

STATI INU OBSTATI

REVIJA ZA VPRAŠANJA PROTESTANTIZMA



ISSN 1408-8363
OKTOBER 2012

15-16/12

IZ VSEBINE

Alexander Hanisch-Wolfram

Protestanti in Slovenci
na Korškem

Gorazd Andrejč

Teološka razumevanja
nekrščanskih religij v sodobnem
britanskem protestantizmu

France M. Dolinar

Reformna prizadevanja ljub-
ljanskega škofa Franca Kazianerja
in njegov odnos do Trubarja

Cvetka Hedžet Tóth

Sporočilo Küngovega predavanja
v Mariboru

Matjaž Kmecl

Primož Trubar zapušča Ljubljano

Portreti Breda Pogorelec

Prevodi

Schleithemska veroizpoved

STATI INU OBSTATI

REVIJA ZA VPRAŠANJA PROTESTANTIZMA



Izdaja Slovensko protestantsko društvo Primož Trubar

Tivolska 50/10, 1000 Ljubljana

Predstavnik:
mag. Viktor Žakelj, predsednik

Glavni urednik

dr. Marko Kerševan

Uredniški odbor

dr. Mihael Člavan, ddr. Igor

Črdina, dr. Matjaž Kmecl,

mag. Violeta Vladimira Mesarič

Jazbinšek, dr. Vincenc Rajšp,

dr. Ciril Sorč, dr. Cvetka Hedžet

Tóth, Nenad Hardi Vitorovič

Odgovorni urednik

Dušan Voglar

Oblikovalec in tehnični urednik

Kazimir Rapoša

info@drustvo-primoztrubar.si

marko.kersevan1@guest.arnes.si

15-16/2012

Tisk Cicero Begunje d. o. o. 2012

VSEBINA

	5	Beseda urednika, <i>Marko Kerševan</i>
	11	<i>Igor Grdina</i> : Obstati, ko se vse šibi
RAZPRAVE, ŠTUDIJE	17	<i>Karl W. Schwarz</i> : Jožefinski tolerančni patent in njegov pomen za evangeličansko manjšino v Sloveniji
	35	<i>Andreja Benko</i> : Verski elementi in njihova simbolika v evangeličanski cerkvi
	52	<i>Alexander Hanisch-Wolfram</i> : Protestanti in Slovenci na Koroškem
	72	<i>Cvetka Hedžet Tóth</i> : Hans Küng – projekt svetovnega etosa
	100	<i>Gorazd Andrejč</i> : Teološka razumevanja nekrščanskih religij v sodobnem britanskem protestantizmu
ŠTUDIJSKI VEČERI	126	<i>Božidar Debenjak</i> : Apokrifi Novega testamenta
	148	<i>Božidar Debenjak</i> : Hans Küng o zgodovinskih tipih ali paradigmah krščanstva
	174	<i>Marko Kerševan</i> : Vprašanje sekularizacije danes: protestantski pogled
	190	<i>Janez Weiss</i> : Gregor Vlahovič – življenje in delo predikanta na meji cesarstva
	208	<i>Sašo Jerše</i> : »Apoteoza Primoža Trubarja« – romantični pogled na slovensko reformacijo in njegove meje
	229	<i>Franc Kuzmič</i> : Protestantizem pri ogrskih Slovencih od začetkov do tolerančnega patenta
	239	<i>France M. Dolinar</i> : Reformna prizadevanja ljubljanskega škofa Kazianerja in njegov odnos do Trubarja
BILO JE POVEDANO	252	<i>Franc Kovačič</i> : O oporiščih reformacije na Štajerskem
	260	Pojasnilo, <i>Dušan Voglar</i>

VSEBINA

RAZGLEDI IN VPOGLEDI	262	<i>Cvetka Hedžet Tóth</i> : Sporočilo Küngovega predavanja v Mariboru
	284	<i>Matjaž Kmecl</i> : Primož Trubar zapušča Ljubljano
	289	<i>Mihael Glavan</i> : Ena vera – dve domovini Primoža Trubarja
	295	<i>Violeta Vladimira Mesarič Jazbinšek</i> : Duhovna oskrba med vojaki
	302	<i>Urška Mirt</i> : Žensko duhovništvo v Anglikanski skupnosti
	332	<i>Stane Jurca</i> : Dalmatinova <i>Biblija</i> in korenski prehod
	341	Valdenški praznik v Trstu
	343	<i>Luka Ilić</i> : Knjiga o Vlačiću
PORTRETI	346	<i>Igor Grdina</i> : Breda Pogorelec
PREVODI	362	[Schleitheimska veroizpoved] Bratovsko združenje prenekaterih Božjih otrok, zadevajoč sedmero členov, <i>prevod Vinko Ošlak</i>
	370	<i>Nenad Vitorović</i> : Pojasnilo
KRONIKA	376	<i>Boštjan Žekš</i> : Govor ob dnevu reformacije v Krškem 2011
	379	<i>Jože Trontelj</i> : Govor ob dnevu reformacije na Rašici 2011
POVZETKI	384	Synopses, Zusammenfassungen
SODELAVCI	395	Sodelavci te številke

BESEDA UREDNIKA

Letošnja bera prispevkov ob vsej raznolikosti izraža in potrjuje dve osnovni spoznanji, ki sta nas vodili pri ustanovitvi in snovanju naše revije: aktualnost (vprašanja) Trubarjeve podobe in dejstvo, da vprašanja protestantizma niso samo vprašanja protestantizma, ampak tudi civilizacijska, kulturna in eksistencialna vprašanja (in – z druge strani – da so ta vprašanja tudi vprašanja protestantizma).

Aktualnost (vprašanja) Trubarjeve podobe je neposredno na različne načine izražena v treh prispevkih. Prispevek Igorja Grdine *Obstati, ko se vse šibi*, ki smo mu dali mesto uvodnika, ponudi pronicljivo branje sicer malokdaj opaženih Trubarjevih besed v opomin/oporo/spodbudo v naših sedanjih soočanjih in doživljanjih (ki so s svoje strani usmerila avtorjevo pozornost k do sedaj preveč prezrtim Trubarjevim besedam in opredelitvam). Matjaž Kmecl pokaže, kako Gorazdu Kocijančiču v pesniški zbirki *Primož Trubar zapušča Ljubljano* – ob zavračanju ikonostasne Trubarjeve podobe kot obrabljene, celo »smešne«, »nevznemirljive« – zgodovinski Trubar in njegova osebna vera služi kot izziv in opora za izražanje lastne osebne vere in doživljanja – pa čeprav, dodajmo, pesnikova vera drsi na polje mistike neizrekljivega, medtem ko Trubarjeva, nasprotno, reformatorsko zadržano ostaja/vztraja pri besedi izrečenega in zapisanega (»samo po besedi, samo po Pismu«). Z »romantično«, narodno-kulturno apoteozo in podobo Trubarja se kritično ukvarja zgodovinar Sašo Jerše ter opozarja na razhajanje med Trubarjem (z njegovo vero, v njegovem času) in Trubarjevimi podobami, ki so nastale v poznejših in drugačnih časih.

Tudi iz navedenih prispevkov je ponovno očitno, da Trubar na Slovenskem ni živel in deloval samo kot zgodovinski Trubar svojega 16. stoletja, ampak da je živel in deloval tudi pozneje – prek podob, upodobitev in upesnitev, ki jih je dobil in imel v kasnejših časih, tudi sedanjem. Seveda so te podobe nastale in učinkovale – ko se jih je sprejemalo ali zavračalo – v povezanosti z vidiki, doživljanji in interesi ljudi teh drugih časov; nekatere od teh podob so postale svete podobe, ikone, del nacionalno-kulturnega ikonostasa. Kakor vse ikone izzivajo k ikonoklazmu (častilcev drugih ikon ali kritikov vsakršnih ikon). Toda zavračanje ikonostasnega stila in položaja neke podobe (še posebej, če jo zavračamo zaradi neke druge ikone), še ne pomeni, da nobene od potez/dejanj, ki jih taka podoba vključuje, sploh ni bilo, ali da ni in ne more biti nobene zveze med njo in pozneje izdelano podobo.

Ni se mogoče izogniti asociacijam na znane razprave in raziskave o »zgodovinskem Jezusu« in »Jezusu Kristusu vere/veroizpovedi«. Po več kot stoletju razpravljanja in raziskovanja je očitno, da med enim in drugim ni in ne more biti enostavnega sovpadanja, enostavne identitete – a tudi, da ju ni mogoče enostavno raz-ločiti na zgodovinsko »realnega« in versko zamišljenega/»izmišljenega«. Ne samo zato, ker je »Jezus Kristus vere« realno, zgodovinsko deloval in učinkoval prek ljudi, ki so vanj verovali, ampak tudi zato, ker so o zgodovinskem Jezusu pričali in poročali ljudje, ki so ga že sami videli na določen način, odvisno od vere (v mesijo), ki so jo že imeli ali ki jo jim je obudil; nenazadnje zato, ker se je že sam zgodovinski Jezus videl in predstavljal kot oznanjevalec vere/razodetja Božjega kraljestva. Ob vseh nujnih zadržkih ob vsakršnih primerjavah, ob tej pa seveda še posebej – *sapienti sat*.

Vodilo, da so sodobna civilizacijska in kulturna vprašanja tudi vprašanja protestantizma in *vice versa* je v pričujoči številki najbolj neposredno prišlo do izraza v pozornosti, ki je namenjena Hansu Küngu in njegovemu delu, še posebej projektu svetovnega etosa. Znameniti »disidentski« katoliški teolog iz Tübingena je bil letos povabljen na simpozij o religijah v dialogu z moderno kulturo v okviru prireditve Maribora kot evropske prestolnice kulture 2012. Ne glede na zadrege in dvoumnosti katoliških organizatorjev simpo-

zija je bil Hans Küng nedvomno častni gost in tudi v reviji želimo z več objavami počastiti njegovo delo. Hans Küng je tako rekoč začel svojo teološko pot leta 1957 z doktorsko disertacijo o nauku o opravičenju pri Karlu Barthu. V prijaznem predgovoru h knjižni izdaji disertacije je Karl Barth potrdil, da je Küng korektno in natančno povzel njegovo pojmovanje opravičenja iz njegovih dotodanjih 10 zvezkov *Cerkvene dogmatike*. Po Küngu je Barthovo pojmovanje v soglasju s pravilno razumljenim naukom Rimskokatoliške cerkve. Barth je k temu dodal: »Če je to, kar v svojem delu razvijate kot nauk Rimskokatoliške cerkve, res njen nauk, potem moram seveda potrditi, da moj nauk o opravičenju soglaša z njem. Toda o tem boste morali razpravljati s svojimi.« (Štiri desetletja pozneje so predstavniki RKC in Svetovne luteranske zveze leta 1999 v Augsburgu podpisali izjavo o soglasju pri nauku o opravičenju – toda diskusije o posameznih vidikih še vedno trajajo med teologi znotraj cerkva in med njimi.) Korektnost, natančnost, samoomejevanje, ki jih je Küng izpričal v dialogu med katoličani in protestanti v tej središčni teološki temi, so bili dobra popotnica in so še danes spodbuda pri njegovem prizadevanju za »mir med religijami« kot pomembnem pogoju za mir med ljudmi na svetu.

Po uvodniku Igroja Grdine se rubrika **Razprave, študije** začanja z dvema prispevkoma avstrijskih avtorjev. Karl W. Schwarz piše o jožefinskem tolerančnem patentu in njegovem pomenu za evangeličansko manjšino v Sloveniji. Pri tem posebej opozori na žal še danes obstoječe odmeve takratnega ozkega pojmovanja tolerance v katoliškem cerkvenem obravnavanju »mešanih zakonov« in konfesionalne vzgoje otrok v njih, kar še vedno čaka na uveljavitev sodobnega duha tolerance in ekumenizma. Članek na Koroškem živečega mlajšega dunajskega zgodovinarja Alexandra Hanisch-Wolframa zasluži pozornost slovenske javnosti zaradi tehtne vzporedne obravnave položaja in odnosov dveh koroških manjšin – protestantov in Slovencev – v zanju usodnih letih 1780–1945. Pri tem ne gre za zasebno-ljubiteljsko raziskavo in razpravo, ampak za projekt, ki ga je finansirala Evangeličanska akademija Koroške in ki je obsežno predstavljen in dokumentiran v knjigi *Protestanten und Slowenen in Kärnten: Wege und Kreuzwege zweier Minderheiten 1780–1945* (Verlag Johannes Heyn,

Klagenfurt 2010). Prispavek smo z avtorjevim dovoljenjem prevedli iz zbornika, ki je bil objavljen ob otvoritvi novega muzeja koroškega protestantizma v Fresachu/Brežah leta 2011. (Letos je v njem do 31. oktobra razstava o Primožu Trubarju, ki je bila pospremljena z manjšim simpozijem udeležencev z univerz na Dunaju, v Celovcu, Tübingenu in Ljubljani.) Cvetka Hedžet Tóth predstavlja Hansa Künga in njegov projekt skupnega etosa svetovnih religij. Gorazd Andrejč prikazuje teološka razumevanja nekrščanskih religij v sodobnem britanskem protestantizmu ter tako konkretno osvetli težave in možnosti pri srečavanju in soočenju krščanstva s sodobnimi svetovnimi religijami, hkrati pa nas na svoj način uvede v »pluralistične« razmere, v katerih danes živi in deluje protestantizem v Veliki Britaniji.

Vsi omenjeni štiri prispevki v *Razpravah, študijah* dokumentirajo uvodoma poudarjeno trditev o povezanosti vprašanj protestantizma s kulturnimi in političnimi vprašanji (slovenske) zgodovine in sodobnega sveta. Prekmurska umetnostna zgodovinarica Andreja Benko se s svojim prispevkom pridružuje Robertu Inhofu, Daši Pahor, Nadji Zgonik, Simoni Menoni, ki so v dosedanjih številkah revije pisali o slikarskem in arhitektonskem vidiku (samo)predstavljanja protestantsko krščanskega verovanja: tudi »cerkev Božje besede« je na svoj način uporabljala in uporablja prostor in podobo.

Rubrika **Študijski večeri** objavlja predavanja s študijskih večerov, ki jih enkrat na mesec v ljubljanski Trubarjevi hiši literature organizira Slovensko protestantsko društvo Primož Trubar. Objavljena predavanja kažejo na raznovrstnost večerov v sezoni 2011/12. Program, ki ga je uspešno koordiniral Božidar Debenjak, je vključeval pregledno-informativna predavanja (Apokrifi Novega testameta, Hans Küng o zgodovinskih tipih ali paradigmah krščanstva); dve predavanji, ki sta prikazovali in sami posegali v še vedno potekajoče razprave, povezane (tudi) s protestantizmom (Sašo Jerše o romantičnem pogledu na slovensko reformacijo in njegovih mejah, Marko Kerševan o protestantskem pogledu na sekularizacijo in novo evangelizacijo); predavanja, ki so seznanjala z novimi raziskovalnimi dosežki zgodovinarjev (Janez Weiss o vplivnem belokranjsko-dolenjskem predikantu 16. stoletja Gregorju Vlahoviču, France M. Dolinar

o reformnih prizadevanjih ljubljanskega škofa Franca Kazianerja in njegovem odnosu do Trubarja, Franc Kuzmič o protestantizmu pri ogrskih Slovencih do tolerančnega patenta).

Rubrika **Bilo je povedano** tokrat ponovno prinese pred oči pregledni niz odstavkov o *reformaciji na Štajerskem* iz knjige uglednega in zaslužnega katoliškega zgodovinarja Franca Kovačiča iz leta 1929. Tudi v tem primeru rubrika dobro služi temu, da (z)vemo, kaj se je takrat vedelo in kako se je na vedeno gledalo: tako laže uvidimo, kaj vemo danes drugače, kaj od že vedenega in povedanega se je potrdilo in utrdilo, kaj pa smo prezrli ali pozabili.

Razgledi in vpogledi so tudi tokrat pisani po vsebini in pristopih. Tematski pomen prispevkov Cvetke Hedžet Tóth o Kungovem predavanju v Mariboru in Matjaža Kmecla o Trubarju in poeziji Gorazda Kocijančiča smo že poudarili. Miha Glavan predstavlja zbornik, ki je leta 2011 izšel iz jubilejnega Trubarjevega simpozija v Tübingenu leta 2008. Violeta Vladimira Mesarič Jazbinšek kot namestnica vikarja v slovenski vojski s prispevkom o duhovni oskrbi med vojaki na specifičen način dopolnjuje in ilustrira tako problematiko tolerance do manjšin kot sodobnega verskega pluralizma in odnosa do njega, o katerih govore članki v rubriki z razpravami in študijami. Urška Mirt z novo temo ženskega duhovništva hkrati (dodatno k članku Gorazda Andrejčca) osvetljuje angleški protestantizem. Stane Jurca piše o izsledkih glede poti Dalmatinove *Biblije* čez Korenski prehod. Predstavljena je tudi prireditev Valdenške evangelijske cerkve v Trstu, na kateri je sodeloval s predavanjem iz zgodovine te cerkve naš sodelavec Matjaž Jurca; valdencem smo v lanski številki naše revije posvetili pozornost z njegovo in Hoferjevo študijo.

Portret je letos namenjen Bredi Pogorelec (1928–2006), profesorici slovenskega knjižnega jezika na Filozofski fakulteti Univerze v Ljubljani. Članek Igorja Grdine, ki je napisan ob izidu njenih posthumno izdanih izbranih del, je zaslužen in temeljit *hommage* njenemu delu tudi pri proučevanja slovenskega protestantizma.

Rubrika **Prevodi** objavlja še neprevedene dokumente in temeljnja besedila svetovnega in domačega protestantizma. Prevodom spisov Zwinglija, Calvina, Melanchthona, Troeltscha, pa odlomkov luteran-

ske *Formule soglasja* in *Leuenberškega soglasja* luteranskih in reformiranih cerkva se tokrat pridružuje dokument anabaptistov iz 16. stoletja v prevodu Vinka Ošlaka. O anabaptistih, njihovi boleči zgodovinski izkušnji in prispevku k uveljavitvi sodobnega pojmovanja verske svobode smo pisali v številki 3-4 naše revije.

Kronika objavlja dvoje govorov ob dnevu reformacije 2011: govor ministra Boštjana Žekša na (po novem zadnji!?) državni proslavi dneva reformacije, takrat v Krškem, in govor predsednika Slovenske akademije znanosti in umetnosti Jožeta Trontlja na rašiški Trubarjevini.

Na koncu: hvala vsem, ki ste bili z nami, da smo lahko tudi tokrat brez kakršnihkoli proračunskih sredstev – in brez honorarjev – izdali letošnjo dvojno številko naše kulturne in znanstvene revije.

Marko Kerševan

Igor Črdina

OBSTATI, KO SE VSE ŠIBI

V »tim mescu tiga maliga travna, v tim lejtju po Kristusevim rojstvu M.D.LXXVII«, je »na životu« bolni, a duhovno še kako čili Primož Trubar, ki je prav tedaj pošiljal v tisk eno svojih zadnjih knjig – *Noviga testamenta pusledni dejl* –, ugotavljal:

»Taku mi bomo nešli, slišali inu vidili, de ta vekši dejl, tako dobru tih lutrskih koker papežnikovih, so nerodlivi, božji besedi zuper inu nepokorni. Zakaj ti papežniki očitu malikujejo ž nih izpačenimi mašami, odpustki, zalubami, kloštri, ordni; to Kristusevo očito, zastopno besedo, zapuvidi, postave sovražijo inu tu nega čast, martro, zaslužene stavijo nazaj inu poteptavajo; te s. zakramente prevračajo; ž nih falš vukum inu hinavščino boge ludi ob dušo inu blagu perpravljajo. Ti lutrski tudi le čedale hul[j]ši, nezvejstiji perhajejo, v nepokuri prebivajo, malu inu skoraj nikomer prave lubezni inu perjazni izkažo. In summa, ti lutrski glih taku koker ti papežniki, ta vekši dejl od nih, v tih velikih smrtnih grehah, o[d]zgoraj poprej imenovanih, od samiga Kristusa prerokovanih, do vušes stoje. Nikdar poprej od obenih ludi na svetju nel[j] bilu slišati ne viditi take oferti, požreščine inu mnogotere nepridne potrate, koker zdaj per nas se godi suseb s tejm gvantom inu gostovanem. Mi zdaj te naše smrkove glave, te smrdeče trebuhe, blatne noge zgul ž žametom, damaskom, skarlatom, spinatom,

židami, zlatom, srebrom, s perlami inu žahtnimi kamini oblačimo inu nanje obesujemo. Nikdar poprej per nikomer, per obenim gostovanu oli povablenu se nej tolíkajnz dragih, sladkih, mnogoterih jejdi inu riht kmalu naprej neslu inu postavilo koker zdaj, nekar le samuč per žlahtnikih, temu tudi per purgarjih &c.«

V citiranem odlomku so na najžlahtnejši način navzoče vse prvine Trubarjeve humanistične retorike, ki se je trudila iti v korak z večnostjo, časom in ljudmi. Poprej zanj tako značilnim dvočlenskim priredno sestavljenim besednim zvezam, ki imajo praviloma poudarjalno vlogo in se zato nahajajo v območju pomenske sinonimike (npr. »očito, zastopno besedo«; »ž nih falš vukum inu hinavščino«; »per [...] gostovanu oli povablenu«), se pridružujejo daljše in manj pregledne. Šestnajsto stoletje je pač bilo na poti k manierističnemu in baročnemu slogovnemu oblikovanju, ki sta stavila na količinsko bohotnost ter kontrastiranje s stopnjevanji in nasprotovanji. Tudi Trubar je zaznal in upošteval nove tendence v tekstni kompoziciji in ornamentaciji. Tako v navedenem pasusu najdemo tričlenske priredno zgrajene besedne zveze (kot npr. »besedo, zapuvidi, postave« ter »oferti, požreščine inu mnogotere nepridne potrate«) – pa celo še razsežnejše (kot denimo »zgul z žametom, damaskom, skarlatom, spinatom, židami, zlatom, srebrom, s perlami inu žlahtnimi kamini«). Evokacija človekove telesnosti, na katero naletimo v tematizaciji nezglednosti, je sporočilno izrazito premišljena: najprej se omeni smrkova glava, nižje od nje je potem pred bralčeva čutila priklican smrdeči trebuh, nazadnje pa se soočimo še z nogami, ki so čisto spodaj, v še večji in še bolj občí gnusobi – v blatu. Že kratka slogovno-pomenska analiza razkrije, da Trubar ni niti malo poskušal zavajati bralcev svojih knjig, ko je poudarjal, da je bolan zgolj telesno. Njegov duh je tudi v poznih letih ostal gibek, pobuden in odziven na vprašanja, ki jih je zastavljala stvarnost vere in izkušnje.

Trubar, čigar življenjski opus je monumentalni mejnik med komaj predstavljenim številom nerazvidnosti in očitnosti – najbolj spregledan od njih je nemara zgodovinsko najpomembnejši in najdaljnosežnejši, tj. njegovo dojemanje domovine kot enotne entitete,

ki se kaže v leta 1555 prvič izpričani oznaki »slovenska dežela« (tudi v nemškem ustrezniku »Windischland«) –, se je na starost srečeval s problemom vseh preobraževalcev sveta: spremembe, ki jih je bodisi povzročil bodisi pospešil s svojim neutrudnim delom, so dale opazno drugačne rezultate od zaželenih in pričakovanih. Komajda si je mogoče predstavljati, kako dramatično je moralo biti zanj spoznanje o naraščajoči verski in moralni mlahavosti v luteranskih vrstah. Tudi to si je odkrito priznal, da so njegovi somišljeniki v marsičem na las podobni katolikom. Stvarnosti dobe, prostora, ljudi in nravi pa se je Trubar pustil poučiti celo o tem, da verniki, ki vztrajajo v privrženosti avtoriteti rimskega papeža, ne živijo kar povprek v smrtnih grehah. Takšen je samo »ta vekši dejl od nih«.

Očetu slovenske književnosti, ki se je do svojih stališč povzpel sam in v prepričanju, da se na bivanjskem obzorju sveta zarisuje zlovešča senca apokalipse – zato je leta 1579 v *Ta prvem psalmu ž nega trijemi izlagami* zapisal, da je »[t]a Antikrišt [...] zdaj spoznan« –, takšna dognanja o ljudeh in stvareh nikakor niso olajševale življenja. Še posebej ga je vznemirjalo in bolelo, da znamenja iztekanja časa, ki jih je doživljal kot povsem nedvoumna, pri sodobnikih nikakor niso hotela biti razbrana kot zaresna. Pred leti je bilo na nekem znanstvenem srečanju zato celo mogoče slišati razglabljanje o tem, da je bil Trubar spričo velike razširjenosti posvetnjaštva – ki je navsezadnje opozarjalo, da se je reformacija odvijala v širšem kontekstu, tj. v območju enotne in v vrstah elit tudi bohotne evropske civilizacije renesanse – na starost resigniran. Toda če je oče slovenske knjige videl stvarnost, kakršna je bila, in se ni bil pripravljen idealizirajoče slepiti niti glede lastnih somišljenikov – ob srditih sporih med nekoč nad flacijanci zmagovitimi filipisti ter pozneje na Nemškem prevladujočimi ustvarjalci drugačne tradicije luteranstva, ki so se zbirali ob zborniku *Concordia* (1580), si res ni mogel zatiskati oči in si misliti, da problemov vere potem, ko se je sam dokopal do njenih utemeljitvenih spoznanj, ni več –, še ni mogoče reči, da je bil razočaran. V prvi vrsti je to zgolj pričevanje, da ne zaželenim ne tolažečim utvaram ni bil pripravljen priznati prvenstva nad realnostjo.

Za človeka, ki je v središče svoje »antropologije« postavljala »zastopnost« – v *Noviga testamenta puslednem dejlu* jo je izrecno pričakoval

tudi v sprejemanju vsega *Svetega pisma* (še posebej pa pri vedno potrebni molitvi 119. psalma) –, takšno dojemanje sveta, vere in ljudi ni presenetljivo. Precej nepričakovano pa je za osebnost, ki je živela v nasilnem času in je imela vsaj izdaten vpliv, če že ne zmerom tudi velike moči. Trubar, ki je za svojo oznanjevalsko, pisateljsko, prevajalsko in založniško dejavnost uspel zainteresirati vrsto vladarjev – od edinega protestantom naklonjenega Habsburžana, kralja Maksimilijana II., volilnega kneza »očeta« Avgusta, bratov Janeza Viljema I. Saško-Weimarskega in Janeza Friderika II. Saškega ter vojvode Krištofa Württemberškega do deželnega grofa Filipa Hessenskega, mejnega grofa Brandenburško-Ansbaškega in prvega vojvode Pruskega Albrehta ter brata bavarskega vojvode Albrehta IV. Wolfganga –, prav tako pa je bil v stikih z Zwinglijevim naslednikom Heinrichom Bullingerjem (korespondenčno), uglednim diplomatom gospodarjev dveh veroizpovedi (celo bivšim nuncijem in škofom) Petrom Pavlom Vergerijem mlajšim in najmerodajnejšimi tübingenski teologi pod vodstvom Jakoba Andreaeja, je kljub begu in izgonu z območja dežel pod (neposredno) vlado cesarja Ferdinanda I. (1548) in nadvojvode Karla Notranjeavstrijskega (1565) vsekakor sodil med ljudi, katerih ideali niso bili obsojeni na »platoničnost«. Može z biografijami, kakršna je bila njegova, so mogli stvarnost (pre)oblikovati do te mere, da se je Božja volja dogajala skozi njihove vizije, želje, hotenja in dejanja. Teologi v 16. stoletju niso bili samo duhovni vodniki in vplivni (so)usmerjevalci korakov tako katoliških kot protestantskih vladarjev, ampak so se lahko povzpeli tudi do nosilcev teokracije, ki ni hotela nič vedeti o zahodnoevropski tradiciji ločevanja verske in posvetne oblasti, uveljavljeni (vsaj v upravi) celo v knezoškofijskih deželah Svetega rimskega cesarstva. Prekrščevalci so v Münstru za kratek čas – 1534–1535 – osnovali Novi Sion pod »žezlom« samozvanega »kralja« Johanna/Jana (Leydenskega), v katerem so se prestopki proti desetim Božjim zapovedim kaznovali s smrtjo. Odprava denarja, knjižna piromanija in vpeljava mnogoženstva, do česar je v protototalitarni mestni državi prišlo v prepričanju, da se bliža konec sveta, so dokazovale, da so bili srednjeveški teokrati v bojevitih deželah viteških redov na obrobju Evrope kljub svojim železnim sabljam, srjcam in srcem dovolj neradikalni. Zami-

rajoča oblast tevtonskih bojevnikov, ki se je na svojem osrednjem območju prav v reformacijski dobi preobrazila v Prusijo (1525), je od drugih kraljestev in kneževin odstopala v mnogo manjši meri kot stvarnost povsem spreminjajoči münstrski Novi Sion. Prevrzatiški teror, ki je zavladal v njem, je bil zaradi majhnosti območja lahko tolikšen, da so ga stvaritelji novih (konceptov) oblasti v večjih državah mogli doseči šele z drugi industrijski revoluciji sledečim tehnološkim razmahom. Romaneskná *Moskva 2042* Vladimirja Vojnoviča je dejansko obstajala že v 16. stoletju.

Trubar s poudarjanjem »zastopnosti« – tj. z lastno edinstvenostjo skladnega dojemanja sveta, vere in ljudi – tudi v nasvetih in prigovarjanjih mogočnikom, ki so bila zelo uspešna (drugače bi njegove knjige ne uzrle belega dne), ni bil podoben večini mož s primerljivim vplivom oziroma močjo, kot ju je imel sam. Ko je leta 1561 v *Registru* pojasnjeval svoja prizadevanja, jim je prav na ozadju svojih »antropoloških« pojmovanj samozavestno pripisal prelomno vlogo:

»Iz posebne previdnosti in odredbe Božje se sveto biblijsko pismo in druge pobožne knjige šele zdaj, v teh zadnjih hudih časih, prevajajo tudi v slovenski in hrvatski jezik ter tiskajo s trojnimi črkami [tj. z latiničnimi, glagolskimi in cirilskimi]. Odkar svet stoji, se to nikdar ni zgodilo, zakaj slovenski jezik se doslej nikoli ni pisal, še manj pa tiskal.«

Poslednjost časa, katere poudarjanje daje besedam Primoža Trubarja še posebno dramatičnost – v *Posvetilu* k slovenskemu *Svetemu pismu* je leta 1584 podoben ton ubral tudi njegov »duhovni sin« Jurij Dalmatin –, po reformatorjevem mnenju ne narekuje kakšnega izrednega ravnanja oziroma ukrepov: »zastopni« človek dela tudi pod bremenom zavesti o iztekanju dobe znanega sveta tako, da more svoje misli in ravnanja zaobseči z besedo prav. V nobenem trenutku ne razpolaga s kakšnimi posebnimi pooblastili, četudi ima bodisi veliko moč bodisi na široko razprostranjen vpliv. Celó soočenje z nepopolno uspešnostjo lastnih prizadevanj, ki pri Trubarju odmeva skozi kritiko njegovih sovercev ob zaključku prevajanja *Nove zaveze* – se pravi knjige, s katere razumevanjem bodo mogli biti zveličani –, ne upravičuje početja, ki bi se ga človek sicer ne oprijel. To velja tudi za uporabo sredstev – ne glede na ravnanja drugih. Njihovo še tako

sugestivno in k udobnosti ali celo samoumevnosti vabeče početje nikoli ne more biti ne upravičilo ne opravičilo za kar koli. Če se človek zaradi moči zgleđa ali vpliva časa zapiše sledenju ali posne-manju sodobnikov do te mere, da pride navzkriž s svojimi naj-globljimi spoznanji, lahko to izraža samo bolj ali manj usodni odmik od »zastopnosti«.

Po drugi strani pa nič ne dovoljuje niti obupa in opustitve prizadevanj, ki so spoznana za prava. Resignaciji naj ne odpira vrat niti to, da se vse, za kar si človek prizadeva, ne udejanja v zamišljeni popolnosti. Pri tem nič ne štejejo niti obče navzoči razlogi – kakršni so npr. tisti, ki so navezani na »smrkove glave«, »smrdeče trebuhe« in »blatne noge«, zakrite z »žametom, damaskom, skarlatom, spinatom, židami, zlatom, srebrom, s perlami inu žahtnimi kamini«. Trubar si je tako do smrti prizadeval za slovensko knjigo, katere rojstvo je bilo zaradi njenega brezmejnega, dobesedno zveličavnega pomena zanj in za vse rojake – kjer koli in kar koli že so – dogodek epochalnega pomena. Tudi reformatorjev trud za uveljavitev razumevanj, zapisanih v zborniku *Concordia*, govori o tem, da gre kljub človeškemu veselju s stranpotmi, uveljavljati smer spoznanja vsega, kar je prav in kar lahko ljudi družijo v občestvo oziroma povezuje v skupnost. Takšna prizadevanja ne morejo biti zaman, čeprav so pogosto zastoj. »Zastopnost« si, skratka, ne more privoščiti razkošja obupa. Zanj je (v najskrajnejšem primeru) vedno čas kdaj pozneje. Z neskajenim seboj – se pravi brez vseh zabrisovalnih (še tako okraševalnih) dodatkov – je treba obstati tudi tedaj, ko se vse šibi in krivi. Kajpak ne s trdostjo, marveč s trdnostjo.

Karl W. Schwarz

JOŽEFINSKI TOLERANČNI PATENT IN NJEGOV POMEN ZA EVANGELIČANSKO MANJŠINO V SLOVENIJI

Uvod

Naloga, ki sem si jo zastavil,¹ je bila in je zahtevna, saj je treba upoštevati različne pravne tradicije, ki so veljale v Sloveniji: versko pravo Svetega rimskega cesarstva nemške narodnosti, kakor je bilo kodificirano v augsburškem verskem miru (1555) in vestfalskem miru (*Instrumentum pacis Osnabrugensis* 1648), avstrijsko teritorialno pravo, ki je veljalo v Vojvodini Kranjski, tolerančni patent (1781), jožefinski patent o zakonski zvezi (1783) in Splošni državljanski zakonik (*Allgemeines bürgerliches Gesetzbuch*, ABGB, 1811), posebej pa še ogrsko versko pravo, ki je skušalo zagotoviti versko svobodo v mirovnih pogodbah na Dunaju (1606), v Mikulovu (1612), Linzu (1645) in Szatmarju (1711) in z ustreznimi sklepi deželnih zborov (1608, 1622, 1625, 1647), potem sklepe deželnih zborov v Sopronu (1681, art. XXV, XXVI) in Bratislavi (1687, 1708), pa Karlove resolucije (1731, 1734), tolerančni patent za Ogrsko (1781) in verske zakone deželnega zbora 1790/91 (art. XXVI), 1843/44 (art. III) in 1848 (art. XX). Pri predelavi rokopisa sem imel pred očmi predvsem eno življenjsko vprašanje majhne manjšinske Cerkve v Sloveniji, ki pa

- 1 Predavanje na slovesnosti Evangeličanske cerkve v Puconcih 16. 9. 2011 ob 230. obletnici tolerančnega patenta Jožefa II. Predavatelj je besedilo predavanja pozneje nekoliko predelal in dopolnil z informacijami o protestantizmu v Sloveniji, posebej v Prekmurju ter ga tako pripravil za objavo v zborniku v počastitev jubileja Johanna Paarhammerja, avstrijskega pravnega zgodovinarja in kanonista. Pripravljeno besedilo je odstopil v objavo/prevod tudi naši reviji. Informacijo o Sloveniji, namenjeno nemškim bralcem, smo v prevodu izpustili. (Pojasnilo urednika.)

ga nasploh srečamo povsod in pomeni žgoče kulturnopolitično in medkonfesionalno vprašanje, saj je obravnavano na različnih ravneh in z različnih vidikov: *vprašanje zakonske zveze med pripadniki različnih veroizpovedi in verske vzgoje otrok v takih zvezah*. Včasih je bilo to poimenovano kot pravo, ki ureja »mešane zakone«, in to izključno z vidika (katoliškega) kanonskega prava. Danes se pri tem kaže pomembna ekumenska naloga,² ki naj upošteva, da take zveze povezujejo različne konfesije in poudari medcerkveno odgovornost za take zakonske zveze pri poroki in pred njo, pa tudi pri pastoralni skrbi po njej. V tem kontekstu dobiva zahtevana zaveza katoliškega zakonskega partnerja, da bo katoliško vzgajal otroke, nujno novo tolmačenje, ki naj upošteva vest nekatoliškega partnerja.³ Drug pomemben vidik je civilna zakonska zveza kot ozadje cerkvenih porok.⁴

Protestantizem v Sloveniji/Prekmurju

V Prekmurju se je reformacija uveljavila v 40. letih 16. stoletja,⁵ ko so se velike plemiške rodbine (Banffy, Erdödy, Batthyany, Zrinyi/Zrinski, Nádasdy) opredelile za novi nauk in kot lastniki patronatov postavile »novoverne« pridigarje. To je povsem podobno dogajanju

- 2 Silvia Hell, *Die konfessionsverschiedene Ehe. Vom Problemfall zum verbindenden Modell*. Freiburg 1998.
- 3 Christine Gleixner, *Antworten auf gemeinsamen Herausforderungen, v: Begegnung und Inspiration. 50 Jahre Ökumene in Österreich*. Wien-Graz-Klagenfurt 2008, 21-30, 22.
- 4 Walter Weinberger, *Republik Slowenien*. V: Wilhelm Rees (ur.), *Katholische Kirche im neuen Europa. Religionsunterricht, Finanzierung und Ehe in kirchlichem und staatlichem Recht*. Wien-Berlin-Münster 2007, 445-454; Lovro Šturm, *Staat und Kirche in Slowenien*, v Gerhard Robbers (ur.), *Staat und Kirche in der EU*, Baden-Baden 2005, 509-532; Wolfgang Lienemann/Hans Richard Reuter(ur.), *Das Recht der Religionsgemeinschaften in Mittel- Ost- und Südosteuropa*, Baden-Baden 2005, 473-494; Wilhelm Rees, *Staat und Kirche in Österreich und Slowenien*, v Dieter Binder/Klaus Lüdicke/Hans Paarheimer (ur.), *Kirche in einer Säkularisierten Gesellschaft*, Innsbruck-Wien-Bozen 2006, 121-152.
- 5 Andrej Hozjan, *Abriß der reformatorischen und gegenreformatorischen Ereignisse in Prekmurje von 16. bis 18. Jahrhundert*, v: Vincenc Rašp (ur.), *Die Reformation in Mitteleuropa. Beiträge anlässlich des 500. Geburtstages von Primus Truber*, Wien-Ljubljana 2011, 97-106.

v Avstriji, kjer so reformacijo propagirali stanovi, tako da je veljala kot »stanovska religija«. ⁶ Tudi z območja med Muro in Rabo so odhajali študenti v Wittenberg in po vrnitvi v domovino razširjali novi nauk. Protireformacija, ki se je začela leta 1598 v deželah Notranje Avstrije, je vrgla svojo senco tudi na Prekmurje. Rodbina Nádasdy je sprejela v Petanjcih begunce, »eksulante«, iz Gradca, evangeličani iz Notranje Avstrije pa so prihajali k božji službi v Prekmurje. ⁷ Rekatolizacijski pritisk je naraščal z jezuitsko propagando: jezuiti so bili od leta 1572 nastanjeni v Gradcu in so formirali tamkajšnjo univerzo kot teološko središče protireformacije. ⁸ Propagator protireformacije je postal Peter Pazmany (1570–1637), ki je izhajal iz protestantske družine; pospeševal je spreobračanje k papeški Cerkvi predvsem med visokim plemstvom. Eden prvih plemičev v Prekmurju, ki je prestopil, je bil leta 1608 Krištof Banffy, posnemale pa ga druge plemiške družine, med njimi Nádasdyji, ki so zahtevali, da jim sledijo tudi podložniki in se podredijo vladajoči Cerkvi. To pa v Prekmurju ni uspelo: evangeličani so se upirali ali odlagali opredelitev in uspevali celo doseči neko avtonomijo in neodvisnost svojih skupnosti.

Močni protireformacijski ukrepi so se začeli šele v drugi polovici 17. stoletja. Po zmagoviti bitki z Osmani pri Monoštru (1664) in razočaranju nad nato sklenjenim vavárskim mirovnim sporazumom so ugledni ogrski plemiči, med njimi tudi (rimskokatoliški) palatin (cesarski namestnik na Ogrskem) Ferenc Wesselényi (1605–1667), začeli spletati protihabsburško zaroto, ki pa je bila izdana. To je bil povod, da so Habsburžani razglasili dotedanjo ustavo za zlorabljeno in zapravljeno, odpravili dotedanji položaj stanov in uvedli odkriti absolutizem. ⁹ V desetletju 1671–1681 je ogrski prote-

6 Rudolf Leeb, *Der Streit um den wahren Glauben*, v: Rudolf Leeb in drugi, *Geschichte des Christentums in Österreich*, Wien 2003, 145, 279, 147.

7 Jože Vugrinec (ur.), *Protestantizem – zatočišče izgnanih v Petanjcih*, Murska Sobota 2000.

8 Maximilian Liebmann, *Die Gründung der Grazer Universität und die Jesuiten*, v France Dolinar in drugi (ur.), *Katoliška prenova in protireformacija v notranje-avstrijskih deželah 1564–1628*, Klagenfurt-Ljubljana-Wien 1994, 77–84.

9 Oto Luthar (ur.), *The Land Between. A Historia of Slovenia*. Frankfurt/M 2008, 220 ff.

stantizem doživel najhujšo protireformacijo – govori se o »desetletju žalovanja«. Takrat so bili protestantski pastori in učitelji v insceniranih procesih obsojeni, če niso prostovoljno odšli iz dežele, cerkve pa so bile vernikom odvzete.¹⁰ Zaradi upora kralj ni bil več zavezan mirovnim sklepom iz let 1606, 1624 in 1645 in deželnim zakonom, ki so protestantom zagotavljali versko svobodo. Ideološko utemeljitev preganjanja je dal polemični spis katoliškega škofa Georga Barsonya *Veritas toti mundo declarata*. Preganjanje naj bi bilo legitimno že zato, ker protestanti škodujejo rimskokatoliški religiji. Državni zbor v Sopronu 1681 je sicer končal to obdobje, ni pa odpravil pritiska na preostalo evangeličansko prebivalstvo. V členu (artiklu) XXVI je uvedel kot rešitev seznam dovoljenih protestantskih verskih skupnosti – tako imenovanih artikularnih cerkev oz. krajev – v posameznih komitatih (okrožjih), v katerih je bilo edino dopuščeno javno protestantsko bogoslužje (*exercitium religionis publicum*). Ker v Prekmurju ni bilo nobene take artikularne skupnosti, se je protestantizem lahko ohranjal le skrito, brez lastnih duhovnikov; k božji službi so morali protestanti hoditi daleč v artikularne skupnosti v Nemes Csó in Surd (Šurd).

Tam sta blagoslovljeno službo opravila dva teologa iz Prekmurja. Števan Kuzmič (1723–1779) je kot učitelj in vodja šole, pastor in religiozni pisec (objavil je slovenski abecednik in mali katekizem ter prevod *Nove zaveze*) odločilno prispeval k etničnemu, jezikovnemu in konfesionalnemu profiliranju slovenskega prebivalstva v Prekmurju.¹¹ Njegov učenec Mihael Bakoš (1742–1803) je bil najprej učitelj v Nemes Csóju (1768), potem pastor v Šurdu (1779) ter končno v Puconcih, kot prvi po tolerančnem patentu ustanovljeni luteranski skupnosti v Prekmurju (1783).¹² Zaslužni duhovnik je s

10 Zoltan Csepregi, *Das Königliche Ungarn im Jahrhundert der Toleranz*, v: Rudolf Leeb/ Martin Scheutz/ Dietmar Weigl (ur.), *Geheimprotestantismus und evangelischen Kirchen in der Habsburgermonarchie und im Erzstift Salzburg (17/18. Jahrhundert)*, Wien-München 2009, 299-330.

11 Prav tam, 318; Gisella Lambrecht, *Nemescso als Pflanzstelle des halleischen Pietismus*, *Wiss. Beiträge der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg* 68, Halle 1988, 35-42.

12 Franc Kuzmič, *Aus der Vergangenheit in die Zukunft/ Iz preteklosti v prihodnost*, Murska Sobota 2006, 29 ff.

svojo slovensko agendo utrdil skupnosti, ki so leta 1790 štejele okrog 12.000 članov. Leta 1792 se Puconcem, Križevcem in Hodošu pridružijo še Bodonci.

Jožefinska toleranca

Jožefinska politika do »nekatoličanov« je bila opisana s pojmom tolerance.¹³ »Prava krščanska toleranca« naj bi bila ena od korenin nove politike cesarja Jožefa II.: velika korist za religijo in državo, ki izhaja iz prave krščanske tolerance, naj bi cesarja spodbudila, da je odpravil pravno ilegalnost kriptoprotestantov svojih deželah. Na to so se lahko oprli tudi evangeličani v Prekmurju in ustanovili tri tolerančne skupnosti (občine, fare). Ne glede na svoj različni pravni položaj v Ogrskem kraljestvu so postale uporabnice tolerance.

Toleranca takrat ni (bila) neka krepost in tudi nima pozitivne konotacije, kakršno ima v sedanji govorni rabi; gre za pravni pojem iz verskega prava Svetega rimskega cesarstva nemške narodnosti. V vestfalski mirovni pogodbi 1648 (IPO V, 34) je bilo zapisano, da naj bodo tisti podložniki, katerih versko prakticiranje v normalnem letu 1624 še ni bilo ali ni bilo več opaženo, »popustljivo tolerirani« (*patienter tolerantur*) in naj jim bo dovoljena domača/hišna verska praksa (*devotio domestica*). Tako restriktivno razumevanje tolerance je imel pred očmi cesarjev sodobnik Johann Wolfgang Goethe (1749–1832), ko je izrekel znamenito pripombo: »Tolerirati, dopuščati, pomeni žaliti.« Zato naj bo le nekaj prehodnega na poti k priznanju.¹⁴

Jožefinska ureditev tolerance je izhajala iz pravnega miselnega vzorca, ki se je uveljavil v cesarstvu. Husitska tradicija v njej ni imela

13 Primerjaj oba jubilejna zbornika, ki ju je izdal Peter F. Barton (*Im Zeichen der Toleranz; Im Lichte der Toleranz*). Najnovejša dela: Gustav Reingrabner, *Um Glauben und Freiheit*, Frankfurt/M: 2007, 79 ff; Christopher Link, *Protestantismus in Österreich*, Wien 2007, 27 ff; isti, *Kirchliche Rechtsgeschichte*, München 2010, 110 ff; Karl W. Schwarz, *Zur Rechtsgeschichte des österreichischen Protestantismus*, v: ZRG Kan, Abt. 95 (2009), 554 ff.

14 Johann Wolfgang Goethe, izrek št. 875, v: *Maxime und Reflexionen* (= *Münchener Weksaufgabe XII*), München 1998, 385.

mesta; ignorirala je dejstva, da je na Češkem že v 15. stoletju prišlo do verskoprnega pluralizma (verski mir v Kutni Hori 1485). V eni točki pa je presegla ozke meje verskega prava cesarstva. Jožef II. je namreč suvereno obšel določila vestfalskega miru (VII § 2), da v cesarstvu razen luteranske in reformirane (kalvinske) ne more biti sprejeta nobena druga veroizpoved. V svoj koncept je vključil tudi z Rimom nezdružene grke (pravoslavne), še več, grška skupnost sv. Jurija na Dunaju je dobila celo pravico do javnega bogoslužja (*exercitium religionis publicum*).¹⁵ Zato lahko najdemo na fasadi hiše na dunajskem Fleischmarktu napis, s katerim so uporabniki tolerančnega patenta izrazili posebno počastitev cesarja. Podobne napisa najdemo tudi v evangeličanskih tolerančnih skupnostih: »Ta hiša je minljiva, toda Jožefova slava ni, dal nam je toleranco, ki daje nesmrtnost.«¹⁶ Nasprotno pa Jožef II. ni vključil čeških bratov. S težkim srcem so se morali odločati med AB in HB, med *Augsburško veroizpovedjo* (1530) in *Drugo helvetsko veroizpovedjo* (*Confessio Helvetica Posterior*, 1566). To je pripeljalo do verskih sporov, ki jih je še danes občutiti na Češkem in Moravskem.

Cesar Jožef II. se je gibal v podedovanih okvirih. Kanonistika je z uporabo sheme o pravilu in izjemi dala vladarju pravico, da sme v primerih *inevitabilis necessitatis*, neizogibne nujnosti – če ne zmore drugače preprečiti še večje škode za religijo – podložnikom, ki ne sprejemajo »prave« religije, dovoliti svobodno izvajanje njihove religije.¹⁷ Jožefinska ureditev je natanko ustrezala odnosom med pravilom in izjemo: upoštevala je napotilo o dovolitvi manjšega zla, da bi preprečili večje (*minus malum permittitur, ut evitetur maius*) in razliko med *religio vera* in *religio falsa*. Bila je še milje daleč od pruske države, ki sicer tudi ni izenačevala tolerance z ravnodušnostjo, se je pa vendarle približala legitimnosti verskega pluralizma, kot lahko

15 Ernst Christopher Suttner, Die Toleranzgesetzgebung Josephs II. und die Orthodoxie in Habsburgerreich. V: Im Zeichen der Toleranz (kot v op. 13), 93-100.

16 Alexander Hanisch-Wolfram/Wilhelm Wadl (ur.), Glaubwürdig bleiben. 500 Jahre protestantisches Abenteuer. Katalog zur Kärntner Landesausstellung Fresach 2011, Klagenfurt 2011, 119.

17 Stephan von Rautenstrauch, Synopsis Juris Ecclesiastici Publici et Privati, quod per terras haereditarias Augustissimae Imperatricis Mar. Theresiae obtinet, Vindobonae 1776, P. III n. 146.

spoznamo, denimo, iz opazke kralja Friderika II. (Berlin 22. junija 1740):¹⁸ »Vse religije morajo biti tolerirane in *fiscal* [davčni urad] mora le paziti, da nobeden ne škoduje drugemu, kajti tu se mora vsak zveličati na svoj način (Hier muss ein jeder nach seiner Fassung Selisch werden).«

Pred tako politiko bi se Marija Terezija lahko le pokrižala. Sumila je svojega sina, da hoče slediti vzgledu pruskega kralja, deklariranega kralja razsvetljenstva. Leta 1777 je zaradi trde politike svoje matere do kriptoprotestantizma hotel Jožef odstopiti od svojega sovladarstva, a je vendar čutil veliko potrebo, da mater pomiri in ji dokaže svojo pravovernost.¹⁹ V primerjavi z jasno urejenim svetom Marije Terezije, ki se je še čutila osebno odgovorno za večno blaženost svojih podložnikov, je Jožef že šel korak dalje. V svojem izobraževanju za vladarskega naslednika se je seznanil z naravno-pravno šolo zgodnjega nemškega razsvetljenstva, s spoznanjem Samuela von Pufendorfa (1632–1694), da države niso bile ustanovljene zaradi religije.²⁰ Če pa to drži, potem tudi skrb za zveličanje duš podložnikov ne sodi med legitimne državne naloge. Jožef II. je pri takih sklepanjih še zelo previden, vsekakor pa najdemo take tone v vznemirljivem dopisovanju z materjo za božič 1777. Predvsem se je moral truditi, da dokaže, kako pojma tolerance ne gre zamenjavati z ravnodušnostjo. Pisal je, da bo storil vse, da bodo podložniki sprejemali njegovo in materino veroizpoved in da bo dosežena »dobra enotnost v religiji« (kar je bil ključni varnostnopolitični postulat). Toda tega ni bilo mogoče doseči – niti z misijonskimi postajami ali »hišami za spreobračanje« niti s preseljevanjem protestantov na Sedmograško (nazadnje iz Štajerske leta 1776²¹). In

18 Heribert Raab (ur.), Kirche und Staat, München 1966, 194.

19 Heinrich Lutz, Das Toleranzpatent von 1781 im Kontext der europäischen Aufklärung (1981), ponatis v: isti, Politik, Kultur und Religion im Werdenprozess der frühen Neuzeit, Klagenfurt 1982, 292–306, 296 ff.

20 Christopher Link, Josephinische Toleranzpatente (1781) und Wöllnersches Religionsedikt (1788), v: Harm Klueping (ur.), Irenik und Antikonfessionalismus im 17. und 18. Jahrhundert, Hildesheim 2003, 295–324, 299; isti, Kirchliche Rechtsgeschichte, München 2010, 100 ff.

21 Dieter Knall, Aus der Heimat gedrängt. Zwangsumsiedlung steirischer Protestanten nach Siebenbürgen unter Maria Theresia, Graz 2002.

ker so bili – kot je nekoč priostreno zapisal zgodovinar – »vlada zbegana, uradi nemočni, odredbe neuspešne, kazni neučinkovite in upanje na rekatolizacijo brezizgledno«,²² je cesar vrata za izjemo od pravila širše odprl. Izjema se je seveda morala pojmovno vezati na pravilo: »izjema« so bili v jožefinskem uradniškem jeziku zato »nekatoličani«.

Patosu uradnih utemeljitev tolerance so v patentu sledila izvedbena določila, ki so opisala ozek okvir dopuščene. Zaradi teh ozkih meja se ni zaman govorilo o »nedokončani toleranci« oz. »nepopolni toleranci«. Značilen izraz so te restrikcije dobile s pojmom *exercitium religionis privatum*, »zasebno prakticiranje religije«, ki je bilo omejeno s predpraviciami vladajoče religije. Ni šlo za toleriranje nekatoliških konkurenčnih Cerkev, temveč se je le dopuščala strpnost na ravni individualnih pravic.²³ Nekatoličanom, ki so se razhajali z veroizpovedjo deželnega gospoda (v tolerančnem patentu so bili naštetih pripadniki augsburške in helvetske veroizpovedi ter grško pravoslavni), je bilo po najvišji vladarski milosti dopuščeno njihovo versko stanje. Vladarja k temu ni prisililo imperialno versko pravo; toda versko pravo dokumentov cesarstva je bilo dopolnjeno in preseženo z naravnopravnim pogledom, ki je uporabljal pojem nujne tolerance (*tolerantia necessaria*).²⁴ Pod naravnopravnim predznakom pa je lahko iz tolerance izšla stalna pravica (*ius perpetuum*), ki je cesar ni več smel prekršiti, kljub svoji temeljni obveznosti, da ščiti »pravo« in »edino zveličavno« Cerkev (*advocatia ecclesiae*). Po letu 1830 je državnopravna argumentacija navezala na to.

22 Reinhard Joseph Wolny, Die josephinische Toleranz unter besonderen Berücksichtigung ihres geistlichen Wegbereiters Johann Leopold Hay, München 1973, 65.

23 Inge Gaml, Staat - Kirche - Individuum in der Rechtsgeschichte Österreichs zwischen Reformation und Revolution, Wien-Köln-Graz 1984, 99.

24 Erika Weinzierl, Der Toleranzbegriff in der österreichischen Kirchenpolitik (1965), ponatis v: *Ecclesia semper reformanda*, Wien-Salzburg 1985, 153-168; Peter Landau, Zu den geistigen Grundlagen des Toleranzpatents Josephs II: (1981), ponatis v: *isti*, Grundlagen und Geschichte des evangelischen Kirchenrechts und Staatskirchenrechts, Tübingen 2008, 348-363; Peter Leisching, Der Toleranzgedanke und seine Bedeutung für Überwindung des Staatskirchentums in der Monarchia Austriaca, v: ZRG Kan, Abt. 80 (1994), 405-421, 415 ff.

Zasebno prakticiranje (*Privatexerzitium*) je bilo hkrati ključni pojem upravnega prava.²⁵ Pomenil je, da verska stavba nekatoliške skupnosti ne sme biti vidna: opazna cerkev v naselju je lahko samo rimskokatoliška. Izjema so bile skupnosti v Šleziji, ki jim je starejše cesarsko državno pravo zagotavljalo pravico do javnega bogoslužja. Tudi v Galiciji, ki je po prvi delitvi Poljske 1773 pripadla Avstriji, so Habsburžani na podlagi varšavskega traktata (1768) protestantom priznali pravico do javnega bogoslužja, čeprav so jo poizkušali zaobiti oziroma spodkopati.²⁶

V okviru zasebnega bogoslužja so lahko nekatoličani (ko so šteli najmanj 100 državljanov) zgradili molilnice in šole ter zaposlili duhovnika in učitelja svoje veroizpovedi. Molilnice pa niso smele biti prepoznane kot cerkve, niso smele imeti zvonika (in zvonjenja) ter javnega dohoda s ceste.²⁷ Niso smele imeti, skratka, znamenja javnosti. Na zunaj naj bi tako vse ostalo, kakor je bilo: vsa dežela je bila zajeta v mrežo katoliških župnij, ki je tudi še naprej ostala nedotaknjena – *parochus ordinarius* kot javni uradnik, ki skrbi za stanje župnije, je ostal katoliški župnik. Nekatoličani so mu še naprej plačevali pristojbino (štolo), čeprav so krste in poroke zanje opravljali nekatoliški duhovniki.

Težave v medkonfesionalnih odnosih so nastajale iz naslednjih vzrokov:

- še nadaljnja vključenost nekatoličanov v obstoječo mrežo župnij
- predpravice vladajoče religije pri mešanih zakonih
- neparitetno (neenakopravno) urejanje verske vzgoje otrok
- prostor za pokope na obstoječih krajevnih pokopališčih.

Posebne težave so povzročale konkretne prijave in opredelitve za nekatoliško veroizpoved. Njihove visoke številke so vodile k nasprotnim strategijam. Tako je 15. decembra 1782 izšel dvorni dekret, v

25 Karl W. Schwarz, *Exerzitium religionis privatum. Eine begriffsgeschichtliche Analyse*, v: ZRG Kan. Abt. 74 (1988), 495-518.

26 Isabel Röska-Rydel (ur.), *Deutsche Geschichte im Osten Europas: Galizien, Bukowina, Moldau*, Berlin 2002, 57 ff.

27 Reiner Sörries, *Von Kaisers Gnaden. Protestantische Kirchenbauten im Habsburger Reich*, Köln-Weimar-Wien 2008, 45 ff.

katerem je bil 31. december 1782 določen kot datum, do katerega se je treba prijaviti in zaključiti »versko prijavnj posel«. Poznejše prijave so imele za posledico 6 tedenski verouk pri pristojnem katoliškem župniku, ki ga je bilo treba poleg vsega tudi plačati in ki je bil pogosto samovoljno podaljševan.²⁸ V času romantike in rimskokatoliške restavracije je bil tak prestop še bolj otežen in pogosto sploh preprečen. Nasprotno pa so bile spreobrnitve v katolištvo državno podpirane, za kar so se posebej zavzemali v krogu Klemensa Marie Hofbauerja (1751–1820).²⁹

Pripombe k jožefinski zakonodaji o mešanih zakonih

Jožefinska zakonodaja o mešanih zakonih je bila le del tolerančne zakonodaje, toda del, ki je močno obremenil življenje evangeličanskih skupnosti v Habsburški monarhiji, tako v Avstriji kot v Sloveniji, in v katerem sta prišli do izraza ambivalentnost in necelovitost tolerance. Toleranca je sicer upoštevala specifičnost razumevanja zakonske zveze pri nekatoličanih³⁰ (kot je razvidno iz jožefinskih patentov o zakonski zvezi iz leta 1783), toda to ne bi smelo odpraviti pristojnosti rimskokatoliškega župnika, ki je bil kot *parochus ordinarius* v vlogi državnega uradnika.

Razlika v razumevanju zakonske zveze je temeljila v tem, da so reformatorji ostro nasprotovali zakramentalnemu pojmovanju zakonske zveze, kakor je bilo opredeljeno najprej na koncilu v Lyonu (1274) in dokončno na koncilu v Firencah (1438–1445). Luther je neutrudno in vedno znova opredeljeval zakon kot »posvetno zadevo«: »Ker sta poroka in zakon posvetna zadeva, nimamo duhovniki in cerkveni služabniki tu nič za urejati in ukazovati, temveč pustiti

28 Peter Leisching, *Wege der Toleranz im österreichischen Vormärz. Zum Übertrittsrecht in der präkonstitutionellen Ära*, v ÖAKR 39 (1990), 237–265, 242.

29 Leisching, prav tam; Christine Gleixner (ur.), *Klemens Maria Hofbauer in Wien 1808–1820*, Wien 2001; Otto Weiß, *Kulturen - Mentalitäten - Mythen. Zur Theologie- und Kulturgeschichte des 19. und 20. Jahrhundert*, Paderborn 2004, 1 ff.

30 Joseph Helfert, *Die Rechte und Verfassung der Akatholiken in dem österreichischen Kaiserstaate*, Praga 1843, 95 ff.

vsakemu mestu in deželi njihove prakse in navade.«³¹ Reformatorji so zakonsko zvezo izvzeli iz zveličavnega reda in jo v smislu svoje hermenevtične koncepcije nauka o dveh kraljestvih in dveh vladavinah pridružili posvetni vladavini in s tem pravnemu redu in zakonodaji posvetnih oblasti; cerkvene poroke so opredelili kot blagoslovitev po sklenitvi zakonske zveze. Na tej osnovi so se evangeličanski teologi pogosto opredeljevali in glasovali za sekulariziranje zakonskega prava.

Zakonski patent iz 1783 je zakonsko pravo sicer prenesel v pristojnost države, toda vsebinsko je potrdil cerkveno pristojnost za sklepanje zakonskih zvez in vodenje matičnih knjig. Tudi *Splošni državljanski zakonik* (Allgemeines bürgerliches Gesetzbuch – ABGB) iz leta 1811 vsebuje nosilno misel o konfesionalno različnem zakonskem pravu z različno pravno ureditvijo razveze in ločitve zakonske zveze za katoličane, protestante in jude.³²

Medkonfesionalni mešani zakoni so bili podrejeni obvezni obliki: da bi bili veljavni, so morali biti sklenjeni pred rimskokatoliškim duhovnikom in v navzočnosti vsaj dveh prič. Tako je namreč določal dekret tridentinskega koncila (11. 1. 1563), da bi zajezil tajne poroke oziroma zakonske zveze. Nameravana zakonska pravna razjasnitev z uvedbo obvezne oblike pa je uspela le na »tridentinskih« območjih, ne pa v protestantskih deželah, kjer omenjeni dekret ni bil razglašen s prižnice in zato tudi ni dobil veljave. V Nemčiji in na Nizozemskem so zaradi mešane konfesionalne sestave prebivalstva zato sklepali zakonske zveze, ne da bi se držali tridentinske oblike. Pravna negotovost, ki je iz tega izhajala, je bila odpravljena šele s papeško izjavo

31 Martin Luther, Traubuchlein für die einfältigen Pfarrern. Weimarer Gesamtausgabe XXX/3, 74 ff; Vom ehelichen Leben (1522), prav tam X/2, 283; Von Ehesachen (1530), prav tam XXX/3, 205. O tem Albert Stein, Luther über Eherecht und Juristen, v: Helmar Junghans, Leben und Werk Martin Luthers von 1526-1546, Berlin 1983, 171-185, 781 ff (opombe); Karl Heinz Selge, Ehe als Lebensbund. Die Unauflöslichkeit der Ehe als Herausforderung für den Dialog zwischen katholischer und evangelisch-lutherischen Theologie, Frankfurt/M 1999, 77 ff.

32 Stefan Shima, Das Eherecht des ABGB 1811, v: Tagungsprotokoll »Eherecht von 1811 bis 2011«. Historische Entwicklungen und aktuelle Herausforderungen, Wien 2012.

Matrimonia (1741), ki je bila po papežu Benediktu XIV. večkrat poimenovana kot *Benedictina*. Ta je nekatoliške zakonske zveze in katoliško sklenjene mešane zakone oprostila obvezne oblike: če je bil zakon med katoličanom in heretikom brez upoštevanja tridentinskega predpisa »že sklenjen, ali – Bog pred tem obvaruj – bo sklenjen v prihodnosti, potem njegova Svetost pojasnjuje, da je treba tak zakon šteti za veljavnega, če ni kake druge kanonske ovire«³³ Taka ureditev je bila pozneje uporabljena tudi za Kölnsko cerkveno provinco (1830)³⁴ in za Ogrsko kraljestvo (1840). Bog takih konfesionalnih mešanih zakonov ni preprečil. V zahodnem delu habsburške monarhije (v Cislajtaniji) se je obveznost oblike sklepanja mešanih zakonov ohranila, čeprav se je prav ob njej pokazalo, kako zelo se razhajata državno pravo o zakonski zvezi in kanonsko pravo. Na to temeljno konstelacijo zakonskega prava moramo opozoriti prav tako kot na globljo soodvisnost s praksami v deželah ogrske krone.³⁵

Jožefinci so zakonsko zvezo razcepili: v zakonsko pogodbo, za katero so zahtevali državno pristojnost glede ureditve, in v zakrament zakona, ki je bil obravnavan kot čisto cerkvena zadeva. S pomočjo takega razlikovanja je lahko država razsvetljenega absolutizma vzela zakonsko pravo v svoje roke, pri tem pa v veliki meri prevzela obstoječe katoliško zakonsko pravo in uporabila duhovnike, da so kot državni uradniki sprejeli in potrdili zakonsko pogodbo.

Po kanonskem pravu obstaja pri konfesionalnih mešanih zakonih zadržek *mixta religio*, od katerega lahko osvobodi le škofovsko dovoljenje (dispens). To dovoljenje je bilo podeljeno le ob zagotovilu,

33 Citat po Silvia Hell, *Ehethnologische Aspekte unter besonderer Berücksichtigung konfessionsverschiedener/-verbindender Ehen*, v: Konrad Breitsching/Wilhelm Rees (ur.), *Tradition - Wegweiser in die Zukunft. Festschrift für Johannes Mühlsteiger SJ zum 75. Geburtstag*, Berlin 2001, 35, 56, 37.

34 Christoph Link, *Staat und Kirche in der neueren deutschen Geschichte*, Frankfurt/M. 2000, 51.

35 Karl Kuzmany, *Handbuch des allgemeinen und österreichischen evangelisch-protestantischen Eherechtes (...)*, Wien 1860, 7 ff; Bruno Primetshofer, *Rechtsgeschichte der gemischten Ehen in Österreich und Ungarn (1781-1841)*, Wien 1967; Johannes Mühlsteiger, *Der Geist des josephinischen Eherechtes*, Wien-München 1967.

da ne bo prišlo do odpada od katoliške vere in ob obljubi obeh zakoncev, da bosta vse otroke katoliško krstila in vzgajala.³⁶

Tolerančni patent pa je temu nasprotno odredil, da je treba take zaveze o vzgoji opustiti. Uveljavil je pravilo, da morajo vsi otroci naslediti veroizpoved katoliškega očeta, v nasprotnem primeru – nekatoliškega očeta – pa velja načelo: *sexus sexum sequitur*, torej veroizpoved sinov po (nekatoliškem) očetu in hčera po (katoliški) materi.

Konflikti zato seveda niso izostali. Čeprav je cesar odredil, da se z državne strani omenjene zaveze (reverzi) ne smejo zahtevati, to ni bila ovira, da jih kljub prepovedi v cerkvi ne bi vendarle zahtevali kot pogoj za dovoljenje ali jih nekatoliškim partnerjem »priporočali« kot njihovo prostovoljno dejanje.³⁷ Ali naj se katoliški župnik kot državni poročni organ – ki se v tej vlogi zadovoljuje z ugotovitvijo soglasja zakoncev o njihovi zvezi (pasivna asistenca) – drži kanonskega prava ali naj ga kot državni poročni organ ne upošteva? V osebi duhovnika se trejo različne zahteve in pričakovanja države in Cerkve, kar obremenjuje njegovo vest. Lahko izhajamo iz tega, da zaveze o vzgoji s tolerančnim patentom niso bile odpravljene ne na Ogrskem ne v Avstriji. Velja tudi ugotoviti, da je bila nekatoliška vzgoja otrok, ki jo tolerančni patent ureja po načelu *sexus sexum sequitur*, zgolj »opolnomočenje« nekatoliških očetov, da smejo nekatoliško vzgajati sinove, ni pa bila razumljena kot strikten ukaz. Dva dvorna dekreta iz jožefinskega desetletja (1785 in 1788) izrecno določata, da lahko katoliški duhovniki opominjajo katoliškega partnerja, da je po vesti dolžan vzgajati vse otroke.³⁸ Ne vemo pa, koliko so se ti dekreti dejansko uresničevali.

Ali: kako je bilo z mešanimi zakoni, ki so bili sklenjeni nelegalno pred nekatoliškim verskim uslužbencem (da uporabim sodoben izraz) in ne pred rimskokatoliškim službujočim župnikom (*parochus ordinarius*)? Največkrat je bila prav zahtevana zaveza (o vzgoji otrok)

36 Karl Theodor Geringer, Die Konfessionsbestimmung bei Kindern aus gemischten Ehen in der Zeit zwischen dem Konzil von Trident und dem Ende der Glaubenskriege, v *Fides et Ius*. Festschrift für Georg May zum 65. Geburtstag, Regensburg 1991, 303-316.

37 Gampl, Staat - Kirche - Individuum (kot v op. 23), 176.

38 Primetshofer, Rechtsgeschichte der gemischten Ehen, 61.

razlog za ta prepovedani ovinek. Ali je bila taka zakonska zveza neveljavna, ker ni bila sklenjena po predpisih? Dvorna komisija za pravne zadeve je imela stalno opravka s takimi primeri.³⁹ Tega tu ne morem konkretno obravnavati. Rad pa bi se omejil le na eno zadevo, ki nas bo morda presenetila. Dvorna komisija je namreč največkrat prišla do sklepa, da na tak prepovedan način sklenjena zakonska zveza ni neveljavna, ker nekatoliški duhovnik sme biti navzoč kot poročna priča. Tudi katoliški župnik namreč v takih primerih ne more biti kaj več kot javna priča, saj gre le za sklepanje zakonske pogodbe,⁴⁰ ne pa za zakrament, ki državnega prava ne zadeva. To pomeni: soglasje o zakonski zvezi, ki je bilo podano pred dvema ali tremi pričami, med katerimi je ena nekatoliški pastor, je bilo priznано za veljavno, čeprav ni bilo dovoljeno.

Katoliški kler je že zgodaj ugovarjal jožefinski pravni ureditvi mešanih zakonov.⁴¹ Leta 1801 so zgornjekoroški duhovniki poizkušali spodbuditi cesarja, da bi uvedel tudi državni zadržek do porok veroizpovedno različnih parov.⁴² Tako naj bi z državne strani zasuli jarek med cerkvenimi papeškimi predpisi in državnim pravnim redom, in sicer v prid rimskega kanonskega prava. Med pogoje za pridobitev potrebnega državnega dovoljenja oziroma spregleda takega zadržka pa so navedli: da je izključena nevarnost odpada od katoliške vere, da morajo biti vsi otroci vzgajani katoliško, da se katoliški partner zaveže uporabiti vsa primerna sredstva, s katerimi bi nekatoliškega partnerja pripravil do spreobrnitve, ter da morajo obstajati nujni ali zelo važni razlogi za sklenitev mešanega zakona. Ta pobuda je sicer obtičala v pisarniških predalih, je pa vredna omembe zaradi vsebinskega ujemanja s pismom papeža Pija VI. iz leta 1782. Cesar je predlagani *modus procedendi* odklonil in pri tem posmehljivo pokazal na nemarnost duhovščine kot odgovorne za tako stanje: duhovniki bi lahko s smotrnim podukom pri spovedi posvarili pred vstopanjem v mešane zakonske zveze.⁴³

39 Prav tam, 56 ff.

40 Prav tam, 56.

41 Prav tam, 67.

42 O tem konkretnje Primetshofer, *Rechtsgeschichte der gemischten Ehen*, 67 ff.

43 Prav tam, 69.

Impedimentum catholicismi

Seveda je cesar Franc I. potem tudi sam spodbudil razmišljanje, kako bi z neko državno oviro zajezili naraščanje števila mešanih zakonov (1813). Niti pristojna dvorna komisija za pravne zadeve niti dvorna pisarna pa teh načrtov nista zmogli uresničiti, tako da je vse ostalo pri določbah jožefinskega patenta in ABGB 1811. Je pa ta poizkus pokazal, da se je po napoleonskih vojnah okrepil interes za ponovno utrditev zveze med državnim prestolom in katoliškim oltarjem.

Leta 1814 je sledilo novo znamenje tega: uvedena je bila nova ovira za sklepanje zakonske zveze, in sicer *impedimentum catholicismi* (dvorni dekret 26. 8. 1814),⁴⁴ uredba za zaščito katoliškega zakona, natančneje za zaščito katoliškega nauka o nerazvezljivosti zakona. Prepredčeval je nekatoličanu, da bi po razvezi svojega (nezakramentalnega) zakona lahko sklenil novo veljavno zakonsko zvezo s katoličanom, dokler je njegov ločeni partner še živ. Pri nekatoličanih namreč ne obstaja le »ločitev od mize in postelje« (*separatio a mensa et thoro*), temveč tudi *divortium*, razveza zakonske zveze sploh, če obstoje za to zakoniti razlogi (nezvestoba, več kot petletna zaporna kazen, zapustitev, zapostavljanje, trpinčenje, soglasna ločitev zaradi nepremagljivega občutka odvratnosti po predhodni ločitvi od mize in postelje).

Konflikt interesov med Cerkvijo in državo, ki smo ga lahko opazovali pri mešanih zakonih, ni bil odpravljen. Pogajanja z Rimom, ki so se začela v 30. letih 19. stoletja⁴⁵ so sicer leta 1840 privedla do svobode pri obliki poroke versko mešanih parov na Ogrskem (kot že prej leta 1830 z *Breve Pija VI.* v Kölnu), ne pa za Avstrijo. Tu je veljala katoliška oblika poroke (§ 77 ABGB) v tem smislu, da je moral v vsakem primeru nuditi pasivno asistenco katoliški duhovnik, tudi če niso bile podane zaveze o katoliški vzgoji in tudi če poroke ni opravil kot katoliški svečenik, temveč le kot od države pooblaščen poročni organ.

44 Kuzmany, Eherecht, 187 ff.

45 Bruno Primetshofer, Die Frage der gemischten Ehen in der Reformplänen des Wiener Erzbischofs Vinzenz Eduard Milde und des Apostolischen Nuntius Pietro Osmini (1832-34), ponatis v: Primetshofer, Geammelte Schriften, Berlin 1997, 3-24.

Ureditev mešanih porok v Prekmurju

Tudi na Ogrskem je bil mešani zakon lahko sklenjen le pred rimskokatoliškim svečenikom. Tako je določala *Explanatio Leopoldina* (1691), ki je omejevala evangeličansko bogoslužje na »artikularne kraje« (artikul/člen XXVI, 1681), drugje pa dopuščala le *devotio domestica* – brez duhovnika v zasebnem krogu družine oziroma hiše. Tako je bilo tudi v Prekmurju, kjer ni bilo nobenega artikularnega kraja. *Resolutio Carolina* (1731) kralja Karla III. je potrdila tako ureditev in omejitev javnega kulta na artikularne kraje. Posledica tega je bila, da so zunaj artikularnih krajev tudi v Prekmurju postali katoliški duhovniki pristojni tudi za protestante: konfesionalno mešani zakoni so se lahko sklepali le pred rimskokatoliškim župnikom.⁴⁶ Tega tudi tolerančni patent in deželni zakoni iz let 1790–1791 niso spremenili;⁴⁷ celo uvedba ABGB (1. maj 1853) na Ogrskem je ohranila pristojnost katoliških zakonskih sodišč za mešane zakone,⁴⁸ čeprav je bila leta 1840 na Ogrskem ukinjena obvezna katoliška oblika sklepanja zakona. Patent o zakonski zvezi (1856), ki je sledil sklenjenemu konkordatu Avstrije z Vatikanom leta 1855, je pravno stanje razjasnil tako, da je potrdil pristojnost rimskokatoliških sodišč za mešane zakone.⁴⁹ Niti spreobrnitev katoliškega zakonca k evangeličanski veri te pristojnosti ni odpravila. Vse to je povzročalo ostre konflikte, ki so leta 1894 privedli do uvedbe civilne poroke oziroma zakonske zveze.⁵⁰ Občutena je bila kot »nujnost, da bi v večkonfesionalni Ogrski našli potrebno ravnotežje«. ⁵¹ Po zlomu habsburške monarhije je bilo v Prekmurju uve-

46 Kuzmany, Eherecht, 69 ff.

47 Prav tam, 76.

48 Prav tam, 77.

49 Pprav tam, 81.

50 Ogrsko civilno pravo: GA 1894: XXXI, §29,1 (civilna zakonska zveza); §75 (razveza zakona); XXXII (verska pripadnost otrok), XXXIII (državno vodenje matičnih knjig). O tem Moritz Csaky, *Die römisch-katholische Kirche in Ungarn*, v: Adam Wandruszka/Peter Urbanitsch (ur.), *Die Habsburgermonarchie 1848-1918*, zv. IV: *Die Konfessionen*, Wien, 248-331, 298 ff.

51 Moritz Csaky, *Die katholische Kirche und der liberale Staat in Ungarn im 19. Jahrhundert*, v: *Ungarn-Jahrbuch 5* (1973), 117-131, 129.

deno avstrijsko pravo ABGB v njegovi konfesionalni izvedbi, ki se je moralo leta 1946 v združenju Jugoslaviji umakniti enotnemu zakonu o (civilni) zakonski zvezi.⁵²

Danes ...

Kaj pomeni spomin na jožefinsko toleranco za naše življenje danes? Pojem tolerance se je močno spremenil: iz pravnega pojma je postal etični. Toleranca je zahtevana tudi v današnjem medkonfesionalnem sobivanju/sožitju, toda ne meri več na zgolj tolerirani položaj konfesionalne manjšine, temveč predpostavlja konfesionalno enakopravnost vseh Cerkev in verskih skupnosti, kot je razglašeno tudi v 7. členu slovenske ustave.⁵³ Eno od konsekvenc tega vidimo v *Sporazumu med državo in Evangeličansko cerkvijo v Republiki Sloveniji* (5. 1. 2000), ki določa pravne okvire za cerkveno delovanje v državi.⁵⁴ Cerkev se v Sloveniji srečujejo kot enakopravne – tudi pred laicističnimi težnjami in zahtevami države.⁵⁵ Današnjemu medkonfesionalnemu in medreligioznemu diskurzu daje pečat predvsem priznavanje različnosti, ki je še posebej zahtevano z religiozne pedagoške strani.⁵⁶ Cerkev se lahko razumejo kot kooperacijski partnerji v smislu *Ekumenske listine (Charta oecumenica, 2001)*, zato se lahko tu odpovemo razlikovanju med »cerkvami« in »cerkvenimi skupnostmi«, ki ga najdemo v katoliškem cerkvenem pravu (*Zakonik cerkvene prava, kanon 364, 6*).

52 Mira Alincic, Das Eherecht in Jugoslawien, v: Die Entwicklung des Familienrechts in Mitteleuropa, Wien 1970, 79-85.

53 Silvo Devetak/Liana Kalčina/Miroslav F. Polzer (ur.), Legal Position of Churches and Religious Communities in South-Eastern Europe, Ljubljana-Maribor-Vienna 2004, 333.

54 Drago Čepar (ur.), Država in vera v Sloveniji, Ljubljana, Urad Vlade RS za verske skupnosti 2008, 97-99.

55 Rees, Staat und Kirche in Österreich und Slowenien, 144.

56 Martin Jäggle, Religiöse Pluralität als Herausforderung der Schulentwicklung, v: isti/Thomas Kröbath/Robert Schelander (ur.), lebens.werte.schule. Religiöse Dimension in Schulkultur und Schulentwicklung, Wien-Berlin-Münster 2009, 267-280, 269.

Občutljiva tema medcerkvenih pogovorov je še vedno zaveza o (katoliški) vzgoji, ki je zahtevana od katoliškega partnerja, da lahko pridobi dovoljenje (*licentia*) za sklenitev konfesionalno mešane zakonske zveze (*Zakonik cerkvenega prava*, kanon 1124). Posebej za manjšinske cerkve ima (katoliški) institucionalni pritisk k obvezni enostranski zavezi usodne posledice – z zelo hudimi demografskimi učinki.⁵⁷ Skupna odgovornost za konfesionalno »povezujoče« zakonske zveze – ta je cilj ekumenskega sodelovanja na poti k spravljeni različnosti – si ne zasluži takega »uradno-cerkvenega sumničenja«, kakršno izraža zahtevana zaveza kot pogoj za dovoljenje, skleniti mešano zakonsko zvezo. Izhajajoč iz *Ekumenske listine* (2001), ki pomeni »zavezujoče merilo« za »ekumensko kulturo dialoga in sodelovanja« in obvezuje Cerkve podpisnice,⁵⁸ zasluži toleranca posebno pozornost in spoštovanje. V znamenju tolerance je bila verska politika Habsburžanov pred 230 leti postavljena na povsem nove temelje. Danes mora misel o toleranci ne le registrirati ogromne verskopolitične in družbene spremembe, temveč tudi vprašati, ali lahko zahtevano zavezo k rimskokatoliški vzgoji otrok – pa čeprav je ta dana ob pozornosti do vesti nekatoliškega partnerja – v luči *Ekumenske listine* opustimo kot neprimerno.

Iz nemščine prevedel Marko Kerševan

57 Wolfgang Lutz/Johanna Uljas-Lutz, Kofessinsverbindende Familien als vordringlichen Lernfeld einer Minderheitskirche, v: Michael Bünker/Thomas Krobath (ur.), Kirche: Lernfähig für die Zukunft? Festschrift für Johannes Dantine zum 60. Geburtstag, Innsbruck-Wien, 1998, 312-323.

58 Dietrich Pirson, Die Mitwirkung der römisch-katholischen Kirche an der Charta Oecumenica, v: Wilhelm Rees (ur.), Festschrift für Joseph Listl zum 75. Geburtstag, Berlin 2004, 261 ff.

Andreja Benko

VERSKI ELEMENTI IN NJIHOVA SIMBOLIKA V EVANGELIČANSKI CERKVI

Sakralni objekti so že v času velikih civilizacij, kakršne so bile egipčanska, antična grška in rimska, veljali za vrhunce tedanjih gradenj in arhitekturnih mojstrov. Na osnovi ohranjenih monumentalnih primerov zato lahko trdimo, da so se tedanji snovalci bolj premišljeno posvečali načrtovanju takšnih objektov, saj so upoštevali in vključevali številne pomembne dejavnike ter iskali najprimernejše elemente in razmerja.

Objekti, posvečeni raznim božanstvom in ljudem, ki so jih častili kot namestnike bogov na zemlji (faraoni ipd.), so izstopali, saj sta takratna miselnost in prepričanje ljudi zahtevala, da se mora sakralni objekt že v osnovi razlikovati od navadnega bivališča, z velikostjo pa so dali vedeti, da je objekt posvečen nekomu višjemu. Temu sledimo še danes, zato so ti objekti še danes praviloma presežki v arhitekturi. Skozi čas so se izoblikovale tudi nekakšne smernice, ki jim morajo takšni objekti slediti, in predpisani so verski elementi, ki so raznovrstni, predvsem glede na vero pa tudi politično naklonjenost.

Gradnja sakralnih objektov je bila pri evangeličanih, v preteklosti zaradi različnih vzrokov, tudi v primerjavi z rimskokatoliškimi cerkvami enostavna in preprosta. Evangeličani že na podlagi verskega prepričanja sledijo enostavni cerkvi, ki ne bogati na račun vernikov. Tako so se evangeličanske cerkve bolj kakor k oddaljenemu Bogu, izstopanju in privzdigovanju od okolja ter vernikov obračale k ljudem – občestvu cerkve, saj so bistvo vere prepoznali v njih. Zato so gradili preproste objekte iz avtohtonih materialov in s tipiko okolja, kar je objekt asimiliziralo v okolje – naredilo ga je »domačega«. Dodatni razlogi za tako gradnjo so

posledica raznih zakonov, omejitev, prepovedi in preganjanja oz. omejevanja vere.

Prav zato so zanimive prve evangeličanske molilnice na območjih, kjer se je protestantizem uveljavljal. V Sloveniji je tako območje Prekmurje, prekmurska kultura in vera v takratnem času pa sta precej neraziskani in neobdelani, dobesedno zaprašeni in zato kot taki kličeta po raziskovanju.

Zgodovina gradnje evangeličanskih sakralnih objektov

Evangeličani so se v času reformacije, predvsem pa protireformacije, spopadali s podobnimi težavami, s kakršnimi se je zgodnje krščanstvo v prvih stoletjih, ko so se kristjani skrivaj zbirali po zasebnih hiša in katakombah. Za zgodnje krščanstvo se je to preganjanje nehalo leta 313 z milanskim tolerančnim ediktom cesarja Konstantina, ki je omogočil kristjanom gradnjo stavb, namenjenih zbiranju vernikov ob opravljanju bogoslužja.

Kot prelomno obdobje za evangeličane in kot konec protireformacije pa lahko označimo dan, ko je Jožef II. prevzel oblast od svoje matere Marije Terezije, ki je veljala za ostro nasprotnico vseh nekatoličanov. Jožef II. je bil absolutist z razsvetljenskimi idejami, zato ne preseneča, da je kmalu izdal več tolerančnih patentov. Ti so bili:

1. Tolerančni patent 20. oktobra 1781, z datumom na dokumentu »13. oktober 1781«. Ta patent je prvič po koncu protireformacije v deželah, združenih pod habsburško krono, omogočil opravljanje cerkvenih obredov luteranom (augsburške veroizpovedi), kalvinistom (helvetiške veroizpovedi) in pravoslavcem. Kljub patentu je imela pri uveljavljanju vere še vedno prednost rimskokatoliška veroizpoved, ki je bila tudi pristojna za vodenje vseh matičnih knjig.

2. Tolerančni patent leta 1782. V tem patentu so dobili večje verske svoboščine v opravljanju svojih verskih obredov tudi judje.

3. Tolerančni patent 11. decembra 1785. Legaliziral je tudi prostozidarstvo, vendar je bil dostop do lož omejen.

Po tolerančnem patentu iz leta 1781, ki je za razvoj evangeličanske kulture najpomembnejši, je bila nekatoliškim podložnikom oz.

državljanom dovoljena gradnja molilnic ter šol. Po pisanju Jonatana Vinklerja je bilo evangeličanom dovoljeno zgraditi molilnico in šolo, kjer je sto evangeličanskih družin, tudi če ne živijo vse v kraju, v katerem bo njihova molilnica ali njihov dušni pastir. Del jih je lahko oddaljen tudi nekaj ur hoda, še bolj oddaljeni pa se lahko, kolikor pogosto želijo, odpravijo v najbližjo, vendar še v cesarsko-kraljevih dednih deželah nahajajočo se molilnico (Vinkler 2011: 298).

Najmanjša samostojna enota evangeličanske cerkvene skupnosti je cerkvena občina (cerkvena gmajna, različica župnije). Bodonsko območje se je konec 18. stoletja delilo v dve cerkveni občini. Deloma je spadalo v križevsko cerkveno občino, deloma v puconsko cerkveno občino. Vedeti moramo, da sta ti dve cerkveni občini pokrivali precej veliko ozemlje, zato se je kazala težnja, da se ustanovi še ena cerkvena občina, da bi lahko verniki obiskovali svete obrede bližje domu, otroci pa šolo, ki bi bila v sklopu molilnice.

Za odcepitev in ustanovitev nove cerkvene občine je bilo potrebno imeti po tolerančnem patentu Jožefa II. urejenih nekaj bistvenih točk. Najpomembnejše je bilo zadostno število vernikov, prav tako pa so morali imeti zagotovljeno zemljišče ter finančna sredstva za gradnjo molilnice in za financiranje cerkvene občine. Ustanovitveni dokumenti bodonske cerkvene občine so zbrani v *Prvi kroniki cerkvene občine Bodonci*, med njimi je tudi odgovor na prošnjo vernikov za gradnjo cerkve (to je bilo eno izmed določil pri ustanovitvi nove cerkvene občine), ki so jo naslovili na grofa Petra Szaparyja (grofa in fevdalnega gospoda), ki jim je na svojem ozemlju dovolil gradnjo molilnice.

Ko se je leta 1792 bodonska gmajna odcepila od puconske, je obsegala 23 naselij in 260 družin, skupaj 1754 ali 1784 vernikov augsburške veroizpovedi; številka 30 je razlika, ki se pojavlja v popisih (Sedar 2011). Prva bogoslužja so opravljali v večjih objektih, da je obredu lahko prisostvovalo več ljudi; zato so bili najprimernejši predvsem skednji. Sele, ko je bilo zbranih zadosti sredstev in gradiva in so bili pripravljeni načrti, so objekt začeli graditi.

Objekt je bil projektiran kot lesena konstrukcija. Grajen je bil predvsem iz materialov, ki so bili dostopni na prekmurskem območju. Prav tako so ga gradili izvajalci iz domačega okolja, kar

potrjuje tudi zapis v *Prvi bodonski kroniki*. V njej je navedeno, da izračun tesarskih del in materialov velja le za dela, ki jih ne bodo izvedli verniki sami (Sedar 2011). Zato lahko z gotovostjo trdimo, da je bil objekt sicer grajen po principu drugih objektov, se pravi avtohtonih hiš tistega okolja, saj so bili takega dela domači obrtniki in vaščani vajeni in so se zato lahko dela lotili sami.

Po do sedaj zbranih podatkih lahko posebej poudarimo nekatere bistvene razlike med molilnico in cerkvijo. Takratna prevladujoča veroizpoved je bila katoliška, ki je morala po tolerančnem patentu obdržati prednost javne verske izpovedi. Po določilih tolerančnega patenta Jožefa II., ki je dovolil evangeličanski veri primerno osebno izpoved, so se morali vsi verski objekti drugih veroizpovedi, ki jim je bilo odtlej dovoljeno opravljanje verskih obredov, vizualno opazno ločiti od sakralnih objektov rimskokatoliške vere. Nekatoliški objekti namreč niso smeli povzemati podobe rimskokatoliških cerkev, ampak meščanskih hiš. Predvidevamo lahko, da je bila kot molilnica mišljen objekt ali stavba, namenjena opravljanju skupnih molitev in verskih obredov, vendar pa je v hierarhičnem odnosu do cerkve manj vredna. Izrecno je bilo zapovedano, da pri nekatoliških verskih objektih ne sme biti niti zvonikov niti zvonov, zatorej tudi ne zvonjenja. Prav tako nekatoliške stavbe ne smejo imeti očitnega vhoda s ceste, kakršen je značilen za katoliško cerkev. Z upoštevanjem teh omejitev so si verniki lahko prosto zgradili molilnico – takšno in s takšnim gradivom, kakor so želeli. Za rimskokatoliško cerkev značilne zvonike so lahko ob molilnice drugih veroizpovedi prizidali šele po letu 1791, ko je bilo to dovoljeno z zakonom. Danes sakralne objekte krščanske veroizpovedi, ki sledijo določenim zakonitostim, imenujemo »cerkve«. In ker je evangeličanska vera veja krščanstva, so posledično tudi določeni evangeličanski sakralni objekti »cerkve«.

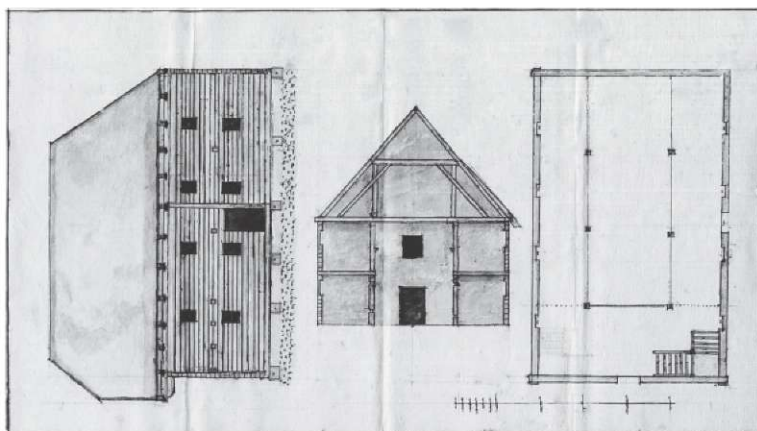
Revolucija leta 1848 je s širšo svobodo veroizpovedi mnogim veroizpovedim (tudi tistim, ki so bile zaradi prevlade rimskokatoliške vere prepovedane ali jih je omejevalo mnogo zakonov) prinesla več prostosti. Ustava iz leta 1849 je namreč vsaki verski skupnosti, ki je dobila državno priznanje, prinesla pravico do lastne organiziranosti in svobodnega upravljanja svojih zadev. Evangeličanska vero-

izpoved je tako bila izenačena z rimskokatoliško. Zagotovljena je bila svoboda vere in vesti, dovoljeno je bilo javno bogoslužje in pravica do premoženja. L. 1861 je s t. i. februarским patentom država umaknila nadzor nad religijo in torej tudi nad protestanti. Vključno z drugimi verskimi manjšinami pa so protestanti dobili nadaljnje svoboščine pri opravljanju verskih obredov. Od takrat so mnoge tolerančne molilnice prezidali in po zgledu katoliških cerkva so dobile bolj ali manj podobo, kakršne imajo objekti rimskokatoliške vere.

Zasnova bodonske molilnice

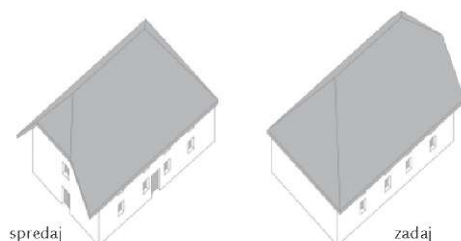
Iz načrtov za prvo bodonsko molilnico, ki jih poznamo, lahko razberemo mnoge zanimivosti. Za prve skice molilnice, ki so ohranjene v *Prvi bodonski kroniki*, kakor je naslovljen najdeni zvezek z zapisi, lahko trdimo, da so prerisi originalnih načrtov, ki so shranjeni v Szombathelyju. Prerisi oz. kopije pa niso identični z originali, saj se v določenih detajlih od njih razlikujejo.

Te razlike lahko pripišemo več dejavnikom. Ker originalni objekt ne obstaja več, obenem pa za zdaj še ni znano, ali obstaja morda



Slika 1: *Originalni načrti prve bodonske molilnice*

fotografija izvirnega objekta, ne moremo z gotovostjo trditi, zakaj so skice oz. prerisi drugačni od originalnih načrtov. Lahko le predvidevamo, zakaj je tako. Kakor je običajno tudi v današnjem času, se pogosto izveden objekt ne sklada z načrti. Lahko gre za posledico spremembe pri gradnji po dogovoru, saj načrti niso bili izrisani tako natančno in se je pri izvedbi marsikdaj kaj zataknilo, lahko pa je botrovalo pomanjkanje sredstev za izvedbo ali pa so se preprosto zgodile namerne ali nenamerne napake pri gradnji.



Slika 2: Aksonometrični prikaz

Prva bodonska molilnica je bila zasnovana v longitudinalnem razmerju. Tak tloris in razporeditev sta namreč za krščanske sakralne objekte najbolj pogosta. Baziliko kot najpogostejši stavbni tip je povzemala že starokrščanska arhitektura (Krečič 2000). V podolgovatem objektu se je namreč lahko na preprost način organizirala notranjost cerkve, diktirana s samo obliko, zato je splošno uporabljena tudi pri sakralnih objektih drugih verstev. Koncept zahodnega krščanstva je v prvih stoletjih našega štetja vztrajal pri konceptu longitudinalne cerkve, ki ohranja simbolično učinkovit motiv poti k oltarju, in to je kljub majhnosti objekta povzemala tudi prva bodonska molilnica.

Vhode v objekt je narekoval prej omenjeni tolerančni patent iz leta 1781. Ta pravi: »Glede molilnic izrecno zapovedujemo, da pri njih, kjer ni že zdaj drugače, ne sme biti zvonjenja, nikakršnih zvonov, stolpov in očitnega vhoda s ceste, kar je značilno za cerkev, drugače pa si naj prosto zgradijo molilnico tako in s takim gradivom, kakor želijo.« Molilnica je bila zato postavljena vzporedno z vaško cesto in to orientacijo oz. pozicijo zavzema tudi današnja mnogo

večja bodonska cerkev. Po navodilih tolerančnega patenta je bil vhod v objekt za farane cerkvene občine na krajši stranici, nasproti vhoda pa je bil oltar. S cestne strani je bil vhod namenjen fararju, se pravi duhovniku. Današnja cerkev, ki stoji na mestu stare molilnice, ima prav takšno zasnovo, le vhodi v cerkev so s treh strani. Iz tega lahko sklepamo, da je bila večina prvotne zasnove bodonske molilnice pravilno zasnovana in je tako ohranjena še danes.

Objekt je bil projektiran in izdelan tako, da je sprejel čim več vernikov, obenem pa je zagotavljal preglednost vernikom in slišnost fararja. Večina evangeličanskih cerkva – in tako tudi prva bodonska molilnica – je grajenih tako, da je bil prostor v objektu maksimalno izkoriščen. S tega vidika so se v veliki večini cerkva uvedli galerije ali kore v obliki proti oltarju odprte črke U, medtem ko je kor v rimskokatoliški cerkvi pogosto le na strani nasproti oltarju in je namenjen orglam in pevcem. Na korih v evangeličanski cerkvi je poleg prostora za pevce ob straneh tudi prostor za vernike. Tlorisno gledano je tako lahko cerkev oz. molilnica manjših dimenzij, kar pomeni, da je tudi gradnja objekta cenejša. Do galerije ali kora je dostop po stopnicah. Če pogledamo načrt za prvo bodonsko molilnico, je kor podprt s 6 stebri, kar prostor v pritličju dodatno oblikuje, deli in hkrati povezuje celoten volumen objekta.

Verski elementi evangeličanske cerkve

Vsak verski objekt ima verske elemente, ki sestavljajo notranjost objekta kot sakralni prostor. Kaj loči navadno od sakralnega, se izkaže kot kompleksno vprašanje. Človekovi zmožnosti intelektualnega sklepanja in čustvovanja vedno znova ustvarjata posamezne svetovne nazore iz življenjskih dejavnosti, doživljanja lastnih izkušenj in reflektiranja izkušenj drugih. Vsi simbolni sistemi, ki jih klasično razumemo kot bolj ali manj zaprte celote, se s podrobnejšim raziskovalnim vpogledom izkažejo kot rezultati ali posledice različnih interakcij ter prenosov. So predmet pogajanj, razvoja, različnih interpretacij, v preteklosti pa so bili pogosto odvisni od vsakokratne razporeditve družbenih moči.

Evangeličanstvo augsburške veroizpovedi se je skupaj z nekaterimi drugimi reformacijskimi in protestanstkimi verami ločilo od rimskega katolištva in vneslo v liturgijo ter sakralni prostor objekta nekatere spremembe, ki so izhajale iz reformacijske kritike takratne rimskokatoliške cerkve.

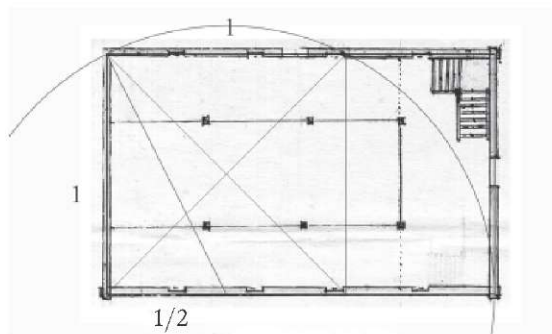
Čeprav so med različnimi protestanskimi veroizpovedmi številne razlike, jim je skupno, da v nasprotju s pravoslavjem in katolištvom na oltarju ne opravljajo maše v smislu zgodnjekrščanskih daritev, ampak je v ospredju branje in razlaga Svetega pisma. Prostor nima posebnega vsebinskega središča, ampak so na dvignjenem podestu, ki omogoča dobro vidljivost ter slušnost vernikom, razporejeni elementi, ki so potrebni obredu.

Za evangeličansko cerkev značilni verski elementi so: razmerje v katerem je objekt zidan oz. sama oblika cerkve, oltar, oltarna slika, prižnica, križ in krstni kamen.

Verski elementi v prvi bodonski molilnici

Tloris

Razmerje, v katerem je narejen osnovni tloris prve bodonske molilnice, je razmerje zlatega reza. Zlati rez (*sectio divina*) je razmerje, ki je v praksi največkrat uporabljeno, saj poseeblja naravno razmerje.



Slika 3: Zlati rez iz tlorisa molilnice

Zlati rez velja za najlepše in najbolj skladno razmerje dveh količin in pomeni harmonijo med linearno, skorajda neznosno preciznostjo na eni in nepopolnostjo na drugi strani. Človek kot del narave je prav tako zgrajen v tem razmerju; čeprav se ga ne zavedamo, ga intuitivno čutimo. Prav zato ga v svojem izražanju in delih prav do današnjega časa pogosto uporabljamo. Zlati rez je neskončno razmerje dveh stranic, pri čemer je krajša stranica v enakem razmerju do daljše, kakor je daljša vsoti obeh ($a:b=b:c$, če je $c=a+b$). (Juvanec 2009: 196.)

Je matematični pojem, kompozicijski zakon, kjer je manjši del proti večjemu v istem razmerju kot večji del proti celoti. To razmerje je vedno 1:1,618 [<http://www.educa.fmf.uni-lj.si/izodel/sola/2003/ura/tina/nova/index.html>].

Oltar

Oltar je mikrokozmos in katalizator svetega, k njemu pa so usmerjene vse liturgične geste, vse arhitekturne linije. V malem povzema celotni tempelj in univerzum; je kraj, kjer se sakralno gosti z največjo močjo (Chevalier, Gheerbrant 1993: 409).

V evangeličanski cerkvi je oltar poseben, mizi podoben objekt, pri katerem duhovnik opravlja obred – božjo službo. Podoben je oltarjem, ki se pojavljajo zdaj tudi v sodobni rimskokatoliški cerkvi.

Oltar je najpomembnejši del v sakralnem objektu, saj ob njem duhovnik opravlja najpomembnejši del bogoslužja. V preteklosti so bili glavni oltarji v cerkvi in s tem tudi duhovniki orientirani proti vzhodu, proti vstajenju, v sodobnem času pa so orientirani proti zahodu, proti zatonu, le pravoslavni še ostajajo orientirani na vzhod. Vedeti moramo, da je bil evangeličanski duhovnik že od začetka (1521) obrnjen proti vernikom in je izvajal bogoslužje v domačem jeziku vernikov. V rimskem katolištvu je ta preobrat v smeri izvajanja obreda uvedel in predpisal šele drugi vatikanski koncil, ki se je končal leta 1965 (*Kongregacija za duhovščino*, 2002). Od takrat je katoliški duhovnik, ki izvaja obred, obrnjen proti zahodu in proti vernikom, obenem pa tudi on mašuje v verniku znanem jeziku in ne več v latinščini.

V prvi bodonski molilnici je bil oltar nasproti glavnega vhoda v objekt, z usmeritvijo fararja proti jugu in občestvu. Postavljen je bil

tako, da je bil približno 15 cm dvignjen nad ostali tlak v prostoru. Vedeti moramo tudi to, da v prvi bodonski molilnici sprva ni bilo klopi, ki bi omogočile vernikom sedenje za časa trajanja svetega obreda. Iz tega lahko sklepamo, da je prav zato moral biti oltar na višji poziciji – na podestu, da je bil farar viden in slišen vsem. Prav zaradi tega, da je bila sveta beseda res vsem slišna, se je ločeno od oltarja izoblikoval še en značilen element in simbol – prižnica.

Kakšen je bil prvoten oltar v prvi bodonski molilnici, nam ni znano. Glede na prvotno notranjo opremo prve bodonske molilnice lahko sklepamo, da je to bila le malo večja lesena miza. Notranjo opremo so v molilnico dodajali postopoma, saj je bila odvisna od darov vernikov, ki so omogočili nakup.

Oltarna slika

Oltarne slike so umetniška dela, ki imajo tudi za umetnostne strokovnjake poseben pomen. Pogosto so del oltarja, se pravi, da so vdelane vanj, ali pa so proste in uokvirjene.

V evangeličanski cerkvi je oltarna slika skorajda obvezna, ker daje »sveti podpis« vsemu cerkvenemu prostoru in jo lahko pojmujejo tudi kot del dekoracije prostora. Pri katoličanih nam oltarna slika (ali kip) razkrije svetnika, ki je zaščitnik (patron) posamezne cerkve, evangeličani pa svetnikov ne častijo. Posameznik namreč moli le k Bogu – Očetu, Sinu in Svetemu Duhu in ne k svetnikom. Svetniki so zgolj vzor za čisto posvetno življenje.

Luther ni bil nasprotnik umetnosti, kakor ga želijo prikazati, vendar pa je nasprotoval pretiranemu okrasju v cerkvi. Poudarjal je, da morajo imeti umetniški elementi v cerkvah tako motiviko, ki ima didaktično vlogo za vernike. Prav zaradi tega so na oltarnih slikah v evangeličanskih cerkvah upodobljene poučne zgodbe iz evangelija in prizori s Kristusovega križevega pota. Tako evangeličanstvo tudi prek umetniških elementov v cerkvi simbolično nagovarja vernike in jih vodi k razmišljanju in meditaciji.

Prva bodonska oltarna slika je bila naslikana leta 1812, njen motiv pa je Kristus na križu, se pravi motiv dvanajste postaje na križevem potu – Kristus umre na križu. Simbolno to predstavlja tudi



Slika 4: Oltarna slika prve bodonske molilnice

ponovno rojstvo oz. vstajenje Jezusa. Ob križu z Jezusom, ki je postavljen v centralno pozicijo, je na levi strani naslikana Marija, Jezusova mati, na desni strani pa učenec Janez. Kompozicija slike je trikotna – umirjena. Slika je delo Vinceta Kleina in je dobro ovrednoteno slikarsko delo. Naslikana je v razmerju $1:\sqrt{2}$ in v tehniki olje na platnu. Prva oltarna slika je nekoliko manjša od sedanje bodonske oltarne slike, kar lahko pripišemo temu, da je bila slikana za manjši prostor, zagotovo pa je bila velikost odvisna tudi od cene. Tako prva kakor druga oltarna slika za Bodonce sta na vrhu polkrožno zaključeni.

Leta 1899, ko je bila sezidana sedanja bodonska cerkev, je bila naslikana nova oltarna slika; njen motiv je Jezusova molitev v vrtu Getsemani in je delo avstrijskega slikarja Velenzeya.

Leta 1918 so zato prvo bodonsko oltarno sliko darovali cerkveni občini Gornji Slaveči kot darilo ob ustanovitvi. Kasneje je bila darovana v Apače, ob ustanovitvi tamkajšnje cerkvene občine leta 1929, in tam je še sedaj. O tem je pisal Karol Šiftar, ki je bil farar bodonske cerkvene občine med letoma 1895 in 1959, v *Evangeličanskem koledarju* 1937v prispevku *Kratka zgodovina bodonske evangeličanske fare*.

Prižnica

Protestantizem od svojega nastanka naprej močno poudarja vlogo besednega bogoslužja (branja Božje besede in pridiganja), zato je za vse protestantske cerkve značilno, da imajo prižnice kot samostojen element. Imajo lahko obliko mize, na kateri je Sveto pismo, ali pa so pomaknjene v sredino glavnega oltarja oz. nad glavni oltar in tako simbolizirajo centralno vlogo oznanjevanja. Pogosto so oblikovane privzdignjeno, v obliki manjšega balkona, do katerega se pride po samostojnih stopnicah. Take prižnice so pri evangeličanih najbolj pogoste.

Na začetku v prvi bodonski molilnici prižnice še ni bilo in so jo dodali naknadno, kakor tudi druge dele notranje opreme. Sklepamo lahko, da je bila najprej prižnica le fizično ločena od oltarja v obliki posebne mize. Iz zapisov prej omenjenega fararja Karola Šiftarja vemo, da je lepo oblikovano prižnico po naročilu izdelal in predal v uporabo mizar Janez Reizman iz Radgone leta 1812.

Križ

Križ je eden izmed temeljnih simbolov, ki obstajajo iz najstarejših časov, poleg kroga, kvadrata in središča. Povezan je z drugimi tremi: s sečiščem dveh premic se ujema s središčem in ga odpira navzven, sodi v krog, ki ga deli na štiri segmente (Chevalier, Gheerbrant 1993: 409).

Pojavlja se pri mnogih kulturah in ljudstvih. Je splošni simbol svetovnih dimenzij, strani neba in orientacije v vseh pogledih: prek tega je postal simbol zemlje, sveta in vesolja nasploh. Križ kot simbol sveta poudarja sintetični, kompleksni vidik stvarnosti, v kateri se prepletajo in sekajo pomembne dimenzije, ravnine in silnice.

V prvih treh stoletjih krščanstva se križ ni uveljavil kot simbol nove vere, saj je v tem času zbujal premočne negativne asociacije – križ je bil za ljudi tistega časa v prvi vrsti orodje ponižanja in mučne usmrtitve. Križ se je prvič pojavil v drugačni konotaciji leta 312, ko je Konstantin Veliki pred bitko pri Milvijskem mostu doživel videnje križa in slišal glas: »S tem znamenjem boš zmagal.« Konstantin Veliki je leta 313 objavil milanski edikt in priznal krščanstvo za

uradno vero (Kunc 2006). Po tem dogodku križanje kot oblika mučenja ni bilo več pogosto in zato je križ postal najpomembnejši in najprepoznavnejši simbol krščanske vere: iz znamenja ponižanja in smrti je postal simbol Jezusovega vstajenja in slave. Upodabljati so ga začeli na različnih predmetih, pozneje so ga uporabljali tudi za osnovni tloris cerkva in kot znak moči in oblasti Cerkve.

Simbolna razlaga križa je naslednja: V križu se skrivajo razsežnosti sveta (horizontalni del) in duhovne, nadsvetne razsežnosti (vertikalni del). Križ tako simbolizira prepletanje, povezovanje in spajanje; simbolizira stvari, ki so neuničljive in se transformirajo; zato se pojavlja kot eden izmed najpomembnejših simbolov življenjskega mističnega vzpona, transcendence, odrešenja in večnosti, nesmrtnosti (Musek, 1990:197).

Motiv, ki se pojavi na oltarju evangeličanske cerkve, je križ in ne razpelo (križ s podobo Jezusa), kakor je značilno za katoliške cerkve. Tako v primeru evangeličanske vere s simbolom križa častijo vstajenje Kristusa po smrti na križu in ne – kakor bi lahko napačno interpretirali – smrti Kristusa na križu.

Predvidevamo lahko, da je bil v prvi bodonski molilnici ob oltarju večji lesen križ, katerega dimenzije nam niso znane. Vendar pa je to verski element, ki je pomemben vernikom in je bil zanesljivo eden prvih elementov poleg oltarja, ki je opremil prostor.

Krstni kamen

Evangeličani in katoličani nimajo enotnega pogleda na zakramente. Od katoliških sedmerih zakramentov priznavajo le dva, in to sta sveti krst in Gospodova večerja. Ostale zakramente/obrede pa razumejo zgolj kot simbolna dejanja.

Krstni kamen je kamnit, ponavadi marmorni element, ki je postavljen v prostor tako, da je čim bolj viden vsem vernikom – zaradi tega je njegova pozicija pogosto centralna. Umeščanje pred oltar ima simbolni pomen, saj krst odpira dostop do svetega in do združenja z Bogom. Krstni kamen namreč sodi med simbole, ki ustrezajo obredu očiščevanja, prehoda in vpeljevanja, ki vodi v višji svet. Tudi njegova oblika je simbolna. Zgornji del oz. pokrov se

imenuje krona (ponavadi je oblikovan kot sfera). Ta »krona« krščenca za otroka in potomca Boga Očeta. Pripadnost krščenca svetovni družini bo vedno krepkejša in zmeraj bolj goreča ter se bo obnavljala v obhajanju svete ali Gospodove večerje, kar simbolizira spodnji del, ki je oblikovan kot kelih [<http://www.kirche-schwefe.de/kirche/geschichte/taufstein/>].

Oblikovan je tako, da se voda, s katero je otrok ali odrasla oseba krščena, steka v lijakasti del krstnega kamna, ki vodo zadrži. Pri evangeličanih krstijo s svežo vodo in ne z blagoslovljeno, kakor je to običajno pri katoličanih, kajti evangeličani vode ne blagoslavljajo.

Simbolika

Ker pri evangeličanski veroizpovedi poudarjajo enostavnost objektov in materialov ter zavračajo bogatenje cerkve na račun vernikov, ima teh pet elementov, poleg tlorisa objekta, ki je različen od objekta do objekta, poseben pomen. Vsak od teh elementov vernikom predstavlja globljo, simbolno vsebino.

Simbolno dojemanje sveta je človekova značilnost že od vsega začetka. Grški glagol »symballein«, iz katerega izhaja beseda simbol, pomeni dati skupaj oz. povezati. Simbol torej predstavlja neko vsebino, ki nas vodi k smislu, širšemu od konkretnega znaka te vsebine, tvori pa s to vsebino celoto (Musek 1990).

Mnogi pomembni filozofi so človeka opredelili kot »animal symbolicum«, kot bitje, ki uporablja simbole, znake in uresničuje svoj položaj v svetu tako, da si prav z uporabo simbolov nenehno gradi model stvarnosti, po katerem se ravna in ga preverja spet s pomočjo simbolov.

Pogled v pomensko strukturo simbolov nam razkrije, da simboli določajo praktično vse pomembne kulturne in sploh človeške vrednote, saj so tudi označevalci temeljnih vrednot. Prav ta funkcija simbolov, ki je bila v preteklosti še izrazitejša, se poglobljeno razkriva v vsebinski analizi simbolike.

Velik del simbolike je individualen. Že samo sprejemanje in dojemanje univerzalnih in kulturnih simbolov je nujno individua-

lizirano. Spreminja se od posameznika do posameznika (Musek 1990).

Simbol pooseblja razmerje ali celoto razmerij med več pojmi; logika simbolov pa je izpeljava teh razmerij. S tem se pojavijo kompleksnost in težave problema, kajti temelje teh razmerij je treba iskati v različnih smereh.

Ljudje že ves čas imamo težnjo po označevanju in izražanju višjih principov. In prav to je morda eden od izvorov simbolike. Po tem pojmovanju naj bi simbole uporabljali predvsem za tolmačenje skrivnostnega in numinoznega, vsega tistega, česar si ne moremo preprosto razložiti, po drugi strani pa to usodno obvladuje naše življenje in določa našo omejenost. Simbolika naj bi bila torej v osnovi predvsem sredstvo za izražanje svetega, sakralnega – za razlikovanje med sakralnim in nesakralnim, svetim in posvetnim. Simbol je torej kazalec, ki kaže na neko resnico, samo zase preveliko, da bi lahko bila izražena v besedi in ideji. Vemo da niso simboli sami tisti, ki ustvarjajo realnost oz. sakralnost, temveč je aktivnost človeka tista, ki preko njih vzpostavlja komunikacijo z drugimi.

Simboli pa so časovno in prostorsko pogojeni in marsikaj, kar je bilo nekoč polno simbolične moči, je postalo brez pomena in zahteva nove interpretacije. To velja tudi za orientacijo cerkve proti vzhodu, za centralno ali dolžinsko stavbo, za položaj zvonika in oltarja. Staro znanje o tej simboliki je v novih predlogih za arhitekturo v glavnem izgubilo sporočilnost in ne nagovarja več. Simboli morajo ustvarjati sami sebe in sakralna stavba naj bo simbol tega, čemur je dejansko namenjena (Kropej 1999).

Sklepne misli

Reformacija in z njo protestantsko gibanje je na Slovenskem pustilo neizbrisen pečat, saj so bili postavljeni temelji za kulturni razvoj in napredek slovenskega ljudstva; čeprav se je protestantsko verovanje ohranilo predvsem na področju Prekmurja, so sadove želi po vsej Sloveniji. Težko si predstavljamo obstoj krščanstva brez protestantov, saj bi verjetno zašlo v nepovratno mračno ulico, kamor

so ga s pretiravanji že zapeljali. Protestantizem je ponovno ocenil in na novo vzpostavil odnos med Bogom in človekom, ko ga je spustil na realnejša tla. Protestantje so nasprotovali izumetničenemu čaščenju, kakršno se je kazalo v zidavi cerkva in povzdigovanju svetnikov, ki so več kot zapolnili smisel takratnega krščanstva. Protestantje so spomnili na izvor krščanstva in Jezusovih misli, ki se razkrivajo v skromnosti, a vključujejo vso resnico veličine – občestva in blaženosti, ki nam je dana. Človeka so spet približali Bogu, saj se je odtlej lahko z njim pogovarjal v svojem jeziku in tudi brez posrednika duhovnika. Zagotovo je vpeljava domačega jezika v evangeličansko cerkev in veliko pozneje tudi v večinsko cerkev simbolično spremenila tudi Slovenca in je zato ta dediščina protestantstva najpomembnejša. V jeziku kmeta in brezvredneža so začeli brati svete besede, kar je kot zarjo napovedovalo neko drugo dobo, v kateri bo tudi jezik Slovencev jezik kulture in privzdignjenosti. Nova doba se je začela 250 let kasneje, ko se je na Gorenjskem, Šimnu in Minki Prešernovi rodil osmi od enajstih otrok.

VIRI IN LITERATURA

- Benko, A. (2011): Prva evangeličanska cerkev v Bodoncih. V: *Arhitektura raziskave/ Architecture Research* 2011/1. Univerza v Ljubljani, Fakulteta za arhitekturo, Ljubljana.
- Brezar, V. (2000): Vloga sakralne arhitekture v arhitekturni stroki. V: *Sakralno v arhitekturi*. Univerza v Ljubljani, Fakulteta za arhitekturo, Ljubljana.
- Chevalier, J., Gheerbrant, A.(1993): *Slovar simbolov*. Založba Mladinska knjiga, Ljubljana.
- Debevec, L. (2000): »Tehnologija« prezbitarija. V: *Sakralno v arhitekturi*. Univerza v Ljubljani, Fakulteta za arhitekturo, Ljubljana.
- Juvanec, B. (2009): Basics of proportion systems in architecture. V: *Prostor* 17/192–198. University of Zagreb, Faculty of Architecture, Zagreb.
- Kongregacija za duhovščino* (2002): Duhovnik, pastir in voditelj župnijskega občestva/Cerkveni dokumenti 99. Družina d.o.o., Ljubljana.

- Kravanja, B. (2005): Sveti prostor v prepletu mitološke ideologije in simbolike kraja. V: *Studia Mythologica Slavica VIII-2005*. ZRC SAZU, Ljubljana.
- Kropej, A. (1999): Vloga sakralne arhitekture v cerkvi. V: *Sakralna arhitektura v slovenskem prostoru – danes*. Fakulteta za arhitekturo Univerze v Ljubljani in Krščanska kulturna zveza Celovec, Velenje.
- Kunc, G. (2006): *Evropa in Turčija: vpliv religije na odnose*. Diplomsko delo. Univerza v Ljubljani, Fakulteta za družbene vede, Ljubljana.
- Marinko, J.: (2000): Osredinjenje kot sestavina sakralnega prostora. V: *Sakralno v arhitekturi*. Univerza v Ljubljani, Fakulteta za arhitekturo, Ljubljana.
- Musek J. (1990): *Simboli, kultura, ljudje*. Znanstveni inštitut Filozofske fakultete, Ljubljana.
- Sedar, K. (2011): *Prva kronika evangeličanske cerkvene občine Bodonci*. Evangeličanska cerkvena občina Bodonci, Bodonci.
- Serše, A., (2001): Evangeljsko žensko društvo v Ljubljani 1856–1945, 57–68. V: *Etnolog* 11. Slovenski etnografski muzej, Ljubljana.
- Šiftar, K. (1937): Kratka zgodovina bodonske evangeličanske fare. V: *Evangeličanski kalendari za 1937. navadno leto*, 53–62. Prekmurszka Evangelicsanszka Sinyorija, Murska Sobota.
- Vinkler, J. (2011): Tolerančni patent 1781. V: *Stati inu obstatu*, Revija za vprašanja protestantizma, 297–306, številka: 13-14. Slovensko protestantsko društvo Primož Trubar, Ljubljana.
- Orientacija oltarja, <http://www.adoremus.org/0500-Ratzinger.html> <november, 2011>
- Oltar, <http://en.wikipedia.org/wiki/Altar> <november, 2011>
- Vas Bodonci, <http://www.bodonci.net/vasbodonci.php> <november, 2011>
- Tolerančni patent, http://sl.wikipedia.org/wiki/Toleran%C4%8Dni_patent <november, 2011>
- Evangeličanska cerkvena skupnost, <http://www.evangel-cerkev.si/sl/> <november, 2011>
- Evangeličanska cerkvena skupnost Bodonci, <http://www.evangel-bodonci.si/sl/default.asp> <november, 2011>
- Krstni kamen, <http://www.kirche-schwefe.de/kirche/geschichte/taufstein/> <januar, 2012>
- Zlati rez, <http://www.educa.fmf.uni-lj.si/izodel/sola/2003/ura/tina/nova/index.htm> <januar, 2012>

Alexander Hanisch-Wolfram

PROTESTANTI IN SLOVENC NA KOROŠKEM

Postaje odnosa med manjšinama 1780–1945*

Predhodna opomba

V javni diskusiji o položaju slovenske skupnosti v koroški politiki in družbi je v zadnjih desetletjih redno slišan tudi glas Evangeličanske cerkve. Javnosti je posredovana podoba o cerkvi, ki je sama manjšinska in solidarna z drugo manjšino.¹ Ta predstava pa nikakor ni bila (in ni?) znotraj same Cerkve² in tudi v zgodovinski perspektivi medsebojna solidarnost teh dveh manjšin nikakor ni »logična« ali celo samoumevna (ne glede na subjektivne motivacije vsakokratnih akterjev).

Pričujoči prispevek naj po eni strani pojasni, kako je sploh prišlo do *odnosa* med manjšinama koroških Slovencev in protestantov in kaj vse je vplivalo na njegov razvoj (pri čemer pa je treba poudariti, da gre za odnos šele novejšega datuma), po drugi strani pa naj

* Protestanten und Slowenen in Kärnten. Stationen eines Minderheitsverhältnisses 1780–1945. V: Wilhelm Wadl (ur.), Glaubwürdig bleiben. 500 Jahre protestantisches Abenteuer. Wissenschaftliches Begleitband zu Kärntner Landesausstellung 2011 in Fresach. Klagenfurt: Verlag des Geschichtsvereins für Kärnten 2011. 472–787.

1 Schwarz, Karl, Von der Konfrontation zur Solidarität - Protestantismus und die nationale Frage, v: Drobesh Werner/Malle Avguštin (ur.), Nationale Frage und Öffentlichkeit, Klagenfurt-Ljubljana-Wien 2005, 268–289, tu 265 sl., 282–284. Treba je posebej opozoriti na redne izjave cerkvenih predstavnikov v aktualnih razpravah o krajevnih napisih. Slovenska stran to zaznava in sprejema, kakor lepo pokaže Mirko Bogataj v knjigi: Kärntner Slowenen. Ein Volk am Rande der Mitte, Klagenfurt-Wien 2008, 199.

2 Schwarz, prav tam, 282–284.

prikaže in primerja zgodovinske poti obeh manjšin od poznega 18. stoletja do konca II. svetovne vojne, da bi uvideli razlike in vzporednice. Slednje je potrebno že zato, ker solidarnostni diskurz Evangeličanske cerkve (tudi nasproti drugim manjšinam) vedno znova uporablja zgodovinske primerjave, posebno iz časov *Tolerančnega patenta*,³ ki pa največkrat ostanejo nepreverjene.

Zgodovine podružnične fare Agoritschach/Zagoriče, ki se je po *Tolerančnem patentu* konstituirala kot »vindiš«, ne bomo obravnavali, čeprav je seveda povezana z našo tematiko. Bila je edina slovensko govoreča evangeličanska fara na Koroškem, ki pa se je v 19. stoletju jezikovno asimilirala. Zaradi posebnosti je njena zgodovina – vsaj za čas tolerančnega obdobja – med najbolj dokumentiranimi in preučeni zgodovinami evangeličanskih skupnosti Koroške.⁴

Od jožefinizma do časa nacionalne diferenciacije

Najprej je treba povedati, da bi bilo za konec 18. in dobršen del 19. stoletja zgrešeno govoriti o odnosu med manjšinama protestantov in Slovencev na Koroškem, in to že zaradi demografskih in geografskih danosti. Protestanti in slovensko govoreči na Koroškem so namreč bili vse do poznega 19. stoletja naseljeni na povsem različnih področjih,⁵ zato sta manjšini živelii ena poleg druge, ne da

3 Prav tam, 280-282.

4 Czerwenka Bernhard, Die Geschichte des Evangelium in Österreich. Die evangelische Filialgemeinde zu Agoritschach bei Arnoldstein, v: Die evangelische Glaubensbote für Österreich 2 (1856), 3. zv., 208-217; Sakrausky Oskar, Agoritschach, Geschichte einer protestantischen Gemeinde im gemischt-sprachigen Südkärnten, Klagenfurt 1960; Zalta Anja, Protestantizem med koroškimi Slovenci, v: Kerševan Marko (ur.), Protestantizem, slovenska identiteta in združujoča se Evropa, Ljubljana 2006, 143-160, 150-157; Hanisch-Wolfram Alexander, Protestanten und Slowenen in Kärnten. Wege und Kreuzwege zweier Minderheiten, Klagenfurt 2010, 24-29; glej tudi Schwarz Karl, Zagoriče/Agoritschach-evangeličanska fara na dvojezičnem Koroškem, Stati inu obstatii 11-12 (2010), 137-160.

5 O skrajnih razmerah diaspore evangeličanov na južnem in spodnjem Koroškem je pisal že ob koncu 19. stoletja Pichler Fritz, Die Verbreitung der Protestanten in Kärnten. Eine statistisch-kulturhistorische Studie, Vierteljahrsschrift für

bi med njima v pomembnem obsegu prihajalo do medsebojnega odnosa (ali konflikta).

Razsvetljenski absolutizem je od časa jožefinizma do revolucije 1848 imel pred očmi kot cilj kar se da homogeno družbo, še posebej zaradi svojega prizadevanja za gladko in pragmatično delujočo državno upravo. Predpostavki tega sta bili, da so Habsburžani tradicionalno strogo katoliška dinastija in da je jezik socialno dominantnega prebivalstva nemški. V tem smislu je bil teoretični cilj (kolikor je le mogoče) nekonfliktna, nemško govoreča katoliška država. To pa je naredilo tako protestante kot Slovence za vsaj potencialno moteči dejavnik na poti harmonizacije. Vsekakor pa to ni pomenilo, da sta bili ti dve skupnosti prebivalstva takrat deležni politike preganjanja ali česa podobnega. Tako pri protestantih kakor pri koroških Slovencih je prav v tem času opazen vzpon. Pri prvih zaradi zgodovinske prelomnice s *Tolerančnim patentom* 1781, ko je bilo prvič v avstrijski zgodovini dovoljeno biti evangeličan,⁶ pri drugih zaradi kulturnega »ponovnega rojstva« Slovencev v tem obdobju (pri čemer je »narodni prerod« pojem, ki ga je porodil nacionalni diskurz sam in je zato potreben kritične obravnave).⁷ Razsvetljeni absolutizem seveda ni imel moči, da bi zares dosegel homogenizacijo družbe, hkrati pa bi bilo to navsezadnje samo-

Volkswirtschaft, Politik und Kulturgeschichte 22 (1892), zv. 4, 149-178. Še leta 1930 je evangeličanski župnik Foelsche iz Wolfsberga označil razmere v svojem in velikovškem okrožju za »diasporo v najbolj dobesednem pomenu«, pravzaprav za misijonsko področje (Župnijski arhiv Wolfsberg, Letno poročilo Evangeličanske župnije v letu 1942).

- 6 Pregledno predstavitev tolerančnega patenta in njegovih učinkov na Koroškem nudi npr. Fresacher Walther, *Das Duldungsgesetz von 13. Oktober 1781 und seine Auswirkungen in Kärnten in den Jahren 1781-1783*, JGPrÖ 73 (1957), 9-60; Schwarz Karl, *Aus einer spannungsgeladenen Geschichte ... zu einer freien Partnerschaft*, v: Carinthia I 190 (2000), 275-310, tu 275-284; Sakrausky Oskar, *St. Ruprecht am Moos. Die Geschichte einer evangelischen Pfarrgemeinde in Großraum Villach*, St. Ruprecht 1986, 45-171.
- 7 O splošnem pomenu jožefinskih reform za Slovence v habsburški monarhiji: Simoniti Vasko v: Štih Peter/Simoniti Vasko/Vodopivec Peter, *Slowenische Geschichte. Gesellschaft-Politik-Kultur*, Graz 2008, 120-216, tu 189-216; Domej Theodor, *Die Slowenen in Kärnten und ihre Sprache mit besonderer Berücksichtigung des Zeitalters von 1740 bis 1848*, Wien (doktorska disertacija) 1986, 361

rušilno, saj je bila skupek habsburških dežel utemeljen prav s heterogenostjo. Poleg tega je razsvetljeni absolutizem izdajal takšne akte, kakršen je bil *Tolerančni patent*, če že ne iz prijaznosti do ljudi, pa vsaj zaradi pričakovane koristi.

Kljub vsemu pa so tako protestanti kot Slovenci občutili, da so moteč dejavnik v tej idealno homogeno zamišljeni družbi. *Patent* iz leta 1781 je določil zelo ozke meje za »zasebno izpovedovanje religije«; uradniki so si tudi prizadevali, da bi te meje pokazali in uveljavili (v predmarčnem obdobju pa so postale še izrazitejše).⁸ S patentom so bili »nekatoličani« sicer priznani in tudi vzpostavljeni kot manjšina – toda že vnaprej kot diskriminirana manjšina. Za koroške Slovence pa je bil kulturni vzpon nenazadnje tudi edina možna pot, ker na politični in družbeni ravni takega gibanja ni bilo lahko začeti. Socialni vzpon je bil praviloma povezan s prevzemom nemškega jezika; povezava med socialnim vzponom in ohranitvijo slovenske jezikovne (ne še nacionalne) identitete je bila onemogočena z nekakšno »stekleno pregrado«.⁹ Pomembna razlika med obema skupinama pa je bila vsaj v času med 1780 in 1848 v naslednjem: protestanti so bili s *Tolerančnim patentom* pravno priznani in regulirani kot posebna skupina; koroški Slovenci pravno niso bili

sl. O kulturnem »preporodnem« gibanju Slovencev v zgodnjem 19. stoletju: Vodopivec Peter, Von den Anfängen des nationalen Erwachens bis zum Beitritt in die Europäische Union, v: Štih Peter/Simoniti Vasko/Vodopivec Peter, Slowenische Geschichte. Gesellschaft-Politik-Kultur, Graz 2008, 218-518, tu 226-232; Slane Mitja, Kirche und Nation. Die slowenische nationale Frage und der Katholizismus bis zum I. Weltkrieg (= Studia Carinthiaca 23), Klagenfurt-Ljubljana-Wien 2003, 57-86. Na Koroškem je bil pri tem posebej pomemben Urban Jarnik (Baum Wilhelm, Urban Jarnik und das Selbstbewußtsein der Kärntner Slowenen in Vormärz, v: Moritsch Andreas, Bahovec Tina (ur.), Pomlad narodov/Völkerfrühling, Klagenfurt-Ljubljana-Wien 1999, 53-77; Domej Theodor, »Strengt Euch an, Europas Stämme« (Urban Jarnik 1809), v: Fräss-Ehrfeld Claudia (ur.), Napoleon und seine Zeit - Kärnten-Innerösterreich-Illyrien, Klagenfurt 2009, 225-252.

8 Prim. Schwarz, Aus einer spannungsgeladenen Geschichte, 284. Medigra z omejenimi učinki je bila francoska zasedba zgornje Koroške, ko je bil Tolerančni patent za nekaj let suspendiran (Loesche Georg, Aus der napoleonischen Zeit Kärntens, v: JGPrÖ 34 (1913) 184-210.

9 Pleterski Janko, Slowenisch oder Deutsch. Nationale Differenzierungsprozesse in Kärnten 1848-1914, Klagenfurt 1997, 19.

vzpostavljeni kot manjšina – bili so sicer posebna družbena skupina, toda zanje ni bilo nobene posebne pravno predpisane ureditve in pri njenem razmejevanju so bili lahko pomembnejši kot jezik drugi dejavniki.¹⁰ Obstajali so kot del prebivalstva, toda ne eksplicitno kot manjšina – to so postali šele s *Temeljnim državnim zakonom* iz 1867 in njegovimi opredelitvami manjšine.

Revolucija 1848¹¹ je bila vsaj potencialno prelomnica za obe skupini prebivalstva. Evangeličani so imeli pred očmi pravno enakopravnost, mlado slovensko narodno gibanje pa je lahko prvič predstavilo seznam svojih zahtev (še v procesu oblikovanja). Pri tem pa so oboji zadeli na problematiko, ki je še dolga desetletja imela pomembno vlogo: vprašanje zvestobe do monarhije oziroma države. Protestantske zahteve so bile usmerjene k formalni enakopravnosti;¹² to je sicer postavilo pod vprašaj dominantni položaj Rimskokatoliške cerkve in pomenilo kritiko političnih in ideoloških temeljev monarhije, sama struktura ali celo obstoj monarhije pa pri tem nista bila sporna. Zahteve slovenskega narodnega gibanja pa so s koncepcijo *Zedinjene Slovenije* šle prav v to smer.¹³ Uresničenje tega

10 V tej zvezi velja opozoriti, da je na mnogih področjih prav v zgodnjem 19. stoletju obstajalo sodelovanje pri skupnih projektih, kar bi bilo lahko znak, da družbena diferenciacija še ni potekala prvenstveno po jezikovnih mejah. Vzorčen primer je časopis *Carinthia*, ustanovljen 1811, v katerem so v prvih letih objavljali tudi prominentni predstavniki slovensko govorečega prebivalstva (prim. Baum, Urban Jarnik, 66-68).

11 O revoluciji 1848 na Koroškem glej v splošnem Wadl Wilhelm, *Kärnten 1848, Revolution-Demokratie-Bauernbefreiung*, v: *Car.I 188* (1998), 547-561; Wadl Wilhelm, *Die demokratische Bewegung in Kärnten im Jahre 1848*, v: *Car.I 174* (1984), 375-412.

12 O zahtevah in dejavnostih evangeličanov ob letu 1848, posebej na Koroškem: Gottas Fridrich, *Die Geschichte des Protestantismus in der Habsburgermonarchie*, v: Wandruszka Adam/Urbanitsch Peter (ur.), *Die Habsburgermonarchie 1848-1918*, zv. IV: *Die Konfessionen*, Wien 1985, 489-594, tu 544-551; Schwarz, *Aus einer spannungsgeladenen Geschichte*, 285-288, Sakrausky, *St Ruprecht*, 194-198.

13 O slovenskem narodnem programu 1848 npr. Stane Granda, *Koroški Slovenci v letu 1848/1849*, v: Moritsch Andreas (ur.) *Bahovec Tina, Pomlad narodov/Volkerfrühling*, Klagenfurt-Ljubljana-Wien 1999, 157-217; Pleterski Janko, *Die Slowenen*, v: *Die Habsburgermonarchie 1848-1918*, uredila Adam Wandruszka in Peter Urbanitsch, zv. III, 2. del, Wien 1980, 801-838, tu 801-805; Pleterski,

koncepta bi pomenilo preureditev države in novo ureditev dežel habsburške krone. Zaradi tega so slovenskemu narodnemu gibanju začeli podtikati nelojalnost do habsburške monarhije, ta očitek pa je ostal živ in uporabljan tudi v spremenjenih okoliščinah še v 20. stoletju.

Ne glede na neuspeh revolucije in neizpolnitev glavnih zahtev je bil čas temu sledečega novega absolutizma tako za protestante kakor za koroške Slovence čas relativnega vzpona. S *Februarskim patentom* 1849 so bile ukinjene vsaj nekatere omejitve *Tolerančnega patenta*, posebej zelo pomembne simbolne omejitve pri gradnji cerkva. Evangeličani so bili še naprej le tolerirana veroizpoved, toda ozke meje tolerance so se omehčale in formalna enakopravnost je bila videti le še kot vprašanje časa. Slovenci pa so nenazadnje pridobili s tem, da je po zatrtju revolucij postala zveza med monarhijo in Rimskokatoliško cerkvijo spet tesnejša in da se je monarhija po neuspehu nemškega združevanja 1848/49 hotela opreti prav na slovensko prebivalstvo in mu je zato prišla naproti v jezikovnih zadevah.¹⁴

Bistvena zareza je sledila v času po 1860 z več zakoni, ki so vplivali na obe manjšini. *Protestantski patent* 1861 je prinesel dolgo pričakovano formalno enakopravnost evangeličanov s Katoliško cerkvijo.¹⁵ *Temeljni državni zakon* iz leta 1867 je s svojimi določili o manjšinah naredil iz Slovencev pravno zavarovano manjšino, ne glede na to, v kakšni obliki in v kakšnem obsegu so bila ta njegova določila uresničevana v politični praksi. Opazimo lahko, da je za

Slowenisch oder Deutsch, 30-71; Slane, Kirche und Nation, 105-131; Malle Avguštin, Die nationale Bestrebungen Kärntner Slowenen bis zum Zerfall der österreichisch-ungarischen Monarchie 1918, v Rumpler Helmut (ur.), Kärntner Volksabstimmung, Klagenfurt 1981, 63-74, tu 63-66.

- 14 Glej Pleterski, Die Slowenen, 66-68; Moritsch Andreas/Domej Theodor (ur.): Austria Slovenica. Kärntner Slowenen und die Nation Österreich/Koroški Slovenci in avstrijska nacija (=Unbegrenzte Geschichte/Zgodovina brez meja 3), Klagenfurt-Ljubljana-Wien 1996, 45-57, tu 46-50.
- 15 Splošno o tem Gottas, Geschichte des Protestantismus, 554-556; Reingrabner Gustav, Protestanten in Österreich. Geschichte und Dokumentation. Wien-Graz-Köln 1981, 213-215. (Glej tudi prispevek Karla W. Schwarza v tej številki – op. prevajalca.)

obe manjšini obstajala očitna razlika med pravnim položajem in pravno dejanskostjo. S *Protestantskim patentom* razglašena enako-pravnost je bila na mnogih področjih (posebej na primer v šolstvu) zaobidena in nespoštovana, na nekaterih pa se je potem ta praksa celo upoštevala pri spremembah zakonodaje. Tudi za Koroške Slovence se je v šolstvu pokazalo, da pomenijo zagotovljene manjšinske pravice le relativno varnost, saj je utrakvistična (dvojezična) šola delovala tudi kot sredstvo pospešene germanizacije.¹⁶ Ne (samo) zaradi dvojezičnosti šole same po sebi, temveč zaradi političnih struktur: odločanje v šolah je bilo v rokah izvoljenih krajevnih odborov, v katerih pa je imelo nemško govoreče prebivalstvo prednost zaradi obstoječe volilne zakonodaje v povezavi z različnimi gospodarskimi in socialnimi danostmi. O občutenem prepadu med pričakovanji in stvarnostjo pričajo številne pritožbe slovenskih predstavnikov državnemu svetu. Dvojezična utrakvistična šola je bila – vsaj pri glasnikih slovenskega narodnega gibanja – občutena kot sredstvo germanizacije. Šolstvo je bilo sploh področje, na katerem so 60. in 70. leta pomenila zarezo, ki so jo tako protestanti kot Slovenci občutili kot negativno (vsaj v tendenci). Vprašanje šolstva je bilo tudi še v naslednjih desetletjih ključna tema, ob kateri so navsezadnje propadla tudi pogajanja o kulturni avtonomiji v 20. letih 20. stoletja.¹⁷ Na evangeličanski strani je veljalo konfesionalno šolstvo, kakršnega so zgradili v tolerančnem obdobju, za hrbtenico

16 O tem Kurz Maria, *Zur Lage der Slowenen in Kärnten. Die Streit um die Volksschule in Kärnten (1867–1914)*, Klagenfurt 1990; Domej Theodor, *Schule zwischen Staat und Kirche 1948–1938 am Beispiel des Nationalitätenkonflikts in Kärnten*, v: Drobesh Werner/Stauber Reinhard/Tropper Peter G. (ur.), *Mensch, Staat und Kirchen zwischen Alpen und Adria 1848–1938*, Klagenfurt-Ljubljana -Wien 2007, 249-268, tu 258-265; Domej Theodor, *Schule und Lehrerschaft bei der »Nationalisierung« Kärntner Slowenen*, v: Bahovec Tina (ur.), *Eliten und Nationwerden/Elite in narodovanje. Die Rolle der Eliten bei der Nationalisierung der Kärntner Slowenen/Vloga elit pri narodovanju koroških Slovencev (= Unbegrenzte Geschichte/Zgodovina brez meja 10)*, Klagenfurt-Ljubljana-Wien 2003, 86-116, tu 107-110.

17 Glej Valentin Hellwig, *Der Sonderfall. Kärntner Zeitgeschichte 1918–2004*, Klagenfurt-Ljubljana-Wien 2005, 43-45; Moritsch Andreas, *Das Projekt einer Kulturautonomie für die Kärntner Slowenen*, v: *Gemeinsamen Kärnten/Skupna Koroška* 9 (1980), 190-195.

verskih skupnosti in je pomembno prispevalo k evangeličanski identiteti in samozavesti. V dveh letih je bila zdaj ta hrbtnica skoraj povsem odstranjena¹⁸ – pri čemer bi bilo brez dvoma preveč poenostavljeno, če bi skupnostim očitali preveč lahkomišelnost in naivno predajo »dediščine očetov«. Materialni pritisk pri vzdrževanju šol je bil velikanski: kako težko je bilo v takih razmerah ohranjati šole, kaže na primer Waiern, kjer so se zaradi finančnih težav morali ubadati s stalnim menjavanjem učiteljev.¹⁹

Drugo področje, kjer so liberalni zakoni iz 60. let pomenili prelom, so bila društva in zveze. Prelom je bil zares vsedružben, saj se je društveno življenje uveljavilo na številnih družbenih področjih, bilo pa je tudi bistvena vez za protestante in Slovence. Za evangeličane²⁰ je bil pomemben predvsem *Gustav-Adolf-Verein* (Društvo Gustav Adolf), ki je že zgodaj dobil podružnico na Koroškem in je odločilno prispeval h graditvi evangeličanske skupnosti. Še daleč v 20. stoletju in tudi sedaj so mnogi projekti uresničljivi le iz tega finančnega vira. Poleg njega so bila še druga društva, recimo *Evangelischer Bund* (Evangeličanska zveza) in lokalna združenja, kot društva za izgradnjo cerkva, pevska društva itd., ki so bila namenjena predvsem notranjemu oblikovanju skupnosti. Prav tako so nastala številna društva in združenja med Slovenci (nedvomno še bolj številna in raznovrstna kot med protestanti).²¹ Postala so bistveno sredstvo v čedalje bolj konfliktnih razmerah, ki jih je prinašal vedno močnejši proces nacionalne diferenciacije (prav tako kot na nemškonacionalni strani).

18 O tem prispevek avtorja v zborniku ob koroški deželni razstavi v Fresachu 2011, ki ga je uredil Wilhelm Wadl (*Glaubwürdig bleiben. 500 Jahre protestantisches Abenteuer*, Klagenfurt 2011, 411-432); Reingrabner Gustav, *Beiträge zur inneren Geschichte des österreichischen Protestantismus im späteren 19. Jahrhundert*, v: *JGPrÖ* 121 (2005), 205-284, tu 230-241; Hanisch-Wolfram Alexander, *Die evangelische Gemeindegemeinschaft zu Waiern 1853-1931*, v: *Car.* I 199 (2009), 477-506, tu 482-486.

19 Hanisch-Wolfram, *Gemeindegemeinschaft*, 486-491.

20 Drobesh Werner, pripevek v: *Glaubwürdig bleiben*, 381, 396.

21 Drobesh Werner, *Das slowenische Vereinswesen in Klagenfurt 1848-1938*, v: *ÖOH* 33 (1991), zv. 2, 426-465, tu 431-442; Pleterski, *Die Slowenen*, 806-808, 816 sl.

Proces nacionalne diferenciacije je bil za koroške Slovence odločilen družbeni razvoj, ki se je drastično okreplil v zadnjih desetletjih 19. stoletja. Obrisi nacionalno opredeljenih skupin so postajali vedno ostrejši in naraščal je pritisk na posameznika, da se opredeli za eno ali drugo stran. Jezik, ki je bil do tedaj dojemán kot nekaj, kar ljudi razlikuje, ne pa nujno ločuje, je postal kriterij nacionalne pripadnosti oziroma absorbiran od njega. Jezikovna asimilacija je pomenila srednjeročno tudi nacionalno asimilacijo, ohranjanje slovenščine je pomenila tudi ohranjanje (ali šele oblikovanje) slovenske nacionalne identitete. Vedno manj je bila mogoča zgolj jezikovna ali kulturna opredelitev brez s tem povezane nacionalne opredelitve, dokler ni bil (predvsem v prvi polovici 20. stoletja) bistveni del tega še obstoječega vmesnega prostora »nacionaliziran« s pojmom »nemškemu prijaznih Slovencev« oziroma v nadaljnjem »vindišarjev«. ²² Protestantov ta proces nacionalne diferenciacije tako rekoč ni prizadel že zaradi omenjene različne poselitve. Koroški protestantizem je bil v tem času pretežno kmečki (v Celovcu je denimo nastala prva protestantska fara šele tri leta po *Protestantskem patentu 1861*); do nacionalistične preusmeritve protestantske veroizpovedi je prišlo s časovnim zamikom šele v času okrog 1900.

»Proč od Rima«

Ta proces nacionalizacije je povezan z geslom gibanja »Proč od Rima«. ²³ V njem sta se združila že prej obstoječe (čeprav še ne tako močno opazno in opaženo) gibanje za prestopanje v evangeličansko

22 Pleterski, *Slowenisch oder Deutsch*, 226-258.

23 O gibanju »proč od Rima«: Burz, Ulfried v zborniku *Glaubwürdig bleiben*, 397-410; tudi Burz Ulfried, »Katholisch sein, heißt deutschfeindlich sein«, v: Wadl Wilhelm (ur.), *Kärntner Landesgeschichte und Archivwissenschaft. Festschrift für Alfred Ogris zum 60. Geburtstag*, Klagenfurt 2001; Trauner Karl-Reinhart, *Die Los-von-Rom-Bewegung. Gesellschaftspolitische und kirchliche Strömung in der ausgehenden Habsburgermonarchie*, Szentendre 1999, 434-438; Schwarz, *Aus einer spannungsgeladenen Geschichte*, 290-294; Hribernig-Körbler Valentino, »Und ob uns droht der Feinde Heer ...« *Mentalitäten im Kärntner Klerus um 1900* (theol. Diplomarbeit) 2008; Hanisch-Wolfram Alexander, *Protestanten und Slowenen*, 78-99.

cerkev in nemškonacionalno delovanje, ki se je vnelo ob vladnih jezikovnih odredbah. Geslu »roč od Rima« so privrženci dodali »k evangeliju« in propagirali protestantizem kot obliko krščanstva, ki da ustreza Nemcem. V okoljih z jezikovno mešanim prebivalstvom, kakršno je bila Koroška, se je to povežalo s protislovansko komponento: v gibanju »Roč od Rima« so nemški deželani videli tudi obrambo pred »slovansko-klerikalno« nevarnostjo, kot je razvidno iz nekega pisma evangeličanskega župnika Buchacherja iz Unterhausna podružnični fari v Agoritschach/Zagoričah!²⁴ Temu nasproti je stalo slovensko nacionalno gibanje, ki je vendarle imelo od vsega začetka tudi religiozno oziroma konfesionalno komponento.²⁵ Že iz dejstva, da so bili odločilni glasniki in zagovorniki slovanskega nacionalnega gibanja (že v njegovem kulturnopolitičnem stadiju pred 1848) skoraj izključno katoliški duhovniki, je izhajala povezanost slovenskonacionalne in katoliške identitete. Katolicizem je bil povzdignjen v bistveno značilnost slovenske narodne ideje in slovenske identitete. Vse to pa je prineslo s seboj dvojni antagonizem med protestanti in koroškimi Slovenci: protestantsko-nemško proti slovensko-katoliškemu.

K tej konfliktni situaciji pa velja vsekakor pripomniti dvoje:

Zgoraj opisane opredelitve in ocene so – prvič – artikulirale osebnosti, ki so nastopale v javnosti in imele glas v tej javnosti. Nikakor jih ni mogoče izenačevati s »protestanti« in »Slovenci«. Glede na socialno strukturo evangeličanov na Koroškem je treba upoštevati, da dovršen del koroških protestantov ni imel kaj početi z gibanjem »Roč od Rima«, kolikor so ga sploh zaznavali kot

24 Ob gradnji cerkvenega stolpa v Zagoričah je Bubacher pisal tamkajšnji verski občini med drugim naslednje: »Trdno drži zastavo nemško-evangeličanske vere, ti malo evangeličansko prgišče sredi sovražne slovansko-klerikalne večine« (Župnijski arhiv Arnoldstein. Inventar. Župnik Bubacher/Unterhaus podružnični Agoritschach 28. 9. 1899)

25 O katoliški konfesionalni prežetosti slovanskega nacionalnega gibanja: Slane, Kirche und Nation, 172-189; Wakounig Marija, Zur Ambivalenz einer Beziehung. Diözese Gurk und Kärntner Slowenen (1848-1900), v: Drobesh Werner/Stauber Reinhard /Tropper Peter G. (ur.), Mensch, Staat und Kirchen zwischen Alpen und Adria 1848-1938, Klagenfurt-Ljubljana-Wien 2007, 151-161.

pomembnega.²⁶ Sicer je mnogo koroških skupnosti oziroma njihovih prezbiterijev podprlo *Vodila gibanja*,²⁷ toda to še zdaleč ni bilo reprezentativno za celoto evangeličanov. Na drugi strani so bili med koroškimi Slovenci prav tako mnogi, ki jim je bila pri srcu slovenska identiteta, ki pa niso imeli kaj početi s poudarjanjem katoliško-konservativne komponente. Kot ilustracija za to lahko služi sicer spodleteli poizkus vzpostavitve slovenskega liberalnega tabora na Koroškem²⁸ in naraščajoča skupina slovenskega delavstva, ki se je usmerjala k socialni demokraciji. Voditelji slovenskega narodnega gibanja tem ljudem ne le niso prišli nasproti, ampak so jih zaradi njihove politične usmerjenosti naravnost demoralizirali.

Upoštevati je treba – drugič – da je v konfliktu med protestanti in Slovenci ob gibanju »Proč od Rima« šlo predvsem za medijsko, publicistično spopadanje. Dejansko tako rekoč ni bilo »realnega«, praktičnega povoda za soočanja.²⁹ V središču debat in spopadov so bili vsakokratni glasniki, ki so se obkladali z – bolj ali manj upravičenimi – stereotipi in predsodki oziroma zadržki.³⁰ So pa bile s temi spopadi v osnovi začrtane linije konflikta med obema manjšinama v prihodnjih desetletjih; v tem je mogoče videti njihov zelo realen in konkreten učinek.

Lahko pa v javnem diskurzu okrog leta 1900 opazimo tudi dve vzporednici med evangeličani in Slovenci. Oboji so bili deležni očitkov nezvestobe ali nelojalnosti do monarhije. Slovencem so zaradi delno ohranjene ali ponovno oživiljene zahteve po Zedinjeni Sloveniji očitali spodkopavanje monarhije (vsaj v njeni takratni

26 Splošno o tej problematiki Rudolf Leeb, *Los-vom-Rom-Bewegung*, 202 sl., 211 ff. V tej zvezi je bila formulirana tudi teza, da je treba izhajati iz nasprotja med tradicionalnimi, kmečkimi tolerantnimi skupnostmi in mlajšimi mestnimi (evangeličanskimi) skupnostmi.

27 Schwarz, *Aus einer Spannungsgeladenen Geschichte*, 290-294.

28 Pleterski, *Slowenisch oder Deutsch*, 146-157, 220-225.

29 Povod bi bilo lahko kvečjemu počasno naraščanje evangeličanskega življa na dvojezičnem območju po 1900, na primer v Ferlachu/Borovljah in Völkermarktu/Velikovcu (Hanisch-Wolfram, *Protestanten und Slovenen*, 90-94), toda tudi to je privedlo le do verbalnih polemik.

30 Kot primer naj omenimo polemični spis Janka Brejca *Aus dem Wilajet Kärnten*, Klagenfurt 1913.

sestavi); predstavniki Slovencev pa so prav protestantom očitali, da paktirajo s Prusijo in imajo pred očmi vsenemško združitev na račun habsburške monarhije. Na drugi strani je bilo v religioznih zadevah slišati prav nasprotujoče si pritožbe: evangeličani so protestirali proti še vedno obstoječi privilegiranosti Rimskokatoliške cerkve (kjub določilom Protestantskega patenta), koroški Slovenci pa so tožili, da je Rimskokatoliška cerkev z vseh strani ogrožana.

Manjšini po 1918–1920

Prva svetovna vojna, predvsem pa njen razplet in njeni »popotresni sunki« na Koroškem do plebiscita 1920 so popolnoma različno prizadeli protestante in Slovence. Evangeličani so se morali na novo orientirati, oblikovati nove strukture in nov odnos do države (kar je bilo dovolj težko). Za slovensko nacionalno gibanje pa je bil plebiscit leta 1920 občuten poraz, ki je vodil v krizo identitete in smisla, še posebej, ker se pri plebiscitu nacionalni elementi niso pokazali kot odločilni.³¹ Obema manjšinama je bilo skupno, da sta se po 1918/20 obe zopet znašli v državi, ki si je sploh (ali v taki obliki) nista želeli. Na evangeličanski strani so upali na združitev z »domovino reformacije«, kot so se izrazili na cerkvenem dnevu 1919 v Beljaku³² in kot so govorili vse do leta 1938. Koroški Slovenci pa so odtlej živeli kot nacionalna manjšina v mali državi, ki se je razumela kot nemška; želja po združitvi s preostalo Slovenijo, ki so jo mnogi gojili, se ni uresničila. Razvoj v letih 1920–1930 je na obe manjšini učinkoval povsem različno. Protestanti so bili sprejemani kot neproblematična manjšina; v družbenem in političnem življenju so bili

31 Prim. Wadl Wilhelm, Die Kärntner Volksabstimmung, Vorbereitung-Ablauf-Ergebnisanalyse-Nachwirkungen, v: Der 10. Oktober 1920. Kärntens Tag der Selbstbestimmung. Vorgeschichte-Ereignisse-Analysen, Klagenfurt 1990, 165–198, tu 180–192; Fräss-Ehrfeld Claudia, Geschichte Kärntens, zv. 3/2: Kärnten 1918–1920. Abwehrkampf-Volksabstimmung -Identitätsuche, Klagenfurt 2000, 190–198.

32 Primerjaj nastop beljaškega župnika Heinzelmanna na cerkvenem dnevu (Kärntner evangelischer Kirchentag, Villach den 9. Mai 1919. Bericht, Vorträge und Leitsätze. Klagenfurt-Villach 1919, 12)

celo nadpovprečno zastopani in njihova želja po združitvi z Nemčijo je sovpadala z željo velikega dela prebivalstva. Koroški Slovenci pa so se morali na političnem, kulturnem in društvenem področju na novo organizirati,³³ se na novo orientirati, pri tem pa so bili stalno deležni sumničenj in očitkov o iredenti (v konkretnih primerih upravičeno ali neupravičeno). Mnogokrat citirana izjava deželnega upravitelja Lemischa, da je treba tiste, ki so glasovali za Jugoslavijo, vrniti v »koroškost«, kaže da je bil pred koroškimi Slovenci čas zaostrelega manjšinskega položaja, v katerem so bili pod stalnim pritiskom.

Polarizacija: nemška naselitev z evangeličanskim obeležjem

Leta 1926 je *Koroški Heimatbund* iniciral priseljevanje, ki naj bi okrepilo »domovini zveste« elemente na južnem Koroškem.³⁴ Pokazalo se je, da preseljevanje znotraj Koroške ni uresničljivo, zato so iskali priseljence iz Nemčije. O sprevrženosti nacionalnega mišljenja tega časa govori dejstvo, da so hoteli pridobiti priseljence iz severne Nemčije, ki da bi bili na Koroškem bolj »domovini zvesti« kot avtohtona manjšina v lastni deželi.³⁵ Ne preseneča, da so bili priseljenci v večini protestanti, glede na to, na katerem področju so propagirali preseljevanje, čeprav so pri Heimatbundu poudarjali, kako želijo pridobiti predvsem katoliške priseljence, da ne bi situacije dodatno pregrevali.³⁶ S temi priselitvami pa je prišlo do okrepljenih srečanj med protestanti in koroškimi Slovenci.

33 O tem Drobesch Werner, *Vereine und Verbände in Kärnten (1848-1938). Von Gemeinnützig-Geselligen zur Ideologisierung der Massen*, (-KLA 18), Klagenfurt 1991, XXX.

34 O tem priseljevanju prim. Hanisch-Wolfram, *Protestanten und Slowenen*, 132-167; Zechner-Kreinig Tanja Isabella, *Protestanten als Ein- und Zuwanderer des 20. Jahrhundert in Kärnten. Das Fallbeispiel Moosberg*, Graz 2002 (fil. diplomsko delo); Bahovec Tina, *Die Kärntner Slowenen 1930-1941. Politische, wirtschaftliche und gesellschaftliche Entwicklung*, Klagenfurt 1999 (doktorska disertacija), 78-83.

35 Tako v brošuri iz leta 1929, namenjeni potencialnim priseljemcem (Kärnten als Siedlungsland, Herausgegeben vom Heimatbund Klagenfurt, Klagenfurt 1929, 18).

36 Prim. Hanisch-Wolfram, *Protestanten und Slowenen*, 147-150.

Glede obsega in posledic so potrebne neke temeljne ugotovitve:

Ne vzdrži očitek predstavnikov koroških Slovencev, da je Heimatbund namerno pritegnil v deželo protestante, da bi oslabil »katoliške Slovence«. ³⁷ Je pa res, da so pri Heimatbundu vedno znova poudarjali, da so želeli kot priseljence pridobiti katoličane, hkrati pa niso v ničemer ovirali priseljavanja protestantov. V dokumentaciji Heimatbunda ni nobenega dokaza, da bi bil kak potencialni priseljenec odklonjen zaradi evangeličanske veroizpovedi.

Priseljevanje se ni dogajalo le na dvojezičnem oziroma slovenskem govornem področju – kot so si želeli pri Heimatbundu – ampak na širšem koroškem področju. ³⁸ Večkrat je omenjan primer Moosburga z relativno znatnim številom priseljencev, ki pa ga je težko v tem času videti kot dvojezično področje. ³⁹ To dejstvo so pri Heimatbundu vsekakor registrirali, na slovenski strani pa raje zaobšli, pač zato, ker bi zmanjšalo težo očitkov.

Pomen priseljavanja je s kvantitativnega vidika izrazito omejen. V nekaj letih se je priselilo na Koroško iz Nemčije vsega 139 družin, od tega nekaj več kot polovica na jezikovno mešano območje. Ne moremo torej govoriti o »poplavi« priseljencev iz Nemčije, ki naj bi zajela Koroško. Prav tako podoba pa je slikal v svojih poročilih *Koroški Slovenec*. ⁴⁰ Da je časniki v tem priseljavanju videl celo večjo nevarnost za slovenski narod kot pa v asimilaciji prek šole, je (bila) navsezadnje tragična (ali naivna?) zmotna.

Na evangeličanski strani je priseljevanje prineslo nekaj dinamike: čeprav število priseljencev ni bilo tako veliko, je ob neznatni razširjenosti evangeličanov na dvojezičnem področju pomenilo vsekakor

37 Pomembno je zlasti gradivo Koroškega deželnega arhiva: Kärntner Heimatbund, škatla 40, fascikel 362; tudi Österreichisches Staatsarchiv, Archiv der Republik, BKA/Innere/22 Kärnten, GZ 304.254/1937(Sammelakt Reichsdeutsche Siedler in Kärnten).

38 Hanisch- Wolfram, *Protestanten und Slowenen*, 141-145.

39 Prim Zechner-Kreinič, *Protestanten als Ein- und Zuwanderer*, 76-178.

40 Prim. Malle Avguštin, *Koroški Slovenci v letih pred »anšlusom«*, v: *Narodu in državi sovražni. Volks- und staatsfeindlich. Pregon koroških Slovencev 1942. Die Vertreibung von Kärntner Slowenen 1942. Uredila/Redigiert von Avguštin Malle und Valentin Sima, Klagenfurt/Celovec 1992*, 36-63, tu 58-61; Bahovec, *Kärntner Slowenen*, 80-82; Hanisch-Wolfram, *Protestanten und Slowenen*, 159-167.

pomembno »pomnožitev« njilovega števila. Več krajev z evangeličanskimi pridigami je doživelo svoj vzpon, posebej Völkermarkt/Velikovec, v nekaterih krajih so se začele pridige sploh šele po teh priselitvah.⁴¹

Kot ob gibanju »Proč od Rima« tudi v zvezi z naselitvijo nemških protestantov dejansko tako rekoč ni prišlo do konkretnih srečanj ali sporov s slovensko govorečim prebivalstvom. Tudi iz evangeličanskih virov izhaja vtis, da so priseljenci večinoma ostajali sami zase.⁴² Poleg tega ti priseljenci niso bili reprezentativni za koroški protestantizem. Poročanje *Koroškega Slovencea*, ki je glavni vir za poznavanje slovenskih reakcij na priseljevanje, pa je tudi komajda reprezentativno za ves mnenjski spekter med koroškimi Slovenci; bolj je mnenje enega časopisa, ali celo le enega urednika. Spet so se obmetavali s stereotipi, zadržki in očitki, a vsekakor zelo enostransko, saj na evangeličanski strani priseljevanja javno tako rekoč niso zaznali, razen ob spodbudah za dopolnjevanje delovanja verskih skupnosti.⁴³

Naselitev nemških protestantov v letih 1927–1933 je tako ostala epizoda koroške zgodovine, ki niti za protestante niti za koroške Slovence ni pomenila trajne zareze ali vsaj markacijske točke v medsebojnem razmerju. Za odnos med manjšinama pa je vendarle imela trajnejši pomen s tem, da je še utrdila in okrepila obstoječe stereotipe, posebej tiste, ki so jih na slovenski strani imeli o protestantih. Če so nekateri že sicer asociirali protestantizem s Prusi, so zdaj dobili še konkreten dokaz – protestantske Pruse, ki so se naselili na Koroškem. Bolj diferenciranega dojemanja dogajanja v tako zaostrenih nacionalno-političnih razmerah ni bilo pričakovati. Zunanja podoba protestantizma, ki se je utrdila v tem času, je še več desetletij ostala nespremenjena; do premika je prišlo šele v 70. letih s solidarnostnimi izjavami zastopnikov *Evngeličanske cerkve* na Koroškem v prid koroških Slovencev.

41 Hanisch-Wolfram, *Protestanten und Slowenen*, 151.159.

42 Pomemben vir je predvsem mesečnik *Lichter der Heimat* in do neke mere župnijski arhiv evangeličanske skupnosti Wolfsberg, ki je do petdesetih let 20. stoletja zajemala politična okrožja Wolfsberg in Völkermarkt/Velikovec.

43 Kot v op. 41, 151 sl.

Čas diktatur – »stanovska država« in nacistični režim

V času avtoritarne »stanovske države« (1933–1938) sta bili obe manjšini zopet soočeni z državo oziroma režimom, s katerim sta imeli temeljne težave. Evangeličani so se težko sprijaznili z njegovim političnim katolicizmom, Slovenci pa s poudarjanjem nemškosti te »nove Avstrije«. Vsekakor pa je bila vsaj v osnovi za evangeličane situacija, ki je vključevala hkrati ideološko nasprotovanje in ideološko povezanost z režimom, večji problem. Problem je bil, kot že rečeno, predvsem v tem, da se je avstrijska »stanovska država« sama razumela kot konkurenčna diktatura nacionalsocialistični Nemčiji – evangeličani pa so zaradi svojih zvez z Nemčijo in razširjenega povezovanja »prusovstva« in protestantizma zdaj veljali za simpatizerje nacističnega režima in s tem za neposredne nasprotnike »stanovske države«. Napetost je dosegla vrhunec po junijskem puču nacionalsocialistov leta 1934 (ko je bil umorjen avstrijski kancler Engelbert Dolfuß) in so evangeličani postali splošno sumljivi; sprožene so bili policijske preiskave proti mnogim predstavnikom Evangeličanske cerkve, tudi in še posebej na Koroškem.⁴⁴ Dejansko je v tem času prišlo do opaznega zблиžanja med nacionalsocialisti in avstrijsko Evangeličansko cerkvijo. Na nekaterih področjih, predvsem v svojih društvih, je cerkev omogočala prepovedani nacionalsocialistični strani (NSDAP) prikrito dejavnost.⁴⁵ Oboji so se znašli v skupni opoziciji proti režimu, poleg tega pa je bilo med njima kar nekaj ideoloških sličnih točk.

Koroški Slovenci so leta 1934 lahko pokazali, da so tokrat oni »zvesti domovini«.⁴⁶ To jim seveda ni kaj prida pomagalo, kajti zvestoba nasproti režimu v celotnem prebivalstvu ni bila posebej

44 O tem: Schwarz Gerhard Peter, *Ständestaat und Evangelische Kirche von 1933–1938. Evangelische Geistliche und Nationalsozialismus aus der Sicht der Behörden von 1933 bis 1938* (Dissertationen der Karl-Franzens Universität Graz 76), Graz 1987, 30–53, 63–65, 83–86; Schwarz, *Aus einer spannungsgeladenen Geschichte*, 298–300; Hanisch-Wolfram, *Protestanten und Slowenen*, 175–183.

45 Prim. Burz Ulfried, *Die nationalsozialistische Bewegung in Kärnten (1918–1933). Vom Deutschnationalismus zum Führerprinzip (=KLA 23)*, Klagenfurt 1998, 132–138.

46 Bahovec, *Kärntner Slowenen*, 278–282.

izrazita, še zlasti ne na Koroškem. Upanje na izboljšanje položaja koroških Slovencev je obtičalo na ravni režimskih obljub. Sama politika do Slovencev na Koroškem je ostala v glavnem nespremenjena; ugotavljamo lahko kontinuiteto v sodelovanju med vladnimi ustanovami in »domovini zvestimi« združenji, posebej s Heimatbundom.⁴⁷

Na protestantski strani so mnogi mislili, da so se jim z Anshlusom marca 1938 uresničile sanje in želje.⁴⁸ Neutrudno so poudarjali, kako dobro bi se dopolnjevala protestantizem in nacionalsocializem. Seveda se je vedelo, kako težaven je bil po letu 1933 položaj evangeličanskih cerkva v sami Nemčiji. Toda bili so tako prezaposleni s spopadom s »stanovsko državo«, da tega niso videli ali niso hoteli videti.

Za koroške Slovence pa je z Anschlussom prišlo do preobrata, ki so se ga že dolgo bali in ob katerem so že od vsega začetka jasno videli, kakšen bo prihodnji odnos režima do slovenske manjšine.⁴⁹ Poizkušali so sicer najti nek *modus vivendi*, da bi ublažili in odložili posledice, ki so se jih bali. Do leta 1941 se jim je zaradi zunanje-političnega položaja to še nekoliko posrečilo, čeprav se je nacionalistično zatiranje po aprilu 1938 očitno povečalo.

Po prehodnem obdobju marca/aprila 1938 je tudi večini evangeličanov postalo jasno, da so se vsaj v nekaterih točkah zmotili.⁵⁰ Nacionalsocializem pač ni imel za cilj, da pospešuje protestantizem, temveč da – nasprotno – iztisne vse cerkve iz javnega življenja. Streznjenje je prišlo kmalu, toda le – kakor kaže – na nekaterih področjih. Podpora nacionalsocialističnemu režimu nasploh, tudi vojni, je vsaj v nekaterih evangeličanskih skupnostih trajala relativno dolgo.⁵¹ Tudi v prepričanju, da je treba poslušati in se pokoravati vsaki oblasti, so sprejemali odnose, kakršni so bili; večkrat so poniknili v kolektivno notranjo emigracijo, medtem ko organiziranega odpora ni bilo.

47 Prav tam, 419-428.

48 O tem Schwarz, Aus einer Spannungsgeladenen Geschichte, 303 sl.

49 Bahovec, Kärntner Slowenen, 441-448.

50 Schwarz, Aus einer Spannungsgeladenen Geschichte, 304.

51 Hanisch-Wolfram, Protestanten und Slowenen, 229-231.

Tudi koroškim Slovencem se je spričo naraščajočega zatiranja in še posebej radikalizacije politike do Slovencev po letu 1941, z vrhun-
cem v deportacijah leta 1942, postavilo vprašanje lojalnosti do
države. Predvsem šok zaradi deportacij pomladi 1942⁵² je med
Slovenci tudi na Koroškem povzročil dejaven odpor – dolgo časa v
veliki meri neodvisno od ideoloških dejavnikov. Prelom z lojalnostjo
do države je nastal iz eksistenčne ogroženosti od nacionalsocia-
listične politike, saj je ta država sama s svoje strani lojalnost do-
končno odpovedala.

1945 – novi začetek?⁵³

Leto 1945 za nobeno od manjšin ni bilo leto 0, saj so morali tako
protestanti kot Slovenci premisliti, kako naj – in kako lahko –
nadaljujejo na ruševinah minulih let. Pri Slovencih se je zopet
pojavo vprašanje meje in morebitne združitve s Slovenijo, toda tudi
vprašanje, kako z izkušnjami diskriminacije, izгона in partizanskega
boja. Kot politična hipoteka in obremenitev se je nenazadnje iz-
kazalo dejstvo, da je imel odpor čedalje bolj komunističen pečat.
Spričo političnih razmerij in začete hladne vojne je to hitro vodilo v
razvrednotenje odporniškega boja. Sožitje nemško in slovensko
govorečih je bilo tako od začetka spet obremenjeno – dodatno k vsem
problemom in sporom, ki so se vlekli še iz preteklosti.

Za evangeličane pa je neposredna preteklost pomenila precejšnjo
hipoteko, saj so preveč in preveč intenzivno sodelovali z nacional-
socializmom, čeprav so po letu 1938 že lahko občutili proticerkvene
ukrepe. Toda znotraj Cerkve je v tem času prišlo tudi do preusme-
ritve: evangeličani so se postopoma poslovili od nemškonacionalno
obarvanih tradicij in posrečilo se jim je v veliki meri znebiti se
zadržkov, ki so jih bili do tedaj deležni.

52 Prim. delo v op. 40; Sima Valentin, *Kärntner Slowenen unter nationalsozia-
listischer Herrschaft: Verfolgung, Widerstand und Repression*, v: Talos Em-
merich/Hanisch Ernst/Neugebauer Wolfgang/Sieder Reinhard (ur.), *NS-Herr-
schaft in Österreich. Ein Handbuch*, Wien 2002, 744-766.

53 Za razmišljanja, ki sledijo, glej: Hanisch-Wolfram, *Protestanten und Slowenen*,
234-244.

Na poti k medmanjšinski solidarnosti – povzetek

Če poizkusimo povzeti opazovanje in rezultate primerjave o odnosu protestantov in Slovencev v obdobju 1780–1945, sta možna dva sklepa:

1. Protestanti in Slovenci na Koroškem so bili kot manjšinski skupini v napoto idealu homogene družbe in so se v čedalje bolj zaostrenih nacionalnih političnih spopadih v 19. stoletju znašli v mreži raznovrstnih konfliktov. Temeljni izziv, pred katerim so bili, je bila pozitivna, torej tudi subjektivno tako občutena, integracija v avstrijsko državo in družbo. Ta pa je bila dolgo otežena z notranjimi (ideja o priključitvi Nemčiji ali Sloveniji) in zunanji dejavniki (diskriminacija, stigmatizacija, preganjanje). V letih po 1945 so evangeličani v tem uspeli; to je mogoče reči, čeprav se koroški protestanti tudi po 1945 (na volitvah) statistično dokazljivo nagibajo k »tretjemu taboru«. ⁵⁴ Koroškim Slovcem je državna pogodba iz leta 1955 ponudila pot za pomiritev tega konflikta, toda v družbeni praksi je vprašanje še vedno delno nerešeno. ⁵⁵

2. Za večinski del obravnavanega obdobja ni mogoče govoriti o nekem odnosu med manjšinama. Šele okrog leta 1900 je prišlo do prvih konkretnih stikov (če izvzamemo »mali« primer Zagorič), pa še tu je šlo bolj za medijska javna soočanja (sporočil), kar se je ponovilo tudi po 30 letih. Do »pravega« odnosa je prišlo šele v sedemdesetih letih 20. stoletja, ko je Evangeličanska cerkev s superintendentom Paulom Pellarjem javno izrazila solidarnost s slovensko manjšino (ob znanem podiranju dvojezičnih krajevnih napisov; op. prevajalca).

54 Gamsjäger Helmut, Zusammenhänge zwischen Religionsbekenntnis und Wahlverhalten am Beispiel Kärntens, v: Informationsdienst Salzburger Gruppe Nr. 3, September 1986, 16-22; Schwarz, Von der Konfrontation zur Solidarität, 266 sl.

55 V tej zvezi je treba še enkrat spomniti, da so izkušnje iz nacističnega časa za mnoge koroške Slovence pomenile zlom njihove siceršnje lojalnosti do države, ki je do takrat kljub mejnim sporom obstajala na širokih področjih (prim. Sima Valentin, Gewalt und Widerstand 1941–1945, v: Moritsch Andreas (ur.), Die Kärntner Slowenen 1900–2000, Bilanz des 20. Jahrhunderts (= Unbegrenzte Geschichte/ Zgodovina brez meja 7). Klagenfurt- Ljubljana-Wien 2002, 263-280, tu 263 sl.

Solidarnost med obema manjšinama je tako le težko utemeljiti na zgodovinski osnovi. Zgodovinske izkušnje in izzivi so bili ob vseh vzporednicah preveč različni. Zato je konsekventno, da je Evangeličanska cerkev spremenila način argumentiranja svoje solidarnosti s koroškimi Slovenci. Od zgodovinsko utemeljevane solidarnosti (povezava vprašanja krajevnih napisov z vprašanji iz tolerančnega obdobja) k solidarnosti na načelni ravni manjšinske politike, argumentirane s teologijo,⁵⁶ temeljnimi pravicami in vzajemno solidarnim sožitjem. Tako utemeljena nova manjšinska solidarnost sicer pokaže na (skupno) zgodovino kot nujno ozadje, toda je ne uporablja za argumentiranje in legitimiranje.

Iz nemščine prevedel Marko Kerševan

56 Prim. Bünker Michael, Kirche – Volk – Staat – Nation. Eine Standortbestimmung aus christlicher Sicht, v: Volksgruppen und Religion – Identität und Bekenntnis (= Kärntner Dokumentation 24), Klagenfurt 2008, 7-17, tu 11-13.

Cvetka Hedžet Tóth

HANS KÜNG – PROJEKT SVETOVNEGA ETOSA

Projekt svetovnega etosa zahteva alianso verujočih in neverujočih za nov skupni osnovni etos. Prepričan sem, da bo novi svetovni red postal boljši takrat, ko bo svet postal socialen in pluralen, partnerski in delujoč za mir, naravi prijazen in ekumenski. Zato se že zdaj številni ljudje na podlagi svojih verskih in humanih prepričanj zavzemajo za skupen svetovni etos in kličejo vse ljudi dobre volje, da prispevajo k spremembi zavesti na področju etike.

Hans Küng, 1994

1. Izhodišča za novo svetovno ureditev in novi svetovni etos¹

Sodobni katoliški teolog – tudi filozofsko izobražen – švicarskega porekla Hans Küng (roj. leta 1928), ki so mu zaradi njegove načelne heretične drže – zavračal in kritiziral je dogmo uradnega katolicizma o papeževi nezmotljivosti – leta 1979² odvezli celo predavateljsko

- 1 Pričujoči prispevek je skrajšano in nekoliko predelano poglavje iz dela Cvetka Hedžet Tóth: *Hermenevtika metafizike. Metafizika – materializem – etika – utopija*, Založba 2000, Ljubljana 2008, str. 282-313. Za objavo v reviji *Stati inu obstati* smo se odločili zaradi zelo nazorne in vsebinsko tehtne predstavitve *Deklaracije o svetovnem etosu* in njenih izhodišč, na katerih je gradil Hans Küng. (*Uredništvo.*)
- 2 Gl. Hans Küng: *Unföhlbar?*, Ullstein, Ulm 1980, str. 22. Tu razloži, da je namen njegove knjige teološko raziskati »rinski absolutizem in tradicionalizem v nauku in praksi, tam, kjer sta še posebej poudarjena in tudi izrazito učinkovito izstopata, v zahtevi po *nezmotljivosti* v Cerkvi«.

pravico na katoliški fakulteti v Tübingenu,³ še danes odločno trdi, da ni možen novi svetovni red brez novega svetovnega etosa. Že v uvodu dela z naslovom *Projekt svetovni etos*, prvič izdanem leta 1990, poudarja: »Ni preživetja brez svetovnega etosa. Ni svetovnega miru brez miru med religijami. Ne bo religioznega miru brez dialoga med religijami.«⁴ Čeprav piše v nemščini, omenjeno misel rad zapiše še v angleščini.⁵ Vendar je v svojih delih in zdaj že številnih pogovorih izrecno poudarjal, da svetovni etos nikakor ne pomeni nove svetovne religije, ampak prej »etični koordinatni sistem«, v katerem smo vsi povezani, zato »v domeni morale ne sme biti postmodernistične poljubnosti.«⁶

Etika, pri kateri vztraja svetovni etos, je univerzalna, trdi v vseh svojih delih na temo svetovnega etosa, zato velja za vsakega človeka ne glede na raso, kulturo, religijo, svetovni nazor. Vrednote in norme, na katerih temelji svetovni etos, niso samo znotraj preroških religij, judovstva, krščanstva in islama, navzoče so tudi v indijski in kitajski tradiciji. Podoben namen, »predlagati pristop k etiki, temelječ na univerzalnih namesto na verskih načelih«, najdemo tudi v knjigi *Etika za novo tisočletje* duhovnega in posvetnega voditelja tibetanskega ljudstva.⁷ Dalajlama tudi verjame, da že po svoji naravi vsi ljudje stremijo »po svobodi, enakosti in dostojanstvu in imajo pravico to tudi doseči«, skratka osebno verjame v »univerzalno načelo enakosti vseh ljudi«,⁸ to načelo pa mora po njegovem imeti prednost.

3 Po odvzemu predavateljske pravice se je zanj zelo zavzela njegova univerza v Tübingenu, ki ga je branila in mu trajno omogočila njegovo intelektualno dejavnost, ki je postajala vedno bolj mednarodno ugledna in vse bolj svetovno odzivna. Tam je bil vse do svoje upokojitve leta 1996 redni profesor za ekumensko teologijo in direktor Inštituta za ekumenske raziskave – ta je neodvisen in ločen od Teološke fakultete in naravnost podrejen senatu univerze.

4 Hans Küng: *Projekt Weltethos*, Piper, München 2002, str. 13.

5 Hans Küng: *Dokumentation zum Weltethos*, Piper, München 2002, str. 39.

6 Hans Küng: *Wozu Weltethos? Religion und Ethik in Zeiten der Globalisierung. Im Gespräch mit Jürgen Hoeren*, Herder, Freiburg 2002, str. 28–29.

7 Njegova Svetost dalajlama: *Etika za novo tisočletje*, Učila, Tržič 2000, str. XIII.

8 Der Dalai Lama: *Die Menschen und die Menschenrechte*, nav. iz Karl-Josef Kuschel, Alessandro Pinzani, Martin Zillinger (ur.): *Ein Ethos für eine Welt? Globalisierung als ethische Herausforderung*, Campus Verlag, Frankfurt am Main 1999, str. 20–21 (dalje: EFEW).

Da bi preprečil nesporazume, Küng v delu *Čemu svetovni etos?* natančno razloži, kako je svetovni etos naravnian glede politike; ta zanj pomeni *politiko brez nasilja in umetnost možnega*. Svetovni etos je lahko učinkovit le takrat, ko izhaja iz najširšega družbenega konsenza glede temeljnih vrednot, pravic in dolžnosti; gre za konsenz, ki je sprejemljiv za vse družbene skupine, za verujoče in neverujoče, za pripadnike različnih religij, filozofij in ideologij. Pri tem pa ne gre za nekakšen »skupni etični sistem«,⁹ torej človeški etos. Svetovni etos tudi »ni nekakšna nova ideologija ali 'superstruktura', ne želi nadomestiti specialnih etik različnih religij, temveč jih podpreti.«¹⁰ Samo za povezovanje nekaterih skupnih religioznih in filozofskih vidikov gre na področju etike in za ozaveščanje ljudi o njih gre, nikakor ne za njihovo uzakonitev.

V krajšem prispevku *V iskanju novega etosa – po svetu in doma*, posebej napisanem za slovensko revijo *Znamenje*, revijo sodelavcev Vekoslava Grmiča, Küng poudarja: najprej je potreben etos doma, pri vsakem posameznem človeku, da bi bil možen tudi v svetu. S precejšnjo osebno prizadetostjo ugotavlja: »Doživeli smo veliko diplomacije brez vsake etične volje; politiko interesov onkraj vsake morale; svetovno politiko brez svetovnega etosa.«¹¹ Kot teolog se zaveda, da religije niso opravile svojega poslanstva, niso prispevale tako, kot bi lahko, k miru svetovnih razsežnosti, zato ga osebno teži, da »svetovne religije najpogosteje sploh niso pomočnice ob rojstvu novega svetovnega obdobja, temveč delujejo nasprotno – kot zaviralke in motilke svetovnega miru.«¹² Kljub vsemu verjame in upa, da je možen mir med religijami, in ta mir je predpostavka za mir med narodi. Svetu bi bilo v veliko pomoč, če bi religije med seboj razvijale mir, dialog in medsebojno solidarnost. To njegovo ugotovitev bi veljalo razširiti v zahtevo po miru med nazori nasploh, ki bi zajel vse ideologije – tudi tiste ateističnega, deističnega ali agnostičnega izvora.

9 Hans Küng: *Wozu Weltethos?*, str. 161.

10 Prav tam.

11 Hans Küng: *V iskanju novega etosa – po svetu in doma*, *Znamenje*, 2000, št. 1-2, str. 10.

12 Prav tam, str. 9.

Na vprašanje, če je svetovni etos naravnan bolj institucionalno ali bolj osebno, je v knjižici *Čemu svetovni etos?* izrecno poudaril, da gre hkrati za »osebnostno, institucionalno in ciljno usmerjenost«. ¹³ Odločno zanika, da bi svetovni etos vključeval zgolj kolektivno odgovornost, ki bi odtegovala individualno, kajti to bi pomenilo, da so krivci negativnih pojavov »le 'odnosi', 'zgodovina', 'sistem'«. ¹⁴ Svetovni etos meri na individualno odgovornost vsakega posameznika, kar še posebej vključuje individualno odgovornost politikov. Tako po njegovem nikoli ne gre samo za individualni, ampak hkrati še za socialni etos. Morala sistema brez morale subjektov, morala institucij brez morale oseb ni nikakršna morala. Svetovni etos kot morala pomeni moralo sistema, torej sistemsko moralo.

Morala je vedno kar najneposredneje povezana z življenjem, ki ga ljudje živimo. V delu z naslovom *Zaupanje, ki nosi* Küng spet poudarja vlogo in pomen temeljnega zaupanja – reči svetu, stvarnosti *da*. Šele iz zaupanja raste notranja avtonomija človeka, samodajanje zakonov, občutek samoodgovornosti pri tem, kako se v življenju samouresničujemo in hkrati sooblikujemo svet. Gre za *temeljno zaupanje*, ki je v vsem nasprotje nihilizmu oziroma nihilizaciji (kdor svetu izraža nezaupanje, mu reče celo *ne*) in tudi »podlaga temeljnega etosa, življenjskega etosa, globalno gledano, svetovnega etosa«. ¹⁵ Še pred tem je v svojem delu *Ali obstaja Bog?* iz leta 1978, ki je nadaljevanje in dopolnitev njegovega za uradni katolicizem prav tako vprašljivega in celo obsojanega dela *Biti kristjan* (1974), poudaril, da je treba prepoznati probleme sodobnega časa, predvsem je treba sprejeti izzive sodobnega nihilizma in se z njimi znati soočiti.

Po Friedrichu Nietzscheju (1844–1900) nihilizem, ta najgrozljivejši od vseh gostov, pomeni, da se vse najvišje vrednote razvrednotijo: »Manjka cilj. Manjka odgovor na 'čemu'«. ¹⁶ Dosledno izpeljani nihilizem je *radikalni nihilizem*, ki izraža »prepričanje o absolutni

13 Hans Küng: *Wozu Weltethos?*, str. 161.

14 Prav tam.

15 Hans Küng: *Vertrauen, das trägt. Eine Spiritualität für heute*, Herder, Freiburg 2003, str. 39.

16 Friedrich Nietzsche: *Volja do moči*, Slovenska matica, Ljubljana 1991, str. 11.

nevdržnosti bivanja«. ¹⁷ Kūng ugotavlja, da je pri Nietzscheju dvom v primernost določenih gotovosti »radikaliziran: do *dvoma v možnost biti gotov nasploh*«. ¹⁸ Svojo oceno Kūng strne v ugotovitev: »Nihilistična negacija pa ne zadeva le subjektivne gotovosti, gotovosti razmišljujočega ali verujočega subjekta. *Zadeva tudi vsako objektivno gotovost*, tisto, kar lahko v vsakem spoznavnem dejanju molče predpostavimo kot nekaj gotovega: *domnevno temeljno gotovost biti in evidentnih prvih principov biti*, kot jo zagovarja klasična filozofija biti. [...] Ali človek tu ne premore neke naravne gotovosti (habitus principiorum)?« ¹⁹

Kūng je pri opredeljevanju alternativ nihilizmu izhajal iz človekove praktične, dejavne usmerjenosti, ki jo poraja najprej življenje samo, predvsem preživetje v stvarnosti. Zato se tudi najprej sprašuje, kako nastaja nihilizem v povsem konkretnih razmerah, se pravi praktični nihilizem. Zaveda se, da je stvarnost soočena z možnostjo propada, konca, da je marsikaj v svojem bivanju že vnaprej zaznamovano s svojim koncem, smrtjo, človek še posebej. Samo vprašanje po biti nenehno spremlja vprašanje po ne-bitu, celo nič. Zato že stvarnost sama, kakršna pač je, omogoča nastanek nihilizma kot praktičnega nihilizma. Kūngov program je povsem jasen in enoznačen, gre mu za to, da negotovi, »vprašljivi stvarnosti« (*die fragliche Wirklichkeit*) ²⁰ odgovarja z *da*. V tem vidi izhodišče za postopno oblikovanje alternative nihilizmu. Poudarek je na alternativni, kajti Kūng je vsekakor zelo daleč od tega, da bi nihilizem demoniziral ali napadal s kritiko, ki je domala že represija.

Razmere, v katerih živimo, zahtevajo od nas zelo konkretne odločitve: izbiramo med mnogimi danostmi, ravnamo praktično dejavno. Svet dejstev stopa v naše življenje kot klic *odločiti se je treba*, morda kar po Kierkegaardovem vzoru kot ali – ali. Zdaj postaja aktualen odnos med človekom in svetom v najširšem smislu in v tej zvezi je Kūng zapisal: »Gre za svobodno stališče do stvarnosti na-

¹⁷ Prav tam.

¹⁸ Hans Kūng: *Existiert Gott? Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit*, Piper, München 1995, str. 462.

¹⁹ Prav tam, 461.

²⁰ Prav tam, str. 486.

sploh, v njegovem temeljnem vprašanju 'biti ali ne biti': imenujemo ga *temeljna odločitev*.²¹ Küng ugotavlja: »Kierkegaard je bil tisti, ki je pojem 'odločitev' ('izbire') – še vedno v rabi na pravno-etičnem kot tudi religioznem področju – naredil za filozofsko temeljni pojem, s čimer je želel označiti posebnost človeške eksistence.«²² Kajti po Küngu je v naravi *odločanja* nekaj univerzalnega; temeljna odločitev »pomeni človekovo odločitev glede stvarnosti nasploh: temeljno stališče do lastne eksistence in sveta.«²³ Seveda velja Küngu pritrditi, če gre za svobodno odločanje oziroma če je odločanje *sinonim* za svobodo.

Hans Küng upravičeno opozarja na trajen Kierkegaardov vpliv v zgodovini novejših filozofij, ko gre za pojma, kakršna sta *odločanje* in *izbira*. Ta vpliv je očitno viden pri teologih, kot so Barth, Bultmann in Gogarten. Od filozofov je poleg Sartra treba omeniti Heideggerja in Jaspersa. Še posebej izstopa Jaspersov pristop, ki ga pojem odločanja pripelje celo do njegovega znanega *filozofskega verovanja*, s pomočjo katerega zavrača nihilizem in dogmatizem. Küng prevprašuje vsebino odločanja in izbire tako z religiozne kot z ateistične strani in pred nami je kar nekaj imen, svetovnonazorsko med seboj povsem različnih. Prijetno preseneča, da Küng nobenega nazora ne obravnava z neko vnaprejšnjostjo, ki bi pozitivno vrednotila kako usmerjenost, drugo pa bi povsem odklanjala. Celó sam priznava, da je z veliko vnemo študiral kritiko religije »in resnično ne brez simpatije do velikanov tega žanra, od Feuerbacha prek Marxa do Nietzscheja in Freuda.«²⁴ Že v času svojega študija filozofije se je Küng veliko ukvarjal tudi s Sartrom in je o njegovem ateističnem humanizmu napisal obsežno filozofsko delo. K preučevanju kake misli je treba pristopati neobremenjeno, brez predsodkov, predvsem pa svobodno in samozavestno. V tem poslednjem je Küng prepričljiv vzor, ki pritegne in na zanimiv način opisuje Kierkegarda kot globoko religioznega misleca, ki gradi z močjo svoje notranjosti, v

21 Prav tam, str. 480.

22 Prav tam.

23 Prav tam, str. 481.

24 Hans Küng: *Credo. Razlaga vere za naš čas*, Založba Znamenje, Petrovče 1995, str. 22.

bistvu torej intuitivno. Kot da bi bila *odločitev* pri njem sinonim za resnico, ki je sicer ni po sebi, ampak samo v gotovosti subjektivnosti. To pa, kar po njegovem usmerja notranjost, celo kot nekakšna neusahljiva energija, je strast, hrepenenje po neskončnem, absolutnem, ki pronica skozi vsako krenjo njegovega samo končnega življenja. Vendar odločitev nikakor ni prisila, ampak povsem svobodno, neprisiljeno dejanje, izkušnja svobode v svojem najčistejšem pomenu. Ravno s pomočjo Kierkegaarda je mogoče trditi, da gre za pristno odločitev samo tam in takrat, ko je *odločanje* povsem svobodno in kot tako hkrati pomeni tudi odločitev za svobodo in iz svobode, iz nikakršne prisile. Pri tem gre za izrazito človekovo praktično naravnost, za delovanje, ki kot etično-dejavno prehaja v celovito bivanjsko držo na vseh ravneh človekovega bivanja. Spoznanje kot praktično prehaja v etiko, ta pa v nekakšen bivanjski red, celo svetovnih razsežnosti. Tako etika izgublja pomen razvrstitev vesolja, na človeka samega v bistvu učinkuje kot njegova druga-narava. Temu bi navsezadnje lahko sledil še Nietzsche, saj je tradicionalni morali očital, da je vse preveč *onelaravljena*, ker je preprosto naravo dojemala kot nekaj manjvrednega. Zato kot interpreti njegove misli o morali verjetno ne zgrešimo docela, če te nazore razumemo kot pričakovanje, ne nagnati narave iz morale, nasprotno, vrniti in vračati jo vanjo.

Bi – ali bolje: bo – vpeljava etike kot narave, ne samo in izključno kot Boga ali določenega metafizičnega izhodišča, v prihodnje uspešno sredstvo za odpravo nihilizma? Ali tak poskus *onaravljanja etike* lahko pripelje do obnove etike nasploh, vendar etike, ki ni več metafizično utemeljena? Človekovo bivanje namreč ni določeno samo z naravnimi danostmi in zakonitostmi, kajti človek je bitje, ki si postavlja cilje, živi in deluje smotrno, ima pogled uperjen v prihodnje. Tako tudi odločanje poteka s pomočjo in na podlagi določenih smotrov. Ne samo kavzalnost, ampak še tudi teleološkost, tj. smotrnost, ki skuša vse fizično, dano, bistveno presegati, vpliva na etiko in njene vrednote. Zato poskus *onaravljanja etike* v prihodnje, še posebej, če etiko pojmuje kot človekovo drugo-naravo, narave ne ponižuje v nekaj protinaravnega in odločitev ter izbira človeka za takšno *onaravljeno etiko* tudi človeka samega nikakor ne razčlove-

čujeta. Gre pa za odločitev, ki je vrednostna in je ni brez teleološke, v širšem smislu metafizične naravnosti. Zato bi veljalo, vsaj kar se etike tiče, še intenzivneje poudariti teleologijo in ne samo metafiziko kot tako.

Tudi Jean-Paul Sartre se sprašuje, kako se oblikuje načelo izbire. Pri tem odločno izreče, da je izbira obenem *vrednotenje*, kajti to, kar izberemo, potrjuje vrednost tega, kar smo izbrali, in tudi tega, česar nismo. Človek je zato rezultat svoje izbire in hkrati še tak, kakor se želi sam narediti. Ko Sartre pojasnjuje naravo *prvotne* in *spontane izbire*,²⁵ jo razume s tem, da je človek subjekt samega sebe, da pa je vsebina te subjektivnosti odgovornost za lastno eksistenco. Načelo izbire, prejme značaj univerzalnosti, kajti odgovornost do samega sebe vključuje še odgovornost do drugega človeka in ljudi. Zato je naša odgovornost glede odločanja in izbire zelo občutljivo dejanje, »saj veže človeštvo v celoti«.²⁶ Po človeku samem oblikovana podoba namreč učinkuje za vse ljudi in da je celo v soglasju s časom in zgodovino, v kateri poteka naša izbira.

Küng sicer ne omenja teh Sartrovih, glede univerzalizma vsekakor zelo spodbudnih stališč in jih tudi ne komentira, temveč kritično presoja Sartrovo pojmovanje neomejene, absolutne svobode. »Ali lahko definiramo bit, človekovo eksistenco preprosto kot svobodo, zgolj kot svobodo? Ali ta prosto zasnovana eksistenca, kakor se je tudi glasila Sartrova teza o svobodi, resnično predhodi vsakemu človeškemu bistvu ali naravi? Je ta eksistenca res nedoločena, ta svoboda povsem neomejena, človekova odgovornost totalna? Je človek res svobodni izumitelj in ustvarjalec vseh vrednot, morale in smisla življenja«²⁷ S tem kritičnimi vprašanji se začne Küngov vsekakor konstruktiven pogovor s Sartrom, saj mu gre za poskus odprave nihilizma in predvsem za alternativo nihilizmu. Sartrov vpliv na Künga je trajen in marsikaj, kar je populariziralo Küngove nazore, je nadgradnja Sartrovega *ateističnega humanizma*. V primerjavi z njim

25 Jean-Paul Sartre: *Eksistencializem je vrst humanizma*, iz: *Izbrani filozofski spisi*, Cankarjeva založba, Ljubljana 1968, str. 189.

26 Prav tam.

27 Hans Küng: *Existiert Gott?*, str. 479.

pa Kūng spregovori o »svobodi v mejah«, ki jo po njegovem določa že sama *možnost izbire*, ki nikakor ni neomejena, saj je omejena že z naravnimi danostmi. Sartrov eksistencializem po njegovem premalo upošteva nihilistično alternativo, kajti svobodno dejanje »ni usmerjeno le na bit, ampak tudi na nič«. ²⁸ Ker je Kūngov odločen program zavračanje in odprava nihilizma, to skuša doseči s tem, da pojem svobode zoži predvsem glede možnosti izbire in odločanja.

Kūng v primerjavi s Sartrom in deloma še Jaspersom najprej poudari človekov odnos do stvarnosti v celoti, ko stvarnosti reče bodisi *da* bodisi *ne*. Pri tem se zelo dobro zaveda, da ta odnos najprej nikakor ni reflektiran, ne v podobi teologije in ne filozofije. Stvarnost kot celota nagovarja, sprašuje in človek na njena vprašanja odgovarja tako reflektirano kot nereflektirano. Odziva se ji bodisi z zaupanjem bodisi po Nietzschejevem vzoru z nezaupanjem. Zdaj Kūng razume, da gre pri temeljni alternativni, reči stvarnosti *da* ali *ne*, najprej za *zaupanje* oziroma za *nezaupanje* do sveta, in da samo na tej podlagi potekata odločanje in izbira – nikdar naravnost.

Za natančno pojasnitev pojma zaupanja in nezaupanja se je nujno treba izogniti takemu razumevanju, ki bi temeljno zaupanje ali nezaupanje v celoti zreduciralo na njegov teološko-mističen pomen. Zaupanja ali nezaupanja v življenje prav tako ne moremo razumeti samo subjektivistično-psihološko. Napačno je tudi, če bi tako zaupanje kot nezaupanje v bit dojemali le objektivistično-ontološko. Tudi zaupanja v um in nezaupanja umu ne gre razumeti samo racionalistično-pozitivistično. Četudi je za odločanje po Kūngu zelo pomembno, da je svobodno, pa svoboda ne pomeni iracionalne poljubnosti: »Iz možnosti različnih temeljnih odločitev, stališč in zadržanj še ne sledi njihova irelevantnost. Ni vsaka usmerjenost pravilna. In tu pridemo do odločilne točke, ko se vprašamo: Katera usmerjenost je pravilna?« ²⁹

28 Prav tam, str. 480.

29 Prav tam, str. 489.

2. Temeljno zaupanje kot podlaga temeljnega etosa, življenjskega etosa, svetovnega etosa

Po Küngu obstajajo, s stališča zaupanja, tri vrste ljudi.³⁰ So ljudje, ki premorejo zaupanje na podlagi svoje religiozne vere ter znajo potrpeti in vzdržati. So tudi ljudje, ki sicer imajo religiozno vero, vendar so brez temeljnega zaupanja tako v stvarnost kot v sočloveka; so religiozni zanesenjaki. »So pa končno ljudje, ki premorejo temeljno zaupanje, ne da bi hkrati imeli religiozno vero. Ne da se zanikati, da so, čeprav docela zemeljski, v življenjskih razmerah ravno tako dobri ali včasih celo boljši kot nekateri verniki. Iz tega svojega temeljnega zaupanja lahko namreč tudi ateisti in agnostiki – to sem že nekoč jasno pokazal na primerih Bertranda Russlla, Ernsta Blocha in Alberta Camusa – živijo pristno človeško, torej humano in v tem smislu moralno življenje. Z drugimi besedami: iz ateizma ne sledi nujno nihilizem.«³¹ Ernsta Blocha in Alberta Camusa Küng šteje za misleca, ki sta razmišljala na podlagi zaupanja do sveta in do ljudi, četudi je pri Camusu vse prežeto z uporništvom. In ravno to temeljno zaupanje do stvarnosti je podlaga za *avtonomno moralno*, ki življenju reče *da* tudi takrat, ko z uporništvom skuša *ustvarjalno spreminjati* odnose v svetu.

Küng se torej zaveda, da v sodobnem svetu k človekovi pravici sodi tudi *pravica do brezreligioznosti*. Tudi nereligiozni človek pozna moralno, je lahko globoko moralen. S formulacijo naslova *Koalicija verujočih in neverujočih* se Küng kot teolog in vernik v *Projektu svetovni etos* sooča z vprašanjem: »Mar ljudje ne morejo moralno živeti tudi brez religije?«³² Njegovi poglobljeni analizi velja prisluhniti v celoti:

»Tudi verujoči ljudje bi morali priznati, da je možno moralno življenje brez religije. V kolikšni meri?«

1. Obstaja dovolj biografsko-psiholoških razlogov, zakaj se razsvetljeni sodobniki želijo odpovedati religiji, ki je zapadla v mračnijaštvo, praznoverje in 'opij'.

30 Hans Küng: *Vertrauen, das trägt*, str. 38. Isto še Hans Küng: *Existiert Gott?*, str. 525.

31 Prav tam, str. 39.

32 Hans Küng: *Projekt Weltethos*, str. 59.

2. Empirično je nemogoče zanikati, da nereligiozni ljudje premorejo etično temeljno usmeritev tudi brez religije in živijo moralno, da so bili že v zgodovini neredki religiozno neverujoči, ki so bili s svojim življenjem zgled za nov smisel za človeško dostojanstvo in so se zavzemali za polnoletnost, svobodo vesti, svobodo veroizpovedi in druge človekove pravice bolj kot religiozno zavezani.

3. Antropološko lahko utemeljimo, da so mnogi nereligiozni ljudje tudi v načelu razvili in premorejo cilje in prioritete, vrednote in norme, ideale in modele, merila za razločevanje, kaj je prav in kaj narobe.

4. Filozofsko neovrgljivo je, da človeku kot umnemu bitju pripada človeška avtonomija, ki mu lahko tudi brez vere v Boga omogoči udejanjenje temeljnega zaupanja v resničnost in zaznavanje njegove odgovornosti v svetu: odgovornosti do samega sebe in odgovornosti do sveta.«³³

Katoliški teolog torej človeku, ki je ateist oziroma nereligiozen, priznava razvit čut za etiko in ga ne šteje za samo – pol človeka. Nikakršna *a priori* zaupnica ne pripada religioznemu, verujočemu človeku.

Zanimivo je, da teolog Küng o »načelni alternativni med *da* in *ne* negotovi, vprašljivi stvarnosti«³⁴ ni razmišljal z vnaprejšnjo moralno kategorijo, dojeto recimo kot *ljubezen, ki vse poveljuje*. Ne moraliziranje in ne psihologiziranje nista njegovi izhodišči. Samo najbolj neposredni odnos do stvarnosti, ki človeku postavlja vprašanja o negotovi, vprašljivi stvarnosti, je tema Küngovih razmišljanj. Iz svojega uvida v stvarnost človek oblikuje zaupanje ali nezaupanje kot tisto pozitivno ustvarjalnost, ki uspe premagovati izziv nihilizma, poudari Küng kar nekajkrat. Nihilizem namreč že v izhodišču pomeni nezaupnico stvarnosti, svetu reče *ne*. Nasprotno pa je temeljno zaupanje v stvarnost dobesedno *dar*: »Stvarnost mi je vnaprej dana: če z zaupanjem pristajam nanjo, se mi povrne polna smisla in vrednosti. Moj lastni obstoj mi je vnaprej dan: če z zaupanjem pristajam nanj, potem lahko izkusim njegovo umskost. In svoboda

33 Prav tam.

34 Hans Küng: *Existiert Gott?*, str. 490.

mi je vnaprej dana: če jo z zaupanjem sprejmem, potem jo lahko izkusim kot resnično.«³⁵

Küngu gre pri tem tudi za njegov lastni teoretski poskus, preseči eksistencializem v njegovem nihilizmu in njegovem nenehnem vztrajanju pri *strahu* in *tesnobi*. Zato se mora marsikdaj raziti tudi s Sartrom. V poskusu odprave nihilizma je imel nekaj vzornikov, saj sta v tej smeri delovala Gabriel Marcel in Otto Friedrich Bollnow. Eksistencializem zdaj prejme bistveno drugačen pomen in nima več samo nihilističnega; tukaj je treba omeniti vsekakor še Jaspersa. S svojimi sodelavci je Bollnow raziskoval kategorijo zaupanje kot protiutež strahu. Zato s pomočjo Bollnowih besed beremo: »To splošno zaupanje v življenje je, nasprotno, kot neko razpoloženje, ki obide človeka in nato osrečuje zapolni njegovo življenje, tako da je mogoče videti smisel in vrednost tam, kjer je prej kazalo, da biva le prazna puščava absolutne nesmiselnosti.«³⁶

Zaupanje torej proti dvomu in nezaupanju samemu, podobno filozofiji Ernsta Blocha, ki že na samem začetku svojega znanega dela *Princip upanja* poziva, naj se sploh »naučimo upati«.³⁷ Ker je zaupanje odnos do stvarnosti, ne gre samo za *cogito*, ampak hkrati tudi za *credo*, ugotavlja Küng. Logika razuma in logika srca sta tako neločljivi, pomagata nam odkrivati drugega, nam bližnjega človeka, tistega, ki ga imenujemo *ti*, vendar v tem smislu, da nam drugi pomeni glede na nas nekaj zatrjujočega in obojestransko potrjujočega v doživljanju svobode, pomoči, dobrote, dajanja, razumevanja in podobno. Interpersonalnost je tako sposobnost medosebnega komuniciranja, ki zahteva precejšnje mero zaupanja, in tudi pri veri ne gre toliko za vero, ampak predvsem za zaupanje *sámo*. Filozofija eksistence zato poudarja pomen odločanja in izbire, kot taka se je morala razhajati z analitično filozofijo in njenim razumevanjem spoznavanja. Prihaja pa v bližino dialektičnega posredovanja, tudi tega, ki ga dobimo pri Adornu in njegovem pojmu

35 Prav tam, str. 500.

36 Prav tam, str. 501. Glej Otto Friedrich Bollnow: *Wesen und Wandel der Tugenden*, Frankfurt - Berlin 1958, str. 182.

37 Ernst Bloch: *Das Prinzip Hoffnung*, Gesamtausgabe, zv. 5, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1977, str. 1.

komuniciranja med ljudmi, medsebojne deležnosti³⁸ subjektov, ki se sicer med seboj zelo razlikujejo. Vendar, kolikor so deležni drug drugega brez odnosa nadrejenosti in podrejenosti, tj. logike gospostva, gre za družbo, ki je – vsaj deloma – uspela v humanosti, za svet ki obvladuje procese odtujevanja na vseh ravneh in s tem zastavlja nevarnost nihilizacije. Adorno je od mišljenja pričakoval nekaj mesijanskega celo tako zelo, da je njegova misel mestoma nekakšna prikrita teologija oziroma *negativna teologija*. V svojem delu *Minima Moralia* celo pove, da »spoznanje nima druge luči kakor to, ki sije na svet od odrešitve«. ³⁹ Življenjski Küngov program je ravno poskus uresničevanja humanosti, ki bi izključevala, boljše, preprečevala nihilizacijo, in ta njegov program ta trenutek še ni zaključen.

Küngova zahteva po etiki je povsem prizemljena, vsekakor ni stvar moralizirajočega teoretskega uma – in tu je Küng prisluhnil najprej samo najbolj naravnemu toku življenja, ničemur drugemu, kajti etika je kot človekova druga narava in nikakor ne protinarava. Ljudje etiko kot svojo sonaravno etiko celo zahtevajo in o tej povsem upravičeni zahtevi Küng ugotavlja: »O uničujočih vplivih nihilizma tako na družbenem kot na individualnem področju, o propadu še posebej etičnih vrednot in norm, o tem se danes mnogi ljudje sprašujejo z večjim zavedanjem kot prej. In to prav v demokratični, svetovnonazorsko nevtralni državi, ki smisla življenja in življenjskega stila, najvišjih vrednot in najvišjih norm ne sme predpisovati uradno doktrinarno kot v totalitarnih sistemih (trjavega, črnega ali rdečega značaja) in ki je vendarle odvisna od vrednot in norm. Tako kot vprašanja o resnici se ne sme zanemarjati niti potrebe po vezanosti (*Bindung*). Človek pač potrebuje – vede ali nevede – elementarno temeljno navezanost na smisel, vrednote in norme.« ⁴⁰ Po Küngu vsekakor ni pretirano pričakovanje, ki vztraja na soglasju med *bitjo* in *smislom* oziroma na bivanju, prežetem z vrednotami.

38 Theodor W. Adorno: *Zu Subjekt und Objekt, v: Kulturkritik und Gesellschaft II, Gesammelte Schriften (GS), zv. 10.2, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1977, str. 743.*

39 Theodor W. Adorno: *Minima Moralia, GS, zv. 4, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1984, str. 281.*

40 Hans Küng: *Existiert Gott?, str. 516.*

Küng svoj pojem temeljnega zaupanja stvarnosti sveta in človeka⁴¹ gradi na prepričanju, da sta *samospoznanje* in *spoznanje sveta* enoten in neločljiv proces. Prisluhniti velja temle besedam: »Dobro za človeka je tisto – pa naj bo staro ali novo, povsod razširjeno ali ne –, kar mu pomaga, da postane resnično človek. Avtonomna temeljna morala je: Človek naj bo človek! Človek naj svojo človečnost udejanji! Človek naj živi človeško! Nravno dobro je torej tisto, kar človeškemu življenju omogoča, da uspe in da se posreči v njegovi individualni in socialni razsežnosti, je tisto, kar omogoča optimalen človekov razvoj na vseh njegovih ravneh in razsežnostih. Človek naj potemtakem živi svojo človeškost na vseh njenih ravneh (tudi na nagonski in čustveni ravni) in v vseh njenih razsežnostih (tudi v svoji povezanosti z družbo in naravo).«⁴² Vse to so po njegovem izhodišča, ki omogočajo zelo jasno razlikovanje med dobrim in zlim, tako na individualni kot tudi na družbeni ravni. Zdaj je tudi razumljiv njegov klic iz *Creda*: »Nikakršno krščanstvo na račun človeškosti!«⁴³ Krščanstvo, kakor ga razume, zanj »pomeni razširitev, poglobitev, vkoreninjenje – da, radikalizacijo človeškosti«, zato po njegovem »lahko razumemo krščanstvo kot resnično radikalni humanizem.«⁴⁴

Küng nas opozarja: če ni »neke temeljne orientacije, reda vrednot, povezanosti z nekim življenjskim smislom, takrat grozi nihilistični vakuum smisla in norm.«⁴⁵ Celotna kultura, ne samo teologija in filozofija, dandanašnji relativira lastna moralna in vrednostna stališča. Zato ostajajo vprašanja: »Od kod spričo mnogih pravno zagotovljenih svoboščin osebna svoboda, samoodločanje in samooblikovanje človeka? Od kod v grozečem pluralizmu poljubnosti smisel življenja in smoter življenja? Od kod [...] tisto minimalno soglasje glede vrednot, norm in zadržanj, ki je preprosto nujno za človeka vredno skupno življenje in tudi za funkcioniranje demokratične države?«⁴⁶ Iz Küngovih razmišljanj izhaja zahteva po dogovoru in

41 Prav tam, str. 522–523.

42 Prav tam, str. 522.

43 Hans Küng: *Credo*, str. 268.

44 Prav tam.

45 Hans Küng: *Existiert Gott?*, str 516.

46 Prav tam, str. 517.

sporazumu vseh, da lahko bivamo skupaj in da lahko v mejah nečesa, kar vsi spoštujemo, sploh prakticiramo demokracijo. Več kot očitno je, da za tak cilj samo politična sredstva ne zadoščajo; v pošteev prihaja samo etika, najprej odločitev za etično ravnanje. Politizaciji sveta z vsem enakovredno stoji nasproti etizacija. In mar se ne bi veljalo vprašati, kako je tudi politizacija sveta v zgodovini, vsaj zahodnega sveta, prinašala s seboj določeno nihilizacijo. S tem se seveda odpira nekaj zelo kompleksnih vprašanj o odnosu med etiko in politiko.

3. Etika kot čut za orientacijo v svetu

V svojih delih Küng sooča svoje nazore z globalizacijo, ki sega na vsa področja življenja, zato spet njegova odločna zahteva: »Globalizacija zahteva tudi globalizacijo svetovnega etosa: spričo problemov svetovne politike in svetovnega gospodarstva zahteva svetovni etos, ki je sprejemljiv tako za velike religije kot tudi za neverujoče, humaniste, posvetneže.«⁴⁷ Kot da bi bil pred nami odgovor, kako zaustavljati, kakor je rekel Ulrich Beck, »novo, svetovnotržno metafiziko zgodovine«.⁴⁸ Na vprašanje, v čem je rešitev zaradi izgube čuta za orientacijo v svetu in med ljudmi, Küng odgovori popolnoma jasno: samo v ponovnem oživljanju čuta za etiko. Z razvitim čutom za etiko namreč človek in ljudje zadostimo eni od svojih najbolj »temeljnih potreb po navezanosti na smisel, vrednote, norme«.⁴⁹

V Künigovem razmišljanju so moralne vrednote povsem življenjska potreba, podobno kot potreba po preživetju in varnosti. Seveda so regulativne narave, vendar zato njihov izvir ni nič drugačen. Morala nikdar ne pade z neba. Nobena, še tako vzvišena avtoriteta ne more človeku odvzeti njegove avtonomije v svetu; Küng posebej poudarja človekovo »etično samozakonodajalstvo in samoodgovornost za samoustvarjalnost in oblikovanje sveta«.⁵⁰

47 Hans Künig: *Vertrauen, das trägt*, str. 39.

48 Ulrich Beck: *Was ist Globalisierung? Irrtümer des Globalismus – Antworten auf Globalisierung*, str. 196.

49 Hans Künig: *Vertrauen, das trägt*, str. 40.

50 Hans Künig: *Existiert Gott?*, str. 520.

V sodobnem svetu moramo etiko snovati kot svetovno etiko. Že filozof evangeličanske veroizpovedi Karl Jaspers (1883–1969) je po drugi svetovni vojni razpravljal o problemu komunikacijske zmožnosti⁵¹ med različnimi svetovnimi kulturami, predvsem pa o potrebi po kar najširši, celo neomejeni pripravljenosti za komuniciranje, saj je to odločitev za človečnost, za zares biti človek in tako ohranjati svetovno bit in življenje v njej; torej odločitev za človečnost, ki je stvarna, ki ne nosi v sebi nič onstranskega, tudi ne utopičnega, in je nekaj navzočega in sedanjega, docela tostranskega.

Po znanih dogodkih leta 1989, tj. po sesutju tedanjega stanja socializma, je Küng analiziral svetovnopolitični položaj in razmere, ki bi lahko pomenile nastanek nove, kakor jo sam imenuje, »post-moderne«⁵² svetovne ureditve. Do take ureditve ne more priti le z diplomatskimi ukrepi, humanitarnimi akcijami in vojaškimi posegi, tudi ne s »pravico narodov«, ker ta temelji na neomejeni suverenosti držav in postavlja pravice držav pred pravice narodov. Po njegovem bi lahko prišlo do nove svetovne ureditve na podlagi »večjega števila skupnih vizij, idealov, vrednot, ciljev in norm«, z »okrepljeno globalno odgovornostjo narodov in njihovih voditeljev«, vsekakor pa »z novim obvezujočim etosom za vse človeštvo, kulture in religije, tudi za države in njihove oblastnike. *Ne bo nove svetovne ureditve brez novega etosa!*«⁵³

Etizacijo sveta Hans Küng imenuje *projekt svetovni etos* (1990), in kot sam izrecno opozarja, je ta izraz uporabljal, še preden je svet začel govoriti o globalizaciji sami. V svojih najnovejših razmišljanjih in predavanjih po vsem svetu poudarja, da se zelo dobro zaveda, kako različne prizvoke ima izraz globalizacija, negativne še posebej. V nerazvitih državah, predvsem zunaj Amerike in Evrope, pomeni kapitalizem, amerikanizacijo in nasilno premoč zahodnega sveta. Globalizacija uničujoče vpliva na mnoge posamezne kulture in tradicije predvsem majhnih narodov, ki jim celo grozi, da v novem globalnem totalitarizmu izginejo.

51 Gl. Karl Jaspers: *Filozofska vera*, Nova revija, Ljubljana 1999, str. 129–131.

52 Hans Küng: *Projekt Weltethos*, str. 21. Gl. še Hans Küng: *Weltfrieden – Weltreligionen – Weltethos*, Concilium – Internationale Zeitschrift für Theologie 30 (1994), zv. 3, str. 282.

53 Hans Küng: *Weltfrieden – Weltreligionen – Weltethos*, str. 283.

Obvladovati probleme sveta, nakopičeno zlo, bedo in trpljenje s čim etičnim je zelo privlačna misel, in če izhajamo iz prepričanja v takšno moč etike, potem seveda v tem svojem tako zelo kratkem življenju vedno razumemo, da je politika samo sredstvo in nikdar cilj. V imenu takega pojmovanja Anthony Giddens v svoji *Tretji poti* zahteva, da »obudimo politični idealizem«. ⁵⁴ Kakor Kūng – oba presenetljivo uporabljata nekatere domala podobne izraze – tudi Giddens opozarja na življenje samo in »politiki emancipacije« enakovredno pridružuje »politiko življenja«; ⁵⁵ tradicionalni vrednoti sta povezani v najboljšem pomenu, namreč socialna pravičnost in enakost. Kajti »če se politika emancipacije nanaša na življenjske možnosti, potem se nanaša politika življenja na vprašanja življenjskih odločitev« in je »politika izbire, identitete in vzajemnosti«. ⁵⁶ Brez kančka nečesa etičnega – minimuma po Kūngu – ni možna takšna politika emancipacije, ki jo Giddens strne v »pet dilem« in vsebinsko pojasni z opisom »vrednot tretje poti«. ⁵⁷ Politika je torej samo sredstvo, nič več in nič manj. In kolikor bolj se mora angažirati politika, toliko bolj mora biti navzoča zavest o etični nujnosti presojanja in delovanja, da bi politika obvladovala nakopičeno svetovno zlo in probleme in pri tem ne bi puščala za seboj še večjega zla in krivic v primerjavi s tistimi, ki naj bi jih odpravila.

Zato postaja ideja o možnosti vsesplošne etike svetovnih razsežnosti zanimiva in privlačna še posebej danes, kajti upoštevati moramo, da se je dvestoletna doba ideje napredka, ki je sanjala o zemeljskem raji in se je napajala iz revolucij, izpela (1789–1989) in da danes živimo v postrevolucijski dobi. Po sesutju velike zgodbe – ideje pomnožene svobode (Dostojevski) – smo soočeni z dejstvom, da je neka privlačna utopija vse preveč zastala samo v politiki. Tako se politizacija sveta danes med intelektualci umika v ozadje, v ospredje pa zelo očitno stopa etizacija z vizijo »onkraj« komunizma (socializma) in kapitalizma (liberalizma), z vizijo globalizacije etosa. Ustvarjati nove temelje za boljšo medsebojno komunikacijo

54 Anthony Giddens: *Tretja pot*, Orbis, Ljubljana 2000, str. 11.

55 Prav tam, str. 51.

56 Prav tam.

57 Prav tam, str. 73.

s pomočjo svetovnega etosa pa nikakor ne pomeni brisati obstoječih razlik.

Še do nedavna smo mnogi verjeli v organizirano človečnost oziroma solidarnost, ki smo jo imenovali socializem – celo kot svetovni, univerzalni proces. Tako je socializem pomenil najprej upanje, vendar v tem trenutku za mnoge ni nič drugega kot *mora preteklosti*. Toda v času zdajšnjega vzpona liberalizma ni več temeljna ideja *solidarnost*, ampak *toleranca*, ki s svojimi praktičnimi nasledki kaže, da v praksi pomeni razmoralizirano kulturo razlik. Konec prejšnjega tisočletja in začetek zdajšnjega nikakor ni izpolnil pričakovanj mnogih intelektualcev, še posebej ne teh, ki so razmišljali o stvarnosti »onkraj« kapitalizma in socializma, recimo o idealu »odprte družbe«. ⁵⁸ Priče smo obratu »k brezsravnemu triumfu ekonomskega in političnega liberalizma«, ⁵⁹ svet kruto obvladuje logika finančnega kapitala. Hans Küng opozarja, da prav »pojavnost ekonomske globalizacije jasno kaže, da *mora tudi v etičnem smislu iti za globalizacijo*«, ⁶⁰ to pa pomeni, da je treba določiti nujni minimum določenih etičnih vrednot, temeljnih stališč in meril. »Tak je *svetovni etos za to svetovno družbo in svetovno gospodarstvo*, ki se mu bodo mogli in hoteli obvezati vsi narodi in vse interesne skupine. Okvirna ureditev finančnih trgov bi morala veljati globalno. Tudi *temeljni etični konsenz* bi moral veljati globalno, zato da bo mogoče zagotoviti kolikor toliko humano, mirno in pravično sožitje na našem planetu.« ⁶¹ Skratka, preprečujemo pojav globalizma kot »nove, svetovno-tržne metafizike zgodovine«, kakor ga je označil Beck. Povsem odvečno bi moralo biti vprašanje, ki ga slišimo na mednarodnih konferencah od udeležencev iz tretjega, siromašnega in nerazvitega sveta, ko obtožujoče, toda povsem upravičeno sprašujejo, kdo zdaj globalizira in kdo bo globaliziran. Kajti globalizem ni zdaj v bistvu še nič drugega kot najnovejša različica tradicionalne kolonizacije in neokolonizacije.

58 Ralf Dahrendorf: *Predgovor*, nav. iz *Sodobni liberalizem – zbornik* (ur. Rudi Rizman), Krt, Ljubljana 1992, str. 12.

59 Francis Fukuyama: *Konec zgodovine?*, Nova revija, št. 101–102, 1990, str. 1097.

60 Hans Küng: *Globalisierung erfordert ein globales Ethos*, Concilium – Internationale Zeitschrift für Theologie 37 (2001), zv. 4, str. 476.

61 Prav tam, str. 477.

V svoji knjigi *Projekt svetovni etos* nam Küng pojasnjuje svojo vizijo tega, kar naj bi bilo »onkraj« komunizma (socializma) in kapitalizma (liberalizma), namreč postkapitalistična in postsocialistična konstelacija.⁶² Opozarja na potrebo po ekološko in socialno razvitem tržnem gospodarstvu, takšno gospodarstvo pa zahteva razvito in urejeno civilno družbo. Po mnenju mnogih vodilnih teoretikov s področja etike naš čas potrebuje *preventivno etiko*.⁶³ To je etika, ki nastaja iz globalne krize in išče nove izvire čuta odgovornosti za celoten svet in življenje v njem.

4. Kaj je projekt svetovni etos

Postavimo si vprašanje: Za *kakšne* in *katere* vrednote gre ali naj bi šlo, ko govorimo o potrebi po razvitem svetovnem etosu? Küng preseneča z jasnostjo in že skoraj preprosto razumljivostjo svojega odgovora, ko pojasnjuje, da teh vrednot ni treba na novo odkrivati in si jih izmišljati, kajti že dolgo so med nami, že stoletja in tisočletja so del naše kulturne tradicije in naše vednosti tako o svetu kot o samih sebi. »Vrednote in norme so v že tisočletja starih velikih verskih in filozofskih tradicijah človeštva.«⁶⁴ Zato »kolesa etosa ni treba na novo izumljati, samo pravilno uporabljati ga je treba začeti«,⁶⁵ svari Küng. Vse svetovne religije so nam že posredovale vrednote, čeprav ne moremo govoriti o eni sami svetovni religiji in še manj o eni sami kulturi. Ko Küng spregovori o nujnosti minimalnega etičnega konsenza, izhaja iz presenetljive podobnosti med različnimi svetovnimi religijami in izrecno opozarja, da sporazumevanje, strpnost in dialog med religijami nikakor ne odpira spopada med vernimi in neverujočimi. »Rimska rekatolizacijska kampanja posebej v vzhodni Evropi, ki je evfemistično označena za reevangelizacijo, pelje k prekopavanju starih vojnih grobov – mi pa ne potrebujemo spet delitve družbe na klerikalce in antiklerikalce (primer: Poljska).

62 Hans Küng: *Projekt Weltethos*, str. 34.

63 Prav tam, str. 35.

64 Hans Küng: *Globalisierung erfordert ein globales Ethos*, str. 478.

65 Prav tam.

Projekt svetovnega etosa zahteva prav *alianso verujočih in neverujočih* za nov, skupen temeljni etos.«⁶⁶

Kot teolog seveda čuti dolžnost, da najprej pojasni, v čem je pozitiven prispevek različnih religij, kljub obilju vsega krepko negativnega, za kar so religije v zgodovini in v sedanjosti krive in odgovorne. Zavzema se namreč za poskus »uveljavljanja temeljnih *maksim elementarne človečnosti*«. ⁶⁷ Pri tem Küng opozarja na »*tri velike nadindividualne, internacionalne in transkulturne – religiozne tokovne sisteme*, ki imajo vsi svoj lastni razvoj in morfologijo«, ⁶⁸ in sicer religije semitskega izvora (judovstvo, krščanstvo, islam), religije indijskega izvora (hinduizem, budizem itn.) in religije kitajske tradicije (daoizem, konfucijanizem). Vse omenjene religije so bistveno oblikovale kulturno podobo različnih delov Zemlje in še vedno lahko – vse po vrsti – ogromno prispevajo k širjenju etosa. Tako je nedvomno pozitiven prispevek religij v tem, da ljudem dajejo »*najvišjo normo vesti*«, ⁶⁹ ki kot kategorični imperativ v globini in načelnosti zavezuje človeka. Vse omenjene velike religije namreč zahtevajo nekaj takega kot *zlato pravilo*, ki ni hipotetična, pogojena norma, ampak kategorično-apodiktična, nepogojena norma, toda vedno dejavna. Takšno zlato pravilo oziroma normo vidi Küng že pri Konfuciju (pribl. 551–489 pr. n. š.) v njegovi misli: »Česar sam ne želiš, tega ne delaj drugim!« Negativno oblikovana je ta misel v judovstvu (rabi Hilel, 60 pr. n. š. – 10 n. š.) in sicer kot: »Ne stori drugim tega, kar ne želiš, da bi drugi storili tebi!« Iz Jezusovega *Govora na gori* izhaja pozitivno povedana misel: »Tako torej vse, kar hočete, da bi ljudje storili vam, tudi vi storite njim!« ⁷⁰ Tukaj nam Küng predlaga, da bi to *zlato pravilo* lahko odklonilo in celo moralo odkloniti t. i. etiko uspeha, ki ni etična oziroma sploh ni etika. Vendar pa *etika odgovornosti*, za katero se zavzemata Hans Jonas in pred njim še Max Weber, izhaja iz uvida v posledice naših dejanj, zato je *zlatemu pravilu* nedvomno bližja.

66 Hans Küng: *Weltfrieden – Weltreligionen – Weltethos*, str. 286.

67 Prav tam, str. 287.

68 Prav tam, str. 284.

69 Prav tam, str. 287. Gl. *Sveto pismo*, Mt 7,12. Isto še 3 Mz 19,18, Lk 6,31.

70 Prav tam, str. 287. Isto še Hans Küng: *Projekt Weltethos*, str. 84.

Ko nam Küng posreduje svoje nazore o svetovnem etosu, upošteva *Izjavo zasedanja parlamenta svetovnih religij* v Chicagu (28. avgust – 4. september 1993) ob svečanosti njegove stote obletnice. Gre za shod več tisoč miroljubnih ljudi leta 1993 v Chicagu, ko je bil drugič v zgodovini religij sklican *Parlament svetovnih religij*, ki je 4. septembra 1993 izdal *Deklaracijo o svetovnem etosu*. S to deklaracijo so se ljudje povsem različnih religioznih izročil prvič sporazumeli o minimumu neomajnih smernic, ki jih priznavajo že v lastnih tradicijah.

Smernice *Izjave o svetovnem etosu* so štiri:

1. Pozitivno: *Spoštuj življenje!* – Negativno: *Ne ubijaj!*
2. Pozitivno: *Ravnaj pravično in pošteno!* – Negativno: *Ne kradi!*
3. Pozitivno: *Ravnaj in govori resnicoljubno!* – Negativno: *Ne laži!*
4. Pozitivno: *Spoštujte in ljubite se med seboj!* – Negativno: *Ne nečistuj!*

To so po Küngu štiri neizpodbitne modrosti, ki jih najdemo v vseh religioznih in etičnih izročilih človeštva, in njihov univerzalni pomen, ki smo ga glede na naš čas prevedli v pozitivno izrekanje, izraža tole:

1. Zavezanost kulturi nenasilja in spoštovanja vsega živega.
2. Zavezanost kulturi solidarnosti in pravični gospodarski ureditvi.
3. Zavezanost kulturi strpnosti in življenju v resnicoljubnosti.
4. Zavezanost kulturi enakopravnosti in partnerstvu moškega in ženske.

Iz besedila »štirih neizpodbitnih smernic«⁷¹ oziroma modrosti izhaja, da so te smernice naša prostovoljna samozavezanost, in priznati je treba, da takšne smernice nagovarjajo vse človeštvo, da se z njimi poistoveti in jih sprejme kot vsesplošne.

Seveda se strokovna mnenja o tem univerzalizmu razhajajo že pri vprašanju, ali je to prej *partikularizacija univerzalnega* ali *univerzalizacija partikularnega*. Zato so etični odgovori na izziv globalizacije večpomenski in paradoksalni. Prvi odgovor zagovarja kot primerno reakcijo partikularizem in pluralizem (Richard Rorty, Michael Walzer), drugo miselno zasnovo zastopa Karl-Otto Apel s svojo zahtevo

71 Hans Küng: *Dokumentation zum Weltethos*, str. 25. Isto še Hans Küng: *Ja zum Weltethos. Perspektiven für die Suche nach Orientierung*, Piper, München 1995, str. 32.

po univerzalni etiki. Zadnja podskupina zagovarja etiko, ki povezuje pomembne elemente obeh zasnov.⁷² Apel preučuje možnosti oblikovanja in utemeljevanja univerzalno veljavne etike v času, ko je globalizacijski proces v marsičem ireverzibilen in da se moramo znati soočiti z ekspanzijo ekonomije, še posebej z »novo povezanostjo finančnega kapitalizma s tehniko komuniciranja, ki se s svojimi rezultati izogiba vsakršni kompenzaciji skozi socialno politiko«. ⁷³ Zato poudarja potrebo po univerzalni etiki kot »planetarni makroetiki soodgovornosti v času znanosti in tehnike«. ⁷⁴ To etiko je treba razlikovati od tradicionalne etike, ki jo imenuje *mikroetika* oziroma *mezoetika*, kajti tradicionalna etika je vedno omejena z določeno skupino ljudi ali celo državno skupnostjo. Vsekakor pripada Kantu, ki vztraja »pri univerzalistični makroetiki«, prednost v primerjavi s Heglom, ki je bližji »etnoetičnemu načelu moralnosti«. ⁷⁵ Četudi je univerzalna etika še tako minimalistična, je vendar potrebna, in tu daje priznanje Küngu, ker ta izrecno vztraja samo na minimumu skupnih etičnih izhodišč.

Življenje samo in razmere v njem, in te – v času globalizacije smo – so svetovnega dometa, silijo na prepotrebno soočenje s pojmi, kot so lokalno, partikularno, univerzalno, nacionalno, nadnacionalno ipd. Vsak, ki je filozof, mora znova razmisliti o Kantovih misli, kaj je – ali naj bi bila – ideja *svetovljanstva*. Koliko Richard Rorty, Michael Walzer in kdaj Jürgen Habermas, zakaj Michel Foucault in čemu Karl-Otto Apel – to so vprašanja, ki jih trenutno dobimo v vseh zdajšnjih razmišljanjih na temo etike, ekološke krize in procesov sodobne globalizacije. Za Künga je treba reči, da je njegovo mesto prej pri univerzalistih kakor pri partikularistih, vendar pa Küng še kako upošteva to, kar je in ostaja partikularno.

72 Francis Schüssler Fiorenza: *Pluralismus und Globalisierung: eine Herausforderung für die ethische Reflexion*, Concilium – Internationale Zeitschrift für Theologie 37 (2001), zv. 4, str. 453–454.

73 Karl-Otto Apel: *Globalisierung und das Problem der Begründung einer universalen Ethik*, nav. iz EFEW, str. 48.

74 Prav tam, str. 49.

75 Karl-Otto Apel: *Ethnoetik und universalistische Makroetik: Gegensatz, oder Komplementarität?*, nav. iz *Eine Welt – eine Moral? Eine kontroverse Debatte* (ur. Wilhelm Lütterfelds in Thomas Mohrs), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1997, str. 60.

Naj ne bo odveč še opozorilo na odzive na Slovenskem.⁷⁶ Ko gre za poglobljanje ozaveščenosti o skupnih in univerzalnih temeljih novega svetovnega etosa, velja prisluhniti mislim Vekoslava Grmiča (1923-2005) o *svetovni* ali *planetarni etiki* – kakor jo sam poudarjeno imenuje v svojem članku *Etika »popolnega humanizma« za danes*. V njem ugotavlja, kako je človek danes – metaforično izraženo – na prepihu, celo hudem. Soočen s pluralizmom, globalizacijo, holizmom in še čim je pred zelo težkimi odločitvami, za katere žal nima »na voljo kakršnih koli trdnih napotkov, na katere bi se lahko zanesel, da bi mu pokazali pravo smer«. ⁷⁷ Tukaj gre predvsem za nemoč uresničiti določene vrednote, take, ki bi mu lahko bile vir sreče in zadovoljstva, in še za pomanjkanje kažipota, kompasa, ki bi človeka usmerjal.

A vendar Grmič ne pristaja na znano tezo, da smo v nekakšnem vsesplošnem stanju pomanjkanja vrednot, nasprotno: »Kljub vsestranskemu pluralizmu, ki je ena izmed temeljnih potez na duhovnem področju človeške miselnosti in dejavnosti, moremo govoriti o prav tako temeljni identičnosti človeškega hrepenenja po sreči, zadovoljstvu, miru, solidarnosti in ljubezni, nekem splošnem sočutju ali sposobnosti dojemanja trpljenja drugih in odgovornosti zanj. To hrepenenje, ki ga človek nosi v sebi, naj živi kjer koli, ga usposablja za naravno pogojeno poenotenje temeljne moralnosti in je v resnici prisotno tudi v vseh svetovnih religijah.«⁷⁸ Tukaj

76 Od najnovejših virov tu vsekakor moram omeniti zbornik Tine Hribar-Klemen Jug-Janko M. Lozar (ur.): *Globalizacija. Svetovni mir in svetovni etos*, Phainomena, Ljubljana 2006, št. 57-58. Glede tega, kar bi veljalo storiti v naših razmerah, še posebej konstruktivno izstopa zadnje, osmo poglavje z naslovom *Ugotovitve in predlogi* (str. 210-215). Osebnostno menim, da je to poglavje celo najprimernejši uvod v branje zbornika v celoti, kajti nagovori s svojo humanistično naravnostjo in filozofijo – kulturo še posebej – razume kot človečnost, ki daje smisel v pomenu razsvetljevalke oziroma osvetljevalke sveta; torej kot modrost sveta, ne kot tradicionalno, samozadostno vednost. Pojem *orientacija v svetu in življenju* postaja vedno bolj pomemben za humanistiko, in kar je samo še v nedavni preteklosti skušala politika – neuspešno – s svojim sicer eshatološkim pristopom, zdaj spet – uspešno – opravlja kultura. Poenostavljeno rečeno: nazaj h kulturi, stran od politike!

77 Vekoslav Grmič: *Etika »popolnega humanizma« za danes*, Znamenje, 2002, št. 1–2, str. 13.

78 Prav tam, str. 15.

Grmič potrjuje svojo neomajno vero v človeka in njegovo človečnost: »Biti človek je zapisano v človeškem srcu in zato je to izziv in nenehen vzgib tudi za človeški razum.«⁷⁹ Iz te ontologije človeka, iz same njegove antropološke določnice zato Grmič izrazi zaupnico v možnost obstoja in veljave svetovnega etosa: »Govoriti o svetovni etiki ni nobena utopija, temveč je tisto, kar je mogoče postaviti nasproti nasilju, kar lahko prinaša v današnji svet kulturo nenasilja.«⁸⁰ Več kot očitno pa je po Grmičevem prepričanju za etiko, ki je lahko učinkovita, značilno, da premore univerzalno povezovalnost, zato o njej postavlja še tole trditev: »Svetovna etika ali planetarna etika je etika humanizma, popolnega humanizma, ki v spoštovanju in ljubezni povezuje vse ljudi med seboj kljub še tako vidnim civilizacijskim in verskim razlikam.«⁸¹ Povezovalnost ali, bolj moderno rečeno, načelo reciprocitete je vsebina zlatega pravila in tako je bil Grmič pri nas med prvimi, ki je opozoril na to, da gre pri svetovne etosu prav za humanizem kot najbolj temeljno vrednoto etike planetarnih razsežnosti. Globalizacija zato tudi je in ostaja izziv za humanizacijo in tu smo vsi na preizkušnji. Da je svetovni etos humanistična ideja, je v pogovoru o tej temi potrdil tudi Hans Küng in pri tem poudaril: »Človečnost stoji v središču.«⁸²

5. Namesto epiloga

Heretični teolog iz Tübingena nas nagovarja in nam pojasnjuje, da se nimamo ničesar bati, kajti: »Že od vsega začetka je bilo jasno: s *svetovnim etosom* ne mislimo neke nove svetovne ideologije ali celo poskusa uniformne skupne religije. Apel za svetovni etos ne želi nadomestiti visoko etičnih prizadevanj vsake posamezne religije z etičnim minimalizmom, ne želi stopiti na mesto Tore, pridige na gori, *Korana*, *Bhagavadgite*, Budovih govorov ali Konfucijevih izrekov.

79 Prav tam.

80 Prav tam.

81 Prav tam.

82 Hans Küng: *Wozu Weltethos?*, str. 164.

Deklaracija o svetovnem etosu si tudi ne prizadeva iznajti neke nove morale, da bi jo potem od zunaj (in sploh z 'Zahoda') vsilila različnim religijam. Stremi le k zavesti, ki je že zdaj skupna religijam na zahodu in vzhodu, severu in jugu, a je zaradi raznih 'dogmatičnih' nasprotij in neznosnega pravdaštva prepogosto zatemnjena. Skratka, *Deklaracija o svetovnem etosu* želi vzpostaviti tisti minimum etosa, ki je za preživetje človeštva preprosto nujen. Proti nikomur ni naperjena, temveč vabi vse, verujoče in tudi neverujoče, da si prisvojijo takšen svetovni etos in ravnajo skladno z njim.⁸³ To pa je vsekakor povabilo, ki se mu velja odzvati, in Kūngu je mogoče smelo odgovoriti, da so možnosti za uveljavljanje in udejanjenje svetovnega etosa celo zelo stvarne in vsem nam dosegljive. Marsikaj, kar je bilo nekoč po svojem izvoru strogo religiozno, je te meje že zdavnaj povsem razbilo in prešlo na docela posvetno, nereligiozno področje in učinkuje samo še etično. V naši moči je, da odločamo o dejavni resnici našega življenja v času med našim rojstvom in smrtjo – ta resnica in odločitev zanj pa je vedno etična. Po Hansu Kūngu človeštvo zanj vsekakor premore določen, očitno prepoznaven in vsem nam, ljudem dosegljiv minimum.

Za človeka je, po Kūngu, osebno najbolj zavezujoča »brezpogojna odgovornost«, ta pa »je vedno človeška avtoriteta«,⁸⁴ nobena druga avtoriteta, tudi institucionalna ne. »Tistemu, ki priznava svetovni etos, ni treba verovati v Boga ali biti kristjan. Osebno sem vesel, da sem kristjan in da imam ta temelj. [...] Upoštevati moram, da so ljudje, ki trdijo: 'V Boga ne verjamem, vendar skozi življenje želim iti kot dostojen človek.' To sprejemam. Svetovni etos tukaj ponuja možnosti vsem ljudem, tudi ateistom in agnostikom. Proti svetovnemu etosu je dejansko le nihilist, ki pravi: 'Meni je popolnoma vseeno. Ne potrebujem morale, celotno življenje je pač takšno, kakršno je. Samó po sebi samem se ravnám.' Totalni egoisti so, ki menijo, da lahko izkoriščajo vse druge, da jih lahko izrabljajo za svoje namene. [...] Etos pa je nasprotno v pomoč pokončni držji, daje jasna

83 Hans Kūng: *Wird sich ein Weltethos durchsetzen?*, nav. iz Hans Kūng: *Ja zum Weltethos. Perspektiven für die Suche nach Orientierung*, str. 14–15.

84 Hans Kūng: *Wozu Weltethos?*, str. 167.

merila, je kaŕipot ŕe takrat, ko se moram končno samo sam odločiti, kam bom krenil. Vsekakor etos ni vse v človekovem življenju, vendar je povsem odločujoča dimenzija.«⁸⁵

Se enkrat: S čim nas nagovarja Hans Kűng? V času po sprejetju *Deklaracije o svetovnem etosu* se je svet temeljito spremenil in univerzalizem vzhodnega bloka se je sesul čez noč, skoraj kot vrsta domin, in že se je ponujal drug univerzalizem v podobi liberalizma. Pokoli v Bosni so dokazovali nemoč Evrope sredi Evrope same – od solidarnosti svetovnih razseŕznosti ni ostalo nič več, celo mnogi teoretiki s področja humanistike so vpili o koncu utopij.

V poskusu zaustavljanja zla, ki mu politika nikakor ni kos, bo treba verjetno poiskati ŕe kakšne druge kot samo in zgolj politične moči, kajti zasvojenost s politiko v 20. stoletju je mnogim, nič manj levičarjem kot desničarjem, pokazala, kako je – namreč politika – odvezla življenju mnoge njegove najbolj vitalne moči. Nemi opazovalec takratnih dogodkov je začutil potrebo po vrnitvi k življenju in temu, kar življenje tudi najbolj osredinja. In to je na srečo etika, ki je očitno ŕe od vsega najbolj univerzalna, mnogo bolj kot naše kulture, ki ravno s svojo multikulturalnostjo dokazujejo partikularizem in manj univerzalizem. Univerzalno povezovalnost daje etika in vsaj z zlatim pravilom kot temelju naše človečnosti oziroma humanizma dokazuje, da ljudje premoremo nekaj naravnega, povsem prizemljenega občutka in vednosti o tem, kaj je zlo in kaj ni prav. Človek ve za zlo. ŕival ne ve. Človek je tisti, ki lahko izbira, kajti ve za možnost izbire in odločanja. Zato je Kűng svetovni etos primerjal in soočal s človekovimi pravicami, te pa je po njegovem treba obravnavati skupaj z dolŕnostmi človeka. Po tej plati je svetovni etos nerazvezljiv spoj – konjunkcija – med dolŕnostmi in pravicami. In kot Nemeec takoj opozori, da dolŕnost nikakor ne pomeni »mistike slepe pokorŕčine«, tako zelo značilne za cerkveno poslušnost in prusko različico, ŕe posebej vidno v času nacizma. Kot etično načelo je dolŕnost res nekaj notranjega, toda po Kűngu v pomenu humane dolŕnosti, ki dokazuje mojo človečnost. Kakor je poudarjal že Kant, se da nekatere dolŕnosti izpeljati iz pravic. So pa tudi dolŕnosti, ki jih iz pravic ne

85 Prav tam, str. 167–168.

moremo izpeljati, in tukaj Küng poudarja: »Resnicoljubnost je imperativ človečnosti.«⁸⁶

V marsičem je imperativ človečnosti svetovni etos kot tak, ki sicer ne more biti povsem in docela ločen od politike, kajti živimo v svetu, ki je že vse preveč medsebojno povezan in odvisen. Ravno zaradi tega bi ponotranjeni svetovni etos v ljudeh lahko ponudil trden temelj, da se najprej samó s svojo univerzalno človečnostjo upremo poskusom takšne politične manipulacije, ki bi človeštvo spet pahnila v kako strašno nesrečo, recimo v tretjo svetovno vojno ali fašizem velikih razsežnosti. Razvijanje kulture človečnosti naj bi ohranjalo mir, in Küng kot teolog ve, da tega miru ne bo brez miru med religijami.

Minimalni skupni temelj sobivanja v svetu ali, filozofsko rečeno, domovanja v svetu naj omogočijo vrednote, kakršne so štiri temeljne neizpodbitne smernice svetovnega etosa. V tem pomenu se pridružujem stališčem, ki pri nas – še posebej in vidno ta trenutek izstopa Tine Hribar – govorijo o pravrednotah svetovnega etosa kot o naši, nam, ljudem lastni človečnosti, kljub vsem razhajanjem, kako naj to živimo in dosežemo. Na vprašanje, *kaj storiti*, na to visoko vprašanje vse etike, je treba odgovoriti: odgovor je pred nami, kajti vednost v svojem najboljšem pomenu nam je dana, »razodeta« – in ne smemo je napraviti. Še najmanj ne zaradi politike, kajti kar politika počne, se praviloma zelo malo ali nič ne nadgrajuje, prej sesuva, kljub temu, da je Küng že pred časom napisal delo – in tu mu gre vse priznanje – z naslovom *Svetovni etos za svetovno gospodarstvo in svetovno politiko* (1997). Morda lahko vsaj malo zaupamo njegovim in še nekaterim drugim najnovejšim delom z etičnega področja, kajti če že z etiko ne moremo obvladovati konfliktov sodobnega sveta, jih morda lahko vsaj zaustavljamo in tako dosežemo neko minimalno znosnost v našem skupnem bivanju in nehamo stopnjevati ogroženost vseh nas.

Nekoč je Mahatma Gandhi *sedem socialnih grehov* v današnjem svetu – te Küng večkrat omenja – opisal takole:

1. bogastvo brez dela,
2. užitek brez vesti,

86 Prav tam, str. 157.

3. znanje brez značaja,
4. posel brez morale,
5. znanost brez človečnosti,
6. religija brez žrtev in
7. politika brez načel.

Upamo lahko, da bomo s svojim orientacijskim čutom za etiko svetovnih, globalnih razsežnosti, tudi na podlagi konsenzno sprejete tega svetovnega etosa, lahko marsikaj skušali spremeniti tako, da bo v ljudeh prihajalo do presežka dobrega in da se bomo »očistili« omenjenih sedmih socialnih grehov. In takrat bomo spreminjali razmere v svetu tako, da bomo v vsakem kotičku tega našega planeta lahko bivali kot doma – domovanje v svetu, o katerem nekateri toliko razmišljamo. Toda: ta dan se še ni zgodil, vendar njegovo dogajanje – etizacijo sveta – mnogi že vidimo in prepoznavamo. Vsaj za hip se oglasi naše nekdanje, a vendar tako zelo vztrajno uporništvu, kajti še vedno premoremo vse občutljive mehanizme, s katerimi v trenutku prepoznavamo, kdaj gresta spoznanje in utopija tesno skupaj.

Gorazd Andrejč

TEOLOŠKA RAZUMEVANJA NEKRŠČANSKIH RELIGIJ V SODOBNEM BRITANSKEM PROTESTANTIZMU

Uvod

V pričujočem eseju so predstavljena glavna teološka razumevanja nekrščanskih religij v britanskem protestantizmu, s kratko razpravo. Obravnaval bom stališča izbranih teologov zadnjih nekaj desetletij, ki jih upravičeno štejem za glavne predstavnike danes vplivnih teoloških trendov na Otoku. Večina teh teologov je anglikanskih, vendar je treba omeniti, da so denominacijske razlike dandanes manj pomemben označevalec identitete v britanskem krščanstvu kakor razlike med različnimi krščanskimi načini verovanja in življenja – denimo evangelijski, liberalni, »middle-of-the-road« ter anglo-katoliški protestantizem v Britaniji. Te krščanske identitete se odražajo tudi v značilnih razumevanjih nekrščanskih religij, nekrstjanov ter odnosov med kristjani in nekrstjani, čeprav ne moremo govoriti o enoznačnih korelacijah.

Pregled v članku ne bo niti popolnoma kronološki niti vseobsegajoč. Toda za minimalno razumevanje sodobne situacije v britanski protestantski misli o nekrščanskih religijah (kot »sodobno situacijo« lahko štejem razvoj od 1990 pa do zdaj, torej zadnjih 20 let in še kako leto več) se je treba ozreti na razvoj v 70. in 80. letih. Zaradi tesne (ne pa tudi enostavne!) povezave med britanskim in severno-ameriškim protestantizmom, tako v sodobnosti kot v preteklosti, pa ne bomo mogli niti mimo občasnega omenjanja trendov in stališč v slednjem.

Na koncu tega uvoda omenimo še sicer očitno dejstvo, da so vprašanja razumevanja nekrščanskih religij ter krščansko-nekrščan-

skih odnosov le eno izmed aktualnih, celo perečih vprašanj v britanskem protestantizmu. Prav tako živa so: vprašanje odnosa cerkve/teologije do posvetne družbe in politike; vprašanje krščanskega odnosa do okolja, oziroma t. i. vprašanje ekoteologije; vprašanje krščanskega razumevanja spola in spolnosti (predvsem v luči novih spoznanj o homoseksualnosti ter transseksualnosti in njenih izrazov); vrsta bolečih vprašanj o vpletenosti celotnega spektra protestantskih oblik verskega mišljenja in življenja v »duh sodobnega ultrakapitalizma«. »Tekmovanje« teh aktualnih vprašanj za pozornost teologije ustvarja zaradi hiperinformirane in hitro razvijajoče se globalne skupnosti občuten pritisk na teologe, katerih naloga naj bi še vedno bila, da se iz krščanskega stališča in kot »možgani Cerkve« odgovorno odzovejo na vedno nove idejne in družbene izzive.

Zdi pa se, da si je težko predstavljati potek družbenih dogodkov v bližnji prihodnosti Velike Britanije in Evrope, ki bi relevantnost vprašanja razumevanja nekrščanskih religij iz krščanske perspektive zmanjšal. Za pluralnost vedno bolj artikuliranih in vselej bolj samozavestnih nekrščanskih verskih opcij v Veliki Britaniji ter drugje v Evropi namreč niti malo ne kaže, da bo pojenjala. Relevantnosti našemu vprašanju torej ne manjka.

Razvoj pred 1990: Od inkluzivizma v pluralizem

Teološka premišljevanja o nekrščanskih religijah, ki bi vsebovala še kaj drugega kot »preučevanje nasprotnika« v misijonski želji po spreobrnjenju nekristjanov, so začela prihajati v ospredje britanske teologije šele po drugi svetovni vojni. Vprašanje razodetja ter odrešenja zunaj krščanstva je dobilo poseben zagon v 60. letih, tudi zaradi relativno odprtega stališča drugega vatikanskega koncila o tej zadevi.

Do takrat so se že jasno izoblikovala tri teološka stališča:

Ekskluzivizem – Tako pravo razodetje kot odrešenje je mogoče izključno v eksplicitnem spoznanju in sprejetju krščanskega evangelija.

Inkluzivizem – Čeprav je krščansko razodetje merodajno in odrešenje najbolj gotovo v krščanstvu, sta tako razodetje kot odrešenje vsaj delno posredovana tudi v drugih verskih tradicijah.

Pluralizem – Glavne svetovne religije so bolj ali manj enakovredne v svoji revelatorni in odrešenjski nalogi, kljub zelo različnim verovanjem in načinom odrešenja in verskega življenja, ki jih učijo. Krščanstvo je le ena izmed »pravih« religij.

Razvoji protestantskih teologij so v povojnem času (vse do poznih 70. let, bi lahko rekli) tako v Britaniji kot Ameriki, pa tudi Nemčiji, potekali v senci dveh velikanov neoortodoksne teologije: Karla Bartha in Paula Tillicha. Med tema dvema je bil Tillich tisti, ki se je resno in sistematsko posvetil teološkem obravnavanju nekrščanskih religij (Barthova protiliberalna in »protireligijska« misel za to temo ni imela prostora). Ni torej čudno, da je tillichovski inkluzivizem¹ obrodil obilne sadove v nadaljnjem razvoju tega teološkega žanra: v ZDA so Gordon Kaufmann, Paul Knitter in Langdon Gilkey potisnili Tillichovo inkluzivistično tradicijo naprej v različne verzije »krščanskega pluralizma«. V Britaniji sta v istem času (od 60. let pa vse v 90. leta) in v povezavah z omenjenimi ameriškimi kolegi tillichovski pristop v pluralistično smer razvijala predvsem dva filozofska teologa: John Macquarrie in John Hick. Od njiju je Hick pustil daljšo in močnejšo sled, vendar tudi Macquarriejevega vpliva ne gre zanemariti – njegova knjiga *The Principles of Christian Theology* (prvič izšla 1966) je skozi šestdeseta in sedemdeseta sooblikovala poglede celotne generacije študentov teologije na Otoku.

John Macquarrie

Macquarrie, od 1970 profesor v Oxfordu, je bil odločen nasprotnik barthovske teologije, ne le v zvezi z razumevanjem nekrščanskih religij, temveč veliko širše. V njegovem delu opazimo jasen vpliv Bultmannove in Tillichove eksistencialne teologije ter Heideggerja na eni strani in »katoliškega nauka o svetovnih religijah (1977: 162)

- 1 Tillich je bil večino svoje teološke kariere inkluzivist. Podobno kot Karl Rahner je menil, da vse religije vsebujejo elemente pristnega razodetja in odrešenja, vendar je v njegovi misli ostala osrednja trditev, da vsebuje krščanstvo prek dogodka Kristusove žrtve vendarle »dokončno razodetje« (Tillich 1953). V zadnjih letih življenja, spričo daljšega obiska na Japonskem ter pogovorov z budisti, se je Tillich začel nagibati k pluralističnem razumevanju (Tillich 1963).

na drugi – koncilskega nauka, ki pravi, da so v vseh religijah navzoči pristno spoznanje Boga, pravo razodetje in Božja milost. To za Macquarrieja pomeni jasno zavrnitev »kalvinsko-barthovskega pogleda«, ki zanika kakršnokoli spoznanje Boga zunaj zavestne vere v evangelij Jezusa Kristusa. Macquarrie predlaga sistematično razumevanje različnih religij, ki bi naj omogočilo pojasnitev tako razlik kot podobnosti med njimi. Religije razvrsti v shemo glede na poudarke ali na transcendenci ali na imanenci Svetega, ki jih vidi v njih; predlaga celo, da je »esenca religije [...] samoudejstvovanje Biti, kot je ta sprejeta in uprimerjena v življenju vere« (1977: 161). Krščanstvo je, po Macquarrieju, v direktnem nasprotju Barthovemu stališču, treba tudi iz perspektive krščanske teologije (in ne le sociologije, psihologije itd.) razumeti v *kontinuiteti* z drugimi religijami, ne pa v radikalni diskontinuiteti (ibid. 171).

Macquarriejev pogled leži nekje med inkluzivizmom in pluralizmom, saj kljub liberalnemu priznanju soteriološke in revelatorne božje moči v nekrščanskih religijah še vedno trdi, da je najbolj »primerno kombinacijo imanence in transcendence svete Biti« najti v krščanstvu (ibid. 170). Njegova teologija religij torej v pomembnem smislu ostaja znotraj tillichovskih okvirjev.

John Hick

Za razliko od Macquarrieja je nedavno preminuli birminghamski profesor John Hick ponudil temeljit verski pluralizem, ki se postavlja nasproti tudi vsakemu inkluzivizmu. Hickova osnovna pluralistična teza je naslednja: različne »velike svetovne religije« so različne interpretacije, z ustrežajočimi različnimi verskimi izkustvi, ene in iste transcendentne Realnosti (Hick 1989: 235–246), oz. krajše: »različne verske tradicije konstituirajo različne človeške odzive na Dokončno Realnost« (Hick 1987: 34). Preden to na videz nič kaj krščansko tezo interpretiramo, omenimo, da se Hick izogne nekaterim pomanjkljivostim verskega pluralizma, ki so pestili to stališče pred njim. Zavrača denimo trditev, da imajo religije neko skupno naravo ali esenco, kakor trdi Macquarrie, ter namesto tega predlaga uporabo Wittgensteinovega »pojma družinske podobnosti« (Wittgenstein 2009: 35) pri interpretaciji religij: pojem »religija« lahko bolje razu-

memo v luči podobnosti znotraj naravne biološke družine, kjer imajo člani nekatere podobnosti (oči, nos, postavo itd.) drug z drugim, vendar ne moremo opaziti *nobene skupne* poteze, ki bi bila značilna za vse.

Kako nam to pomaga pojmovati religije? Poglejmo na primeru. Krščanstvo ima verovanje v osebno božanstvo skupno z davnim Molohovim kultom, v katerem so žrtvovali bogu otroke, da ga pomirijo, vendar pa se krščanstvo v mnogih značilnostih od tega kulta seveda zelo razlikuje; po drugi strani pa imata krščanstvo in teravadskim budizem skupne elemente mistične tradicije ter usmerjenost v disciplinirano usmerjanje življenja kot celote, čeprav teravadski budizem ne vsebuje vere v osebnega boga (Hick 1989: 5). Rečeno bolj splošno: medsebojne podobnosti med večino verskih sklopov verovanj, praks ter doživljanj stvarnosti so številne, vendar to ne pomeni, da imajo *vsi* ti sklopi oz. »religije« neko skupno značilnost z *vsemi* drugimi.

Hick pluralistično tezo pojasnjuje s pomočjo Kantove epistemologije. Kant trdi, da empirične stvarnosti oz. sveta kot »stvari na sebi« (*Ding an sich*) nikoli ne moremo direktno spoznati niti ga direktno ne izkusimo takšnega, kakršen je. Podobno, predlaga Hick, lahko razumemo odnos različnih tradicij in Boga: Bog je nepoznaven »sam po sebi« (je onstran vseh kategorij in tradicij), vendar ga različne tradicije »zaznavajo« različno – to »zaznavanje« vključuje tako verska izkustva² kot tudi verske pojmovne strukture govora o Realnem (ali bogu ali neosebnem Enem ali katerikoli konceptualizaciji transcendentne oz. dokončne Realnosti). Toda tudi pluralistično teološko (in ne zgolj filozofsko) premišljevanje je treba nekje začeti, in za Hicka je to krščanstvo, videno skozi očala tillichovskega liberalnega protestantizma z osrednjim pojmom »dokončne skrbi« (Hick 1989:4).

2 Hick ne trdi, da so *vs*a verska izkustva verodostojna. Upošteva možnost neverodostojnih in varljivih izkušenj. A vendar se zdi, da Hick priznava veljavnost verskim izkustvom zelo »radodarno«. Denimo, osrednja in tradicionalno sprejeta izkustva v krščanskih, islamskih in budističnih *mističnih* tradicijah po Hicku vsebujejo (morda med nekaterimi zmotnimi elementi) razodetje Realnega (Hick 1989: 16–69).

Žal se na tem mestu ne utegnemo spuščati v filozofske podrobnosti in probleme Hickove uporabe Kantove epistemologije v službi filozofije religije. Ne moremo pa mimo vprašanja, zakaj sploh omenjati takšen, filozofsko utemeljeni verski pluralizem v našem pregledu britanskih protestantskih *teoloških* razumevanj nekrščanskih religij? Problem ni le v tem, da po tej »hiperkantovski [...] meta-teoriji« (Hick 1995: 42) krščanstvo »ni ena in edina pot zveličanja, temveč ena med mnogimi« (Hick 1987: 33), ampak tudi v tem, da ta se ta metateorija sploh ne zdi teološka. Vendar ta videz ne kaže celotne slike. Zraven banalnega dejstva, da je Hick prakticirajoči anglikanec, lahko opazimo troje povezanih zadev. 1. Njegovo razumevanje verskega pluralizma je pomemben sestavni del velikopoteznega programa predefiniranja osnovnih krščanskih doktrin, ki je doživel svoj največji zagon in tudi svoj vrhunec v 80. letih. Ta, pretežno ameriško-britanski akademski program je zajemal tako filozofske, teološke, religiološke kot tudi bibliacistične in zgodovinske pristope. 2. Hickov pluralizem je povzročil silovite valove v britanski protestantski teologiji od 80. let naprej; tako ali drugače je vplival na razvoje v kristologiji, soteriologiji, razumevanju razodetja, odnosa filozofije in teologije, v sodobnih interpretacijah kalcedonske formule krščanske veroizpovedi ter seveda na razumevanje medverskih odnosov. Ti razvoji, od katerih jih bomo nekaj omenili spodaj, so dobivali svoj zagon in svojo obliko pogosto v direktnem odzivanju na Hickov pluralizem. 3. Kakor bomo prav tako lahko razbrali iz argumentov Hickovih kritikov, ima (po plavzibilni interpretaciji) Hickova filozofska metateorija verskega pluralizma še vedno mnogo specifičnih, razsvetljsko-krščanskih oz. liberalno-protestantskih elementov, za katere je težko trditi, da so »neverski« ali »čisto filozofski«.

Ker se bomo točk 2. in 3. dotaknili v drugem delu članka, končajmo predstavitev pluralizma z dodatno pojasnitvijo 1. točke. Hick ponuja vrsto razlogov, zakaj je *kot kristjan* sodobnega časa intelektualno dolžan zavreči tako krščanski ekskluzivizem kot inkluzivizem. V sodobnem času, v luči *dejstva* verskega pluralizma (tj. socioloških, psiholoških in mnogih drugih spoznanj o nekrščanskih religijah, nenazadnje tudi v Hickovem Birminghamu, ki je bil že v 60. in 70.

letih nadpovprečno multireligijsko mesto tudi za britanske razmere), sposobnosti nekrščanskih religij, da uspešno negujejo dolgotrajne in miroljubne civilizacije, ter »dobrih sadov« pri posameznikih v vseh večjih religijah (denimo pri svetnikih), je krščanski ekskluzivizem postal intelektualno in etično nesprejemljiv (Hick 1987: 23–30). A tudi v inkluzivizmu, tako v njegovi rimskokatoliški (Rahner, II. vatikanski koncil) kot protestantski (Tillich) obliki, Hick vidi ostanke neupravičljivega imperializma. Trditvi, da se razodetje in odrešenje nahajata v vseh (glavnih) religijah, a da je krščansko (torej »naše«) razumevanje odrešenja kljub vsemu »dokončno« ali »merodajno«, ne temelji na ničemer drugem kot pa apriornem privilegiranju *lastne* tradicije (Hick 1989: 22). Dejstvo, da 99 % vernih ljudi ostane v tradiciji, v kateri se rodijo, je za Hicka dovolj močan razlog, da tudi lastnim inkluzivističnim sodbam, kakršni sta »druge religije tudi vsebujejo razodetje, ampak moja religija ga vsebuje v najpopolnejši/dokončni obliki,« ali »moja tradicija omogoča odrešenje v najbolj učinkoviti obliki«, ne moremo zaupati (ibid. 22).

Kaj torej kristjanom, po Hickovem mnenju, preostane pri interpretaciji drugih religij? Glede na (kantovsko pojasnjeno) nezmožnost, da Boga direktno izkusimo ter pojmovno zapopademo »kot je on sam po sebi« (nezmožnost, ki velja tako za kristjane kot za vse druge), nam preostanejo le *posredni* kriteriji za primernost ali neprimernost različnih verskih tradicij ali smeri v njih (izkustev, doktrin, praks), vključno z našo lastno. Hick kot kriterije za primernost verskih tradicij ponuja tri »nadreligiozne« kriterije, ki jih je treba uporabljati v kombinaciji: razumsko koherentnost doktrinarnega sistema ter dva etična kriterija: moralna kvaliteta individualnih življenj (kriterij »svetniškosti«) ter kriterij pravičnosti družbenih ureditev ali stvarnosti, ki rezultirajo iz nauk verske tradicije. Sadovi verskih tradicij so namreč »empirično preverljivi« in javni, za razliko od, denimo, verskih izkustev (ibid. 23). Na podlagi teh treh vrst kriterijev, trdi Hick, kristjani ne moremo iskreno in resnicoljubno trditi, da je krščanstvo na boljšem kot denimo budizem, islam, judovstvo, hinduizem ali sikhizem. V vsaki od teh »najdemo kompleksno mešanico plemenitih in škodljivih elementov« (ibid. 29).

Glede na neizogibnost verskega pluralizma kot »verske resnice«

mora krščanstvo »pre-misliti« svojo teologijo, vendar »*znotraj* svoje tradicije, [...] razviti *svoje* vire v smeri pluralistične vizije« (Hick 1985: 101; poudarek dodan). Posledica takšnega stališča za krščansko teologijo (Hick loči svojo filozofsko od svoje teološke »obleke« in ju zavestno izmenjuje v svojih delih) je reinterpretacija treh osrednjih doktrin: doktrine Jezusovega učlovečenja (inkarnacije) oz. kristologije kot celote, doktrine trojstva ter doktrine odrešenja.³ Krščanstvo je za Hicka še vedno resnično, vendar na relativen način. Absolutno (Realno) se manifestira v različnih verskih tradicijah, ki vsebujejo *relativno* resnične izraze Absolutnega. Priznati to »kopernikansko revolucijo« v krščanski teologiji (kjer krščanstvo ni več »središče vesolja« oz. luč, ki osvetljuje vse druge religije, temveč le en »planet«

- 3 Hickovo krščansko teologijo je najti v njegovi knjigi *the Metaphor of God Incarnate* (1993) ter v njegovih prispevkih v *The Myth of God Incarnate* (1977) ter *The Myth of Christian Uniqueness* (1989). Hick navaja zgodovinske, filozofske in verske razloge za »inspiracijsko« oz. metaforično razumevanje Božjega utelešenja v Jezusu. Zgodnjekrščanski, prednicejski jezik, ki je poviševal Jezusa kot Gospoda(rja), Odrešenika, Božjega Sina ali preprosto kot Boga, je bil »v glavnem pobožen ali ekstatičen ali liturgičen (ali vse troje), ne pa poskus precizne teološke formule« (Hick 1993: 101). Božjo inkarnacijo v Jezusu je treba razumeti v smislu Jezusove izjemne odprtosti Bogu, skladnosti njegovega življenja z Bogom in »odsevanja« Božje prisotnosti v njegovih dejanjih ljubezni in besedah, kakor so ga doživljali apostoli njegovih prvih učencev. Inkarnacija je torej »metafora«, ki je postala vodilen in resničen (na relativen način) »mit«, zmožen voditi duhovna življenja posameznikov in skupnosti, ne pa dobeseden opis metafizične stvarnosti o tem, kako naj bi večno predobstoječa oseba Bog-Sin iz drugega sveta prišla dol na zemljo in se dobesedno učlovečila v tem svetu (ibid. 102–106). Hickova kristologija je torej zunaj kalcedonske, pravoverne formule. Njegovo razumevanje trojstva je podobno liberalno: ne predpostavlja treh, večno predobstoječih oseb, temveč Boga onstran vseh pojmov, ter njegove ključne, a needinstvene manifestacije, kot so bile izkušene in konceptualizirane v krščanski tradiciji: neskončna ljubezen v Kristusu, silovito razodeta skozi njegovo žrtev na križu, ter kot živa moč Svetega Duha v preostalem izkustvu Cerkve. Namesto nadomestne »teorije odrešenja« Hick ponuja odrešenje v dveh smislih: radikalno pot osebne transformacije skozi občuteno doživetje Božje ljubezni v križu (doživetje križa je preživelo razne teološke »teorije križa« skozi zgodovino krščanske misli; izkustvo je torej primarno in ni odvisno od teološko-teoretičnih pojasnitev tega, trdi Hick, ter omogoča nove konceptualizacije verskega pomena križa) ter odrešenje v smislu družbene odrešitve/osvoboditve, po kateri ljubezen kot načelo nesebičnosti, skrbi za uboge ter kritike vsakega zatiranja in zlorabe moči (Hick 1993: 127–139).

med več »planeti«, ki dobivajo svetlobo od »sonca«, Dokončne Realnosti) je prava veličina religije; krščanstvo s tem ne izgubi ničesar, kar je res Božjega in vrednega, da obdržimo (Hick 1993: 152–154).

Reakcije na verski pluralizem

Hickov pluralizem, s karakteristično jasnimi in prepričljivimi argumenti, je bilo v 80. in 90. letih v britanski teologiji mogoče čutiti povsod, tako v liberalnih kot konservativnih krogih. A namesto »kopernikanske revolucije« k pluralističnem razumevanju krščanstva med verstvi, ki so jo pričakovali Hick in njegovi somišljeniki, je prišlo do močnih reakcij: različne teološke šole so poskušale razviti čim močnejše argumente zoper verski pluralizem v skladu s svojimi teološkimi temelji. Omenili smo, da moramo namesto o odzivih različnih denominacij govoriti o prepoznavnih meddenominacijskih odzivih različnih teoloških šol oz. njihovih vplivnih predstavnikov. Kot zbirka odgovorov na odmevni zbornik v obrambo pluralizma *The Myth of Christian Uniqueness* (1989) je izšel zbornik *Christian Uniqueness Reconsidered* (1990). Stališča, ki jih avtorji prispevkov v drugem zborniku zagovarjajo, so postavila smernice za nadaljni razvoj več struj protestantskih (pa tudi katoliških, ki jih tukaj ne obravnavamo) stališč o krščansko–nekrščanskih odnosih na Otoku, ki odločilno sooblikujejo britansko teološko pokrajino še danes. Tri najbolj vplivne struje so zagotovo: evangeljska (Leslie Newbign, Alistair McGrath), postliberalna (Rowan Williams, David Ford, Nicholas Adams), ter radikalno-ortodoksna (John Milbank). V luči teh silovitih reakcij je liberalno samorazumevanje krščanstva v sklopu pluralističnega meta-pogleda doživelo zaton zelo kmalu po izzidu najbolj ambicioznih izrazov tega stališča v poznih 80. letih.⁴

4 Vrhunec pluralizma predstavlja verjetno prav omenjeni zbornik *The Myth of Christian Uniqueness* (1989) ter Hickova »Giffordova predavanja« (Edinburgh), zbrana v njegovi *An Interpretation of Religion* (1989). Seveda, ne verski pluralizem ne teološki liberalizem v britanskem protestantizmu nista po tistem izumrla (glej, denimo, Schmidt-Leukel 2009). Vendar lahko zagotovo govorimo o zatonu, morda celo o »zamenjavi paradigme«.

Evangeljski ekskluzivizem

Evangeljsko ofenzivo zoper verski pluralizem v Britaniji sta na teološki ravni v 90. letih povedla predvsem Leslie Newbign in Alister McGrath. Za oba misijonstvu predana, konservativna teologa je učinek in pomen verskega pluralizma za krščanstvo jasen: predstavlja »eliminiranje same distinktivnosti krščanstva« (McGrath 1996: 227) oz. »znak prihajajoče smrti« (Newbign 1990: 135). Poglejmo najprej Newbignove, potem pa še McGrathove razloge za zavrnitev Hickovega (ali katereregakoli drugega) »krščanskega« pluralizma (»krščansko« je tukaj zanj lahko le v narekovajih; oba sta namreč prepričana, da gre za »nevero« (ibid. 147).

Newbign v Hickovem pluralizmu ne vidi »metateorije«, temveč le še eno, prav tako *partikularno* platformo, iz katere pluralisti podajajo resničnostne sodbe o »religijah« (tudi o krščanstvu). Ta platforma je razsvetljenski modernizem. »Razum«, oz. »splošno sprejeti svetovni nazor« zahodnega liberalca« (Newbign 1990: 142), ki pa svoje utemeljosti in omejenosti v specifičnih, zahodnih sekularnih kategorijah in predpostavkah ne vidi.

Newbign usmeri proti Hicku dve glavni kritiki. 1. Če Boga oz. Dokončne Realnosti ne moremo spoznati »same po sebi«, smo v naših pojmovanjih in izkustvu Boga prepuščeni popolnoma sami sebi, kajti: »Katerikoli pojem Realnosti oblikujem oz. sprejemem, je to le moja lastna stvaritev.« (ibid.) Radikalni subjektivizem torej. 2. Nekoliko bolj filozofsko Newbign dokazuje, da je izogibanje vprašanju verske resnice in neresnice ali pa celo odpovedovanje samemu razlikovanju med njima (kar očita Hicku) tako teološko kot filozofsko nevzdržno. Človek se kot bitje ne more odpovedati vrednoti resnicoljubnosti ter pomembnosti izogibanja neresnicam tako v znanosti kot v religiji; možnost verske *zmote* je konstitutivni del krščanskega verovanja. Hickovo postavljanje »*odzivanja* na Realno« ter »odrešenja/osvoboditve« pred temeljno potrebo po verski *resnici* (potrebo, ki jo sicer najdemo v mnogih verskih tradicijah, priznava Newbign) je samo po sebi neresnicoljubno in v nasprotju z osrednjim elementom krščanstva (Newbign 1990: 143). Newbign ostaja neomajen v verovanju, da različne religije ponujajo v marsičem nezdružljive predstave o Bogu ali božanstvih, ki jih je treba razumeti kot tekmu-

joče kandidate za *resnico*, ter da je med njimi pravoverno in na križ osredotočeno krščanstvo tisto, ki je resnično (Newbign 1990: 146).

Še vplivnejšo evangelijsko kritiko najdemo pri Alisterju McGrathu, ki verski pluralizem interpretira kot podkategorijo širše doktrine kulturalnega pluralizma oz. »agende multikulturalizma« na sodobnem Zahodu, pri čemer se je imperativ politične korektnosti po njegovem mnenju prenesel iz zapovedi vljudnega sobivanja v močan ideološki pritisk na religije, da zapustijo svoje ekskluzivistične trditve (McGrath 1996: 202–204). McGrath povzema ali podaja več specifičnih obsodb pluralizma, od katerih omenimo dve. 1. Hick enoznačno uporablja pojem »religija« (McGrath 1996: 207–210) kot nadpojem, katerega instance bi naj bile »velike religije sveta«, kar je zanesljivo zmotno (McGrath tukaj povzema argument Johna Milbanka, ki ga omenjamo spodaj). 2. Druga kritika prav tako cilja na Hickovo osnovno metodologijo in je podobna kot Newbignova: McGrath poudarja, da je verski pluralizem sad zelo specifične, liberalno-akademske kategorizacije, ki se pretvarja, da stoji v privilegiranem položaju zunaj vseh sistemov kulturnih tradicij. Verovati, da lahko pluralistično stališče stoji »zunaj« vseh religij in vidi njihovo resnično naravo ter jih primerja, je mogoče zgolj na podlagi amnezije glede lastnih verskih korenin. Ena izmed temeljnih predpostavk pluralizma – predpostavka namreč, da lahko »stopimo korak nazaj od lastne tradicije in poskusimo filozofsko interpretirati dejstvo verske pluralnosti« (Hick 1989: 34), – je torej iluzorna. McGrath dokazuje, da je sama možnost takšnega privilegiranega stališča izven vseh tradicij epistemološko popolnoma »nepreverljiva« in »brez legitimnih temeljev« (McGrath 1996: 214).

McGrathov lasten evangelijski ekskluzivizem je podoben Newbignovemu: krščanstvo lahko obstaja in oznanja svoje sporočilo v *spoštovanju* drugih tradicij in upoštevanju dostojanstva vseh ljudi, a v neizogibnem nestrinjanju, in zato tudi v določenem tekmovanju z drugimi tradicijami. Ne more priznati *odrešenja* zunaj okvirov eksplisitnega verovanja v dokončno moč Kristusove žrtve za grehe vsega človeštva, čeprav lahko prizna neko mero *razodetja* zunaj evangelija. A to zgolj v kalvinskem smislu razodetja prek Božjega stvarstva in človeške vesti, ne pa tudi skozi nekrščanske verske nauke ali prakse (McGrath 1996: 225–248).

Postliberalni pogled: Rowan Williams in Nicholas Adams

Bolj zmeren in teološko kompleksnejši odziv na pluralistični pogled najdemo pri teologih, ki se identificirajo s postliberalnim razumevanjem krščanstva in medverskih odnosov.⁵ Med bolj odprtimi postliberalci je zagotovo sedanjí anglikanski nadškof (v odhodu) Rowan Williams. V svoji kritični obravnavi »trinitarnega pluralizma« Raimunda Panikkarja (avtorja enega od prispevkov v pluralističnem zborniku *The Myth* iz 1989), Williams poudarja zgodovinsko specifičnost krščanstva ter neozigobnost usmerjenosti krščanskega življenja in teologije v »logos, ki je postal meso v Kristusu« (Williams 1990: 8). Williamsovo stališče v pomembnem smislu uhaja udomačenim kategorijam ekskluzivizem – inkluzivizem – pluralizem. Čeprav »biti kristjan pomeni [...] verovati, da je doktrina Trojstva resnična, in to resnična na način, ki spreobrača in zdravi človeški svet« (ibid. 13), to ne pomeni, da krščanstvo vsebuje totaliteto resnice o Bogu ali o človeškem svetu in ne vsebuje monopola pri prinašanju milosti in odrešenja. Toda v nasprotju s Hickovim pluralizmom, katerega Williams prepozna kot v osnovi neteološkega, so zanj kakršnekoli potrditve božjega v drugih religijah iz krščanske perspektive možne zgolj lokalno, v tem ali onem momentu, pri tem pa morajo – kot *krščanske* – izhajati ne le iz osnovnih krščanskih kategorij, temveč tudi temeljiti na krščanskih ciljih za skupno dobro z nekristjani (Williams 1990: 12). Ortodoksne doktrine trojstva in inkarnacije ne morejo biti zavržene, temveč lahko krščansko sploh razmišljamo le takrat, ko nas te doktrine uokvirjajo, nam dajejo strukturo in pravila za celotno življenje. Sodbe o »količini« ali »stopnji« prisotnosti Božje milosti, razodetja ali odrešenja onstran krščanske zgodbe in razodetja so nekaj, v kar se odgovorno krščansko razmišljanje – ne le teološko, temveč katerokoli razmišljanje, ki je res krščansko – ne more spuščati, kajti sicer preneha biti krščansko (ibid. 11–13).

5 Tako ime kot »šolo« postliberalne teologije sta utemeljila yaleovska teologa George Lindbeck in Hans Frei. Osnovna teza postliberalne teologije je razumevanje krščanskih temeljnih, ortodoksnih doktrin ter svetopisemske zgodbe kot globinska »slovnična pravila«, v okviru katerih je krščansko versko razmišljanje edino mogoče (glej Lindbeck 2009).

Za poglobljeno obravnavo Williamsove teologije bi potrebovali veliko več prostora, kot ga imamo na voljo tukaj. A vredno je poudariti, da se Williams izogne škandaliziranju Hicka in pluralizma, ki je značilno za evangelijske teologe, ter v svoji razpravi previdno, a večkrat poudari svoje strinjanje z elementi pluralizma. Čeprav njegovo stališče občasno zveni podobno Tillichovem ali Rahnerjevem inkluzivizmu, se Williams od tega oddaljuje v svojem poudarjanju nezmožnosti krščanske teologije, da o drugih verstvih in njihovi morebitni zveličavni moči sploh sodi. Kristjani so tukaj, da živijo in razvijajo svoj »program« za duhovno življenje posameznikov in skupnosti, ter ga oznanjajo v svetu različnih verstev in filozofij. Lahko se učijo od drugih, vendar tega ne morejo početi zunaj »slovnice« svojih osnovnih razumevanj Boga, človeka in zgodovine (ibid. 13–14).

Postliberalna teologija – tako v svojem temeljnem razumevanju krščanske doktrine kot tudi v svoji zavestni zadržanosti do interpretiranja nekrščanskih religij – je danes zagotovo poglavitna teološka paradigma na več vplivnih teoloških ali religioloških fakultetah na Otoku (denimo na univerzah v Cambridgeu, Chesterju, Exeterju, Edinburghu in še kje). To teologijo pogosto kombinirajo z afirmacijo in reinterpretacijo Barthove dogmatike (namesto Tillicha, ki je za postliberalne teologe v glavnem »zgodovina«). Kar je morda posebej zanimivo za nas v Sloveniji, je dejstvo, da postliberalna teologija utemeljuje in tudi v praksi stoji za mednarodno vplivnim pristopom k medverskim odnosom in dialogu, imenovanem *Scriptural reasoning*, kar lahko nekoliko nerodno prevedemo z »Razmišljanje na podlagi svetih spisov«. Pri tem ponuja javno platformo, na kateri se srečujejo evropski verski voditelji tudi iz nam bližnjih krajev.⁶ Gre za model srečevanja (za zdaj predvsem) kristjanov, muslimanov in judov v manjših skupinah, vsakega z njegovimi svetimi spisi, kjer si izme-

6 Eden vodilnih postliberalnih teologov, David Ford (Cambridge), zadnje desetletje igra vodilno vlogo tudi v vseevropskem dialogu med abrahamovskimi religijami – v dialogu, v katerem kot vodilni predstavnik evropskega islama nastopa bosanski reis ul ulema Mustafa Cerić. Glej povezave: <http://www.fgi-tbff.org/tags/multi-faith-dialogue>, <http://www.interfaith.cam.ac.uk/en/resources/papers/communique-of-the-conference-on-a-common-word-and-future-muslim-christian-engagement>.

njujejo različna verska razumevanja izbranih tem. Ta, na videz enostavna praksa, je seveda lahko psihološko in socialno zelo zahtevna. Postliberalci si namenoma prizadevajo, da te zahtevnosti ne bi iluzorno zmanjševali (kakor to, vsaj po stereotipni percepciji, počne liberalno-pluralistična teologija). Gre torej za razmišljanja, utemeljena na različnih verskih tradicijah, a javno izražena »drug pred drugim«, v medsebojnem gostoljubju za »globinsko razmišljanje« drug drugega v vsej edinstvenosti (Adams 2006: 385).

Teolog, ki ponuja zanimivo postliberalno interpretacijo in utemeljitev te medverske prakse, je Nicholas Adams z univerze v Edinburghu. V odločni zavrnitvi tega, kar vidi kot škodljive zmote teološkega liberalizma in pluralizma, Adams pojasnjuje, da cilj prakse razmišljanja na podlagi svetih spisov ni niti *strinjanje* niti to ni predpogoj zanj; cilj te prakse je formiranje prijateljstev med verniki različnih religij, ki so resni glede svoje vere. »V kontekstu, v katerem je cilj doseči konsenz, je nestrinjanje problem, ki ga je treba premotiti. V kontekstu pa, ki vrednoti prijateljstvo (bolj kot strinjanje), je nestrinjanje dar, ki je dragocen.« (Adams 2006: 398.) Adams zavrača kakršnokoli teoretično utemeljevanje, bodisi teološko bodisi filozofsko ali celo znanstveno, tega medverskega prijateljstva ter morebitnega »dogodka strinjanja«, če do njega kdaj pride (ibid. 386).

Toda za tem zavračanjem teorije tiči prav specifična teološka teorija: postliberalno razumevanje, da so verska nestrinjanja v pomembnem smislu drugačna kot druge vrste nestrinjanj (npr. nestrinjanja v znanosti ali umetnosti). Verske doktrine niso ne »propozicije« ne ekspresije verskih občutkov, temveč »slovnična« pravila za (različne, verske) jezikovne igre v wittgensteinovskem smislu (Wittgenstein 2009: 2–15). Zunaj partikularnih jezikovnih iger in njim ustrezajočih načinov življenja (ali »nad« njimi) preprosto ni »miselnega prostora«: ni niti skupnega okvirja niti stališča, iz katerega bi lahko jezikovne igre in ustrezajoče načine razmišljanja smiselno primerjali. Verski doktrinarni okvirji so »kategorialno različni«, zato verovanja različnih verskih tradicij niso le v medsebojnem nestrinjanju: so »neprevedljive« in »nesoizmerljive na način, da v enem jeziku oz. religiji ne moremo najti ekvivalentov bistvenih pojmov druge religije« (Lindbeck 2009: 34).

Nick Adams postliberalno zavrnitev potrebe po skupnih verovanjih ali izkustvih zaostri v pravo *prepoved* kakršnegakoli teoretiziranja o temeljih razumevanja prek verskih ločnic. Največ, kar je možno storiti, je afirmacija, da *neki* temelj obstaja, saj se zdi, da se verniki različnih religij kljub vsemu pogosto sporazumejo ter občasno celo strinjajo o verskih zadevah! Adams predlaga, da razmišljanje na podlagi svetih spisov razumemo kot »reparativno prakso«, ki bi naj popravljala (napačno) pluralistično posploševanje o religijah in možnostih medverskega razumevanja. Toda Williamsovo zmerno previdnost je nadomestila nova dogmatičnost: Adamsova prepoved teoretiziranja ni le pragmatičen ali previdnostni ukrep, temveč neki kategorični »agnosticizem« glede tega vprašanja: »Kdor je prepričan, da lahko dojame temelje [medverskega] razumevanja, je v zmoti.« (Adams 2006: 388.)

Radikalno-ortodoksni pogled: John Milbank

Preden se v končnem premisleku kritično ozremo na vse omenjene teologije, omenimo še Williamsovega učenca Johna Milbanka, pri katerem zasledimo še močnejšo »radikalizacijo« postliberalne teologije kot pri Adamsu – takšno, ki je vodila v razvoj nove teološke šole, znane pod nazivom radikalna ortodoksnost.⁷ Gre za samozavestno afirmacijo vseobsegajoče krščanske ortodoksni, ki se v svojih ambicijah spogleduje s srednjeveškimi sistematskimi teologijami (teologija je dojeta kot »kraljica znanosti«), vendar realizirane v temeljito postmodernem modusu: Milbankova teologija nastopa v intenzivnem dialogu in pogosto strinjanju s Foucaultom, Derridajem ter našim Slavojem Žižkom.⁸

Milbankova teologija nekrščanskih religij (kakor bo kmalu jasno, njegovega stališča o tem vprašanju tako sploh ne moremo poime-

7 »Radikalnost« radikalno-ortodoksne teologije je predvsem v njeni odločnosti in temeljitosti zavrnitve posvetne znanosti (predvsem družbenih ved), češ da temeljijo na iluzornih, arbitrarnih in inherentno ateističnih predpostavkah o človeku in realnosti. Namesto tega radikalno-ortodoksni teologi ponujajo neoavguštinsko krščanstvo kot aksiom temeljnih verovanj in kategorij za celotno kulturo oz. družbo. Glej Milbank et al. (1998).

8 Glej, denimo, Žižek in Milbank (2009).

novati) se tako kot postliberalna postavlja onstran soteriološke kategorizacije (ekskluzivizem – inkluzivizem – pluralizem), saj popolnoma zavrača vprašanje: »Ali so nekristjani v odrešujočem odnosu z Bogom?« To vprašanje je napačno in nesmiselno, saj imajo pojmi »odrešitev«, »greh«, »Bog« itd., kakor so uporabljeni v vprašanju, edinstveno krščansko zgodovino uporabe/pomenov. Omenili smo že Milbankovo empatično zavračanje generičnega pojma »religija« (Milbank 1990: 176–177), katerega primeri bi naj bile specifične verske tradicije. Milbank množično poudarja, da ta zahodna, krščanskomodernistična kategorija ni ustrezna za razumevanje hinduizma, animizma ipd. tradicij, saj se dejanski pojavi, ki bi naj tvorili »religije«, divje razlikujejo tako v njihovih samorazumevanjih, tipičnih »verskih izkustvih«, verovanjih (tako v temeljnih odgovorih kot tudi vprašanjih), praksah, moralnih načelih in družbenopolitičnih strukturah, ki jih ustvarjajo ali vsebujejo. Skupno različnim religijam je po Milbanku zgolj to, da imajo vse »delež v Biti« oz. v golem dejstvu eksistence, pa tudi morda v tem, da jim je skupno bivanje kot *kulture* in ne kot »naravne vrste«. Toda Bit – tukaj Milbank črpa predvsem iz Derridaja – oz. »to, kar obstaja«, je lahko konstruirano in prioritizirano na številne, radikalno nesoizmerljive načine (ibid.). Ni torej presenetljivo, da Milbank popolnoma zavrača tudi Hickov predlog *etičnih* temeljev za medversko strinjanje ali presojanje.

Vse to zveni podobno Williamsovem in Adamsovem postopku. Toda razlika med postliberalnim in radikalno-ortodoksnim stališčem postane očitna, ko dojamemo Milbankovo popolno zavrnitev samega pojma »medverski *dialog*«. Dialog med posamezniki – tudi tisti, na katerega se zanaša postliberalni projekt »Razmišljanja na podlagi svetih spisov« – predpostavlja specifično dojete moderne subjekte, ki so med seboj enaki ali vsaj enakopravni. Takšno, v osnovi pluralistično razumevanje »dialoga« ni povezano le z zahodno (judovsko-krščansko-helenistično-razsvetljensko) predstavo o človeku, temveč tudi z liberalnokapitalističnimi razumevanji družbe ter političnimi strukturami, ki to razumevanje promovirajo in tudi vsiljujejo (ibid. 175). Ne gre torej za nikakršno spoznanje univerzalnosti ali omogočanje medverske harmonije, temveč za agendo širitve moči in specifične (nepravične) družbene ureditve, ki pa po

Milbanku (ter Žižku) temelji na zmotnem razumevanju človeštva (ibid. 177).

Milbank poudarja tudi, da imajo t. i. »velike religije sveta« (vključno s krščansvom) tendenco po univerzalnosti, totalnosti. Želijo oblikovati in voditi celotno kulturo – način življenja celotne družbe, kar normalno vključuje politični sistem, ekonomijo, umetnosti ipd. V liberalno-demokratskem »forumu religij« so torej verski sistemi zvedeni na nekaj, kar niso: na oslABLJENE verzije samih sebe, saj ne morejo delovati tako, kot so zamišljeni. So »brezkofeinske« verzije religij, katerim je odvzeta potentnost (in z njo nerazdružljiva »nevarnost«). Skupaj z McGrathom, Williamsom in Adamsom torej Milbank dokazuje, da je liberalno-pluralistična predstava o religijah in medverskih odnosih mogoča le, če oslepimo za partikularnost lastnih očal, skozi kakršna gledamo svet. Skrivnost uspeha verskega pluralizma je njegova paradoksalnost: je imperialistična tiranija duha, vendar takšna, ki hkrati omogoča določene prednosti: uničuje lokalne tiranije, različnim lokalnim opcijam nudi skupen, nov center (pogosto nadnacionalen) itd. Je torej strup, ki pa v določeni meri tudi zdravi; težko ga je zavrniti, saj svojo moč preobleče v »razum« in »svobodo«.

Ko se dve religiji srečata, se torej ne more preprosto zgoditi »dialog« kot nekaj, kar bi obe strani želeli in prepoznali na enak način, nekaj, kar bi naj omogočalo posebno *spoznanje* druga druge. Zgodijo se lahko naslednje opcije: 1. liberalistično-pluralistično oslABLJENJE obeh religij na nekaj, kar nista (kar za Milbanka nikoli ni *trajna* rešitev); 2. ena tradicija drugi prepusti pot oz. ena »premaga« drugo (spreobrnitev ali vzpostavitev pojmovno-vrednotne premoči); ali pa 3. nastane nekaj novega: verski hibrid oz. sinkretizem ali več teh, ki pa so prav tako *partikularni*, kakor sta bili prvotni »religiji« – to so nove verske opcije, ne pa stališča »med« ali »nad« religijama, ki sta se sprva srečali (Milbank 1990: 180).

Kristjanom (protestantom, pa tudi rimokatoličanom in pravoslavnim) po Milbanku preostane, da govorimo vedno le iz svojih specifičnih, vseobsegajočih, neprevedljivih ter nesoizmerljivih perspektiv – govorimo med seboj in vsem drugim. Krščansko je, da to počnemo prijazno. Toda, v kakofoniji različnih narativov in koncep-

tualizacij realnosti kristjani storimo najboljše, če v ljubezni poskušamo »iz-pripovedovati« drugje: oznanjati svojo, vseobsegajočo versko zgodbo v zavedanju obstoja rivalskih zgodb ter v upanju, da bo naša zgodba omogočala najbolj smiseln okvir ter vodilo vseh plati življenja družbe in posameznikov. Namesto dialoga Milbank predlaga, da je največ, kar lahko različne »religije« dosežejo, odnos »vzajemnega suma«, za katerega lahko le upamo, da ne bo imel destruktivnih oblik (kristjani lahko to zadajo za cilj le sebi, ne drugim). (Milbank 1990: 188–190.)

Zaključek: razprava

Če se najprej kritično ozremo na evangeljske odgovore na verski pluralizem, lahko vidimo nekaj smiselnih poant – denimo to, da je možnost nepristranskega stališča zunaj vseh verskih tradicij (ko gre za presojanja njihove *verske* veljavnosti) iluzorna. A zaradi svoje zavzetosti, da verski pluralizem kristjanom odsvetujeta in ga obsodita kot »nevero«, Hickovo nekalcedonsko kristologijo pa kot zavrženo »ebionitsko herezijo« (McGrath 1996: 227–228), tako Newbign kot McGrath zdrsita v prenagljen apologetični napad in pluralizem pogosto predstavitva popačeno. Denimo, ko McGrath v Hickovem pluralizmu vidi »naivno predpostavko [...], da je religija 'dobro definirana' kategorija, ki jo lahko s kirurško natančnostjo ločimo od 'kulture' kot celote« (ibid. 209), ignorira tako Hickovo pojasnitev pojma »religija« kot pojma družinske podobnosti kakor tudi Hickovo sprejemanje argumenta Cantwell-Smitha iz 60. let, da ima sodobni pojem »religija« zahoden, razsvetljski izvor (Cantwell-Smith 1991). Prav tako si morata Newbign in McGrath (pa tudi Adams in Milbank) zelo prizadevati, da zmanjšujeta pomen podobnosti, ki jih med raznimi elementi mnogih verskih tradicij lahko kljub razlikam opazimo. Newbignova obsodba Hicka, da njegov pluralizem vodi v popoln subjektivizem, prav tako ni utemeljena – Hick upošteva, da skupnost konstituira posameznike, v svoji (kantovski) pojasnitvi, da sprejete pojmovne strukture in verovanja tradicij sooblikujejo verska izkustva posameznikov. Z rezervo mo-

ramo vzeti tudi Newbignovo analogijo med znansveno in versko resnico in njegovo pojmovanje znanosti, ki je skorajda pozitivistično (Newbign 1990: 143).

Toda te teologije – postliberalna, radikalno-ortodoksna ter evangeljska – upravičeno kritizirajo Hickovo osrednje verovanje, da je možno stopiti »korak nazaj od lastne tradicije«, »filozofsko interpretirati dejstvo verske pluralnosti« (Hick 1989: 34) in ponuditi »filozofsko metateorijo« religij (Hick 1995: 42). To zaupanje preveva Hickov celoten korpus, izhaja pa iz njegove osnovne metodološke opredelitve v filozofiji: Hick je v osnovi analitičen filozof, za katerega je racionalna argumentacija brez verskih temeljev zanesljiva pot do spoznanja – ne sicer do spoznanja Boga/Realnega kot takega (ki se ga da spoznati le posredno in izkustveno-mistično), temveč spoznanja o naravi in *enakovrednosti* različnih predstav o Realnem. Zanimivo je opaziti, da se tukaj Hickov odnos razlikuje od Macquarriejevega, ki – kakor že Schleiermacher davno pred njim – zanika možnost perspektive, ki bi bila zunaj partikularnih religij:

»Vse, kar trdim, je, da je nekemu znotraj svoje verske skupnosti, pojmov in simbolov v tej skupnosti, mogoče verovati, da se človeku isti Bog odkriva v drugi skupnosti, v drugačnih okoliščinah in pod drugačnimi simboli ter da ni nujno, da je v odnosu te osebe do Boga karkoli pomanjkljivega ali neprimernega.« (Macquarrie 1977: 171–172.)

Razlika med Macquarriejevo ter Hickovo osnovno filozofsko opredelitvijo, med heideggerjevskim eksistencializmom ter analitično epistemologijo, se torej tukaj močno pozna.

Po drugi strani moramo seveda zavreči Macquarriejevo tezo, da obstaja neka esenca religij(e) (ibid. 161). Macquarrie se spušča celo v shematsko hierarhično razvrščanje religij na podlagi njihovih teoloških značilnosti (spet, podobno kot zgodnji Schleiermacher), kar je, glede na variacije znotraj religij in ogromne kontingentnosti v njihovih pojavnostih zagotovo teoretično brezupno; Hick esencializma glede religij sicer ne zagovarja, se pa da plavzibilno trditi, da se ta pojavlja pri njem implicitno: denimo, ko opaža podobnosti med velikimi religijami sveta in na podlagi tega sklepa, da gre za »različne človeške odzive na Dokončno Realnost« (Hick 1987: 34).

Kljub Hickovi pojasnitvi pojma »religija« kot »pojma družinske podobnosti« nosi torej Milbankova dekonstrukcija »religije« težo kot kritika Hicka, saj ta poskuša podati »religiozno« interpretacijo religij« (Hick 1989: 1–2).

Toda kritično se je treba ozreti tudi po postliberalnem ter radikalno ortodoksnem pristopu. Apriorna prepoved vsakega krščanskega teološkega razumevanja nekrščanskih religij (ali vsaj ene od teh), ki je značilna za Adamsa, se zdi še večja žrtev politične korektnosti, kakor je verski pluralizem: namesto da podamo kakršnokoli teološko sodbo o drugih verskih tradicijah (ali pluralistično, inkluzivistično ali ekskluzivistično), o tem pač raje vljudno molčimo. Milbankova kritika je tako upravičeno naperjena tudi zoper postliberalce. Če krščanstvo teži k vseobsegajoči »negi« družbe (in pojasnjevanju celotne realnosti), potem je iz krščanskega vidika navzočnost drugih religij (danes tudi v postkrščanskih družbah) realnost, ki – kakor vsaka druga – krščanskega teologa kliče k interpretaciji in razumevanju. V tem so staromodni ekskluzivizem, inkluzivizem ter pluralizem bolj smiselna oz. »realistična« stališča kot postliberalna (Milbanka lahko v tem smislu brez težav razumemo kot radikalnega ekskluzivista). Obstaja pa pomembna razlika med previdnostjo pred preveč samozavestnim teologiziranjem o nekrščanskih religijah in o temeljih medverskega razumevanja (Williams) ter dogmatično trditvijo, da je vsaka teologija o teh vprašanih zmotna (Adams). Pod konceptom »dialoga« Milbank prav tako delno pravilno odkriva zavezanost določenem pojmovanju družbe: neke vrste demokratični in verskosvobodni ureditvi različno verujočih posameznikov in skupnosti v družbi – zavezanost, ki jo postliberalna teologija predpostavlja, a žal pogosto eksplicitno zanika (Adams 2006: 401).

Močan poudarek na partikularnosti krščanstva v britanskem protestantizmu danes dobiva nove razsežnosti. Tom Greggs, ki se opredeljuje kot evangelijski postliberalec, na Barthovem pogledu utemeljuje t. i. »krščanski soteriološki univerzalizem«: verovanje, da bo Bog v Kristusu premagal zlo v popolnosti, kar zajema odrešitev »vseh duš« v končnem eshatonu (Greggs 2009: 207). Greggs pogosto ponavlja refren, da njegov »pristno *krščanski* univerzalizem [...] ne

obstaja na račun partikularnosti« (ibid.) ter da Bog ponuja »uni-verzalno odrešenje za vse partikularno različne posameznike, odrešenje, ki je rezultat partikularnega posameznika, Jezusa Kristusa« (ibid. 210), in tako naprej. To, kar v Greggsovem pristopu zbode v oči (ali ušesa), je vztrajno ignoriranje (na videz zelo arbitrarnega) zgodovinskega razvoja tega, kar se je do četrtega stoletja ustoličilo kot »ortodoksno krščanstvo« v vsej svoji partikularnosti. Nikjer ni pojasnjeno, zakaj izključiti vsa odstopanja od te politično ustoličene pravovernosti, se pravi razne herezije in sinkretizme, ki jih je tudi danes v dejanskih verskih življenjih kristjanov na pretek. Sinkretizmi so bili, so in bodo verska realnost in del krščanske zgodbe, katerim ne manjka niti trohica toliko opevane partikularnosti. Ker Sveto pismo samo ne diktira le ene in edine prave interpretacije in ker tako ortodoksnost kot heretična krščanstva vsebujejo filozofske, kulturno specifične, družbeno hierarhične in celo zunanje religijske »dodatke« Svetemu pismu (ergo: tudi ortodoksno je krščanstvo sinkretizem), Sveto pismo ne more biti sodnik, ki bi lahko sam odločal, katero krščanstvo je pravo. Mnogim kristjanom je iz današnje perspektive težko videti cerkveno zatiranje herezij in neortodoksnih sinkretizmov kot kaj drugega kakor politično in duhovno nasilje.

Problem, ki se tukaj zastavlja, je: Kaj storiti s partikularnostmi, ki so še bolj lokalne kot je »kalcedonsko krščanstvo«? Z različnimi denominacijskimi, kulturnimi, mikrokulturnimi izrazi krščanstva, ki pogosto spontano vsebujejo »heretične« elemente in si med seboj nasprotujejo? In ne nazadnje, kaj storiti z verskimi hibridi krščanstva in kake od drugih »religij«, ki jih na postkrščanskem in postsekularnem Zahodu ne manjka? Zakaj priznati partikularnost pravovernega krščanstva ter obsoditi partikularnost hibridov (kakor brez trohice oklevanja počnejo evangeljski avtorji, pa tudi Adams, Greggs in Milbank)?

Tukaj nudi morda svežo perspektivo prav sodobni, posthickovski pluralizem, ki se v tej zadevi pomembno razlikuje tudi od Macquarrievega ali Hickovega. Za Macquarrieja je, denimo, verski sinkretizem »nekaj nemogočega [...] za katerokoli končno, zgodovinsko bitje« (Macquarrie 1977: 171). Tudi Hick ne priporoča verskih sinkre-

tizmov, čeprav se je pripravljen učiti od nekrščanskih religij in vidi mnogo podobnosti med krščanstvom in njimi (Hick 1995: 30). Pristop sodobnega pluralista Perryja Schmidta-Leukela⁹ pa ne le dovoljuje, temveč aktivno zagovarja sinkretizem na *teološki* podlagi. Schmidt-Leukel trdi: Ker je verska identiteta nekaj globoko osebnega in ker je *imitacija* verske identitete nekaj versko nesprejemljivega, moramo pri teološkem razumevanju verskih identitet dati prioriteto *posamezniku* in ne skupnostim (Schmidt-Leukel 2009: 56–57). Gre torej za vrnitev nekakšnega verskega individualizma, ki je bil iz britanskega teološkega obzorja skorajda izgnan.

Schmidt-Leukel se strinja z Milbankom, da je »religija« le abstrakcija in ne »naravna vrsta«, vendar dokazuje, da enako velja tudi za pojme »krščanstvo«, »islam« itd. – vse te identitete so politično in zgodovinsko oblikovane *abstrakcije*, ki bolj ali manj uspešno zajemajo partikularne, edinstvene verske identitete dejanskih ljudi, ki se identificirajo kot kristjani, muslimani itd. (ibid. 57–58). Če je tako, moramo sklepanju slediti do konca: Ker je vsak kristjan dolžan slediti (duhovni) resnici, kjerkoli jo najde, in jo upoštevati, če jo prepozna kot tako, ga to lahko vodi v prepoznavanje pristnega duhovnega uvida v, denimo, tibetanskem budizmu. Če postane iskreno prepričan, da gre tudi v tem ali onem elementu budizma za pristen duhovni uvid v realnost, je pred Bogom odgovoren, da ta uvid nekako uskladi s spoznanji, ki jih ima kot kristjan. Od Boga vnaprej pripravljenih receptov, kako naj to stori, ni. Lahko se zgodi, da mora opustiti ali reinterpretirati nekatera krščanska ali nekatera budistična verovanja ali prakse.

Schmidt-Leukel se strinja z Adamsovim in Milbankovim vztrajanjem, da ni mogoče stališče zunaj vseh religij, ki bi nam omogočalo »nepriistransko« presojanje ali univerzalnost nad partikularnostmi. Toda verski sinkretizmi niso le mogoči, temveč obstajajo in nastajajo vedno znova. Za nekatere »verske iskalce« so verski sinkretizmi v svoji novonastali partikularnosti najbolj skladni z njihovimi spo-

9 Schmidt-Leukel, sicer Nemeč, je k diskusijam v britanskem protestantizmu (in širše) prispeval kot dolgoletni profesor sistematske teologije in religiologije na univerzi v Glasgou (2000–2009). Na svoji krščanski poti je leta 2001 zamenjal rimsko katolištvo za anglikanstvo.

znanji in postanejo njihova pristna verska identiteta. Če jih apriorno zavračamo, v imenu *abstraktne* verske identitete, ki ji *vnaprej* pripadamo (»ortodoksno krščanstvo«, ali »evangeljsko krščanstvo« ali karkoli že), to po Schmidt-Leukelu ponavadi pomeni ne-razmišljanje, podleganje družbenim pritiskom ter opuščanje »duhovno resnicoljubne« države (Schmidt-Leukel 2009: 58–66). Tukaj ne bomo presojali, ali je Schmidt-Leukelov pristop za krščansko teologijo (katero?) sprejemljiv ali ne. A njegov zagovor sinkretizma dovolj jasno ponazori, da je evangeljsko, postliberalno in radikalno-ortodoksno opevanje partikularnosti v pomembnem smislu izpeto. Stoji pred izzivom, da se mnogo bolj pozorno in na svež način teološko angažira z drugimi verskimi ter z »bolj partikularnimi partikularnostmi«, kakor pa so abstrakcije tipa »krščanstvo«, »islam« ipd.

Na koncu si dovolimo še eno posplošeno oceno. Na očitek, da verski pluralizem ne upošteva radikalne različnosti temeljnih *vprašanj*, ki jih različne religije zastavljajo, je John Hick v eni od svojih knjig odgovoril takole: Čeprav je res, da religije zastavljajo različna temeljna vprašanja, so ta različna le v svojih specifičnostih, a se jih kljub temu da interpretirati s skupno formulo. »Vse religije predpostavljajo pomemben primanjkljaj v sedanjosti ter možnost radikalno boljše prihodnosti [oz. restive]; in vsi [njihovi odgovori] so odgovori na vprašanje, kako prispeti od prvega do drugega.« (Hick 1995: 41.) Kjer torej nasprotniki pluralizma vidijo popolnoma nesoizmerljive razlike, Hick še vedno vidi dovolj podobnosti, da jih je vredno interpretirati in razumeti na *verski* način, čeprav v tej skrajni posplošitvi ne trdi več skorajda ničesar zanimivega ali natančnega. Naj bo to »pojmovno nasilje« ali ne, težko je ignorirati dejstvo, da lahko določene podobnosti med verskimi izkustvi, vrednotami, verovanji ter celo teologijami opazimo prek meja partikularnih tradicij. Pri tem pa ni očitno, da bi naj te podobnosti bile *teološko* povsem nerelevantne ali celo iluzorne (Milbank). Osrednje vprašanje, kako naj (in ali sploh) kot kristjani in protestantje razmišljamo o podobnostih med elementi lastne verske tradicije in drugih, na katere naletimo, ostaja torej trdovratno odprto tudi po desetletjih intenzivnih razprav v britanskem protestantizmu.

BIBLIOGRAFIJA

- Adams, Nicholas. (2006) 'Making Deep Reasonings Public', *Modern Theology* 22/3, 385–401.
- Cantwell-Smith, Wilfred. (1991) *The Meaning and End of Religion*. Z uvodom J. Hicka. Minneapolis, MN: Fortress Press.
- Greggs, Tom. (2009) *Barth, Origen, and Universal Salvation*. Oxford: Oxford University Press.
- Hick, John. (urednik) (1977) *Myth of God Incarnate*. London: SCM Press.
- Hick, John. (1985) *Problems of Religious Pluralism*. London: MacMillan.
- Hick, John. (1987) 'The Non-Absoluteness of Christianity', v J. Hick in F. P. Knitter (urednika), *The Myth of Christian Uniqueness*. London: SCM Press.
- Hick, John. (1989) *Interpretation of Religion*. London: MacMillan.
- Hick, John. (1993) *The Metaphor of God Incarnate*. London: SCM Press.
- Hick, John. (1995) *The Rainbow of Faiths*. London: SCM Press.
- Lindbeck, George. (2009) *The Nature of Doctrine*. Louisville, KY: Westminster John Knox Press.
- Macquarrie, John. (1977) *Principles of Christian Theology*. London: SCM Press.
- McGrath, Alister. (1996) *A Passion for Truth: The Intellectual Coherence of Evangelicalism*. Leicester: Apollos.
- Newbign, Leslie. (1990) 'Religion for the Marketplace', v G. DaCosta (ur.), *Christian Uniqueness Reconsidered: The Myth of a Pluralistic Theology of Religion*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 135–148.
- Milbank, John. (1990) 'The End of Dialogue', v G. DaCosta (ur.), *Christian Uniqueness Reconsidered: The Myth of a Pluralistic Theology of Religion*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 174–191.
- Milbank, J., Pickstock, C., in Ward, G. (uredniki) (1998) *Radical Orthodoxy: A New Theology*. Abingdon, Oxford: Routledge.
- Schmidt-Leukel, Perry. (2009) *Transformation by Integration: How Interfaith Encounter Changes Christianity*. London: SCM Press.
- Tillich, Paul. (1953) *Systematic Theology*. Chicago, IL: Chicago University Press.
- Tillich, Paul. (1963) *Christianity and the Encounter of the World Religions*. NY: Columbia University Press.
- Williams, Rowan. (1990) 'Trinity and Pluralism', v G. DaCosta (ur.), *Christian Uniqueness Reconsidered: The Myth of a Pluralistic Theology of Religion*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 3–15.

Wittgenstein, Ludwig. (2009) *Philosophical Investigations*. 4. Izdaja. G.E.M. Anscombe, P.M.S. Hacker in J. Schulte (prevod); P.M.S. Hacker in J. Schulte (urednika). Oxford: Blackwell.

Žižek, S., Milbank, J. (2009) *The Monstrosity of Christ: Paradox or Dialectic?* Cambridge, MA: MIT Press.

Internetne povezave:

<http://www.fgi-tbff.org/tags/multi-faith-dialogue>

<http://www.interfaith.cam.ac.uk/en/resources/papers/communique-of-the-conference-on-a-common-word-and-future-muslim-christian-engagement>

ŠTUDIJSKI VEČERI

Tudi v sezoni 2011/12 so se nadaljevali po tematiki zelo raznovrstni »Študijski večeri« Slovenskega protestantskega društva Primož Trubar s predavanji in razpravami v ljubljanski Trubarjevi hiši literature ob tretjih sredah v mesecu. Omogoča jih program kulturnih dejavnosti Mestne občine Ljubljane, glavni snovalec, usklajevalec in uresničevalec njihovega sporeda pa je prof. dr. Božidar Debenjak.

Sezona je obsegala študijske večere:

21. september 2011: *Apokrifi Novega testamenta*, predaval Božidar Debenjak.

16. november 2011: *Hans Küng o zgodovinskih tipih ali paradigmah krščanstva*, predaval Božidar Debenjak.

21. december 2011: *Jan Hus in njegov pomen*, predaval Jonatan Vinkler.

15. februar 2012: *Vprašanje sekularizacije danes: protestantski pogled*, predaval Marko Kerševan.

21. marec 2012: *Gregor Vlahovič – življenje in delo predikanta na meji cesarstva*, predaval Janez Weiss.

18. april 2012: »Apoteoza Primoža Trubarja« – romantični pogled na slovensko reformacijo in njegove meje, predaval Sašo Jerše.

16. maj 2012: *Protestantizem pri ogrskih Slovencih od začetkov do tolerančnega patenta*, predaval Franc Kuzmič.

20. junij 2012: *Reformna prizadevanja ljubljanskega škofa Kazianerja in njegov odnos do Trubarja*, predaval France M. Dolinar.

V rubriki *Študijski večeri* objavljamo tiste prispevke ali podlage za študijske večere, ki so jih avtorji pripravili in priredili za natis v reviji.

APOKRIFI NOVEGA TESTAMENTA

1. Kanon in apokrif

V svoji današnji obliki je *Novi testament* (NT) ali *Nova zaveza* kanonična zbirka del o Kristusovem življenju in nauku, ki jo sestavljajo štirje evangeliji, en spis o delovanju apostolov, 14 pisem pod imenom apostola Pavla in sedem pod imeni drugih apostolov ter Janezova apokalipsa. Ta dela niso nastala naenkrat in tudi niso bila hkrati sprejeta v kanon. A o tem več pozneje.

Beseda *evangelij* pomeni »dobra novica«, »dobro sporočilo«, »dobro oznanilo«, zato so ga slovenili tudi z besedo »blagovest«. Poimenovani so z značilno oznako »po«: »evangelij po Mateju« in »po Marku« in »po Luki« in »po Janezu«. Pripisani so namreč osebam iz ožjega kroga Jezusovih učencev: »mitničarju« Mateju, Petrovemu spremljevalcu in tolmaču Marku, zdravniku Luki in učencu Janezu, ki je bil kot najmlajši med dvanajsterimi Jezusu najbolj pri srcu. Prvi trije evangeliji so si slogovno in po snovi najbolj podobni, zato so jih bibličisti združili v skupino »sinoptičnih«, kar v grščini približno pomeni »tisti, ki imajo skupen pogled«, medtem ko je *Evangelij po Janezu* napisan v drugem slogu, mnogo manj pripovedno in močno simbolično. Vsak od teh evangelijev izvira iz druge zgodnjekrščanske skupnosti in ima svojo teologijo. Najstarejši je *Evangelij po Marku* (Mr), mlajša sta *Evangelij po Mateju* (Mt) in *Evangelij po Luki* (Lk), najmlajši je *Evangelij po Janezu* (Jn). Kdo so bili pisci, so ugibali že v 2. stoletju, najstarejše domnevanje ima že škof Papija (Papias iz Hierapolis v Frigiji, okrog leta 130). *Apostolska dela* (Apd, tudi *Dejanja apostolov*) je neke vrste kronika, njen avtor naj bi bil po uveljavljeni teoriji istoveten s piscem *Evangelija po Luki*.

Med 14 pismi pod imenom apostola Pavla so nekatera res Pavlova, nekatera iz Pavlove šole, eno, *Pismo Hebrejcem*, pa ima zagotovo drugega avtorja. Sledijo Jakobovo pismo, dve Petrovi, tri Janezova in eno Judovo. Avtorji naj bi bili po izročilu Jezusova brata Jakob, imenovan »Jakob Pravični«, in Juda, apostol Peter ter pisec *Evangelija po Janezu*. *Apokalipsa* ali *Janezovo Razodetje* naj bi prav tako izvirala od apostola Janeza. Gre za preroško napoved konca dob.

Preden so bila ravno ta dela, vsa ta dela in samo ta dela prejeta v kanon, je obstajalo še več vzporednih del, ki so bila tem delom sorodna po slogu in snovi, ki pa niso bila sprejeta v kanon, čeprav so bila nekatera dolgo časa v rabi v kateri od cerkva: razni evangeliji, pisma, apokalipse. Vsi drugi evangeliji, razen štirih kanoniziranih, štejejo danes med *apokrif*e, isto velja za apokalipse. Nekatera druga dela, tako dve pismi pod imenom Klementa Rimskega, Barnabovo pismo ter Pastir Herma, ki so bili marsikje sestavni deli NT, se danes navajajo med apostolskimi očeti. Grški glagol *apokrypto* pomeni »skrijem«. Dobesedni pomen izraza *apokrif* je torej »skriti spis«, morda tudi »skrivni spis«. Beseda »apokrif« je lahko tudi prevod za hebrejski *ganuz* (knjiga, ki je izločena iz liturgične rabe; *geniza* je shramba, v kateri se hranijo taki izločeni spisi, bodisi ker ne ustrezajo več bodisi ker so iztrošeni¹); v tem primeru so *apokrif*i spisi, ki so bili po preskusu v liturgiji *đani ad acta*. V polemični rabi je izraz potem pomenil »nepristen« ali celo »ponarejen« tekst, »podtaknjen tekst«. Tu ga uporabljamo samo v pomenu »tekst, ki ni bil sprejet v kanon«.

V pomenu »nekanonični tekst« se včasih uporablja izraz *pseudo-epigraf*, ki dobesedno pomeni »spis, ki je napačno pripisan kaki osebi«. Toda ta izraz je lahko zavajajoč: denimo kanoničnega *Drugega Petrovega pisma*, ki je najmlajše besedilo NT, nastalo okoli leta 150, gotovo ni apostol Peter niti napisal niti narekoval, temveč mu je pač le pripisano. Od pisem pod imenom apostola Pavla jih je šest pristnih, druga so delo njegovih učencev, *Pismo Hebrejcem* pa niti to ne. Vsi ti spisi pa so v kanonu NT.

1 Z njimi se mora do kraja ravnati spoštljivo; v genizi so shranjeni do spoštljivega uničenja. Geniza sinagoge v Kairu, raziskana konec 19. stoletja, pa ni hranila samo iztrošenih zvitkov *to*re, temveč je vsebovala tudi mnoge nenavadne spise, katerih pomen je postal jasen šele po odkritjih v Kumranu.

Ob robu izročila o Jezusovem življenju in delovanju so še Jezusovi izreki, ki niso bili sprejeti v evangelije. To so agrafa (grško *agráphon* pomeni »nezapisan«, namreč izrek). Nekaj jih najdemo že v *Apostolskih delih*, v Pavlovih pismih in v rokopisnih variantah evangelijev, več pa pri »apostolskih očetih«, nekatere pa celo pri muslimanskih avtorjih. Tudi tista agrafa, ki jih najdemo pri »apostolskih očetih«, izvirajo včasih iz znanih apokrifnih evangelijev.

2. Jezus Kristus

O življenju Jezusa Kristusa vsebujejo evangeliji malo otipljivih podatkov, ki jih je mogoče časovno identificirati. Če za zgodbo o »pomoru nedolžnih otročičev« nimamo kakih potrdil zunaj evangelijev, pa je trdna točka Herod Veliki, okruten vladar, ki je bil na oblasti od leta 37 pr. n. št. do smrti leta 4 pr. n. št. Leta 7 pr. n. št. je dal zadaviti svoja lastna sinova. Masaker dečkov do dveh let starosti se je torej lahko zgodil leta 5 ali 4 »pred Kristusovim rojstvom«, Jezus se je torej rodil leta 7 ali 6 pred našim štetjem. Naše štetje, tradicionalno imenovano »pred Kristusom« in »po Kristusu«, je bilo vpeljana razmeroma pozno, prej so datirali po judovski tradiciji od stvarjenja sveta ali pa po rimski od ustanovitve Rima. Opat Dionisius Exiguus ali Dionizij Nizkorasli pa je vpeljal datiranje od Kristusovega rojstva, a se je žal pri tem zmotil za šest do sedem let. Herodov pomor otrok do dveh let starosti se je moral pač zgoditi pred Herodovo smrtjo, umrl pa je leta 4 pred našim štetjem.²

- 2 Dionysius Exiguus je bil po rodu Skit, živel je v Rimu, rojen je bil pribl. 470, umrl pribl. 550. Poleg datiranja po Kristusove rojstvu je vpeljal še izračunavanje Velike noči po prvi pomladni polni luni. V izračunavanju Jezusovega rojstva se je zmotil, ker ni upošteval, da gre pri Oktavijanu in Avgustu sicer za isto osebo, a da mora v seštevku leta vladanja pred njegovo titulo *augustus* in vladanja s to titulo obravnavati kot dve obdobji in ju sešteti. V *Slovenskem standardnem prevodu Svetega pisma* (SSP, 1996) sicer piše pod črto na str. 1477: »Herod: vladar Herod Veliki, ki je živel od ok. l. 73 pr. Kr do l. 4 po Kr.« To bizarno napako o letnici Herodove smrti pripisujem nevednemu korektorju, saj je na drugem mestu v SSP (str. 1943) pravilen podatek o Jezusovem rojstvu. Ob Mt je mnogo jasnejša nemška *Jerusalemmer Bibel* (6. izdaja 1985, ponatis 1992), ki pravi na str. 1378: »v času kralja Heroda: okoli leta 5 ali 4 pred krščanskim štetjem časa, ki se po pomoti začenja nekaj let po Kristusovem rojstvu [...] Herodes je vladal od 37 do 4 pr. Kr.«

Za datiranje Kristusove smrti imamo oporo v naslednjih podatkih: nastop Janeza (Krstnika) v 15. letu vladanja cesarja Tiberija, Pilat prokurator, Kajfa vrhovni svečenik (Lk 3:1–2).³ Pontius Pilatus je bil prokurator v letih 26–36, Josephus Kaiaphas pa je bil vrhovni svečenik v letih 18–36. Jezus Kristus je umrl na križu torej po letu 26,⁴ najverjetneje leta 30, saj začne Janez Krstnik delovati najbrž jeseni 27, leta 29 pa je bil vržen v ječo na trdnjavi Machairos in obglavljen, ker je bičal nemoralni zakon Heroda (vzel si je za drugo ženo Herodiado, ženo svojega brata).

Kristusovo javno delovanje se začne potemtakem konec leta 27 ali v začetku leta 28 in traja do smrti na križu na petek 14. nisana (7. aprila) leta 30.⁵ Obdobje vstalega Kristusa zaobsega 50 dni do binkošti leta 30. Po tem datumu se začanja zgodovina učencev.

Jezusovi učenci so sprejeli poročilo o vstajenju in so začeli ustno širiti njegov nauk. Jezus je učil svoj nauk eno leto ali pa tri leta pred smrtjo na križu (evangeljska poročila omogočajo obe razlagi). Govoril je aramejsko, kar je bil tedaj splošno govoreni jezik, učenci pa so njegov nauk reproducirali po spominu in njihovi poslušalci so ga potem zapisali v več vzporednih zapisih, iz katerih so bili pozneje izoblikovani evangeliji, zbirke izrekov in drugi zapisi, prvotno v aramejskem jeziku, pozneje pa so jih prevedli v grščino. Do nas aramejska besedila niso prišla, a od Hieronima vemo, da je imel v

- 3 »V petnajstem letu vladanja cesarja Tiberija, ko je bil Poncij Pilat upravitelj Judeje in Herod četrtni oblastnik Galileje, njegov brat Filip pa četrtni oblastnik Itureje in Trahonitide ter Lizanija četrtni oblastnik Abilene in ko sta bila velika duhovnika Hana in Kajfa, se je v puščavi zgodila Božja beseda Janezu [...].« Petnajsto leto Tiberijevega vladanja je po je po rimskem štetju čas med 19. avgustom 28 in 18. avgustom 29, po sirskega štetju pa od septembra/oktobra 27 do septembra/oktobra 28. Vrhovni svečenik Hannas je odstavljen leta 15, Jožef imenovan Kaiaphas je vrhovni svečenik v letih 18–36. Herodes Antipas je tetarrah od očetove smrti, njegov brat Archelaos je odstavljen leta 6, polbrat Philippos vlada do smrti (33–34), Lysanias pa postane tetarrah v času Tiberija.
- 4 Tedaj je izpolnil 33 let, ki mu jih tradicija pripisuje ob smrti, leta 30 pa 36 ali 37 let. Teološka izpeljava pri Ireneju (*Adv. haer.* II, 22), da naj bi bil ob smrti star 46 let (v navezavi na besede o Abrahamovih letih, *Jn* 8:56–57), ne vzdrži, ker se ne ujema s podatki, kdaj sta službovala Pilatus in Kaiaphas.
- 5 Pasha pade ravno na soboto 8. aprila 30 in ponovno 4. aprila 33, a drugi datum ne pride več v poštev.

rokah neki evangelij, ki ga pripisuje Mateju, in da je iz njega navajal variante besedila h kanoničnemu grškemu *Evangeliju po Mateju*. Kristusov nauk torej poznamo iz poznejšega, vseskozi grškega *Novega testameta*, ki vsebuje le peščico aramejskih citatov: *raka* (bedak), *thalita kumi* (dekle, vstani!) in *Eli, Eli, lama sabahtani!* (Bog, Bog, zakaj si me zapustil!). Iz NT se ne da docela jasno razbrati niti njegov življenjepis: kot pravijo njegovi rojaki iz Nazareta, je sin tesarja Jožefa in Marije, ima štiri brate in več sester (Mt 13:55–56, Mk 6:3, Lk 4:22). Fokus evangelijev pa je eno ali nekaj let javnega delovanja, njegov nauk ter smrt na križu in vstajenje.

3. Nastanek Novega testameta

Neposredni učenci so učiteljev nauk širili ustno. Kdaj so nastali prve zapiski v aramejščini in kako so se iz njih razvili evangeliji v grščini, je predmet mnogih ugibanj. Najstarejši je *Evangelij po Marku*, ki ni nastal pred letom 70, se pravi, ne prej kot štirideset let po dogodkih.

Najstarejši ohranjeni zapis nauka pa so Pavlova pisma; Savel iz Tarza v Mali Aziji je bil rojen med letoma 5 in 10 n. št., bil je učenec znamenitega farizeja Gamaliela Starejšega, njegovo spreobrnjenje naj bi se zgodilo okoli leta 33 ali 34. Njegovo najstarejše ohranjeno pismo je *Prvo pismo Tesaloničanom* (okoli leta 50). V času od 53 do 57 nastanejo pisma Korinčanom (v *Prvem pismu Korinčanom* so deli, ki izvirajo iz nekega »predprvega« pisma), Filipljanom, Galačanom, Rimljanom in Filemonu. Ta pisma so nastala dobrih trideset let po smrti na križu. Pavel je bil obrtnik, že njegov oče je bil rimski državljani, rojen je bil v Tarzu v Mali Aziji, grščina mu je bila vsaj toliko domača kot aramejščina. Pavlova pisma danes poznamo v obliki, kakršno so dobila v rokah poznejših redaktorjev. Ti so iz treh do petih pisem Korinčanom naredili dve, ostanki »predprvega« so dobro prepoznavni v prvem. Domnevajo, da so bila pisma poškodovana in so jih prepisovalci rekonstruirali. Poleg tega so vanja tudi kaj dodali, včasih kot potrebno pojasnilo, včasih kot nelogičen dostavek, denimo »jaz pa Kristusov« (1 Kor 1:12), ko Pavel zavrača preštevanje, kdo sledi kateremu učitelju (Petru, Pavlu, Apolosu); v

nasprotju s Pavlom je dostavek »ženska naj v shodnici molči« (1 Kor 14:3isl.).

Druga Pavlova pisma so delo Pavlovih učencev.

4. Štirje kanonični evangeliji

Evangeliji so nastali pozneje, njihovi viri so bili pred tem prevedeni v grščino. Zgovoren je že začetek *Evangelija po Luki*; Luka namreč začenja s posvetilom Teofilu: »Ker⁶ so že mnogi poskušali urediti poročilo o dogodkih, ki so se zgodili med nami, kakor so nam jih izročili tisti, ki so bili od začetka očitvidci in služabniki besede, sem sklenil tudi jaz, ko sem vse od začetka natančno pozvedel, tebi, nadvse odlični Teofil, vse po vrsti popisati, da spoznaš zanesljivost nauk, o katerih si bil poučen.« Pisec tega evangelija, ki je obenem avtor *Apostolskih del*, nam jasno pove, da je do svojega poročila prišel s primerjavo in preverjanjem predhodnih, ki slonijo na poročilih neposrednih prič. Njegov evangelij je torej že tretja stopnja obdelave snovi: ustnemu izročilu sledijo poskusi pisne ureditve. Prva je nastala predhodna oblika *Evangelija po Marku*. Čeprav je vsak od teh evangelijev doživel več redakcij in torej nobeden nima enega samega avtorja, jih bomo zaradi enostavnosti obravnavali, kakor da so dela piscev, po katerih so poimenovani, torej Marka, Mateja, Luke, Janeza. Predhodni *pra-Marko* je skelet za dodelavo vseh treh sinoptičnih evangelijev. *Evangelij po Marku* je samo malo razširjen, dodatkov je malo, pripisana sta dva različna zaključna dela. Druga dva sinoptična evangelija imata še en skupen vir, zbirko logijev, imenovano Q.⁷ Iz nje izvirajo skoraj vsi logiji, ki jih je Matej združil v *Pridigo na gori*, enako velja za Lukovo *Pridigo na poljani* ter druge elemente, ki so skupni Mateju in Luki, a manjkajo pri Marku. Poleg tega sta imela vsak še svoje posebne vire, iz katerih sta vzela

6 Tako v SSP. Grško besedo *epeideper* bi točneje prevedli s *potem ko so pač* (že mnogi poskušali itn.). Pisec evangelija namreč ne trdi, da se je dela lotil zato, ker so o njem že prej pisali, temveč po več predhodnikih tudi on podaja to vsebino z namenom poučitve Teofila in drugih.

7 Z grško besedo *logion* (množina *logia*) ali poslovenjeno logij označujemo Jezusov izrek ali priliko. Zbirka Q nosi ime po nemški besedi *Quelle* »vir«.

vsak svojo različico Jezusovega rodovnika in pa vsak svojo zgodbo o Jezusovem rojstvu in otroštvu, Luka pa še vložek o dvanajstletnem Jezusu. S temi zgodbami pa sta evangelista dokaj skopa, saj v središču ni Jezusov življenjepis, temveč tisto, po čemer je Jezus *Kristus*, Mesija, Odrašenik: njegov nauk in kompleks križa. Marko govori samo o obdobju javnega delovanja, enako Janez.

Evangelij po Janezu je najpoznejši (šele po letu 85, morda celo okrog leta 100). Redakcija tega evangelija je povzročila mnogo diskusij med teologi; mnogi menijo, da njegovi deli niso v pravem vrstnem redu. Poleg tega je vanj vložena zgodba o grešnici, ki se slogovno bolj ujema z *Evangelijem po Luki* (in je v več rokopisih umeščena tja). Evangelij ima pa lastne vire, med katerimi je bila zbirka govorov in zgodb o pashi in Veliki noči, pa tudi neka zbirka logijev, drugačna od Q. Jezusov *Govor o luči*, ki je eden od virov, je bil v obdelavi razsekan na kose.

Zbirke logijev si lahko predstavljamo, odkar je bila leta 1945 odkrita knjižnica v koptskem jeziku, ki so jo v posodah položili v grob nekega meniha iz starega samostana Chenoboskion. Med najdenimi rokopisi je bil tudi *Evangelij po Tomažu* s 114 logiji, od katerih je večina vsebinsko in sporočilno sorodna kanoničnim evangelijem, skoraj vsak logij pa se začinja z napovedjo »Jezus je rekel«. S tem odkritjem v Gornjem Egiptu je bil pojasnjen tudi neki papirus, najden že v letih 1896–97 na drugem koncu Egipta, v ostankih nekdanjega samostana Oxyrhynchus, s sedmimi logiji tega evangelija v grščini.

Kakor je bilo že rečeno, se je za tri prve evangelije uveljavilo ime *sinoptični*: skupen je njihov skelet, ki je v *Evangeliju po Mateju* in *Evangeliju po Luki* razširjen. Znamenita govora – *Pridiga na gori* v *Evangeliju po Mateju* in *Pridiga na poljani* v *Evangeliju po Luki* – sta v mnogočem vzporedna, imata pa le malo skupnih mest z *Evangelijem po Marku*. Iz svojega vira je Matej in je Luka izbral tisto, kar se mu je zdelo teološko relevantno. Vsi štirje evangeliji imajo vsak lastne teološke poudarke.

Nastanek *Evangelija po Marku* postavlja *Jeruzalemska biblija* v leto 70, druga dva sinoptika v leto 80, *Evangelij po Janezu* pa v leto 85; zatem naj bi se zvrstila tri Janezova pisma, okrog 95 *Apokalipsa*, proti koncu stoletja *Judovo pismo*. *Prvo Petrovo pismo* naj bi morda izviralo

iz leta 64 ali 67, tik pred avtorjevo mučeniško smrtjo, *Drugo Petrovo pismo* pa postavljajo v leto 120; drugi viri navajajo za več teh del kasnejše datume (Hans Küng denimo za 2 Pt leto 150).

Evangeliji so šli skozi mnogo redakcij. Šele ob vstopu v 17. stoletje so dobili svojo današnjo podobo s štetjem vrstic in njihovim navajanjem za številko poglavja (npr. Mt 2,16–18 oz. Mt 2:16–18; pri Trubarju še samo »Math 2«). Ves čas so obstajale različne verzije besedila in v iskanju najboljše in najbolj pristne se je razvila tekstna kritika. Naj omenim, da ima, denimo, znameniti stavek božičnega sporočila angelov (»Slava Bogu na višavah [...]«) vsaj šest različnih verzij, po enih je poudarek drugega dela v smislu starega prevoda »in na zemlji mir ljudem, ki so dobre volje« (torej voljno delajo dobro), po drugih pa v smislu starega prevoda »ki so Mu po volji«, torej od Boga sprejeti. Katera različica je prava, je stvar zahtevnih teoloških interpretacij, zanesljivo pa je nesprejemljivo, da bi kaka cerkvena avoriteta »vedela«, kdo od ljudi »Mu ni po volji« ... Rokopis *Codex Bezae* vsebuje stavek: »Iste dne je videl nekoga, ki je delal v soboto, in mu rekel: 'Človek, če veš, kaj delaš, blagor ti, če pa ne veš, si preklet in prestopnik Postave.'« (Lk 6:4 sl.) V Bizancu so si prizadevali, da bi sinoptične evangelije poenotili, in so zato izenačevali besede in stavke v vzporednicah. Zaradi tega je bizantinski »textus receptus« za tekstno kritiko malo pomemben, zanimivi pa so stari sirski, koptski in drugi prevodi.

5. Apostolski očetje

Malo pred letom 100 so nastali tudi nekateri spisi, ki so se uporabljali v poučevanju vere enako kakor kanonična dela, danes pa se vodijo kot dela *apostolskih očetov*: *Prvo Klementovo pismo Korinčanom*, *Didache* (ali *Nauk dvanajstih apostolov*); iz tega časa je tudi *Pastir Herma*, verski poučni spis, ki so ga pripisovali bratu rimskega škofa Pija I. Okoli 110 pa je nastalo sedem vplivnih pisem antiohijskega škofa Ignacija ter pismo smirnskega škofa Polikarpa, ki jih niso vključevali v kanon. Isto velja za Barnabovo pismo (okoli 130) in za zbirko vseh dosegljivih pričevanj o Kristusu in apostolih, ki jih je okoli leta 130 zbral hierapolski škof Papias in od katere je do nas prišlo samo nekaj

odlomkov. Ob naslonitvi na *Prvo Klementovo pismo Korinčanom* je v drugem stoletju nastalo še *Drugo Klementovo pismo Korinčanom*, ki vsebuje nekatere iste citate.

Klement Rimski, Ignatij, Polikarp in drugi *apostolski očetje* navajajo Jezusove besede po svoje, po spominu in ne kot citate iz evangelijev. Klement Rimski npr. najprej pravi: »Tako namreč je govoril: 'Bodite usmiljeni, da boste dosegli usmiljenje; odpuščajte, da vam bo odpuščeno; kakor delate, tako vam bo storjeno; kakor dajete, tako se vam bo dalo; kakor sodite, tako boste sojeni; kakor boste izkazovali dobroto, tako bo dobrota tudi vam izkazana; s kakršno mero merite, s takšno se bo vam odmerilo.'« Navedek v tej obliki bomo zastonj iskali v evangelijih; njegove dele pa najdemo takole: Lk 6:36 sl. + Mt 7:1 sl. + Mt 5:7 + Mt 6:12, 14 sl. + Mt 7:12 + Lk 6:31. Težko presodimo, ali je Klement mesta prevzel iz evangelijev ali iz kake zbirke Jezusovih izrekov. Tako kot so zapisani ti izreki, se berejo kot samostojen govor. Ali pa: »Naj ne merijo na nas besede Svetega pisma, kjer pravi: ›Nesrečni so dvomljivci, tisti, ki so v duši razklani in pravijo: "To smo slišali tudi v času naših očetov, in glej, postarali smo se in nič od tega se nam ni zgodilo." O neumneži, primerjajte se z drevesom, vzemite vinsko trto! Najprej odpade listje, nato požene mladiko, zatem list, nato cvet, potem pa kisel ter končno zrel grozd. Vidite, da v kratkem času sad na drevesu dozori.« Tudi to mesto bomo zastonj iskali v evangelijih, »razklani v duši« se omenjajo v Jakobovem pismu, dvomljivcem pa je namenjeno mesto v Petrovem pismu (2 Pt 3:4), ki je pol stoletja mlajše od Klementovega pisma Korinčanom! Na splošno pa so apostolski očetje več navajali iz *Starega testamenta* kot pa iz *Novega*.

Marsikateri citat *apostolskih očetov* pa korenini v nekanoničnih, torej apokrifnih evangelijih.

6. Evangeliji otroštva

Od kanoničnih evangelijev imata dva vsak svoje uvodno poročilo o Jezusovem rojstvu in otroštvu. Tako govori Matej o rojstvu, o magih z vzhoda ter o begu pred Herodom in vrnitvi, najprej pa podaja rodovnik, ki naj pokaže, da je Jezus Mesija (Maziljenec,

Christos) iz Davidovega rodu (značilno da preko Jožefa!), kot je bilo prerokovano. Matej začena z rodovnikom, Luka pa ga vpelje šele v 3. poglavju, in to v obrnjenem zaporedju: od konca nazaj, značilno po krstu v Jordanu in besedah iz nebes: »Ti si moj ljubljeni Sin, nad teboj imam veselje.« Te besede je mogoče razumeti tudi v smislu adopcionizma: V tem trenutku je Bog Jezusa posvojil. Uvod je paralelna zgodba o spočetju in rojstvu Janeza (Krstnika) in Jezusa, kratek vložek o dvanajstletnem dečku Jezusu v templju ter o javnem delovanju Janeza Krstnika. Tudi tu je Jožef v rodovniku iz Davidovega rodu, pomenljive pa so besede (Lk 2:48 sl), ki razločijo med očetom (Jožefom) in Očetom (Bogom) in jih *starša* (Jožef in Marija) ne razumeta(!): »Ko sta ga zagledala, sta bila presenečena in njegova mati mu je rekla: 'Otrok, zakaj si nama tako storil? Tvoj oče in jaz sva te s tesnobo iskala.' 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.«

Ta dva uvoda sta vse, kar je v kanoničnem *Novem testametu* posvečenega času pred Jezusovim javnim delovanjem. In to z razlogom. Martin Luther je v svojem uvodu v prevod *Novega testameta* zapisal: »Da pa Kristus v evangeliju in zraven Peter in Pavel podajajo mnogo zapovedi in nauk ter razlagajo Postavo, je treba upoštevati enako z vsemi drugimi Kristusovimi deli in blagodetmi. In enako kot poznati njegova dela in življenjsko zgodbo še ne pomeni poznati pravi evangelij, zakaj s tem še ne veš, da je premagal greh, smrt in hudiča – pravtako tudi to še ne pomeni poznati evangelij, če veš za tak nauk in zapoved, temveč [ga poznaš šele], ko pride glas, ki pravi, da je Kristus tvoj lasten z življenjem, deli, smrtjo, vstajenjem in vsem, kar je, ima, stori in zmore.«⁸ S stališča vere so za Luthra življenjepisni podatki Jezusa nekaj površinskega, kar nam dovolj prepričljivo pove z gornjimi besedami.

Helenistična doba pa je ljubila zgodbe. Grki so iz svoje mitologije naredili nekaj podobnega sodobnim telenovelam. Tako se je tudi v helenističnem krščanstvu razbohotilo iskanje nadaljnjih zgodb in podzgodb o Jezusu, zlasti o obdobju pred javnim delovanjem. Po-

8 Martin Luther, *Tukaj stojim. Teološko-politični spisi*, Ljubljana 2002, str. 12–13.

sebej mnogo je zgodb o Jezusovem otroštvu z razvijanjem in širjenjem snovi iz obeh kanoničnih začetkov evangelijev (ali *protoevangelijev*). Nastala je množica *evangelijev otroštva*.

Iz istega vira kakor Marijina zgodba iz začetka *Evangelija po Luki* in zgodba iz začetka *Evangelija po Mateju* se napaja najpopularnejši apokrif, t. i. *Protoevangelij po Jakobu* ali *Evangelij Marijinega materinstva*, pripisan Gospodovemu bratu Jakobu. Ta apokrif je marsikje bil vključen v kanon, v nekaterih kodeksih je preprosto priključen kot nekak uvod v *Evangelij po Marku*. Iz vsebine hitro vidimo, zakaj so ga pripisovali Jezusovemu bratu Jakobu: bil naj bi tako rekoč družinska kronika. Eden od kodeksov v uvodu takole navaja njegovo vsebino: »Poročilo svetega, slavnega in prejasnega apostola Jakoba, Božjega brata. To, kar govori o jalovosti Ane in neplodnosti Joahima, o njuni žalosti in o njuni molitvi, o spočetju presvete Bogorodice⁹ in o njenem rojstvu, o njeni radosti in vzgoji do končanega tretjega leta, o njenem vstopu v tempelj in vzgajanju do dvanajstega leta, medtem ko je bila v templju, o tem, kako je bila potem zaročena z Jožefom, spočela v svojem trebuhu od Svetega Duha, o tem, kako je Jožefa in njo preskusil svečenik, o cesarjevem preštevanju, o Jezusovem rojstvu, o magih in o tem, kako je bil umorjen Zaharija.«

Iz tega apokrifa sta grška in za njo rimska Cerkev prevzeli velik del imaginarija Marije: imeni Marijinih staršev (Joahim in Ana; čeprav je o tem dvomil Avguštin – *Contra Faustum* – ker da to nasprotuje Marijinemu poreklu iz Davidovega rodu, saj naj bi bil Joahim svečenik iz Levijevega rodu!), to, da je bila Marija čudežno spočeta, da je bil Jožef star in vdovec (»sveti Jožek, stari možek ...«) in da je Marija trajno ostala devica (»najsvetejša Bogorodica in ves čas devica Marija«, stoji v podnaslovu vsaj štirih kodeksov), Gospo-

9 Izraz *theotokos* »Bogorodica« je sprejel leta 431 koncil v Efezu, glavni zagovornik pa je bil aleksandrijski patriarh Kyrillos. V razpravi o razmerju med Kristusovo božjo in človeško naravo je to pomenilo zmago monofizitov, torej tistih, ki so Kristusu priznavali samo eno, in to božjo naravo. Izraz je torej v nasprotju z uradnim naukom tako grške kot rimske Cerkve o enotnosti *dveh* Kristusovih narav (»popoln človek in popoln Bog«). Na tem čudnem poimenovanju sloni potem grška in rimska »mariologija«, ki tudi na Marijo prenaša Božje attribute in dela iz nje več kot le človeško bitje.

dovi bratje pa iz Jožefovega prvega zakona. Dalje najdemo tu Jezusovo rojstvo v votlini; tudi stavek, da je Marija »spočela od Svetega Duha«, je tu mnogo bolj decidiran kakor v *Evangeliju po Luki*, kjer stoji: »Sveti Duh bo prišel nadte in moč Najvišjega te bo obsenčila, zato se bo tudi Sveto, ki bo rojeno, imenovalo Božji Sin.« Kanonična verzija ni čisto enoumna zastran spočetja, zato mnogi moderni teologi opozarjajo, da tu ne gre za biološko oploditev po Svetem Duhu, temveč prej za posebno Božjo moč. Sicer pa zadobi Duh šele s prevodom v latinščino moški spol (*spiritus sanctus*), v grščini je *to pneuma* srednjega spola, v hebrejščini pa je *ruah* ženskega spola.

Obstoji tudi več vzporednic, med drugim v armenščini in latinščini. V mnogih so iste, včasih še obsežnejše anekdote, zgodbe o baticah, ki ugotavljajo nosečnost, in še in še.

Zgodbo tega »predevangelija« povzemata dva srednjeveška rokopisa – kodeks Arundel in kodeks Hereford; vpeljeta vola in osla, ki slavita novorojenega Jezusa ([86]), pri čemer se prvi sklicuje na preroka Izaijo (Iz 1:3), zraven pa imata še močno dopolnjeno zgodbo o magih z vzhoda, ki se med drugim naslanja na *Septuaginto* (Hab 3:2).

Omeniti velja še dva druga »evangelija otroštva«: *Evangelij po Psevdo-Mateju* in *evangelij po Tomažu* (ali *Evangelij po Tomažu Izraelcu*). Prvi je v svojem prvem delu latinska predelava t. i. *Protoevangelija po Jakobu*, nastala v 4. stoletju, v drugem in tretjem delu pa je kompilacija *Evangelija po Tomažu Izraelcu* in drugih virov, to pa je bilo dodano v 6.–7. stoletju ali še kasneje. Pomemben je kot prenos teh pripovedi v srednji vek. *Evangelij po Tomažu Izraelcu* je apokrif, ki je bil delno znan že Ireneju (u. ok. 202). Opis Jezusovega otroštva razširja do njegovega 12. leta in ga opisuje kot čudodelnika. Obstajajo dve grški verziji, daljša (A) in krajša (B), pa tudi latinska in gruzinska, tudi arabski *Evangelij Odrešenikovega otroštva* in arabska, latinska ter koptska *Zgodba Jožefa tesarja*. Zadnjo pripoveduje njegov sin Jezus. Jožef je Jezusov »oče po mesu«, torej telesni oče, in dočaka 111 let.

Na teh legendah temeljita dva vplivna srednjeveška teksta: *Zlata legenda* (*Legenda aurea*), njen avtor je Jacobus a Voragine, in *Speculum historiale*, njegov avtor pa je Vincenc iz Beauvaisa.

Kult jaslic, ki se začneja v visokem srednjem veku, delno v zvezi s Frančiškomo Asiškim, ima velik del svojega imaginarija iz apokrifnih virov, saj sta predzgodbi v obeh kanoničnih evangelijih preskopi za fantazijo. Predvsem pa na njih temelji kult Marije, ki jo kanonična besedila predstavljajo kot spoštovano ženo in človeško mater, kasnejši razvoj pa je iz nje naredil napol boginjo, »Bogorodico«, ki je ne samo »brezmadežno« spočela, temveč bila tudi sama »brezmadežno« spočeta in po katoliški dogmi iz leta 1950 (Pij XII.; edina dogma, ki je bila razglašena brez koncila) celo »telesno vnebovzeta«. Jezus pa je na podlagi te tradicije postal Sin Božji v biološkem smislu.

7. Evangeliji delovanja

Vsi štirje kanonični evangeliji govorijo predvsem o Jezusovem javnem delovanju v njegovi aktivni dobi, o njegovem nauku in smrti ter vstajenju. Vzporedno z njimi se na isto obdobje usmerjajo apokrifni evangeliji, med njimi zlasti: *Evangelij po ebionitih*, *Evangelij po Hebrejcih*, *Evangelij po nazarejcih*, *Evangelij po Egipčanih*, *Matijevo izročilo*. Eden od teh evangelijev je vseboval perikopo o »grešnici, kateri je Gospod mnogo odpustil« (Evzebij jo umešča v *Evangelij po Hebrejcih*), in biblicisti so v tem prepoznali vir znamenitega vložka v *Evangeliju po Janezu* (Jn 7:53 do 8:11), ki ga nekateri kodeksi umeščajo v *Evangelij po Luki* (na konec 21. pogl.), kamor se slogovno bolj prilega.

Ebioniti zavračajo Pavla kot odpadnika in imajo en sam evangelij, v njem pa zanikajo rojstvo iz device.

Od naštetih evangelijev so ohranjeni samo citati v delih cerkvenih očetov. V muslimanskem svetu je bil popularen *Evangelij po Barnabi*, ki je morda povzet v Koranu.¹⁰ (Barnabovo pismo pa je bilo marsikje uvrščeno v pisemski razdelek NT; nekateri so Barnabi poleg tega pripisovali *Pismo Hebrejcem*.) Zanimiv problem je dejstvo, da najstarejši viri (npr. škof Papias) trdijo, da je bil *Evangelij po Mateju* napisan v hebrejščini (to ponavlja tudi Hieronim), kar se ne ujema s

10 Veliki odlomki takega evangelija tičijo v *Koranu* v suri 3:35-60.65, suri 4:153-9.171-2, suri 5:46-7.72-8.110-8, suri 19:2-40.88-92, suri 43:63-5, suri 61:6-7. Jezus (Isa) nastopa tu kot »Marijin sin«, je »Božji sel«, ali »Božji služabnik«, usmrtitev na križu ni uspela, Bog je en sam in ni Svete Trojice.

prepričanjem današnjih biblicistov¹¹ in Hieronimovo izjavo, da imajo mnogi »*Evangelij po Hebrejcih*, ki ga berejo nazarejci, za hebrejski izvirnik *Evangelija po Mateju*« (Hieronim, *In Is.* 11:2).

Najdenih je bilo tudi več koptskih fragmentov izgubljenih evangelijev. Zanimivo je, da je v enem od njih Janez Krstnik izrecno označen kot predhodnik, kar pojasnjuje srbsko pravoslavno ime zanj: Sv. Jovan Preteča.

Iz teh izgubljenih evangelijev so navajali mesta tudi *apostolski očetje* in jih dostikrat imeli za avtentično izročilo. Poznejši zgodnjekrščanski avtorji pa so variante iz teh evangelijev soočali s kanoničnimi, zlasti z *Evangelijem po Mateju*; iz *Evangelija po nazorejcih* navajajo Origen, Evzebij in Hieronim, iz *Evangelija po Hebrejcih* Origen, Hieronim in Klement Aleksandrijski, iz *Evangelija po ebionitih* Epifanij, iz *Evangelij po Egipčanih* Klement Aleksandrijski, iz *Evangelija po Petru* Origen, Teodoret in Evzebij. Iz teh ali sorodnih virov so črpali *agrafa* (ali »nezapisane Jezusove besede«) pisec *Drugega Klementovega pisma Korinčanom*, Didymus, Origen, Irenej, Klement Aleksandrijski, Tertulijan in drugi.

8. Evangelij po Tomažu

V menihovem grobu v Nag Hammadiju (nekdanji Chenoboskion) je bil najden leta 1945 znameniti *Evangelij po Tomažu*. V istem kodeksu z njim pa so bili tudi povsem gnostični apokrifni *Evangelij po Filipu* in različni gnostičnih spisi. Srečanje zgodnjega krščanstva in gnosticizma je bilo mnogovrstno: od *Evangelija po Janezu*, ki se v jeziku približuje gnostičnemu govoru, Pavlove polemike proti »napačni gnozi« do gnostičnih teologov Markiona, Valentina, Karpokrata, katerih dela je glavni tok krščanstva zavrgel, in gnostične

11 V nasprotju s trditvami, da je Matej zelo dobro seznanjen z izraelsko tradicijo, navajajo kritiki, da so Matejeve omembe judovskih običajev zelo splošne in nekonkretne, zlasti pa omenjajo, da je pri njem ravno ob citatu, ki se navezuje na sceno o maziljenju iz *Starega testamenta* (1 Kr 1:33s in 2 Kr 9:13), iz ene jezde živali (1 Kr 1:34 »mula«) nastala oslica z mladičem (Mt 21:2ss) – pravilni prevod bi bil nekako »osel, mlada žival«, ne pa »oslica in z njo mladič«; osnova je torej prevzem napačnega prevoda v grščino. Ko bi bil *Evangelij po Mateju* izvorno aramejski ali celo hebrejski, bi se to ne zgodilo.

kozmeteologije. V gnostično tradicijo uvršča Irenej tudi že omenjeni *Evangelij po Psevdo-Mateju*.

Evangelij po Tomažu, kakršen je bil najden, je prepis starejšega vira, ki je nastal v 4. stoletju. Korenine tega evangelija pa so enako stare kot korenine kanoničnih evangelijev. Da gre za prepis, se vidi tudi po tem, da sta v njem dve strani ostali prazni, in to sredi logija,¹² ker sta bili v času prepisovanja očitno sprijeti in ju je prepisovalec preskočil. Gre za zbirko 114 logijev v koptskem prevodu iz grščine, polne grških citatnih besed. Grško vzporednico dela besedila vsebujejo trije papirusni odlomki, odkriti v ostankih nekdanjega samostana Oxyrhynchus. Starost teh logijev lahko spoznamo tudi po tem, da nekatere Klement Aleksandrijski navaja kot dele *Evangelija po Hebrejcih*, druge pa po *Evangeliju po Egipčanih*.

Začetne besede tega evangelija so: »To so skrivne besede, ki jih je govoril Živi Jezus in zapisal Dvojček Juda Tomaž.« Hebrejsko ime Thomas pomeni Dvojček (grško Didymos). Med učenci ima Tomaž (»nejeverni Tomaž«) neki poseben status, saj mu tu »Živi Jezus« zaupa skrivne besede, med njimi tudi tri take, ki jih ne sme nikomur povedati, kajti sicer bi ga drugi učenci kamenjali: »Jezus je rekel učencem: 'Primerjajte me in povejte mi, komu sem podoben.' Simon Peter mu je dejal: 'Ti si kot pravični angel.' Matej mu je dejal: 'Ti si kot modrec, ki vse razume.' Tomaž mu je dejal: 'Učenik, moja usta sploh ne bodo zmogla reči, komu si podoben.' Jezus je rekel: 'Nisem tvoj učenik, odkar si pil in se upijanil od vrelca, ki sem ga izmeril [ali: izkopal].' In potem ga je vzel in odpeljal na samo in mu rekel tri besede. Ko pa se je Tomaž vrnil k tovarišem, so ga vprašali: 'Kaj ti je rekel Jezus?' Tomaž jim je dejal: 'Če vam povem eno od besed, ki mi jih je rekel, boste pobrali kamne in jih metali vame; in ogenj bo prišel iz kamnov in vas sežgal.'«

Logiji iz *Evangelija po Tomažu* so v prvi polovici vsebinsko približno urejeni okrog štirih vprašanj: kaj je spoznanje (log. 1–9), kdo je Učenik (log. 10–17), kdo so učenci (log. 18–38), kaj zahteva Učenik (log. 39–53). Druga polovica (log. 54–114) ni tako sistematizirana, v

12 Logij 95 se glasi takole: »Če imate denar, [dve prazni strani] ga ne posojajte za obresti, temveč dajte tistim, od katerih ga ne boste dobili [nazaj].«

njej so tudi dublete k prejšnjim logijem; najbrž je bila pripisana iz drugih virov. Papirusi iz Oxyrhyncha imajo grške vzporednice k logijem 1–7, 26–33 ter 36–39, drugo se ni ohranilo ali ni bilo najdeno.

Če primerjamo ta evangelij s kanoničnimi, zlasti s sinoptiki, se nam pokaže, da se nekateri logiji skoraj dobesedno ujemajo s katerim od kanoničnih, nekateri so bolj koncizni in zgoščeni, nekateri so širši ali pa zvežejo dve sporočili, ki sta v kanoničnem evangeliju ločeni, ali nasprotno, ločujejo dve sporočili, ki sta v kanoničnem evangeliju združeni. Včasih iz istih besed izhaja pri Tomažu drugačen nauk, včasih pa je isti nauk izražen z drugimi prisposodobami. Samo 13 logijev in del dveh logijev pa ima radikalno drug slog in nauk kot kanonični evangeliji. Manj vzporednic se nanaša na *Evangelij po Janezu*, med njimi je zanimiv logij, ki ima vzporednico v *Govoru o luči* (ta je pri Janezu razkosan na posamezne izreke). Med sinoptičnimi evangeliji prevladujejo vzporednice z deli, ki jih imata *Evangelij po Mateju* in *Evangelij po Luki* iz vira Q.

Izrek, da nihče ni prerok v svojem domačem kraju, je pri Tomažu razširjen (log. 31): »Noben prerok ni sprejet v svojem domačem kraju, noben zdravnik ne zdravi tistih, ki ga poznajo.« Tudi v krščanski tradiciji velja, da je bilo zdravljenje ena od nalog učiteljev vere, kot je še danes v raznih religijah, denimo v tibetanskem budizmu.

Logij 12 povezuje ta evangelij z judeokrščanstvom: »Učenci so rekli Jezusu: 'Vemo, da boš šel od nas. Kdo bo ta, ki bo višji med nami?' Jezus jim je dejal: 'Od koderkoli pridete, boste šli k Jakobu Pravičnemu, zavoljo katerega sta nastala nebo in zemlja.' Jakob Pravični je Jezusov rodni brat, ki je vodil jeruzalemsko prakrščansko občino v judeokrščanskem duhu. Sklepni stavek »zavoljo katerega sta nastala nebo in zemlja« se nanaša na pravičnost, »katere temelj sta nebo in zemlja«. Navezava na čas, ko je jeruzalemsko občino vodil »Jakob, Gospodov brat«, ki je bil leta 62 na ukaz vrhovnega svečenika Anana usmrčen s kamenjanjem, priča o starosti izvirnika tega evangelija.

V evangeliju so poimensko navedeni trije učenci (Dvojček Juda Tomaž, Simon Peter, Matej) in dve učenki (Marija in Salome). Značilno je, da sta učenki enakovredni z učenci. Podobno vlogo ima

učenka Salome v navedku Klementa Aleksandrijskega iz *Evangelija po Egipčanih*: »Ko je Salome vprašala, kdaj se bo zgodilo, [da bo prišlo kraljestvo], ji je Gospod rekel: »Kadar boste odložili oblačilo sramu in kadar bosta dva postala eno in bo moško skupaj z ženskim niti moško niti žensko.« Klementu Rimskemu pripisano *Drugo Klementovo pismo* navaja iste besede kot odgovor »nekomu«, napisano je torej v dobi, ki ženske briše iz seznama učencev. V *Evangeliju po Tomažu* so te besede del logija 22.

V času helenizma je bilo veliko razprav o »kristologiji«, zlasti o eni ali dveh Kristusovih naravah: samo Božji in navidezni človeški ali popolni Božji in popolni človeški. Ko je aleksandrijski patriarh Kyrillos leta 431 na koncilu v Efezu dosegel, da so Marijo dogmatsko razglasili za Bogorodico (*theotokos*), je to imelo posledice tudi za kristologijo. Na poseben način pa se vprašanje kaže skozi logij 101: »Jezus je rekel: 'Kdor ne sovraži očeta svojega in matere svoje tako kot jaz, ne zmore biti moj [učenec]. In kdor ne ljubi očeta svojega in matere svoje, tako kot jaz, ne zmore biti moj [učenec], zakaj moja mati [me je rodila], toda moja prava [mati] mi je dala življenje.« Najprej opazimo, da je beseda o »zmore biti moj učenec«, torej ne o mogočnosti, temveč o zmožnosti. Zmora biti le tisti, ki »sovraži tako kot jaz« in »ljubi tako kot jaz« – koga?

»Oče in mati« iz prvega stavka nista identična z »očetom in materjo« iz drugega stavka, kar je izrecno povedano glede na mater: »mati« versus »prava mati«. A saj za očeta že imamo kanoničnega in tukajšnjega antipoda, namreč v štirih logijih Očeta, in v petih Očetovo kraljestvo. Ta Oče postane tudi Oče Jezusovih učencev (izrecno omenjen v devetih logijih). Kdo pa je »prava mati«, ki »mi je dala Življenje«?

Odgovor na to vprašanje daje navedek iz *Evangelija po Hebrejcih* pri Origenu in Hieronimu: »[...] Odrašenik pravi: »Pravkar me je moja mati, Sveti Duh, prijela za enega od mojih las in me prenesla na veliko goro Tabor.« Mesto se nanaša na skušnjave (prim. Mt 4:8) in postane bolj razumljivo, če vemo, na kar opozarja že Hieronim, da je v hebrejščini Sveti Duh (*ruah*) ženskega spola (Hieronim pikro pripominja, da ima tu duša, zaročenka logosa, taščo, namreč Svetega Duha).

Sveta Trojica so torej v tej verziji Oče, Mati in Sin; Jezus ima očeta Jožefa in mater Marijo, Kristus pa Očeta in Mater. Po očetu in materi ima brate in sestre, po Očetu (in Materi) pa učence in učenke, ki so njegovi resnični bratje in sestre. Taka kristologija z jasnim razmejevanjem obeh narav – Božje in človeške – je bila potem splošno sprejeta pri gnostikih.

Sam *Evangelij po Hebrejcih* pa je v stari Cerkvi dolgo veljal za liturgično uporabno vzporednico kanoničnim evangelijem. Doktrinarni spori prvih ekumenskih koncilov (arijanski spor, spor z monofiziti, vprašanje »bogorodice/theotokos«, vprašanje ene ali dveh volj itn.) so seveda položaj bistveno spremenili. Toda očitno so ponekod, še prav posebej v Egiptu, v samostanih dolgo ohranjali tudi nepravoverne tekste. O tem priča koptski tekst, ki ga je 1915 objavil E. A. W. Budge: (Pseudo-)Kyrillos sprašuje meniha v Maiomi v Gazi: »Kje v štirih evangelijih pa piše, da je sveta devica mati Božja Marija 'moč'?« In menih odgovori: »V *Evangeliju po Hebrejcih*.« Nato Kyrillos vpraša: »Je mar pet evangelijev? Kateri je peti?« Menih odgovori: »To je evangelij, ki je bil napisan za Hebrejce.« Kyrillos potem prepriča meniha in ga pripravi do tega, da sežge knjige s tem naukom. Ker je bil pravi Kyrillos škof v Aleksandriji 412–444, je to terminus post quem za izposojlo imena (Pseudo-)Kyrillos.

Logiji iz *Evangelija po Tomažu* se pri cerkvenih očetih dostikrat navajajo kot citati iz *Evangelija po nazorejcih*, *Evangelija po Hebrejcih*, *Evangelija po ebionitih*, *Evangelija po Egipčanih* ter *Evangelija po Petru*. Vse to govori za starost in razširjenost te tradicije, ki so jo šele počasi izločili iz rabe.

9. Evangelij po Judi Iškariotu

Evangelij po Judi Iškariotu je bil pred nekaj leti objavljen tudi v slovenski izdaji revije *National Geographic*, namreč tisto, kar je od rokopisa po mnogih letih prekladanja med privatnimi lastniki ostalo. Zgrajen je na tezi, da je Juda Iškariot najbolj tragična figura, saj je njegova žrtev največja: Jezus mu je naročil: »Stori, kar moraš storiti!« To pa je ukaz, naj stori tisto, kar je nujno za razplet. A namesto čudeža, s katerim bi Bog osvobodil Jezusa, dočaka Juda

Iškariot Jezusovo smrt, njegovo izvršitev Jezusovega ukaza pa vsi razumejo kot izdajstvo. Kaj pomeni Ischariotes, ni jasno, mnogi pa v tem vidijo naziv *sikarja*, torej »bodalar«. Bodalarji so pričakovali, da bo mesija premagal rimske okupatorje in obnovil Izrael. Med apostoli jih najdemo kar nekaj, prepoznamo jih po vzdevkih »zelot«, »kananajec«, in po gornji hipotezi tudi »sikarja«. Oporišč v kano-ničnih evangelijih je več: Jezus ve, kaj ga čaka, in moli, »naj gre ta kelih mimo mene«; ve, kdaj bo prišel Juda in s kakšno nalogo; razlaga, da to dela po njegovem naročilu (Mt 26:36–44, 45–50); Judov obup (Mt 27:3–5); Jezusova napoved smrti in vstajenja (Mk 10:33–34). V evangelijih je tudi drugačna, negativna razlaga (Mk 14:34–36; Mk 14:41–45; zlasti Lk 22:1–6 in Lk 23:47–48; najbolj Jn 18:1–12). V *Apostolskih delih* (Apd 1:15–20) je nasproten prikaz kakor v evangeliju (Mt 27:3–5).

Evangelij po Judi Iškariotu je poskus drugačne interpretacije dejstva, da je Juda orodje za izpolnitev Božjega načrta. Prikaz v *Evangeliju po Mateju* ga slika kot tragično figuro, za pisce *Evangelija po Marku*, *Evangelija po Luki*, *Apostolskih del* in *Evangelija po Janezu* pa je zgolj izdajalec. Na to se navezuje tudi tradicija, ki mu pripisuje tudi skopost pri maziljenju nog. V nekaterih vzhodnih cerkvah je bil aspekt Božjega orodja in tragičnosti Judove vloge v ospredju, večina cerkva pa se je zadovoljila z obsodbo izdajalca. Interpretacija, ki poudarja Jezusovo naročilo Judi (»Stori, kar moraš storiti«), včasih pritegne tudi poročilo o Jezusovih besedah na križu: »Okrog devete ure je Jezus zavpil z močnim glasom: 'Eli, Eli, lema sabahthani?', to je, 'Moj Bog, moj Bog, zakaj si me zapustil?'« (Mt 27:46.) A dalje se v okviru tega prikaza v to ne moremo spuščati.

10. Evangelij po Petru

Po imenu in kratkih citatih je *Evangelij po Petru* znan že iz antike. Odkrit je bil v menihovem grobu v Egiptu (daljši fragment) 1886–87. Po snovi je soroden *Evangeliju po Mateju*, toda z drugimi poudarki: ekskulpiranje Pilata in obremenitev Judov, več gnostičnih pou-darkov. Soroden je sirskeemu gnosticizmu. Ohranjeni del govori o pasijonu.

11. Rehabilitacija Pilata

a) *Nikodemovo poročilo* poroča o križanju, pogrebu in vstajenju z navajanjem prič, o prijetu in čudežni rešitvi Jožefa iz Arimateje itd. Nato imamo poročanje o Jezusovem odhodu v predpekeli in osvoboditvi tamkajšnjih duš pravičnih. Na koncu imamo dopisovanje Pilata s cesarjema Tiberijem in Klavdijem.

b) *Evangelij po Gamalielu* (ohranjen v etiopskem prevodu, ki je prevod iz koptščine) poudarja Marijino vlogo v pasijonu, ekskulpira Pilata in njegovo ženo in obremenjuje Jude.

c) *Pripoved Jožefa iz Arimateje* navaja med drugim imeni levega in desnega razbojnika: Gesta in Dizma. Iz podobnega vira izvemo tudi, da je bilo vojaku, ki je prebodel Jezusov stran, ime Longinus.

d) Pilatov cikel: Cesar Tiberij ne sprejme Pilatovega opravičila za nepravilno usmrteitev in ga obsodi na ječo, v kateri ga sam potem usmrti. Jezus sam pa Pilatu oprost, saj je bil zaveden, in sprejme njega in njegovo ženo v nebesa.

12. Evangelij po Bartolomeju

Evangelij po Bartolomeju je ohranjen je v dveh cerkvenoslavanskih prevodih, v latinskem in koptskem prevodu in v grščini. Apostol Bartolomej v njem poroča o pogovoru z vstalim Kristusom. Evangelij vsebuje tudi pogovor z Marijo.

13. Knjiga o Jezusovem vstajenju

Knjiga dodaja zgodbi iz kanoničnih evangelijev različne legende.

14. Transitus Mariae

Spis opisuje Marijino smrt; najprej prikaže njeno poslavljanje pred smrtjo od staršev in apostolov, nato navzočnost angelov ob njeni smrti. Pripoveduje o Satanu, ki hoče uničiti njeno truplo in pobiti apostole, toda apostoli jo spoštljivo pokopljejo. V nekaterih verzijah (npr. koptski) jo Kristus pokliče iz groba in jo telesno vzame v nebesa. Vir zadnje katoliške dogme (1950) je torej ta stara legenda.

15. Sklepna pojasnila

Velik del apokrifne literature k *Novemu testamentu* je literarna obdelava oseb in dogajanj, ki se vežejo na Jezusovo življenje in delo; na način helenistične literature navajajo konkretna imena in konkretne podatke, ki jih v kanoničnih besedilih ni, podajo pa oporo za tako imenovano »ljudsko pobožnost« (jaslice), podatke o Marijinih starših ter imeni desnega in levega razbojnika. Druge sestavine stopnjujejo nekatere prvine, ki jih vsebujejo tudi kanonični evangeliji. Ko so bili judeokristjani izločeni iz judovskega občestva, so namreč uredniki evangelijev in potem še toliko bolj apokrifov glavno krivdo za Jezusovo smrt pripisali Judom, Rimljanom pa je ostala samo postranska krivda, ker so se pustili zapeljati. Apokrifna literatura poskuša celo do kraja oprati Pilata in poveljati Pilatovo ženo.

Manjši del apokrifov pa predstavlja zanimive vzporednice h kanoničnim evangelijem, to so predvsem *Evangelij po Tomažu*, *Evangelij po nazorejcih*, *Evangelij po Hebrejcih*, *Evangelij po ebionitih*, *Evangelij po Egipčanih*.

Kanon je nastajal postopoma. Od današnjih kanoničnih sestavin je bila vanj najpozneje sprejeta *Apokalipsa*. Eusebios iz Cezareje (ca. 260-340) pravi, da jo je mogoče, če se šteje za primerno, obravnavati med spisi, ki so splošno sprejeti. A še Nikephoros, carigrajski patriarh v letih 808–816, deli spise na a) kanonične, b) razpravljane, a ne kanonizirane (mednje šteje *Janezovo Razodetje* s 1400 vrsticami, *Petrovo Razodetje* s 300 vrsticami, *Barnabovo pismo* s 1360 vrsticami, *Evangelij po Hebrejcih* z 2200 vrsticami), in c) apokrifne. Druge cerkvene avtoritete navajajo drugačne sezname. Že Eusebios poleg a) splošno sprejetih svetih spisov tudi b) spodbijane, torej takšne, ki jih priznavajo samo nekatere cerkve, c) popačene, ki nimajo vrednosti kanoničnih, a ne vsebujejo krivih nauk (denimo *Evangelij po Hebrejcih*, *Petrovo Razodetje*, *Janezovo Razodetje*, *Pavlova Dejanja*, *Pastir Herma*), d) heretične (evangeliji po Petru, po Tomažu, po Matiji, *Janezova dejanja* idr. Najobsežnejši seznam apokrifov obsega *Decretum Gelasianum*, imenovan po rimskem škofu (ali papežu) Gelaziju (u. 496): kar 60 naslovom, med njimi razna *Dejanja* (Andrejeva, Toma-

ževa, Petrova, Filipova), *evangelije* (po Matiji, po Barnabi, po Jakobu Mlajšem, po Petru; po Tomažu, »ki so ga uporabljali manihejci«; po Bartolomeju, po Andreju, evangelij otroštva) in še drugo. Proces odbiranja in redigiranja spisov *Novega testamenta* je bil torej zapleten in dolgotrajen, in zato so nekateri spisi, ki danes štejejo za dela apostolskih očetov, marsikje veljali za dele kanoničnega *Novega testamenta*: *Barnabovo pismo*, *Prvo Klementovo pismo Korinčanom*, *Pastir Herma* in še druga. Prav tako se je dolgo odločalo, kateri evangeliji ne spadajo v kanon.

V Bizancu so potem celo kanonične štiri evangelije usklajevali med seboj in zabrisovali razlike v besedah in poudarkih. Bizantinski »textus receptus« ali »sprejeto besedilo« se danes ne upošteva več, saj je tekstna kritika, ki se je začela s humanizmom, postala pozorna ne le na razlike med štirimi evangeliji, temveč tudi na rokopisne različice besedila. Erazem Rotterdamski je s svojim raziskovanjem ustvaril tudi podlago za Luthrov prevod. Luthrovo načelo *sola scriptura* – »zgolj sveto pismo« – je pomenilo: očistimo vero vseh legend.¹³ Vse, kar je v ljudsko verovanje vnesla gostobesedna radovednost in domiselnost helenizma in vpletla v apokrifne, je torej odvrnil. Vsa ta dela bogate domišljije, ki so bogatila grško in rimsko ljudsko pobožnost ter prodrla tudi v ti dve teologiji, so zanimiva za bralca kot dokumenti svojega časa. Tisti elementi iz teh spisov pa, ki so vendarle zapisi nauka samega Jezusa, ostajajo v spominu z mnogo večjo težo. A treba jih je znati razbrati.

13 Luther je za legendo pikro pripomnil, da je to *Lügende* (ali po slovensko »laganda«; *lügen* pomeni »lagati«). Iz te Luthrove pikre pripombe izvajajo besedo »raca« za lažno informacijo: v velikih delih Nemčije ni razlike v izgovorjavi med zvenečimi in nezvenečimi soglasniki, tako da *ä* imenujejo *weiches T* (»mehki t«); in tako je tudi iz *Lügende* nastala *Lüg-Ente* ali »lažniva raca«. Ta *Ente* se je potem osamosvojila, postala francoski *le canard* in tako dalje ...

Božidar Debenjak

HANS KÜNG O ZGODOVINSKIH TIPIH ALI PARADIGMAH KRŠČANSTVA

1

Hans Küng je znani katoliški teolog¹ in avtor mnogih knjig, od katerih samo zadnje tri (*Kaj verujem*, *Se da Cerkev še rešiti?* in *Jezus*) niso nabito polne opomb in citatov, tako da bi aparat v drobnem tisku po obsegu presegal glavno besedilo. Zadnje tri knjige pa so nekak facit njegovega zavzemanja. Iz svoje rodne Švice je Küng prinesel tisto ekumensko odprtost in svežino, ki je postala pozneje moteča za njegovo cerkveno kariero.²

- 1 Rodil se je 1928 v katoliškem mestecu Sursee v Švici, gimnazijo je končal v Luzernu, bil sedem let v papeškem zavodu Collegium Germanicum et Hungaricum ter študiral filozofijo in teologijo na univerzi Gregoriana v Rimu, kot duhovnik bral novo mašo v baziliki sv. Petra v Rimu. Z disertacijo o protestantskem teologu Karlu Barthu je bil na Institut Catholique v Parizu promoviran za doktorja teologije, po dveh duhovniških letih v Luzernu pa je 32-leten 1960 postal profesor katoliške teologije na univerzi v Tübingenu. Kot ekspert, ki ga je imenoval Janez XXIII, je 1962–65 sodeloval na Drugem Vatikanumu, na univerzi v Tübingenu pa je ustanovil in vodil institut za ekumensko raziskovanje. Pod Janezom Pavlom II. mu je bilo 1979 odvzeto katoliško pooblastilo za predavanja, a so njegov institut in katedro izvzeli iz katoliške teološke fakultete, tako da je lahko delal nemoteno naprej. Ni mu pa Cerkev odvzela duhovništva. Tudi sam se kljub kritični distanci do uradne Cerkve še vedno deklarira kot katoliški teolog. V času redakcije tega predavanja je izšla njegova knjiga *Jezus* (2012) in v hipu postala bestseller. Knjiga temelji na njegovem delu *Biti kristjan* iz 1974, obenem pa je, kakor poudarja Küng sam, bistveno drugače zastavljena kot enako naslovljena Ratzingerjeva knjiga: gre mu za Jezusa Kristusa, Ratzingerju pa za novozavezno teologijo.
- 2 V Švici se je oblikoval tudi pokojni ljubljanski nadškof Šuštar, ki nam je ostal v spominu ravno po širini in dialoščnosti, kakršnih pri njegovih naslednikih dostikrat pogrešamo.

Zelo obširen in bogat aparat ima tudi njegova knjiga *Krščanstvo. [Njegovo] bistvo in zgodovina*, ki je izšla prvič leta 1994, kot posebna izdaja pa 2007 v založbi Piper v Münchnu. Knjiga ima 1056 strani in je razdeljena na tri neenake razdelke: A. *Vprašanje po bistvu* (22 strani); B. *Središče* (45 strani); C. *Zgodovina* (810 strani); od besedila je v njej še kratek uvod in sklep, drugo zavzema aparat. Knjiga pa je vsekakor vredna, da se ji nekoliko več posvetimo.

2

Že po obsegu prvih dveh razdelkov vidimo, da sta pravzaprav uvod v tretji razdelek o zgodovini krščanstva.

V prvem razdelku o *Bistvu krščanstva* govori o debatah in polemikah 19. in 20. stoletja: najprej o idealizirajočih in sovražnih slikah ter o realni sliki krščanstva, potem pa o filozofskem zvjanzju krščanstva na človeka (Feuerbach), o historični rekonstrukciji na enostavni evangelij (Harnack) ter o zastavitvi bistva krščanstva v reformaciji (»sola scriptura« – v Bibliji zapisani evangelij je nesporno bistvo krščanstva). Ob tem mimogrede zavrne predkoncilske redukcije bistva krščanstva na katolicizem (Michael Schmaus, Romano Guardini).

Razdelek zaključuje poglavje 3. »*Krščanstvo*« – *vzeto po imenu*. V njem nakaže ključni poudarek iz svoje knjige *Christ sein (Biti kristjan)*, da je za krščanstvo bistvena vezanost na Kristusovo osebo. Kratek navedek: »Besedo 'kristjani' najdemo že v *Apostolskih delih*, ki poročajo, da je to ime (morda kot vzdevek) nastalo v sirski Antiohiji, kjer so ob judeokristjani, ki so pribežali iz Jeruzalema, obstajali tudi prvi kristjani iz poganstva. Morebiti je v Antiohiji nastala tudi beseda *krščanstvo* – *christianismos* – (grška beseda tako kot *Christos*) – v očitni analogiji z besedo 'judovstvo' (*judaismos*), ki prav tako označuje hkrati nauk in prakso skupnosti.« (Str. 42.)

V zvezi z osebo Kristusa navaja Küng tri znane zunajkrščanske omembe: Jožefa Flavija o kamenjanju Jakoba, »brata Jezusa, tako imenovanega Kristusa«, Gaja Plinija II. o »kristjanih«, ki pojejo himne »Kristusu kot bogu«, ter Tacita o tem, da je Neron okrivil »chrestiane«, katerih ime izvira od »Christusa«, ki je bil usmrčen

pod prokuratorjem Poncijem Pilatom. Krščanske omembe so samo dodatno potrdilo teh najstarejših judovskih in poganskih.

»Krščanstvo kot *religija*, se pravi, kot *oznanilo odrešenja in pot odrešitve*, torej ni niti kakšna *večna ideja* niti kakšna *dogma* niti kak *svetovni nazor*, temveč je s tem mišljen vse določujoči pomen nekega konkretnega človeškega lika: Kristusa Jezusa.« (43) Toda ta koncentracija nikakor ne sme biti kako kristocentrično zoževanje.

V razdelku *B. Središče* Küng najprej govori o značaju *Novega testamenta*, o njegovi notranji različnosti in enotnosti; nato zavrne znana izvajanja v zvezi s Kumranom, češ da gre za dokumente o krščanstvu in za vatikansko zaroto zamolčevanja, »vendar so takšna široko sprejeta fantaziranja indici za krizo zaupanja v katoliški Cerkvi: danes znova represivno-avtoritarnemu Vatikanu se ne verjame, a se meni, da je vsega sposoben« (47). Kumranski dokumenti pač kažejo bližino krščanstva z judovstvom drugega in prvega stoletja pred našim štetjem.

Jezus Kristus je tisti, ki povezuje spise NT in občine kot temeljni lik. On je povezujoči temeljni motiv vseh zgodovinskih epoh krščanstva. »Ime Jezus Kristus, ki se je že v času Novega testamenta zraslo v eno lastno ime, je tisto trajno veljavno, stalno obvezujoče in sploh neopustljivo v krščanstvu!« (50.)

Vsebina teh in naslednjih Küngovih izvajanj je kratka ubeseditev tistega, kar je širše razvil v svoji knjigi *Biti kristjan (Christ sein)*.

V središču krščanstva ni kaka abstraktna ideja ali načelo, temveč konkretna oseba. »Jezus ni oznanjeval kakih večnih idej. Zato v središču krščanstva ne stoji nobena od 'večnih idej', temveč neka oseba v svoji *nazornosti*. Ideje, principi, norme, sistemi so značilni po jasnosti in določnosti, enostavnosti in stabilnosti, mislivosti in izrekljivosti. A od-vezani, abs-trahirani od konkretno-posameznega se izkazujejo enobarvni in derealizirani: Iz abstrakcije sledijo skoraj nujno nediferenciranost, togost in relativna praznosta vsebine [...]. Skratka: idejam, normam, sistemom že po njihovi naravi manjka razgibanost življenja, slikovita dojemljivost in neizčrpno, nikdar do konca domišljeno bogastvo empirične konkretne eksistence.« (51) In ta vezanost na konkretno osebo Jezusa je specifika krščanstva. A glede na to, da so se nanj sklicevali reformatorji in krivoverci, svetniki

in barabe, pobožni in hinavci, je treba imeti pred očmi zgodovino izvora. »Trajni strukturni elementi so: vera v enega Boga, vera v Jezusa, tega Kristusa, kot odločilna predstava, vera v Svetega Duha kot gonilno silo.« (52.)

Vera v enega Boga je skupna *trem preroškim religijam*, torej judovstvu, krščanstvu in islamu; vse tri se razlikujejo od indijske mistične enovitosti in kitajske svetovne harmonije po tem, da soočajo (svetega) Boga in (grešnega) človeka. A prek Božje besede človeku in človekove vere v Boga postane krščanstvo religija komunikacije.

Vse tri verujejo v istega Boga, Abrahamovega; vse tri imajo v cilj usmerjeno zgodovino in ne morda v kozmične cikle, vse tri označajo preroki, vse tri so religije razodetja in knjige, vse tri imajo neki skupni temeljni etos, temelječ na Božjih zapovedih. Kung k temu navaja judovski in krščanski dekalog (2 Mz 20:1–20) ter ustreznico iz Korana (sura 17:22–38).

V koordinatnem križu štirih znotrajjudovskih opcij (ena os tega križa je establišment–revolucija, druga pa kompromis–emigracija) je Jezusovo mesto v sredini: ob dvojni ljubezni (do Boga in do bližnjega) je razmejen nasproti saducejem (stranka establišmenta) s tem, da ni svečenik, in s preroško provokacijo, nasproti zelotom (stranka revolucije) s tem, da ni prevratnik in nasprotuje nasilju, nasproti farizejem (stranka kompromisa) s tem, da ni rabbi in ne prisega na Postavo, nasproti kumranski skupini (stranka emigracije) s tem, da ni menih in nasprotuje asketizmu.

V koordinatnem križu štirih svetovnih religij z osema Mojzes-Mohamed in Buddha-Konfucij pa je Jezus Kristus pozicioniran takole: Mojzes, prototip preroka, se nravno polašča sveta (s toro), Jezus Kristus pa ni zakonodajalec in voditelj ljudstva; Mohamed, 'pečat' prerokov, predstavlja religijsko osvojitve sveta (teokracijo), Jezus Kristus pa ni vojskovodja in državnik; Buddha je prototip razsvetljenega, se meniško odpoveduje svetu (meditacija), Jezus Kristus pa ni mistik in menih; Konfucij je prototip modreca, uči moralni red sveta (harmonijo), Jezus Kristus pa ni učenjak in učitelj kreposti.

Središčno mesto za krščanstvo ima *škandal križa*: Jezus umre mlad po zelo kratkem delovanju, izdan in zapuščen, na najsramotnejši in mučen način na križu, a prav križ je bil potem poveličan v znamenje

odrešenja: obuditev v večno življenje in povišanje v Božje veličastvo. Z obuditvijo in poveljanjem postane Sin Božji. Najstarejša sklenjena zgodba o Jezusu je ravno zgodba njegovega trpljenja. Ne da bi to Küng posebej omenjal, je tu sam zelo blizu Luthrovi teologiji križa. Zgodnji kristjani iščejo zanjo vzporednice v testamentu: v Izaiji (Iz 53) so našli pesem o trpljenju Božjega služabnika. Izrecno pravi Küng: »V velikem stilu je najti tako razvito 'teologijo križa' po eni strani v pripovedni obliki v najstarejšem od štirih evangelijev, pri Marku, po drugi strani v temeljnem spoprijemu s temo v pismih apostola Pavla. Beseda o križu je postala veliki krščanski odgovor na prastaro vprašanje o nepojmljivosti trpljenja in predvsem trpljenja po nedolžnem.« (65.)

Krščanstvo je s tem neki tip radikalnega humanizma.

In zdaj še o Duhu. Küng navezuje na judovsko tradicijo: po hebrejski *Bibliji* in tudi po NT je Bog duh; v hebrejščini je beseda *ruach* ženskega spola, s prvotnim pomenom »dah, piš, veter«: oprijemljiv in vendar neoprijemljiv, neviden in vendar mogočen; »s tem ni mišljeno nič drugega kot iz Boga izhajajoča *živa sila in moč*, ki deluje nevidno tako v posamezniku kot v ljudstvu Izrael, v Cerkvi in sploh v svetu«. Küng nadaljuje: »*Svet* je ta Duh v tem, da ga razlikujemo od nesvetega človekovega duha: kot Božji Duh. Duh je – takšno je versko razumevanje kristjanov – gonilna sila (*dynamis*, ne postava) v kristjanstvu.« (68.) Nikakor pa ni kaj od Boga razlikovanega tretjega med Bogom in človekom. »Nasprotno, Sveti Duh je nihče drug kot Bog sam! K Bogu sprejeti in poveljani Kristus živi zdaj v Božji eksistenci in načinu delovanja. Pavel lahko zato povsem konsekventno prebujenega Kristusa imenuje 'oživljajoči Duh' ter govori o njem kot 'Duhu' in obratno o Božjem Duhu kot o 'Duhu Jezusa Kristusa'. (1 Kor 15:45; 2 Kor 3:17; Flp 1:19; prim. še Rim 8:9; Gal 4:6; 2 Kor 3:18.)« (68.) Pri tem pa ne smemo prezreti, pravi Küng, da »Duh Jezusa Kristusa je in ostane Božji Duh«. (69.)

To Küngovo izvajanje povzemam nekoliko širše, ker je potem bistveno za njegovo presojo doktrinarnih sporov o »treh Božjih osebah«, v kristologiji pa o eni ali dveh Kristusovih naravah ipd.

Küng opozarja, da iz NT sledi tudi to, da so po Jezusovi smrti delovali *pristni preroki*: ljudje, ki jih je navdihnil Božji Duh in potr-

jujejo, tolmačijo in izrekajo v nov čas in situacijo njegovo sporočilo. Iz prvega pisma Korinčanom (1 Kor 12:28) izhaja, da so v pavlovskih občinah prerokinje in preroki zavzemali drugo mesto za apostoli. Hkrati s počasnim zamiranjem judeokrščanstva je zamirala tudi preroška tradicija.

Na drugi strani pa Küng ne vidi razloga, zakaj ne bi tudi Mohamedu priznali statusa preroka. Med drugim je njegov dosežek to, da se je zelo tostranski arabski politeizem umaknil monoteistični visoki religiji. Mohamed je tudi zavzel afirmativno stališče do Jezusa in njegovega evangelija. In zato je treba poudarjati tisto povezujoče med tremi abrahamitskimi religijami. To pa ne pomeni, da ne bi spoštovali tudi dosežkov azijskih religij. (Spet se spomnimo na pokojnega nadškofa Šuštarja, ki je ob vsakem katoliškem prazniku voščil ne samo drugim kristjanom, temveč dosledno tudi muslimanom, »ki verujejo v istega Boga kot mi,« (kakor se je glasila njegova formula).

3

Glavnina knjige pa je posvečena zgodovini krščanstva.

Küng deli zgodovino krščanstva na paradigme. Izraz *paradigma* prevzema po Thomasu S. Kuhnu (*The Structure of Scientific Revolutions*, 1962), ta pa jo definira takole: »paradigma je vsa konstelacija prepričanj, vrednot, načinov ravnanja, ki je skupna članom danega občestva« (an entire constellation of beliefs, values, techniques, and so on shared by the members of given community, 145). Kuhn je imel pred očmi znanost kot sistem. Velike paradigme (makroparadigme) se vrstijo v zgodovini, a vmesni preskok se dogaja s paradigmi srednjega dometa (mezoparadigme) in malimi preskoki (mikroparadigme).

Sprememba mikroparadigme je za Künga sprememba v posameznih vprašanjih, denimo prehod od praznovanja sabata (ali sabata in nedelje) k praznovanju zgolj nedelje. Sprememba mezoparadigme je sprememba delnega področja, denimo prehod od apokaliptične kristologije (Kristus kot konec časa) h kristologiji, v kateri je Kristus središče časa. Sprememba makroparadigme je velika sprememba v

teologiji, Cerkvi, družbi sploh, denimo prehod od judeokrščanstva h krščanstvu iz poganstva.

Kuhnov koncept zgodovine znanosti Künig prevzame kot ustreznejšega od Heglovega zgodovinskega orisa, od Spenglerjeve morfologije in Toynbeejeve sinopse kulturnih krogov. Omogoča, da z orisom »makroparadigem ali konstelacij celokupnosti epoh« (90) pridemo do pregleda, ki zaobseže celoto in je obenem dovolj precizen. Kuhnov koncept paradigem Künig torej naobrbe na zgodovino krščanstva in dobi šest velikih paradigem (makroparadigem):

Prva: *judovsko-apokaliptična paradigma prakrščanstva.*

Druga: *ekumensko-helenistična paradigma krščanske antike.*

Tretja: *rimsko-katoliška paradigma srednjega veka.*

Četrta: *protestantsko-evangelska paradigma reformacije.*

Peta: *na um in napredek orientirana paradigma moderne.*

Šesta je nastajajoča sodobna ekumenska paradigma.

Za metodo zgodovinske obravnave mu je vzor znamenita francoska šola *nouvelle histoire*, ob kateri so se inspirirali tudi znameniti slovenski zgodovinarji, npr. Zwitter in Grafenauer, in ki je v marsičem sveža še danes. Kakor pripominja Künig, je tudi na raziskovanje religije treba naobrbiti načela *nouvelle histoire*: ne le zgodovina dogodkov, temveč zgodovina struktur, načinov mišljenja in mentalitet; ne le politična zgodovina oblasti in institucij, Cerkve in države, temveč problemsko orientirana zgodovina tudi pobožnosti, teologije in kulture; ne le zgodovina elit, temveč tudi zgodovina nemočnih in zapostavljenih, podprivilegiranih, malih ljudi; ne le zgodovina javnega življenja, temveč tudi privatnega, vsakdanjika; ne le zgodovina evropskega krščanstva, temveč tudi ameriškega, afriškega in azijskega; ne le zgodovina rimskokatoliške svetovne Cerkve, temveč tudi zgodovina vzhodnega pravoslavja, reformatoričnega krščanstva in novejših Cerkva, in to po možnosti v kontekstu drugih svetovnih religij, torej ekumenska zgodovina. V prikazu paradigem so lahko ti aspekti seveda le zelo omejeno prikazani, a poudarjajo to, da v zgodovini gonilne sile delujejo v daljših razdobjih.

Nekoliko več se moramo zadržati na prvem poglavju, ker so v njem dana izhodišča za Künigove presoje poznejših obdobij, tudi tiste o papeštvu, zaradi katere je doživel sankcije iz Rima.

Pod naslovom *Judovsko-apokaliptična paradigma prakrščanstva* obravnava Künig najprej *praobčino*. Ta je izrazito judovska, palestinsko-helenistična. Sestavljajo jo večinoma mali ljudje, torej nižji sloji: ribiči, kmetje, rokodelci. V njej so udeleženi tako moški kot ženske; praksa pritegovanja privrženek, ne samo privržencev, je bila nekonvencionalna in »se je izmaknila obstoječim patriarhalnim strukturam« (95). Sam Jezus je izhajal iz rokodelske družine in je provokativno oznanjal svoje sporočilo »ubogim«, ki jih je blagrovat. S stališča sociologije religije, pravi Künig, je šlo za gibanje podeželanov in ljudi iz malih mest, ki so bili podobno kakor Krstnikovi in Kumranci nezaupljivi ali sovražni do helenističnih mest. Nasprotniki so spadali predvsem v malomeščanski mestni srednji sloj (večinoma farizeji) in so dajali primat Postavi, pa tudi v tanki mestni gornji sloj (predvsem saduceji), ki je imel donosne pozicije z zvezi s Templjem in ga Jezusovo oznanilo ni vznemirjalo le v religijskem pogledu, temveč tudi v zavedanju lastnega statusa.

Vendar pa Jezusovega sklicevanja na »uboge« ne kaže razumeti zgolj v smislu siromaštva; kakor Izaija misli tudi Jezus z besedo *anavim* (»ubogi«) na vse ogrožane, tepene, obupujoče in obupane, bedne. In tudi ne v smislu zahteve po totalni prerazdelitvi bogastva. »Najprej kraljestvo Božje [...], potem vam bo vse dano«, pravi v *Pridigi na gori* (Mt 6:33).

Kar zadeva »uboge«, se ubeseditve pri različnih piscih *Novega testamenta* razlikujejo, v smislu revščine zlasti pri Luki (in prav posebej v *Apostolskih delih* 4:52, 4:34, 2:44 isl.). Moderna interpretacija in z njo Künig vidi v tem *naknadno idealizacijo* praobčine; v starejši socialistični literaturi so v tem nasprotno videli prvotno sporočilo, drugačno stališče pri Mateju pa so celo primerjali z »revizionizmom«. A Künigova interpretacija je verjetnejša.

Praobčina v Jeruzalemu je nastala in zrasla v atmosferi »konca dni«, bila je torej *apokaliptična*. V tem je bila del sočasne judovske

apokaliptike. V centru zanimanja je bila *prihodnost* (*adventus*, tisto novo, ki pride »od zgoraj«) in ne *bodočnost* (*futurum*, kar bo, kar nastaja, se razvija »od spodaj«, od človeka in sveta). V tem kontekstu je bil pričakovani prihod *mesije*, in tudi Jezus je pričakoval bližnji konec sveta (Mk 9:1 in vzporednice; Mk 13:30 in vzporednice; Mt 10:23). Po njegovi smrti je praobčina pričakovala njegov bližnji ponovni prihod.

Zgodnji kristjani so izhajali deloma iz judovstva, deloma iz poganstva. Tisti iz judovstva so izvirali bodisi iz Palestine, govorili aramejsko in poudarjali zvestobo Templju in Postavi, bodisi iz diaspore, govorili grško, bili kritični do Templja in kritično sprejemali Postavo (»helenisti«). Nejudovski kristjani so govorili grško oziroma latinsko in niso bili vezani na Postavo. Med temi skupinami je prihajalo tudi do sporov, o katerih poročajo tako *Apostolska dela* kot Pavlova pisma. Vera, da je Križani tisti dolgo pričakovani mesija, je judeokristjane ločila od prevladujoče smeri. Vstali Jezus jim je bil nekak »Božji 'agent'« (103), pravi Küng, in slavili so ga s himnami. Novo nastala skupnost je sprejela za svoj iniciacijski obred *krst*, kot obred skupnosti pa *lomljenje kruha po domovih* (Apd 2:46), iz česar se je razvila Gospodova večerja (prvi opis okoli leta 55 v 1 Kor 11:23–25).

Nastane nova verska skupnost *verujočih v Kristusa*. Germansko in slovansko ime zanjo izvira prek Gotov iz bizantinskega *kyrike* (»Gospodova«): Kirche, kyrka, church, cerkev/cerkov. V grščini *Novega testamenta* se imenuje *eklesia*, kar je v vsakdanji grščini pomenilo »zbiranje, zbor, skupščina«, v *Septuaginti* in v NT pa je prevod za hebrejsko *kahal* »zbiranje Božje«. Na prevzeti latinski besedi *ecclesia* temeljijo romanske: chiesa, iglesia, église. Küng posebej poudarja, da Cerkev torej začetno ni hierarhija in institucije, »abstraktno-daljna hiperorganizacija nad konkretnim zbiranjem« (109), temveč skupnost, ki se zbira na določenih krajih ob določenem času za določeno početje. V njej imajo pomembno vlogo tudi ženske, in to nikakor ne samo v karitativnem smislu. Zgodnja Cerkev ne pozna hierarhije; pozna apostole, preroke in prerokinje; ni cerkvenih služb, le *diakonija*, prvotno »strežba pri obedu«, v skladu z Jezusovimi besedami: »Najvišji naj bo strežnik vseh [pri mizi].« Tudi izraz »duhovnik« pozna NT samo za judovske obrede. »Iz tega razloga,

pravi Küng izrecno, »se mu v protestantskih Cerkvah večinoma izogibajo.« (114.) Germanski izraz *Priester*, priest izvira od grškega *presbyter* »starešina«. Starešine, hebrejsko *zekenim*, so bili na čelu že v judovskih občinah, a niso bili obredno ustoličevani. Ordinacija s polaganjem rok kot poverjanje konkretne službe ima prav tako korenine v judovstvu.

V opisu *prvih velikih konfliktov* opiše Küng najprej Petrovo vlogo. Že v Jezusovem času je bil ta »iz Betsaide izvirajoči in v Kafarnaumu poročeni ribič [...] govorec učencev, tako da se njegovo ime pojavlja tudi na čelu kroga dvanajsterih« (Mk 3:16; Mt 10:2; Lk 6:14; Apd 1:13). Vendar pa je bil samo »primus inter pares, prvi med enakimi« (114), v evangelijih nikakor ni idealiziran, temveč prikazan kot zmotljiv in omahljiv. Najblažji je prikaz pri Luki (22:28isl.) Za ženami in Marijo Magdaleno je prva priča vstajenja. A znamenite besede o *Petru kot skali*, na katero bo Jezus sezidal svojo Cerkev, stojijo samo v pri Mateju (Mt 16:17–19) in nimajo vzporednic; njihov jezikovni izvor je aramejski, in »ni beseda zemeljskega Jezusa, temveč se je izoblikovala v povelikonočni palestinski občini oz. pri Mateju« (114). Zato, pravi Küng, danes tudi katoliška eksegeza pretežno sprejema tisto tolmačenje Petrove vloge, ki je značilno za protestantizem. Tudi *Apostolska dela*, v katerih najprej nastopa kot nesporni govorec učencev, mu ne pripisujejo ekskluzivne avtoritete ali celo monarhično-pravne jurisdikcije. Do *apostolskega koncila* okoli leta 48 vodi jeruzalemsko praobčino »le skupaj z dvanajsterimi, pozneje pa v kolegiju treh 'stebrov' – Jakob (na prvem mestu!), Peter in Janez« (115).

Peter je opisan kot zastopnik tolerantnih judeokristjanov v Jeruzalemu, v nasprotju s tistimi militantnimi Galačani, ki od kristjanov iz poganstva zahtevajo popolno podreditev Postavi, skupaj z obrežanjem, in nad katerimi se srdi Pavel. Na apostolskem koncilu postane Peter »od Boga določen 'za apostolsko službo med obrežanimi'«, Pavel pa »od Boga določen 'za apostolsko službo med pogani'« (115), Peter torej za misijo, zavezano Postavi.

Nikjer v *Novem testamentu* pa ni besede o Petrovem bivanju v Rimu; Pavel pričuje za njegov prihod v Antiohijo (pač leta 49/50), možen je tudi njegov obisk v Korintu, kjer je morda obstajala skupina judeo-

kristjanov. O tem, da je bil v Rimu in postal žrtev Neronovega preganjanja, pa govorita *Prvo Klementovo pismo* (okoli 96) in Ignacij Antiohijski (okoli 110). Skupna luteransko-katoliška izjava *Papal primacy and universal church* (ZDA 1974) ugotavlja, da »ni nobenega zanesljivega pričevanja o tem, da bi bil Peter kdaj na čelu lokalne cerkve v Rimu kot glavar ali škof,« in tudi trdi: »Iz Novega testameta ne izvemo ničesar o Petrovih naslednikih v Rimu.« (116.)

Glavni kraj in matična občina prvega kristjanstva je bil Jeruzalem. Najpozneje od apostolskega koncila, zlasti pa po Petrovem odhodu v štiridesetih letih (v času preganjanja pod Agripo I.) in tja do nekako leta 62 je bil vodilna osebnost »Gospodov brat« Jakob, verjetno najstarejši od štirih Jezusovih rodnih bratov, ki se je šele po veliki noči dokopal do vere v Jezusa (Pavel to Jakobovo doživetje omenja v 1 Kor 15:7 in Gal 1:19). Jakob sprejema kompromis zastran Postave med judeokristjani in kristjani iz poganstva, pri čemer naj prvi ostanejo v svojih sinagogah in delajo na pridobitvi vseh Judov za Mesijo Jezusa. Jakob z vzdevkom *Pravični* je bil nekako leta 62 skupaj z nekaj vodilnimi judeokristjani pred najvišjim judovskim sodiščem (sinedrijem) pod saducejskim vrhovnim svečenikom Hannasom II. zaradi »kršenja Postave« obsojen na smrt s kamenjanjem. Proti temu sodnemu umoru so zaman protestirali farizeji. Kasneje je bil z enako obtožbo v Jeruzalemu aretiran Pavel in po dveletnem procesu v Cezareji leta 64 prepeljan v Rim ter usmrčen.

Judeokrščanska tradicija je pozneje povzdignila Jakoba v legendo; njemu pripisano pismo v več točkah korigira Pavla, nekanonični *Evangelij Hebrejcev* pa umešča Jakoba že na zadnjo večerjo in mu pripisuje, da je prvi videl Vstalega.

Po usmrstitvi helenističnega judeokristjana Štefana (in begu helenističnih judeokristjanov iz Jerizalema) ter Zebedejevega sina Jakoba in pa kamenjanju Jakoba Pravičnega sledi po letu katastrofe 70 še izključitev iz sinagoge (za katero je odgovorna farizejska stranka) in s tem razhod kristjanstva z judovstvom. Tu se začinja, pravi Küng, »tisti antijudaizem že pri judeokristjanih [...], kot se je izrazil že v Matejevem in potem posebno v Janezovem evangeliju« (118).

Pisec *Evangelija po Janezu* (okoli leta 100) je bil po novejših dognanjih helenistični Jud, v njegovi pretežno judeokrščanski občini pa so

bili tudi kristjani iz poganstva, katerim večkrat tolmači judovske pojme in običaje. V evangeliju je povsem zamolčan Jakob, Jezusovi bratje so celo razglašeni za neverne (Jn 7:2–10). Ne smemo pa pozabiti, pravi Küng, da se je Jakobovo vztrajanje v sinagogi povsem izjalovilo, farizejski »koncil« v Jamniji po razdejanju drugega Templja je izrekel »prekletstvo krivovercev«, torej izobčenje judeokristjanov, ki so ga ponovili na začetku vsakega obreda v sinagogi. V *Evangeliju po Janezu* je Jezus poveličan v »Božjega sina, ki pri Bogu eksistira že pred Abrahamom in je kruh življenja«. Jezus je izenačen z Bogom (Jn 5:18, 10:33). Vendar so tu mnoga vprašanja za nadaljnjo interpretacijo.

In zdaj pridemo do Pavla. Tudi pri njem je glavni poudarek na tem, da se skozi delovanje in smrt Jezusa Kristusa izkazuje Božje delovanje. Glavni poudarek je na Kristusovi smrti in vstajenju. Ime Gospod uporablja Pavel predvsem za Kristusa, zelo malokrat pa ga imenuje Bog. Toda nikjer nima niti besede o Sveti Trojici, ki naj bi bila po mnenju mnogih teologov *centralna skrivnost krščanstva*. Niti Pavel niti Janez nimata formule trinitete.

Judeokristjanska praobčina je bila samoumevno monoteistična in ji ni prihajala na misel nobena možna konkurenca »Božjih oseb«. Usmrčeni Jezus je bil od Boga poveličan k Bogu in je zdaj na častnem mestu »na Božji desnici«, pač v smislu psalma 110, in je bil, ko je bil obujen, »narejen za Gospoda in Mesijo« (Apd 2:22–36). Krščevali pa so »na ime Jezus«, oziroma »v imenu Očeta in Sina in Svetega Duha«. Küng piše: »V judeokrščanstvu, celo v vsem *Noven testamentu*, obstoji sicer *vera v Boga, Očeta, v Jezusa, Sina, in v Božjega Svetega Duha*, ni pa nobenega nauka o enem Bogu v treh osebah (načinih biti), nobenega nauka o 'troedinem' Bogu, o 'Trojstvu'.« (127.) Njihov način verovanja najboljše izražajo Štefanove besede (Apd 7:55isl.): Sveti Duh je na Štefanovi strani, v njem samem. Ta od Boga izhajajoča nevidna sila in moč ga napolnjuje; v »duhu« se mu odpirajo oči in vidi nebesa; Bog sam je neviden, vidi se le njegovo veličastvo (hebrejsko *kabod*, grško *doxa*), Jezus, Sin človekov, pa stoji *na Božji desnici*, se pravi, prestoluje z enako možjo kot Bog, vladar.

Zelo podobno pravi Pavel: Bog sam dela odrešenje *po Jezusu Kristusu v Duhu*. Tudi mi moramo *v duhu prek Jezusa Kristusa*

moliti k Bogu. Ključno vprašanje za nauk o Trojstvu ni kaka skrivnost,³ temveč je kristološko vprašanje, princip enotnosti pa v *Novem testamentu* nikakor ni tista ena Božja »narava« (*physis*), skupna trem entitetam, kakršno si je zamislila teologija četrtega stoletja, temveč je edini Bog (*ho theos*), iz katerega in h kateremu je vse. Gre za to, kako se Bog sam razodeva v tem svetu skozi Jezusa Kristusa. Enotnost Očeta, Sina in Duha obstaja kot dogajanje razodetja in enotnost razodetja: Bog sam postane prek Jezusa Kristusa razodet v Duhu.

Zato je judeokristjanstvo tudi še naprej insistiralo na historičnem dejstvu, da Mesija in Gospod Jezus iz Nazareta ni božansko bitje, drugi Bog, temveč je bil človek iz človeka. Evzebij, cerkveni zgodovinar in kristjan iz poganstva, še v četrtem stoletju poroča o judeokristjanskih krogih, ki niso hoteli priznati, da Jezus Kristus »prekksistira kot Bog, Logos in Modrost« (*Cerkvena zgodovina III*, 27,3).

Kakor poroča Evzebij, so se judeokristjani po usmrtitvi Jakoba in pred izbruhom judovsko-rimske vojne leta 66 iz Jeruzalema izselili v mesto Pella vzhodno od Jordana. O tem raziskovalci sicer tudi dvomijo, kajti sam Evzebij navaja kasneje vsaj petnajst obrezanih »škofov« v Jeruzalemu, toda definitiven konec te praobčine sovпада s popolnim razdejanjem Jeruzalema in izgonom vseh Judov leta 135. Kaj se je potem dogajalo z judeokristjani, je malo raziskano. Cerkveni očetje so judeokristjane sumili herezije, zlasti še, ker so ti imeli tudi stike z judovskimi krstniškimi in gnostičnimi sektami. Mnogi njihovi spisi so bili v semitskih jezikih, pozneje celo v etiopščini. Poleg sledov judeokrščanstva v *Novem testamentu* (skupni vir Q, ki sta ga uporabila pisca dveh sinoptičnih evangelijev, tj. Marko in Luka, ter celotna evangelija po Mateju in Janezu) pripadajo tej tradiciji tudi trije nekanonični evangeliji (Hebrejcev, Nazorejcev, Ebionitov); tretji od teh je najsorodnejši s tistim po Mateju in je enako kakor Markov brez zgodbe o otroštvu, Jezusovo Božje sinovstvo pa povezuje s prihodom Duha v krstu (na tem temelji doktrina adopcionizma). Značilen tekst je tudi *Izaijev vnebohod* (med letoma 100 in 130). O

3 Tako kot pravi slovenska ljudska pesem, ki jo citira Levstik: »Študent je študiral premočno, da si je zmešal svojo glavo: Sveto Trojico je premišljeval, kako so tri persone en sam Bog.«

njih pričujejo razni spisi iz prvih stoletij, nanje naleti Hieronim v Beroji (današnji Aleppo v Siriji) in najde pri tamkajšnjih vernikih hebrejski *Evangelij po Mateju*.

Sledovi nekdanjega judeokristjanstva živijo naprej v posebnostih etiopskega krščanstva (krst in obrezovanje, petje psalmov, ples ob bobnih in trobentah, čaščenje *skrinje zaveze*, prepoved svinjine in predpisi o prehrani). Ostanek judeokristjanov je tudi majhna etnična skupina v Indiji v državi Kerala. Pomembno je tudi, da je začetnik maniheizma, Perzijec Mani, v mladosti pripadal sekti elkezaitov.

Toda najbolj zanimiv je judeokristjanski vpliv v *Koranu*; o tem sta govorila že Harnack in Schoeps. Danes skoraj ni dvoma, da je obstajala judeokristjanska literatura v arabščini. *Sabijci*, ki jih navaja Koran, so naverjetneje elkezaiti. Obstajali so evangeliji in psalter v arabskem jeziku. Veliko presenečenje pa je bilo odkritje, da je formula *pečat prerokov*, ki označuje Mohameda, že pred letom 200 zapisana v Tertulijanovem delu *Adversus Judaeos*, kjer seveda označuje Jezusa Kristusa. Judeokristjani so Arabcem že prej dopovedali, da izvirajo od Abrahama po Hagarinem sinu Ismaelu, in to ni edina sled povezave.

Kristologija *Božjega hlapca* ali Božjega sluge, ki je nakazana v *Apostolskih delih*, je bila razdelana v sirske cerkvi in sploh semitskem kristjanstvu. To je Mohamed dobro poznal in na njej gradil.⁴

5

Pod naslovom *Ekumensko-helenistična paradigma krščanske antike* obravnava Küng najprej Pavla kot *iniciatorja paradigmatkega obrata*, namreč od judeokrščanstva k poganokrščanstvu (Heidenchristentum). Temu sledi oris zgodovine krščanstva v rimskem imperiju – od preganjane do državne vere. Nadaljuje z Bizancem kot *rojstnim krajem otrodoksije*, nato prehaja na slovansko pravoslavlje, na razcep

4 V *Koranu* je vsebovan velik kos nekega nekanoničnega evangelija; posebej je poudarjeno, da Vsemogočni nima sina, Jezus pa je naveden kot Marijin sin. V *Koranu* je manj spornih točk s kristjani kot pa z judi, kar najbrž pomeni, da so mnogi kristjani sprejeli Mohamedov nauk kot nadaljnjo izpeljavo lastnega nauka.

med vzhodno in zahodno Cerkvijo in potem na Moskvo kot »tretji Rim«.

Zanimivih je nekaj poudarkov o Pavlu. Ko se je iz gorečega nasprotnika Savla spreobrnil k veri v Jezusa Kristusa, se je čutil poklicanega, da Jezusa, Mesijo Izraela, oznanja kot Mesijo vsega sveta, tako Judov kakor poganov. Čeprav je bil sam judeokristjan, se ni več čutil obvezanega, da bi se do kraja in v vsem ravnal po judovskem ritualnem zakonu (*halaha*): človek ni *pravičen* pred Bogom, če skrbno natanko izpolnjuje vsa posebna *dela Postave*. Odločilno je brezpogojno zaupanje (*vera, pistis*) v Boga, zaupljivo sprejemanje Njegove volje, to pa se lahko godi tudi neodvisno od tega, ali je človeku strogo vodilo *halaha*. Ritualnega zakona ne odpravlja, a odpira ob njem še neodvisno pot, ki je odprta tistim s poganskim ozadjem. Kristjani iz poganstva so kljub temu, da jih ne obvezuje *halaha*, polnovredni kristjani. S tem obratom je Pavel odprl pot iz sekte v svetovno religijo. Ni bil, pravi Küng, ustanovitelj krščanstva, bil pa je prvi krščanski teolog. Tako je »kongenialno teološko ekspliciral in prakticiral, kar je Jezus faktično počel in le implicitno rekel« (149).

Pavlova pisma prenašajo Jezusov nauk v povsem novo konstelacijo, v helenistično paradigmo. Zato najdemo tu nove perspektive, kategorije in predstave. V središču je seveda Jezus. Spremeni pa se pogled na biblijo, na Postavo in na Božje ljudstvo. Že judeokristjani so začeli brati hebrejsko biblijo retrospektivno, kot napoved Jezusa. Častne titule, ki jih hebrejski spisi uporabljajo posamič za kralja Izraela in za vse ljudstvo, denimo *Mesija, Gospod, Sin Davidov, Sin človekov* in tudi *Sin Božji*, prenesejo na Jezusa, da bi z njimi izrazili njegov pomen za Boga in ljudi. Za poganokristjane postane hebrejska biblija *Stari testament*; biblijo berejo alegorično, po »duhu« in ne »po črki«, judovske častne titule, kot *Sin Davidov* in *Sin človekov*, jim ne povedo nič, poznajo pa titulo *Sin Božji*, ki se je uporabljala za označevanje cesarjev in herojev (polbogov). V pogledu Postave so že judeokristjani dajali manjši poudarek ritualu (npr. sabat) in glavni poudarek etičnemu. Poganokristjani pa se sploh niso čutili zavezane ceremonialnim zapovedim. Judeokristjani so že zrahljali vezanost na institucije »izvoljenega ljudstva« kot Božjega ljudstva, pogo-

kristjani pa sploh niso bili Božje ljudstvo v etničnem smislu, temveč kot skupnost po krstu.

Nastale so cerkvene občine, v njih pa so se izoblikovale naloge, službe, funkcije; Pavel jih je razumel kot darove duha; kdor jih je opravljal, se je smel čutiti za to poklicanega od Boga. Takšna služba je za Pavla *charisma*, »dar Duha«, pa naj je trenutna ali trajna; njena avtoriteta izhaja iz tega, ali se opravlja z ljubeznijo v korist občine. Spori in trenja, do katerih prihaja, se ne razrešujejo hierarhično, temveč se vsebinsko izkaže, kakšna *charisma* je bila posamezniku podeljena od Duha. Kdor se ne pripoznava k Jezusu in svojega daru ne uporablja v korist občine, ta duha nima od Boga. Znamenja Božjega Duha so solidarno obnašanje, kolegialna sporazumnost, partnerski pogovor, komunikacija in dialog. V tej dobi še ni monarhičnega episkopata, presbiterata, ordiniranja. Ženske so aktivno udeležene v oznanjanju evangelija, kar je razvidno iz pozdravnih adres v Pavlovih pismih; Pavel sicer ima nekaj mačističnih poudarkov (npr. 1 Kor 11:3), a govori obenem o prerokinjah. Nekaj desetletij pozneje pa ženskam prepovedo govoriti v občini, kar celo »vmanipulirajo v isto pismo Korinčanom«, kot pravi Küng (158), in to v jasnem nasprotju s kontekstom pisma. Še ostreje je to izraženo v dosti mlajših »pastoralnih pismih« pod Pavlovim imenom (npr. 1 Tim 2:11isl.) V latinskem prevodu *Pisma Rimljanom* je bila Junija, ki jo Pavel (Rim 16:7) titulira z apostolinjo, »za stoletja spremenjena v moškega Junija« (158);⁵ podobno so iz pridigarke in krščevalke Tekle naredili samotarsko asketinjo; toda ta proces se začinja že v *Evangeliju po Janezu*, ki razvrednoti Marijo Magdaleno, pri sinoptikih na čelu žena pod križem, z Jezusovo materjo Marijo, ki je sinoptiki pod križem ne vidi.

Počasi pa se začinja oblikovati hierarhična struktura v občinah. Najprej nastane starešinski kolegij in je od judovstva prevzet ritus polaganja rok. Vodstvene funkcije se počasi ustalijo. Vendar pa ostaja slejkoprej sporno »apostolsko nasledstvo«, ki se nanj sklicujejo pravoslavni, katoliški in tudi del protestantskih nosilcev funkcij. Ime *apostoli* meri na izvirne priče nauka in utemeljitelje prvih občin.

5 Ta »korekcija« stoji tudi v slovenskem standardnem prevodu *Svetega pisma!*

V vsebini bi bilo to nasledstvo zvestoba izvornemu nauku, torej nasledstvo v apostolski veri in izpovedovanju ter v apostolskem služanju in življenju. »Ne da pa se verificirati, da so škofi v direktnem in ekskluzivnem smislu nasledniki apostolov«, pravi Küng (160). »Apostolsko nasledstvo« torej samo toliko, kolikor korenini v pristnem oznanjanju evangelija, ne pa kot nasledstvo na funkciji.

V organizacijskem smislu se počasi izoblikuje presbiterialno-episkopalni ustroj. Najprej se ločita vlogi preroka, učitelja in drugih karizmatičnih služb, ki so mobilne, od stalnih presbiterjev oziroma škofov, ki postanejo edini voditelji občine (tudi zastran evharistije). Potem se izoblikuje ureditev s tremi službami: škof, presbiterji, diakoni. Iz Sirije se potem monarhični episkopat (opisan pri Ignatiju, Smirn 8:1isl. in 9:1) razširi še v druge cerkve; škof ni več vodja ene občine, temveč celega mesta ali pokrajine, nastanejo dieceze. Kdaj se ta struktura razširi do Rima, ni jasno, a tudi pismo Korinčanom, pripisano Klementu Rimskemu, ne izkazuje kake formalne avtoritete rimske občine (in njenega govorca) nasproti korintski občini. Pač pa je občina v glavnem mestu kot taka uživala določen ugled.

Do leta 250 ni sistematičnega preganjanja kristjanov, razen pod Neronom leta 64 in pod Domicijanom (81–96, tedaj zaradi tega, ker odklanjajo obvezno prisego pred »genijem« cesarja), pač pa so bili obsojani in usmrčevani posamezniki. Prvi krščanski teologi pišejo grško; pomemben je predvsem Justin.

V sredi drugega stoletja stopi v ospredje diskusija z gnostiki. Marsikje se gnoza prepleta s krščanstvom, bodisi že z določenimi deli *Novega testameta*, bodisi kot nekanonični spisi, kot herezije ali pa kot manihejstvo. Iz gnoze se je razširilo zavračanje sveta, materije, telesnosti. Iz gnostičnih virov izvira marsikaj kasnejšega, denimo nauk katarov in balkanskih bogomilov. Do danes je preživela gnostična sekta mandejevcev v Iraku.

Tja do leta 200 se začne oblikovati kanon, razmejevanje nasproti *herezijam*.⁶ Eden vodilnih teologov je Irenej z obsežnim traktatom *Proti herezijam*. Oblikuje se začetna *izpoved vere*, ki jo kristjani izrekajo

6 Grška beseda *hairesis* pomeni »izbira«; negativni pomen »krivi izbira« nastane v polemiki o pravovernosti.

ob krstu (*kanon pisteos*, »pravilo vere«, ali *kanon aletheias*, »pravilo resnice«). Iz tega nastane v 4.–5. stoletju *apostolska izpoved vere*. Hebrejska biblija je sprejeta v kanon v grškem prevodu (*Septuaginta*) kot *Stari testament*, izoblikuje pa se kanon *Novega testamenta*.⁷ V spornih vprašanjih postane odločilno *izročilo* (*paradosis, traditio*).

V družbi so morali kristjani zavzeti stališče do raznih aspektov družbene realnosti: Za sužnje niso zahtevali odprave suženjstva, temveč humano, »bratovsko« obravnavo. Do vojaške službe so bili sprva rezervirani, kristjan naj bi ne vstopil v vojsko, a vojak, ki se je dal krstiti, naj bi vojske ne zapustil. Zavračali so poklice, ki so bili v zvezi z malikovanjem, spolno permisivnostjo, praznoverjem, astrologijo, magijo, bili naj ne bi gladiatorji, glumači in igralci. Striktni so bili v zakonski morali, odklanjali ločitev, predvsem pa ponovno poroko ločencev. Celibat pa je bil povsem prostovoljen, denimo iz asketskih razlogov, ni pa obvezoval niti škofov niti duhovnikov.

V tem času se je oblikovala obredna tradicija, ki je marsikaj prevzela iz judovskih in poganskih obredov: pred krstom (skoraj le odraslih) je vpeljan dolg katehumenat, po krstu pa maziljenje (ki se kasneje osamosvoji kot birmanje in *konfirmacija*); praznovanje večerje se prenese na jutro in podaljša z besednim bogoslužjem po judovskem zgledu, evharistija pa se čedalje bolj tolmači kot darovanje. Nekdanja *agape* je odpravljena. V tretjem stoletju se namesto zbiranja v privatnih hišah začne obredi v temu namenjenih zgradbah (cerkvah). V *baziliki* zamenja nekdanjo evharistično mizo *oltar*, ki je »svet« tudi neodvisno od obhajanja večerje. Nastanejo novi simboli: oranti (molivci), riba,⁸ Jezus kot dobri pastir (mladenič brez brade), razni prizori iz *Starega in Novega testamenta*. Ni pa pasijonskih prizorov. Začne se kult mučnikov in relikvij: krščanski svetniki počasi spodrivajo poganske heroje in bogove. Zaostri so se vprašanja discipline in možnega odpuščanja za slabosti, pa tudi za šibkost med preganjanjem.

Dokonča se zniževanje vloge žensk; obenem pa v času, ko judovstvo do kraja izoblikuje svoj rabinat z obvezno poročenimi rabini,

7 O tem prim. prispevek o *apokrifih* v tej številki.

8 Grško besedo *ichthys* za »riba« potem tolmačijo kot kriptogram za *Iesus Christos Theou Hyios Soter*, tj. »Jezus Kristus Božji Sin Odrešenik«.

krščanska teologija da prednost celibatu. Origenes se zateče celo k samokastraciji. Origenes je odločilni teolog, ki pokristjani helenizem, toda obenem helenizira krščanstvo. Poveže teologijo in filozofijo, *Biblijo* pa razlaga alegorično. V center zdaj stopijo spekulativno-teološka vprašanja: kakšno je medsebojno razmerje treh hipostaz v enem Bogu, kako se logos utelesi, Jezus kot Bogo-človek (*the-anthropos*), kot sin device in »Bogorodice« (*theotokos*), ki mora kot človek sicer jesti in piti, toda kot Bog ne hodi na potrebo in nima spolnega nagona. Nič več ni v središču, tako kot pri Pavlu in sploh v *Novem testamentu*, križ in vstajenje. Ta premik krščanstva v helenizem je usoden. Obrat v helenistično mezafiziko zaznamuje dolga stoletja krščanstva, živi naprej v Bizancu in v tradiciji skupnih ekumenskih koncilov grške in rimske Cerkve. V Pavlovi izpovedi vere (Rim 1:3isl.) beremo: »Evangelij o njegovem Sinu, ki je po mesu rojen kot potomec Davidov, po duhu svetosti pa je po obujenju od mrtvih postavljen za Božjega sina v moči, evangelij o Jezusu Kristusu, našem Gospodu.« Tu je poudarek na tem, da človeka Jezusa Bog poviša in poveliča. Že pri apostolskih očetih pa se začenja poudarek na preksisteci in utelešenju, na procesu od zgoraj navzdol, ki potem Pavlovo teologijo docela spodrine. Začnejo se spori o pravovernosti, ki zadevajo te filozofsko-teološke teme. Ko s Konstantinom postane krščanstvo državno priznana religija, ki se postopoma povzpne na položaj državne religije, država odpravi kazen s križanjem, uvede nedeljo kot praznik po zakonu, cerkev pa se podržavi. Že koncil v Nikaji (latinizirano: Niceji) leta 325 skliče cesar in mu načeluje, hoče pa vedeti, kateri standard vere je priznal. Pravovernost je isto kakor državna legitimnost, država skrbi, da se zatre nepravovernost. Zavračajo se in preganjajo »nepravi« odgovori na vprašanja o Kristusovi naravi (ena ali dve, enaka z Božjo ali tej podobna), o Mariji kot »Bogorodici«, o razmerju treh »oseb« v enem Bogu itn. itn. Poražena stran je potem podvržena sankcijam, dostikrat smrti, včasih izgonu iz države, velikokrat se rešuje z begom čez mejo. Ubežni privrženci patriarha Nestorija so potem misionarili po Srednjem vzhodu in Centralni Aziji, tja do vzhodnega Turkeстана (današnji kitajski Xinyiang).

V nadaljnjem razvoju je osrednji položaj dobilo menišstvo, in še

danes velja v pravoslavnih Cerkvah, da visoke cerkvene funkcije, denimo škofovska, pritičejo samo menihom.

V tej tradiciji se izoblikuje teokracija, odločilni vpliv vladarja na cerkvene zadeve, nauk o *symphoniji* (soglasnosti) države in Cerkve. Velika privlačnost te paradigme krščanstva pa je v njeni liturgiji, značilen je tudi kult ikon.

6

Medtem je nastala nova *rimsko-katoliška paradigma srednjega veka*. Med njene predpostavke šteje Küng najprej razdelitev rimskega imperija na dvoje (začetek pri Konstantinu, dokončno s Teodozijevo smrtjo 395), Avguštinovo teologijo (umrl 430) in politiko rimskih papežev v 4. in 5. stoletju,⁹ nato pa nastanek srednjeveškega sveta po preseljevanju ljudstev, nastanek islama, ki zavzame vzhodno in južno Sredozemlje, ter novi *imperium Christianum* s Karlom Velikim okoli leta 800.

Etnično drugačni svet na začetku srednjega veka pomeni okrepitev arhaičnih verskih elementov: več ritusa kot etosa, več mita kot logosa, magično mišljenje, čaranje, vera v demone, čaščenje relikvij, zarotitve in uroki. Obredni jezik postane latinščina (splošno uvedena med 360 in 382); Tertulian (rojen kmalu po letu 150, umrl po letu 222) je svojo po vsebini že latinsko teologijo pisal še v grščini. Razlika med grškimi in latinskimi teologi je bila v poudarkih: za grške so bila v ospredju filozofska in teoretska vprašanja kristologije, nauka o Trojstvu, učlovečenja in ubogovljenja, za latinske pa pastoralna vprašanja pokore, krščanskega načina življenja in cerkvene ureditve; zanimali so se predvsem za krivdo, spravo in odpuščanje, za cerkveni ustroj, službe in zakramente. Dolgo jež bila zahodna veja kristjanstva v izrazito podrejenem položaju nasproti grški; celo še milanski škof Ambrosius (Ambrož) je teološki učenec Vzhoda.

Izrazit prelom nastane z Avguštinom. Ta je grščino sovražil in je praktično ni znal. Grške teologe je bral le, kolikor so bili prevedeni v

9 Za Luthra je prvi papež šele Sabinjan (604–606), naslednik in nasprotnik Gregorja Velikega, rimskega škofa, ki ga Luther močno ceni. Küng sicer kritizira vatikanske aspiracije, a ohranja katoliško štetje.

latinščino. Njegova teologija se je izostrila v dveh velikih spopadih večinske Cerkve: z donatisti in s pelagijanci. Prvi so zahtevali rigorozno Cerkev, zakramentom so priznavali veljavo le, če so jih podeljevali duhovniki in škofi, ki so bili tega vredni. Uradna Cerkev je to ostro zavračala in donatiste tudi državno preganjala. Avguštin tu razvije nauk o vidni in nevidni Cerkvi. Zakramenti so veljavni, če so podeljeni v skladu s cerkvenim redom, ker so podeljeni v imenu Cerkve in ne posameznika podeljevalca. V vprašanju, ali je dopustna represija nasproti heretikom, pa na podlagi zahteve po »enotnosti« Cerkve, ki jo pričakuje vladar od Konstantina dalje, in latinskega preostrega prevoda evangelija (Lk 14:23: *coge* »prisili« namesto *compelle* »nagovori, pošlji«) zagovarja prisilo v spreobračanju, čeprav sam tega ni počel. V sporu s pelagijanci je Avguštin zaostрил in zožil svojo teologijo greha in milosti. Pelagij je poudarjal svobodno voljo, milost pa kot nekaj, kar prihaja od zunaj. Za Avguština pa je milost že želja po poboljšanju. Na podlagi tedanjega latinskega prevoda tolmači Adamov pragreh za izvirni dedni greh in mu da seksualno konotacijo. Ta del Avguštinove dediščine v zahodnem krščanstvu je problematičen.

Avguštinova velika zasluga pa je, pravi Küng, da je zahodno teologijo, ki se je nagibala k upravičenju po delih, »energično napotil k pavlovskemu oznanilu upravičenja« (349).

Je pa Avguštin soodgovoren za postvarenje milosti, ki postane *gratia infusa*. V nasprotju s svojim sodobnikom Janezom Krizostomom, ki uči, da so mali otroci nedolžni, govori Avguštin o predestinaciji, in ta govor je vir za strah, ali nisi že vnaprej določen za pogubljenje. Nauk o Trojstvu gradi na eni naturi, znotraj katere so v večnem razmerju Oče, Sin in Duh. S sklicevanjem na to je latinska Cerkev začela v svoj *credo* vnašati formulo, da sveti Duh izvira od Očeta *in sina* (*filioque*). To so prvič govorili na sinodi v Toledo 675, nato pa hoče Karel Veliki, naj bo to uradno stališče (809); formalno je kanonizirano v Rimu 1013. Ob tem je nastal najprej spor s carigrajskim patriarhom Fotijem, nato pa je postalo eden od teoloških temeljev razkola 1054.

Avguštinova *Božja država* je bila v nasprotju z njegovim lastnim hotenjem v srednjem veku tolmačena tako, kakor da gre za prednost cerkvenih institucij pred posvetnimi.

Rimski škofi so si začeli prilaščati primat in oblast. O rimskih škofih do leta 222 (začetek pontifikata Urbana I.) ni znanega skoraj nič drugega razen imen. Šele po letu 500 so redigirali prvo danes dostopno zbirko papeških življenjepisov, v katero je vgrajeno pač tudi starejše gradivo. Znani stavek o Petru (»Ti si Peter, skala, na katero bom gradil svojo cerkev [...]«, Mt 16:8isl.) navaja že Tertulian, toda ne v zvezi z Rimom. Šele sredi tretjega stoletja se v polemiki z drugimi teologi rimski škof Štefan začne sklicevati na Petra kot svojega predhodnika. Toda citat iz evangelija (na drugem mestu Küng poudarja, da stoji samo v *Evangeliju po Mateju*) se ne nanaša na nič drugega kot na Petrovo vlogo, enako pooblastilo – »vezati in odvezovati« – pa je dano malo nižje vsem apostolom (Mt 18:18).

Postopoma se povečuje oblast rimskih škofov, zlasti odkar je Bizanc nova prestolnica, rimski škofi pa so ugledniki v stari prestolnici. Moralno sporni, a vladoželjni škof Damasus (366–384) uvede izraz *apostolski sedež*, bogato okraši grobove, v katerih naj bi ležali Peter, Pavel in pomembni mučenci, in naloži Hieronimu, naj pripravi uradno verzijo latinskega *Svetega pisma*. *Vulgata* postane kanonično besedilo. Škof Siricius (384–399) prvi zase uporabi titulo *papa* (po grškem *pappas*, »očka«), svoje lastne statute razglasi za *apostolske* in privzame uradni slog cesarske pisarne. Inocenc (401–417) zahteva centralizem. Izdaja dekrete, hoče, da se vsa pomembna vprašanja po obravnavi na sinodah predložijo v odločitev rimskemu škofu. Pod Bonifacijem (418–422) se Rim razglasi za vrhovno instanco. Toda vse to so samo rimski postulati, ki jih zlasti vzhodni patriarhati ne jemljejo resno, saj so po sklepih koncilov v istem rangu patriarhov kot rimski tudi škofi v Aleksandriji, Antiohiji in Jeruzalemu, od 381 pa še v Konstantinoplu.

V znamenitem sporu med koncilom in papežem Leonom Velikim utemeljuje Rim svoj primat na pravnem tolmačenju: biblični primat, ki naj bi pripadal Petru, po dednem pravu prehaja na njegove naslednike v Rimu, in dedni red ni odvisen od osebnih kvalitete dediča, celo če je ta ob nastopu dedovanja še laik in ne ordiniran duhovnik. Leon si prvi nadene titulo *pontifex maximus*, titulo rimskih poganskih vrhovnih svečenikov, ki jo je cesar odložil. Gelazij I. (492–496) izkoristi dejstvo, da je Rim pod oblastjo arijanskega kralja Teoderika,

in razglasi, da imata cesar in papež vsak svojo različno *auctoritas* na istem ozemlju, eden posvetno, drugi pa le duhovniško, ki pa je višja.

Z Gregorjem Velikim (590–604) se začenja niz srednjeveških papežev. Bil je teološko plehek, a »moder, energičen menih, spreten politik ter ljubezniv in imponirajoč dušebrižnik«, kakor iz Harnacka navaja Küng (391). Bil je gospodarsko uspešen, v času stiske je omogočil preživetje meščanom Rima, obenem pa je promoviral meništvo in samostane (velika vloga reda benediktincev) ter tudi sam skrbel za kulturno delo: knjižnica v Lateranu, cerkvena glasba (*gregorijanski koral*), vse to v okolju, ki je bilo v primerjavi z antiko kulturno nadvse siromašno. Obenem pa je cerkveno dejavnost usmeril na Zahod, na keltska in germanska ljudstva v Franciji in Britaniji. Pokristjanjene vladarje je lahko nagovarjal s *sinovi* kot njihov duhovni »oče«. S tem širjenjem latinskega nauka, ki se sklicuje na pravo, pa se je zmeraj bolj poglobljala ločnica z Vzhodom, ki nastajajoče zahodne paradigme nikakor ni sprejemal.

Odločilna je postajala soigra med papeštvom in frankovskimi vladarji. To se krepi že pod Karlom Martelom, Pipin Mlajši pa je že potreboval sodelovanje Rima za sankcioniranje svojega kraljevskega naslova. Pipin je bil nato prvi maziljen za kralja s *svetim oljem*, oddolžil pa se je s podaritvijo ozemlja papežem (začetek cerkvene države). Papež Leon III. je moral pred upornim plemstvom bežati iz Rima v Paderborn, po pohodu Karla Velikega na Rim pa je bila tam sinoda, ki ji je predsedoval Karel (leta 800); tam se je Leon opral očitkov, nato pa je sinoda sklenila, da postane Karel cesar. V nasprotju s Karlovo željo, da postane novi cesar Zahoda, enakovreden vzhodnim cesarjem, ga je Leon na začetku božičnega bogoslužja kronal za *cesarja Rimljanov*, kar je bilo nezaslišan izziv za Bizanc. Jezni Karel je leta 813 zato lastnoročno kronal svojega naslednika. Vendar pa je ravno Karel pritiskal na doktrinarni spor z Vzhodom okoli dostavka *filioque* v izpovedi vere, kar bi dalo rimski Cerkvi dogmatski primat. Obenem je Karel vpeljal enotnost liturgije. Nastala je nova, drugačna liturgija. Že prej se je evharistija spremenila v *mašo* (*missa*), torej »odposlani blagoslov«, zdaj pa je bila normirana slovesna papeška liturgija v latinskem jeziku, z mnogimi nekdanjimi dvornimi ceremonijami: klečanjem, pokleki, prikloni, večkratnimi

pokrižanji, kadili. Oltarna miza dobiva nadgradnje in postane »visoki oltar«, ki se čedalje bolj pomika k zidu, evharistija pa ni več z ljudstvom, temveč darovanje *za* ljudstvo. Ljudstvo postaja čedalje bolj pasiven opazovalec. Namesto enega oltarja dobi cerkev še veliko »stranskih oltarjev«. Krščujejo že dojenčke, središče obreda pa ni več »verujem« (to zdaj govori boter), temveč duhovnikov »krstim te«. Spoved postane zasebna, »na uho«.

Vsi ti elementi odtujitve in ločitve med vernikom in duhovnikom postanejo značilnost te paradigme. Dodati je treba še spovedne kataloge in prezir spolnosti. Cerkev postane rimska, njena katoliciteta se umakne romanizaciji. Ko dekadenca morale (*saeculum obscurum*) zahteva reformo, je vpeljan celibat. Obenem pride do medsebojnega izobčenja rimske in grške Cerkve (1054).

Tako imamo naslednje sosledje te paradigme:

- 6.–7. stol.: Odvisnost od Bizanca
- 8. stol.: Karolingi
- 9. stol.: Cerkvena država
- 10. stol.: Saeculum obscurum
- 11. stol.: Gregorijanske reforme; prelom z Bizancem
(Leon IX., Humbert, Gregor VII.)
- 12. stol.: Cerkveno pravo
(Decretum Gratiani, 1140)
- 13. stol.: Papeška posvetna oblast; srednjeveške sekte
(Inocenc III., beraški redovi, Tomaž Akvinski)
- 14. stol.: Avignon, 3 papeži; reformni koncili, predreformatorji
- 15. stol.: Renesanco papeštvo
- 16. stol.: Reformacija; protestantizem kot nova paradigma
Protireformacija
(Trident)
- 17.–18. st.: Razsvetljenstvo; revolucija; Moderna kot nova
paradigma
- 19. stol.: Restavracija
(Vaticanum I, antimodernizem, Piji)
- 20. stol.: Vaticanum II
(Janez XXIII.)

Četrta je *protestantsko-evangelijska paradigma reformacije*. Ta uživa velike Kūngove simpatije, do te mere, da se mu zdi potrebna katoliška rehabilitacija Luthra, vključno s preklicem izobčenja. Luther, pravi, je imel prav tako v vprašanju upravičenja kot v vprašanju milosti in v vprašanju vere. Problematični pa so rezultati luthrovske reformacije, namreč razkol v zahodnem krščanstvu in nastanek oblastniške Cerkve, ki zamenja papeško Cerkev. Posebej se ukvarja še s Zwinglijem in Calvinom, pri obeh najde prav tako dvojnost sprejemljivega in problematičnega. Zanimiv mu je pietizem. Posebne simpatije pa ima do anglikanske Cerkve, ki je neke vrste reformirani katolicizem. Je pa celotni opis te paradigme vreden posebne obravnave.

Posebno obravnavo zasluži tudi sedanji protestantski fundamentalizem.

Naslednja, *na um in napredek orientirana paradigma moderne* se začne oblikovati z iztekom tridesetletne vojne in vladavino absolutizma. Z vestfalskim mirom pride do začetkov ločitve Cerkve in države. Po revolucijah v znanosti in filozofiji je treba nanovo premisliti tudi vero, zlasti ker pride do religiozne skepse, agnosticizma in zavračanja religije. Na mesto vere stopi um, na mesto milosti narava, na mesto krščanske morale naravno pravo, na mesto Cerkve svet, na mesto teologije filozofija, na mesto christianuma stopi humanum. Katoliške dežele najprej ne sprejmejo biblicistike, v protestantskih pa je sprejemljiva. Religijske teme se obravnavajo v filozofiji, v nemški poglobljeno.

Začetnik moderne teologije je Schleiermacher, pomemben prispevek je dala liberalna teologija. Veliko teološko ime je Harnack.¹⁰ Kūng v nadaljevanju daje pregled socialnih sprememb in odprtih vprašanj,

10 O njihovem pomenu je obširno govoril dr. Marko Kerševan. Ker so Kūngova stališča zelo podobna, naj tu samo opozorim na Kerševanovo predavanje, ki ga je revija že objavila (št. 13-14).

ki jih je družba odprla v 18. in 19. stoletju in so se potegnili v 20. stoletje. Navajanje teh tem je pravzaprav izziv za njegovo končno vprašanje: ali že nastaja nova paradigma?

9

Zadnja bi bila torej šesta, sodobno ekumenska paradigma. Čeprav Kūng ne uporabi izraza postmoderna, bi ta še najbolj ustrezala. Med elementi, v katerih se ta nakazuje, je ekumensko gibanje, ki se je začelo v protestantskih Cerkvah in se je v njem onlikoval *svetovni svet cerkva*. Katoliški korak do take paradigme, ne pa še njeno rojstvo, je drugi vatikanski koncil. Ta ekumenizem mora biti še bolj odprt najprej do obeh drugih abrahamitskih religij, torej do judovstva in islama, čeprav naj pri tem krščanstvo ohrani svojo identiteto; treba je, kot je povedal že na začetku, razgraditi doktrinarne ovire, ki so nastale v zgodovini, denimo tolmačenja, ki pri obeh drugih abrahamitskih religijah zbudajo sum politeizma, ali, denimo, biološko tolmačenje Božjega sina. Ekumenizem pa mora biti še širši in iskati skupne točke, denimo, s hinduizmom in budizmom, a ne za nastajanje kakega sinkretizma, temveč za dialog in mirno sobivanje.

Skupni rezultat pregleda vseh paradigem pa je, da v vseh paradigmah in njihovih reliktih vendarle tiči neka trajna substanca verovanja.

Marko Kerševan

VPRAŠANJE SEKULARIZACIJE DANES: PROTESTANTSKI POGLED

Tema sekularizacije (sodobnih družb) je že stara sociološka tema: razprave o »*sekularizacijski tezi*« so tako rekoč del železnega repertoarja sociologije modernih družb, vsekakor pa sociologije religije, pa najsi gre pri tem za njeno zagovarjanje, zavračanje, razčlenjevanje in preciziranje ali revidiranje. Odmevna pa je tudi v Cerkvah in verskih skupnostih kot posebej »prizadetih strankah«, kakor pričajo tudi različni najnovejši dokumenti in izjave npr. katoliških cerkvenih predstavnikov (neposredno ali v zvezi z govorom o »novi evangelizaciji«), pa tudi sicer so se teologi že dolgo ukvarjali z njo. Predavanje bo namenjeno predvsem temu: vprašanju odnosa Cerkev, posebej protestantskih Cerkev do sekularizacije – vse drugo bo predvsem uvod k osvetlitvi tega odnosa.

»Sekularizacijska teza« v sociologiji

Morda je prav, da za začetek nekaj rečemo o sami besedi »sekularizacija« in začetkih njene uporabe. Zdi se mi namreč, da prve uporabe dobro nakazujejo – čeprav ne več kot to – pomen, ki ga je beseda dobila pozneje; nakazujejo pa tudi že vprašanja in razmejitve pri tem. Najprej naj bi bila beseda sekularizacija uporabljana za prehajanje samostanskih oziroma redovniških duhovnikov v vrste (po)svetnih duhovnikov; najbolj znana zgodnja uporaba pa je govor o sekularizaciji cerkvenih posesti kot prehajanju cerkvenih posesti v roke (po)svetne oblasti, fevdalcev, vladarjev itd. V ozadju uporabe besede sekularizacija je očitno od vsega začetka – ne sicer čisto enoznačno – razlikovanje med *sekularnim* (posvetnim oziroma svet-

nim, tostranskim, profanim, razpoložljivim, tudi nereligioznim in necerkvenim) in *sakralnim* (svetim, posvečenim, izvzetim, nedotakljivim, onstranskim, religioznim, cerkvenim). V korenu besede sekularizacija naj bi bil sicer latinski *saeculum*, ki ga latinski svetopisemski prevodi uporabljajo za označevanje minljivega veka/časa oziroma sveta *tega* časa, onkraj katerega je čas/svet večnega Božjega kraljestva.

Tudi poznejša in sodobna uporaba izraza sekularizacija ostaja vezana na to razliko, na to dihotomijo, pa čeprav z različnimi poudarki: sekularizacija je razumljena kot prehajanja iz enega pola/sfere (sakralnega, religioznega, cerkvenega) v drugega, kot krepitev in dominacija sekularnega in slabitev ali celo izginjanje njemu nasprotnega pola v družbi.

Sam sem o sekularizaciji pisal najboljše v svoji magistrski nalogi konec 60. let, pred skoraj pol stoletja (*Sekularizacija in religija v sodobnih družbah*);¹ kasneje sem temo predstavil v prvem slovenskem učbeniku sociologije religije,² ki sva ga napisala s Sergijem Fleretom sredi 90. let. Najnovejši prikaz sedanjih dilem in razprav o sekularizaciji lahko najdemo pri nas – ne slučajno – v knjigi Primoža Šterbenca, ki se posveča odnosu Zahoda do sedanjega islamskega sveta in dogajanja v njem.³ Prav soočenje z vprašanji opredelitve, vrednotenja mesta in vloge religije v sodobnem islamskem svetu posebej izziva razprave o konceptu sekularizacije. Izzove namreč najbolj razširjeno in publicistično popularizirano pojmovanje *sekularizacije kot neizogibnega in vsesplošnega slabljenja vpliva religije z družbenim razvojem* v modernih in modernizirajočih se družbah. Pav soočenje z očitnim naraščanjem vpliva islama v sodobnosti, pa izkušnje iz drugih dežel z nekrščansko tradicijo (Indija, Japonska), pojav novih religioznih gibanj v zahodnih družbah 20. stoletja, trdovratnost in celo krepitev ljudske religioznosti, npr. romanj,

- 1 Zdaj objavljeno tudi v: Marko Kerševan: *Sociologija – marksizem – sociologija religije. Izbrani spisi*. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete 2011, str. 67–119.
- 2 Sergej Flere, Marko Kerševan: *Religija in (sodobna) družba. Uvod v sociologijo religije*. Ljubljana: ZPS 1995, str. 122–159.
- 3 Primož Šterbenc: *Zahod in muslimanski svet*. Ljubljana: Založba FDV 2011, str. 40–92.

uveljavljanje fundamentalističnih usmeritev na škodo liberalno modernih in naraščanje števila religiozno opredeljenih tudi v različnih zahodnih deželah so privedli do postavljanja in uveljavljanja nasprotne teze: da je *sekularizacija le časovno in prostorsko omejen in verjetno prehodni pojav določenih zahodnokrščanskih okolij, bolj ali manj le zahodno- in srednjeevropskih*. Že ZDA in Latinska Amerika naj bi pričale o omejenosti in zgrešenosti sekularizacijske teze. V tej smeri piše npr. Peter Berger v svojih zadnjih delih, čeprav je sicer znan kot sociolog, ki je v 60. letih prepričljivo formuliral in zagovarjal tezo o sekularizaciji modernih družb.⁴

Natančnejši in kritični vpogled v razprave pokaže, da je sprejemanje ali nasprotovanje sekularizacijski tezi odvisno od tega, kako sploh opredelimo religijo in kako natančno opredelimo sekularizacijsko tezo samo, ter nenazadnje, kakšno vsebino damo pojmu modernosti oziroma moderne družbe. Ker nam tu ne gre za sociološko teoretično razčiščevanje in opredeljevanje, samo za ilustracijo:

Če izhajamo iz radikalno funkcionalističnega pojmovanja/opredeljevanja religije – denimo kot vsega tistega, kar simbolno povezuje družbo, ali kot vsega, kar osmišlja, nudi zadnje smisle človekovega delovanja – potem seveda sekularizacijska teza o neizogibnem in dokončnem izginjanju vsake religije ne vzdrži in jo je treba že vnaprej zavreči, saj družbe brez religije v tem smislu ne more biti. Na drugi strani se lahko na primer velik ali/in celo povečan vpliv religije, ki je povezana z različnimi nacionalnimi, kulturnimi in političnimi opredelitvami, razlaga kot znak sekularizacije, zmanjševanja vplivnosti religije kot take, saj da ta ohranja ali pridobiva vpliv le, če/ker se v specifičnih okoliščinah povezuje z nacionalnimi, kulturnimi ali socialnimi, torej sekularnimi opredelitvami.

Smiseln okvir za razprave o sekularizaciji in uporabo tega pojma je dal nedavno ameriški sociolog N. J. Demerath (2007).⁵ Razliko-

4 Primerjaj delo *The Sacred Canopy* iz leta 1967 (Garden City: Doubleday), delo *A Far Glory* iz leta 1992 (New York: The Free Press, posebej str. 25–78) in npr. delo iz leta 2004, ki ga imamo tudi v slovenskem prevodu: *Vprašanje vere. Skeptična pritrditev krščanstvu*. (Ljubljana: KUD Logos 2011).

5 *Secularisation and Sacralisation. Deconstructed and Reconstructed*. V: James A. Beckford, N. J. Demerath III. (ur): *Sociology of Religion*. London: Sage 2007, 57–79.

vanje med svetim in profanim/posvetnim/sekularnim poznajo vse družbe. To razlikovanje pa ni nekaj statičnega, ampak je vsakokratni rezultat procesov sakralizacije na eni strani in desakralizacije/sekularizacije na drugi. V vseh družbah imamo v načelu opraviti z obema procesoma, ki neke stvari, pojave, ljudi vzpostavljajo kot svete – ločene, nedotakljive, nerazpoložljive – in neke stvari, pojave, ljudi (ponovno) vzpostavljajo in obnavljajo kot posvetne, profane, razpoložljive. Konkretna analiza konkretnih družb mora ugotoviti, kaj in kako se nekaj v teh družbah vzpostavlja in obnavlja kot sveto, kaj in kako pa nekaj v teh družbah takega statusa nima ali ga izgublja. Domet in obseg enega in drugega procesa je v različnih družbah lahko zelo različen. Sekularizacija skratka ni pojem, s katerim bi označevali le zgodovinske procese v modernih družbah, je obče-religiološki pojem; ne sodi le v sociologijo in zgodovino religije modernih družb, temveč je konstitutivni pojem obče religiozije in obče sociologije.

Kakorkoli: nas tokrat vendarle zanima vprašanje sekularizacije (in sakralizacije) v sodobnih zahodnih družbah z dominantno krščansko religijsko tradicijo, posebej v Evropi, in odnos krščanskih Cerkev do njega, ne pa splošne zadrege z uporabnostjo pojma sekularizacije in modernosti.

V čem naj bi se kazala sekularizacija v teh družbah oziroma kam meri govor o naraščajoči sekularizaciji in doseženi sekularnosti teh družb; kaj pomeni sekularizacijska teza v sodobnih razmerah teh družb?

Seveda tudi tu ni enostavnega odgovora in soglasja, lahko pa kot dovolj konvergentne in dovolj široko uveljavljene in utemeljene (v različnih teoretskih perspektivah) navedemo vsaj nekatere značilnosti:

1. *Osamosvajanje* (v določenih okoliščinah se je govorilo tudi o osvobajanju) *različnih področij družbenega življenja, različnih ustanov in samega načina življenja od religij in Cerkev, od dominacije njihovih vrednot, norm, usmerjanja in nadzora.* V tem smislu in okviru se govori o ločitvi in ločenosti države, prava od religije in Cerkev, o avtonomiji umetnosti in znanosti nasproti njima. To osamosvajanje naj bi bilo le posebno izrazit in zgodovinsko zgodnji primer modernizacije, za

moderne družbe tako rekoč konstitutivne tendence k naraščajoči diferenciaciji in avtonomizaciji posameznih področij družbenega. Pri tem ne gre prezreti, da to pomeni tudi »izdiferenciacijo« in avtonomizacijo religiozne sfere in cerkvenih institucij nasproti državi in drugim institucijam (za preprosto ponazoritev: danes vladarji ali vlade ne postavljajo več škofov ali sodelujejo pri njihovem izboru, kot so to počeli v razmerah in obdobjih državne Cerkve, ko so škofje imeli tudi posvetno oblast, nadzor nad posvetni ustanovami in podobno). Versko področje je v modernih družbah konstituirano kot posebno področje, na katerem velja verska svoboda in svobodna izbira ter zato pluralizem legitimnih verskih opredelitev, ustanov itd.

2. Sekularizacija v modernih družbah pomeni uveljavljanje in naraščanje *desakralizacije*: osamosvojenost različnih področij od religije in Cerkve pomeni tudi, da družbene ustanove – npr. državna oblast, zakonodaja, izobraževanje – niso več vezane na onstranske, transcendentne temelje in sankcije ali vsaj nimajo več ene same, od vseh sprejete in vse zavezujoče zadnje, onstranske utemeljitve in sankcije. Družbene ustanove skratka niso več svete in/ali posvečene. Njihove vrednote in norme so zato razpoložljive in spremenljive, zadeva družbenega dogovora. Ne le družbeni svet, tudi svet narave je v načelu razpoložljiv za avtonomno znanost in tehniko. V »odčaranem svetu« (Weber) narave in družbe je čedalje manj svetega in nedotakljivega: ni več svetih prostorov, časov, vanje vključenih svetih dejanj.

3. V zahodnih modernih družbah je z obema omenjenima procesoma oziroma vidikoma (sekularizacije in desakralizacije sveta, družbe in narave) povezan *proces individualizacije*. Avtonomizacijo različnih področij in ustanov in njihovo desakraliziranost/sekularnost, razpoložljivost in spremenljivost spremlja (iz)postavitev posameznika kot posameznika, vseh posameznikov kot svobodnih subjektov in nosilcev nedotakljivih pravic in odgovornosti. Svoboda takega posameznika znotraj avtonomnega področja religije in Cerkve – in nasproti njemu – je izraz in način potrjevanja in utrjevanja takega statusa posameznika v modernih družbah. Tak status je sicer izražen in varovan tako s splošnimi deklaracijami o človekovih pravicah kot z »institucionaliziranim individualizmom« v ustavnih

in zakonskih ureditvah, ki predpostavljajo svobodnega posameznika in izhajajo iz njega. Kakor da sekularizacijo/desakralizacijo družbe spremlja *sakralizacija posameznika* (izpostavljenega in nedotakljivega v temeljnem/konstitutivnem statusu). Tak njegov status pa zato posebej izpostavlja/posvečuje kot nedotakljivo tudi tisto njegovo dejavnost, v kateri se posameznikova svoboda in nedotakljivost posebej potrjujeta – to pa je ravno področje osebnih/zasebnih/verskih opredelitev in izražanj. Sekularizacija/desakralizacija v zahodnih modernih družbah torej ne pomeni izginjanja religioznega, svetega, ampak njegovo premeščanje ter spreminjanje načina in področja njegovega izražanja: osnovna usmeritev tega procesa je premeščanje svetega iz sveta narave («odčaranje sveta») in družbe (sekularizacija družbenih ustanov in njihovih nosilcev) v svet svobodnega posameznika. Lapidarno je to izrazil Luckmann: v modernih družbah je sekularizirana družbena struktura, ne pa posameznik; posameznik in njegovo samouresničevanje sta nova religiozna tema.⁶ Na tem mestu ne bi razpravljaj, kaj vse je prispevalo k temu procesu in njegovim rezultatom. Naj samo spomnim in poudarim, da so ga nakazovali in vsaj implicitno pojasnjevali – vsak iz svojih teoretskih izhodišč – vsi trije sicer tako različni očetje sociologije, ki/ko so govorili o nastajanju in značilnostih moderne družbe: tako Marx kot Durkheim in Weber, vsa sveta trojica sociologije torej. Weber se je, kakor je znano, posebej ukvarjal s prispevkom krščanstva, odločilno prav protestantskega, k odčaranju sveta in oblikovanju novega, modernega posameznikovega odnosa do Boga in sveta. Na sledi njegove analize je torej zgrešeno govoriti o sekularizaciji in desakralizaciji kot o dekristjanizaciji in o moderni zahodni družbi kot dekristjanizirani družbi. Ker je Webrova tema in teza (o protestantski etiki in duhu kapitalizma) vendarle dovolj znana (čeprav zlasti pri nas pogosto napačno razumljena), citirajmo tokrat Durkheima in Marxa.

Durkheim izrecno govori o »kultu človeka« in o »načinu transcendence, ki je v moderni družbi priznan človeški osebi in ki je zato

6 O tem že leta 1967 v delu *Nevidna religija*. Primerjaj slovenski prevod po zadnji izdaji (Ljubljana: Krtina 1997).

nekaj religioznega«, ter pojasnjuje: »Čim bolj postajajo družbe obsežne in goste, tem bolj kompleksne postajajo, delo se deli, množijo se individualne razlike in približuje se trenutek, ko ne bo nič več skupnega med vsemi člani ene družbene skupine razen tega, da so vsi ljudje. V takih okoliščinah je neizogibno, da kolektivna dojemljivost vse svoje sile naveže na tisti edini skupni predmet, ki ostane, in mu že s tem podeli neprimerljivo vrednost ... Tako se vzdigne nad vse človekove želje in dobi religiozno naravo.«⁷

Marx v svojem *Kapitalu* (1867) kot teoretski analizi funkcioniranja moderne kapitalistične družbe razlaga, kako že vsaka blagovna menjava (posebej pa v svoji razviti, kapitalistični obliki) predpostavlja in izpostavlja človeka kot svobodnega lastnika (vsaj svoje delovne sile), zaradi česar so kot svobodni in enaki prepoznani in pripoznani vsaj potencialno vsi ljudje (in kot taki predpostavljeni in uresničevani tudi v modernih ustavah in zakonih). Ob tem pa takoj na začetku *Kapitala* o družbi, kakršna je v največjem obsegu prav moderna kapitalistična družba, ugotavlja: »Za družbo producentov blaga [...] je krščanstvo s svojim kultom abstraktnega človeka, zlasti v meščanskem obdobju svojega razvoja, v protestantizmu, deizmu itd., najprimernejša oblika religije.«⁸

Pred tem že v *Komunističnem manifestu* iz leta 1848 zapiše, kako je ista buržoazija, ki takrat in pozneje v svojih ustavah in zakonih predpostavljala svobodnega in odgovornega posameznika, »snela svetniški sij z vseh doslej častivrednih opravil, opazovanih prej s svetim strahom«, in opiše posledico: »Vse trdno in stalno se razblinja, vse sveto je oskrunjeno in ljudje so naposled prisiljeni, da si s treznimi očmi ogledajo svoj življenjski položaj in medsebojne odnose.«⁹

Za zgoraj nakazane značilnosti sekularizacije zahodnih modernih družb so bili v sociologiji iskani različni vzroki in razlage: na kulturni ravni v samem krščanstvu (npr. pri apostolu Pavlu), posebej v reformaciji in reformiranem krščanstvu, v razsvetljenstvu, v empi-

7 Emil Durkheim 1897: *Samomor*. Ljubljana: Studia humanitatis 1992, str. 46–49.

8 Marx: *Kapital. Prvi zvezek*. Ljubljana: CZ 1961, str. 92.

9 Karl Marx, Friedrich Engels: *Komunistični manifest*. V: *MEID II*. Ljubljana: CZ 1972, 591, 592.

ričnih znanostih in racionalizmu; na strukturni ravni v tržno-blagovni proizvodnji, v uveljavitvi načel pravne države in demokratičnih oblikah konstituiranja oblasti. Ne glede na različnost razlag ali prav zaradi njih je očitno, da so obravnavane konstitutivne značilnosti sekularizacije dejansko značilnosti teh modernih družb. Vprašanje odnosa krščanskih Cerkev do sekularizacije je tako vprašanje odnosa Cerkev do zahodnih modernih družb in njim lastnih značilnosti.

In kako je s tem odnosom?

Katoliška cerkev, sekularizacija in moderna družba

Vemo, da je uradna katoliška Cerkev dolgo zavračala načela moderne družbe in moderno družbo sploh. Pij VI. je v času francoske revolucije izrecno zavrnil in obsodil *Deklaracijo o pravicah človeka in državljana*; Pij IX. je še v drugi polovici 19. stoletja zavračal in obsojal ločitev Cerkve od države, versko svobodo, enakopravnost pred zakonom in pluralizem enakopravnih krščanskih Cerkev, zagovarjal je državno religijo in nasprotoval svobodi veroizpovedi za drugače verujoče. Obsodil je stališče, da se »rimski papež more in mora sprijazniti in spraviti z napredkom, liberalizmom in moderno civilizacijo«. ¹⁰

Vendar pa je, kakor vemo, II. Vatikanski koncil v letih 1962–1965 na značilno katoliški način, z uvedbo različnih distinkcij, vendarle sprejel izjavo o verski svobodi. Rimskokatoliška cerkev je pristala na svobodo in pravno enakost veroizpovedi nasproti državi, in to prav v imenu enakih pravic vsakega človeka kot osebe. V imenu pravic človeka kot osebe je zaobšla (a ohranila) svoje dotedanje načelo: da »zmota ne more imeti enakih pravic kot resnica« (se pravi: zmotna religija enakih pravic kot prava ...). RKC je postala glasnica in zagovornica človekovih pravic. ¹¹ V *Zakoniku cerkvenega prava*, ki govori o tem, da ima Cerkev pravico in dolžnost izrekatı sodbe o kakršnihkoli človeških stvareh, »kolikor to zadeva in zahteva zveličanje ljudi,« je v

10 Heinrich Denzinger: *Enchiridion ... de rebus fidei et morum*. (lat.-nem.izdaja) Freiburg: Herder 1991, str. 798–809.

11 O tem v Marko Kerševan: *Svoboda za Cerkev – svoboda od Cerkve. Cerkev in sodobna družba*. Ljubljana: Sophia 2005, str. 217–237.

sedaj veljavni verziji iz leta 1983 za časa Janeza Pavla II. dodala »in kolikor to zahtevajo temeljne pravice človeške osebe«; to je zapisala celo pred »zveličanje ljudi« (kanon 747, &2). Ob 200. obletnici francoske revolucije je Janez Pavel II. poudaril, da so gesla »svoboda, bratstvo, enakost« tudi krščanska načela.

Ne glede na te dejanske premike pa lahko rečemo, da v RKC še vedno ostaja neka temeljna dilema, ambivalentnost v odnosu do moderne družbe in njenih sekularizacijskih značilnosti. Ob II. Vatikanskem koncilu jo lahko ilustriramo s stališči dveh govornikov, ki sta razpravljala o mestu in možnosti cerkvenega delovanja oziroma evangelizaciji. Pater Congar je poudarjal, da ima »Cerkev največ možnosti, da je to, kar je, v svetu, ki se je osvobodil njenega varuštva, v svetu, ki je resnično svet, zaradi česar je naše laizirano (sekularizirano) stoletje, ki je včasih že kar ireligiozno, zato tudi stoletje, ki je najbolj avtentično evangeljsko in misijonarsko«. Jezuitski general Arrupe pa je na koncilu pragmatično ugotavljal: »Nasproti družbi brez Boga je nujno zgraditi Božjo družbo, krščansko družbo [...], ki mora biti prepojena z duhom krščanske skupnosti. Brez takega ozračja bomo, tudi če se nam bo posrečilo ustvariti nekaj redkih kristjanov, te izgubili v svetu, ki ni niti krščanski niti religiozen. [...] Za ustvaritev takšnega ozračje je treba [...] reformirati socialne strukture.«¹²

Dilemo – ali če hočemo: zadrego – pa lahko opazimo tudi danes, ne nazadnje v razpravah o dokumentih Evropske unije. Kakor je znano, je Evropska unija v svojih dokumentih izrecno navedla svoje vrednote: »enakost oseb, svobodo, spoštovanje razuma« kot temelje humanizma (preambula pogodbe o ustavi EU); »spoštovanje človekovega dostojanstva, svoboda, družbena enakost, pravna država, spoštovanje človekovih pravic, pluralizem, strpnost, pravičnost, solidarnost, nediskriminacija« (2. člen pogodbe o ustavi EU). Listina o človekovih pravicah pri tem izrecno »postavlja posameznika v središče svojih dejavnosti z [...] oblikovanjem območja svobode, varnosti in pravic«. Evropa, »združena v svoji raznolikosti«, spoštuje »kulturno, versko in jezikovno raznolikost« (čl. 22 pogodbe o usta-

12 Prav tam, str. 221, 222.

vi). Ob tem dokumenti govorijo o »črpanju navdiha iz kulturnega, verskega in humanističnega izročila Evrope«, ne omenjajo pa niti izrecno in še manj izključno pri tem krščanstva. Prav tako ni bilo sprejeto, da bi v dokumente vključili (v preambulah) sklicevanje na Boga ali ga omenjali, kakor to poznajo nekatere – a le nekatere – ustave evropskih držav. Predlagana, a nesprejeta ustava, toda tudi veljavni dokumenti, tako nedvomno izražajo sekularni značaj Evropske unije ter njenih ustanov ne povezujejo in ne navezujejo na nobeno religijo in Cerkev (ali svetovni nazor); slednjim priznavajo »identiteto in specifični prispevek ter vzdržujejo z njimi odprt, pregleden in reden dialog« (čl. 51 pogodbe o ustavi).¹³ Uveljavljeno je torej načelo laičnosti ustanov EU. Tudi deklarirane vrednote EU niso vezane na neko religijo in utemeljene z njo ali s kakršnokoli zadnjo in najvišjo instanco. Take zadnje utemeljitve skupnih vrednot so prepuščene svobodni izbiri posameznika.

Znani francoski katoliški raziskovalec evropskega krščanstva Emil Poulat zato upravičeno povzame: »Evropska unija temelji na treh stebrih: na politični demokraciji, na socialno-tržnem gospodarstvu in na laičnosti (sekularnosti) kulture.« Poulat sam pri tem nadaljuje: »V tem smislu lahko govorimo, da izhaja iz krščanstva, ne glede na to, kakšno mesto in vpliv ima zdaj krščanstvo [s Cerkvami – M. K] v njej.«¹⁴

Poulat seveda ni osamljen. Podobno stališče do laičnosti/sekularnosti lahko srečamo tudi drugod v katoliških krogih, tudi uradnih. Poljski škof Nossol je denimo leta 2000 zapisal: »Tudi ta (moderna, sekularna) kultura je vključena v odrešilno Kristusovo delo, tudi njej je treba oznanjati evangelij s prijaznim vabilom, tudi ona pripada romarski skupnosti vseh Božjih otrok k obljubljenemu Božjemu kraljestvu.«¹⁵ Opazna je bližina citiranemu pogledu patra Congarja

13 *Osnutek pogodbe o ustavi za Evropo*. Luxemburg: Urad za uradne publikacije Evropskih skupnost 2003. Glej tudi delo v op. 10, str. 74–77.

14 Navedeno po Martin Greschat: *Protestantismus in Europa*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2005, str. 161.

15 Alfons Nossol v: Walter Fürst, Martin Honecker (ur.): *Christenheit – Europa 2000*. Die Zukunft Europas als Aufgabe und Herausforderung für Theologie und Kirchen. Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft 2001, str 152.

na koncilu. Toda na drugi strani smo ob razpravah in ponavljanih prizadevanjih za »vključitev« Boga in krščanstva v evropske listine slišali nenehno ponavljane – tudi od sedanjega papeža – pritožbe in obtožbe o »izganjanju Boga«, o tem da je »graditev družbe brez Boga delovanje proti človeku«. V izjavi Škofovske sinode o Evropi leta 1990 je bilo zapisano: »Ni dovoljeno izganjati Boga iz bivanja ljudi.«

Katoliška drža nasproti moderni družbi je tudi danes ambivalentna; niha med sprejemanjem družbe kot danosti, ki je okvir za cerkveno evangelizacijsko delovanjem, njenim zavračanjem in obsojanjem družbe kot nečesa, kar je treba odpraviti, ker je zgodovinska nesreča, iztirjenje, anomalija. Le redko v njej vidijo – kot Poulat – pozitiven rezultat in krščansko dediščino. Katoliški odnos do sekularizacije in sekulariziranosti modernih družb je v večini ali nevtralen ali negativen.

Protestantizem in sekularnost evropskih družb

Drugače je pri protestantizmu že v osnovi – toliko bolj, kolikor bolj vztraja na usmeritvi velikih reformatorjev Luthra, Zwinglija, Calvina ...

Če bi vnaprej priostreno izpostavili ključno ugotovitev/opredelitev: *za protestantizem sekularizacija in sekularnost modernih družb ni nesreča, anomalija, škandal, ampak v prvi vrsti vrednota, pozitivna dediščina evropskega zgodovinskega razvoja in krščanskega prispevka k njemu (ob vseh problemih, ki jih je sicer prinesel in jih še dane pomeni za krščanstvo).*

Ugledni protestantski cerkveni zgodovinar in profesor historične teologije Martin Greschat je svojemu prispevku za zbornik *Krščanstvo in Evropa 2000* (v oddelku o vlogi religije v sekularni evropski družbi) dal naslov *Krščanska dota Evrope*. Če poenostavimo in – kakor sam pravi – nekoliko pretiravamo, lahko to doto predstavimo kot dve knjigi, skupaj z njunim učinkovanjem: Auguštini deli *De civitate Dei* (O Božji državi) in *Confessiones* (Izpovedi). Tako rekoč že z naslovoma sta bila v zahodno krščanstvo vneseni dve temeljni usmeritvi, ki ju je kasneje povzela, poglobila in razvila reformacija: razlikovanje med Božjim kraljestvom in zemeljsko državo z desakralizacijo zemeljskega, tostranskega sveta in izpostavitve posameznika ko subjekta. Reformacija in razsvetljenstvo sta dediča te temeljne usmeritve.

Usmeritvi vsekakor vključujeta tudi tveganja in nevarnosti, ki so se v zgodovinskem razvoju Evrope tudi udeležile v pojavih radikalnega subjektivizma in egoizma, plitvega sekularizma, enodimenzionalne tostranosti ... (Nemška beseda za doto – Mitgift – vsebuje tudi besedo za strup (Gift); ob tem velja spomniti na staro spoznanje, da je v neprimerni dozi vsako zdravilo strup.). Tako Greschat s poudarkom sklene: »Krščanska dota Evropi ne more in ne sme biti zavržena, niti izpostavitve individualnosti niti desakralizacija sveta nista na razpolago, nekaj kar lahko opustimo, pa čeprav ju ne smemo absolutizirati.« Gre za to, da ohranimo obe karakteristični posebnosti Evrope, a skrbimo za njuno »osvobajajočo samoomejitev« s skupnostjo in sakralnim. Soočanja z drugimi religijami in kulturami, ki so danes neizogibna, lahko pri tem pomagajo.¹⁶

V podporo opredelitvi, kakršno najdemo pri Greschatu, bi lahko prek Avguština šli še k apostolu Pavlu, lahko bi sledili klasikoma zgodovinske sociologije religije Maxu Webru in Ernstu Troeltschu ali novejšim delom sociologov, kakršen je Rodney Stark, ali teologov, kakršen je Friedrich W. Graf, sociološkim in teološkim razmišljanjem Petra Bergerja, se spomnili na že omenjene poglede Hegla, Marxa, Durkheima, ki govorijo o prispevku radikalnega monoteizma, kristocentrizma, krščanskega »kulta abstraktnega človeka« pri nastajanju tistega, kar danes imenujemo sekularizacija in sekularnost Evrope in zaradi česar je Emil Poulat lahko sklenil svojo oceno o treh stebrih Evropske unije z ugotovitvijo, da Evropa izhaja iz krščanskosti ne glede na to, kakšno mesto in vpliv ima zdaj krščanstvo v njej.¹⁷

Ocena o krščanskih koreninah Evrope se lahko uporablja in zlorablja na različne načine. Po vsem povedanem lahko rečemo, da pomeni zlorabo, če se jo uporablja za nasprotovanje sekularizaciji in sekularnosti evropske moderne družbe. Sekularizacija in sekularnost je pozitivna dediščina in bistvena sestavina krščanskosti Evrope. Dodajmo: v tem okviru je pozitivna dediščina in vrednota tudi

¹⁶ Delo v opombi 14, str. 138–143.

¹⁷ Izvrsten primerjalni in problemski pregled je npr. zbornik: Hans Joas, Klaus Wiegandt (ur.): *Sekularisierung und Weltreligionen*. Frankfurt am Main: Fischer Verlag 2007; posebej prispevek F. W. Grafä.

razsvetljenje, saj ga lahko razumemo kot radikalizacijo ene od usmeritev, ki je lastna reformiranemu, protestantskemu krščanstvu. S protestantskega vidika ta radikalizacija in razvoj kličeta po samo-omejevanju in dopolnitvi, toda ne k opustitvi. (Kant kot veliki glasnik razsvetljenstva in hkrati dedič protestantizma ostaja zato stalen zgled in izziv, a prav zato tudi stalna tarča »katolizirajočih« kritik in kritikov, vključno z Josefom Ratzingerjem pri njihovih neposrednih ali posrednih diskvalificiranjih modernega razvoja.)

Sekularizacija in (»nova«) evangelizacija Evrope

Na te ugotovitve in opredelitve opozarjam, ker postajajo aktualne in razločevalne ob sedanji inflaciji govora o novi evangelizaciji Evrope (in Slovenije). Evangelizacija v smislu oznanjanja in širjenja evangelija za Cerkev ni in ne more biti nekaj novega – je konstitutivna za Cerkev kot krščanske cerkve. Razhajanja se začno ob različnih interpretacijah, povezanih z različnim razumevanjem in vrednotenjem družbe, v kateri Cerkev deluje, in različnim pojmovanjem Cerkve in njene vloge v družbi. Protestantški, evangeličanski teolog Reinhard Frieling je leta 1991 razbral dve osnovni usmeritvi pri govoru o evangelizaciji Evrope (omenjam njega, ker lahko njegovo predavanje v celoti preberemo tudi v slovenskem prevodu).¹⁸ Po eni naj bi sedanji sekularni, postkrščanski Evropi, ki/ker je pozabila na svoje korenine, postavili nasproti vizijo družbe, v kateri bi Cerkev spet imela ključno vlogo kot nosilka temeljnih vrednot in bi uveljavitev teh vrednot terjala tudi od države. Reevangelizacija Evrope v tem smislu bi pomenila »vrnitev Evrope v čase pred razsvetljenstvom in bi namesto sekularne družbe z njeno avtonomijo razuma uveljavila cerkveno predstavo o redu in program oblikovanja družbe pod duhovnim vodstvom Cerkve«. Frieling opozarja, da je v zgodovini Cerkev, kadar je v imenu evangelija težila po avtoriteti, oblasti ali nadvladi, da bi zgradila »krščanski svet«, vedno usodno zablodila ... »Zamenjava evangelija in cerkve, službe Bogu in moči v družbi, ima svoje korenine povsod tam, kjer se je institu-

18 Reinhard Frielig: Odgovornost cerkva v evropskem procesu združevanja. V *Protestantizem*, tematska številka revije *Poligrafi* 21/22 (2001), 251– 263

cionalizirana Cerkev v svojem družbenopolitičnem delovanju razumevala bolj kot zemeljska zastopnica kraljestva Kristusa vladarja kakor pa križanega Kristusa.«

Nasproti temu Frieling predstavlja vizijo krščanskega delovanja, ki razume Evropo kot zgodovinski kraj, zaznamovan s krščanskim oznanjevanjem, ki versko svobodo in svobodo vseh ljudi jemlje z vso resnostjo, ki sprejema svetovno nazorsko in kulturno pluralnost Evrope kot resničnost. Evangelizacija v taki Evropi je usmerjena k veri posameznikov, ki kot posamezniki in cerkvene skupnosti brez težnje po moči in privilegijih izražajo svoja družbenoetična pojmovanja na način dialoga v pluralistični skupnosti družbenih moči. »Cerkev je tako sol zemlje, ki pa ne sme presoliti politične juhe s težnjo po vodenju družbe.«

Pisec poudarja, da sta ti usmeritvi navzoči v vseh Cerkvah, je pa prva večinsko katoliška, druga pa bolj evangeličanska, protestantska (že zaradi različnega razumevanja Cerkve in cerkvene avtoritete nasproti posamezniku in družbi). Avtor je pisal o teh razlikovanjih leta 1991, ko je bilo pod vodstvom Janeza Pavla II., posebej v post-socialistični katoliški Vzhodni Evropi, in še posebej seveda na Poljskem, čutiti pravo evforijo o graditvi krščanske/katoliške družbe, ki naj bi postala zgled in izziv tudi sekularizirani Zahodni Evropi oziroma njenim mlačnim kristjanom.

Zdaj, po 20 letih, so take evforije in iluzije v (Vzhodni) Evropi že mimo. Obupane tožbe in obtožbe o sekularni, pokrščanski Evropi pa so v času (ekonomske, finančne, politične) krize dobile nov zagon in novega goriva, z njimi pa tudi govor o *novi evangelizaciji* ...

Kje smo danes z govorom o sekularizaciji in evangelizaciji v Cerkvah danes – posebej pri nas?

Temeljna ločnica in dilema med dvema zgoraj nakazanima držama še vedno obstaja. Ali pomeni govoriti in pozivati k novi evangelizaciji sodobne Evrope poziv k prizadevanju za odmevno (v »dušah« in »srcih«) oznanjanje evangelija v razviti moderni družbi kot sekularni družbi, družbi religijske in nazorske pluralnosti, verske svobode in nedotakljivih človekovih pravic – ali pomeni poizkuse spodkopati in razrušiti sekularnost moderne družbe, enakost človekovih pravic, ločenost Cerkve in države, versko svobodo in to v imenu širjenja

evangelija, v imenu »oblasti resnice«? Ali z govorom o krščanskih koreninah Evrope in napovedmi nove evangelizacije opozarjajo na meje sekularizacije in sekularnosti tudi v Evropi (da ne bi zašli v sekularistični fundamentalizem kot oblast nove edine resnice) – ali pa z njim vodijo kulturni boj proti temeljem sekularne kulture in družbe in pri tem ne vidijo in ne upoštevajo krščanskih korenin in sestavin te sekularnosti?

Prava protestantska drža in odnos do sekularnosti moderne družbe ne pomeni samoodrekanja evangelizaciji; pomeni prizadevanje za evangelizacijo ob sprejemanju sekularnosti družbe in kulture kot vrednote in pozitivne krščanske dediščine; evangelizacija zato ne sme pomeniti spodkopavanja in odpravljanja takih značilnosti moderne družbe, kakršne so ločenost Cerkve in države, verska svoboda, individualne in kolektivne človekove pravice, pa (tudi) reformacija in vpliv njenega ustvarjenega prostora in okvira evangelizacije.

O tem, kaj je prava protestantska drža in odnos po vsem povedanem verjetno ne more biti dvoma. Prav gotovo pa uresničevanje tega ni enostavno in ne more biti enkrat za vselej opravljena zadeva. Že zato ne, ker je vprašanje, kako živeti v sekularni družbi, vprašanje, ki zadeva tudi laično, ateistično, sekularistično stran. Tudi zanjo se postavlja vprašanje (odgovornosti), kako pojmovati in prakticirati sekularizacijo kot skupno dediščino in vrednoto, ne da bi zašli v nepravi »sekularizem«, v »laicistični fundamentalizem«, torej v prizadevanje, da se iz javnega prostora izžene in izključi vsak govor o Bogu, vsak religiozni govor in krščanski nagovor in s tem izključi/diskreditira tudi religiozne oziroma vernike kot vernike. (Smiselno razpravljanje in razmišljanje v tej zvezi je seveda mogoče le, če se – na obeh straneh – znebimo absurdnega govora o »izključevanju ali izganjanju Boga«: Božja navzočnost ali nenavzočnost ni stvar človekove odločitve in prizadevanja zanjo ali proti njej!)

Ni naključje, da je na to odgovornost laične/ateistične strani večkrat opozoril Jürgen Habermas.¹⁹ Njegova opozorila sem povzel

19 Glej Habermasovo predavanje ob podelitvi Mirovne nagrade Nemškega knjižotrskega združenja leta 2001, v: *Glauben und Wissen*. Frankfurt: Suhrkamp 2001

že v knjigi *Svoboda za cerkev – svoboda od cerkve*: tudi sekularistične večine ne smejo postavljati svojih norm (in s tem meje med zares skupnim/javnim in zasebnim), ne da bi upoštevale ugovorov tistih, ki se čutijo prizadeti v svojem prepričanju. Vzpostavitev meje med javnim in zasebnim, sekularnim in religioznim zahteva od obeh/vseh strani, da upoštevajo – ali vsaj poskušajo razumeti – tudi perspektivo drugega. Kakor opažamo pri sporih okrog uporabe verskih simbolov, gre navsezadnje za problem, kako vzpostaviti pravo razmerje med *negativno* in *pozitivno* versko svobodo: pozitivno v smislu svobode *za* izražanja in udejanjanje svoje vere, negativno v smislu svobode *od* pritiskov, zapovedi in prepovedi, ki so usmerjeni proti posameznikovi veri ali prepričanju. Ker je v Evropi dovolj očitno, da ima v prostoru države/državnih institucij kot prostoru obveznega in skupnega prednost negativna verska svoboda, »svoboda od«, v zasebni pa pozitivna verska svoboda, »svoboda za« izražanje in življenje svoje vere, ostaja odprto – in v vsakem okolju in obdobju drugače reševano – vprašanje razmerja med pozitivnim in negativnim vidikom v prostoru javnosti in civilne družbe. Ta prostor je tako rekoč definiran s *hkratnim* obstojem enega in drugega vidika in uspešno najdenim razmerjem med obema: kako uresničevati svobodo vere in verskega življenja, ne da bi pri tem koga izključevali, a hkrati vendarle ohranjati javni prostor kot vsem odprti skupni prostor. Reševanje tega – nikdar enkrat za vselej rešenega in povsod enako rešljivega – problema je navsezadnje tudi reševanje vprašanja o mejah med državnim (obveznim), javnim in zasebnim prostorom v konkretnem družbenem okolju in obdobju. Razprave in različne rešitve vprašanja o verskih simbolih v javnih ustanovah v različnih državah in različnih obdobjih so za to zgovorna ilustracija.

(tudi slovenski prevod: *Verjeti in vedeti*. Ljubljana: Studia humanitatis 2006), ter njegov zbornik *Med naturalizmom in religijo*. Ljubljana: Sophia 2007; posebej tudi dialog z Josephom Ratzingerjem (*Dialektik der Säkularisierung*, Freiburg: Herder 2005).

Janez Weiss

GREGOR VLAHOVIČ – ŽIVLJENJE IN DELO PREDIKANTA NA MEJI CESARSTVA

Med predikanti, ki so zaznamovali reformacijo na Dolenjskem in v Beli krajini, posebno izstopa Gregor Vlahovič (Vlahovič, 1523–1581), najvidnejše ime metliške (belokranjske) reformacije v letih 1559–1581. Posebno ga odlikuje tudi sodelovanje pri hrvaškem protestantskem tisku. Največ je služboval na Metliškem (v Beli krajini), točneje v mestu Metliki, vendar ga srečamo za krajše obdobje tudi v Novem mestu in Brežicah. Namen prispevka je orisati življenje in delo pomembnega, vendar dobršni del spregledanega predikanta, katerega delo je bilo pomembno za reformacijo v prostoru današnje jugovzhodne Slovenije in sosednje Hrvaške.*

Viri in literatura

Stanje virov, ki nam govorijo o Gregorju Vlahoviču, je zadovoljujoče. Pričevanja o njegovem zgodnjem obdobju v Metliki so zajeta v delu *Die Urkundliche Beiträge über die südslawische Bücherdruck*, ki ga je leta 1874 izdal hrvaški zgodovinar Ivan Kostrenčić. V tem (temeljnem) delu je zajetih več pisem, ki nam podajo podobo Vlahovičevega

* Predavanje je nastalo kot povzetek dveh člankov. Krajši življenjepis Gregorja Vlahoviča sem objavil v članku *Reformacija na Metliškem. Prispevek k celovitejšemu razumevanju pojava protestantizma na Slovenskem*, ki je izšel v publikaciji Zveze zgodovinskih društev Slovenije, *Kronika 3, 2010, Iz zgodovine Bele krajine*. Celovitejša biografija z vrsto novih ugotovitev pa je izšla v članku *Gregor Vlahovič (1523-1581) Življenje in delo predikanta na meji cesarstva*, ki je izšel v publikaciji *Arhivskega društva Slovenije, Arhivi 2, 2011, Zbornik ob sedemdesetletnici dr. Franceta Martina Dolinarja*. Cenjeni bralec naj se za točne navedbe virov in literature opre na omenjena dva članka; zanj lahko zaprosi avtorja (janez_weiss@yahoo.com).

dela in osebe do leta 1565. Gradivo, ki nam slika poznejše obdobje, vse do smrti 1581, pa najdemo v Arhivu Republike Slovenije, v fondu Deželni stanovi za Kranjsko (AS 2). Nekaj notic, povezanih z njegovim sinom Matijo, srečamo tudi v gradivu *Ograjnega sodišča za Kranjsko* (AS 306). Omeniti pa je potrebno, da gotovo obstajajo viri o njegovem delovanju tudi drugje, v HHSA in DOZA na Dunaju, SLA v Gradcu in HNA v Zagrebu. To je delo, ki nas še čaka.

Omeniti je potrebno tudi literaturo, ki je Vlahoviča tako ali drugače omenjala. Srečamo ga omenjenega v 3. knjigi Dimitzove *Geschichte Krains* (1874) in Grudnovi *Zgodovini slovenskega naroda* (1902). Med ključno literaturo spada delo Theodorja Elzeja, ki je v dveh člankih *Die evangelischen Prediger Krains im XVI. Jahrhundert* (1900-1901) podal temeljite biograme kranjskih predikantov, med njimi tudi Vlahoviča, seveda z nekaj pomankljivostmi. V *Trubarjevem zborniku* (1908), izdanem ob 400. obletnici Trubarjevega rojstva, je v kvalitetnem članku *Protestantizem v Istri, v metliški in hrvaški Krajini* Ivan Steklasa podal nekaj podatkov o Vlahoviču. Primerno mesto mu je namenil tudi Leopold Podlogar v študiji *Belokranjski reformatorji*, izšli leta 1908 v katoliški reviji *Dom in svet*. S tem se tudi končajo večje omembe v prvi polovici 20. stoletja, v slovenski historiografiji druge polovice 20. stoletja pa Vlahoviča skorajda ne najdemo več. Še bolj marginalno mesto mu je namenilo hrvaško zgodovinopisje. V starejših zgodovinah hrvaškega naroda je bolj ali manj spregledan ali zasenčen s pomembnejšimi osebnostmi hrvaške reformacije, kot so Matija Vlačič (Flacius Illyircus), Štefan Konzul, Antonij Dalmata in Pavel Skalič. Vlahovič je tako pred nami prvič v nekakšni celovitosti. Sprehodimo se torej po njegovih korakih.

Čas oblikovanja

Čas Gregorja Vlahoviča je 16. stoletje. Rodil se je 12. marca 1523 v Ribniku na Hrvaškem, umrl pa je v Ljubljani, 18. februarja 1581. Živel je torej nepolnih 58 let. Prostor njegovega življenja in dela je bilo večinoma ozemlje današnje jugovzhodne Slovenije in bližnja, čežkolpska Hrvaška, občasno pa je posegel tudi dlje, na Spodnjo Štajersko in osrednjo Hrvaško.

Rojen v trgu Ribnik, na *Harватыh*, kakor je pisal njegov lastnik Štefan Frankopan, je Vlahovič svoj prvi stik z vero in cerkvijo doživel prav tam, v tamkajšnji leseni kapeli sv. Nedelje, kjer je tudi slišal glagoljaškega duhovnika zagrebške škofije, ki je maševal in pridigal v domačem, hrvaškem jeziku, ikavski čakavščini. Očitno nadarjeni deček je verjetno pridobil pozornost ribniškega duhovnika, ki ga je pričel poučevati v glagolski pisavi in branju. Tako je Vlahovič obvladal hrvaški jezik in glagolsko pisavo, nemškega tako kot latinškega jezika pa je ostal vseskozi nevešč.

Petdeset let pred začetkom gradnje Karlovca je bila Metlika najbližje večje mesto in skozi Ribnik je tekla pomembna prometna povezava, po kateri se je stekalo blago proti zahodu v Metliko in naprej na Kranjsko, proti jugu v Senj in Reko ter proti severu v Zagreb. Kot otrok je gotovo videl trgovce in njihove tovore, ki so se ob določenih dnevih tudi ustavili v Ribniku ter ponudili svoje blago ali pa zgolj potovali mimo. Gotovo je videl tudi mesto Metliko na enem izmed devetih letnih sejmnih dni, ki jih je mesto imelo, ali ob enem izmed romanj v tamkajšnjo cerkev. Tedaj je bilo v Metliki, še bolj pa njenem velikemu predmestju, več kot 100 naseljenih hiš, tako je bila Metlika skoraj trikrat večja od rojstnega Ribnika in bistveno bolj naseljena. Tamkaj je prišel v stik z drugim prostorom, slišal je kranjski jezik, sicer na območju Metliškega močno soroden obkolpskemu hrvaškemu govoru, in nepoznan nemški jezik, ki mu je vseskozi, tudi pozneje, ko je deloval na Kranjskem, ostal tuj. Metlika je bila tudi obmejno središče, ki ga je zaznamovala redna navzočnost kranjske deželne vojske in tudi v tem se je temeljito ločila od Ribnika, ene izmed manjših trdnjav na meji, od koder so s streljanjem obveščali ob turški nevarnosti.

Kot otrok je Vlahovič nedvomno videl in čutil strah ter negotovost ob vsakokratnem prehodu turških konjenikov, ugrabljanju in ropanju. *Desertum proptem metum Turcarum*, je pogost stavek v opisu posesti Štefana Frankopana Ozaljskega, *metus ac timor Turcarum* pa razlog, zakaj je bila vrsta posesti, vasi in vinogradov povsem opuščena. Nedvomno sta ta strah in negotovost vplivala na njegov zgodnji razvoj, saj sta v vsem zaznamovala življenje in vsakodnevno prebivalstva Obkolpja pa tudi Kranjske in ostankov hrvaških dežel.

To je bil čas junaštev, bojev, ugrabitev in smrti, ki jih je kot otrok nedvomno spoznal in slišal v uskoških pesmih in zgodbah, pozneje, kot odrasel človek, pa tudi doživljal. Omeniti pa moramo še eno podrobnost. Okoli leta 1520 je bil v Ribniku rojen Ilija Gregorič, vojaški vodja hrvaško-slovenskega kmečkega upora leta 1573, opisan v zapisniku zaslišanja kot »*ujeti Elija Gregorič, sicer imenovan Pribeg, iz Metliškega, rojen pri naši gospe v Ribniku na Hrvaškem, starosti 50 in nekaj let*«. Vlahovič je bil rojen v Ribniku leta 1523, le nekaj let po Gregoriču, in povsem upravičeno je domnevati, da sta kot otroka ali mladostnika, poleg je bil tudi Ilijin brat Simeon, rasla skupaj, splet okoliščin pa jih je ponovno zbližal petdeset let pozneje v Brežicah na enem izmed vrhuncev kmečkega upora.

V takšnem okolju moramo iskati mladega Gregorja Vlahoviča, ki je v Ribniku prejel osnovno znanje pisanja in branja glagolice ter že kot mladostnik prvič obiskal Metliko, največje mesto v bližini. Nedvomno se je za časa življenja v Ribniku odločil postati duhovnik in prav tam že spoznal temeljne danosti, potrebe, prednosti in pomanjkljivosti duhovniškega poklica. Prvo semenišče je v skladu z načeli tridentinskega koncila nastalo v Zagrebu za časa škofa Jurija Draškoviča (1563–1578), leta 1564, zato je lahko Vlahovič dobil osnovno izobrazbo le doma, v Ribniku. Z izobraževanjem se je praviloma pričelo pri (vsaj) dvanajstih letih, ko je fant dobil naslov *školan*, in se dve leti izobraževal v osnovnih znanjih, s štirinajstimi leti je prejel prvega izmed sedmih redov in tako postal dijak oziroma *žakan* (popačenka izraza *đak*). Na pot glagoljaškega duhovnika je tako lahko stopil po letu 1535, ko je dopolnil dvanajst let, in nato prejel osnovno izobrazbo pri ribniškem glagoljaškem duhovniku. Izobraževanje je nadaljeval v samostanu frančiškanskih glagoljašev sv. Gregorja v Koprju. Žal nimamo podrobnejših podatkov o tem obdobju njegovega življenja, vendar če predpostavimo, da je z izobraževanjem pričel pri starosti 12 let, ugotovimo, da je Gregor Vlahovič ob normalnem poteku zaključil izobraževanje okoli leta 1547 in se nato vrnil v Ribnik. Pomenljivo pa je, da mu je latinski jezik vseskozi ostal tuj, prav tako širša teološka izobrazba.

Vlahovičeva pisma iz poznejšega obdobja nam povedo, da je bil poročen in imel otroke, zato je vprašanje, kdaj se je poročil in dobil

otroke. Prva misel nas navede, da se je poročil šele po spreobrnitvi v protestantizem, saj je bila ravno to ena izmed »prednosti« predikantov, vendar nam pogled na obkolpsko duhovščino 16. in 17. stoletja pokaže povsem drugačno sliko. Duhovnikom zagrebške škofije se je namreč bilo dovoljeno poročati in vse do prve polovice 17. stoletja so se poročali še na stopnji žakna (dijaka), torej preden so nastopili kot duhovniki in imeli prvo mašo. Tako moramo sklepati, da se je tudi Gregor Vlahovič v skladu z običajno prakso poročil še pred posvetitvijo v duhovnika pred letom 1547. Ostaneta nam še dve vprašanji. Kdaj se je spreobrnil v protestantizem in kdaj je prišel v Metliko?

Z nauki reformacije je Vlahovič prišel v stik v 50. letih 16. stoletja. Ker ni bil večč nemškega jezika, ni mogel posegati po nemških besedilih, hrvaških pa tedaj še ni bilo, tako da je prišel v prvi stik z reformacijo v delih Primoža Trubarja po letu 1555, kar je tudi *terminus post quem* njegove spreobrnitve. Ko je Khlombner leta 1560 pisal Trubarju, je omenil, da Vlahovič pozna *alle Eure bucher auswendig*, da temeljito pozna njegova besedila; Trubarjeve knjige pa je tudi imel pri sebi, ko ga je prijel novomeški prošt Graff. Nikjer v njegovih pismih ne srečamo omemb starejših del hrvaških teologov, npr. Matije Vlačiča – Flaciusa Illyricusa. Lahko je poznal njegova dela, vendar ker ni bil večč latinskega jezika, ni mogel iz njegovih del, izdanih v obdobju 1548–1558, kaj dosti razbrati ali razumeti. Sklepamo lahko, da se je Vlahovič spreobrnil med letoma 1555 in 1559, ko ju skupaj z Ivanom Tulšakom (Hans Feistenberger) srečamo omenjena kot *christliche Prediger in der Mötling*.

Ostane še vprašanje prihoda v Metliko. Zdi se, da je prihod in zgodnje delo Vlahoviča tesno povezano s Petrom Erdödyjem, hrvaškim banom (1557–1567) in zadnjim metliškim glavarjem. Erdödy je skupaj z Ivanom Ungnadom vseskozi podpiral delo hrvaških reformatorjev, kar je še posebno očitno iz njegove podelitve prihodkov Vlahoviču leta 1562. Pod njegovo zaščito je Vlahovič pridigal na Hrvaškem v Zagrebu in na njegovih gradovih. Tako se zdi, da sta bila njegov prihod in delo v Metliki predvsem možna zaradi Erdödyjeve zaščite, po njegovi smrti leta 1567 pa je Vlahovič odšel iz Metlike in po tem tudi ni več pridigal na Hrvaškem.

Predikant v Metliki (1559–1567)

Prva priča Vlahovičevega delovanja v deželi je pismo iz 1. avgusta 1559, ki govori o pregledu hrvaškega prevoda dela *Svetega pisma*, ki so ga opravili predikanta Gregor Vlahovič in Ivan Tulšak, komtur metliške komende Matija Zmajič in več izobrazjenih Hrvatov. Mesto Metlika se je namreč razvilo v pomembno točko razvoja in razpečevanja hrvaškega protestantskega tiska, kjer se je občasno zadrževalo več prevajalcev in izobražencev, ki so bili v stiku s Ungnadovo tiskarno v Urachu v Nemčiji. Poznejša pisma nam pričajo, da je bil Vlahovič prek Matije Klombnerja v stiku s Primožem Trubarjem, Štefanom Konzulom, Antonijem Dalmatinom in vrsto drugih ter skrbel za poročanje o primernosti jezika in možnostih prodaje hrvaških prevodov protestantskih del na Kranjskem, Metliškem, v Istri, Reki in ostanku hrvaških dežel.

Leta 1559 sta tako pod zaščito metliškega glavarja Petra Erdödyja v Metliki delovala dva predikanta; osredotočena sta bila na Metliko in bližnji gospostvi Gradac in Krupa, ki sta spadali v metliško protestantsko občino. Seveda pa Vlahovič in Tulšak nista bila sama v tem delu dežele Kranjske. V bližnjem Črnomlju je med letoma 1556 in 1559 kot črnomaljski duhovnik in načelnik križniške komende služboval protestantski odpadnik Jurij Dragulič, kot prvi predikant pa je še pred 1567 deloval Ivan Kočevar, za njim pa Ivan Schweiger. Pravi ti ljudje so tvorili majhen milje, ki je oznanjal protestantske nauke v domačem jeziku dežele po Metliki, Črnomlju, Pobrežju, Gradacu in na gradu Krupa ter postopno privabljal vse večje število ljudi k novemu nauku.

Kako sta živela oba metliška predikanta, je na kratko omenil Matija Klombner v pismu Trubarju februarja 1560, rekoč: »Sta povsem uboga in nimata nič«. Klomberjeva opazka bo kar veljala, saj v tem času predikanta še nista prejemale plačila oz. provizije s strani deželnih stanov, zato sta bila odvisna od vsakokratnih darov njihove tedaj še majhne kongregacije in dobre volje metliškega glavarja Petra Erdödyja ter od svojih ročnih spretnosti. Tulšak je ostal v Metliki do leta 1560, ko je skupaj z Gregorjem Juričičem nasledil Trubarja v Ljubljani, Vlahovič pa je nato sam več let skrbel za

metliško in manjše okoliške skupnosti. Z namenom zagotovitve zadostnih sredstev za predikanta in nadaljevanje prevajanja *Svetega pisma* v hrvaški jezik je še pred oktobrom 1562 hrvaški ban in metliški glavar Peter Erdödy podaril Vlahoviču proštijo Bratovščine sv. Rešnjega telesa in njene prihodke, pri tem prišel v spor s tedaj še večinsko katoliškim metliškim mestnim svetom in sodnikom, ki so v oktobru 1562 pred ograjnim sodiščem tožili čez njegovo ravnanje. Iz Vlahovičevega poznejšega pisanja sledi, da je še te skromne prihodke izgubil in se moral za preživetje ukvarjati z obrtniškim in kmečkim delom. Klombner je pisal: »Zmore šivati platno in tukaj je kupil šiviljsko delavnico. Na očitke, da naj bi to ne bilo dostojno duhovniku, je odgovoril: 'Sv. Pavel je bil tudi obrtnik'.« Hkrati je Vlahovič posedoval tudi mlin v rojstnem Ribniku in zemljo pri Metliki, od katere je »s svojimi rokami in težkim, deloma kmečkim delom« zagotavljal subsistenco svoji družini. Podrobnejših podatkov o tem, kje je stanoval z družino, nimamo, o življenjskih razmerah in okoliščinah, v katerih je deloval, pa je pisal na začetku leta 1563 v pismu baronu Ungnadu. Pismo je nastalo po tem, ko je bil hrvaški prevod prvega dela *Novega testamenta* ocenjen kot slab, češ da vsebuje *viel falsch*, kakor je zapisal Trubar. Zato je večina pisma namenjena refutaciji Trubarjevega mnenja o prevodu. V pismu je Vlahovič omenil, da je rojen Hrvat in jezik povsem razume, nato pa nadaljeval: »Veliko pridigam in delam kot bog ve povsod po deželi in nikoli ne varčujem, bog ve, svojega truda, vendar nimam od nikogar niti kančka plačila, samo to kar tako rekoč priberačim in kar se mi iz dobre volje podari, kakor najboljše od vseh ve gospod Štefan [Konzul] in je sam videl, kako mi gre, kaj imam, kako živim z ženo in ubogimi majhnimi otroci. Tudi kakšne napade in spotikanja trpim, o tem raje ne pišem. Vsakemu želim delati dobro in izkazati krščansko ljubezen, tako ne premorem skorajda nič in sem tudi sicer veliko dolžan.« Delo in življenje v Metliki sta bila težka, kljub temu pa sta skupaj s Tulšakom uspešno širila protestantsko besedo in privabljala vse več ljudi.

Kot je rekel sam, je veliko pridigal in delal po deželi, tako na Metliškem kot tudi v Marki, na Spodnjem Štajerskem in sosednjem Hrvaškem. Konec leta 1559, ko je pridigal v Novem mestu, ga je ujel

novomeški prošt Jurij Graff in ga imel sedem dni zaprtega v Novem mestu, še hujske pa je doživel januarja 1560, ko ga je pri Gornjem Gradu z orožjem (sic!) ujel ljubljanski škof Peter von Seebach in ga »imel 21 dni zaprtega v hudem mrazu ob vodi in suhem kruhu ... vendar je bil po pogovorih in iskrenih prošnjah deželnih gospodov ponovno izpuščen«. Od tam se je odpravil v Ljubljano pisarju kranjskih deželnih stanov Klombnerju, ki je poročal: »Bil je 8 dni pri meni, pozdravil sem ga, očistil in ponovno spravil k sebi [...].« Nato je Vlahovč odšel nazaj v Metliko, kjer je pridigal »božjo besedo še bolj drzno kot poprej«. Njegova gorečnost pri reformacijskem delu je bila očitna, Klombner pa ga je na več mestih imenoval »crainerische martrer« (kranjski mučenik). Vlahovičeva izpustitev je očitni dokaz podpore stanov in deželnega oskrbnika Jošta von Gallenberga, ki je veljal za glavnega zaščitnika predikantov na Kranjskem.

V začetku leta 1563 je Vlahovič pridigal tudi po Hrvaškem. Slišati ga je bilo v Zagrebu in v trdnjavi Cesargrad (Kaiserburg), nedaleč od kranjsko-hrvaške meje, kjer je po njegovih besedah 251 ljudi prejelo obhajilo pod obema podobama, tamkajšnji župnik pa naj bi zapustil *papeštvo* in mu pomagal pri obhajanju. V istem letu ga je najti tudi pod gradom Okić, kjer so ga poslušali Peter Erdödy, zagrebški škof Matija Bruman (1558–1563) in vrsta uglednih hrvaških plemičev. Zajamčili so mu tudi, da ga ne bodo več preganjali, saj je *pridigal resnico*, vsi njegovi nasprotniki pa so ob tem molčali. Iz tega se zdi, da ga v vsem tem času na Hrvaškem ni nihče oviral. Če iščemo razloge za toleranco in razumevanje protestantskih idej pri sicer izrazito katoliškem hrvaškem plemstvu, jih ne moremo iskati v teoloških resnicah in razlagah ali v pridiganju v deželnem jeziku, kar je že odlično opravljala glagoljaška duhovščina zagrebške in senjske škofije, temveč v obljubi, da bo oznanjanje protestantskega nauka spreobrnilo sultana in njegove podložnike ter prineslo tako težko pričakovani in zeleni mir. Eksistencialno osnovo tega plemstva je namreč povsem uničil že stoletje trajajoči turški pritisk, tako se zdi, da je bil ravno mir temeljna želja in potreba. Glede na vpletenost Vlahoviča pri prevajanju in izdajanju protestantskega tiska ter izvorni namen tega tiska lahko pričakujemo, da je v pridigah označeval to spreobrnitev in njej sledeči mir. Kakor je Klombner pisal

baronu Ungnadu o prevodu v »turški jezik«: »Tako bo prvo Turkom odvzeta moč in se bo dalo lepo pisati proti njim in Mahometa [Mohamedu] povsem zrušiti, kakor se tudi sedaj ruši papeža.« Ključno orodje te spreobrnitve sultana so bile seveda knjige. V prvi polovici 1563 tako najdemo Vlahoviča ponovno v Ljubljani, kjer je v duhu *odvzemanja moči Turkom* prosil Klombnerja, naj posreduje pri Ivanu Ungnadu, da dobi sto knjig, ki bi jih uskoška duhovnika odnesla k patriarhu v Carigrad, s čimer bi se knjige razširile po Turčiji.

Kljub vsemu pa je bilo kmalu jasno, da iz te ideje spreobrnitve turškega sultana ne bo nič. Podvig je končno ugasnil s smrtjo Ivana Ungnada decembra 1564, ko je delo na hrvaškem protestantskem tisku obstalo, zavod v Urachu pa prenehal delovati. Vlahovičev intenzivni angažma pri tem delu je prenehal. Ko je tri leta pozneje, aprila 1567, umrl tudi ban Peter Erdödy je Vlahovič izgubil zaščitnika na Hrvaškem, od njegovega sina Tomaža Erdödy (ban 1583–1595, 1608–1614), ki je veljal za nasprotnika protestantov, pa se ni mogel nadejati razumevanja ali zaščite. Vlahovičevega pridiganja po Hrvaškem, razen pridiganja vojski v Vojni krajini po 1576, tako ne srečamo več.

Njegovo bivanje v Metliki je bilo prvič postavljeno pod vprašaj s splošnim ukazom deželnega kneza o pregonu predikantov okrog leta 1567, ki ga omenja Vlahovič v svojem pisanju. »Nekaj preteklih let sem se zaporedoma zadrževal v Metliki s krščanskimi pridigami, med tem pa je prišel ponoven ukaz presvetlega kneza [...] v njem pa ni imenoval niti mene niti nikogar meni podobnega. Vendar so moji nasprotniki v tem domnevali, da gre zame, nato sem se močno branil in se v tej zadevi nisem hotel predati, dokler se niso taisti pritožili pred deželnimi oblastmi te častitljive vojvodine Kranjske. Nato so na določen dan semkaj v Metliko prišli gospodje komisarji [...] da bi zaradi te zadeve mene, mestnega sodnika skupaj z njegovimi in nekaj duhovniki zaslišali enega zoper drugega. Pred milostnimi gospodi komisarji so nato javno priznali, da se niso pred presvetlim knezom pritoževali čez mene ali me krivili, da moj nauk, vera in hvala ne bi bili pravi, temveč [so me] javno pohvalili in potrdili [...]«. Vlahovič tako ni bil izgnan po dekretu kneza, kakor

srečamo v literaturi, temveč, kot je pisal, »sem se v tem kraju [Metliki] [...] še eno celo leto večidel nemoteno zadrževal, imam pisni izkaz dobre vere od mestnega sodnika, da sem se spoštljivo poslovil od njih«. Vlahovič je torej častno zapustil Metliko. Kdaj točno je odšel, ne vemo, *terminus ante quem* pa je 25. oktober 1567, s katerim je datirano njegovo pismo iz Novega mesta. Sledilo je njegovo delo v Novem mestu in Brežicah.

Delo v Novem mestu in Brežicah (1567–1568–1574)

V Novem mestu je Vlahovič pridigal že leta 1559, ko ga je ujel in zaprl prošt Jurij Graff (1560–1573). Redno pridiganje se je pričelo verjetno še pred Vlahovičevim prihodom, saj so Novomeščani leta 1567 pisali, da je deželni knez »iz Novega mesta izgnal« predikante. Izgon je seveda prizadel tamkajšnjo maloštevilno protestantsko skupnost deželanov Dolnjekranjskega in meščanov Novega mesta, ki so nato prosili deželne stanove za predikanta, in kakor pravi Vlahovič sam: »Tedad sem bil zaprošen, da pridem iz Metlike v Novo mesto [...]«. Priselil se je skupaj z nekajčlansko družino.

Protestantska skupnost v Novem mestu ni imela cerkve za bogoslužje in se tudi ni hotela dogovarjati ne z novomeško duhovščino ne z mestnim sodnikom in svetom, zato je Vlahovič pričel pridigati kar na prostem. Pisal je: »[...] sedaj, že nekaj preteklih nedelj, sem pridigal na velikem trgu na balkonu hiše gospoda Scheyerja, nakar ga je prošt poslal k mestnemu sodniku in mu ukazal, da mi mora pridigo in podajanje zakramenta prepovedati. Tako ni po tem nihče več prišel k meni in sem božjo zadevo zamenjal s šivanjem.« S tem pa ni konec prigode s cerkvijo. Med novomeško skupnostjo se je namreč zopet pojavila zamisel, da bi se polastili ene izmed manjših cerkva. »Potem je bil moj nasvet, in tudi ponižna prošnja mene in vseh pripadnikov krščanske vere v Novem mestu [...] da se bi nasulo peska ali suhega prosa v posode [lageln] in položilo v cerkvico, da bodo v njej postavljene posode, kot da je v njih smodnik ter bil prepovedan vstop z ognjem in se bi nato dalo nam ključ, torej bi mi prišli v cerkev, da se ne bi več dalo na nas kazati, da pridigamo po hišah.« Tako je pisal Vlahovič in opisoval zvijačo, s katero so se hoteli

polastiti ene izmed cerkva. Zvijajača novomeških protestantov in Vlahoviča pa očitno ni bila uspešna, novomeški protestanti niso dobili cerkve, prošt Graff, ki je vse do leta 1573 služboval v Novem mestu, pa je z mandatom svojega škofa oteževal nadaljnje Vlahovičevo delo. Pridiganje in zbiranje se je tako najverjetneje nadaljevalo v hišah novomeških protestantov in na plemiških posestvih, tako pri cerkvi sv. Ane na bližnjem Grabnu, graščini v rokah plemenitih Mordaxov.

Kot pravi Vlahovič, je božje delo zamenjal z obrtjo, vendar je še vedno bil tarča novomeške duhovščine, kakor je pisal deželnim stanovom: »Zaradi tožb Novomeščanov je od Njihove knežje presvetlosti prišel dopis [bevelch], da sem bil iz Metlike izgnan, in ker so me Novomeščani pri Njihovi knežji presvetlosti ovadili iz sovraštva, sem naredil tako kakor proti Metličanom, ki so se pritožili zoper mene in apelirali pred več deželnimi oblastmi. Mene in Novomeščane so določeni komisarji [...] sklicali in zaslišali, nato so poročali, da zoper mene nimajo pred Njihovo knežjo presvetlostjo nič za tožiti, tudi ne vedo o meni nič neprimerne reči in moj nauk, pridige, življenje in ostale reči se jim zdijo primerne ...«. Bil je torej opran vsakršne krivde.

Za časa svojega bivanja v Novem mestu je Vlahovič ostajal v tesnih stikih s skupnostjo v Metliki, poznal tamkajšnje razmere in občasno potoval na Metliško. Verjetno se je na poti v Metliko ali domači Ribnik leta 1568 zadrževal v Črnomlju, kjer je prišel v spor s tukajšnjima predikantoma Mihaelom Grgičem (Gorgitsch) in Ivanom Schweigerjem (Hans Schweiger), saj je pisal v Ljubljano, da se oba nekako čudno držita, ker pa je imel evangelijski učitelj v Črnomlju kozo, je Vlahovič menil, da bi ga moral Grgič okregati.

Vprašati se moramo tudi o uspehu Vlahovičevega in Weixlerjevega dela v Novem mestu, ki je viden iz števila pripadnikov nove vere. Do določene mere lahko o številkah sklepamo po opisih, ki jih je v 80. letih 16. stoletja posredoval oglejski vizitator Bizancij. Številke so seveda okvirne, vendar nam podajo podobo primerljivo majhnega števila protestantov, ki so v Novem mestu šteli 30 družin, v bližnjih Šmihelu 6 in Šmarjeti 2 hiši, v Krki (Obergurk) pa 30 kmečkih družin. Gruden tako ocenjuje, da uspehi njunega dela niso bili

posebno veliki, in če ocenjujemo, da je imelo Novo mesto okoli 1000 prebivalcev, družina pa je štela od 5 do 5,5 članov, vidimo, da je celotna novomeška protestantska kongregacija skupaj s Šmihelom štela okoli 36 družin, tj. okvirno 180–200 ljudi ali slabo petino prebivalstva. Nemoteno delo v Novem mestu se je nadaljevalo le kratek čas. »V zadnjem času je novomeškemu sodniku prišel nov ukaz od Njihove knežje presvetlosti, katerega mi je pokazal, da me ne sme trpeti v mestu, dokler se ne zagovarjam pred Njihovo knežjo presvetlostjo ali kje drugje.« Tako je pisal Vahovič. Torej mu je bilo do konca leta 1568 delo zopet onemogočeno. Knežji ukaz se je pričel izvajati že leta 1569 in Vlahovič je dokončno moral oditi. Tako se je leta 1569 skupaj z družino odpravil čez reko Savo v Brežice h gospodu Krištofu Gallu. Prav ta čas, med selitvijo iz Novega mesta in do vrnitve v Metliko leta 1574, je najslabše znano obdobje njegovega življenja. O tem ne najdemo podatkov oziroma bi jih morali iskati v štajerskem deželnem arhivu.

Zelo zanimivo pa se je vprašati, kje je bil 3. februarja 1573, ko so kmečki uporniki zavzeli Brežice in neuspešno napadli grad. Kmetje so namreč bili pod vodstvom Ilije Gregoriča, ki je kot otrok rasel skupaj z Vlahovičem v trgu Ribnik. Prav v tem lahko vidimo neverjeten lok, ki je v enem izmed viškov kmečkega upora 1573 povezal protestantskega pridigarja, ki se je verjetno nahajal v gradu, in njegovega nekdanjega sokrajana, ki je pred gradom vodil kmečko uporniško vojsko. Med uporniki pod Ilijevim vodstvom je bil tudi njegov brat, Simeon Gregorič, bil ujet in zaprt na brežiškem gradu, kjer ga je zaslišal Vlahovičev zaščitnik, Krištof Gall. Skorajda vidimo, kako ga Vlahovič obišče v zaporu.

Zanimivo se je vprašati, kako je dojemal kmečke upornike, ali se jim je postavil v bran ali je zagovarjal trdo roko, s katero je zoper nje udarilo kranjsko, štajersko in hrvaško plemstvo. Če je tako tesno sledil Trubarju, kot izhaja iz Klombnerjevih dopisov, moramo ugotoviti, da je tako kot Trubar in pred njim v Nemčiji Luther in Melanchthon, nastopil zoper kmečke upore in kmečke upornike. Ne nazadnje je skupaj z družino živel v Brežicah pod zaščito plemiča, ki je bil aktivno udeležen pri zatiranju upora. Tako je sledil Trubarjevi precepciji, da je »Gosposčina mnogotera, visoka in nizka,

huda in dobra, [...] dana od Boga«, kmetje se tako lahko pritožijo in potožijo, upirati pa se ne smejo.

Po Vlahovičevem odhodu v Novo mesto leta 1567 je v Metliki pričel pridigati Mihael Matičič (Mathitschitsch), s katerega življenjem metliška protestantska skupnost ni bila zadovoljna; spočel je namreč zunajzakonskega otroka s svojo sosedo, živel nespođobno in podajal neprimerne pridige. Matičič je bil odstavljen, na njegovo mesto pa imenovan ostareli Nikolaj Tuskanič, ki je nedolgo po prevzemu funkcije umrl. Tako so po marcu 1575 Metličani pisali kranjskim deželnim stanovom in v zapisniku stanov najdemo omembo, da »je njihov krščanski predikant umrl, prosijo, da se njihovemu predhodnemu staremu predikantu piše, da se poda ponovno v Metliko«. Stanovi so pisali Vlahoviču, naj se odpravi v Metliko, kamor je prišel med marcem in julijem 1575.

Vrnitev v Metliko (1575–1580), selitev v Radeče in smrt (1581)

Prvo pismo Vlahoviča iz Metlike srečamo julija 1575, ko je pisal deželnim stanovom, da mu pripada provizija po umrlem Nikolaju Tuskaniču. V Metliki je prevzel zelo številčno skupnost, vsaj 450 ljudi, »burgerjev« Metlike in podložnikov okoliških gospostev, ki pa je bila po lastnih besedah »na dva ali tri dele razdeljena«. Razdelitev je bila posledica delovanja dveh predikantov, Matičiča in Tuskaniča oziroma Vlahoviča. Tako je nedolgo po vrnitvi v Metliko Vlahovič prišel v spor z Matičičem, ki je eskaliral do groženj, zato se je slednji obrnil na kranjske stanovne in prosil za zaščito, ki so mu jo stanovi tudi odobrili. Po Vlahovičevi pritožbi na stanovne sporov in Matičiča ne srečamo več, zdi se, da se je metliška skupnost pomirila in ponotila pod Vlahovičevim vodstvom, Matičič pa se je trajno umaknil na posesti Zrinjskih.

Veliko metliško protestantsko občino, ki je poleg Metlike zajemala tudi Gradac in grad Krupo, je sprva oskrboval Vlahovič sam. Ko je bil leta 1576 imenovan še za pridigarja v Vojni krajini, je pod bremenom velike kongregacije prosil deželne stanovne za pomočnika, saj »se je tukaj vedno vzdrževalo dva predikanta v Metliki, Gradacu in Krupi«. Stanovi so nato imenovali Krištofa Špindlerja in Jurija

Dalmatina, da predlagata, kdo bi bil primeren. Imenovala sta Štefana Kovačeviča, ki pa ni hotel prevzeti službe zaradi slabega plačila, zato je na njegovo mesto stopil Peter Vokmanič (1577–1598), ki je ostal in deloval v Metliki še dolgo po Vlahovičevem odhodu in smrti.

Vlahovič in Vokmanič sta tako oskrbovala skupnost v Metliki, na Krupi in v Gradacu, ki je štela okoli 450 vernikov. Med njimi bi našli poleg »burgerjev« iz Metlike tudi »einfeltige paurs folck«, kakor je več kot desetletje pozneje pisal metliški komtur. Vse večji del protestantov med burgerjsko »Gemeinde« se je kazal v tem, da so protestanti prihajali na pomembnejše položaje mestne samouprave, ki so jo najpozneje leta 1582, ko je Vokmanič pisal, da sta mestni sodnik in starešina (sodni upravitelj) »naše vere«, tudi prevzeli. Metlika je torej bila povsem protestantska. Tudi sosednji Črnomelj je stopal po istih stopinjah in nekaj let pozneje postal povsem protestantski.

Vlahovičevo življenje v 70. letih v Metliki pa je zaznamovala vrsta konfliktov. Najprej z že omenjenim Matičičem, nato je leta 1577 izbruhnil spor s protestantskim učiteljem. Kaj je bil predmet spora, ne vemo, glede na Vlahovičevo gorečnost in zavzetost je možnih točk spotike veliko. Kot so tedaj opažali kranjski odborniki, so tovrstni spori samo razdeljevali skupnost in močno škodili ugledu celotnega reformacijskega gibanja. Leta 1579 pa se je Vlahovič zapletel v spor s komturjem Leonhardom Formentinom. Tudi v tem primeru nam spor ni podrobneje poznan, domnevamo pa lahko, da je bil kamen spotike prostor za pridiganje.

Ko so v skladu z določili zborovanja v Brucku ob Muri 13. julija 1579 položili temeljni kamen za novo trdnjavo Karlovac, je Vlahovič štel 56 let. Imel je stabilne dohodke in užival velik ugled v mestu, kjer se je prvič uveljavil kot pridigar, rezultati njegovega dela pa so bili vidni v večinski pripadnosti burgerjev reformaciji. Težko bi rekli, da ni bil, vsaj v Metliki, uspešen. Njegovi otroci so tedaj že odrasli. Viri nam govorijo le o sinu in poznejšem dediču Matiji, ki je prav tako stopil na pot reformacije. Leta 1579 ga srečamo med sodelavci (præceptor, collaborator) že ostarelega Bohoriča v deželnostanovski šoli v Ljubljani, kjer pa ni užival ravno posebnega ugleda. Leta 1580 ga tako ne najdemo več med preceptorji. Zdi se, da je Vlahovič, še

posebno po smrti Matije Klombnerja, vedno bolj deloval na margini, saj ga ni več najti v Ljubljani v ožjem krogu kranjskih protestantov, ki so leta 1580 formirali cerkveni svet (Kirchenrat). Od sodelovanja pri prevajalskem delu je minilo že skoraj 15 let, Hrvaška je bila bolj zaprta za protestantske ideje kot kdaj prej, nauk pa se ni razširil proti jugu, kakor so nekako naivno verjeli predikanti. Preden se je leta 1580 odpravil iz Metlike proti Radečam ob Savi, je verjetno obiskal in videl Karlovec. Zanimivo se je vprašati, če je hotel dobiti tamkajšnje mesto predikanta, ki so ga dobili drugi, mlajši predikanti.

Ko je novembra 1580 v Ljubljani podpisal *Formulo Concordiae* in tako potrdil pripadnost luteranski veroizpovedi, je bil še vedno predikant v Metliki. Samo mesec pozneje pa je prosil za izboljšanje plače zaradi selitve iz Metlike v Radeče ob Savi. Razlogi odhoda iz Metlike nam niso znani, Elze pravi, da je odhod posledica razmer v Metliki, saj je bil že vrsto let v konfliktnih razmerjih s tamkajšnjo komendo in protestantskim učiteljem. Ko je decembra 1580 pisal stanovom za izboljšavo plačila zaradi selitve, je bil že v Radečah. Stanovi so mu nato odobrili še dodatnih 20 renskih goldinarjev; tako je prejemal kar 100 renskih goldinarjev plačila.

Ko je Vlahovič prispel v zimskih mesecih v Radeče ob Savi, tam vsekakor ni bil prvič; prav gotovo je med svojim bivanjem v Brežicah kdaj pridigal tudi v Radečah ali bližini. Ali je prišel sam ali z družino, ne vemo, decembra 1580 je že bil tam in tamkaj verjetno preživel božič. Novo zagotovljena dosmrtna podpora 100 renskih goldinarjev bi njemu in njegovi ženi, če je še živela, omogočala stabilno življenje in situacija za predikanta v zrelih letih bi se zdela povsem zadovoljiva. Podrobnosti v njegovih zadnjih mesecih nam niso znane. Ali se je odpravil februarja 1581 v Ljubljano, najverjetneje k svojemu sinu Matiji, zaradi bolezni ali kakšnega drugega razloga, ne vemo. Srečamo le podatek, da je umrl 18. februarja 1581 v Ljubljani in bil pokopan na tamkajšnjem protestantskem pokopališču pri cerkvi sv. Petra, ki ga je le dobri dve desetletji pozneje uničila protireformacija.

Zapuščina

To so bili koraki po življenjski poti Gregorja Vlahoviča, od Ribnika na Hrvaškem prek Metlike, Novega mesta, Brežic in Radeč do Ljubljane. Na koncu se moramo vprašati: Kdo je torej bil Gregor Vlahovič?

Gotovo razberemo iz poteka njegovega življenja zelo trdoživo in močno osebnost, takšne lastnosti pa so imeli tudi drugi najpomembnejši reformatorji. Kot apostat in novo nastali predikant se je takoj aktivno angažiral pri hrvaškem protestantskem tisku, osnovne ideje reformacije pa prevzel iz knjig Primoža Trubarja. Doživljal je vsakovrstne napade na svoje delo in poslanstvo, ki se niso dogajali le v Metliki, temveč tudi v Novem mestu in drugje, kjer je deloval. Vsekakor je del krivde tudi na njem, saj nam viri pričajo o konfliktni osebnosti, trdno predani svojemu poslanstvu in delu, vsak trenutek pripravljeni na spor z vsakim, ki bi posegal v njegovo pravico širjenja evangelija ali kršil zapovedi ter načela življenja, primerne za predikanta.

Težko bi rekli, da pri svojem delu ni bil uspešen. Postavil je trdne temelje reformaciji v Metliki, ki je v 90. letih povsem prevzela mesto in njegove burgerje. Deloval je kot prvi redni pridigar, sicer le nekaj časa, v Novem mestu. Da sta bila v obeh mestih, Novem mestu in Metliki, v 90. letih izvoljena na položaj mestnih sodnikov protestanta, kar jasno priča o večinski protestantski skupnosti v mestu, je tudi njegova zasluga.

Povsem drugačnega pomena za slovensko reformacijo je njegovo delo na hrvaškem protestantskem tisku, ki ga moramo razumeti v duhu prizadevanj Trubarja in Klombnerja, tj. kot način širitve reformacije na jug v hrvaške, srbske in bosanske dežele. Del tega duha je (nekako naivna) vera v strmoglavljenje islama in spreobrnitev turškega sultana v protestantizem, s čimer bi bil zajamčen trajni mir. Trdneje kakor knjiga je temu delu dežele zagotovila mir nova karlovska trdnjava, postavljena kot kupnina za ne veliko pozneje prelomljeno obljubo verske svobode. To naivno vero je v svoji zgodovinski povesti leta 1900 opisoval Fran Detela (Takšni so!. *Dom in svet* XIII (1900), str. 390–391):

»Spindlerja več ni bilo k mizi, zmagoslaven pa se je vrnil Vlahovič. Z besedami sv. pisma: »Gospod je pokazal moč svoje roke in osramotil ošabneže«, je zasedel zopet svoje častno mesto in začel govoriti o verjetnosti, da sprejmejo Turki novo, Lutrovo vero.

»Koliko bi bilo pridobljeno« je vzdihnil. »Kristusova čreda bi se pomnožila, in vojske bi bil konec.« Vojščaki so zmajevali z glavami, in srdit se je obrnil Vlahovič do Lenkoviča: »Vi seveda tega ne verjamete.«

»Res, da ne verjamem«, odgovoril je Lenkovič, »vendar se da poskusiti. Zberimo mesto vojakov gospode predikante in pošljimo jih nad Turke!«

Na koncu je še vprašanje odnosa s slovensko reformacijo. Ugotoviti moramo, da Trubar v svoji bogati pisemski zapuščini Vlahoviča direktno ne imenuje. Zanj in za njegovo delo v Metliki je vedel tako iz Klombnerjevih pisem kot iz stikov z drugimi predikanti, ki so tako ali drugače delovali na Dolenjskem in Metliškem, sodelovanja ali neposrednega stika med Vlahovičem in Trubarjem pa bolj ali manj ni bilo. Vlahovič je bil sprva v vsem Trubarjev učenec, vendar se je pozneje, ko je Trubar ocenil, da hrvaški prevod vsebuje »viel falsch«, od njega distanciral. Vest o njegovi zavzetosti in gorečnosti je v Ljubljano odnesel Ivan Tulšak, njegov sodelavec v Metliki, o njej je pričal Klombner v svojih pisemih in iz tega izvirajoča zaščita stanov ga je v 60. letih varovala, nato pa mu v 70. letih zagotovila stalne in zadostne prejemke. Očitno je užival določeno spoštovanje stanov in kranjskega, predvsem dolenskega in metliškega plemstva.

Vlahovič se je vedno premikal na margini dežele, margini cesarstva in s svojim delom ni nikoli vidneje posegel na osrednjeslovensko ozemlje. Njegov pomen je tako predvsem v reformaciji na ozemlja današnje jugovzhodne Slovenije, s poudarkom na delovanju v Metliki. In ko je Anton Aškerc leta 1905 pesnil o Primožu Trubarju, je omenil tudi Vlahoviča (Aškerc, Anton: Primož Trubar – Zgodovinska pesnitev, Ljubljana: Ignac pl. Kleinmayr & Fedor Bamberg, 1905, XIII):

*»Kapela svete Lizabete majhna
v Špitalski ulici je spet pretesna.
Od vseh strani slovenske domovine
prispeli so na Trubarjev poziv
v Ljubljano evangeljski predikanti,
prvaki nove vere Lutrove,
slovenskih knjig širitelji marljivi
in Rimu kljubovalci trdovratni.*

*Tu so ljubljanski pridigarji: Tulščak
in Jurij Juričič, Andrej Latomus
pa Lenart Budina, ravnatelj šolski.
Iz Kranja prišel je Rokavec Gašpar,
iz Radeč Maček, z Bleda Krištof Fašank
in s Krasa Stradijot, a iz Metlike
prispel junak je Gregor Vlahovič.«*

Sašo Jerše

»APOTEOZA PRIMOŽA TRUBARJA« –
ROMANTIČNI POGLED NA SLOVENSKO
REFORMACIJO IN NJEGOVE MEJE

»Apoteoza Primoža Trubarja« Leona Koporca (1986) –
Uvod

Leon Koporc (1926–2003) je bil eden redkih slovenskih slikarjev 20. stoletja, ki so se v svojem ustvarjanju posvečali tudi temam slovenske preteklosti oziroma preteklosti vobče. Pri tem je Koporc ostajal zvest svojemu siceršnjemu slikarskemu izrazu, ki sta ga zaznamovali dve značilnosti, ki se utegneta zdeti na prvi pogled nasprotni, nemara celo nezdružljivi, v Koporčevem slikarstvu – prav posebej v njegovih upodobitvah podob iz preteklosti ter bibličnih prizorov – pa se kongenialno dopolnjujeta. Koporčeve slikarske podobe so namreč izrazito narativne in v svoji narativnosti izrazito nazorne, obenem pa se prizori, ki jih upodablja, zdijo kakor prizori iz sanj. Osebe kot da stopajo pred gledalca iz nekega drugega sveta, odtegnjenega zakonitostim realnosti, in zdi se, da se pred gledalcem ustavijo le za hip, le zato, da bi mu prenesle svoje sporočilo; v istem trenutku pa se že umikajo nazaj v svoj svet. Lahko bi torej rekli, da Koporc preteklost razumeva in upodablja obenem v realistični in nadrealistični maniri. Njegove podobe preteklosti so sicer še zveste realnosti zgodovinski pripovedi, a obenem to realnost na svojevrsten način presegajo, ji s tem dajejo nadrealistični izraz oziroma kažejo na njeno nadrealistično razsežnost. Ali povedano drugače, Koporc preteklost razumeva kot nadrealistični privid ali bolje kot privid nadrealnosti, ki v realnost posega, ji prinaša svoje sporočilo in realnost svojemu nadrealističnemu sporočilu zavezuje.

V takšnem slikarskem zamahu je Leon Koporc upodobil tudi Primoža Trubarja oziroma slovensko reformacijo, oljno platno, ki

ga je naslikal v letu 1986, v letu torej, ko se je spominjalo 400. obletnice Trubarjeve smrti. Platnu je Koporc dal naslov *Apoteoza Primoža Trubarja*, v svoji slikarski pripovedi pa je izhajal, kot bomo videli v nadaljevanju razprave, iz vedenja o slovenski reformaciji, kakršno je oblikovala in zagovarjala humanistična znanost njegovega časa in kakršno se je ingraviralo v sodobni oziroma moderni slovenski zgodovinski spomin.

V središče platna je Koporc postavil Trubarja, ki s svojo postavo giganta obvladuje celotno slikovno pripoved. Pred Trubarjem leži njegov knjižni opus, v njegovem pogledu, usmerjenem v gledalca, pa lahko prepoznavamo dve Trubarjevi osebni značilnosti, kot se nam kažeta skozi njegov opus in njegovo življenje, namreč veliko odločnost in veliko zahtevnost. V Trubarjevem pogledu lahko vidimo tudi samozavest ter ponos, pa tudi tudi svojevrstno svetniško blaženost, mirno ali bolje pomirjeno distanco do nemirnega dogajanja, ki utegne zaposlovati gledalca. Levico polaga Trubar na svojo prvo knjigo, katekizem, in njen kazalec na svoje prve besede, ki jih je dal natisniti, namreč besede *Vsem Slovencom, mir, gnado inu pravo spoznane božje skozi Jezusa Kristusa prosim*. Obtem svojo desnico razpira v svetniško, mučeniško držo in z njo kaže na svoja učitelja in podpornika ter svoje sodruge in sopotnike; rečeno v dikciji slike, Trubarjeva desnica kaže na apostole slovenske besede. Še več, Trubar s svojo desnico slovensko besedo kot da ustvarja in s tem ustvarja slovensko domovino samo: nad dlanjo Trubarjeve desnice se namreč kaže pogled na Trubarjev rojstni kraj Raščico in tamkajšnji mlin njegovega očeta.

Z desnico torej kaže Trubar na tržaškega škofa Pietra Bonomo, v čigar šoli se je Trubar menda najprej seznanil z idejami humanizma in zgodnje reformacije. Trubarjeva desnica kaže nadalje na slovenske reformatorje, med njimi menda tudi na prevajalca biblije Jurija Dalmatina ter na enega izmed protestantskih duhovnikov, predikantov, čigar obraza Koporc pomenljivo ni izrisal, da bi s tem pokazal na bistvo poslanstva, ki so mu bili reformatorji zavezani: ne uresničevanje osebnih hotenj, pač pa oznanjevanje evangeljskega sporočila. Enako kakor Trubar, imata tudi škof Bonomo ter Trubarjev podpornik štajerski baron Hans Ungnad, ki je upodobljen na



sredini, svoji desnici razprti v svetniško držo in se, enako kakor Trubar, obračata h gledalcu. Ungnad, ki je zapustil svojo domovino Štajersko, kjer so vladali katoliški Habsburžani, da bi lahko na Württemberskem prosto živel v svoji evangeljski veri, se na Koporčevem platnu kaže kot simbol verske stanovitnosti pa tudi politične utopičnosti: vztrajanje v evangeljski veri v upanju, da bo le-to mogoče prosto živeti, je bila v slovenskih deželah v Trubarjevem času pač le utopija. Skupaj z Bonomom, ki ga lahko na platnu razumemo kot simbol krščanske tradicije, iz katere je reformacija seveda izšla, ter v svetniški drži upodobljenim Trubarjem, ki poseblja slovensko besedo, Ungand sestavlja svojevrstno reformacijsko trojico. Gre za, če govorimo v diktiji Koporčevega platna in v diktiji njegovega sočasnega, tj. modernega razumevanja slovenske reformacije, za

sveto trojico slovenstva, ki jo sestavljajo krščanska tradicija (Bonomo), vztrajanje v utopiji svobodne vere (Ungnad) ter slovenska beseda (Trubar). Osrednje mesto gre pri tem slovenski besedi, na kar kažejo gigantska Trubarjeva podoba ter z velikimi črkami izpisana beseda *Abececlarium* v spodnjem levem kotu slike, slednjič pa tudi naslov slike same – *Apoteoza Primoža Trubarja*. Še več, tema, s katero imamo opraviti na Koporčevem platnu, je pravzaprav apoteoza slovenske besede ali bolj slovenske Besede.

Slovenska trojica ni brez sovražnikov ali vsaj nasprotnikov niti ne brez usodne, pogubne vizije. Iz levega kota se Trubarju in njegovim že približuje protireformacijska komisija; v dikciji Koporčeve pripovedi bi morali reči celo – protislovenska komisija. Povsem v ozadju slike, a obenem v njenem središču, se razpira pogled na Tübingen, kraj Trubarjevega izgnanstva – Trubarjev *nigdirdom* –, na drugi, desni strani slike pa se za Trubarjevimi rameni dogaja konec sveta; v dikciji slike bi mogli reči, da se dogaja konec slovenskega sveta. Široka ramena pokončne drže Trubarjeve odločne osebe ter slovenska trojica pa se kažejo, kot lahko beremo na platnu, kot edino jamstvo, da slovenski svet vendarle ne propade in Slovenci vendarle ne postanejo brezdomci, izgubljeni propadlega sveta. Ali je to jamstvo nekaj realnega oziroma realističnega ali pa gre le za nadrealistični privid, pa je vprašanje, na katerega si mora gledalec slike in premišljevalec njenega sporočila odgovoriti sam.

»Greh pred imenom Trubarjevim« – Geneza romantičnega pogleda na slovensko reformacijo

Če se sedaj ozremo čez slovenski znanstveni in publicistični opus o slovenski reformaciji, potem lahko vidimo, da je Koporčeva »Apoteoza Primoža Trubarja« izrazita in izrazito nazorna upodobitev slovenskega pogleda na slovensko reformacijo, kot se je vzpostavil v zadnjih dobrih stotih letih v slovenski humanistiki in sicer v slovenski zgodovinski zavesti. Povedano drugače, Koporčeva »Apoteoza« ni le upodobitev Trubarja in sploh slovenske reformacije, pač pa je obenem tudi upodobitev sodobnega slovenskega pogleda na Trubarja in slovensko reformacijo. In ta pogled je, kakor bomo videli,

scela romantičen in v svoji romantičnosti dodobra nadrealističen; in takšen gledano vsaj s strogega historičnega stališča.

Ob tem moramo poudariti, da je razumevanje slovenske reformacije v slovenskem zgodovinopisju, in sicer v slovenski humanistiki, vendarle dovolj deljeno, čeravno vselej pospremljeno z afirmativnimi ocenami. Na eno stran lahko tako postavimo mnenje Vaska Simonitija, ki v slovenski reformaciji vidi predvsem začetek oblikovanja slovenskega knjižnega jezika, s tem pa oblikovanje tiste osnove, ki je »kasneje vodila k povezovanju razbite narodne skupnosti in k političnemu oblikovanju Slovencev«; identiteta ljudi slovenskega prostora pa da je bila v Trubarjevem času predvsem zaznamovana z okvirom vsakokratne politične skupnosti, tj. s političnim okvirom vsakokratne dežele, in se je tako izpričevala in dokazovala v njihovi deželni zavesti. Na drugi strani pa lahko vidimo razmišljanja literarnega zgodovinarja Igorja Grdine, ki v Trubarjevem opusu sicer enako kakor Simoniti vidi temeljni kamen slovenske književnosti, vidi pa v njem tudi »tektonski« prelom v slovenski preteklosti. Trubarjev opus da je bil namreč, meni Grdina, odraz nove slovenske stvarnosti, ki se ni ozirala na obstoječe politične meje, pač pa je kot svoj »naravni prostor« videla prostor, v katerem so živeli Slovenci: Trubar da je »nedvoumno opredelil slovansko etnično-kulturno skupnost med Alpami, Panonijo, Furlanijo in Jadranom kot posebno entiteto s samosvojo identiteto«; v 16. stoletju se je tako, še piše Grdina, »jasno artikuliralo, formuliralo in na ravni knjižnega jezika tudi dejansko vzpostavila samosvoja slovenska skupnostna identiteta«, ki da je bila »dolgo časa [...] povsem nedvoumna povezovalka ljudi v alpsko-jadranskem prostoru«.

Interpretativna razlika je torej dovolj velika, in vendar imata mnenji skupno dvoje. Najprej si delita temeljno znanstveno vėdenje o slovenski reformaciji, kakor so ga oblikovali literarni zgodovinarji France Kidrič, Ivan Prijatelj in Mirko Rupel ter ga je kasneje dopolnil teolog in zgodovinar Jože Rajhman. Njihovo delo je, je zapisal Grdina, »artikuliralo, formuliralo in definiralo mesto Primoža Trubarja tako v slovenski kolektivni zavesti kot v različnih znanstvenih disciplinah«. Ta ugotovitev bi ne mogla biti bolj točna in opozarja na še drugo skupno značilnost obeh zgodovinskih mnenj,

namreč na njun splošni interpretativni okvir. Obe mnenji vidita namreč slovensko reformacijo scela vpeto v slovensko nacionalno zgodovino in ji pripisujeta konstitutivno mesto pri oblikovanju slovenske nacionalne identitete. O slednjem v slovenskem zgodovinopisju in sicer slovenski humanistiki obstaja soglasje, povsem nasprotna pa so si mnenja glede tega, ali je slovensko nacionalno zgodovino videti kot zgodovino moderne – besedo uporabljam v historičnem smislu – slovenske skupnosti, »zamišljene« v dolgem 19. stoletju, in kot identitetni okvir, vzpostavljen z moderno slovensko »kolektivno memorijo«, ali pa gre, vse drugače, za zgodovino ljudstva »naše preteklosti«, našega prostora in našega jezika, ki je prav z zapisom svojega, tj. našega jezika, dobilo svojo potrditev in se je v tako potrjeni biti začelo oblikovati v moderni slovenski narod in slednjič moderno slovensko nacijo. Diskusija med zagovorniki ene in druge teze nikakor ni zaključena in se na raziskovalnem polju slovenske reformacije tudi ne odvija, četudi bi utegnile nemara raziskave prav tega področja pojasniti mnoge dileme in tako z dolžno znanstveno erudicijo osvežiti stare artikulacije, formulacije in definicije. Skratka, pogled na slovensko zgodovinopisje in humanistiko in njuno razumevanje in vrednotenje slovenske reformacije nam danes kaže, da ima slovenska reformacija trdno »definirano« mesto v slovenski nacionalni zgodovini ter da stoji na osrednjem, odličnem mestu pod svodom »sveta slovenstva«. Gre za tisti historični svod, ki sega od nas do »nas« oziroma od »nas« do nas: Trubar in slovenski reformatorji so, če si sposodimo misel romunskega zgodovinarja Roumena Daskalova, »zgodnejši 'mi' in mi smo kasnejši 'oni'«. V luči takšnega razumevanja se seveda lahko jasno kaže, kako pod tem historičnim svodom oznanja »Trubarjev program jutranjo zarjo novega dne«, kot je pred dobrimi stotimi leti zapisal France Kidrič.

Leto 1908, leto torej, ko se je slavilo štiristoto obletnico Trubarjevega rojstva, je bilo za opredelitev Trubarjevega mesta in mesta slovenske reformacije v slovenski zgodovinski zavesti in humanističnih znanostih sicer posebej pomembno. Oboje se je namreč tedaj artikuliralo skozi velike akademske in časopisne polemike in formuliralo v zelo različnih akademskih in ideoloških pogledih. In slednjič se je definiralo v nazoru, ki ga je povzel France Kidrič z

besedami o Trubarju ter jutranji zarji in novem dnevu. Trubarjevo pisateljsko prvenstvo v slovenskem jeziku sta sicer že v začetku 19. stoletja pripoznala Matija Čop, ki je v Trubarju videl izumitelja kranjskega jezika, ter Jernej Kopitar, ki je Trubarja označil za »našega Kolumba«. Konec 19. stoletja, zlasti pa v začetku 20., v času razvnetih nacionalnih strasti ter katoliško-liberalnega nasprotja, pa je vrsta korifej slovenske literature in znanosti Trubarjevo pisateljsko prvenstvo stilizirala v narodno in nacionalno. Prvi in najbolj glasen zagovornik takšnega videnja je bil tedaj zagotovo Anton Aškerc. Potem ko je s pesnitvijo *Novi svetnik* iz leta 1886 oblikoval parabolo na politična in idejna nasprotja svojega časa, parabolo, ki se topi v jedki ironiji, je z epom *Primož Trubar*, napisanim slabih dvajset let kasneje, ustvaril program, ki ga moremo, ne da bi zares pretiravali, označiti za hagiografskega. Takole je pesnil Aškerc:

*Ko svetnik z ozarjenim temenom
Tak stojiš visoko pred menoj [...]*

*Ti si tisti velikan! Med nami
prvi bojeval si sveti boj
za svetlobo in vesti svobodo –
in ves narod šel je za teboj.*

Ustvarjena je bila s tem podoba Trubarjevega narodnega prvenstva, še več, Trubarjevega narodnega svetništva, ustvarjena brez ironije in potlej ohranjana v polni veri. Da podoba ni bila zgolj metafora, je Aškerc potrdil v polemiki, ki jo je njegov ep sprožil, v hrupni razpravi ob štiristoti obletnici Trubarjevega rojstva pa je zapisal besede: »Naši reformatorji s Trubarjem na čelu morajo biti našim ljudem narodni svetniki – kakor je Čehom narodni svetnik Jan Hus!« Aškercева podoba Trubarja se je nato globoko vtisnila v slovensko znanstveno in kulturno publicistiko, čeravno ne brez zadržkov, kakršni so bili na primer zadržki Otona Župančiča – svojim vznesenim besedam ob pogledu na Bernekerjevo Trubarjevo plastiko »Glej, mož prepričanja in mož dejanja« je dodal zadržane »Ne mučenik: on, kmečki sin, ne sanja / in Husov naša zemlja ne rodi« – ali pa oni Frana Ilešiča, ki je menil, da je Trubar storil le, »kar

je bilo naravno«, ter da je le »moliti in za nebesa skrbeti [...] učil Slovence«. Slednjega, namreč verskega vzgiba Trubarju menda res ni odrekal nihče izmed raziskovalcev in premišljevalcev njegovega življenja in opusa, in vendar je bila v ospredje vselej postavljena Trubarjeva vera v slovenski jezik, vera slovenskega jezika, Trubarjeva *slovenska* vera sploh: »Mit besede in jezika« da je bil, je menil literarni zgodovinar Boris Paternu, »bistvena sestavina reformacije«, torej tudi slovenske reformacije. S pogledom na teološke prvine reformacije, pa naj gre za reformacijo vobče ali Trubarjeve religiozne nazore posebej, je takšna teza zagotovo vsaj diskutabilna, če že ne povsem napačna, očitno pa je, da je slovenska beseda, kakor jo je najprej zapisal Primož Trubar in so jo nato zapisovali slovenski reformatorji, postala in ostaja bistveni, še več, mitski element razumevanja Trubarjeve oziroma slovenske reformacije v modernem in današnjem času. Slovenski narod je, trdi sociolog Marko Kerševan, *creatura verbi*, ustvarjen z besedo: »Zaradi izjemnega mesta, ki ga je slovenski (knjižni) jezik dobil pri nastajanju moderne slovenske narodne identite – kot njen okvir in sredstvo – je protestantsko jezikovno in književno delo postalo del slovenske ‚kulturene memorije‘.« In še več, kot ugotavlja teolog Edvard Kovač, današnjemu slovenskemu pogledu se Trubarjevo delo ne kaže le kot konstitutivni del njegove preteklosti in njegovega nacionalnega spomina, pač pa kot temelj slovenske nacionalne etike. Skratka, z nekaj pretiravanja lahko moderni, sodobni slovenski pogled na Trubarja in slovensko reformacijo strnemo takole: V začetku je bila beseda in beseda je bila pri Trubarju in beseda je bil Trubar sam. Vse je iz nje nastalo in brez nje ni nič nastalo, kar je nastalega. V njej je bilo slovensko življenje in to življenje je bilo luč ljudi in ta luč sveti v slovensko temo. A tema je še ni zares sprejela.

S tem pa *slovenski* pogled na Trubarja in sploh slovensko reformacijo razkriva svojo scela romantično naravo. Besedo »romantičen« oziroma »romantika« uporabljam pri tem v njenem historičnem, poetičnem smislu, namreč kot besedo za poskus, da bi »majhnemu dali visoki smisel, običajemu skrivnostno podobo in končnemu sij neskončnega«, če uporabim besede nemškega romantika Novalisa. Prav v pogledu nemških romantikov na Luthra in

sploh nemško reformacijo je namreč mogoče videti paralelo k slovenskemu pogledu na Trubarja in slovensko reformacijo. Novalis, Lessing in Herder, zgodnji nemški romantiki, so namreč Luthra stilizirali v najodličnejši dogodek prebujajoče se, kot so menili, nemške nacije. Pri tem so se navdihovali pri Heglu, s Herderjem pa je romantično videnje nemške reformacije dobilo najbolj vehementne poteze; Herder je bil tako na primer mnenja, da je Luther iz »spanja dvignil velikana«, namreč nemški jezik. S Heinrichom von Treitschke je takšno videnje dobilo nove spodbude; Luther, je na primer pisal von Treitschke, »je narodu v kri vlil železa«. Nemškemu romantičnemu pogledu na reformacijo je moč sicer dokončno pošla sredi 20. stoletja.

Slovenskemu romantičnemu pogledu njegova moč nasprotno še ni pošla. Vera v stvariteljsko moč Trubarjevega slovenskega jezika ter razumevanje jezika kot »najglobjega« in »najzvestejšega«, kot nenadomestljivega zrcala slovenske duhovne podobe, kot današnji pogled na Trubarja in njegovo zapuščino označuje umetnostni zgodovinar Milček Komelj, nam nasprotno razkrivata romantično vero »sveta slovenstva« in vero vanj in se, z drugimi besedami, izkazuje kot prva dokaza *slovenske vere*, slovenske nacionalne religije. Trubarjev delež k tako pojmovanemu »svetu slovenstva« in njegovi veri se v luči takšnega pogleda jasno kaže kot »genialen«, kot ga je označil Jože Rajhman, in »neminljiv«, kot ga označuje Marko Kerševan.

»Vsem Slovencom, mir, gnado inu pravu spoznane božje skozi Jezusa Kristusa prosim« – Trubarjevo pavlinsko krščanstvo

»Grešili smo pred imenom Trubarjevim. In zakaj? Zato ker smo ga do danes sodili edino z verskega in protiverskega stališča. In poslednje je bilo večja krivica za moža, ki je stal samo na verskem stališču, ker se v tedanji dobi na drugo postaviti ni mogel.« S to mislijo pa je v tistem pomembnem letu 1908 svoj esej z naslovom *O kulturnem pomenu slovenske reformacije* začel Ivan Prijatelj in z njo opozoril na z idejami svojega časa prežete ocene o Primožu Trubarju, njegovem delu in njegovem času, ne da bi se tudi sam mogel idejam

svojega časa scela izviti in se jim hotel povsem odreči. In čeprav so ideje Prijateljevega časa, kakor so se oblikovale v tedanjem katoliškem taboru na eni strani ter liberalnem na drugi – ideje same ter njihovo ideološko oziroma politično nasprotje –, danes bodisi le še muzealne bodisi trdna osnova romantičnega *slovenskega* spomina, to ne jemlje aktualnosti Prijateljevim besedam. Nasprotno, s pogledom na romantično *slovensko* stališče, postavljeno na temelje *slovenske* vere, s katerega se danes najprej presoja in vrednoti slovensko reformacijo, nas Prijateljeve besede silijo k vnovičnemu razmisleku. Namreč, ali ni prav presojanje in vrednotenje Trubarja in slovenske reformacije s takšnega romaničnega *slovenskega* stališča tisti »greh pred imenom Trubarjevim« in tista velika »krivica« do moža, ki je stal samo na verskem stališču, ker se na drugo postaviti ni mogel?

Ob tem moramo reči najprej dvoje. Najprej moramo pripoznati Trubarjevo slovenstvo, kakor ga je izrazil s svojimi prvimi slovenskimi besedami, ki jih je dal natisniti – besedami *Vsem Slovencom, mir, gnado inu pravu spoznane božje skozi Jezusa Kristusa prosim* – in ga je vedno znova izpričal v svoji veliki skrbi za rojake in ga potrdil s svojim izjemnim angažmajem za svoj slovenski jezik. O takšnem Trubarjevem slovenstvu priča ves njegov opus, opus njegove besede in njegovih dejanj. A če se pozorno sklonimo nad ta Trubarjev opus, potem moramo, drugič, videti tudi, da ob motrenju Trubarjevih vzgibov in motivov in slednjič uspehov nikakor ne more biti najbolj pomembno – kot izhaja iz romantičnega pogleda –, kdo vse so mogli biti *Slovenci*, ki jih je Trubar nagovarjal in med katere je seveda prišteval tudi sebe, in kdo vse so mogli biti njegovi rojaki in kdo vse je mogel razumeti njegovo zapisano besedo in kakšna je ta bila in kdo vse si je mogel obetati dobrobit njegovih dejanj in kdo pač ne. Vse to so lahko pomembna vprašanja tako zgodovinopisja kakor sicer humanističnih znanosti in to so brez dvoma pomembna vprašanja *slovenskega* spomina. In vendar, če bi se ustavili le ob teh vprašanjih, ali bi ne »grešili« pred imenom Trubarjevim in mu ne delali »krivice«?

Ko gre namreč za Trubarjev opus, gre za mnogo več. Ne gre le za vprašanja, ki so, če se izrazim s Trubarjevimi besedami oziroma besedami njegovega pobožnega časa, le od tega sveta. Gre za mnogo

več, gre za verska vprašanja oziroma versko stališče, na katerem je, kot je pisal Ivan Prijatelj, Trubar edino mogel stati. Gre za stališče kristjana. Takšno stališče v Trubarjevem času, kakor tudi sicer nikoli, seveda ni bilo edino možno, kot je menil Prijatelj. Vse drugače, imelo je rivala, ki ga je Trubar imenoval mameluško krščanstvo, vera besede brez razumevanja, prepričanja in srčnosti, in imelo je sovražnika, pa naj so bili to papež in papežniki ali pa Turki. In vendar se je Trubar nemara res mogel postaviti le na krščansko stališče, in sicer zato, ker je bilo to stališče njegove vere, upanja in zaupanja: »Vera je srčno, gotovo in trdno zaupanje v Božje reči«, je pisal v svoji pridigi o veri, je trdno zanašanje na »Božjo preprosto, golo obljubo«. Na takšnem stališču je Trubar samozavestno, kot govori njegov opus, in ves svoj čas, kot je trdil sam, vztrajal. Pod svojo podobo iz leta 1578, ki jo je vrezal Jakob Lederlein in je bila prvič objavljena v delu *Ta celi novi Testament*, je dal postaviti besede iz psalma: Moje zaupanje, Gospod, od moje mladosti. Ne zavrzi me v času starosti, ko gre moja moč h koncu, me ne zapusti (Ps 71,5,9). To so besede vernika, človeka, ki verjame ali bolje hoče verjeti. In ker hoče verjeti, dela. Bojuje svoj boj in teče svoj tek: »Če me vnovič pokličete in se hočete z mano zavoljo Kristusa spustiti v vsakršno nevarnost, tedaj sem se dolžan pokoriti Vašemu klicu, pa naj me stane telo in življenje. To hočem storiti.« Tako je pisal Trubar protestantskim stanovom na Kranjskem, potem ko ga je ukaz kranjskega deželnega kneza in cesarja Ferdinanda I. pognal v begunstvo.

Trubarjev izbor besed psalmista, postavljenih pod njegovo podobo, tako menda ni samo priložnosten, podoba pa je tudi sicer posebej povedna. Na njej se nam Trubar kaže v resnobni, mirni ali boljše pomirjeni držji človeka s knjigo in človeka knjige, učenjaka, rekli bi celo humanista. V humanistični maniri je namreč na rob podobe svojemu imenu dal postaviti še tretje ime, *Carniolanus*, torej Kranjec, s čimer je, tedaj že za vedno v svojem *nigdirdomu*, pokazal na svoj izvor, če že ne tudi na svojo deželno, torej politično zavest. O knjigi, ki jo Trubar na tej svoji podobi drži v rokah, lahko sicer prav tako samo ugibamo, in vendar smemo prepričani v njegovo pobožno naravo, kot se nam kaže iz njegovih spisov, verjeti, da je knjiga *Sveto pismo*, morda prav *Ta celi novi Testament*.

To se nam more zdeti še posebej verjetno, če se ozremo na Trubarjeve verske nazore oziroma na njegovo teologijo. V njej je, kot je v svojih študijah pokazal Jože Rajhman, videti teologijo križa, *theologia crucis*, tj. pripoznavanje Kristusovega trpljenja in vstajenja kot osrednjega dogodka v zgodovini človeštva ali bolje človeka, kot izpolnitev njegove zgodovine oziroma kot njeno dopolnitev. Gre za, kot smemo reči v duhu tega nazora, izjemen dogodek, ki je izven zgodovine in je Božja milost. Da pa bi bil človek deležen te Božje milosti, mora verovati. Vera je, je pisal Trubar v svojem osrednjem teološkem besedilu, *Eni dolgi predgovori*, »koker ena roka, mošna oli ana druga posoda, s katero mi Jezusevo blagu primemo ali vzamemo,« je posoda torej, s katero človek sprejme Božjo milost. »Tako vero dobite od Boga skuzi tu poslušane te besede božje inu skuzi te vsakdane molitve«, je še pisal v tem svojem predgovoru, v pridigi o veri pa tudi: »Brez Božje besede ne more biti prave vere. Božja beseda in prava vera morata biti vselej skupaj; beseda je temelj, na katerega se vera naslanja in na katerem gradi.« Trubar je v svojih teoloških razmišljanjih izhajal torej iz *dejstva* Božje milosti na eni strani, ki se zavoljo Kristusove smrti in vstajenja razliva nad vse ljudi, ter Božje besede na drugi, ki o tem Kristusovem zasluženju priča in človeku šele odpira pot do Božje milosti same. Z drugimi besedami, Božja beseda človekovo vero utrjuje, predvsem pa očiščuje in jo dela pravo: »Prava krščanska vera v človeku ustvari take dobre navade in mišljenje in ga popolnoma spremeni. Iz nespametnega postane moder, iz grešnika naredi svetnika, skratka, iz pekla ga postavi v nebesa.« Trubar se v svojih teoloških razglabljanjih tako izkazuje – naj to poudarim, čeravno se utegne zdeti samoumevno – kot izrazit krščanski mislec, *orator*, molivec, ki želi ves slediti sporočilu evangelijev ter razmišljanjem in naukom apostola Pavla. Z drugimi besedami, Trubarja moremo videti kot izrazitega pavlinskega kristjana. Ne samo, da je s Pavlom, zlasti z njegovim prvim pismom Korinčanom, utemeljil svoje prevajalsko delo, ter da je Pavla sicer videl kot najpomembnejšega razlagalca *Svetega pisma*; Pavlova pisma so, je pisal v svojem posvetilu k *Svetega Pavla listuvi*, »nedopovedni nebeški zaklad«. Ne le to, tudi dikcija Trubarjevih pisanj je zelo podobna Pavlovi. Pa ne le dikcija pisanj, tudi nameni pisanj so scela Pavlovi.

Trubar in slovenski reformatorji so se s svojim slovstvenim in sploh pastoralnim delom vendarle obračali ne le na katoliško in po njihovem mnenju krivoverno, *falsš* verno ljudstvo, pač pa – podobno kot Pavel in apostoli – na sicer menda dobro in bogaboječe, pa vendar maloverno, praznoverno in vraževerno, celo pogansko ljudstvo. To ljudstvo pravega svetopisemskega sporočila dotlej še ni bilo slišalo ali ga bralo in je tako ostajalo s prazno posodo vere, torej v prazni veri na Božjo milost in slednjič na zveličanje. Ob koncu časov, ki da je bil vse in vse bližji, kot so menili Trubar in njegovi, so morali biti nepoznavanje in nevednost ali ignoranca glede prave krščanske vere posebej usodni, naravnost pogubni, in zato prvi razlog za misijonarski angažma pravil kristjanov: evangeljsko in pavlinsko sporočilo sâmo ter zavest o skorajšem koncu sveta sta Trubarja in reformatorski krog, iz katerega je izšel, in sicer slovenske reformatorje spodbudila k njihovemu misijonarjenju, jim dajala poguma zanj in odločnosti, da pri njem vztrajajo, čeravno izpostavljeni velikim oviram in velikim tveganjem. V tem smislu moremo razumeti tudi Trubarjeva, na prvi pogled sicer povsem brezupna naprežanja v zvezi s *Cerkovno ordningo*, ki je bila res tako zelo daleč od tega, da bi lahko polno zaživela, in vendar je bila obenem tako poln odraz Trubarjeve želje, da vzpostavi pravo in pristno krščansko skupnost; Trubar je vendarle želel biti najprej Božji služabnik, ki gradi Kristusovo cerkev tako, da oznanja Božjo besedo v ljudem razumljivem jeziku. Oznanjevanje evangelija, kar seveda predpostavlja naprežanje za življenje po evangeliju, je namreč temeljna značilnost pavlinskega krščanstva: »S srcem namreč verujemo in tako smo deležni pravičnosti, z usti pa izpovedujemo vero in tako smo deležni odrešenja«, piše apostol Pavel v pismu Rimljanom (Rim 10,8). V prvem pismu Korinčanom pa Pavel pravi: »Vsem sem postal vse, da bi jih nekaj pridobil. Vse pa delam zaradi evangelija, da bi imel delež pri njegovi obljubi. « (1 Kor 9,22) In tako tudi Trubar. Seveda je Trubar svoje poslanstvo videl v tem, da živi in dela kot slovenski reformator oziroma kot reformator njemu *prelubih Slovencev*, in iz vere v to svoje poslanstvo je izvajal svoje odločitve in dejanja in še prej svoja hotenja. In vendar, če naj skušamo videti Trubarjevo vero in njegova hotenja z njegovega verskega, torej krščanskega stališča, potem moramo imeti pred očmi,

da je sporočilo, ki naj ga je Trubar oznanjal, onstran človekove vere in njegovih hotenj in seveda tudi onstran njegovih dejanj; je onstran zgodovine; krščanska resnica je singularna v svojem sporočilu – »Ni ga tukaj. Vstal je, kakor je rekel.« (Mt 28,6) – in univerzalna po svoji naravi: »Ni več ne Grka ne Juda, ne obrezanega ne neobrezanega, ne barbara ne Skita, ne sužnja ne svobodnega, ampak vse in v vseh je Kristus.« (Kol 3,11). Ali drugače, z besedami francoskega filozofa Alaina Badiouja: »[Krščanske resnice] ne avtorizira nobena identiteta in tudi sama ne konstituira nobene identitete. Ponujena je vsem oziroma namenjena vsakomur.«

Ker je torej, kot lahko vidimo iz njegovih spisov, stal na takšnem verskem stališču, je Trubar lahko zavzel pomirljivo, spravljlivo in menda res celo povezujočo držo v razpravah o perečih teoloških vprašanjih, ob katerih so se razhajale različne reformacijske smeri. In mogoča mu je bila njegova »eklektična odprtost«, ki jo v njegovem opusu prepoznava Jonatan Vinkler. Še več, spravljliva teološka drža in siceršnja intelektualna odprtost sta mu bili *conditio sine qua non* za oznanjevanje prave krščanske vere.

Občutek poklicanosti k oznanjevanju prave krščanske vere in želja, oblikovati pristno krščansko skupnost med *prelubimi Slovenci*, tj. oblikovati »cerkev slovenskega jezika«, ter zavest o možnostih za njeno življenje, ki je nemalokrat presegala življenje sâmo, so zaznamovali Trubarjevo religioznost in religioznost njegovih sopotnikov. In bili so torišča za nastanek Trubarjevega izvirnega in izjemnega, nemara res genialnega opusa. Rajhmanovo misel o Trubarjevi genialnosti je torej vzeti zares. Razumemo naj jo v polnem pomenu besede *genij*, kot označbo izjemnega in izvirnega Trubarjevega duha, ki pa v očeh Trubarja, kristjana, ni mogel biti njegov, pač pa Kristusov. V čem je bilo tedaj Trubarjevo slovenstvo? Ni bil to le klic poganom, poklicanim k svetosti? Ali ni tega klica slišati že v prvih slovenskih besedah, ki jih je Trubar dal natisniti, besedam *Vsem Slovencem gnado, mir, milost inu pravo spoznane božje skozi Jezusa Kristusa prosim?* In ustavimo naj se tudi ob tisti veri, ki je v Trubarju videla in še vidi svetnika. Ali ni v Trubarju res videti svetnika? Pa ne svetnika, za kakršnega ga je razglasil Aškerc in ga moremo v *slovenski* veri častiti in mu slediti do danes, pač pa svetnika v pavlinskem smislu in s tem

v Trubarjevem lastnem, kot scela religioznega, pobožnega človeka, človeka, ki želi verovati prav in prav tudi živeti. Saj Trubar pravi sam: »Prava krščanska vera iz grešnika naredi svetnika, iz pekla ga postavi v nebesa.«

Slovenska reformacija med romantičnim kladivom in krščanskim nakovalom – Sklep

»Biti romantičen ni nič drugega kakor stopnjevati kvaliteto,« je zapisal Novalis. In prav tak, ves romantičen, je sodobni slovenski pogled na slovensko reformacijo; Trubarja in njegovo kvaliteto in sicer kvaliteto slovenske reformacije je povzdignil na raven narodne genialnosti in nacionalnega svetništva. Oboje pa ima svoje meje. To so meje krščanske resnice, kot jo razodevajo evangeliji ter pisma apostola Pavla. In le v luči te resnice moremo, kot smo skušali pokazati v tej razpravi, razumovati Primoža Trubarja in slovenske reformatorje in njihov misijonarski reformacijski angažma. Kot nam namreč kaže njihov knjižni in pastoralni opus, so bili slovenski reformatorji zavezani edinole krščanski resnici, še več, morali so ji biti edinole zavezani, če se ji niso hoteli izneveriti in se s tem izneveriti poslanstvu, ki so ga imeli za svojega. Temelj krščanske resnice pa je prepričanje, da Bog, o katerem piše *Biblija* in ki ga je Kristus imenoval Oče, človeka brezpogojno ljubi; in je prepričanje, da je učlovečenje, smrt in in vstajenje božjega Sina edino, kar človekovo življenje sploh osmišlja; in je prepričanje, da je mogoče ob branju *Biblije* in z molitvijo Boga osebno spoznati in se mu tako približati; in je prepričanje, da je smisel človekovega družbenega življenja mogoče zadobiti le v konceptu krščanske ljubezni, tj. *caritas*. In slednjič je prepričanje o prepričanju samem: namreč, da krščanska vera ni izven časa in sveta ali nemara celo zoper svet, pač pa, da se po poti razuma in empatije oblikuje v času za svet, tj. v konkretnem historičnem času za konkretno historično okolje.

Spoznati Trubarja-reformatorja in slovensko reformacijo, ju razumeti in empatično počastiti je torej mogoče le ob pripoznavanju krščanskega horizonta, v katerem sta se oblikovala; spoznati ju je mogoče le v njunem lastnem, tj. krščanskem konceptu. Da bi bilo to

zares mogoče, pa je potrebno odložiti romantično kladivo, s katerim se kleše sodobni oziroma moderni torzo slovenske reformacije, in pripoznati je krščansko nakovalno, na katerega so bila napeta vera in hotenja slovenskih reformatorjev. V spoznavanju njihovo vere in njihovih hotenj pa moramo Trubarju in sicer slovenskim reformatorjem seveda verjeti na besedo; verjeti jim moramo na njihovo slovensko besedo.

Post scriptum

Sledeč sporočilu torej, ki so mu bili zavezani slovenski reformatorji, bi morali podobo Primoža Trubarja in slovenske reformacije izrisati precej drugače, kakor je to po navdihu svojega časa storil Leon Koporc. V osrednjo, glavno ploskev bi mogli postaviti temeljno sporočilo krščanstva, namreč sporočilo o Kristusovem vstajenju – »Ni ga tukaj. Vstal je, kakor je rekel.« (Mt 28,6) –, sporočilo, ki je bilo sicer eden najbolj priljubljenih prizorov protestantske umetnosti. V desno krilo bi mogli postaviti Trubarja, vernika, čigar vera in hotenja so scela in trdno temeljila na tem krščanskem sporočilu; Trubarja torej kot simbol krščanske stanovitnosti. V levo krilo pa bi morali postaviti Trubarjevo velikansko delo: pričevanje za krščansko resnico v slovenskem jeziku.

IZBRANI VIRI IN LITERATURA

- Blickle Peter, Kunisch Johannes (ur.), *Kommunalisierung und Christianisierung. Voraussetzungen und Folgen der Reformation 1400–1600* (Berlin 1988).
- Heinrich Bornkamm, *Luther im Spiegel der deutschen Geistesgeschichte – Mit ausgewählten Texten von Lessing bis zur Gegenwart* (Heidelberg 1955).
- Blicke Peter, »Reformation und Freiheit«, *Die frühe Reformation in Deutschland*, ur. Moeller, 35–53.
- Brady Thomas A. idr. (ur.), *Die deutsche Reformation zwischen Spätmittelalter und Früher Neuzeit* (München 2001).

- Brady Thomas A., Heiko A. Oberman, James D. Tracy (ur.), *Handbook of European History 1400–1600: Late Middle Ages, Renaissance and Reformation, Vol. 1, Structures and Assertions*, Leiden idr. 1994; isti (ur.), *Handbook of European History 1400–1600: Late Middle Ages, Renaissance and Reformation, Vol. 2, Visions, Programs, Outcomes* (Leiden idr. 1995).
- Elze Theodor, *Primus Trubers Briefe* (Tübingen 1897).
- Dolinar France Martin, »Cerkvene razmere na Slovenskem v 16. stoletju«, *III. Trubarjev zbornik*, ur. Jakopin idr., 148–156.
- Dolinar Darko idr. (ur.), *Družbena in kulturna podoba slovenske reformacije* (Ljubljana 1986).
- Giesemann Gerhard, »Der 'Feind' im protestantischen Kirchenlied. Reformatorisches Bekenntnis bei Trubar aus der Perspektive des Geistlichen Liedes«, *Šestnajsto stoletje*, ur. Pogorelec, Koruza, 181–197.
- Grafenauer Bogo, »Poglavitne komponente slovenske zgodovine v 16. stoletju in njihova povezanost«, *Šestnajsto stoletje*, ur. Pogorelec, Koruza, 43–52.
- Grdina Igor, »Do 'fine moke 00' mleto Trubarjevo vprašanje«, *Stati inu obstati, Revija za vprašanja protestantizma*, 3-4/2006, 202–235.
- Grdina Igor, »Reformacijski tokovi na Slovenskem«, *Zgodovinski časopis*, 1-2/2007, 59–74.
- Grdina Igor, »Primož Trubar na evropski karti duha«, *Primož Trubar*, ur. Lozar Štamcar, 9–17.
- Grdina Igor, Jonatan Vinkler idr. (ur.), *Zbrana dela Primoža Trubarja*, knj. I – (Ljubljana 2004–).
- Greengrass Mark, *The Longman Companion to The European Reformation, c. 1500–1618* (London, New York 1998).
- Grmič Vekoslav, »Korenine Trubarjeve teološke misli«, *Šestnajsto stoletje*, ur. Pogorelec, Koruza, 129–138.
- Guggisberg Hans R. (ur.), *Die Reformation in Deutschland und Europa: Interpretationen und Debatten* (Heidelberg 1993).
- Hamm Berndt, »Warum wurde für Luther der Glaube zum Zentralbegriff des Christlichen Lebens?«, *Die frühe Reformation*, ur. Moeller, 103–127.
- Ilešič Fran, *Trubarjev zbornik* (Ljubljana 1908).
- Jakopin Franc idr. (ur.), *III. Trubarjev zbornik, Prispevki z mednarodnega znanstvenega simpozija Reformacija na Slovenskem ob štiristoletnici smrti Primoža Trubarja* (Ljubljana 1996).
- Janko Anton (ur.), *Slovenci v evropski reformaciji šestnajstega stoletja* (Ljubljana 1986).

- Jerman Frane, »Idejne prvine reformacije«, *Šestnajsto stoletje*, ur. Pogorelec, Koruza, 121–128.
- Jerše Sašo, *Vera in hotenja, Študije o Primožu Trubarju in njegovem času* (Ljubljana 2009).
- Kerševan Marko, »Protestantizem in slovenska ljudska religioznost v 16. stoletju«, *Slovenci v evropski reformaciji*, ur. Janko, 91–104.
- Kerševan Marko, »Slovenci in protestantizem danes«, *Protestantizem*, ur. Kerševan, 13–57.
- Kerševan Marko, »Trubarjeva reformacija. Primož Trubar v kontekstu reformacijske teologije«, *Vera in hotenja*, ur. Jerše, 196–214.
- Kerševan Marko (ur.), *Protestantizem, slovenska identiteta in združujoča se Evropa* (Ljubljana 2006).
- Kidrič France, *Primož Trubar* (Ljubljana 1951).
- Kluge R.-D. (ur.), *Ein Leben zwischen Laibach und Tübingen. Primus Truber und seine Zeit. Intentionen, Verlauf und Folgen der Reformation in Württemberg und Innerösterreich* (München 1995).
- Koruza Jože, »Die literarische Forme der Predigten Primus Trubers«, *Ein Leben zwischen Laibach*, ur. Kluge, 268–277.
- Kos Janko, »Trubers Begründung des slowenischen Schrifttums und die metaphysische Wende in der Theologie Luthers«, *Ein Leben zwischen Laibach*, ur. Kluge, 258–267.
- Kos Janko, *Duhovna zgodovina Slovencev* (Ljubljana 1996).
- Kos Janko, *Slovenci in Evropa* (Ljubljana 2007).
- Kurillo Andrej, »Religija in nacionalizem«, *Protestantizem*, ur. Kerševan, 59–74.
- Kuzmič Franc, »Književnost in teologija Primoža Trubarja«, *Primož Trubar*, ur. Lozar Štamcar, 31–35.
- Loserth Johann, *Die Reformation und Gegenreformation in den innerösterreichischen Ländern im 16. Jahrhundert* (Stuttgart 1898).
- Lozar Štamcar Maja (ur.), *Primož Trubar 1508–1586, Ob petstoletnici rojstva* (Ljubljana 2008).
- Melik Vasilij, »Mesto reformacije v slovenski zgodovini«, *Šestnajsto stoletje*, ur. Pogorelec, Koruza, 15–19.
- Melik Vasilij, »Der Einfluß der Reformation auf den Prozeß der sozialen Affirmation der slowenischen Sprache«, *Ein Leben zwischen Laibach*, ur. Kluge, 186–190.
- Mihelj Sabina, »Protestantizem in slovenski nacionalizem. Analiza medijskih reprezentacij ob dnevu reformacije (1992–2003)«, *Protestantizem*, ur. Kerševan, 75–142.

- Mörke Olaf, *Die Reformation – Voraussetzungen und Durchsetzung* (München 2005)
- Moeller Bernd, *Die frühe Reformation in Deutschland als Umbruch* (Heidelberg 1996).
- Neweklowsky Gerhard idr. (ur.), *Protestantizem pri Slovencih – Protestantismus bei den Slowenen* (Wien 1984).
- Orožen Franc, »Reformacija in protireformacija na Kranjskem«, *Stati inu obstatu, Revija za vprašanja protestantizma*, 1-2/2005, 185–210.
- Pahor Daša, »Protestantska umetnost na Slovenskem v 16. stoletju«, *Vera in botenja*, ur. Jerše, 143–161.
- Paternu Boris (ur.), *Protestantism and the Emergence of Slovene Literature, Slovene Studies*, 1-2/1984.
- Po-chia Hsia Ronnie (ur.), *A Companion to the Reformation World* (Malden idr. 2004).
- Pogačnik Jože, »Kulturološki model reformacije v jugovzhodni Evropi«, *Šestnajsto stoletje*, ur. Pogorelec, Koruza, 75–91.
- Pogačnik Jože, »Begriffsbestimmung der Kultur in der slowenischen Reformation«, *Ein Leben zwischen Laibach*, ur. Kluge, 211–225.
- Pogorelec Breda, Jože Koruza (ur.), *Šestnajsto stoletje v slovenskem jeziku, književnosti in kulturi*, Obdobja 6 (Ljubljana 1986)
- Pörtner Regina, »Confessionalisation and Ethnicity. The Slovenian Reformation and Counter-Reformation in the 16th and 17th Century«, *Archiv für Reformationsgeschichte*, 93/2002, 239–278.
- Press Volker, »Württemberg und Österreich in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts. Der Hintergrund des Wirkens von Primus Truber«, *Slovenci v evropski reformaciji*, ur. Janko, 125–148.
- Prijatelj Ivan, *O kulturnem pomenu slovenske reformacije* (Ljubljana 1908).
- Raeder Siegfried, »Primus Trubers Lehre vom Abendmahl«, *Slovenci v evropski reformaciji*, ur. Janko, 149–164.
- Raeder Siegfried, »Die theologische Orientierung slowenischer Reformatoren«, *III. Trubarjev zbornik*, ur. Jakopin idr., 73–85.
- Rajhman Jože, »Analiza dveh predgovorov«, *Šestnajsto stoletje*, ur. Pogorelec, Koruza, 151–157.
- Rajhman Jože, »Razvoj Trubarjeve teološke misli (1557-1575)«, *Slovenci v evropski reformaciji*, ur. Janko, 165–172.
- Rajhman Jože, »Pogled katoliške teologije na slovensko reformacijo«, *III. Trubarjev zbornik*, ur. Jakopin idr., 86-92.
- Rajhman Jože (ur.), *Pisma Primoža Trubarja* (Ljubljana 1986).

- Rajhman Jože (ur.), *Pisma slovenskih protestantov* (Ljubljana 1997).
- Rajšp Vinko, »Družbeni nazori slovenskih reformatorjev in družbena podoba slovenske reformacije«, III. Trubarjev zbornik, ur. Jakopin idr., 93–100.
- Rajšp Vinko idr. (ur.), *Die Reformation in Mitteleuropa – Beiträge anlässlich des 500. Geburtstages von Primus Truber 2008 [...]* (Ljubljana, Dunaj 2011).
- Rupel Mirko, »Primož Trubar in Formula Concordiae«, *Drugi Trubarjev zbornik*, ur. Rupel, 65–112.
- Rupel Mirko, *Primož Trubar, življenje in delo* (Ljubljana 1962).
- Rupel Mirko (ur.), *Drugi Trubarjev zbornik – Ob štiristoletnici slovenske knjige* (Ljubljana 1952).
- Rupel Mirko, Branko Berčič (ur.), *Slovenski protestantski pisci* (Ljubljana 1966)
- Sakrausky Oskar, »Die theologische Bedeutung der Bibelübersetzung Jurij Dalmatins«, *Carinthia I*, 171/1981, 159–170.
- Sakrausky Oskar, »Die europäische Bedeutung der Reformation in Slowenien«, *III. Trubarjev zbornik*, ur. Jakopin idr., 101–109.
- Sakrausky Oskar (izd.), *Deutsche Vorreden zum slowenischen und kroatischen Reformationswerk* (Wien 1989).
- Saria Balduin, »Die Reformation im südslawischen Raum«, *Kirche im Osten, Studien zur osteuropäischen Kirchengeschichte und Kirchenkunde*, 12/1969, 58–77.
- Scherber Peter, »Primož Trubar, der Protestantismus und die Türken. Zum politischen und theologischen Hintergrund von Trubars letzter Reise in die Heimat«, *Šestnajsto stoletje*, ur. Pogorelec, Koruza, 171–180.
- Scherber Peter, »Abwehr oder Missionierung der Türken? Kulturelle Konzepte zur Zeit des Religionsfriedens als Entstehungsbedingungen der slowenischen Literatur und Sprache«, *Ein Leben zwischen Laibach*, ur. Kluge, 147–159.
- Schilling Heinz, »Die konfessionelle Entwicklung im Reich zwischen 1555–1600«, *Ein Leben zwischen Laibach*, ur. Kluge, 37–45.
- Schilling Heinz, »Reformation oder Gipfelpunkt eines Temps des Reformes«, *Die frühe Reformation in Deutschland als Umbruch*, ur. Bernd Moeller, Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte 199, Heidelberg 1996, 13–34.
- Schindling Anton idr. (ur.), *Primus Truber 1508-1586 – Der slowenische Reformator und Württemberg* (Stuttgart 2011).
- Schmidt Georg, »Luther und die frühe Reformation – ein nationales Ereignis?«, *Die frühe Reformation in Deutschland als Umbruch*, ur. Bernd Moeller, Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte 199, Heidelberg 1996, 54–75.
- Schmidt Heinrich Richard, *Konfessionalisierung im 16. Jahrhundert* (München 1992).

- Schorn-Schötte Luise, *Die Reformation. Vorgeschichte, Verlauf, Wirkung* (München 1996).
- Schwart Reinhard, »Die Umformung des religiösen Prinzips der Gottesliebe in der frühen Reformation, Ein Beitrag zum Verständnis von Luthers Schrift 'Von der Freiheit eines Christenmenschen'«, *Die frühe Reformation in Deutschland als Umbruch*, ur. Bernd Moeller, Heidelberg 1996, 128–156.
- Spicer Andrew, »Confessional Space and Identity in Central and Eastern Europe«, *Formierung des konfessionellen Raumes in Ostmitteleuropa*, ur. Evelin Wetter, Stuttgart 2008, 335–342.
- Stele France, »Vloga reformacije v naši umetnosti zgodovini«, *Drugi Trubarjev zbornik*, ur. Rupel, 119–150.
- Scribner Robert, *The German Reformation* (London 1986).
- Šmitek Zmago, »Trubar in Turki«, *Šestnajsto stoletje*, ur. Pogorelec, Koruza, 159–169.
- Štuhec Marko, »Nekatera izhodišča sodobnega zgodovinopisja o reformaciji«, *Vera in hotenja*, ur. Jerše, 33–44.
- Vinkler Jonatan, »Primož Trubar in schwenckfeldijanstvo«, *Vera in hotenja*, ur. Jerše, 243–254.
- Vitorović Nenad Hardi, »Protestantizem v polemikah ob štiristoletnici Trubarjevega rojstva«, *Protestantizem*, ur. Kerševan, 217–263.
- Vitorović Nenad Hardi, »Protestantska 'politična teologija': Jürgen Moltmann, Miroslav Volf, Eberhard Jüngel«, *Protestantizem*, ur. Kerševan, 265–324.
- Vitorović Nenad, »Politične razsežnosti Trubarjeve reformacijske misli«, *Vera in hotenja*, ur. Jerše, 273–284.
- Evelin Wetter, »Formierung des konfessionellen Raumes in Ostmitteleuropa. Einführung«, *Formierung des konfessionellen Raumes in Ostmitteleuropa*, ur. ista, Stuttgart 2008, 9–21.
- Ziherl Boris, »Družbeno-politični temelji reformacijskega gibanja na Slovenskem«, *Drugi Trubarjev zbornik*, ur. Rupel, 7–14.
- Zupan Sabina, *Umetniški opus Leona Koporca*, diplomatska naloga (Ljubljana 2004).
- Žvanut Maja, »Prelubi Slovenci, njihova vera, pobožnost in praznoverje«, *Vera in hotenja*, ur. Jerše, 133–142.

Franc Kuzmič

PROTESTANTIZEM PRI OGRSKIH SLOVENCIH OD ZAČETKOV DO TOLERANČNEGA PATENTA

V svojem prispevku želim na kratko prikazati oziroma orisati začetke in razvoj protestantizma in protestantske književnosti pri ogrskih Slovencih, se pravi pri Slovencih v Prekmurju, vse do tolerančnega patenta Jožefa II. leta 1781, ki pa je začel na ozemlju Prekmurja veljati šele leta 1783. Za boljšo preglednost, pa tudi zaradi specifike razvoja, je tema prikazana vzporedno na treh ozemeljskih območjih.

I. Reformacija

V Radgoni in okolici

Val reformacije je zajel prostor na levem bregu reke Mure, če seveda upoštevamo poročila vizitatorjev, že leta 1528, in sicer današnje avstrijsko Radgono (Radkersburg). Takrat namreč poročajo o duhovniku Volfgangu Krihpergerju, ki da naj bi psoval cerkev in svetnike, češ da je »pred cerkvijo pridigal, da cerkev ni nič in da je več beseda Gospodova«. Poleg tega omenjajo, da ni nosil spodobne obleke niti tonzure, celo še huje, z več kot dvajsetimi drugimi Radgončani je izvajal šegave procesije.¹

Leta 1541 so iz Radgone kralju Ferdinandu sporočili, da odprto pristopajo k Luthrovemu nauku. Takratni radgonski župnik je izviral iz Wittenberga.

1 Anton Albrecher, *Die Visitation und Inquisition von 1528 in der Steiermark*. Graz 1981, str. 266.

Vnet privrženec protestantizma Radgončan Karl von Herberstorff je leta 1582 na svojem travniku ob vasi – torej zunaj mesta in njegove sodne oblasti – postavil protestantsko cerkev in pozneje šolo, cerkveno hišo in pokopališče.

Tu so potem skoraj dve desetletji, točneje do novembra 1598, opravljali bogoslužja.

Poskusi zatrtja reformacije v Radgoni niso uspeli, niti leta 1588 niti deset let pozneje. Ko je bil izdan ukaz, da smejo verniki prejeti zakramente samo od zakonitih katoliških duhovnikov, in je bila za kršitev zagrožena kazen na življenju in telesu, so radgonski protestanti tak prejem zakramentov zavrnili. Tako so se torej še leta 1598 javno zaobljubili luteranski veroizpovedi.²

V Lendavi in okolici

Po nekaterih virih naj bi bili protestanti v Prekmurju že leta 1535, zanesljivo pa je, da je hčerko Ano lendavskega grofa Štefana Banffija leta 1544 krstil evangeličanski učitelj Jurij Rac. To je razvidno iz ohranjenega zapisa v koledar družinskih dogodkov. Tudi druga dva grofova otroka so potem vzgajali protestantski učitelji. Štefana je nasledil sin Nikolaj, ki je povabil v Lendavo potujočega tiskarja Hofhalterja.³ Ta je v manj kot enem letu (1573/74) natisnil tri protestantske knjige v madžarščini.⁴ To je bila prva tiskarna na današnjih slovenskih tleh.

Zemljiški gospod je smel na svoji posesti izvrševati svojo voljo, zato je bil vse do Bogojine razširjen protestantizem na podlagi augsburškega miru po pravilu »cuius regio, eius religio«, čigar zemlja, tega vera.

V gornjem Prekmurju

V gornjem Prekmurju, torej na območju Goričkega, so se protestantizma najprej oprijeli grofje Nadasdyji in Szechyji.

2 Prim. Heimo Halbrainer, *Po sledeh protestantizma, Judov, Romov in Slovencev v Radgoni in okolici*. Graz 2003.

3 Franc Kuzmič, *Protestantizem v Lendavi in okolici*. Študije o zgodovini Lendave. Lendava-Lendva 1192–1992. Lendava: ZKMN, 1994, str. 35–38.

4 Pred leti so v Lendavi tudi izdali faksimile vseh treh knjig.

Vzporedno z luteranstvom se je v Prekmurju širil tudi kalvinizem; to vejo protestantizma je v Ženevi v Švici zasnoval verski reformator Jean Calvin. Kalvinizem je dosegel svoj vrhunec okrog leta 1600.

Da bi se evangeličanstvo augsburške veroizpovedi spričo naraščajočega kalvinizma čim bolj konsolidiralo glede nauka, so morali pastori, učitelji in plemiči po letu 1580 podpisati skupno in usklajeno luteransko evangeličansko veroizpoved – tako imenovano *Formulo soglasja (Formula Concordiae)* tudi na ozemlju Prekmurja.⁵

Novo obdobje se je pričelo leta 1625 z izvolitvijo škofa Bertalana Kisa, ki je z uvedbo prve vizitacije skušal odpraviti nered. V juliju 1627 so obiskali v gornjem delu Prekmurja in Porabju 11 župnij ter sestavili zapisnik, ki pove, kaj in kakšno je bilo cerkveno premoženje ter dajatve, ne pa tudi, kako so duhovniki in učitelji opravljali svoje vzgojno-izobraževalno poslanstvo. Pri župnijah so namreč delovale evangeličanske šole z učitelji.

Da je bila Cerkev v tem času prav tako dobro organizirana, izpričuje dobro delovanje cerkvenega vodstva, sestanki, vizitacije, skrb za izobraževanje in šolanje bodočih duhovnih delavcev.

Protestanti severovzhodnega Prekmurja so vztrajali v novem prepričanju oziroma veri vse do leta 1732, ko je županijska oblast posegla po prisilnih ukrepih.⁶

II. Protireformacija

V Radgoni in okolici

Ker se je reformacija vse bolj širila, je po tridentinskem koncilu dobil škof Martin Brenner pravico ljudi z območja tako imenovane »Nemčije« odvezati krivoverstva ali herezije. Škof je imel ob sebi močan politični in duhovni potencial. Tako je leta 1585 natančno

5 Ivan Škafar, *Gradivo za zgodovino kalvinizma in luteranstva na ozemlju belmurskega in beksinskega arhidijakonata*. Acta ecclesiastica Sloveniae 3. Ljubljana 1981, str. 81–170. Gl. tudi prikaz *Formule* in prevode odlomkov (Božidar Debenjak) v reviji *Stati inu obstati*, 3-4/2006, 267–291.

6 Prim. Franc Šebjanič, *Protestantsko gibanje panonskih Slovencev*. Murska Sobota: PZ 1977.

preiskal Radgono in zaukazal ponovno uvedbo katoliškega bogoslužja, prepovedal luteranske knjige in speve, toda meščani tega niso upoštevali, kajti, kakor je ugotovila komisija, se je nova vera med prebivalci že močno ukoreninila.

Posebna verska komisija naj bi prebivalce Radgone in njene okolice vrnila nazaj v katoliško vero. Prva dva nastopa te komisije nista bila uspešna. Šele 17. decembra 1599 je uspelo komisiji ob podpori vojske vdreti v mesto. Zaslišali so vsakega posameznega prebivalca posebej; škof Brenner je razrešil tudi mestni svet.

Privržencem reformacije, ki bi nove ideje še naprej podpirali, so zagrozili, da bodo izgnani in da jim bodo odvzeli tudi del premoženja. Pred odhodom je komisija 4. januarja 1600 na glavnem trgu javno sežgala vse zaplenjene luteranske knjige. V mestu je ostalo 150 oboroženih vojakov. Ker reformacija še vedno ni bila zatrta, se je Brenner maja istega leta vrnil, 40 najbolj vplivnih in upornih protestantov je pregnal, porušil evangeličansko cerkev in župnišče ter razdejal še pokopališče.

Pregnani protestanti so se med drugim zatekli tudi na Petanjce v Nadasdyjev dvorec. Ker jih je bilo precej, so živeli v neznosnih razmerah. Živež za preživetje si je večina oskrbela sama po okoliških krajih s poučevanjem in pridiganjem.⁷

Med njimi je bil tudi sloviti astronom Johannes Kepler. Nadasdy je na cesarjev ukaz moral leta 1603 le kloniti in pregnancem odpovedati gostoljubje.⁸

V Lendavi in okolici

V Lendavi se je Nikolajev sin Krištof Banffy leta 1608 odločil za prestop v katoliško vero in je na svoje posesti poklical zagrebške jezuite kot misijonarje, da so ljudi spreobračali v katoliško vero. Tako so cerkve v Lendavi, Dobrovniku, Turnišču in Bogojini postale spet katoliške.

7 Ivan Škafar, *Priloge: Izvirna poročila, regesti in zapisi o delovanju luteranov (evangeličanov) na Petanjcih 1592-1637*. Acta ecclesiastica Sloveniae 6, Ljubljana 1984, str. 155–222.

8 Theodor Hari, *Johnannes Kepler in začetki reformacije v Prekmurju*. Murska Sobota: SPD Primož Trubar, 1999.

V gornjem Prekmurju

Dunajski dvor je protestantizem na Ogrskem toleriral zaradi nevarnih Turkov, ki so ogrožali Dunaj. Potreboval je vojsko in tako imenovani živi zid prebivalstva. Ko pa so bili Turki leta 1664 pri Monoštru poraženi in je bil z njimi še istega leta sklenjen v Vasváru mirovni sporazum, je dvor tudi tukaj odločno nastopil proti protestantom.

S prevzemom posesti izumrle Banffyjeve družine se je grofu Eszterhaziju čez čas posrečilo pokatoličaniti na svoji posesti vse župnije.⁹

Zemljiška gospoda pri Gradu na Goričkem je začela leta 1672 s protireformacijo tudi na svojih posestvih, in sicer z nasilnim odvzemom cerkva, tako pri Sv. Juriju, v Pertoči, Martjancih, Pečarovcih, Gornjih Petrovcih, Kančevcih, Selu in Dolencih.

Kljub temu so evangeličani ponovno vzpostavili cerkveno občestvo v Gornjih Petrovcih in Kančevcih. Delovali pa sta še dve cerkveni občini: Selo in Hodoš.

Ob koncu 17. stoletja je skoraj polovica panonskih Slovencev na Ogrskem še vedno vztrajala pri svoji protestantski opredelitvi, ne glede na dejstvo, da je večina ostala brez svojega duhovnika in šolnika.

Posvetne in katoliške cerkvene oblasti so si s prepričevanji, zaslíševanji, grožnjami in na druge ustrahovalne načine nenehno prizadevale tudi v teh krajih uveljaviti šopronski deželnozborski sklep iz leta 1681 o prepovedi javnega izpovedovanja protestantske pripadnosti, vendar brez odziva in uspeha.

Kljub prošnjam in pritožbam protestantov zaradi odvzetih bogoslužnih poslopij in kljub izgonu duhovnikov je ostalo vse kot »glas vpijočega v puščavi«. Delovale pa so le tri protestantske cerkvene občine, in to na Hodošu, v Gornjih Petrovcih in Kančevcih ter dve podružnici v Domanjševcih in Selu.

Novembra 1732 je intervencijska vojska zavzela še zadnje protestantske cerkve v Prekmurju: Gornje Petrovce, Kančevce, Hodoš in

9 Ivan Škafar, *Jezuitski misijon v krajini med Muro in Rabo za časa katoliške obnove 1609–1730*. Acta ecclesiastica Sloveniae 1 (1979), str. 140–152.

Domanjševce. Gornjepetrovski duhovnik Mihael Kerčmar je kot eden glavnih osumljenih idejnih pobudnikov odpora nato preživel več let v ječi, po izpustitvi pa se ni smel več vrniti v domače kraje.¹⁰

Vsem težavam navkljub so se mladi odločali za študij na protestantskih učiliščih na Nemškem, Madžarskem, predvsem pa na Slovaškem. Nekaj teh mladih se je posvetilo duhovništvu in se vrnilo v domačo pokrajino, ne glede na protireformacijsko gonjo.

III. Polstoletno obdobje v artikularnih krajih

Prekmurski protestanti so torej ostali brez cerkva, zato sta jim preostali dve možnosti: ali se izseliti, kar so nekateri že storili od leta 1719 naprej, ko so se izselili v pusto Liso ob Surdu na Madžarskem, kjer so naselili vsaj 12 vasi, ali pa ostati doma in obiskovati bogoslužja v najbližjih artikularnih krajih. To sta bila Nemes Csó in Surd, oba na Madžarskem.¹¹

Izraz »artikularni kraji« pomeni tiste kraje, ki so bili naštetih v členu (latinsko: *artikulus*) zakona, ki je določil, kje se lahko opravlja evangeličanska bogoslužja in kje smejo delovati šole.

Pobožni verniki, ki se niso izselili, so kar doma opravljali hišna bogoslužja, pri katerih so peli že naučene pesmi, brali iz že natisnjenih knjig, kot so *Mali katekizem*, *Réd zveličánstva* ali *Vöre krščanske kratki navuk*, se pogovarjali, potrjevali veroizpoved in seveda molili.¹²

Globoko verni so se skupinsko peš napotili v artikularne kraje na Madžarskem vsaj dvakrat na leto: ob veliki noči in po žetvi. Pot je bila zelo naporna, trajala je kar cel teden, tvegana je bila zaradi roparjev in prehudih naporov za otroke in stare ljudi. Nekateri so na poti omagali zaradi slabosti in starosti. Težave so pestile tudi no-sečnice.

10 Franc Šebjanič, *Protireformacijska vojaška intervencija v Prekmurju leta 1732*. Časopis za zgodovino in narodopisje (Maribor) 1978, zv. 1, str. 75–81.

11 Franc Šebjanič, *Slovenski protestantski šolniki in šolarji sredi 18. stoletja v Nemes-Csou na Ogrskem*. Zbornik za historijo školstva i prosvjete (Zagreb) 6 (1971), str. 41–48,

12 Bibliografijo tiskov v prekmurščini glej: Ivan Škafar, *Bibliografija prekmurskih tiskov od 1715 do 1919*. Ljubljana: SAZU, 1978.

V Prekmurju vztrajajoči evangeličani pa niso odnehali s prošnjami svojim zemljiškim gospodarjem in oblastem, med drugim celo s prošnjo cesarici Mariji Tereziji leta 1744. Toda prošnje niso zalegle.¹³ Prav nasprotno, cesarica je leta 1777 ustanovila v Sombotelu novo katoliško škofijo z osrednjim namenom – pokatoličaniti protestante na območju te škofije, kamor je spadalo tudi Prekmurje.

V Némes Csóju je deloval tudi vidni prekmurski učitelj Mihael Sever, avtor tretje prekmurske knjige, nekakšnega učbenika z naslovom *Red zveličanstva (Réd zvelicsánsztva)*, ki je izšel leta 1747. Po njegovi smrti ga je kot učitelja nasledil mladi Števan Küzmič, ki je prav tako pripravil nekaj učbenikov. Števan Küzmič je bil iz Némes Csója poklican za duhovnika v Surd, kjer je nadaljeval pastoralno in izobraževalno dejavnost.¹⁴

IV. Književnost

Zgodbo slovenskega protestantskega slovstva, ki jo v drugi polovici 16. stoletja zapišejo Primož Trubar, Sebastjan Krelj, Adam Bohorič, Jurij Dalmatin in drugi in je tudi zgodba o začetkih slovenske tiskane besede, se proti koncu tega in na začetku 17. stoletja konča. Protireformacijski odloki posvetnih oblasti in rekatolizacijske komisije so utišali slovensko protestantsko besedo na Kranjskem, Koroškem in Štajerskem. Nekoliko drugače je bilo v Prekmurju, ki je bilo tedaj del ogrskega kraljestva.

Iz predgovora v *Nouvem zakonu (Nouvi zákon ali testamentom)* Števana Küzmiča lahko sklepamo, da so takratni prekmurski duhovniki in učitelji poznali Trubarjeva dela, pa tudi Dalmatinov prevod *Biblije*. Ugotavljali so namreč, da si prekmurski človek s temi deli ne bi mogel pomagati, saj mu njihov jezik ni razumljiv. Navzočnost teh knjig v Prekmurju pa med drugim dokazujejo tudi pisni viri, predvsem vizitacijski zapisniki.

13 Franc Kuzmič, *Pismo prekmurskih protestantov cesarici Mariji Tereziji*. Evangeličanski koledar (Murska Sobota) 1993, str. 72-76.

14 Franc Šebjanič, Štefan Kuzmič in njegovo delo. Murska Sobota: Pomurska založba, 1976.

V skrbi za utrjevanje Luthrovega nauka med slovenskimi krajani so šolani prekmurski duhovniki prišli do spoznanja, da bi bila tiskana beseda najučinkovitejši dejavnik.

V naraščajoči plimi protireformacije je bil versko-vzgojni vidik tisti pobudnik, ki je pripeljal k odločitvi, posredovati svojemu ljudstvu nabožno tiskano knjigo v maternem jeziku – v prekmurščini. Sredi ugašanja svetlobe se je začelo ponovno iskriti. Pojavila se je prva tiskana knjiga – in s tem vznik književnosti.

Franc Temlin, študent na Nemškem, je v pismu nemškim protestantskim pietistom med drugim zapisal: »Moj Bog, če bi hotel podrobno naštet, v kako goste oblake teme so ti ljudje zagrjeni v duhovnem pogledu, bi mi zmanjkalo besed. Ta zmota pa se bohotno razrašča zaradi velikega pomanjkanja knjig v lastnem domačem jeziku, ko hočejo ljudje spoznati temelje svojega verovanja iz knjig v drugem jeziku, pa zaradi nevednosti drsijo v najgloblje labirinte zablod.«¹⁵

Pietizem je bilo namreč gibanje v okviru nemškega protestantizma, ki so ga šolanci zanesli tudi na Ogrsko in se je zavzemalo za globljo pobožnost in opravljanje človekoljubnih del, v svojem zaključnem obdobju pa se je opredeljevalo tudi za ljudsko-izobraževalno dejavnost.

Temlinov *Mali katekizem* (*Mali catechismus*), ki je prevod in priredba Luthrovega in je izšel leta 1715 (Halle), je prva knjiga v prekmurščini. Izdali so jo prav nemški pietisti. Ta Temlinov nastop pa moramo obenem šteti še kot znamenje poglobljenega duhovnega in narodnostnega osveščanja.¹⁶

Da so se že takrat zavedali svoje identitete, kdo in kaj so, izpričuje med drugim dejstvo, da so prekmurski pisci v svojih delih govorili in pisali o »slovenskem« in »staroslovenskem« jeziku, ne pa o kakšnem vendskem in podobnem.

Da bi olajšal delo učiteljem in duhovnikom, ki so z velikimi

15 Temlinovo pismo nemškim pietistom. V: *Mali catechismus. Murska Sobota: Pomurska založba, 1986, str. I.*

16 Mihael Kuzmič, *Franc Temlin in Luthrov Mali katekizem*. *Mali catechismus*. Murska Sobota: Pomurska založba, 1986, str. V-XV.

napori opismenjevali in poučevali mlade ljudi ter jih navduševali za učenje, je neznan avtor leta 1725 izdal abecednik *Abecedarium slovensko (Abecedarium szlowenszko)*; za zapis sičnikov in šumevcev je uporabil madžarski način. Abecednik vsebuje v glavnem katekizemsko gradivo in tri psalme ter je prvi slovenski abecednik po 140 letih.¹⁷

Mihael Sever, učitelj v Nemes Csóju, je pripravil nekakšen šolski učbenik in priročnik; dal mu je naslov *Red zveličanstva* (1747). Vsebina je v glavnem prevedena iz nemščine, pietistično naravnana, vsebuje pa glavne člene vere v obliki vprašanj in odgovorov, molitve in prevode 18 pesmi in svetopisemskih odlomkov.

Zelo pomemben je delež Števana Küzmiča, ki je prevedel v prekmurščino svetopisemsko *Novo zavezo*. Njegov *Nouvi zakon (Nouvi zákon ali testamentom)* je izšel leta 1771 ter pozneje dočakal še štiri izdaje. Küzmič je pripravljaval tudi prvo prekmursko protestantsko pesmarico, njenega izida pa ni dočakal. Delo je dokončal njegov naslednik Mihael Bakoš. Pesmarica ima naslov *Nouvi graduval (Nouvi gráduvál)*, izšla je leta 1789.¹⁸

Posebno Küzmičev prevod *Nove zaveze* je bil zelo pomembno dejanje, tako v duhovnem kot na kulturnem in jezikovnem področju. Še danes je namreč neusahljiv vir tako za duhovno hrano kot raziskovalne namene.¹⁹

Sklepna beseda

Reformacija v deželi med Rabo in Muro je po svoje prispevala na več področjih, da se je slovenski živelj med Rabo in Muro ohranil do današnjih dni, da se ni asimiliral, kakor se je to zgodilo s številnimi drugimi. Ukleščen med germanski in ogrski jezikovni in upravno-

17 Franc Kuzmič, *Šolstvo in učbeniki*. Katalog Stalne razstave Pokrajinskega muzeja Murska Sobota. Murska Sobota: Pokrajinski muzej, 1997, str. 255 sl.

18 Franc Kuzmič, *Jubilej prve prekmurske protestantske pesmarice*. Znamenje (Maribor) 19 (1989) 3, str. 299-301.

19 Več o prekmurski književnosti – glej: Vilko Novak, *Izbor prekmurskega slovstva*. Ljubljana: ZKD, 1976.

politični prostor si je celo drznil ustvariti svojo pismenost. Posebno v najtežjem času preganjanja in zatiranja, izseljevanja na tuje, izobraževanja na tujem, je uspel z izdajo abecednikov, katekizmov, pesmaric, prevodom *Svetega pisma*, raznih drugih knjig nabožne in posvetne zvrsti, izdajanjem periodičnega tiska itd. In to v domačem jeziku, v knjižni prekmurščini. Kar so oskrbeli protestantski pisci v času reformacije v osrednji Sloveniji, so prav tako oskrbeli prekmurski protestantskih ustvarjalci. Še več, njihova dejavnost je spodbudila k podobnemu tudi katoliško stran.

France M. Dolinar

REFORMNA PRIZADEVANJA LJUBLJANSKEGA ŠKOFA KAZIANERJA IN NJEĀOV ODNOS DO TRUBARJA

O ljubljanskem škofu Francu Kazianerju pl. Katzensteinu, po rodu z gradu Kamen pri Begunjah¹ in ljubljanskem škofu od leta 1536 do leta 1543, sta se v literaturi spletli dve legendi, ki ju nam zdaj razpoložljivi arhivski viri ne potrjujejo.

Po prvi, ki jo zastopa nemški zgodovinar Georg May, naj bi bil Kazianer »teološko neizobražen, značajsko šibek in versko slaboten.«² Pri tem je pomenljivo, da May za to svojo izrazito ideološko obarvano negativno sodbo ni navedel nobenega konkretnega dokaza na podlagi arhivskih virov. Nam dostopni dokumenti pa nasprotno dokazujejo, da je dobil Franc Kazianer solidno humanistično in teološko izobrazbo pri avguštinskih korarjih v Celovcu, kjer je bil leta 1513 tudi posvečen za duhovnika.³ O ugledu, ki ga je Kazianer

- 1 Franc Kazianer se je rodil okrog leta 1489 v gradu Kamen pri Begunjah očetu Leonardu Kazianerju pl. Katzensteinu in materi Ursuli grofici Herberstein kot najstarejši od štirih otrok. Njegov mlajši brat Ivan (rojen 1491 ali 1492) je postal Kranjski deželni glavar in v času kralja Ferdinanda I. vrhovni poveljnik krajiških čet na Hrvatskem in v Slavoniji.
- 2 Georg May, *Die deutschen Bischöfe angesichts der Glaubensspaltung des 16. Jahrhunderts*, 6–7.
- 3 Franc Kazianer je obiskoval stolno šolo v Celovcu, njegova nadaljnja študijska pot ni znana. Lavantinski škof Leonhard Prewel ga je 22. decembra 1509 posvetil za subdiakona za celovško škofijo. Pri posvetitvi za diakona 14. junija 1511 je bil Franc Kazianer imenovan za kanonika krške škofije, pri posvetitvi za duhovnika 12. marca 1513 pa je vpisan v knjigo ordinandov kot »brat Frančišek«. Očitno je bil član avguštinskih korarjev v Celovcu. Za duhovniško posvečenje je prejel spregled, ker še ni dopolnil »kanonične starosti« 24 let, ki je bila po kanonskem pravu določena za mašniško posvečenje. Ferdinand Hutz, *Das Weiberegister des Lavanter Bischofs Leonhard Peurl 1509–1536*, Graz 1994, 16, 46, 80.

užival med svojimi stanovskimi kolegi, pričajo njegove službe. Leta 1527 je postal dekan kolegiatnega kapitlja pri Gospe Sveti. Leta 1529 je v imenu krškega stolnega kapitlja posredoval pri kralju Ferdinandu I., da bi omilil zahtevo po zaplembi in prodaji četrtega dela vseh cerkvenih posesti za obrambo proti Turkom. Že naslednje leto je postal prošt stolnega kapitlja na Krki (Gurk), leta 1531 pa ga je na cesarjevo posredovanje štajerski deželni glavar predlagal za prošta sekovskega stolnega kapitlja. Imenovanju je iz neznanega razloga nasprotoval takratni administrator sekovske škofije, ljubljanski škof Kristof Ravbar, pet let pozneje pa ga je prav škof Ravbar cesarju predlagal za svojega pomožnega škofa s pravico nasledstva. Malo verjetno je, da bi si eden najuglednejših humanistov tedanjega časa, škof Kristof Ravbar, »teološko neizobraženega, značajsko šibkega in versko slabotnega« človeka izbral za svojega naslednika na ljubljanskem škofijskem sedežu, ki se je od leta 1533 ponašal s knežjim naslovom.

Kazianerjevo razgledanost dokazuje tudi njegova knjižnica. Težko si je predstavljati, da bi si »teološko neizobražen človek« med drugim nabavil vsa takrat dosegljiva dela velikega cerkvenega učitelja, carigrajskega patriarha (397–407) Janeza Krizostoma in se poglobljal v njegov nauk o strukturi in poslanstvu Cerkve. Kazianerjevi sodelavci in prijatelji so ob njegovi smrti leta 1543 dali na nagrobno ploščo med drugim zapisati, da je bil škof Kazianer »moder, plemenit in preudaren značaj«.⁴

Druga legenda, da je bil Kazianer vsaj filoprotestant, če ne že protestant – takšno izjavo smo nedavno ponovno slišali po ljubljanskem radiu⁵ – je nastala zaradi napačne razlage poročila o škofovem prejemu zakramentov za umirajoče. V Trubarjevem pismu škofu Petru Seebachu (1558/60–1568) z dne 6. julija 1561 je namreč

4 »Tertius e primo successit hic ordine praesul / nobilis et prudens ingenioque sagax / Rauberi arbitrio ad scitutulit infulae honores / tempore quod rapuit parca maligna brevi« / – Se pravi: »Ta je po prvem sledil kot tretji po vrsti škofovstva; moder je bil, plemenit in preudaren značaj. Rauber ga sam je izbral, časti on mitre sprejel je, v kratkem pa Parka mu zla, spet ugrabila jih je«. Emilijan Cevc, *Kiparstvo na Slovenskem med gotiko in barokom*, Ljubljana 1981, 34.

5 Pogovor na I. programu Radio Slovenija, 25. decembra 2011, ob 550-letnici ustanovitve ljubljanske škofije.

rečeno, da so ljubljanska škofa Krištof Ravbar in Franc Kazianer ter tržaški škof Peter Bonomo v svoji zadnji smrti stiski prejeli celoten zakrament, ki ga tudi zaradi svoje vesti drugače ne bi mogli prejeti.⁶ »Ganz Sacrament in letzten sterbenden Not«, kot je zapisano v originalu, so za katoliškega duhovnika – in to je septembra leta 1543, ko je Trubar prevedel škofa Kazianerja, še vedno bil – pomenili zakramente za umirajoče, torej spoved, obhajilo in bolniško maziljenje. Dogodkov pač ne smemo prehitovati, ampak moramo pri preučevanju dogajanja v preteklosti potrpežljivo in zvesto slediti spremembam idej in z njimi povezanim razvojem dogodkov tudi takrat, ko gre za prelomne odločitve v človekovem življenju. Sicer pa tudi domneven prejem obhajila omenjenih škofov pod obema podobama v tem času poskusov zблиževanja stališč katoliških z luteranskimi teologi, kot bomo videli kasneje, ne bi bil sporen. Nedopustno pa je projiciranje kasnejše Trubarjeve odločitve za Luthrovo reformacijo v obdobje pred to njegovo življenjsko odločitvijo, ki razumljivo ni dozorela čez noč.

Da bi bolje razumeli Kazianerjevo delovanje v ljubljanski škofiji, ga postavimo v širši kontekst dogajanja v Cerkvi in v cesarstvu, katerega sestavni del so bile naše dežele v tem času.

Kazianerjevo imenovanje za ljubljanskega škofa⁷ sovpada namreč z zadnjim resnim poskusom rimskokatoliške Cerkve, najti skupni jezik z reformnim gibanjem, ki ga je sprožil Martin Luther. Razmeroma dobre smernice za notranjo prenovo Cerkve je sicer začrtal že V. lateranski koncil (1512 – 1517), ki je končal svoje delo le nekaj

6 »Dass der Herr Christoff Rauber, Herr Franziscus Khazianer sälligen paide Bischoue zu Laybach, vnnd Heerr Petrus Bonomus seliger Bischoue zu Triest in irres letzten vnd sterbenden Nott, ganntz Sacrament, haben empfangen, wie sie es an Verletzung irrer Gewissen nit anderst empfachen wollten.«. NSAL, ŠAL I., fasc. 16/10; Ludovik Modest Golia, *Regesta škofijskega arhiva*, 1. zvezek, str. 159, št. 515.

7 Kralj Ferdinand I. je 5. decembra 1536 Kazianerja imenoval za ljubljanskega škofa. Predpisani kanonični proces je opravil kardinal Paulus de Cesis in na konzistoriju 11. aprila 1537 dal k imenovanju pozitivno mnenje. Papež Pavel III. je nato na istem konzistoriju Kazianerja potrdil za ljubljanskega škofa. Škofovsko posvečenje mu je na četrto postno nedeljo, 31. marca 1538, podelil lavantinski škof Filip Renner v Gornjem Gradu.

mesecev pred Luthrovo objavo njegovih znamenitih tez leta 1517.⁸ Žal papež Leon X. (Giovanni de Medici, 1513–1521) in veliko posvetno usmerjenih cerkvenih dostojanstvenikov iz plemiških vrst teh smernic za prenavo Cerkev niso vzeli resno in jih niso bili pripravljeni udeležiti v Cerkvah iz preprostega razloga, ker bi morali najprej sami spremeniti svoj način življenja. Mnogi t. i. »imenovani« škofi in kardinali se nikoli niso dali posvetiti za duhovnika ali škofa. Naslov so sprejeli zato, da so lahko uživali dohodke iz določene škofije, nekateri celo iz več škofij hkrati, škofovsko opravila pa so namesto njih opravljali pomožni škofje ali škofje majhnih škofij, ki se z dohodki svoje škofije niso mogli preživljali (v naši sosesčini na primer škofje v Pičnu, ki so večinoma kot generalni vikarji oglejskega patriarha bivali v Ljubljani). Povsem posvetno živeti del škofov, ki so večinoma izhajali iz plemiških vrst, je zato odločno zavrnil tudi pretresljivo priznanje papeža Hadrijana VI. (Hadrian Florensz d'Edel, 9. 1. 1522–14. 9. 1523), ki ga je 3. januarja 1523 prebral njegov legat Francesco Chierigati na državnem zboru v Nürnbergu. V njem je papež odkrito priznal, da je za nastale razmere v Cerkvah krivo njeno vodstvo, ter obljubil korenito prenavo »v glavi in udih«. Žal je Hadrijan VI. umrl že 14. septembra istega leta, torej še preden mu je uspelo zlomiti hud odpor velikega dela rimske duhovščine do njegovih reformnih prizadevanj.⁹ Njegov naslednik Klemen VII. (Giulio de Medici, 1523–1534) se je vprašanju prenave Cerkev spretno izogibal. Koncila – tega so pričakovali vsi, ki jim je bila pri srcu temeljita prenova Cerkev, takrat še skupaj s protestanti in z odločno podporo cesarja Karla V. – si Klemen VII. ni upal sklicati iz strahu pred prevlado konciliarizma. Politično je, kljub vedno hujši turški grožnji, omahoval med sprtima stranema, Francijo na eni in cesarstvom na drugi strani. Leta 1527 je doživel opustošenje Rima (sacco di Roma), ki so opravile cesarske najemniške čete, leta 1534

8 Koncil je končal svoje delo 16. marca 1517, Luther pa je objavil svoje teze kot diskusijski prispevek k razpravi o prenavi Cerkev 31. oktobra istega leta.

9 *Zgodovina Cerkev*, 3. del: Reformacija in protireformacija 1500–1715. Ljubljana, Družina, 1994, 138–139; *Das Papsttum* (Gestalten der Kirchengeschichte, Band 12, izd. Martin Greschat), Berlin, 1985, Kohlhammer, 1985, Julij II. 46–48, Leon X. 48–60, Hadrijan VI. 60–62.

pa je zavrnil zahtevo angleškega kralja Henrika VIII. za razvezo zakona s Katarino Aragonsko, kar je nato privedlo do razkola Angleške cerkve z Rimom. Prenovi Cerkve so se obetali boljši časi šele, ko je bil 13. oktobra 1534 izvoljen za papeža kardinal Alessandro Farnese, ki si je nadel ime Pavel III. (vladal do 1549).¹⁰

V tem vzdušju je ljubljanski škof postal Franc Kazianer, ki je vladal škofiji šest let in pet mesecev (1536–1543). To so bila prelomna leta neposredno pred tridentinskim koncilom. Na političnem področju so jih zaznamovale vojne cesarja Karla V. proti Francozom in Turkom.¹¹ Da bi zlomil moč cesarja Karla V. (1519–1556), je »najbolj katoliški kralj«, takšen naslov si je uradno nadel francoski kralj Franc I. (1515–1547), leta 1536 sklenil zavezo s turškim sultanom o sočasnih vojaških akcijah proti cesarju. Ta vojna je usodno prizadela tudi škofa Kazianerja, ko je bil leta 1539 njegov brat Ivan odstavljen kot vrhovni poveljnik krajiških čet na Hrvatskem in v Slavoniji in nato zaradi tajnih pogajanj s Turki o premirju obtožen veleizdaje in umorjen. Škof Kazianer je dal svojega brata spoštljivo pokopati v Gornjem Gradu.

Zaradi nenehnih vojn se tako Karel V. kot njegov brat kralj Ferdinand I. (kralj 1531, cesar 1556–1564) nista mogla temeljiteje posvetiti verskim vprašanjem, ki jih je sprožila Luthrova reformacija. Načelna stališča, izražena na državnem zboru v Wormsu leta 1521, na katerem je cesar nad Luthrom kot »očitnim krivovercem razglasil državno izobčenje« (Wormski edikt), in Speyerju leta 1529,¹² so razvodeneli kompromisi, ki jih je delal Ferdinand I., da bi si zagotovil

10 *Das Papsttum* (Gestalten der Kirchengeschichte, Band 12, 66–70; Franz X. Seppelt – Georg Schwaiger, *Geschichte der Päpste*, München 1964, 285–293.

11 V letih 1535–1538 je divjala tretja in 1543–1544 četrta vojna med cesarjem Karlom V. in francoskim kraljem Francem I., leta 1537 pa so Francozi podprli upor Firenčanov proti Medičejcem z namenom, da bi oslabili cesarjev položaj v Italiji.

12 Drugi državni zbor v Speyerju je leta 1529 razveljavil sklep prvega državnega zbora v Speyerju iz leta 1526, na katerem je bilo sklenjeno, da naj glede verskih zadev, tj. glede wormskega edikta, »do koncila ostane tako, kakor si vsakdo upa pred Bogom in cesarskim veličastvom zagovarjati«. Proti ponovni uveljavitvi wormskega edikta so protestirali luteranski udeleženci državnega zbora in tako sooblikovali svoj naziv protestanti.

pomoč plemstva pri obrambi njegovih dežel pred Turki. Odločilnega pomena za nadaljnji razvoj verskega vprašanja v deželah katoliškega kneza, ki je leta 1527 odločno odklonil Luthrovo obliko prenove Cerkve, je imelo določilo državnega zbora v Speyerju leta 1526, da lahko v zadevah wormskega edikta, torej glede verske reforme, vsak državni stan ravna tako, da lahko svojo odločitev zagovarja pred Bogom in cesarskim veličastvom.¹³ Augsburška veroizpoved, predložena na državnem zboru v Augsburgu leta 1530, je nato prinesla prvi kompromisni predlog luteranske strani kot izhodišče pogovorov za ponovno združitev luteranov in katoličanov. Čeprav so jo v prvotni obliki, v kakršni jo je izdelal Philipp Melanchthon, zavrnil tako luteranci kot katoličani, je vendarle vzpodbudila Ferdinanda I. h kompromisnemu predlogu na katoliški strani. Ta je vključeval t. i. laični kelih (obhajilo pod obema podobama) in poročenost duhovnikov, torej zahtevi, ki tudi za vzhodno Cerkev nista bili nikoli sporni. Kralj Ferdinand je oboje dopuščal najprej v svojih dednih deželah, po tridentinskem koncilu pa je skupaj z bavarskim vojvodo Albrechtom V. objavo koncilskih dekretov pogojeval prav z dovoljenjem laičnega keliha in poročenostjo duhovnikov.¹⁴ Papež Pij IV. (Gianangelo Medici, 1559–1565) je leta 1565 pristal le na »laični kelih«, torej na obhajilo pod obema podobama na Koroškem in Štajerskem, ne pa tudi na Kranjskem.¹⁵ Ker pa so župnije ljubljanske škofije segale v vse tri dežele, se je praksa poročenosti duhovnikov in obhajila pod obema podobama uveljavila tudi v župnijah ljubljanske škofije na Kranjskem. Poročenost duhovnikov, ki so jo zagovarjali tudi številni škofje na tridentinskem koncilu, je bila namreč po dolgih debatah dokončno zavrnjena šele leta 1563,¹⁶ torej celih 20 let po Kazianerjevi smrti.

Nič manj razburljiv in nejasen je bil položaj na teološkem področju v Cerkvi, ki ga je še dodatno zapletel spor med dominikanci,

13 *Zgodovina Cerkve*, 3. del, 78.

14 Heinrich Brück, *Lehrbuch der Kirchengeschichte*, Mainz 1890, 690.

15 Peter Radics, *Beiträge zur Reformations-Geschichte Krain's*, v: *Mittheilungen des historischen Vereines für Krain*, 1861, 68.

16 Hubert Jedin, *Geschichte des Konzils von Trient*, zvezek 4/2, Freiburg, Herder, 1975, 96–121.

manjšimi brati sv. Frančiška in avguštinci. Papež Pavel III. se je proti volji dela posvetno usmerjenih kardinalov končno vendarle odločil sklicati tako težko pričakovani koncil, ki naj bi razrešil sporna teološka vprašanja in vnesel red na področju cerkvene discipline.¹⁷ V ta namen je jeseni leta 1536 ustanovil posebno teološko komisijo, ki naj bi pripravila izhodišča za delo koncila. Komisija,¹⁸ ki ji je predsedoval kardinal Gasparo Contarini (1483–1542), takrat še laik,¹⁹ je pripravila ekspertizo razmer v Cerkvi in nakazala področja nujne prenove. Posebej je opozorila na pretiravanja pri poudarjanju papeževega primata, na grabežljivost cerkvenih fiskalnih uradov, zahtevala je odločno spremembo prakse podeljevanja cerkvenih dispens in kopičenja beneficijev, omejitev privilegija eksemptnosti, skrbnejši nadzor nad kandidati za duhovniško službo in prenovo nramnega življenja v Rimu. Ekspertizo z naslovom *Consilium de emendanda Ecclesia* je komisija kot taje dokument 9. marca 1537 izročila papežu. Ko je dokument zaradi indiskretnosti v rimski kuriji naslednje leto prišel v javnost, je sprožil burne reakcije tako na katoliški kot protestantski strani.²⁰

Ker se stvari niso premaknile z mrtve točke, so Gasparo Contarini, Hieronim Aleander, Gian Pietro Carafa in Tomaž Badia papeža podprli z novo spomenico z naslovom *Consilium quatuor delectorum*, v kateri so ponovno odločno zahtevali reformo rimske kurije in klera, kar bi bil najboljši odgovor na zahteve protestantov, s katerimi se je na verskih pogovorih v Womso in Regensburgu usklajeval kardinal

17 Bula *Laetare Hierusalem* z dne 19. novembra 1544, v: Eberhaerd Büsser - Michael Neher, *Arbeitsbuch Geschichte*. Neuzeit 1 (16. bis 18. Jahrhundert). Quellen, München, Verlag Dokumentation, 1977, 186–193.

18 Člani komisije so bili kardinali Girolamo Aleandro, Tommaso Badia, Gian Pietro Carafa (kasnejši papež Pavel IV.), Gregorio Cortese, Federigo Fregoso, Gianmatteo Giberti, Reginald Pole in Jacopo Sadoleto. Največji poznavalec Luthrovega nauka je nedvomno bil kardinal Contarini, ki je pozorno spremljal dogajanje v Cerkvi in ostro luteransko kritiko razmer v njej. Čeprav se je Contarini udeležil državnega zbora v Wormsu leta 1521, se najverjetneje nikoli ni osebno srečal z Luthrom. Njegova sogovornika pri teoloških razpravah sta bila v tem času umirjena in prenovi Cerkve naklonjena luteranska teologa in humanista Philipp Melancthon (1497–1560) in Johannes Brenz (1499–1570).

19 Elisabeth G. Gleason, Gasparo Contarini: *Venice, Roma and Reform*, Berkely, University of California Press, 1993.

Contarini. Ko je kardinal Contarini 24. avgusta 1542 umrl, je papež Pavel III. izgubil močno oporo za svoja reformna prizadevanja. Kljub temu je ob podpori kardinalov iz Contarinijevega kroga leta 1545 sklical dolgo pričakovani koncil v Tridentu, ki naj bi jasno opredelil katoliški nauk in izdelal konkretna navodila za prenovo Cerkve. Žal so delo koncila že na samem začetku spremljali številni proceduralni zapleti.²¹ Julij III. (Mario del Monte, 1550–1555), naslednik papeža Pavla III., namreč ciljem, ki so si jih zastavili reformatorji znotraj rimske Cerkve, ni bil dorasel. Naslednji papež, Marcel II., je vladal samo 22 dni (1555). Po njegovi smrti so kardinali za papeža izvolili 79-letnega dekana kardinalskega zbora Giovannija Pietra Carafa, ki si je nadel ime Pavel IV. (1555–1559).²² Kot kardinal je bil novi papež zelo dejaven v leta 1542 ustanovljeni kongregaciji Rimske inkvizicije²³ in je skozi njena očala gledal tudi na prenovo Cerkve. Papeštvo je po vzoru nekaterih papežev visokega srednjega veka dojemal kot utelešenje vrhovne oblasti v svoji roki. Po njegovem mnenju koncil ni upravičil reformnih pričakovanj in je povzročil več težav, kot je prinašal koristi. Poleg tega je videl v njem nevarne zametke omejevanja papeške oblasti. Zato začetega koncila ni nadaljeval, ampak se je reformnih ukrepov lotil sam. Prenovo Cerkve je izvajal z izjemno trdoto, nepopustljivostjo in nezaupanjem tudi do svojih najožjih sodelavcev. Pred inkvizicijskim sodiščem sta se znašla celo dva goreča zagovornika prenove Cerkve, kardinala Giovanni Morone (1509–1580) in Reginald Pole (1500–1558), oba člana Contarinijeve komisije in podpisnika skupne spomenice. Moroneja, ki je bil prvi predsednik tridentinskega koncila pod Pavlom III., je iz ječe v Angelskem gradu izpustil šele Pavlov naslednik Pij IV. leta 1559. Reginald Pole, kot

20 Joannes Dominicus Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, Tomus 35, Parisiis 1902, 345–356; Carl Mirbt – Kurt Aland, *Quellen zur Geschichte des Papstums und des Römischen Katholizismus*, I. zvezek, Tübingen 61967, 530–537.; *Lateran V. und Trient* (Geschichte der ökumenischen Konzilien, zvezek 10, uredil Gervais Dumeige), Mainz 1978, 482–495.

21 Hubert Jedin, *Geschichte des Konzils von Trient*, 4. Bände, Freiburg, Herder, 1950–1975.

22 Franz X. Seppelt, Georg Schwaiger, *Geschichte der Päpste*, 296–300.

23 Leta 1908 se je preimenovala v Congregazione del Sant'Offizio in leta 1965 v Kongregacijo za nauk vere.

papežev legat prav tako eden od predsednikov tridentinskega koncila, pa je umrl pred končanjem inkvizicijskega postopka proti njemu. Papežovo neusmiljeno strogost je avguštinec kardinal Girolamo Seripando (1492–1563), tudi privrženec Contarinijevega kroga, pod Pijem IV. pa eden od papeževih legatov na tridentinskem koncilu, označil kot nečloveško, nad seznamom prepovedanih knjig, ki jih je Pavel IV. ukazal uničiti, pa se je zgražal celo eden najvplivnejših jezuitov tedanjega časa Peter Kanizij.²⁴ Spomenico *Consilium de emendanda Ecclesia*, pri kateri je kot kardinal Giovanni Pietro Carafa sam sodeloval in leta 1537 tudi podpisal, je kot papež Pavel IV. neposredno pred svojo smrtjo leta 1559 uvrstil na seznam prepovedanih knjig.

Škof Franc Kazianer se je zavedal nujnosti notranje preнове Cerkve in jo želel udejanjiti v svoji škofiji. Zato je podprl goreče duhovnike, ki so nastopili proti zlorabam v Cerkvi, tudi Trubarja, ki si ga je izbral za svojega spovednika. Vendar teološko izhodišče Kazianerjevih reformnih prizadevanj ni bil Luther, ampak cerkveni učitelj, carigrabski patriarh sv. Janez Krizostom (344–407). Za duhovni profil škofa Kazianerja je pomenljivo, da se je poglobljal v spise Janeza Krizostoma,²⁵ ki jih preveva temeljna pastoralna naravnost dušnega pastirja. V njih Janez Krizostom govori o spoštovanju vzbujajočem dostojanstvu krščanskega duhovništva, o idealu devištva in redovnega življenja. Krizostom je naravnost klasična priča krščanske antike o katoliškem nauku o evharistiji, ne govori pa o privatni pokori pod nadzorom Cerkve in ne o Avguštinovem (354–430) razmisleku o milosti.²⁶ Ko Janez Krizostom razmišlja o Cerkvi, izhaja iz njenih zakramentalnih temeljev. Ko pa govori o njeni hierarhični ureditvi, je ta po njegovem prepričanju zasnovana na principu zbornosti, katere nosilci so patriarhi v Rimu, Carigradu, Cezareji, Aleksandriji in Antiohiji. Rimski papež je samo prvi med enakimi, vsi skupaj pa predstavljajo združevalni vrh edinosti Cerkve.

Spoznanja, do katerih se je dokopal ob študiju spisov sv. Janeza Krizostoma, je škof Kazianer soočal s teološkimi nazori luteranskih

24 Das Papstum II., 71–74.

25 Kazianerjeva oporoka z dne 1. septembra 1543, v: Arhiv Republike Slovenije, AS 308, Zbirka testamentov Deželnega sodišča v Ljubljani, II., lit. B, No. 2.

26 *Lexikon für Theologie und Kirche*, 5. Band, Freiburg 1960, 1018–1020.

teologov, zdi se da predvsem Melanchthonovega sodelavca Johanna Brenza, ki je zaradi svojih umirjenih stališč na verskih pogovorih v Augsburgu leta 1530 postal tarča ostre Luthrove kritike. Bolj kot domnevno simpatiziranje s protestantizmom je Kazianer iskal splošno sprejemljiva stališča za temeljito prenovo Cerkve. Zato so mu bila blizu izhodišča, ki jih je kardinal Gasparo Contarini leta 1541 zagovarjal na verskih pogovorih v Hagenauu in Wormsu in nato še istega leta na državnem zboru v Regensburgu. Začetki teh pogovorov so bili vsekakor obetavni, saj so katoliški in luteranski sogovorniki dosegli določeno soglasje glede svobodne volje, vzroka greha, stanja po izvirnem grehu in o opravičenju iz ljubezni. Zataknilo se je pri vprašanjih glede papeževega primata, nezmotljivosti cerkvenih zborov, spovedi in transsubstanciacije. To so bile teme, ki so nato še kako zaposlovale teologe na tridentinskem koncilu (1545–1563), ki pa ga škof Kazianer ni več dočakal. Umril je namreč dve leti pred začetkom koncila, septembra leta 1543 (točen dan ni znan).

V tem prizadevanju za prenovo Cerkve seveda tudi Kazianer ni mogel ostati ravnodušen do zahtev reformacije. Ne vemo sicer, koliko so mu bile znane podrobnosti zgoraj omenjenih verskih pogovorov med Contarinijem in Melanchthonom, vsekakor pa je sodoživljal negotovost kralja Ferdinanda I., ki se je pogajal s protestanti in jim dajal koncesije na verskem področju, da bi si od njih zagotovil pomoč za obrambo proti Turkom, ki so ogrožali njegove dežele. Ne smemo pozabiti, da je Ferdinand, »dokler koncil ne bo odločil drugače«, zagovarjal poročenost duhovnikov in »laični kelih« (torej obhajilo pod obema podobama za laike). Stališča do prenove Cerkve v tem času še niso bila jasno opredeljena niti v njenem najožjem vodstvu v Rimu. Katoliškega škofa, ki je čutil s Cerkvijo, je nedvomno vznemirjalo obotavljanje Rima, da bi sklical koncil, na katerem bi odgovorili na ključna vprašanja, ki so pretresla Cerkev, ter jasno opredelili njen nauk in cerkveno disciplino.²⁷ Pri tem moramo

27 Potrebno jasnost glede katoliškega nauka in discipline je začel mukoma uvajati šele tridentinski koncil. Toda razprave so se vlekle v neskončnost. Ker je bila tridentinska veroizpoved sprejeta šele l. 1564, torej po že končanem koncilu, je bilo posamezne koncilске dokumente, vsaj na začetku, težko soočati s *confessio augustana*, ki je veljala za katoliške cerkvene in laične oblastnike za simbol luteranizma.

poudariti, da se Kazianer ni nikoli oddaljil od »stare Cerkve« in v tem pogledu za Rim tudi ni bil nikoli sumljiv.

Kazianerja je imenovanje za ljubljanskega škofa 5. decembra leta 1536 po vsej verjetnosti našlo v Gornjem Gradu, kamor je z Dunaja spremljal posmrtno ostanke Krištofa Ravbarja (umorjen 26. oktobra 1536 na Dunaju) in tam poskrbel za njegov dostojen pogreb. Kazianer je očitno že vedel, da ga je za ljubljanskega škofa predlagal njegov prednik. Papeška potrditev je prišla presenetljivo hitro (11. aprila 1537), kar priča o ugledu, ki ga je Kazianer užival tako na Dunaju kakor pri papežu Pavlu III., naklonjenem prenovi Cerkve. Si je pa imenovani škof Kazianer vzel skoraj leto dni časa, da se je razgledal po škofiji, preden se je dal 31. marca leta 1538 v Gornjem Gradu posvetiti za škofa.

Ob imenovanju Kazianerja za ljubljanskega škofa je ljubljanski stolni kapitelj poleg prošta in dekana štel še sedem kanonikov, vendar vsi niso rezidirali v Ljubljani. Stolni prošt Adam De Forz (1521–1546) kot osebni zdravnik kralja Ferdinanda I.²⁸ in stolni dekan Arnold Bruck (1530–1546) kot dvorni kapelnik²⁹ sta bivala na dunajskem dvoru. Simon Šarc, generalni vikar pokojnega škofa Krištofa Ravbarja, je umrl tri mesece pred papeževu potrditvijo Kazianerja za ljubljanskega škofa. Po prevzemu škofije si je Kazianer za generalnega vikarja izbral Lenarta Mertlica, doktorja civilnega in kanonskega prava, doma iz Kamnika.³⁰ To službo je ta do leta 1547 opravljal tudi pod škofom Textorjem, dokler ga niso na sodnem procesu proti reformatorjem v ljubljanskem stolnem kapitlju odstavili in mu odvzeli vse dohodke.³¹

Pomembno vlogo je imel v stolnem kapitlju Pavel Wiener kot kapiteljski prokurator in škofijski oskrbnik v Ljubljani. V letih 1530–1547 je deloval v kranjskem deželnem zboru in bil večkrat njegov poverjenik. Leta 1543 ga je generalni vikar oglejskega patriarha prezentiral za dekana kolegiatnega kapitlja v Novem mestu.³² V literaturi

28 Lilijana Žnidaršič Golec, *Duhovniki kranjskega dela ljubljanske škofije do tridentinskega koncila* (Acta Ecclesiastica Sloveniae 22), Ljubljana 2000, 113–114.

29 Lilijana Žnidaršič Golec, *Duhovniki*, 132–134.

30 Lilijana Žnidaršič Golec, *Duhovniki*, 263–264.

31 *Slovenski biografski leksikon*, II. zvezek, Ljubljana 1933–1952, 100 sl.

32 Lilijana Žnidaršič Golec, *Duhovniki*, 295–296.

beremo, da naj bi se v času, ko je bil poverjenik deželnega zbora, Wiener odločil za »novo vero« in jo vedno bolj odkrito širil. Vendar je to malo verjetno, ker bi ga sicer škof Textor ne potrdil v njegovi službi. Na procesu v Ljubljani leta 1547 mu »odpadništva« od katoliške vere niso mogli dokazati, na Dunaju pa je bil celo oproščen. Izsledil se je na Sedmograško, kjer pa je nato sprejel evangeličansko veroizpoved.³³

Starosta med ljubljanskimi kanoniki je bil Mihael Valler, sicer doma iz Kočevja, ki ga med ljubljanskimi kanoniki zasledimo že leta 1505. Njegovo delo v kapitlju še ni raziskano, nagrobni spomenik pa ga je slavil kot »zgleđ poštenosti«, ki je v kapitlju »zvesto opravljal številne naloge«. Umrl je 1. septembra leta 1539.³⁴

Matija Vallich je postal stolni kanonik ob koncu dvajsetih let 16. stoletja. Bil je očitno konfliktna osebnost, saj je prišel v spor tako s člani kapitlja kot z ljubljanskimi mestnimi oblastmi. Njegov odnos do luteranstva ni znan. Umrl je 13. februarja 1547.³⁵ Urban Strela je postal stolni kanonik verjetno leta 1533, torej v času, ko je prišel Trubar kot vikar in slovenski pridigar v ljubljansko stolnico. Zdi se, da je veliko bival v Gornjem Gradu, kjer je leta 1546 tudi umrl.³⁶ Formalno je bil ljubljanski stolni kanonik tudi Luka Wagenrieder, vendar se je očitno raje mudil v svoji župniji v Rihembergu (Branik),³⁷ leta 1540 pa je pravico do kanoniške prebende odstopil Antonu Tischlerju iz ugledne ljubljanske meščanske družine. Več o njegovi dejavnosti ni znanega.³⁸

Primož Trubar je leta 1533 postal mašnik »zgodnjik« v ljubljanski stolnici in nato stolni pridigar.³⁹ Zakaj je jeseni leta 1540 zapustil Ljubljano in se podal k svojemu zaščitniku Bonomu v Trst, ni po-

33 *Slovenski biografski leksikon*, IV. zvezek, Ljubljana 1980–1991, 691; France M. Dolinar, *Katoliška Cerkev in Primož Trubar, v: Vera in hotenja. Študije o Primožu Trubarju in njegovem času* (ur. Sašo Jerše), Ljubljana 2009, 221.

34 Lilijana Žnidaršič Golec, *Duhovniki*, 291.

35 Lilijana Žnidaršič Golec, *Duhovniki*, 291.

36 Lilijana Žnidaršič Golec, *Duhovniki*, 283.

37 Lilijana Žnidaršič Golec, *Duhovniki*, 293.

38 Lilijana Žnidaršič Golec, *Duhovniki*, 283.

39 V ljubljanski stolnici je še vedno v uporabi kelih mašnika »zgodnjika« iz leta 1518, ki ga je uporabljal tudi Trubar.

polnoma jasno. Zamera pri oglejskem patriarhu in frančiškanih zaradi nasprotovanja zidavi cerkve na Skalnici (Sveta gora pri Gorici), kakor beremo v literaturi,⁴⁰ je vse prej kot prepričljiva. Sveta gora je bila v oglejskem patriarhatu, patriarh pa nad ljubljansko škofijo, ki jo je v tem času vodil Trubarju zelo naklonjeni škof Kazianer, ni imel nobene juridikcije. Poleg tega so bili po beneško-habsburških vojnah odnosi med obema državama skrajno zaostreni, patriarhu, ki je bival v beneškem Vidmu, pa je bil otežen stik s duhovniki na habsburškem delu patriarhata. Še manj verjetno je, da bi se Trubar v Trst umaknil zaradi groženj deželnega glavarja Nikolaja Jurišiča, ki da je bil »nasprotnik vsakršnega krivoverstva«, kot je zapisano v *Slovenskem biografskem leksikonu*.⁴¹ Nепrepričljivo je zaradi tega, ker se je Trubar že čez dobro leto (novembra 1542) pod istim deželnim glavarjem ponovno vrnil v Ljubljano in to na mesto stolnega kanonika. Vzrok za Trubarjev odhod v Trst bo pač potrebno iskati drugje. Trubar za katoliške škofo v tem času očitno ni bil sporen. Prav tako ne za kralja Ferdinanda I., ki ga je imenoval za stolnega kanonika v Ljubljani. Veljal je za gorečega in pravovernega katoliškega duhovnika, čeprav nekoliko ostrega v svojih pridigah. Vse do leta 1547 ni bil sumljiv niti škofu Urbanu Textorju, ki je leta 1543 nasledil škofa Kazianerja. Trubar se je zaslišanju leta 1547 umaknil najprej v Šentjernej na Dolenjskem, nato pa v Nemčijo, kjer je nato dokončno prelomil s katoliško Cerkvijo in se odločil za württemberško obliko reformacije.

40 *Slovenski biografski leksikon*, IV. zvezek, 206.

41 Prav tam.

Franc Kovačič

O OPORIŠČIH REFORMACIJE NA ŠTAJERSKEM*

Protestantizem

[250] Že prvi nastop Martina Lutra je našel odmev na Štajerskem in Koroškem, ker so naše dežele bile v ozkem stiku z nemškimi; mnogi plemiški sinovi so študirali na nemških visokih šolah, pa tudi rokodelski pomočniki so prišli daleč po svetu ter se seznanili v tujini z novim naukom. Iz početka so smatrali Lutrov nastop kot odpor proti dejanskim neredom in zlorabam na cerkvenem polju. Za »novo vero« so bila v naših deželah ugodna tla. [...]

[251] Mnogi niti opazili niso, kako in kdaj so iz opozicije proti vladajočim razmeram prišli v dogmatično opreko in k odpadu od katoliške cerkve. Novi pokret je tako naglo napredoval, da je že leta 1528 [252] nadvojvoda Ferdinand smatral za potrebno, poslati v svoje dedne dežele v sporazumu s solnograškim nadškofom in ljubljanskim škofom Krištofom Rauberjem, upraviteljem sekovske škofije, posebno komisijo, da preišče, v koliki meri je že nov nauk zatrosen v njegovih deželah.

Komisija se je mudila le v večjih krajih in tjakaj so bile poklicane župnije iz celega okoliša. [...]

V *Slovenjgradu* se je komisiji naznanilo, da se je telovske procesije leta 1528 udeležilo samo kakih 70 oseb. Torej je že bila dana podlaga luteranstvu. [...]

* Objavljamo odlomke iz dveh poglavij v Kovačičevem prikazu zgodovine lavantinske škofije (1929); številka med oglasima oklepajema pomeni stran v knjigi, na kateri je besedilo, ki sledi. Več pojasnil v nadaljevanju, str. 260 sl. (Uredn.)

Najbolj je bil takrat protestantizem razširjen v *Šaleški dolini*, kjer je bilo vse polno gradov in gradičev višjih in nižjih plemičev, ki so bili že skoraj vsi vdani luteranstvu. [...]

[253] V *Savinjski dolini* je imelo luteranstvo svoje središče v žalski župniji. [...] L. 1575 je bil v Celju luteranski predikant Jurij Maček, l. 1580 so plemiči prosili še za enega predikanta, ki bi bil zmožen slovenskega jezika. Ko so nadvojvodovi odloki pregnali predikanta iz Celja, se je zatekel v Žalec. Luterani Savinjske doline so si hoteli najprej v trgu samem postaviti bogomolnico, a ker je Žalec bil deželnoknežji trg, jim je bilo to prepovedano in so morali že pričeto delo ustaviti. Potem so se odločili, postaviti cerkev in stanovanje za predikante na posestvu Erazma Tumbergerja v Golčah [Gočah] blizu Žalca. Spomladi 1582 so začeli z delom. Stavbo je vodil italijanski stavbenik Peter Anton Piegrato v Konjicah, po načrtu deželnega stavbenika Franca Marbela.

Krog cerkve je bilo pravokotno obzidano pokopališče, na vseh štirih oglih je stal četverokoten stolp, v enem od stolpov je bilo pripravljeno stanovanje za drugega predikanta. V občje je bila to dokaj lepa stavba, podobna srednjeveški trdnjavi in so jo tudi mislili rabiti v obrambne namene v slučaju kakega napada. Okoliščni kmetje so namreč z neprijaznim očesom gledali to luteransko utrdbo, ki ni bila namenjena samo gospodji, temveč kmetskemu ljudstvu, katero so mislili polagoma z dobrim ali hudim poluteraniti. V tej cerkvi je bil pokopan celjski predikant Maček († 1591) s svojo hčerko. Za njim je prišel Nemeč Ivan Weidinger, katerega so morali odstaviti radi razuzdanega življenja. Za njim sta še službovala Ivan Pistor in Hrvat Ivan Doljanski. [...]

[254] Iz Celja je šla komisija v *Žički samostan*, kjer je že leta 1527 prior Peter odpadel k luteranstvu. [...]

V četrtek, dne 2. julija 1528 je prišla komisija v *Maribor*. [...] Pri mestni župni cerkvi je komisija ugotovila 11 nadarbin, a bilo je le malo duhovnikov, ki bi maševali. Med meščani je komisija ugotovila veliko versko mlačnost, le malo ljudi je zahajalo v cerkev, o luteranstvu samem še ni bilo v mestu kaj znano, pač pa je bilo oddanih in sežganih več luteranskih knjig. [...]

[255] Maribor je bil deželnoknežje mesto, vendar se je v poznejših letih zatrosilo semkaj luteranstvo. Leta 1574 se je eden od mestnih

kapelanov »oženil«; poročal ga je njegov stanovski tovariš pred cerkvenimi vrati. Meščanstvo še takrat ni bilo okuženo v celoti. L. 1576 je na prvo adventno nedeljo organist v mestni cerkvi po pridigi s šolarji zapel luteransko pesem »Aus tiefer Noth schrei ich zu Dir«, na to so meščani zapustili cerkev, le nekaj kmetov je ostalo, ki pač niso vedeli, kaj pesem pomeni.

Nekaj časa so imeli v mestu luterani svojo službo božjo, kar je pa deželni vladar prepovedal in je že pred letom 1587 prenehala, na to so se luterani zatekli v Herbersteinov grad v Betnavi, ki je postal središče protestantov v Mariboru in na Dravskem polju, kjer je bilo vse polno luteranske gospode.

Mariborskim meščanom je bilo prepovedano pod kaznijo 10 do 30 goldinarjev ali z izgonom, zahajati v Betnavo, pa nič ni pomagalo. L. 1589 so že v mestnem svetu sedeli luterani, povsod se je kazalo kljubovanje, pele so se luteranske pesmi in sramotili katoliški obredi. V letih 1596–1599 je bil položaj za katoličane tako kritičen, da se skoraj na ulico niso upali, zlasti katoliški duhovniki ne. L. 1596 so protestantje sklenili, v Betnavi postaviti cerkev ter stanovanje za predikanta in šolnika. Še malo, pa bi bil Maribor postal popolnoma luteranski.

[256] Zagrizeno gnezdo luteranstva je bilo na *vurberskem gradu*. Franc in Ambrozij Stubenberg, lastnika Vurberga, sta na vse načine podpirala protestante. Katoliškega vikarja pri ondotni cerkvi so luterani vrgli skozi okno, župnišče so razdejali in se polastili župnijskih dohodkov kakor tudi cerkve. Baltazar, sin Franca Stubenberga, je napravil celo posebno ustanovo za vzdrževanje vurberskega predikanta. [...] Stubenberg je tudi na Ptujski gori vrinil luteranskega predikanta, ki je ostal tu do leta 1574; katoliška služba božja je bila v tem času popolnoma odpravljena.

Najmočnejšo oporo je imel protestantizem v slovenskem delu Štajerske med Muro in Dravo v *Radgoni*. L. 1528 je bilo v Radgoni 15 duhovnikov. Ugotovili so se že takrat početki luteranstva v tem mestu. [...]

[257] Dne 17. aprila 1584 so v *Radgoni* deželni stanovi nastavili predikanta Hansa Gsellendiensta. Ta je januarja 1489 postal predikant za *Dravsko polje*. [...]

V *Ljutomeru* še 1528 ni bilo sledu o luteranstvu, pač pa se je zatrosilo pozneje. Od leta 1530 pa do konca 16. stoletja so ljutomersko [258] graščino posedali *Rindscheiti*, ki so se, kakor po večini drugi plemiči, poluteranili in tako zasejali luteranstvo tudi v trg, največ po doseljenih tujih rokodelcih. [...]

L. 1574 je umrl baron Luka Sekelj, *ormoški* graščak, ki je bil dober junak pa tudi odličen katoličan. Njegova sinova Jakob in Mihael sta se pa na Ogrskem navzela novih nauk.

Starejši Jakob se je oženil z luteransko baronico Sofijo Herberstein ter od očeta dobil gradove Borl, Zavrč, Viltuš nad Mariborom in gosposčino pri Sv. Vidu nižje Ptuja. Ker je imel patronsko pravico, je nastavljal same ogrske kalvince, ki so za silo govorili hrvatsko. [...]

Mlajši sin Luke Sekelja, Mihael, je dobil po očetovi smrti gradove Krapino, Ormož in Središče. V zvezi s svojim sosedom Jurijem Zrinjskim, gospodarjem Medjimurja, je na vso moč širil novo vero med svojimi podložniki, zlasti v Središču, kjer je še leta 1621 bilo samo 160 katoličanov. Ob ogrski meji so se močno razširili kalvinci, ki sicer na Štajerskem niso bili priznani. [...]

Katoliška obnova

[262] Osnovo za resnično obnovitev verskega življenja je v velikih obrisih začrtal *tridentinski cerkveni zbor*. Z velikanskimi težavami se je ta zbor začel (1545), večkrat se je moral prekiniti in končno je Pij IV. prebrodil v zadnjih sejah nemajhne težave ter koncil zaključil (1563). [...]

[263] Da se pohujšljivi in nevedni duhovniki nadomeste z vzglednimi in izobraženimi ter se po njih dvigne tudi razumnost in morala ljudstva, to je pač bilo tudi v interesu države, zato je bi bilo pričakovati, da bodo vsaj katoliške vlade delale na to, da se čim prej izvrše tridentinski odloki; to se je smelo tem bolj pričakovati, ker so zastopniki cesarja Ferdinanda sopedpisali odloke tridentinske. Zgodilo se je pa nasprotno: avstrijski vladarji so delali vedno ovire pri izvršitvi tridentinskih odlokov.

Leta 1563 je cesar Ferdinand predložil notranjeavstrijski vladi v

pretres vprašanje, če tridentinski odloki morda ne posegajo v pravice in svoboščine avstrijske [habsburške] hiše. Pri vladi so bili ljudje, ki so odkrito ali skrivaj bili naklonjeni protestantizmu, ti so hlastno porabili ugodno priliko in vladarju razjasnili, da ti odloki posegajo v vladarske pravice. Vsled tega ni pustil razglasiti dotičnih odlokov.

A tudi škofje so se obotavljali izvršiti tridentinske odloke. Deloma so to bili možje starega kova, ki se niso lahko ločili od starih navad, deloma pa je v avstrijskih deželah po drznem nastopanju protestantov bilo vse nekam preplašeno in malodušno. [...]

[264] Katoliški vladarji in cerkveni krogi so takrat stali pred težavnim vprašanjem: kako rešiti v avstrijskih deželah borne ostanke katolicizma? [...] Mnogi, sicer dobro misleči katoliški krogi so umovali tako-le: Širni sloji ljudstva se ne zmenijo za učene dogmatične razlike med katoliškim in protestantskim naukom, za njih imajo privlačno moč le bolj nazorne stvari, kakor je obhajilo pod obema podobama, uživanje mesa ob gotovih dnevih in ženitev duhovnikov. Protestantje znajo na spreten način v teh točkah porabiti sv. pismo in nepoučenim krogom se zdi, da imajo v tem prav, potem pa gredo za njimi tudi v dogmatičnih rečeh. Naj torej cerkev v teh točkah popusti in se približa novovercem, s tem bo nasprotnikom izvila orožje iz rok, ljudje bodo s tem zadovoljni in se ne bodo več brigali za učene nauke protestantov. Zato je Karol V. l. 1548 hotel, naj se dovoli obhajilo pod obema podobama in ženitev duhovnikom. Isto je zahteval Ferdinand I. na tridentinskem zboru. Koncilske razprave o tej stvari so bile zelo burne.

Solnograške [salzburške] sinode leta 1558 in 1562 niso dovolile obhajila pod obema podobama, dasi se je bavarski vojvoda odločno potegoval za to. Tudi cesar je vztrajal pri tem ter je na svojo stran dobil papeškega nuncija Zaharija Delfino. V svojem pismu na papeža je Ferdinand I. izrazil svoje prepričanje, da se bodo z dovoljenjem keliha mnogi dali pridobiti, ki so zašli v zablode.

Glede duhovnikov je cesar predlagal, naj se priznajo kot zakonite žene tistim, ki so se že navidezno poženili. Ker primanjkuje duhovnikov, naj se dovoli tudi lajikom deliti nekatere zakramente. Raba keliha se naj dovoli zlasti *solnograškemu* nadškofu in krškemu škofu. Pij IV. je izjavil, da dovoli rabo keliha, ako škofje vzamejo na svojo

vest, da se brez keliha ne dajo rešiti ostanki katoliške cerkve v avstrijskih deželah.

Leta 1564 so iz ljubljanske škofije prosili za kelih in ga takoj dobili, meseca septembra so tudi v patrijarškem delu Spodnje Štajerske dobili to dovoljenje. Tako je na Slovenskem prišlo v rabo obhajilo pod obema podobama. In uspeh? Ravno nasprotno kakor so mislili. [...] Ker obhajilo pod obema podobama ni prineslo pričakovanih dobrih učinkov, temveč nasprotno še večjo zmedo, je papež Pij V. [papež od 1566] preklical tozadevno [265] dovoljenje svojega prednika, vendar se je pri nas ta običaj obdržal še precej časa. [...]

[267] Notranjeavstrijske razmere je papež Klement VIII. nekoliko spoznal, ko se je l. 1588 vračal kot poslanik s Poljskega. Takoj po svojem nastopu [1592] je imenoval za Gradec novega nuncija Jerneja Porzia. V dani instrukciji se mu na prvem mestu priporoča, naj kot nuncij gleda pred vsem na *obnovo duhovščine*, šele potem bo mogoča splošna obnova katoliške cerkve v avstrijskih deželah. Reformno delo naj se ravna po bavarskem vzorcu. Vplivnejša mesta naj zasedejo z zavednimi katoličani, vladar pa naj se posluži v augsburški mirovni pogodbi knezom priznane pravice: »*cuius regio, illius religio*«, t.j. vladar zemlje določa tudi verstvo podložnikov. Tega načela so se protestanski stanovi v obilni meri poslužili in potegnili cele pokrajine siloma v krivoverstvo, katoliški knezi pa so iz plašljivosti in vsakovrstnih ozirov to opustili in dopustili, da so jim luteranski predikantje nahujskali podložnike in pripravili k odpadcu. Postopa se pa naj počasi in previdno, nuncij naj sploh ne stopa v ospredje. Podrobna izvedba obnove je stvar škofov.

In res, izvedli so katoliško reformacijo v naših deželah trije odlični škofje: ljubljanski škof Tomaž Hren, sekovski Martin Brenner in *lavantinski Jurij Stobej*. Izvršilna organa sta bila Brenner in Hren, Stobej pa je napravil načrt [1598] in kot notranjeavstrijski namestnik zadevo vodil in podpiral. [...]

[270] Na Spodnjem Štajerskem je [protireformacijska] komisija začela svoje delo v Radgoni, kamor je prišla pod noč 17. decembra 1599 v gosti zimski megli. [...]

[271] Proti poldnevni dne 6. januarja [1600] je komisija došla v *Maribor*. Tu je že bil prej odstavljen luteranski mestni zastop in

nastavljen novi, ki je komisiji došel naproti. Škof [Brenner] je imel ves teden pridige, v katerih je zavračal luteranske zmote. Pri izpraševanju so se skoraj vsi meščani izjavili za katoliško cerkev, le nekaj plemičev je ostalo trdovratnih. Ker so hujskali meščane, jih je komisija izgnala iz mesta. V Betnavi pri Mariboru je dala komisija požgati luteransko leseno kapelo, predikantovo stanovanje pa razstreliti.

Dne 15. januarja 1600 je komisija došla v *Ptuj*, kjer ji je že tudi katoliški [mestni] sodnik s svetovalstvom prišel naproti. Med meščani je bilo kakih 60 luteranov, med njimi kakih 20 žensk, ki so bile sploh bolj vnete luteranke, dočim so možje bili bolj malomarni za eno kakor za drugo vero.

Po tridnevnem pouku so se večinoma povrnili v katoliško cerkev in izročili luteranske knjige, nekaj plemičev je pa bilo izgnanih iz mesta.

Iz Ptuja je krenila komisija 20. januarja proti *Celju* ter med potom obiskala Slovensko Bistrico, kjer so našli tri uporneže, v Konjicah pa so razdrli luteransko pokopališče. Naslednjega dne je bila že v Celju.

Tu so bili pozvani pred komisijo [celjski] meščani in tržani iz Žalca. Vsi so voljno prisegli, le pet trdovratnežev so morali izgnati. V Golče je poslala komisija vojaštvo, ki je razstrelilo luteransko cerkev in predikantovo stanovanje. Kamenje in opeko so si pozneje kmetje razvozili, zvonove pa je menda dobila kaka cerkev v celjski okolici.

Iz Celja je prispela komisija 24. januarja v Slovenjgradec, kjer sploh ni bilo več protestantov. Potem je še obiskala Dravograd in Marenberg [Radlje], kjer ni bilo posebnega dela [...].

V sedmih tednih je komisija prepotovala Spodnje Štajersko in izvršila vladarjeve naredbe. S tem je pa bilo končano le negativno delo, [272] namreč zlomljena moč brezobzirnih luteranov in odstranjeni največji hujskači, pastori.

Vse to se je izvršilo brez prelivanja krvi, brez nasilja in brez orožja; z odločnim odlokom je Ferdinand obvaroval staro katoliško vero v svojih deželah, poroča Stobej svojim kanonikom. [...]

Za pravo versko obnovo pa je trebalo še dolgo časa in podrobnega dušnopastirskega dela. [...] Novi čas se je začel posluževati tudi velikega prosvetnega sredstva – knjige. Iz velike verske krize se je rodilo slovensko slovstvo.

Luteranski pokret je jasno pokazal, kako velika napaka in kričeča krivica je bila, ko je nemški [salzburški] episkopat zatrl veleumno zasnovano versko-kulturno delo sv. Cirila in Metoda. Nemško-italijanski episkopat [tj. salzburška nadškofija in oglejski patriarhat] se je poslej čutil v varni posesti svoje oblasti na slovenskih tleh. Moral je priti silen sunek verskih novotarij, da je odpihnil meglo in odprl oči cerkvenim nemško-italijanskim oblastnikom, da tudi slovenskemu ljudstvu treba dati pouk v njegovem jeziku. Z veliko versko krizo 16. in 17. stoletja se je nedvomno zelo dvignilo duševno obzorje južnih Slovenov, zlasti Slovencev. Uvajalo se je slovenske pridige, kateheze, pesmarice, šole, v katerih se kolikor toliko upošteva tudi slovenski jezik.

POJASNILO

Tokrat želimo v rubriki *Bilo je povedano* opozoriti na pisanje Franca Kovačiča o nekdanjih cerkvenih razmerah in verskem življenju na slovenskem Štajerskem. Pri izbiranju odlomkov iz njegove knjige *Zgodovina Lavantinske škofije (1228–1928)*, ki je izšla v Mariboru leta 1928, smo se osredotočili na poglavji *Protestantizem* (str. 250–262) in *Katoliška obnova* (262–273).

Duhovnik Franc Kovačič (tudi Fran; Veržej, 25. 3. 1867 – Maribor, 19. 3. 1939) je teologijo študiral v Varaždinu in Mariboru, v Rimu pa 1897 postal doktor filozofije. Na mariborskem bogoslovju je bil nato profesor fundamentalne teologije (do 1923) in filozofije (do 1932); strokovne prispevke s teh področij je objavljajal v domačih in tujih revijah ter samostojnih knjižnih izdajah. Temeljito je preučil delovanje in pomen Antona Martina Slomška. Zelo se je zavzemal za razvijanje znanstvenega delovanja na Štajerskem ter se posvečal predvsem zgodovinopisju. Zasnoval je temelje Zgodovinskega društva, ki je bilo ustanovljeno leta 1903 v Mariboru in je začelo leta 1904 izdajati *Časopis za zgodovino in narodopisje*; Kovačič ga je urejal v letih 1917–1939. Društvo je razvilo, tudi z njegovim sodelovanjem, v Mariboru muzej, arhiv in knjižnico (od leta 1923 mestna Študijska knjižnica). Leta 1918 je bil član slovenskega Narodnega sveta za Štajersko in nato sodeloval kot izvedenec za slovensko narodnostno mejo v jugoslovanski delegaciji na mirovni konferenci v Parizu. Posebej si je prizadeval, da je Prekmurje prešlo izpod madžarske oblasti pod slovensko. (Gl. Bruno Hartman, geslo *Kovačič, Fran*, v: *Enciklopedija Slovenije* 5, Ljubljana 1991, 339.)

Kovačič je v svoji obsežni zgodovini lavantinske, zdaj mariborsko-lavantinske škofije zajel ozemlje, kakršno je upravljala po 1. svetovni vojni. V skladu z zgodovino njenega šele postopnega zaokroževanja na slovensko Štajersko je obravnaval tudi dele pod nekdanjo upravo salzburške in sekovske škofije ter oglejskega patriarhata. Pred prikazovanjem prodiranja reformacije na štajerski del slovenskega narod-

nostnega ozemlja je opisal stanje v katoliškem cerkvenem upravljanju. Salzburški škofje so dotlej cerkvene zadeve na svojih delih Štajerske že prepustili sekovskim škofom kot svojim generalnim vikarjem. Vendar pa v prvi polovici 16. stoletja sekovska (graška) škofija sploh ni imela škofa in je upravljanje škofije prevzel leta 1509 ljubljanski škof Krištof Rauber. Kovačič je opozoril na maloštevilnost, nezadostno izobraženost in pohujšljivo življenje duhovnikov. S strogim moralnim merilom je opisal tudi »žalostno stanje« in »propalost« v samostanih (križniki pri Veliki Nedelji, dominikanke v Studenicah).

Pri pisanju poglavij o reformaciji in protireformaciji se Kovačič opira na dotedanja temeljna dela, med drugim na knjige: Matthias Robitsch, *Geschichte des Protestantismus in Steiermark*, Gradec 1859; Fran Ilešič (ur.), *Trubarjev zbornik*, Ljubljana 1908; Matija Murko, *Die Bedeutung der Reformation und Gegenreformation für das geistige Leben der Südslaven*, Praga in Heidelberg 1927. Stvarne podatke povzema iz cerkvenih vizitacijskih in drugih uradnih poročil. Na podlagi dokumenta povzema (str. 268–269) vsebino znamenitega Stobejevega taktičnega načrta (20. 7. 1598, v: A. P. Hieronymus Lombardi S. J. [ur.], *Georgii Stobaei de Palmaburgo [...] Epistolae ad diversos*, Dunaj 1758, nova izd., 13–17) za protireformacijsko ukrepanje notranjeavstrijskega nadvojvode Ferdinanda II. in škofov ter za delovanje protireformacijskih preiskovalnih in izvršilnih komisij, ki so bile sestavljene iz predstavnikov posvetne oblasti in Rimskokatoliške cerkve ter podprte z močnimi vojaškimi enotami. Stobej je svojo spomenico napisal na Ferdinandovo zahtevo in v skladu s papeževimi navodili graškemu nunciju, o katerih prav tako poroča Kovačič. Posebej opozarja, da je k naglemu uspehu protireformacije odločilno pripomoglo, da so najprej odločno ukrepali v Gradcu, glavnem mestu Vojvodine Štajerske in najmočnejšem oporišču reformacije.

Z izbiranjem odlomkov iz Kovačičeve knjige smo želeli predvsem pokazati, v katerih krajih in s kakšno podporo se je uveljavljal protestantizem. Izognili smo se pa ponavljanju tistega, kar je v naši reviji že podrobneje prikazano (Šaleška dolina, 2010, št. 9-10 (238 sl.; Radgona, 2012, št. 15-16, 229 sl.).

Dušan Voglar

Cvetka Hedžet Tóth

SPOROČILO KÜNGOVEGA PREDAVANJA V MARIBORU

Hans Küng je predaval v okviru prireditve Maribor 2012 – Evropska prestolnica kulture (EPK) v četrtek, 28. junija 2012. To je bilo uvodno predavanje na tridnevnem mednarodnem simpoziju z naslovom *Verstva v dialogu s sodobno kulturo. Mednarodni ekumensko-medverski in medkulturni simpozij*. Pripravila sta ga mariborska enota Teološke fakultete Univerze v Ljubljani in Zavod Antona Slomška.

Küng je svoje predavanje z naslovom *Kaj povezuje in ohranja sodobno družbo? Svetovne religije – svetovni mir – svetovni etos* razdelil v šest tematskih sklopov:

- I. Krščanske ali sekularne vrednote?
- II. Etični temelj.
- III. Kaj razdira družbo?
- IV. Etično utemeljena Evropa.
- V. Vezivo družbe / Kar družbo ohranja.
- VI. Obvezujoče etične vrednote.

V *Uvodu*, ki ni samo vljudnostno pozdravni, je Küng nakazal vsebino predavanja, s katero je želel slovenskemu svetu približati idejo svetovnega etosa. Opozoril nas je, da je »zavest o skupnem temelju osnovnih etičnih vrednot, meril in drž, ki omogočajo miroljubno sožitje v pluralistični in odprti družbi Slovenije, odločilnega pomena«, kajti po njegovem »ponuja svetovni etos duhovni temelj, ki omogoča graditi mostove med ljudmi različnih religij, med vernimi in nevernimi, med ljudmi različnih kultur«. Velja namreč: »V pluralistični družbi ne more ena sama religija ali ideologija predpisati etosa za celotno družbo. O temeljnem in nosil-

nem etosu je potreben družbeni dialog med vsemi akterji, ki so v družbi.«¹

Samo nekaj dni pred tem je v Sloveniji izšla knjiga Petra Kovačiča Peršina z naslovom *Duh inkvizicije. Slovenski katolicizem med restavracijo in prenavo*. Delo je izšlo pri Društvu 2000 na dobrih 300 straneh. Naslov tega dela je tak, da tisti, ki ga prebere, začuti nelagodje. Za marsikoga zunaj Rimskokatoliške cerkve je podoba nekaterih tokov v zdajšnjem slovenskem katolicizmu in opis njegovega mesta v slovenski družbi skrajno odbijajoča, kajti zahtevi vatikanskega projekta reevangelizacije se pridružujejo še restavracijske tendence in s tem želje po obnovi katoliškega integriteta v Sloveniji. Torej: Kaj je integritet? Odgovor dobimo že na ovitku knjige: »Integritetom je tista oblika vključevanja konfesionalne institucije v vsakokratno družbeno stvarnost, ki hoče obvladovati celotno družbeno življenje od zasebnosti, vzgoje, kulture, sociale do politike! Ta model poznamo iz slovenske zgodovine kot klerikalno vladavino, ki se je pri nas uveljavila po zatrtju meščanske revolucije v habsburški monarhiji leta 1848, in je določala naše družbeno življenje in s tem narodno usodo vse do zmage revolucije leta 1945. Kot ideološka, avtoritarna politika je bil katoliški integritetom zaviralec modernizacije slovenske družbe in s tem emancipacije slovenskega naroda.«² Pisec knjige se zaveda, da je naslov provokativen; njegov namen pa je, da pojasni izvire »zadržanosti našega katolicizma«,³ predvsem njegove »inkvizicijske naravnosti«, kajti »duh permanentne inkvizicije« se kot zdajšnja rekatolizacija skuša uveljaviti »v vseh institucijah, političnih, družbenih in cerkvenih, celo v prostoru kulture«.⁴

Peršin tudi ugotavlja, da je »duh slovenske permanentne inkvizicije ideološka ozkost, ki ne prenese širine duha«, in nadaljuje: »Hoče ohranjati monolitnost mišljenja in delovanja, ki živi v neneh-

1 Hans Küng: *Kaj povezuje in ohranja sodobno družbo? Svetovne religije – svetovni mir – svetovni etos*, Predavanje – Maribor 28. VI. 2012 (prevod dr. Zvone Štrubelj), str. 2.

2 Peter Kovačič Peršin: *Duh inkvizicije. Slovenski katolicizem med restavracijo in prenavo*, Društvo 2000, Ljubljana 2012, ovitek, notranja stran.

3 Prav tam, str. 8.

4 Prav tam, str. 6.

nem strahu, da bo izgubila moč za lastno obrambo. Zato je poglavitna zahteva vsake totalitarne institucije v tem, da se ji moraš brez-pogojno podrediti v mišljenju in ravnanju. Izničiti svojo osebnost! Toda človek je toliko svoboden, kolikor se ne pusti posrkati družbeni vlogi, ki mu jo institucije ponujajo. Oporečništvo izvira od tu.«⁵ In življenjska zgodba Hansa Künga je zgodba heretika in oporečnika, ki še danes vztraja, da je treba podpreti ljudi, ki ne sprejemajo cerkvene zadržane morale in jo zavračajo, ne pritrjuje pa tudi tistim, ki sledijo nihilistično-libertinistični življenjski naravnosti.

Naša medčloveškost in sploh odnosi v družbi naj bodo etično utemeljeni. Nam, ateistom in agnostikom, daje Hans Küng priznanje, upošteva in priznava naše etično in človeško dostojanstvo. Vemo, da se je izrecno zavzemal celo za človekovo pravico do brez-religioznosti, skratka, branil je varianto moralnega življenja brez religije. V svojem delu projekt *Svetovni etos* posebej poudarja, »da nereligiozni ljudje premorejo etično temeljno usmeritev tudi brez religije in živijo moralno«.⁶ Čeprav je sam katoliški duhovnik in osebno zelo religiozen človek, je v svojem mariborskem predavanju izrecno opozoril: »Z ekskluzivnim poudarjanjem krščanskih vrednot v današnji pluralistični družbi ne pridemo dlje od cerkvenih zidov. Kdor bi jih želel trobentati iz cerkvenih zvonikov, ga bo kmalu preglasil hrup ulice. To velja za vse družbe v Evropi, pa naj so postsocialistične kakor Slovenija ali ne. Kdor bi želel v današnji pluralistični stvarnosti evropskih držav ljudem nadeti prisilni jopič krščanskih vrednot, bi se izkazal za politično nerealnega, filozofsko in teološko pa za nelegitimnega.«⁷ Po Küngu izhaja iz tega predvsem to, da »danes morata kristjan in krščanski teolog jemati resno pozicije drugih religij, tudi različnih političnih in nazorskih skupin, vključno z agnostiki in nevernimi«.⁸ Krščanske vrednote pri tem niso razvrednotene, le da jim je treba dati pravo veljavo »samo na podlagi in v kontekstu splošnih človekovih/

5 Prav tam, str. 6-7.

6 Hans Küng: *Projekt Weltethos*, Piper, München 2002, str. 59.

7 Hans Küng: *Kaj povezuje in obranja sodobno družbo? Svetovne religije – svetovni mir – svetovni etos*, str. 2.

8 Prav tam.

človeških vrednot«. ⁹ Obrat k vrednotam bi bil po njegovem toliko bolj nujen, ker – kakor je poudaril v pogovoru za mariborski časnik *Večer* – že »pretirano poslušamo politike, gospodarstvenike, ki nam ponujajo 'rešitve', ki to niso«. ¹⁰ Očitno ta »ponudba« presega vse zmožnosti povpraševanja, kajti vsak dan smo bolj v krizi.

Küng v svojem predavanju zavrača »demokracijo brez morale«, kajti: kjer ni morale, tam ni verodostojnosti, zato se je treba vprašati, kako je demokracija združljiva z etiko oziroma vrednotami, ne da bi bilo kršeno načelo *svobode, svobodne izbire in odločanja*. V pogovoru za časopis *Večer* je odločno poudaril, da demokracija brez morale ne more preživeti, nemoralo pa prepoznava med drugim še v naraščajoči korupciji, »ki je neke vrste novodobna dednost«; razpasla se je povsod, v Nemčiji, tudi v Švici in še marsikje. »Kjer je korupcija, ni morale, razdeljujejo se sredstva po napačnem posestn(išk)em ključu, pa vse te napačne investicije, skratka, gre za sklop napak na področju gospodarstva in politike.« ¹¹

Etike ni onkraj svobode in tudi ne na podlagi vsiljenih vrednot, zato »se izkaže za politično nerealno in filozofsko neopravičljivo, če bi želeli vsem ljudem izključno predpisati osnovne vrednote, kot so: demokracija, toleranca, pravna država, človekove pravice«. Küng opozori: »To je, na primer, pogosto mnenje doslednih laicistov, ki ga razglašajo prav tako dogmatsko kot krščanski dogmatiki.« ¹² Kot katoliški teolog se najprej sprašuje, kaj učinkuje še posebej razdiralno na področju vere, ne zaobide pa tudi povsem posvetnih zadev in pove: »Obstajata dva verska razdiralna pojava in tudi eden sekularni, vsi pa so se razširili povsod po svetu kot glive cepljivke, ki razkrajajo družbo.« ¹³

Verski fundamentalizem je značilen za vse religije po svetu in nikakor ne samo za islam. V zahodni, krščanski kulturi izstopa po

9 Prav tam, str. 2-3.

10 Taja Kordigel: *Zlata pravila za človeštvo. S Hansom Küngom, očetom gibanja Svetovni etos*, *Večer-sobota*, 30. junija 2012, str. 11.

11 Prav tam.

12 Hans Küng: *Kaj povezuje in obranja sodobno družbo? Svetovne religije – svetovni mir – svetovni etos*, str. 3.

13 Prav tam, str. 4.

Küngu »biblicistični protestantizem v Ameriki« in ta fundamentalizem »se v nekaterih ozirih prikazuje skrajno moderno; ko gre, na primer, za napredek, tehniko, industrijo, medije, prometni in finančni sistem«. Ne smemo pozabiti: »Fundamentalizem pa hoče na vsak način prisegati na svoj 'temelj', to je, na nezmotljivo avtoriteto svojih svetih spisov ali na enega od svojih nezmotljivih voditeljev. Drži se svojih točno določenih zakonov in dogem, ki jih črpa iz daljne preteklosti.«¹⁴ Küng se dobro zaveda, da je fundamentalizem – krščanska različica se za njegovo opozorilo noče zmeniti – danes svetovni problem; opozarja tudi, da muslimani namesto fundamentalizma raje govorijo o islamizmu. Po Küngu je treba tudi upoštevati, da »je fundamentalizem pojav, ki ima poleg verskih tudi socialne in politične korenine in ni razširjen le znotraj islama,« zato meni: »Obstajajo različice v judovstvu in krščanstvu, vendar tudi v budizmu in hinduizmu.« Tu se seveda kot poslušalci Küngove misli sprašujemo, kako se s fundamentalizmi, ki nas že obkrožajo, sploh soočati.

Kot drugi izrazito verski razdiralni pojav omenja Küng »nepustljivi moralizem« in ga zanimivo opisuje: »Neusmiljeni rigorizem rimskega cerkvenega učiteljstva kot tudi nekaterih protestantov sooča družbo po vsem svetu s prijemi skoraj fanatičnega ekstremizma, s konkretnimi, večinoma zelo spornimi vprašanji, kot so kontracepcija in uporaba kondomov (glede na nevarnost aidsa), umetna oploditev, prenatalna diagnostika, prekinitev nosečnosti in evtanazija. Ta razvneti antimodernizem hoče družbo dualistično razdvojiti na 'kulturo življenja' in 'kulturo smrti', na zagovornike življenja in pristaše smrti. Na človeštvo gleda apokaliptično, kot da je na razpotju med življenjem in smrtjo, med blagoslovom in prekletstvom potopa. Vsaka ženska, ki jemlje kontracepcijske tablete, vsak moški, ki uporablja kondom, je kot zarotnik življenja uvrščen v kulturo smrti. S svojo 'mentaliteto zaščite' naj bi že bila na poti kulture izrojevanja.«¹⁵ Biti na polu kulture smrti je težka oznaka, diskriminacijski vzorec, ki pa, žal tudi pri nas, pridobiva na udarni moči.

14 Prav tam.

15 Prav tam.

Kot tretji razdiralni pojav v sodobni družbi, in to posvetne (seku-larne) narave, je po Künngu »postmoderni poljubnostni pluralizem«, nekakšen ravnodušen postmoderni družbeni konsenz, saj »veliko ljudi na Zahodu, še zlasti tisti, ki si lahko privoščijo, gojijo prep-oznavni življenjski slog brezbriznosti, potrošništva, hedonizma; nekateri ga brez sramu oglašujejo v medijih«. Künng ga poudarjeno ovrednoti: »Lahko bi z vzporednicami, ki so zelo očitne, govorili o neki real-politiki v malem: posameznik egoistično sledi svojim interesom in estetizira svoje vsakdanje življenje, pripravljen je le na tisti angažma, ki služi njegovim potrebam in občutjem ugodja. Individualnost se je tu spremenila v neizprosni individualizem, ki posameznika osamlja in ga zlepa ne osrečuje, na družbo pa vpliva razkrajajoče.«¹⁶ Tukaj Künng z veseljem ugotavlja, da v zadnjih letih »družba uživanja in doživljanja počasi znova odkriva odgovornost, tako da se lahko znova sprašujemo o odnosu med estetičnim in etičnim,« in dodaja: »Ne rišem ne črno, ne rdeče. Razumem pa vendarle, da se, spričo takih fundamentalizmov, moralizmov, plura-lizmov poljubnosti številni resni sodobniki vprašujejo: kam drsi naša družba?«¹⁷

S temi stališči se Künngovo predavanje najbolj osredinja na utiranje poti v iskanje možnosti za etično utemeljeno Evropo, kajti po nje-govem je bila povojna Evropa »zgrajena na etičnih impulzih, ki so se vedno znova prebijali v ospredje, kadar je šlo za to, da se kljub divergentnim interesom ohranja enotnost«. Posamične države, tudi Slovenija, so vstopile v EU ne samo »zaradi ekonomskih razlogov, ampak tudi iz etičnih«, kajti to naj bi omogočilo vsakemu narodu maksimalno možnost razvoja v prihodnje. Künng seveda govori o etičnih vidikih in plemenitih pričakovanjih – vendar tu lahko naredimo premor in ob njegovem predavanju opozorimo na nekatera dejstva, ki nas vse ogrožajo in s tem nehote načenjajo mir med narodi, zaradi katerega smo navdušeno stopili v EU z željo, naj se nikdar več ne zgodi, kar se je v prejšnjem stoletju: skratka, naj nikdar več ne bo vojne, saj je Evropa bila strašna žrtev dveh svetovnih vojn.

16 Prav tam, str. 5.

17 Prav tam.

Kako se soočati s krizo, ki ima povsem konkretne poteze, od brezposelnosti do pomanjkanja, celo tolikšnega, da vidimo pred vrati dobrodelnih organizacij trume ljudi, ki prihajajo po pakete s hrano. To vsekakor ni podoba darežljive Evrope, temveč podoba Evrope s premočjo ekonomije nad vsemi dejstvi družbenega življenja, takšna »svetovnotržna metafizika zgodovine«¹⁸ pa glasno in režeče opozarja zdaj čaščeno in precenjeno toleranco, da se pač zakoni ekonomije nikdar ne obnašajo tolerantno. Vedno bolj živimo v svetu »represivne tolerance«,¹⁹ ki nas ogroža v eni najpomembnejših razsežnosti bivanja, in to v naši svobodi. Že Herbert Marcuse nas je v sedemdesetih letih prejšnjega stoletja, v času našega študija, resno svaril pred nekritičnim priseganjem na vseodrešenjski liberalizem in na njegovo ikono, tj. toleranco. Ta se v visoko razvitem svetu zahodne demokracije spoštuje, vendar »v čvrstem okviru v vnaprej utrjeni neenakosti«, je opozarjal Marcuse v času, ko je socializem še pomenil stvarno alternativo kapitalizmu. Danes, ko je v deželah nekdanjega socializma brezsrarni kapitalizem stvarnost, ljudi postaja vedno bolj strah, iz našega življenja izginja spontanost, vse to so pa alarmantni znaki – še posebej izguba spontanosti – za postopno nastajanje totalitarizma, čeprav v svilnati varianti. Kapitalizem je, žal, v mnogočem nevarno blizu fašizmu in še včerajšnji govor o nekakšen brezrazrednem kapitalizmu ne prepričuje več. Kakor da bi utopični zagon Evrope izpuhtel in se iztrošil. Spoznavamo namreč, da se v Evropi spopadata dve načeli, dve prioriteti, celo dve kulturi: kultura varovanja finančnih institucij in t. i. konkurenčnosti za vsako ceno na eni in kultura solidarnosti, ki pomeni uresničevanje enakosti, bratstva in svobode na drugi strani. To nazorno razkrivata koncept Nemčije in novi koncept Francije. Popolna zmaga prve kulture bi pahnila v revščino cele narode, kakor opozarja francoski zgodovinar in družboslovec Emmanuel Todd;²⁰ bila bi popoln poraz Evrope in njenih etičnih temeljev.

18 Ulrich Beck: *Was ist Globalisierung? Irrtümer des Globalismus – Antworten auf Globalisierung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1998, str. 196.

19 Herbert Marcuse: *Repressivna toleranca*, Časopis za kritiko znanosti, 1994, št. 164-165, str. 116.

20 *Evropa: »Vzdušje bo zlovešče.« Emmanuel Todd, zgodovinar. Francoski zgodovinar in družboslovec Emmanuel Todd upa, da bo novi predsednik v Parizu končal nemsško*

Preroške slutnje našega legendarnega, heretičnega »rdečega« škofa Vekoslava Grmiča (1923–2005) so bile utemeljene. V daljšem pogovoru, naslovljenem *Soočanje z resnicami*, v časopisu *Panorama* ob 10. obletnici slovenske osamosvojitve je škof Vekoslav Grmič naravnost povedal, da se boji, kako bodo naši politiki »ravnali ob morebitni nevzdržni centralizaciji EU«. ²¹ Na vprašanje, »ali današnje slovenske politike v zgodovini čaka takšen negativni imidž kot dr. Antona Korošca v zvezi z vstopom v prvo Jugoslavijo«, je Grmič odgovoril: »Nemčija si kot največja in najbogatejša članica prizadeva dajati odločilni ton bruseljskim sklepom. Bolj kot političnega centralizma se moramo v EU bati teženj kapitala po rušenju vseh ovir, ki mu onemogočajo večje dobičke, kar lahko ogrozi identiteto posameznih narodov.« ²² Naslednje vprašanje je bilo: »Ne vidite nevarnosti, da bi se ob razširitvi EU velike države dogovorile za botrstva nad posameznimi skupinami držav, s čimer bi si razdelile vpliv in oblast v Evropi?« Grmič je tukaj povedal tole: »Da, obstaja velika verjetnost, da se kaj takega zgodi.« Že leta 2001 se je marsikaj nakazovalo in na vprašanje, če bi Slovenci »lahko prišli pod avstrijsko-nemško-italijanski vplivni krog«, Grmič naravnost priznava: »Seveda! Mi celo hočemo zopet iti pod nemško-avstrijski vpliv.« ²³ Zdaj, več kot dvajset let po osamosvojitvi, mu lahko samo priznavamo njegove vizionarske ocene, iz katerih je vidno, kako je že prav na začetku prepoznal negativne tendence, ki so se samo stopnjevale. Do kod se bodo?

Prav tako je Grmič leta 2001 čutil potrebo, spregovoriti o socialnih problemih najbolj ogroženih, in je naravnost povedal, da »tisti, ki so zares reveži, nekako ostajajo po presoji 'uspešnejši' izvržek današnje družbe, za katere se nihče ne zmeni!« ²⁴ Danes naraščajoča revščina nima ustreznega političnega odziva in ga verjetno še dolgo ne bo; toda

prevlado na evrskem območju (pišeta: Romain Leick, Mathieu von Rohr), povzeto po *Der Spiegel*. Gl. Mladina, št. 20, 18. 05. 2012, str. 38.

21 Vekoslav Grmič: *Soočanje z resnicami*, *Panorama*, 29. XI. 2001, št. 49, str. 10 in str. 16.

22 Prav tam, str. 10.

23 Prav tam.

24 Prav tam, str. 16.

pred drugo vojno je bilo drugače, ko so mnogi razmišljali o konkretnih poteh odprave bede in siromaštva, prihodnost je bila kot odprta možnost za boljše življenje celo v smislu zgodovinskega napredka.

Da so možnosti za temeljito spremembo, ki lahko pelje v socialno pravičnost, so Grmiča v času, ko je odraščal in študiral, prepričali že nekateri nazori njegovega profesorja Stanka Cajnkarja, duhovnika, univerzitetnega profesorja, legendarnega partizana, prvega dekana Teološke fakultete v Ljubljani po drugi vojni. Grmič ga je štel za predhodnika teologije osvoboditve in ga imenoval celo za teologa osvobodilnega boja, tako kot je menil, da je prvi ideolog tega boja Edvard Kocbek.²⁵ V tem je bil med drugim razlog, da je zadnja leta svojega življenja zelo pogosto obiskoval partizanske mitinge in tamkajšnjim udeležencem posredoval vso svojo podporo in popolno solidarnost moralni plati odločitve za narodnoosvobodilni boj, ki je vključeval tudi širše in dolgoročne družbene in socialne spremembe.

Vekoslav Grmič je bil tudi dolgo glavni in odgovorni urednik revije *Znamenje*, revije za teološka, družbena in kulturna vprašanja. Z nami, svojimi sodelavci, je med prvimi v Sloveniji pisal članke in študije o nazorih Hansa Künga. Prav tako smo izdajali Küngova dela v slovenščini, skupaj z revijo 2000, in še danes aktivno sodelujemo z mednarodno teološko revijo *Concilium*, ki s svojimi stališči in objavami zelo vpliva na izbiro nekaterih naših tem v *Znamenju*. Vsekakor je naša teoretska stalnica obsežen opus Hansa Künga, in to želimo nadaljevati še v prihodnje. Tokratno mariborsko predavanje ni bilo najbolj posrečena priložnost za poglobitev sodelovanja s teologom in filozofom Küngom, ker sodelavci revije *Znamenje* in *Društva 2000* nekako nismo bili dobrodošli glede na celoten kontekst dogajanja v okviru simpozija. Stališča predavanja pa so nas vsekakor prijetno nagovorila, predvsem zaradi Küngove načelne in vztrajne zavezanosti in predanosti prepričanju, da z nobeno politizacijo ni možno sveta spremeniti na boljše, z etizacijo pa bi morda šlo, in to najprej že v smislu ohranjanja svetovnega miru, ki ga ne bo brez miru med svetovnimi religijami. Küng je namreč tudi zelo dober poznavalec svetovnih religij, pa nikakor ne samo monoteističnih.

25 Vekoslav Grmič: *Moja misel*, Unigraf, Ljubljana 1995, str. 117.

Hans Küng, čeprav že precej v letih, tako kot Ratzinger, seveda ni brezčuten ob posledicah zdajšnje ekonomske krize, toda njegov prvenstveni namen je etična in duhovna plat Evrope, in tukaj ugotavlja: »Na podlagi aktualnega, duhovno religioznega stanja v Evropi beleži analiza strukturnih sprememb v politiki in družbi tri med seboj prepletajoče se procese: živimo v času stopnjujoče se sekularizacije, rastoče radikalne individualizacije in širjenja nazorskega pluralizma. Vendar pojavi, kot so odčaranje, sekularizacija, racionalizacija in pluralizacija, ne morejo nadomestiti izročila, to je tradicije, religioznosti in skrivnosti. Ali je pod temi pogoji mogoče v Evropi ustvariti zavest večje duhovne pripadnosti?«²⁶

Skratka: sekularizacija, individualizacija, pluralizacija – dokaj ambivalentni pojavi, ki gotovo niso samo nekaj negativnega. Pozitivni so toliko, kolikor človek zmore delovati svobodno in docela odgovorno. Küng se zaveda, da »se za brezciljno izkaže obrniti hrbet emancipaciji in sekularizaciji«, kajti: »Gre predvsem za to, da se državljani vzgaja za večjo odgovornost in da se krepi njegov čut solidarnosti.«²⁷ Vse to po Küngu lahko poteka le na določeni moralni orientaciji, »po nekem obvezujočem sistemu vrednot«, in v družbi učinkuje povezovalno. Evropi bi bilo potrebno dati dušo, ki bi postala vir novega zagona, kajti kriza povzroča pri ljudeh »pojemajoče sprejemanje« Evrope. Tukaj Küng spregovori o stopanju »na tretjo pot«, toda: »Ne na pot sekularno tehnokratske ideologije Evrope, ki je povsem nereligiozna, niti na pot predmoderne hierarhične ideologije, ki je popolnoma nedemokratska. Pri tretji poti gre za *duhovno pojmovanje Evrope, gre za pot etično utemeljene Evrope.*«²⁸

Kaj Evropi po Küngu ne zmore dati duše? Na to odgovarja v petem razdelku mariborskega predavanja z naslovom *Kaj ohranja in povezuje družbo?*

Tukaj Küng odgovarja s temle: »Univerzalne vrednote človekovega dostojanstva, miru, enakosti in solidarnosti, načela demokracije ter pravni državni red morajo ostati nepreklicno veljavni. Vendar Evropi

26 Hans Küng: *Kaj povezuje in ohranja sodobno družbo? Svetovne religije – svetovni mir – svetovni etos*, str. 5.

27 Prav tam.

28 Prav tam.

ne zmorejo dati duše. Ne moremo jih braniti in vzdrževati brez etične volje in prizadevanja vladajočih in vseh prebivalcev Evrope. Gospodstvo grožnje v francoski revoluciji bi moralo biti opozorilo pred zločini, ki so se dogajali prav v imenu svobode, enakosti in solidarnosti. Neponovljiv zločin holokavsta in zločini gulagov niso bili zagrešeni v imenu religije, ampak v imenu psevdoreligije.«²⁹ Küng opozarja, da nikakor »ne zadoščajo vladavina prava, demokracija, človekove pravice«, ko je treba odgovoriti na vprašanje, »kako naj deluje pravna država brez etosa«, kot v primeru Guantanamo, tudi ne »kako naj se uresničujejo človekove pravice brez etične motivacije in brez etične države«, kakor je počel celo v imenu človekovih pravic ruski predsednik, »domnevni demokrat Putin«. Demokracija ne more biti »verodostojna brez predpostavljenih etičnih vrednot in standardov«, kar se je zgodilo ZDA s predsednikom Bushom, ki je »v praksi demokracijo zamenjal z medijsko podprto plutokracijo v ameriški vladi in kongresu, ki nosijo največjo odgovornost za protipravno in nemoralno vojno v Iraku.«³⁰

V vseh svojih delih na temo etike v okviru svetovnega etosa je Küng poudarjal, da mu gre za politiko nenasilja, sprašuje se pa, kaj povezuje in ohranja družbo, in na to vprašanje odgovarja: »Moderna družba se v svoji globini ne povezuje in ne vzdržuje preko fundamentalizma, moralizma ali pluralizma poljubnosti, temveč le preko obvezujočega in povezujočega *etosa*: s temeljnim konsenzom o nekaterih elementarnih skupnih vrednotah, merilih in držah, ki omogočajo povezavo med samouresničenjem posameznika in njegovo solidarnostno odgovornostjo.«³¹ Küng se zaveda, da živimo v nazorsko pluralni družbi in v Evropi smo različni ljudje tako verujoči, religiozni, kot tudi ateisti. Čeprav je sam katoliški duhovnik in zelo veren, v njegovih delih ni navzoča nam vsem znana demonizacija ateistov in ateizma, tudi ne teza, da neverujoči etike ne more utemeljevati. Zato izrecno opozarja: »Ta skupni etos je *za verujoče* utemeljen v veri v zadnjo resničnost, ki ga tri monoteistične religije, ki se sklicujejo na Abrahama, imenujejo Bog. Tak skupni etos ne

29 Prav tam, str. 6.

30 Prav tam.

31 Prav tam.

sme deliti družbe in mora zato biti podprt in podkrepjen s humanimi *nagibi neverujočih* (sočutje, človekoljubnost). Na ta način ta skupni človeški etos zaobsega in združuje različne družbene skupine, politične stranke, narode in religije, pravzaprav celotno človeštvo. V tem smislu gre za etos človeštva.«³² Da bi etos medsebojno različne ljudi povezoval in družbo ohranjal, nikakor ne more biti prisila, kajti gre dobesedno za osvobajajoči etos. Njegove vrednote ne »morejo biti izraz egoističnega zastopanja interesov cerkvenega aparata ali verskega in političnega establišmenta, ampak izraz zavezujočega temeljnega prepričanja za vse ljudi«. Samo v tem najširšem smislu gre za »zavezujoč etos«, ki ljudi ne deli in še manj obsoja, ampak je kot povabilo, ki spodbuja in zavezuje, skratka, gre za »tolerantni etos«. Kūng pojasni: »To je torej tisto, kar je mišljeno s pojmom *globalni etos*; vključuje vse religije in vse neverujoče in je zato po pravici – človeški etos, *svetovni etos*.«³³

V zadnjem delu svojega mariborskega predavanja je Kūng poudaril pomen dveh dokumentov, in sicer *Deklaracije Združenih narodov o človekovih pravicah* in *Deklaracije o svetovnem etosu*, ki jo je sprejel Parlament svetovnih religij septembra 1993 v Chicagu. Z veseljem ugotavlja, da so načela svetovnega etosa doživela svetovni odziv in popularizacijo in imajo celo globalni odmev. Gre za načela, ki bi lahko bila vplivna pri izhodiščih za svetovno politiko in v življenju vsake civilne družbe.

V mariborskem predavanju je štiri neizpodbitne smernice svetovnega etosa predstavil dobesedno s temle:

»Na prvem mestu je *princip človečnosti*. Z vsakim človekom – naj bo moški ali ženska, Izraelec ali Palestinec, Kitajec ali Tibetanec – moramo ravnati človeško, humano in ne nečloveško ali celo zverinsko.

Takoj za tem je *načelo vzajemnosti*. Glede na spiralo nasilja in maščevanja, na primer v Izraelu in Palestini, sili v ospredje *zlato pravilo*, ki ga najemo že več stoletij pred Kristusom pri Konfuciju, nato pri judovskih rabinih in seveda v Jezusovem govoru na gori ter v muslimanskih izročilih: 'Kar ne želiš, da bi ti drugi storil, tega ne stori drugemu.'

32 Prav tam.

33 Prav tam, str. 7.

Ti dve osnovni načeli sta v deklaraciji iz Chicaga razširjeni na štiri *središčna področja človekovega skupnega življenja*. Gre za štiri imperative človečnosti, ki jih najdemo že pri Pantanjaliyu, utemeljitelju joge, in v budističnem kanonu, pa tudi v hebrejski *Bibliji*, v *Novi zavezi* in v *Koranu*:

1. imperativ: *ne ubijaj!* Ko gledamo na žrtve v Afganistanu in v Siriji, na uboje v Izraelu in na zasedenih izraelskih ozemljih, pa tudi na umore v ameriških in evropskih šolah, se lahko vprašamo: ne bi bilo pri tem nujno in pomembno spomniti na vsa velika izročila človeštva, ki vsebujejo prastara navodila, kjer je rečeno: Ne ubijaj, ne rani, ne muči, ne trpinči ne fizično, ne psihično, ampak imej *globoko spoštovanje do vsakega življenja*. To kaže *na kulturo nenasilja in na globoko spoštovanje do vsakega življenja*.

2. imperativ: *ne kradi!* Ko opazujemo rakasto širjenje zla korupcije v gospodarstvu, v političnih strankah in celo v znanosti in medicini, ko ugotavljamo brezobzirno okoriščanje, notranje delikte v podjetjih in nedopustne direktorske plače, potem je nujno, da si priključimo v spomin smernice, ki jih najdemo v vseh etičnih in verskih izročilih: Ne kradi, ne podkupuj, ne izkoriščaj, ampak *ravnaj pravično in korektno*. To meri na *kulturo solidarnosti in na pravični gospodarski red*.

3. imperativ: *ne laži!* Ko opazujemo poneverjanje bilanc pri menedžerjih, vse laži pri politikih in orwellovsko izkrivljanje ter publicistične manipulacije medijev v kontekstu vojne v Iraku, se spet lahko vprašamo, ali ne bi bilo nadvse potrebno, da se spomnimo na prastare napotke religij in filozofij: Ne laži, ne varaj, ne poneverjaj, ne manipuliraj, ne pričaj po krivem, ampak *govori in delaj resnicoljubno* – s ciljem, da ustvarjaš *kulturo strpnosti in življenja v resnicoljubnosti*.

4. imperativ: *ne zlorablaj spolnosti!* Zavedajoč se spolnih zlorab otrok in mladostnikov, celo od cerkvenih oseb, in vseh spolnih izkoriščanj žensk, se poraja vprašanje: Ali ni nujno potrebno, da se spomnimo prastarega določila, ki ga vsebujejo vse etične in verske tradicije? Ne izrabljaj spolnosti, ne razvrednoti sočloveka, ne ponižuj ga, ne varaj ga, ampak *spoštuj in ljubi ga*. To nas usmerja h *kulturi enakopravnosti in partnerstva med moškim in žensko*.³⁴

34 Prav tam, str. 7-8.

S tem daljšim prikazom je v svojem mariborskem predavanju povzel celoto svojih nazorov, ki so sicer kot štiri neizpodbitne smernice priobčeni v *Deklaraciji o svetovnem etosu* iz leta 1993.

Hans Küng, heretični teolog iz Tübingena, je hkrati avtor tudi v slovenščino prevedenega dela *Credo*, knjige, ki je po avtorjevem priznanju »nastala po štiridesetih letih teološkega dela«, misli v njej pa so nastale »po neutrudnem študiju in samospraševanju«. ³⁵ V slovenski izdaji je uvodni zapis škofa Vekoslava Grmiča. Küngova knjiga je za današnji čas, po Grmiču, zaznamovana s krizo moralnih vrednot in predvsem posledicami te krize. Projekt svetovni etos – in njegov glavni tvorec je Hans Küng – odgovarja na izzive časa, nasilja v svetu, vojn, ekoloških katastrof. Gre za nekakšno etiko časa, v katerem smo soočeni z izgubo »prepotrebne čute za duhovne razsežnosti resničnosti«. ³⁶ Grmič nas tudi seznanja s težavami zaradi poskusov prevajanja Küngovih del v slovenščino. Še posebej je mišljeno delo *Biti kristjan*, kajti to je izzvalo »močno nasprotovanje ob nameri, da bi knjigo izdala Mohorjeva družba«. ³⁷ Küngov življenjski prispevek še ni sklenjen, še nastaja in ko gre za visoko vprašanje vse etike, »kaj storiti«, nas vedno znova prijetno preseneča in ne pušča praznih rok. Ko je govor o svetovnem etosu ³⁸ oziroma o *Deklaraciji o svetovnem etosu* iz leta 1993 in njenih štirih neizpodbitnih smernicah (*spoštuj življenje, ravnaj pravično in pošteno, govori in ravnaj resnicoljubno, spoštujte in ljubite se med seboj*), nam Grmič v članku *Etika »popolnega humanizma« za danes* pojasnjuje, da gre za svetovno, celo planetarno etiko, ki ni utopična, kajti kot nasprotje nasilju »lahko prinaša v današnji svet kulturo nenasilja«. ³⁹ Svet je danes soočen s posledicami pomanjkanja etičnih vrednot in norm in prizadevanje zanje je poskus »poenotenja temeljne moralnosti«, ki je stvarna. Zato Grmič

35 Hans Küng: *Credo. Apostolska veroizpoved – razlaga vere za naš čas*, Založba Znamenje, Petrovče 2010, str. 11.

36 Prav tam, str. 9. Gl. še Hans Küng: *Credo. Razlaga vere za naš čas*, Založba Znamenje, Petrovče 1995, str. 6-7.

37 Prav tam, str. 7.

38 Gl. še Cvetka Hedžet Tóth: *Hermeneutika metafizike*, Društvo 2000, Ljubljana 2008, str. 265-313.

39 Vekoslav Grmič: *Etika »popolnega humanizma« za danes*, Znamenje, 2002, št. 1-2, str. 15.

»svetovno etiko ali planetarno etiko« razume kot »etiko popolnega humanizma«, ki »v spoštovanju in ljubezni povezuje vse ljudi med seboj«, ne glede na vse razlike, in to kar po vzoru misli: »*Totus orbis, aliquo modo, est una res publica* – Ves svet je v nekem pogledu ena republika.«⁴⁰ Küngovo življenjsko prizadevanje je v bistvu ozaveščanje o temeljih našega humanizma, zato je zelo kritično razpravljal o človekovi religioznosti, kajti vse preveč dejstev je na dlani, da ta zelo pogosto humanizma ni pospeševala – nasprotno, zavirala ga je.

Sámo religijo in religioznost Küng povezuje z aktom »razumnega zaupanja, ki sicer nima nobenih strogih dokazov, ima pa dobre razloge.«⁴¹ Prav tako v *Credo* – navajam po drugi, ponovni izdaji tega dela v slovenščini – na vprašanje, kaj pomeni verovati, poudarja, da tu ne gre za matematične ali fizikalne zakone, saj se verovanja ne da »prikazati z neposredno razvidnostjo ali z eksperimentom *ad oculos*.«⁴² Pri veri gre za *razumno zaupanje*, kajti po Küngu človekova vera v Boga ni »niti racionalno dokazovanje niti iracionalno čutenje niti odločilno dejanje volje.«⁴³ Verovanje kot razumno zaupanje vključuje »razmišljanje, spraševanje in dvome«, predvsem pa gre pri verovanju za tole: »Kdor hoče sprejeti obstoj metaempirične resničnosti *Bog*, sploh nima druge možnosti, kot da čisto praktično pristane nanjo. Tudi za Kanta je obstoj Boga postulat praktičnega uma. Sam bi raje govoril o aktu celotnega človeka, človeka z razumom (Descartes) in s srcem (Pascal), ali bolj natančno: o *aktu razumnega zaupanja*, ki sicer nima nobenih strogih dokazov, pač pa dobre razloge. Tako kot tudi človek, ki se po marsikakšnem dvomu spusti v ljubezensko razmerje z drugim človekom, natančno vzeto nima nobenih strogih dokazov za svoje zaupanje, pač pa – če ne gre za usodno *slepo ljubezen* – dobre razloge. Slepa vera pa ima lahko ravno tako usodne posledice kot slepa ljubezen.«⁴⁴

Zanimivo je, da Küng kljub temu, da je katoliški teolog, nikakor ne izrazi *a priori* zaupnice religioznemu, verujočemu človeku. Prese-

40 Prav tam, str. 17.

41 Hans Küng: *Credo. Apostolska veroizpoved – razlaga vere za naš čas*, str. 20.

42 Prav tam, str. 19.

43 Prav tam, str. 20.

44 Prav tam.

neča s svojim pozitivnim opisom profila Bertranda Russla in našteje tri glavne vrednote, ki so oblikovale njegovo sicer nereligiozno držo: težnjo po ljubezni, prizadevanje po spoznavanju ter sočutje do trpljenja ljudi. Vse to ga je tudi usmerjalo v njegovem življenju, ki naj bi bilo prežeto s solidarnostjo, ne s konkurenco, z mirom, nikakor z vojno.

Upirati se zlu ne opravičuje nasilja, je eno od temeljnih sporočil Kűngovega *Creda*; tukaj je tudi eden najbolj prepričljivih zapisov o tem, kako spreminjati svet, vendar tako, da za seboj ne puščamo trupel. Nasilje ima predvsem to prihodnost, da »kdor prime za meč, bo z mečem pokončan«,⁴⁵ poudarja Kűng. Priznava tudi, da je v nekem zelo določenem pomenu Jezus »bil *revolucionar*, katerega zahteve so bile v osnovi radikalnejše od zahtev političnih revolucionarjev in so presegle alternative etabliranemu redu in socialnopolitično revolucijo. Če ga pravilno razumemo, je bil Jezus v svoji praktični dobroti *revolucionarnejši od revolucionarjev*: Namesto poškodovati in raniti, zdraviti in tolažiti! Namesto vračanja udarcev brezpogojno odpuščanje! Namesto uporabe nasilja pripravljenost na trpljenje! Namesto besed sovraštva in maščevanja blagor miroljubnim! Namesto uničenja sovražnikov ljubezen do njih!⁴⁶

Še enkrat vprašanje: Kaj so po Kűngu dobri razlogi za verovanje kot akt razumnega zaupanja? Kűng s pomočjo Avguština razlaga pomen prabesede *credo*, saj verovati vključuje hkrati še *verovati nekaj, verovati nekomu* pa tudi *verovati v nekoga*. Kakor je bila nekoč zatirana spolnost, tako je danes religioznost, in zdaj pove Kűng, da pri verovanju ne gre toliko za *Sveto pismo* sámo, »to povem proti protestantskemu biblicizmu«,⁴⁷ ampak za to, kar *Sveto pismo* izpričuje. Pri verovanju prav tako ne gre za vero v tradicijo, »to povem proti vzhodnopравoslavlnemu tradicionalizmu«,⁴⁸ temveč za to, kar tradicija posreduje. Čeprav je katoličan, ki je na to ponosen, kritično očita rimskokatoliškemu avtoritarizmu, da verovati ne pomeni verovati v Cerkev; samo za verovanje v to gre kar Cerkev oznanja. Kot načelo

45 Prav tam, str. 93.

46 Prav tam.

47 Prav tam, str. 21.

48 Prav tam.

sodobne, ekumenske veroizpovedi velja: »Credo in Deum – Verujem v Boga!«⁴⁹

S temi stališči razumemo Küngov napor, da ene najbolj temeljnih človekovih potreb, potrebe po religioznosti, ne dojemamo kot iluzijo in anahronizem, ampak kot nekaj, kar mnogim ljudem pomaga, da najdejo pot do osmislitve življenja, kar vključuje tudi odnos do smrti in umiranja, predvsem pa možnost, priti do »brezpogojnih etičnih meril in do duhovne domovine«. ⁵⁰ Toda Küng nam odločno prepoveduje demonizirati ateizem oziroma brezreligioznost, tudi se nam ni treba vračati »v srednji vek niti v čas reformacije niti v lastno otroštvo«, kajti vsak od nas je »lahko vseskozi sodobnik med sodobniki«. ⁵¹

Smisel sodobne religioznosti je Küng opredelil ob hkratni kritiki vere, ki je po tradicionalnih vzorih »pogosto avtoritarna, tiranska reakcionarna. Lahko proizvaja strah, nezrelkost, ozkosrčnost, netolerantnost, krivičnost, frustracijo in odsotnost sociale, lahko naravnost legitimira in inspirira nemoralo, družbene nepravilnosti in vojne v enem narodu ali med njimi«. ⁵² V zadnjih desetletjih pa se je vera »v vedno večji meri pokazala kot osvobajajoča, usmerjena v prihodnost in človeku prijazna.« ⁵³ Tako vera »razširja zaupanje v življenje, zrelost, širokosrčnost, toleranco, solidarnost, kreativni in socialni angažma, lahko pospešuje duhovno prenavo, družbene reforme in svetovni mir«. ⁵⁴

V Mariboru je za *Večer* sporočil tole: »Veste, moja generacija je bila mlada v času odličnih, moralnih politikov, imeli so etos, bili so bistri, niso bili koruptivni, lažnivi. Nekoč smo imeli poštene banke, ki so svoj denar služile na legalen, nepokvarjen način. Danes pa imajo v bankah, pa tudi drugje, nekateri diletantno visoke plače, drugi pa izjemno nizke, odrivajoče na rob preživetvenih možnosti. In tisti, ki resnično imajo moralno, bodo rekli, da se v njihovi banki tega eno-

49 Prav tam.

50 Prav tam, str. 24.

51 Prav tam.

52 Prav tam, str. 25.

53 Prav tam.

54 Prav tam.

stavno ne bodo več šli. Iz prepričanja po boljšem, moralnem svetu. Etos namreč lahko funkcionira, premakne dogajanje veliko bolj učinkovito kot nekaj členov zakonov.«⁵⁵ Z naraščajočo gospodarsko krizo narašča moralna kriza, nekoč v letih gospodarske prosperitete sploh nismo razpravljali o etiki, danes smo soočeni s poplavo študij o etiki, govorjenje o etiki se spreminja že v pravi vodotok, na meji leporečja, besedičenja, ki je samo sebi namen. Küng nas spodbuja v popolnoma nasprotno smer.

Tudi v tem je razlog, zakaj Küngova prevedena dela v slovenskem jeziku beremo skupaj z njegovo *Deklaracijo o svetovnem etosu*, ki je eno najbolj miroljubnih sporočil svetu, kako v njem obvladovati nakičeno zlo. Ponovna izdaja *Creda* je samo glasen poziv k etizaciji najširših svetovnih razsežnostih in nam, sodelavcem Grmičeve revije *Znamenje*, je Küng vedno zelo darežljivo in povsem zastonj dovolil prevajanje svojih del.

V svojem predavanju, ki v Mariboru uradno ni moglo potekati v prostorih katoliške Teološke fakultete, ampak na Pravni fakulteti, je Küng v sklepnem delu poudaril možnost udejanjanja etičnih imperativov v različnih religijah in filozofijah. Na koncu predavanja se je spet vrnil k začetnemu vprašanju o naravi krščanskih vrednot in poudarjeno izrazil, »da prav krščansko oznanilo, evangelij in bogata krščanska dediščina nudijo obilje spodbud pri utemeljitvi in konkretizaciji osnovnih etičnih imperativov«. Pojasnil je: »Tako sem z evangeličansko duhovnico⁵⁶ pred nekaj leti napisal knjigo z naslovom: 'Svetovni etos – razumljen krščansko'. Z rabinom⁵⁷ sem napisal podobno knjigo, nosi naslov: 'Svetovni etos iz izvirov judovstva.'⁵⁸ Po Küngu »je mogoče krščanske vrednote povezati s skupnimi humanimi vrednotami«, kajti: »Krščanske vrednote – če jih prav razumemo – morejo resnično postati odločilna poglobitev splošnih

55 Taja Kordigel: *Zlata pravila za človeštvo. S Hansom Küngom, očetom gibanja Svetovni etos*, str. 11.

56 Hans Küng, Angela Rinn-Maurer: *Weltethos christlich verstanden*, Herder, Freiburg 2005, 192 strani.

57 Hans Küng, Walter Homolka: *Weltethos aus den Quellen des Judentums*, Herder, Freiburg 2008, 223 strani.

58 Hans Küng: *Kaj povezuje in ohranja sodobno družbo? Svetovne religije – svetovni mir – svetovni etos*, str. 7.

humanih vrednot, kot sem zapisal v sklepni tezi svoje knjige 'Biti kristjan': Krščanstvo, ki ga razumemo kot radikalni humanizem, zmore integrirati in premagati vse negativno, celo trpljenje, krivdo, smrt in nesmisel.«⁵⁹ Kakor poudarja v svojem krajšem prispevku iz leta 2005 (*Biti kristjan – kaj pomeni to?*), biti kristjan pomeni biti nepodkupljiv v boju za resnico, pri čemer kristjan »z vso odločnostjo ne sme izhajati iz teoloških problemov preteklosti, ampak iz obširnih in večplastnih vprašanj današnjega človeka«, hkrati pa »vsej človeškosti njegovo življenje ni usmerjeno k nepravim bogovom – denarju, užitku, oblasti in uspehu«. ⁶⁰ Takšna človeškost se mora uveljavljati »brez cerkvenopolitičnih pomislekov«, biti mora »ravnodušna do nastajanja teoloških front in modnih teženj« in »boj na najvišji znanstvenoraziskovalni ravni in z intelektualno poštenim utemeljevanjem in nezmanjšano teološko kritiko, povezano z nemajnim zaupanjem v krščansko stvar«. ⁶¹ Takšno zaupanje človeku omogoča, da ima z vsem osredinjeno bivanje; zato po Küngu »biti kristjan« celo »pomeni vedeti, da ima življenje smisel, ne samo v uspehih, tudi v neuspehih, ne samo pri vrhunskih dosežkih, tudi pri napakah, ne samo pri stopnjevanju storilnosti, tudi pri njenem padcu,« kajti: »Življenje ima smisel celo tedaj, ko ga njegova okolica ali družba iz kakršnega koli vzroka ne sprejema več.«⁶²

Küng se dobro zaveda, da med religijami ni konsenza o marsičem, celo znotraj iste Cerkve ne, recimo, ko gre za »vprašanja preprečevanja rojstev, splava, homoseksualnosti in evtanazije« in podobno, vendar verjame v obstoj univerzalnih vrednot, kajti te »so, vendar jih ne smemo jemati za samoumevne«. Poudarja: »Skrbno moramo o njih premišljevati, braniti jih moramo in jih krepiti. V sebi moramo najti moč, da po njih živimo, jih tudi razglašamo v svojem zasebnem življenju, v svojih lokalnih in narodnih skupnostih in v svetu [...].« Toda po njegovem predavanju v Mariboru ostaja neprijetno vprašanje, koliko je Küng sam od tega doživel v Mariboru in koliko

59 Prav tam.

60 Hans Küng: *Biti kristjan – kaj pomeni to? 20 tez. k zelo aktualnemu vprašanju*, Znamenje, 2006, št. 1-2, str. 77.

61 Prav tam.

62 Prav tam.

skupaj z njim tudi mi, nekateri sodelavci revije *Znamenje*, ki smo med prvimi v Sloveniji pisali o njegovih nazorih in objavljali prevode njegovih del. S predavanjem nam je, kakor je sam poudaril, »predstavil realistično vizijo in ne pesimistične vizije propada«,⁶³ skratka, tu je čutiti navzočnost tega, kar je po njegovem podlaga temeljnega etosa, življenjskega etosa, svetovnega etosa in tudi njegove osebne etične drže, to pa je *temeljno zaupanje*, s katerim kljubujemo enemu najbolj grozljivih gostov sedanjega časa, tj. nihilizmu. Še enkrat: reči sebi, drugemu, stvarnosti, življenju *da*, pomeni negovati temeljno zaupanje, reči vsemu temu *ne*, je nihilizem. Küngova vizija pa je »vizija upanja«, kljub »vsem težkim političnim, gospodarskim in socialnim problemom«. ⁶⁴ In tukaj nas je mnoge v dobi, ki se deklarirano imenuje celo post-upanjska in postutopična, prepričal, včasih celo navdušil, in hvaležni smo mu za to.

Če po Küngu uporabimo prisposodbo za svetovni etos, potem je to možno z nogometno igro. Nogomet ima zelo določena pravila, ki pa nikakor ne samo omejujejo, ampak dajejo tudi možnost, da igra poteka živahneje in bolje, toda imeti mora zagnane in predane ljudi. Kljub temu, da živimo v času z zelo malo orientacije, imamo spodbudne signale, ki skušajo oživljati temelje humanih vrednot, in najmočnejši signal je gotovo *Izjava o svetovnem etosu* iz leta 1993. Küng je že pred časom opozoril: »Enake etične principe je mogoče najti tudi v *Splošni izjavi o človekovih odgovornostih*, kakršno je leta 1997 predložil *Inter-Action Council* nekdanjih predsednikov vlad in držav pod predsedstvom nekdanjega kanclerja Helmuta Schmidta.«⁶⁵

V svoji prav tako v slovenščino prevedeni knjigi *Katoliška cerkev – kratka zgodovina* zelo kritično očita krščanstvu »da ni zmožno ustvarjati miru«, kajti s tem je bila »močno okrnjena njegova verodostojnost«, vendar pa Küng nikdar s svojo kritiko ne nastopa populistično in poudarja, da je »katoliška cerkev, to občestvo vernikov, kljub vsem izkušnjam z neusmiljenostjo rimskega sistema ostala vse do dan-

63 Hans Küng: *Kaj povezuje in ohranja sodobno družbo? Svetovne religije – svetovni mir – svetovni etos*, str. 7.

64 Prav tam.

65 Hans Küng: *V iskanju novega etosa – po svetu in doma*, *Znamenje*, 2000, št. 1-2, str. 10.

danes moja duhovna domovina.«⁶⁶ Tudi molk glede holokavsta je bil po njegovem predvsem »moralni spodrsrlaj« in ne »toliko politični«,⁶⁷ toda v sodobnem času »za našo zemeljsko oblo ni preživetja brez globalnega etosa, brez svetovnega etosa.«⁶⁸ Do krščanstva, še posebej do katolicizma, ki mu sam pripada, je kritično lojalen in »svoji Cerkvi neomajno zvest«, hkrati s pozivom po »koreniti reformi v skladu z merili, ki jih postavljajo evangeliji«. Nič od tega, kar je doživel, ga ni oropalo temeljno človeškega, namreč upanja: »Kdor pozna mojo teologijo, ve: svojih korenin nisem nikoli tajil in nikoli, ko sem se v osemdesetih in devetdesetih letih obrnil k temam, kot so svetovne religije, svetovni mir, svetovni etos, ničesar od tistega, kar sem v šestdesetih in sedemdesetih napisal o odpuščanju, Cerkvi, ponovni združitvi kristjanov, obstoju Boga in bistvu kristjana nisem nikoli preklical.«⁶⁹ Ničesar! Tudi v najbolj »mračnih časih svoje *upanijske vizije*« ni opustil; med drugim je vsebino »realne upanijske vizije« razumel tako, da je opozarjal, kako cerkvene zgodovine »ni treba reducirati na zgodovino kriminala«. Kjer je upanje, tam je možen preboj naprej, in kjer je upanje, rečeno s pomočjo filozofa Ernsta Blocha, tega samovoljnega ateista »po volji Boga«, ki ga Küng zelo spoštuje, jemljemo preteklo iz prihodnjega in ne obratno. Kar je in obstaja, nikakor ni samo *bilost*, zato je *svetovni etos* kot upanje, ki bivanje lahko razširi v topel tok bivanja, ljudje pa želimo, da v svetu domujemo.

Nam, ljudem, ki nam je dano tako kratko življenje in ki smo umrljiva bitja, ni dano nikdar povsem do kraja doumeti prvih, poslednjih in najvišjih resnic o našem bivanju in o obstoju svetovne biti; Küngov *Credo* nam namreč sporoča: »Kajti Bog v najglobljem in zadnjem pomenu ne more nikoli preprosto biti objekt, predmet. Ko bi bil to, ne bi bil več Bog. Potem bi bil malik ljudi. Bil bi bivajoče med bivajočim, nekaj, s čimer bi lahko razpolagal človek, pa četudi

66 Hans Küng: *Katoliška cerkev – kratka zgodovina*, Založba Sophia, Ljubljana 2004, str. 6.

67 Prav tam, str. 166.

68 Prav tam, str. 189.

69 Hans Küng: *V iskanju novega etosa – po svetu in doma*, Znamenje, 2000, št. 1-2, str. 8-9.

samo v svojem spoznanju. Bog je *per definitionem* neopredeljiv, neomejen: dobesedno nevidna, neizmerna, nedoumljiva, neskončna resničnost. Ni kakšna višja dimenzija naše večdimenzionalne resničnosti, temveč dimenzija *neskončno*, ki je prikrito navzoča v vsem našem vsakdanjem računanju, tudi če je ne upoštevamo, razen v infinitezimalnem računu, ki pa, kot je znano, sodi k višji matematiki.«⁷⁰ V naši moči pa je, da odločamo o drugi dejavni resnici našega življenja v času med našim rojstvom in smrtjo, in ta resnica in odločitev zanjo je vedno etična, konkretna in dejavna. Po Hansu Küngu človeštvo zanjo vsekakor premore določen, očitno prepoznaven in vsem nam, ljudem, dosegljiv minimum. Najbolj osebno zavezujoča je za Künga »brezpogojna odgovornost« in ta »je vedno človeška avtoriteta«, nobena druga avtoriteta, tudi ne institucionalna, zato kljub temu, da je teolog in religiozen, poudarja, da tistemu, ki priznava svetovni etos, ni treba verovati v Boga ali biti kristjan, kakršen je on sam.

70 Hans Küng: *Credo. Apostolska veroizpoved – razlaga vere za naš čas*, str. 19.

Matjaž Kmecl

PRIMOŽ TRUBAR ZAPUŠČA LJUBLJANO

Pesniška zbirka Gorazda Kocijančiča

Treba se je kar potruditi, da se ob tej zbirki izpovednih verzov bralčeva pozornost odlepi od zgodovinskega Trubarja. Kocijančič je storil namreč prav vse, da se ne bi; vključno s posebnim uvodom in stvarnimi besedami o »t. i. očetu slovenske knjige in književnosti« in o obstajanju pesniškega subjekta, ki je pesnik sam in ki hkrati to ni; ki je Trubar in je hkrati Kocijančič, potem pa nekdo ali nekaj nad obema. Provokativno in obenem docela resno daje Kocijančič vedeti, da mu je Trubarjeva podoba oziroma »stvar«, kakršna zmeraj bolj patetično stoji na ikonostasu slovenske kulturne in nacionalne zgodovine, obrabljena, celo »smešna« in »nevznemirljiva«, hitro ali celo zgolj »predmet bedastih znanstvenih razprav in kičastih proslav«. – V smislu biografičnosti je tudi posamične cikle tematiziral z nekaj življenjepisnimi dejstvi: *Anno Domini 1565, poletje, noč; AD 1565, poletje, jutro; AD 1565, poletje, poldan (glas zvona)* – torej z urami, ko naj bi bil Trubar dokončno izgnan v »znameniti« *nigdirdom*, proč iz ljubljanske tukajšnjosti. – Ker pesnik pojmuje črke kot metonimijo sporočilnega zapisa (tako je mogoče razumeti cikel *Apologija abecednika I–IV* in tudi sicer), končno v smislu nekakšnega zavajanja bralca lahko razumemo tudi rabo teh in onih diakritičnih in besednih znamenj, značilnih za Trubarjev tisk (veznik *in* je dosledno, razen v retorični vlogi, pisan z znamenjem &, rabljeni so »Trubarjevi« polegli narekovaji, prav tako anaforični *item* pri naštevanjih). – In: na zadnji strani platnic je pesnik poskrbel za fingirano »kritiko« svoje lastne pesniške zbirke. V tem duhovito persifliranem besedilu, ki je globoko v notranjosti sicer samoobrambnega značaja, beremo, da naj bi Kocijančič *uzurpiral Trubarja* in podobnega več; v podkrepitev je

dodan celo navedek iz Ruplove (seveda gre za Mirka Rupla) monografije s sodbo o značaju in vrednosti Trubarjevih verzov. – Torej naj bi na vsak način šlo za Trubarja, za interpretacijo njegovega življenja in početja, in samo pogojno za Kocijančičeve avtonomne, osebne izpovedi.

Tako videz.

Toda na koncu uvoda preberemo, da v »tej knjigi« »morda ni [...] očitnega skoraj nič«. Mislimo si, da torej tudi o Trubarju ne, in da je vsa tako ali drugače omenjana življenjepisna faktografija le svojevrstna literarna kretnja.

Glede na številne in jasne polemične naglase si je seveda mogoče misliti, da gre za izkoriščanje priložnosti in da želi Kocijančič ob svoji pesniški zbirki kranjsko-slovenskemu občestvu dopovedati, kako zelo zmoten in prazen je ikonodulski odnos tega občestva do Trubarja; kako blodno daleč je od reformatorjeve verujoče resničnosti. – To zagotovo. Toda že omenjeni uvod obenem dovolj jasno, čeprav »dialektično« zamotano sporoča, da so razmerja med nami, verujočimi, različno verujočimi, navidezno takimi in neverujočimi, precej bolj vsenavzkrižna in nepregledna. Sklepamo lahko, da se je pesnik na Trubarja oprl skoraj kot na nekakšno arhimedovsko stojišče, s katerega bo premikal in pregledoval svoje lastno verujoče svetovje. Da ga stari reformator bogve kako ne zanima po biografsko in da se mu bržkone dogodek njegove izselitve iz Ljubljane zdi zanimiv predvsem na simbolni način (tako sklepamo): mesto mu je tukajšnjost, imanenca – iz njega se pravzaprav ne seli na Nemško, temveč v transcendenco verujočega duha; kakršna naj bi bila Trubarjeva resnična pot, ki je po *Pismu* tako in tako pravi in edini cilj vsega. – Pri tem se kot Kocijančič-pisec sicer še kar naprej trudi, da Trubarja ohranja v lupinici človeške telesne vsakdanjosti; z njo intonira celo posamične cikle: *Noč pred tem* (to je odhodom) *se mota po hiši, slabo spi, zjutraj ima malo potovalne mrzlice in je dopoldan precej slabe volje, ko se poslavlja od Ljubljane*, razumljivo (piše Ljubljančan); potem se na vozu, s katerim potuje v Nemčijo, *nenadoma razvedri*, kar ni več tako razumljivo. Toda vse to res ni bistveno oziroma je tisto, za kar pravi, da se »ne zgodi mnogo«.

Prave reči se dogajajo v območju »osebne vere« in so snovnemu

svetu popolnoma skrite: gre za intimno vstopanje v mistično vse-mogočnost in vsepričujočnost vesoljnega aksioma. Teologija kot veđa o Bogu in Božjem poskuša, preprosto rečeno, iskati dokaze o njunem obstoju; izpovedni pesnik, kakršen je v tej knjižici Kocijančič, ju doživlja v neštetih metaforah, občutjih in videnjih. Njun obstoj mu je temeljna motivacija za pesnjenje, za izpovedovanje, čudenje in dopovedovanje, za neizčrpno številne primerjave in pregledovanja predmetnega, čutno dojemljivega sveta – vse s pogledom onstran vidnega in videnega, uprtim v tisto, kar je »pred čutom, pred jezikom« (12). Kajti: *Tukajšnji ljudje / razmišljajo o Bogu. / Napaka. Zdaj to vem. / Ni kaj misliti. / Bog je moč. Sila. / Od njega si zadet. / Božje kraljestvo ni v besedi, / ampak moči...* (84).

Bog je torej onkraj premisleka. Pojemovni svet je prej neprehodna ograja kakor pa pot do njega; z besedo mu ne prideš blizu, zato so jezik samo črke; toda po drugi strani samo *črke dajo obliko duši*, samo z njimi si medsebojno sporočamo svoja stanja. *Če ne bi bilo Pisma / & tujih molitev, / če se rod za rodom / ne bi trudil / govoriti & pisati, / ne bi vedel nič. / Kot telček bi se pasel / skozi življenje. / Kar bi bilo prijetno, / bi iskal. / In bežal pred tem, / kar boli.* Torej tudi ne bi bil zmožen vere, ker je vera bolečina: *Vera je rana, / um pa kurba. – Pismo je moč. / Ni kaj razumeti.*

Po takšnem videnju jezika, ki ne more biti niti približek Vse-mogočnosti, seveda tudi religiozna poezija ni mogoča; mogoč bi bil samo videz, bolj ali manj poljubno besedno postopanje po površini božjega aksioma. – Poetika Gorazda Kocijančiča se zato zateče v območje nečesa, kar naj bi bilo kot človekova stvaritev najdlje od razuma. Recimo da je to glasba; zanjo se pogosto sliši, da pripelje človeka še najbližje Bogu. Vendar ne glasba kot akustika; v tem smislu je še zmeraj vezana na čutno zaznavanje, temveč glasba kot umetnost prenašanja človeka v neko čisto drugo, meta-fizično (onstran fizičnega obstoječo) galaksijo. To je lahko – s prisposodbo – vesolje, v katerem ne krožijo in ne blodijo astronomsko določljiva telesa, deluje, obvladuje in združuje pa vseeno kot »moč«, kot »sila«.

Seveda tudi glasba niti zdaleč ni vsa taka; niti religiozna ne. – Svojčas sem po naključju, ker sem se v vročem dnevu pač želel ohladiti in spočiti, »padel« v polurni mini orgelski koncert »cerk-

venega glasbenega direktorja« berlinske cerkve sv. Nikolaja. Začel je s pompoznim preludijem polpozabljenega komponista Buxtehudeja iz konca 17. stoletja: gromoglasni, tosvetni akordi v »slavo Boga«, iz njih je dobessedno slapela človeška tukajšnjost, imanenca, celo samovšečnost in samozadostnost. Po cerkvi je bučalo, da se je vse treslo. No, sem si mislil, ta Buxtehude zagotovo ni iskal Boga, preveč je računal na tukajšnji svet in lastno slavo; preveč paraden je. – Potem pa je prišel na vrsto Bach z neko manj znano partituro značilnega naslova *To je lahko samo Bog v višavah*. Akustično, vsaj kar zadeva frekvence, nič močnega, prej nežno, zatišno in mehko pretakanje zvokov (= črk), v celoti pa je učinkovalo kot ljubeznivo odpiranje zlatih vrat v tisto drugo veselje, ki je bilo prej omenjeno in ki obstaja kot veselje, čeprav ne premore nobenih matematično izmerjenih teles, in deluje samo kot »moč«. Ena sama ponižna, resnična vera. – Sledili so še Franck, Mendelsohn-Bartoldy in neki sodobnik, ki pa so se mi zdeli samo še nekakšne glasbene vaje iz pobožnosti; pobožnost je kajpada zelo daleč od resnične vere, naj je še tako hvalevredna.

Iz pravkar zapisanega se, upam, vsaj malo vidi, kako sem se takrat in pozneje trudil, da bi s pojmovnimi besedami zaznal bistvo in razliko ter ob tem ločil resničnost od vaj v resničnosti. – Ob tem pa sem obtičal, kot pred mano in ob meni še mnogi, v nemoči. Svet, v katerem živimo in smo nanj obsojeni, ne daje za pojmovno opredeljevanje reči zunaj sebe nikakršnih možnosti, prav nobenih oporišč. Samo vero, če jo zmoremo; in mogoče kakšne analogne, dedukcijske sisteme. Kot morebitne ponazoritve.

Kocijančičev pesniški namen je bil kljub vsemu temu zaznamovati Trubarjevo osebno vero in njegovo dojetje Boga – tudi s polemičnim podtonom do frazerske obrabljenosti vsega, kar vemo in kar govorimo o tem »očetu slovenske knjige«. S tem pa bi obenem nastala predvsem njegova osebna izjava o Bogu in Božjem; resda pesniško fluidna – vendar, kakšna pa naj bi lahko sploh bila? – Tako je kot poet sprožil besedna ozvezdja sinkretično, paradokсно, celo oksimoronsko delujočih pomenov in sopomenov, ki učinkujejo vsenavzkriž, hkrati in zaporednostno, z mnogimi vmesnimi preklici in pritrjevanji, naprej in nazaj, s preseljevanji v Trubarja in iz njega, v sebe in navzven – iz česar se mu je izoblikoval neki univerzum – ne

kot obrazec ali obred, temveč kot vera in prepričljivo osebno zagotovilo. Kot moč, v katero verjame – pravzaprav ne, ne verjame, temveč brezpogojno veruje! Pojmi se mu stapljajo eden v drugega, prehajajo svoje lastne meje, se vračajo vase; semantična celota se spotoma zliva v nekakšno nefizikalno božjo magmo – kot pesniško-teološki »dokaz« oziroma znamenje o obstoju Najvišjega.

Seveda lahko mimo vsega zapisanega zlasti poznavalec v Kocijančičevih pesmih na vsakem koraku najde ničkoliko kulturnozgodovinskih asociacij in izjav o slovenstvu in njegovem pismenstvu. Saj sklicevanje na Trubarja kot »utemeljitelja slovenske knjige« to kljub vsemu dobesedno narekuje. Toda to so, naj mi bo takšno razumevanje dovoljeno, ob glavni izpovedi le epizode, morda celo le zaradi slikovitosti in polemike. – Zdi pa se mi sijajna domislica, da je za poanto zbirke zadnjo pesem naslovil z naslovom znanega Trubarjevega samoobrambnega spisa *Register und summarischer Inhalt*, spisa, s katerim je Reformator dokazoval in branil čistost svoje vere. Kocijančiču lastne vere ni treba braniti, »sumarna vsebina« njegovih pesmi pa pravi, da njegova vera sploh ni več vera, temveč enost z Bogom: *Zdaj vate več ne verujem. / Zrem te, ko me zreš. / Dih, smisel, brežno, en sam Bog. / Zrem te slepo, ko v tvojem zrenju sem. / Ti si edini.*

Naj torej zapišem črto pod ta kratki zapis: Kocijančičeva pesniška zbirka je moderna religiozna poezija, ki ji tematizacija s Trubarjem omogoča nekatere tosvetne, tudi kulturnozgodovinske razsežnosti, ki pa je v svoji izpovedi avtonomna; nič aškerčevskega ni v njej, nič prikazovalnega – je pesniška, intelektualno duhovita in slikovita izpoved osebne vere, kakršna naj bi polnila tudi Trubarjevega duha.

(Zbirka je decentno gosposko opremljena izšla v nizu *Beletrina* pri ljubljanski Študentski založbi z letnico 2012 na 113+11 straneh; oblikovali sta jo Andreja Brulc in Polonca Strman.)

Mihael Glavan

ENA VERA – DVE DOMOVINI PRIMOŽA TRUBARJA

Leta 2008 (5. in 6. junija) je v Tübingenu, natančneje v vojvodskih sobanah na gradu Hohentübingen, le korak od vogala Morhartove tiskarne, kjer sta bili leta 1550 natisnjeni prvi dve slovenski knjigi, katekizem in abecednik, potekal simpozij *500 let Primoža Trubarja, reformatorja med Slovenijo in deželno Württemberg*.^{*} Nemški in slovenski predavatelji so takrat poudarili evropsko dimenzijo Trubarjevega delovanja, pa tudi njegovo zgodovinsko poslanstvo med Slovenci in Hrvati. Prispevki 14 referentov, dopolnjeni s šestimi razpravami, so zdaj tudi širše dostopni v veličastnem, lepo oblikovanem in natisnjenem zborniku, ki obsega 451 strani in veliko število slikovnih prilog, kart in preglednic. Naslovili so ga: *Primož Trubar in Württemberg*, s čimer so ga poudarjeno umestili v Trubarjevo delovanje v deželi Württemberg. Kot izdajateljica je navedena deželna komisija za zgodovinopisje v Baden-Württembergu, kot založba pa W. Kohlhammer Stuttgart. Uredili so ga trije ugledni strokovnjaki: prof. dr. Lorenz Sönke, direktor Inštituta za deželno zgodovinopisje in historične vede na Eberhard Karlovi univerzi v Tübingenu, prof. dr. Anton Schindling, predstojnik oddelka za novejšo zgodovino na isti univerzi in prof. dr. Wilfried Setzler, ki je bil do leta 2008 vodja oddelka za kulturo mesta Tübingen.

Med avtorji in organizatorji se večkrat pojavlja ime našega prijatelja, dr. Zvoneta Štrublja, ki je sedanjí duhovni in kulturni vodnik

* Govorjeno ob slovesni predstavitvi zbornika v Trubarjevi hiši v nedeljo, 30. oktobra 2011.

Slovencev v deželi Baden-Württemberg. Čeprav ni naveden med uredniki tega zbornika, vemo, da so njegove zasluge pri zasnovi in izpeljavi simpozija 2008 v Tübingenu in za izid te knjige ključne in neprecenljive, segajo pa seveda vse do tega srečanja, ki ga je prav tako sprožilo njegovo zavzeto delo. Ob njem je treba omeniti tudi redaktorja in oblikovalca te knjige in še več drugih slovenskih tiskov, brošur in vabil, Borisa Bigota in Johanno Butters.

Vsem zaslužnim, avtorjem prispevkov, organizatorjem, izdajateljem in denarnim podpornikom smo hvaležni za oboje, za odmeven znanstveni simpozij in za to dragoceno knjigo, zaradi katere smo se danes zbrali. Doživela je že nekaj predstavitev v evropskih prestolnicah in v univerzitetnih mestih, zdaj pa jo pozdravljamo tudi v Trubarjevem mestu, prestolnici naše države Slovenije, ki je bila v Trubarjevem času že tudi prestolnica njegovega verskega in pastoralnega delovanja, ne pa tudi literarnega, prevajalskega in književnega; to se je večinoma dogajalo na Nemškem.

Preden se neposredno obrnemo h kratki predstavitvi zbornika, naj bežno obnovim razsežnosti Trubarjeve misli in njegovega delovanja ter poudarim, kaj Trubar pomeni nam Slovincem in evropski skupnosti narodov, ne glede na politične meje in versko pestrost teh prostorov. Za iztočnico naj si pomagam z dvema navedkoma slovenskih pisateljev iz 2. polovce 20. stoletja:

»Slovenci smo pravzaprav zmeraj imeli preroke, nismo pa imeli voditeljev. [...] Kultura je bila, ki je Slovencu oblikovala prostor in svet, prerok je bil, ki mu je kazal pot v življenje.« (Primož Kozak: *Slovenec v tujini*, 1971.)

»Naša zgodovina bi bila lahko sestavljena iz samega tarnanja, ki bi kot preplašeni grški zbor spremljalo tragedijo, katere glavni igralci so bogovi uničevanja, razseljevanja in ubijanja. V tej temni tragediji, v kateri ni niti ene same svetle sence, pa je vendarle sredi XVI. stoletja zasijala luč, ki je marsikaj obetala. In to je bilo slovensko protestanstvo. ! [...] Pravil sem ti o velikem gospodu Primožu Trubarju in njegovi kulturni politiki, ki je bila nadvse evropska in tudi že do neke mere narodnostno zavedna. [...] V njem sem zasledil [...]: svetovljanstvo, veselje do življenja omiko. [...] Bil je tisti, ki je v plahem prihajanju raznih umetnosti, umetnosti glasbe, slikarstva in pisanja

vendarle bil najbolj razgledan človek in tudi tisti človek, ki je bil najgloblje zakoreninjen v slovensko zemljo.« (Jože Javoršek: *Kako je mogoče?*, 1969)

Razsežnosti Trubarjevega ustvarjanja imajo svojo širino, globino in višino; zgotavimo jih lahko v nekaj poglavitnih točk: vera in cerkvena reforma, materni jezik in slovenska knjiga, etični prerod (vsaj na Balkanu še) srednjeveškega človeka, razumevanje in pojmovanje etnične in ozemeljske skupnosti Slovencev.

Vera: duhovno romanje od katolištva teocentrizma prek humanističnega reformatorstva, empiričnega izkustva, iskanja v teološki znanosti v Evropi (Švica) do luteranskega bavarskega in württemberškega reda. Sledovi so izpričani doma (Ljubljana, *Cerkovna ordninga*) in na Nemškem (Kempten, cerkveni red).

Etični prerod: od srednjeveškega univerzalizma do osvobodene in odgovorne osebnosti (družina, zakon, poštenje, odnos do gosposke, do blišča cerkve, naivne pobožnosti, etične podobe drugih verstev, npr. islama, itd.)

Slovenski jezik in knjiga: konsistuiranje knjižnega jezika je epohalni dogodek narodne zgodovine, vprašanje njegovih temeljev, tj. njegove jezikovne substance (glasov, besed, oblik v pisnem sestavu in načel njegove urejenosti), zato ni le jezikovno, ampak eminentno narodno, skupnostno vprašanje. Zgodovina teorij, tj. vprašanj in odgovorov o podobi in delovanja jezika, se začne z obdobjem nastanka knjižnega jezika in z njegovim poglavitnim tvorcem, Primožem Trubarjem.

Zaradi Trubarja in njegovih je eden naših največjih pesnikov, bojevnik za našo etnično samostojnost in tudi pomemben premišljevalec o krščanstvu sredi 20. stoletja lahko zapisal takole:

»Beseda je za človeka začetek bivanja, utemeljevanje njegovega jaza v družbenem in moralnem redu. [...] Afirmacija individualnosti se začne šele z zavzemanjem odnosov, ko začne z besedo oživljati samega sebe in pozivati bližnjika. Človekovo bitje je naravnano v udeleževanje resničnosti. Sleherna beseda je magični ključ, ki odpira vrata v neznani svet okolja in zgodovine. Razvija vedno novi način bivanja in pojmovanja resničnosti. [...] Ni nobenega drugega popolnejšega pristopa k resničnosti, kakor je imenovanje sveta z materin-

ščino. [...] Jezik ni nikoli sredstvo do cilja, ampak del človekove samobiti. Jezika se naučimo hkrati s svojim počlovečenjem. Kdor se nauči materinskega jezika, izvrši prvo in največje duhovno dejanje.« (Edvard Kocbek: *Misli o jeziku*, 1963.)

Tudi v postmoderni tehnološki družbi in ob združevanju evropske civilizacije fascinacija s Trubarjevo vsestransko stvariteljsko močjo in neverjetno skladnostjo njegovega mnogopomenskega duhovnega podviga ni nič manjša. Nasprotno. Tudi novejša znanstvene raziskave njegovega dela kažejo, da je bil Trubarjev koncept slovenskega knjižnega jezika globoko premišljen in izdelan in zato daljnosežno uspešen. Poleg njegovega izvirnega in prevajalskega pisanja je treba omeniti še organizacijsko postavitev slovenske protestantske Cerkve in njene pravne regulacije, vzgojno in izobraževalno delo za duhovnike in mladino, velik prispevek k oblikovanju slovenskih pesmaric in ne nazadnje oblikovanje zbirke knjig za versko in splošno duhovno izobrazbo slovenske mladine. Vse to skupaj se nam razkriva kot trdna humanistična katedrala, kot skladen in trden narodni kulturni program, zato ni čudno, da njegovo in seveda tudi delo njegovih sodelavcev povezujemo z nastankom nacionalne ozaveščenosti in začetno stopnjo nastajanja slovenskega naroda.

K dograjevanju naše državne, nacionalne, verske in kulturne podobe bistveno prispevajo tudi take knjige, s kakršno se srečujemo danes, zato se zdaj na kratko obrnimo k njeni vsebini.

Ta je temeljito in dobro predstavljena že v uvodu, ki ga je izdelal prof. dr. France Martin Dolinar in ga bodo bralci in raziskovalci lahko sami preučili. Knjiga ima nespregledljivo dvojno podobo, ker jo avtorsko tvorijo nemški in slovenski strokovnjaki, pri čemer je delež prvih nekoliko obsežnejši (15 enot) od deleža drugih (12 enot).

Zbornik uvaja poseben uvodni sklop, ki vsebuje poleg svečanega nagovora evropskega poslanca Lojzeta Peterleta še tri pomembna dopolnila: povzetek vseh prispevkov, zemljevid Notranje Avstrije v Trubarjevem času in njegovo razlago. Vse troje je prispeval dr. France M. Dolinar. Jedro tvori šest vsebinskih sklopov: *Posmrtnica Trubarju*, *Biografija in teologija*, *Jezik in knjige*, *Württemberg*, *Habsburška monarhija* in *Spominjanja*. Najobsežnejša in najbolj temeljita sta osrednja dva sklopa, ki vsebujeta vsak po približno sto strani. Taka uredniška

zasnova jasno kaže, da gre za željo po celoviti predstavitvi Trubarjevega dela in njegovega pomena za obe njegovi deželi, nemško in slovensko, pa tudi za širšo evropsko kulturo. Znotraj vsebinskih celot se nam pokaže, da se razprave, študije in bolj dokumentarni deleži ukvarjajo z vsemi bistvenimi področji Trubarjevega dela: teološkim, verskim pastoralnim, cerkvenim organizacijskem, prevajalskim, pisateljskim, šolskim in še katerim, čeprav ne vselej enako poglobljeno.

Zelo zanimiv je prvi vsebinski sklop, ki prinaša znanstvenokritično objavo posmrtnega poslovilnega govora, ki ga je imel znameniti teolog Jakob Andreae. Obdelava bo nedvomno dragocena za nadaljnjo strokovno rabo. Posrečeno jo dopolnjuje Brendlejev oris razmer v razpadajočem derendingenskem župnišču in predstavitev Trubarjeve podjetnosti pri ureditvi cerkve, župnišča in družinskega posestva z vinogradom.

Drugi sklop je posvečen novim ugotovitvam iz Trubarjeve biografije (Boris Golec), predvsem pa njegovi teološki misli in praksi (Rolf-Dieter Kluge, Ulrich Köpf) ter organizacijski in pravni ureditvi slovenske reformirane cerkve (Lilijana Žnidaršič Golec). Ta del nam je tudi najbolj znan že iz dosedanjih objav navedenih avtorjev (npr. Köpf v *Stati inu obstatu*, 2010).

V tretjem sklopu, ki govori o Trubarjevem prevajalskem in pisateljskem delu, imamo pregled nad njegovimi objavami, pa tudi strokovno osvetlitev njegove prevajalske prakse, posebej zanimiv pa je prispevek o tiskarju in knjigotržcu Janžu Mandelcu.

Četrty sklop prinaša razprave, ki obdelujejo Trubarjevo razširjeno delovanje, povezano s hrvaško reformacijo, Koprčanom Petrom Pavlom Vergerijem, humanističnim delom rojaka Tifferna, družbenim, političnim in kulturnim utripom Tübingena, s tedanjimi verskimi dostojanstveniki, znanstveniki, umetniki, obrtniki, plemenišaši idr. Tu je za povprečnega poznavalca reformacije in Trubarja veliko vznemirljivega in zanimivega gradiva.

Zgodovinsko analitično poglobljen in znanstveno natančen je zlasti peti razdelek, ki prinaša zgodovinske razprave o habsburški monarhiji in njenih notranjeavstrijskih deželah (Schindling, Pörtner), širitvi reformacije na Madžarsko in v Prekmurje (M. Hein), pa

tudi v naše ožje področje s študijo F. M. Dolinarja o škofu Hrenu in rekatolizaciji naših dežel.

Za slovenskega bralca je zelo prikupen zadnji razdelek, ki se ukvarja s celovitim duhovnim profilom našega reformatorja (Z. Štrubelj) ter z njegovim »posmrtnim« bivanjem med Slovenci. To je navzoče ne samo prek njegovih knjig, ampak tudi s številnimi javnimi spomeniki. Poglavje je posebej obogateno s številnimi reprodukcijami, še dodatno pa z bogato bibliografijo (Z. Štrubelj).

Trubar je umrl z zavestjo pravičnika, ki je izpolnil poslanstvo, za katerega je bil rojen. Izdajo prve slovenske knjige je imel za epohalen dogodek; leta 1561 ga je pokomentiral z monumentalnimi besedami: »Odkar svet stoji, se to nikdar ni zgodilo.« Slovenščina se je do njega zgolj zapisovala – po njem se je pisala in tiskala. Rojakom je omogočil neposredni stik z Božjo besedo. Prav tako je zasnoval prvo vseslovensko institucijo v zgodovini – Cerkev Božjo slovenskega jezika (o njej je pisal že leta 1555). Tradicionalne deželne meje niso bile ovira za njegovo misel in še leta 1575 je koroške protestante usmerjal k določbam svoje *Cerkovne ordninge*. Trubarjeva silovita vnema za razvoj šolstva, brez katerega bi zahteva po slehernikovem prebiranju *Biblije* ostala mrtva črka na papirju, ni bila nič manjša od Luthrove.

Primož Trubar v evropski kulturni zgodovini ni nikoli doživel »kulturnega molka«, kakršnega je bil deležen med Slovenci v 18. in 19. stoletju, saj so ga predstavljali ali vsaj omenjali številni pregledi verstva in književnosti na nemško govorečem evropskem prostoru. Njegove knjige in knjige drugih naših protestantov so zbirali in hranili v vseh glavnih evropskih kulturnih središčih, od Kopenhavna na Danskem prek Berlina in drugih nemških mest (München, Nürnberg, Kempten, Dresden itd.), pa seveda na Dunaju, v Pragi in zelo zgodaj tudi v Londonu. Največ izvirnikov pa se je navsezadnje vendarle zbralo in ohranilo v slovenski Ljubljani.

Današnja nova knjiga pomembno nadaljuje in pogloblja bogato bero, ki so jo že doslej nakopičili nemški in slovenski raziskovalci Trubarjevega dela.

DUHOVNA OSKRBA MED VOJAKI

Kratek oris zgodovine vojaške duhovne oskrbe¹

Duhovniki oziroma svečeniki so bili navzoči v vojskah vseh velikih civilizacij. Grki so imeli v četah svoje vojne pridigarje in razlagalce znamenj. V vsakem rimskem vojaškem taboru je bil postavljen tempelj z daritveno mizo in sveto podobo orla. Na bojnem pohodu so s seboj nosili prenosno kapelo.

Leta 313 dobi krščanstvo svobodo. Vsaka rimska legija je tako imela v svojih taborih šotor za bogoslužje in svojega duhovnika.

»V zgodnjem srednjem veku poznamo primere duhovnikov oziroma menihov, ki so se pridružili oboroženim enotam, vendar ti duhovniki nikakor niso nosili orožja, temveč so jih spremljali zato, da so za vojake darovali svete maše in jim podeljevali zakramente.«²

Čas reformacije in verski razkol v 16. stoletju je tudi v vojaške vrste prinesel prve luteranske pridigarje.

V 18. stoletju je imela vojska Habsburške monarhije že več kot 100 vojaških duhovnikov za pehotne, konjeniške in topniške polke. Leta 1867 je nastala Avstro-ogrška monarhija, ki je duhovno oskrbo omejila na vojaške bolnišnice, kaznilnice in nižje vojaške šole. Na novo so uredili le duhovno oskrbo mornarice. »Štiri leta po tem, ko je Habsburška monarhija anektirala Bosno in Hercegovino, je bila muslimanska verska skupnost priznana kot enakopravna verska skupnost v državi. To je pomenilo, da so muslimanski imami lahko opravljali enako delo, kot so ga krščanski duhovniki oz. judovski rabini.«³

1 Duhovna oskrba v Slovenski vojski (DVD), Izdano ob 10. obletnici Vojaškega vikariata, MORS, Oddelek za multimedije, Poljče 2010.

2 Cit. dr. Pavlina Bobič, Znanstveno raziskovalni center SAZU.

3 Isto.

Med prvo svetovno vojno je delovalo 3077 vojaških kuratov različnih veroizpovedi. Delovali so na bojiščih ali pa v vojaških bolnišnicah. Z vojaki so se pogovarjali, bodrili ranjence, jim delili zakramente, opravljali bogoslužja, spovedovali, tolažili umirajoče in vodili pogrebe. Vodili so sezname padlih in o tem obveščali tako nadrejene kot svoje umrlih.

»Vojaški kurati so morali biti telesno usposobljeni, so morali biti telesno sposobni napora vseh vojaških služb. Prav tako so morali biti izjemno večši teologije, zaželeno pa je bilo tudi poznavanje čim več tujih jezikov.«⁴

Slovenska narodna vlada Države Slovencev, Hrvatov in Srbov je imela svojo slovensko vojsko in suverenost nad njo; organizirala je tudi vodenje vojaške duhovniške službe v Sloveniji. Konkordat z Apostolskim sedežem je sklenila Kraljevina Jugoslavija leta 1935. Duhovniški kandidati so bili dodeljeni bolničarjem.

O duhovni oskrbi med partizani je povedanega in raziskanega zelo malo. Dejstvo je, da so se partizani nemalokrat udeleževali verskih obredov, vsaj za velike cerkvene praznike, da so pri bogoslužjih, pri svetih mašah peli cerkvene pesmi, tudi v zboru, se spovedovali in sklepali zakone. Dr. Metod Mikuž je bil glavni partizanski verski referent.

Tako kot partizanom so tudi slovenskim četnikom, vaškim stražam in poznejšim slovenskim domobrancem duhovno oskrbo nudili tako vojaški kot lokalni duhovniki. Vodja domobranskih duhovnikov je bil dr. Ignacij Renček.

»Mesto vojaških kuratov tako v domobranski kot partizanski vojski je imelo en sam namen, in to je, stati vojaku ob strani, duhovno in moralno. Tudi oskrba družinskih članov je imela pomembno mesto v življenju vojaških kuratov. V času vojne so tako skrbeli za nenehen stik med zaledjem in fronto, kar je seveda pomenilo izjemno veliko vsem, ki so bili odtrgani od domačega varnega ognjišča.«⁵

Z nastopom svobode so bili vojaški duhovniki ukinjeni tudi pri partizanih. Jugoslovanska vojska za svoje pripadnike ni imela organizirane duhovne oskrbe.

4 Isto.

5 Isto.

Leta 1991 je bila vojna za Slovenijo in vsaj nekatere enote Teritorialne obrambe so bile deležne duhovne oskrbe. Nastala je samostojna in suverena država Republika Slovenija s svojo Slovensko vojsko.

S podpisom Sporazuma med Vlado Republike Slovenije in Slovensko škofovsko konferenco ter med Vlado in Evangeličansko cerkvijo leta 2000, je Republika Slovenija formalno omogočila državljanom v uniformi uresničevanje z ustavo zagotovljene pravice do izpovedovanja vere. Pod opremo se namreč skriva človek. Ustanovljen je bil Vojaški vikariat, ki je organizacijska enota pri Generalštabu Slovenske vojske. Pod vodstvom načelnika enote, vojaškega vikarja, ter namestnikov za Evangeličansko in Katoliško cerkev osebje Vojaškega vikariata zagotavlja duhovno oskrbo pripadnikom Slovenske vojske tako v enotah doma, na mednarodnih operacijah, v poveljstvih zaveznitva ter njihovim družinskim članom.

Svetovanje poveljniku v dilemah s področja etike, morale ter religijskih vprašanj, stalna navzočnost med pripadniki vojske, skrb za varovanje človekovega dostojanstva, od rojstva do smrti in po njej, so poleg aktivnosti z verskega področja njegove glavne naloge.

Vojaški poklic, daljše vojaške vaje in sodelovanje zunaj meja naše države zaznamuje celotno pripadnikovo družino. Vojaški kaplani in pastoralni asistenti zato parom, zakoncem, družinam in posameznikom v obliki družinskih vikendov, tečajev meditacije in počitnic za otroke ponujajo načine in vsebine, ki krepijo medsebojne vezi med njimi.

Človek je bitje, odprto v večnost. To dokazuje zgodovina, zgodbe posameznikov, tudi vojakov. Soočeni s trpljenjem, z umiranjem in s smrtjo, si zastavljajo vprašanja, ki zadevajo človekove presežnosti. Na pripravah na poroko, birme se pripadniki Vojaškega vikariata srečujejo s kolegi vojaki in njihovimi družinami, z njimi slavijo, se veselijo in v primeru smrti z njimi delijo težke trenutke.

Duhovna oskrba je eno izmed orodij v Slovenski vojski, ki opravlja specifične naloge, z željo, da izpred oči nikoli ne bi izgubili najpomembnejše dobrine – tistega, ki se skriva pod vojaško opremo, tj. ČLOVEKA.

Interkulturalna in interreligijska kompetenca⁶

Pridobivanje znanja in informacije – vse to nam je lahko v veliko pomoč pri opravljanju našega dela in poslanstva, hkrati pa je prispeva k bogatitvi splošne razgledanosti, širitvi našega obzorja in odprtosti našega mišljenja (*to be openminded, to have open mind*). Danes smo bolj kot kdaj prej odprti v svet in »svet« je prišel tudi k nam. Za sodobni svet je značilna hitra globalizacija. In z globalizacijo, z migracijo različnih skupnosti, narodov in posameznikov so postale gibljive tudi različne kulture in religije. Danes lahko govorimo o »povsodnavzočnosti« religij in kultur (na primer, budiste, hindujce, sikhe in druge najdemo tudi že v Sloveniji), pri čemer so nekatere religije bolj gibljive in uspešne pri pridobivanju novih privrženecv kakor druge.⁷ Po drugi strani pa tudi posamične kulturne in verske tradicije religij niso enovite, temveč razdeljene na več deset, »lahko tudi več tisoč samostojnih različic, ki so samosvoje in samostojne v smislu doktrine, obredov in organizacije«. ⁸ In v vsaki verski tradiciji in vsaki posamični različici te ali one religije »imamo na eni strani le formalne pripadnike, na drugi 'pravoverne', na eni strani verske liberalce, na drugi fundamentalistične, na eni ravnodušneže, na drugi fanatike.«⁹

Interkulturalna kompetenca, tj. minimum znanja o kulturah sveta, je tisto, kar mora imeti vsak človek, še posebej pa vojak, ki deluje v okviru mednarodnih operacij, še posebej, če gre za operacije kriznega odzivanja (OKO). Ta interkulturalna kompetenca nujno vsebuje tudi interreligijsko kompetenco, tj. minimum poznavanja različnosti religij in religije.

Pri tem je treba dodati, da je vloga religije v mednarodnih operacijah kriznega odzivanja večplastna:

Prvič: V soočenju s trenutno situacijo v operacijah kriznega odzivanja je vera/religija pomemben dejavnik pri stabilizaciji oseb-

6 Violeta Vladimira Mesarič: Relacije med religijami, v: Vere in običaji na območjih izvajanja mirovnih operacij, Direktorat za obrambne zadeve, Sektor za civilno obrambo, Ljubljana 2009.

7 Marjan Smrke, Svetovne religije, FDV, Ljubljana 2000.

8 Isti.

9 Isti.

nosti nekega vojaka. V konfliktu med vsakodnevnimi zahtevami in potrebami službe ter nekim višjim ali splošnim namenom oziroma poslanstvom se prej ali slej postavi vprašanje lastne identitete.

Psihologi učijo, da se človek v krizni situaciji vedno vrne na prvinski odziv. Če je oseba že pred odhodom na neko nalogo dobro pripravljen in usposobljen in se zato v točno določenem trenutku odzove vedno enako, se bo ta oseba v krizni situaciji, ko ne bo časa za razmislek, odzvala samodejno, kakor je bila naučena.

Drugič: Že pri čisto osebnem vprašanju prihajajo vojaki na področje, ki meji na medreligiozno, na primer pri služenju v mednarodnih enotah s pripadniki tujih vojsk različnih kultur in religij, pri čemer nastaja dotik ali soočenje z »drugačnimi«. Primer 1: Vojak iz severne Nemčije, ki je protestant, varuje srbski pravoslavni samostan na Kosovu in se tako sooči s popolnoma drugačno zgodovino, simbolnim jezikom itd. Pri tem je službeno »prisiljen« stopati v stik s tamkajšnjim popom. Postavi si vprašanja: a) vprašanje zase in za svoje verovanje, b) vprašanje o svoji usposobljenosti, kajti za izpolnitev svoje naloge mora imeti vsaj nekaj znanja o drugi religiji/ veroizpovedi. Primer 2: Še bolj jasno se to vidi na primeru vojaka iz nekdanje Nemške demokratične republike (Vzhodna Nemčija), ki se ima za ateista in tudi z najpreprostejšimi religioznimi simboli ne ve kaj početi niti si ne zna pomagati. Kolega, vojaški duhovnik iz Avstrije, je sam doživel, da ga je nekdo iz nekdanje Nemške demokratične republike, ki ni poznal simbola križa s Kristusom, spraševal, kaj neki pomeni, in se zelo zanimal zanj. Primer 3: Na Kosovu je v okviru Združenih narodov (UN) bila navzoča nekaj časa tudi indijska policija. Ko je eden izmed indijskih policistov opazil kmeta, ki je na povodcu vlekel svojo kravo in jo priganjal s palico (kar je v Evropi lahko nekaj povsem vsakdanjega), je zgrožen obstal in nato vklestil tega kmeta, saj je le-ta užalil njegova verska čustva (v Indiji je krava sveta žival, hkrati pa Indijci verujejo v reinkarnacijo). Zadnji primer govori sam zase. Pri tem gre za dejstvo, da je včasih treba tudi odmisлити svojo vero in prepričanje. Toda vprašanje, ki se nam pri tem zastavlja, se glasi: »Kako daleč naj gremo oz. kje je meja?«

Na tem mestu bi bilo umestno lahko tudi vprašanje glede oblačenja. Na primer: Kakšna oblačila naj nosi ženska, ki je udeležena v

OKO v neki islamski deželi? Uniformo, ki poudarja ženske attribute bolj, kot je to tam dovoljeno!? In kako je z rokovanjem med moškim in žensko?

Tretjič: V odnosu do drugih in drugačnih je vsaj minimalno znanje o kulturah in religijah nujno za vse udeležene v OKO. Prav je, na primer, da poznamo praznike, običaje in verske navade posameznih narodov, s katerimi se srečujemo, še posebej pa, če se nahajamo v tuji deželi (službeno ali privatno). Brez vsega tega znanja je vsaka ciljna in nadzorovana operacija kriznega odzivanja vojaških in policijskih sil skoraj nemogoča. To znanje je uporabno in pomembno pri taktiki odločanja, je del vodenja in poveljevanja (*decision making process*). Tega se danes zavedajo skoraj vsi, ki so udeleženi v teh operacijah.

Četrtič: Ob vsem naštetem je treba razmisliti tudi o vlogi osebja za zagotavljanje religiozne oziroma duhovne oskrbe, ki je namenjena posamezniku, vojaku ali skupini, ki ji pripada. Osebje za duhovno oskrbo je hkrati tudi svetovalec nadrejenim v verskih, kulturnih in moralno-etičnih vprašanjih (*religious and cultural adviser*). S svojim znanjem lahko koristi poveljujočim pri štabnem delu, saj pozna vprašanja s področja religije in kulture ali vsaj ve, kje so ti podatki dosegljivi, ter jih tudi razume.

Petič: Vloga osebja za duhovno oskrbo sega tudi na področje civilno-vojaškega sodelovanja (CIMIC), kjer prav tako lahko primakne svoj kamenček k mozaiku uspešnega dela. CIMIC je namreč ključno mesto povezave med vojsko in civilnim prebivalstvom, torej mesto kulturnega srečanja med vojaki na misiji in lokalnim prebivalstvom. Pogosto se ravno prek osebja za duhovno oskrbo vzpostavijo dobri stiki z domačimi verskimi voditelji, ki so v večini primerov avtoriteta, in to ne le na verskem področju, temveč tudi političnem (npr. sodelovanje na humanitarnem področju). Primer 1: Po hudem potresu v Pakistanu leta 2006 so avstrijski vojaki pomagali tamkajšnjim prebivalcem. Državna uprava se je popolnoma zlomila, ni bilo več nobenih uradnih komunikacijskih kanalov. Tamkajšnji imami so bili lokalni vodiči po vaseh in manjših mestih, uradnih mest, kjer bi se dalo dobiti informacije, ni bilo. Do tujih častnikov so bili imami zelo zadržani, kajti z vojsko so imeli že v preteklosti

slabe izkušnje. Odnosi so se še zaostriili, ker se častniki niso znali prav vesti, saj niso poznali, mnogi niti spoštovali, islama. Primer 2: Dogodek iz Afganistana, tokrat iz nemškega kontingenta. Ko se je nemški poveljnik predstavil tamkajšnjemu imam, ga je ta vprašal, če je veren. Častnik, ki je prihajal iz nekdanje Vzhodne Nemčije, je na vprašanje odgovoril negativno, tj. da ne veruje. Od tistega trenutka dalje ni bil več primeren partner za pogovor z imamom, saj po njegovem prepričanju takemu, ki ne veruje v nobenega boga, ni mogoče zaupati. Še danes stiki z verskimi voditelji v Pakistanu in deloma tudi v Afganistanu tečejo prek oseb za religiozno oziroma duhovno oskrbo, ker so kljub vsem razlikam dosegli vsaj nekaj zaupanja med lokalno duhovščino, saj so tisti, ki se jasno deklarirajo kot verujoči (tj. verujejo v nekega boga). Primer 3 govori o tem, kako so pod okriljem ZN želeli pomagati ženam v Sudanu, ki so morale odhajati po vodo daleč od doma. Toda z zgraditvijo vodovoda so tem ženam v resnici onemogočili, da bi vsaj enkrat na dan lahko zapustile dom krutih patriarhalnih zakonov in nasilja. Primer 4, ki je zame eden najbolj pretresljivih, govori o izkušnji krvnega maščevanja med Albanci, kjer je duhovnik pri spovedi postavljen pred kruto in težko nalogo, saj mora poskušati usmeriti bes le na storilca in rešiti preostalo družino pred krvnim maščevanjem.

Naj zaključim z naslednjo mislijo: »Nihče ne more razumeti človeštva, če ne razume njegovih verstev. Včasih naivna, včasih prodorno vzvišena, včasih groba, včasih pretanjena, včasih kruta, včasih prežeta s silno nežnostjo in ljubeznijo, včasih pritrjujoča svetu, včasih svet zanikajoča, včasih obrnjena navznoter, včasih vesoljna in misi-jonarska, včasih plitva in pogosto globoka – vera prežema človekovo življenje od njegovih temnih začetkov.« In kot je zapisal Hans Küng: »Ni svetovnega miru brez miru med religijami.«

ŽENSKO DUHOVNIŠTVO V ANGLIKANSKI SKUPNOSTI

Izkušnje in perspektive¹

Anglikanski pogled

Leta 2004 je nastal pomemben dokument (*Rochester Report*) na temo ženskega episkopata; objavil ga je škofovski zbor v Angleški cerkvi. Predstavljeni so tudi argumenti tako nasprotnikov kot podpornikov. Glavne točke so v tabeli 1 na sosednji strani.

Ženskam najprej dajo priložnost reformirane Cerkve

Prve cerkve, ki so ženskam priznale pravico do opravljanja duhovniške službe, so bile večinoma tiste, ki so odpravile zakramentalno naravo službenega duhovništva in tri stopnje svetega reda: škof, duhovnik in diakon. To so bile po večini protestantske cerkve, nasploh pa tudi tiste, ki niso imele centralizirano urejene hierarhije skupnosti.

Teme ženske ordinacije so se začeli lotevati šele v 19. stoletju. Najprej so se začeli oglašati tisti, ki so se borili za volilno pravico žensk, kasneje pa postanejo močna tudi liberalna in radikalna gibanja v teologiji in bibličnih študijah. Svoje je pripomogel tudi ekumenizem. Kljub temu pa sprejetje žensk med klerike ni postalo običajno še nekaj nadaljnjih desetletij, saj se je večina skupnosti, ki

1 Iz univerzitetne diplomske naloge s tem naslovom, izdelane na dvodisciplinarnem študijskem programu sociologije kulture in teologije (Filozofska fakulteta in Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani) leta 2010 pod mentorstvom doc. dr. Bogdana Dolenca in red. prof. dr. Marka Kerševana. Izbor delov in okrajšave, označene z [...], je naredilo uredništvo; izpuščen je uvodni del.

Tabela 1: *Argumenti za in proti ženskemu duhovništvu v Angleški cerkvi ob vprašanju žensk v škofovski službi.*²

	Nasprotniki	Zagovorniki
Sveto pismo	<p>Dokazi, ki govorijo proti ženskemu duhovništvu:</p> <ul style="list-style-type: none"> • 1 Kor 11,2–12 (pokrivanje glave); • 1 Kor 14,34–38 (»naj žene na shodih molčijo«); • 1 Tim 2,9–15 (»ne dovolim pa, da bi ženska poučevala«). 	<p>Enakopravnost: Gal 3,28 (»[...] ni ne moškega ne ženske; kajti vsi ste eden v Kristusu Jezusu«); žensko delovanje v prvi skupnosti: Rim 16,1–16 (osebni pozdravi diakonisi Fojbi: »[...] sprejmite jo [...] kakor se spodobi svetim«); Flp 4,2–3 (Evodija in Sintiha [...] sta se z menoj trudili za evangelij /.../«).</p>
Tradicija	<ul style="list-style-type: none"> • Spoštovati je potrebno tradicijo (ohraniti isti vzorec) in verovati, da skupnost vseskozi vodi Sveti Duh; • škofinje niso evolucija, ampak revolucija. 	<ul style="list-style-type: none"> • Tradicija je trdno vezana na patriarhalni značaj družbe; • tradicija je prvenstveno katoliška (gr. <i>katholikos</i> – univerzalno); • zgodnjekrščanska tradicija kaže na prisotnost žensk v služenju.
Razlogi za skupnost	<p>Ohranitev integritete Angleške cerkve; ekumenske vezi;</p> <ul style="list-style-type: none"> • moški in ženska sta enakopravna v skupnosti, vendar imata drugačne vloge. 	<ul style="list-style-type: none"> • Ženske so v skupnosti bile sprejete kot duhovnice; • škofovstvo je logičen korak naprej; • jasen pokazatelj svetu je glavno Božje sporočilo o enakosti med spoloma.

2 Povzeto po: *Women bishops in the Church of England?* London: Church House publishing (2004), 228–235.

so priznavale ženskam tudi vodstveno vlogo, nagibala k temu, da bi s tem nekako osramotili tradicijo biblične interpretacije; ta je žensko cerkveno vodenje naredila za nemogočo.

Obred za diakonise se je zopet (po zgodnjekrščanski praksi) uveljavil najprej v Kaiserswerthu v Nemčiji leta 1836 in se kmalu od tu razširil tudi v druge države. Prva ženska, ki so ji dodelili službo duhovnice, je bila Antonietta Brown (kasneje gospa Blackwell), ki je delovala v Prvi kongregacijski Cerkvi (Wayne Country, NY), in sicer že leta 1853. A. Brown je diplomirala na univerzi v Oberlinu; ta je bila tudi prva univerza, ki je v program teologije sprejemala tudi ženske. Luther Lee, pridigar ob posvečenju Brownove, je poudaril, da je pridigarska služba (*preaching ministry*) isto kot preroška služba (*prophetic ministry*). Kristus je zaupal službo tudi ženskam, saj jim je enako kot moškim podelil moč prerokovanja. V preteklosti je bila napaka, da je Cerkev izključevala ženske iz duhovniške službe.

Brownova je služila kot pastorka le kratek čas v Kongregacijski cerkvi, a je ugotovila, da tu ne more oznanjati Kalvinovega nauka o predestinaciji. Kasneje se je vrnila k duhovništvu pri unitarijancih.

Druga ženska duhovnica je bila Olypia Brown pri univerzalistih (kasneje se je pridružila unitarijcem). Konec 19. stoletja so imeli duhovnice Kristusovi učenci; nekatere baptistične cerkve, Metodistična protestantska Cerkev, Cumberlandaska prezbiterijanska Cerkev in kongregacionalisti; slednji so imeli devet duhovnic že do leta 1893.

Glavne denominacije v ZDA so le počasi uvajale posvečevanje žensk (glede na prve začetke drugih). Nekateri teološki kolidži (visoke šole) so v osemdesetih letih 19. stoletja sicer sprejemali ženske, ampak njihovo število je ostalo nizko (okoli 5 odstotkov) do šestdesetih let 20. stoletja.

Odprle so se nove službe za neposvečene v cerkvi: diakonise, misijonarke in učiteljice krščanskega nauka (katehistinje). Ženske, ki so študirale teologijo, so se pripravljale ravno za te službe, ki jih opravljajo neposvečeni. Poleg kongregacionalistovso tudi unitarijanci, univerzalisti in protestantski metodisti konec 19. stoletja začeli posvečevati ženske v duhovnice. Prezbitarijanci, metodisti in luterani pa so odklanjali posvečevanje žensk in so jih raje usmerjali v službe, ki jih opravljajo neposvečeni.

V ZDA je bil viden napredek glede ženskega duhovništva leta 1956, ko sta Prezbitarijska cerkev in Metodistična cerkev spreminili pravila za dostop žensk do polnega duhovništva. Spodbudo za to spremembo so dale nove ekumenske vezi/stiki prek Svetovnega sveta Cerkev med temi ameriškimi Cerkvami in reformiranimi Cerkvami iz Evrope. Ženske iz Nemčije in Skandinavskih držav so namreč opravljale pastoralna dela med drugo svetovno vojno, po vojni pa so vztrajale, da bi to delo nadaljevale, in so zahtevale polno posvečenje.

Konec šestdesetih je v Ameriki ideja o ženskem duhovništvu končno začela postajati stvarnost. Ženske iz glavne protestantske cerkve so se začele v večjem številu udeleževati teoloških seminarjev. Z 10 odstotkov iz leta 1972 je vpis žensk na teološke fakultete v ZDA leta 1987 poskočil na 27 odstotkov (vključno s tistimi, ki se niso šolale za posvečene duhovnice). Danes je običajno, da je študentk teologije 50 odstotkov ali celo več. Ravno tako je poskočilo število žensk, ki so postale doktorice teologije. Tako so ženske začele tudi učiti kot profesorice na seminarjih in predavanjih.

Hkrati je naraščalo tudi število feminističnih teoloških študij in raziskav v 70. in 80. letih 20. stoletja. Ravno tako se je povečalo število literature na vseh področjih teologije: *Sveto pismo*, teologija, cerkvena zgodovina, etika, pastoralna psihologija, liturgija in krščansko izobraževanje. Od zelo splošnega branja na področju feminizma, teologije in krščanstva so postale feministične teološke študije zelo specializirane in obogatene z veliko več literature. Danes lahko najdemo teme iz teologije, raziskane v feminističnih študijah, na področjih zveze, nove zaveze, patristike, srednjega veka in sodobne teologije. Postal je običajno, da so na teoloških in svetopisemskih konferencah vedno tudi predstavnice iz feminističnih študij. Kljub temu pa je potrebno dodati, da samo učenje in pogled feministične struje ni postal tako vpliven (v primerjavi z naraščanjem števila literature na tem področju). Še vedno je feminizem tipično razumljen kot specialno, določeno zanimanje nekaterih žensk (in še manj moških) in ne kot normalen del učenja.³

3 Prim. *Christianity: the complete guide* (2005), s.v. »women in christianity«.

Ker se bomo kasneje posvetili anglikanski Angleški cerkvi v Angliji, si pogledjmo, kako je bilo v Angliji. Kongregacionalisti so prvo duhovnico v Angliji posvetili leta 1917, na Škotskem pa šele leta 1929. Prvo duhovnico, ki je opravljala lokalne pastoralne dolžnosti v Baptistični cerkvi, so v Angliji posvetili leta 1918, uradno pa je Baptistična zveza Velike Britanije in Irske prvič pooblastila ženske leta 1925. Prezbiterijanci so sprejeli možnost posvečevanja žensk v duhovnice leta 1921, prvo žensko pa so dejansko posvetili (po šolanju in uvajanju) šele 1965. leta.

V ZDA so dobili prezbiterijanci duhovnico prej; in sicer leta 1956. Metodisti so z letom 1924 dovolili ženskam pridiganje v lokalnih skupnostih, čeprav so postale del družbe kot enakovredne duhovnice šele leta 1956 v ZDA in leta 1974 v Angliji.

Opisanem trendu so sledile tudi druge protestantske cerkve. Prva med luteranskimi cerkvami, ki je posvetila duhovnico, je bila Evangeličansko-luteranska cerkev na Nizozemskem leta 1929. Od takrat članice *Svetovne federacije luteranskih Cerkva* priznavajo možnost ženskega duhovništva, čeprav ne vse. Ena izmed najpomembnejših odločitev je bila sprejeta leta 1958, ko je Cerkev na Švedskem, ki je ohranila apostolsko nasledstvo, dovolila ženskam opravljanje duhovniškega poklica; prvo dejansko posvečenje se je zgodilo dve leti pozneje. V ZDA sta Luteranska Cerkev v Ameriki⁴ in Ameriška luteranska Cerkev⁵ posvetili svoji prvi pastorki leta 1970, Združenje evangeličansko-luteranskih Cerkva⁶ pa leta 1977.⁷

Danes je žensko duhovništvo navzoče v skoraj vseh glavnih protestantskih cerkvah. Dobrih 20 odstotkov vse duhovščine je žensk. Ženske so se začele vzpenjati tudi po hierarhični lestvici v Cerkvah. Prvo škofinjo nasploh (gledano za celotno krščanstvo) so leta 1984 posvetili metodisti. Luteranske Cerkve po Nemčiji in Skandinaviji so prvo škofinjo dobile leta 1992, ravno tako Evangeličanska luteranska cerkev v Ameriki.

4 *Lutheran Church in America.*

5 *American Lutheran Church.*

6 *Association of Evangelical Lutheran Churches.*

7 Prim. *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, 3. izd., s.v. »women, ordination of«.

Naprotovanje vključitvi žensk med kler

Cerkve, ki so v svoji strukturi in teologiji ohranile termin apostolskega nasledstva in hierarhične ureditve duhovščine, imajo z dopuščanjem ženskega duhovništva več težav. Od vseh cerkva, ki so obdržale apostolsko nasledstvo, posvečujejo v duhovnice in škofinje anglikanci in luterani. V Nemčiji, Švici in Avstriji so starokatoliki priznali ženskam pravico do diakonata, vendar na splošno tudi to ni prišlo v veljavo nikjer v katoliškem svetu. Ravno tako se kažejo premiki v pravoslavju. Grška pravoslavna cerkev od 2004 dovoljuje diakonat starejšim opatinjam oziroma voditeljicam samostanov.⁸

Tema je bila tudi predmet razprave v ekumenskih razsežnostih, vendar RKC in pravoslavne cerkve še vedno nasprotujejo ženskemu duhovništvu; službeno duhovništvo ostaja izključno moška domena.

V RKC se je razprava vnela šele po Drugem vatikanskem koncilu. Kongregacija za verski nauk je po dobrem desetletju (1976) izdala uradni dokument *Inter insigniores*, ki na vprašanje ženskega duhovništva odgovarja negativno, svojo odločitev pa utemeljuje na podlagi tradicije.⁹ »Cerkev, ki skuša biti zvesta Gospodovemu zgledu, si ne lasti pravice, da bi pripuščala ženske k mašniškemu posvečenju.«¹⁰

Diskusija se je še zlasti omejila, ko je papež Janez Pavel II. objavil 22. maja 1994 pismo *Ordinatio Sacerdotalis*, s katerim je razpravo o ženskem duhovništvu zaprl.¹¹ Kongregacija za verski nauk je 28. oktobra 1995 potrdila papežev dokument. Je pa res, da zdaj poteka razprava o možnosti sprejetja žensk v diakonat. [...]

Tudi v Anglikansko skupnost je zavel val družbenega gibanja za enakovreden položaj žensk. Ženske imajo vedno večjo vlogo v skupnosti.

8 Prim. America, the national catholic weekly, Domača stran, 7. februarja 2005, http://www.americamagazine.org/content/article.cfm?article_id=3997 (pridobljeno 18. novembra 2009).

9 Prim. Nadja Furlan, n. d., 144.

10 Kongregacija za verski nauk, *Inter insigniores*, v: AAS 69 (1977), 98–116. Slov. prevod v: Nadškofijski ordinariat v Ljubljani, *Okrožnica 2* (1977), 6.

11 Vatikan celo prepoveduje razpravljanje o tem, da bi ženske postale duhovnice, kaj šele uresničitev te namere.

Razprava v Angleški cerkvi in odmevanje teme po medijih

Pred uradno potrditvijo

V Anglikanski skupnosti imajo velik vpliv tudi laiki. O tem priča dejstvo, da so v Anglikanskem posvetovalnem zboru nujni tudi člani, ki ne pripadajo duhovščini, torej verniki laiki. Poleg tega so tudi nasploh v raznih združenjih in zborih organizirani laični posamezniki, ki dejavno sodelujejo v skupnosti na raznovrstne načine.

Za nadaljnji vpogled v našo temo se bomo osredotočili na prvo provinco, ki je »mati vseh provinc«, na Angleško cerkev (Church of England).

Največ medijskega poročanja na to temo je moči najti leta 1992, ko je Anglija uradno izglasovala odločitev za žensko duhovništvo. Tema je veljala za težavno, saj so nekateri grozili, da bodo v primeru odobritve zapustili Angleško cerkev. Spet drugi, da bodo odšli, če ne bo izglasovano za. Nasprotujoči si strani sta zavračali možnost medsebojnega dialoga. »Celotna debata je delo hudiča,« izjavi Elizabeth Mills iz vplivne skupine Women Against the Ordination of Women.¹² Slednja skupina je imela leta 1992 več kot 7000 članic, med njimi jih je bilo veliko tudi iz duhovniških družin (žene, hčere, sestre in vnukinje duhovnikov).

Ena izmed tradicionalnih skupin iz uradnega zbora laikov je trdila, da je ta tema le modna norost, ki je prišla iz ZDA. Druga nasprotujoča tradicionalna skupina, ki je iz vrst duhovščine, imenovana Cost of Conscience, se opira na teološke argumente. Prvi argument, češ da zato, ker je bil Kristus moški, ga lahko zastopa samo moški, prihaja iz vrst anglikatolikov; drugi argument pa se opira na apostola Pavla, ki je učil, da ženska ne sme imeti avtoritete nad moškimi. Omenjena skupina, ki šteje več kot 3000 duhovnikov (od vseh 10000 duhovnikov Angleške cerkve¹³), je zagrozila, da jih bo najmanj ena tretjina zapustila Angleško cerkev. Večina njihove grožnje z odhodom ni jemala preveč resno, saj so menili, da jih ne bo odšlo več kot 200, ker se ne bodo

12 God willing, *Economist*, 7. november 1992, 73.

13 Prim. Divided they stand, *Economist*, 21. november 1992, 68.

hoteli odpovedati plačam. Nekateri pa so zaskrbljeno le dodali, da posledice nikakor ne bodo nedolžne.

Na drugi strani pa se je oglašalo tudi veliko zagovornikov oziroma podpornikov ženskega duhovništva. Med njimi najdemo osebe od radikalnih ekstremistov, liberalcev, pa vse do nadškofa iz Canterburyja in Yorka. Tudi večina škofov in duhovščine je podpirala možnost ženske ordinacije. Najvplivnejša skupina iz vrst podpornikov je t. i. Gibanje za žensko ordinacijo (Movement for the Ordination of Women – MOW). Pogost argument tistih, ki so za reformo, proti konzervativnim tradicionalistom je, da slednji stojijo za teološkimi argumenti zgolj zato, da bi zakrili svoje sebične interese: strah moških duhovnikov, da bi jim ženske prevzele službe.

Časopis poroča, da so prisotne zares velike pobude za spremembe. Sinoda je do takrat že pojasnila, da ni nobenih temeljnih teoloških razlogov proti ženskemu duhovništvu. Do leta 1992 je imelo duhovnice že 29 provinc v Anglikanski skupnosti. V Angleški cerkvi pa je takrat na duhovniški stan čakalo že 1300 diakonov (med katerimi so nekatere v praksi že opravljale duhovniška opravila). Nujnost reforme je potrjevalo tudi dejstvo, da je na začetku 90. let prejšnjega stoletja v Angliji v cerkvenih klopih vsako nedeljo sedelo več katoličanov (1,95 milijonov) kot anglikancev (1,84 milijonov).¹⁴

Spremembe so se kazale tudi na področju ekumenskega dialoga. Časopis *Time* poroča o obisku nadškofa iz Canterburyja, Geoga Careya, ki se je v Rimu srečal s tedanjim papežem Janezom Pavlom II. Glede ženskega duhovništva je Carey poudaril, da vidi to temo kot možno in sprejemljivo. Papež pa, da ta tema »predstavlja veliko zapreko v celotnem procesu ponovne anglikansko-katoliške sprave«. ¹⁵ *Time* poroča, da papežovo opozorilo ne bo imelo velikega vpliva na tiste, ki bodo glasovali za. Poleg tega pa procesu anglikansko-katoliške sprave ni videti konca tudi zaradi drugih perečih problemov. Tak primer lahko najdemo v (za tisti čas sploh aktualni) izjavi Vatikana decembra 1991, da izključujejo možnost kakršnega koli kompromisa glede položaja in moči papeža.

14 Prim. God willing, n. d., 74.

15 A summit on women, *Time*, 8. Julij 1992, 29.

Dan D, prvič, 11. 11. 1992

Enajstega novembra 1992 se želja mnogih končno uresniči: ženske lahko prejmejo zakrament mašniškega posvečenja tudi v Angliji. *Newsweek* poroča, da je bila najbolj gledana vsebina v tistem tednu ravno prenos konference v živo iz debatne dvorane Anglikanske cerkve v Londonu, kjer je potekala razprava in potem glasovanje o vprašanju ženskega duhovništva. Temperatura v dvorani je narasla, ko je nadškof iz Canterburya¹⁶ razglasil rezultate: vsi trije upravni zbori (škofje, duhovniki, laiki) potrjujejo z dvetretinjsko večino ženskam pravico do duhovništva. Vendar je šlo zelo na tesno. »Če bi dva delegata iz vrst laikov glasovala drugače, potem ne bi bilo dovolj za zahtevano dvetretinjsko večino.«¹⁷ Zunaj, pred dvorano, je čakalo na stotine diakonis; sprva tiho, s svečami v rokah, potem, po veseli novici, pa so dogodek popestrile z ognjemetom. »Vesela sem, presenečena – in potrebna pijače,« je komentirala Jane Sinclair, diakonisa iz Nottinghama, ki se je na zgodovinski dogodek pripeljala v London.¹⁸ [...]

Čeprav so bile prve duhovnice posvečene šele čez dve leti,¹⁹ pa je imela reforma takojšnje ekumenske posledice. Katoliški kardinal Basil Hume je objavil, da je nad odločitvijo razočaran, ne pa presenečen. Čeprav Rim ne priznava anglikanskih duhovniških služb niti njihovih zakramentov, pa od leta 1966 poteka plodna razprava in dober dialog med RKC in Angleško cerkvijo. Monsignor Kevin McDonald, posrednik med Vatikanom in Angleško cerkvijo, pa je izjavil, da poti do cilja medsebojnega dogovora ni videti konca.²⁰

Dan D, drugič, 14. 3. 1994

Odločitev sinode leta 1992 je dobila realizacijo čez dve leti. Ob prelomnem dogodku se mediji spet razpišejo, ravno tako se ponovno

16 Takrat je bil to Dr. George Carey, danes pa je nadškof Canterburya Rowan Williams.

17 Kenneth L. Woodward, Putting Women at the Altar, *Newsweek*, 23. november 1992, 71.

18 Kenneth L. Woodward, n. d., 71.

19 Glasovanje morata potrditi še parlament in kraljica.

20 Kenneth L. Woodward, n. d., 71.

začno oglašati nasprotniki. Pa si oglejmo še nekaj vsebin iz medijev tudi iz tega časa.

Dvaintrideset novih duhovniških služb je bilo podeljenih v Angleški cerkvi 14. marca. Mesece prej je bilo razprodanih vseh 1100 vstopnic za slavnost, saj so posvetili prve ženske duhovnice v 460-letni tradiciji Angleške cerkve. Dogodek je bil za večino angleških anglikancev vesel konec po burni razpravi preteklih let o enakosti spolov v cerkvi, za nekatere pa še vedno osramotitev Angleške cerkve in izstop iz skupnosti. Burneje so se odzvali nasprotniki, zato mediji več poročajo in navajajo njihove izjave in dejanja. Kakopak izberejo predvsem le najzanimivejše in tudi večinoma manj strokovne izjave.

Tradicionalisti pravijo, da je žensko duhovništvo zadnji dokaz, da anglikanstvo ne spoštuje več doktrinarne integritete. »Angleška cerkev skuša ugoditi preveč ljudem, konča pa tako, da ne zadovolji nobenega,«²¹ pove Denise McNeill, skrbnica cerkve Svetega Janeza v zahodnem delu Londona, ki bo izstopila, skupaj s štirimi otroki, med katerimi sta dva duhovnika, poroča Newsweek.

Angleška cerkev si je od nekdaj pripisovala značaj vsestranskosti in tolerance. Ta fenomen izvira iz časov Elizabete I., ki je združila elemente katolicizma in protestantizma, tako da je Angleška cerkev postala nekakšen most dveh tradicij. Po trditvah konservativcev je šla anglikanska tolerantnost predaleč.²² Zanimivo pove tudi bivša članica Generalne sinode Angleške cerkve, ki je prestopila k RKC: »Pri Katoliški cerkvi veš, v kaj veruješ in za katerimi resnicami lahko stojiš; v Angleški cerkvi pa lahko ob dvomu o določenih resnicah s pravim načinom celo spremeniš pravila igre.«²³

National Review spet poroča, kako daleč so pripravljene iti posamezniki. Francis Brown, predsednik anglokatoliške skupine Ecclesia, je na večer posvečenj izvedel ironični pogreb Angleške cerkve, ritual pa je poimenoval »grešno dejanje odpadništva« in dodal, da je

21 Kenneth L. Woodward, n. d., 83.

22 Neki škof naj bi govoril o vprašljivosti Jezusove heteroseksualnosti, nekdo drug pa naj bi izrazil dvome o brezmadežnem spočetju in vstajenju od mrtvih.

23 Kenneth L. Woodward, Pink Collars for Anglicans, *Newsweek*, 21. marec 1994, 83.

Anglikanska skupnost postala nič drugega kot liberalna protestantska sekta.²⁴

Nikoli v zgodovini anglikanizma se še ni zgodil takšen eksodus k rimokatolištvu. Prestopili so tudi vplivni predstavniki britanske družbe: sekretar za razvoj (Gummer), ministrica za zaposlovanje (Widdecombe), bivši londonski škof (Leonard), vojvodinja iz Kenta ter mnogi drugi. Najmanj 150 duhovnikov in več tisoč laikov je oznanilo, da bodo zamenjali Canterbury za Rim.²⁵

Migracije so povzročile težave na obeh straneh. Katoliška duhovščina, zaobljubljena celibatu, se je morala sprijazniti s stotinami poročenih anglikanskih duhovnikov in njihovimi družinami. »Mnogi 'prestopniki' bodo lahko spoznali, da so šli na slabše kot pa na boljše,« je poročal *Newsweek*. Katoliška liturgija je drugačna od anglikanske. Kar pa se tiče teologije, bodo morda (po besedah Nicholasa Lasha, katoliškega teologa na univerzi v Cambridgeu), ugotovili, da je ta še bolj pestra kot pa v anglikanizmu.

Če pogledamo »grožnje« in napovedi in poročila medijev o odhodih, ugotovimo, da so bile grožnje pretirane. *Economist* (7. 11. 1992) piše, da napovedujejo, da bo iz skupine duhovnikov Cost of Conscience odšla tretjina pripadnikov (kar znese 1000 članov od skupno 3000). Tisti, ki jih niso jemali resno (torej zagovorniki ženskega duhovništva), so predvidevali, da se številka ne bi smela gibati nad 200, vendar pa so se tudi ti ušteli.

Končna slika je nekje vmes. V resnici jih ni odšlo tako veliko, spet malo pa tudi ne. Če pa primerjamo povečanje duhovščine z duhovnicami v letih 1994–95, katerih je bilo 1547,²⁶ vidimo, da je število žensk mnogo višje od moških duhovnikov, ki so odšli v letih 1994 in 1995 po legalizaciji ženskega duhovništva (317), kot kaže tabela 2. Pri podatkih o odhodu duhovnikov v tabeli niso znani točni vzroki, torej ne vemo zanesljivo, ali so odšli zaradi nasprotovanja ženskemu duhovništvu ali zaradi česa drugega. Upoštevati pa moramo tudi podatke o vrnitvi duhovnikov v letih 1996 in 1997 (tabela 3).

24 Prim. The Encircling Gloom, *National Review*, 4. april 1994, 22.

25 Prim. Kenneth L. Woodward, n. d., 83.

26 Prim. Jean Cornell, Kairos Comes Too Soon: Are Women Priests in Retreat in the Church of England?, *Feminist Theology* 12 (2003): 44.

URŠKA MIRT

Tabela 2: *Duhovščina, ki je zapustila Angleško cerkev.*

	Aktivno duhovništvo	Upokojeni duhovniki	Skupaj
1993	35	13	48
1994	219	26	245
1995	64	8	72
1996	49	5	54
1997	17	4	21
1998	17	2	19
1999	13	1	14
2000	7	0	7
2001	7	0	7
2002	8	0	8
2003	9	1	10
2004	7		7
skupaj	452	60	512

Tabela 3: *Duhovščina, ki se je vrnila.*

	Aktivno duhovništvo	Upokojeni duhovniki	Skupaj
1993	0	0	0
1994	0	0	0
1995	7	2	9
1996	22	7	29
1997	11	1	12
1998	3	2	5
1999	2	1	3
2000	2	1	3
2001	2	1	3
2002	2	2	3
2003	1	3	5
2004	1	0	0
skupaj	31	20	72

[...] Iz nasprotnega tabora, torej iz kroga zagovornikov duhovnic, leta 1994 ne najdemo veliko izjav v medijih. Razlog bi lahko poenostavljeno našli v tem, da se jim ni bilo treba več braniti, ker so navsezadnje le »zmagali«.

Eden izmed redkih člankov iz »zmagovalnega« tabora je članek časopisa *National Catholic Reporter*. Ta ironično piše, da naj bi (tudi) Vatikan pomagal anglikancem k sprejetju ženskega duhovništva. Šlo naj bi namreč za neobjavljeno in neuradno ter uradno nedovoljeno raziskavo Papeške biblične komisije. Slednjo raziskavo je naročil papež Pavel VI. leta 1970 na temo ženskega duhovništva. Dokument (oziroma ugotovitve komisije) je domnevno prišel v javnost leta 1976 prek Katoliške medijsko dokumentarne službe. »S pričujočo raziskavo Biblična komisija ni mogla najti nobenih doktrinarnih bibličnih dokazov, ki bi zavračali možnost ženskega duhovništva,« je povedal škof Douglas Brown, predstavnik celotne Anglikanske skupnosti v Rimu.²⁷

Ekumenski dialog z RKC je nedvomno s sprejetjem ženskega duhovništva padel na stopničko niže. Kljub temu pa anglikanci nočejo podreti, kar so zgradili. Anglikanski škof iz Birminghama, Mark Santer, je izjavil: »Seveda je ženska ordinacija problem za Rim, vendar verjamem, da omenjena ovira je in mora biti rešljiva.«²⁸

Nadaljnja razprava: vprašanje ženskega episkopata

Razprava o ženskem duhovništvu se je v glavnem končala v drugi polovici 90. let prejšnjega stoletja. Hkrati pa se je odprla nova sorodna tema: vprašanje ženskega episkopata.

Ko so leta 1992 odobrili žensko duhovništvo, niso avtomatsko odobrili tudi episkopata. Uradne razprave so se v Angleški cerkvi začele leta 2005. Spet so se oglasili tisti, ki nasprotujejo ženskemu duhovništvu in potemtakem tudi morebitnim ženskim škofinjam. Člani najbolj vplivne skupine *Forward in Faith* spet grozijo, da bodo zapustili Angleško cerkev, poleg tega pa zahtevajo tudi tretjo²⁹

27 Prim. Vatican study helped anglican decision to ordain women, *National Catholic Reporter*, 1. april 1994, 7.

28 Peter Hebblethwaite, Anglican women priests pose new wrinkles for dialogue, *National Catholic Reporter*, 25. marec 1994, 9.

29 Poleg že dveh v Anglikanski cerkvi: Canterbury in York.

(neteritorialno) provinco, katere vodja bi bil moški škof, verniki pa tisti, ki ne priznavajo možnosti ženskega škofovskega vodstva.³⁰ Takšno željo so poudarili že pri vprašanju ženskega duhovništva, vendar jim takrat ni uspelo. Angleška cerkev je kot neko kratkotrajno in vmesno rešitev uvedla t. i. »leteče škofove« (flying bishops), ki skrbijo za tiste, ki zavračajo duhovnice. Vendar naj bi bila ta rešitev le začasna. Da pa bi šli še dlje, da bi torej ustanovili prav novo provinco, je manj verjetno in veliko težje. Novo provinco bi morala potrditi Glavna sinoda (General Synod), ki je najvišji cerkveni organ Angleške cerkve.

Poleg tega pa bi moral, ker je Angleška cerkev tudi državna cerkev, tretjo provinco potrditi tudi parlament. Glasovati bi moral tudi Anglikanski posvetovalni zbor (ACC), ki je internacionalno cerkveno telo, da bi bila nova provinca sprejeta tudi v celotno svetovno Anglikansko skupnost.³¹

Kakšne so uradne razprave? Znano je, da so 7. julija 2008 izglasovali, naj se ustanovi poseben odbor (Revision Committee), ki naj spremlja žensko škofovstvo v Anglikanski skupnosti in poda poročilo Glavni sinodi čez eno leto (2009). Leta 2009 naj bi omenjena skupina sestavila končni dokument o tej pereči temi, ta pa bo moral biti potrjen od vseh škofijskih sinod po celotni Angleški cerkvi. Šele nato bo lahko končno besedo podala Glavna sinoda (General Synod) z glasovanjem dvotretjinske večine med laiki, duhovščino in škofovskim zborom. Zaradi vseh potrebnih postopkov, odobritev in glasovanj ocenjujejo, da prvih škofinj v Angleški cerkvi še ne bo vsaj do leta 2014.³²

Iz ekumenskega zornega kota so RKC in Pravoslavna cerkev proti ženskemu škofovstvu (spet opozarjajo na ovire v ekumenskem dialogu). Kardinal Walter Kasper je v predavanju *Rimskokatoliška razmišljanja o Anglikanski skupnosti* leta 2008 na lambethski konferenci predstavil stališče RKC: »Kar zadeva posvečevanje žensk za duhov-

30 Prim. Anglican study says women bishop needed, *Christian Century*, 14. december 2004, 14.

31 Prim. R. N. S., Foes of women priests want own jurisdiction, *Christian Century* (Chicago), 19. november 1997, 1066.

32 Prim. Church of England, Domača stran, 8. oktobra 2009, <http://www.cofe.anglican.org/news/pr9509.html> (pridobljeno 13. novembra 2009).

ništvo in škofovstvo, je bilo učenje katoliške Cerkve prav od začetkov našega dialoga jasno predstavljeno, in sicer ne samo znotraj Cerkve, ampak tudi v pisnih stikih papežev Pavla VI. in Janeza Pavla II. z več canterburyjskimi nadškofi. V apostolskem pismu *Duhovniško posvečenje* (Ordinatio sacerdotalis, 22. 5. 1994) se papež Janez Pavel II. sklicuje na pismo Pavla VI. nadškofu Cogganu (30. 11. 1975) in takole podaja katoliško stališče: 'Duhovniško posvečenje (...) je bilo v katoliški Cerkvi od vsega začetka vedno pridržano zgolj moškim. (...) To izročilo zvesto ohranjajo vzhodne Cerkve.' V sklepu piše: 'Izjavljam, da Cerkev nima nikakršne oblasti (no authority whatsoever) da bi podeljevala duhovniško posvečenje ženskam. Te sodbe se morajo kot dokončne držati vsi verniki Cerkve.' Ta formulacija jasno kaže, da ne gre samo za disciplinarno stališče, ampak za izraz naše zvestobe Jezusu Kristusu. Katoliška Cerkev se čuti zavezano volji Jezusa Kristusa in si ne jemlje te svobode, da bi vzpostavljala neko novo tradicijo, takšno, ki je tuja tradiciji Cerkve vseh časov. (...)

Odločitev v prid posvečevanja žensk pomeni odklon od skupnega stališča vseh Cerkva prvega tisočletja, torej ne samo od katoliške Cerkve ampak tudi od orientalnih in pravoslavnih Cerkva. Po našem gledanju je Anglikanska skupnost s tem dejanjem napravila velik korak v smer protestantskih Cerkva, ki izhajajo iz 16. stoletja, in se oprijela stališča, ki so ga te Cerkve zavzele šele v drugi polovici 20. stoletja. (...)

V naših ekumenskih odnosih (je) nastopil nov položaj. Medtem ko je naš dialog obrodil pomembna soglasja glede razumevanja cerkvenih služb, pa posvečevanje žensk za škofovstvo učinkovito in definitivno onemogoča, da bi morda prišlo do priznanja anglikanskih posvečenj s strani katoliške Cerkve.«³³

Na drugi strani pa luteranske cerkve idejo pozdravljajo. Norveška luteranska cerkev spodbudno dodaja, da so oni ravno tako imeli podobne probleme pred leti, ko so sprejemali ženske v episkopat, vendar so bili pozitivno obdarjeni z novo močjo.³⁴

33 Kasper W., Rimsko-katoliška razmišljanja o Anglikanski skupnosti, *Ekumenski zbornik V edinosti*, Maribor: 2009,

34 Prim. Church of England may allow women bishops despite threats of split, *Christian Century*, 12. Avgust 2008, 15.

Izkušnje

Po petnajstih letih sprejetja žensk v kler že imamo neke rezultate njihovega dela in odzive vernikov ter javnosti.

Na splošno in v večini so duhovnice sprejeli po vsej Angleški cerkvi, a obstajajo izjeme. Leta 2003 je, kot poroča Ian Jones, profesor na fakulteti v Manchestru, 7 odstotkov župnij Angleške cerkve še prakticiralo pravico, da ne sprejemajo ženskih duhovnic.

Ostajajo tudi problemi in področja, ki so nerazčiščeni. Gledano širše je žensko duhovništvo prineslo nekaj sprememb tako na teološkem kot ekleziološkem področju ter seveda tudi v praksi. Osredotočili se bomo predvsem na izkušnje v praksi: kaj so anglikanci pričakovali, česa so se bali in kako so se nastale spremembe poznale v skupnosti.

Za začetek pa si na kratko pogledjmo kratke in splošne statistične podatke na temo ženskega duhovništva, predvsem v smislu, kako je bil ta fenomen sprejet.

1. (Ne)podpiranje žensk v duhovniškem poklicu v javnosti danes

Po raziskavi revije *Church Times*, ki je zajela približno 10 000 ljudi, angleška javnost v glavnem podpira žensko duhovništvo, čeprav nekateri še vedno temu nasprotujejo.³⁵

Tabela 4: *Javnomnenjska raziskava o vprašanju ženske ordinacije*

	Podpirajo duhovnice	Podpirajo škofinje
Laiki	77 %	63 %
Duhovščina	80 %	66 %

35 L. J. Francis, M. Robbins in J. Astley, *Fragmented Faith? Exploring the Faultlines in the Church of England* (Carlisle: Paternoster, 2005). Navaja Carol Roberts idr., The Ordination of Women and the Church of England Today: Two Integrities, but One Pattern of Decline in Membership Statistics, *Journal of Anglican Studies* 4 (2006): 202.

[...] Žensko duhovništvo v preteklih letih v številkah je predstavljeno tudi na strani znane skupine žensk, ki se trdno zavzemajo za žensko duhovništvo; imenuje se WATCH (Women and the Church). Podatki so verodostojne narave, tako da jih nekaj za boljši uvod in uvid v dejansko stanje navajamo tudi tukaj:

- 20–25 % duhovščine v Angleški cerkvi je ženske;
- 81 % duhovščine in še več laikov podpirajo ženske duhovnice v Angleški cerkvi;
- 69 % duhovščine in še več laikov podpirajo škofinje v Angleški cerkvi;
- marca 2005 sta dve ženski opravljali službi dekana (škofiji Salisbury in Leicester) in šest arhidiakona³⁶ (škofije Buckingham, Colchester, Lewisham, Northampton, st Albans in Worcester);
- 25 od 38 provinc v Anglikanski skupnosti imajo ženske duhovnice:
- 14 od 38 provinc v Anglikanski skupnosti je legalno priznalo možnost ženskega episkopata;
- marca 2005 je službovalo 12 škofinj v Anglikanski skupnosti, 9 v ZDA in 3 v Kanadi.³⁷

Kakor vidimo, večina res sprejema ženske duhovnice; večina podpira tudi možnost ženskega episkopata. Zelo podobne podatke nam prikažeta oba navajana vira. Očitno je, da ženske v preteklih letih načeloma niso delale napak in so jih ljudje sprejeli.

Pričujoči podatki so seveda zelo skopi. V nadaljevanju bomo žensko delovanje v duhovništvu preteklih let skušali prikazati nazorneje.

2. Duhovniška služba in ženska

Glede na duhovniško službo si bomo pogledali delo duhovnic na štirih področjih:

36 To je služba, ki je nižja od škofovske in višja od dekanske. Arhidiakon je škofov namestnik-ca, ki skrbi za arhidiakonat (upravno enoto cerkve, ki obsega več dekanij).

37 Prim. WATCH – Women and the Church, Domača stran, <http://womenandthechurch.org/briefingnotes.htm> (pridobljeno 13. novembra 2009).

- duhovnik kot vodja skupnosti,
- profesionalnost,
- vloga v liturgiji,
- pastoralno delovanje.³⁸

2.1. Vodenje skupnosti in ugled

Dober pastir je tradicionalno tisti, ki dobro vodi svojo čredo. To pa je možno z določeno stopnjo ugleda in zmožnostjo posameznika, da si ustvari avtoriteto kot voditelj skupnosti. Zastavljalo se je vprašanje: »Ali so ženske zmožne biti dobre voditeljice oz. ali bodo uspеле doseči avtoriteto v skupnosti?« S tem vprašanjem se je ukvarjala tako celotna laična družba kot tudi duhovščina. Dvom je bil izražen tudi zaradi splošno sprejete resnice, da se v vodstveni vlogi predvsem bolje znajdejo moški. Moški, ki kaže značilnosti močnega voditelja, ima avtoriteto, medtem ko ženske kot voditeljice v družbenem okviru izpadejo kot ukazovalne »šefice«. Ključno vprašanje za ženske je: »Ali jih bodo verniki upoštevali in spoštovali?«

Po drugi strani pa se je odprlo še eno vprašanje oziroma polemika: vprašanje ženskega duhovništva kot sestavine boja za pravice žensk. Nasprotniki so poudarjali, da duhovnice ne bodo predvsem služile skupnosti, ampak bodo s svojo vodstveno vlogo hotele najprej dokazati svoje ženske pravice; njihova prva skrb naj bi bila borba za vodstvene pravice in ne skrb za Cerkev ter ponižno služenje Cerkvi. Poudarili so, naj se diakonise zgledujejo po Jezusu samem, ki je ponižno služil Očetu in se ni bojeval za svoje pravice. Diakonise so se zagovarjale, da se ne bojujejo predvsem za svoje pravice, ampak je pri vsej zadevi ključno, da je to Božja volja, saj jih Bog sam kliče v duhovniški poklic.

Naknadne raziskave so potem tudi potrdile, da se je le 26 odstotkov prve generacije duhovnic udeleževalo predhodne kampanje, ki se je borila za posvečenje žensk v duhovniški sveti red.

Je pa res, da so se feminizma bali tudi tisti, ki so podpirali ženske

38 Povzeto po: Ian Jones, Earnings behind the altar? Anglican expectations of the ordination of women as priest, *Dutch Review of Church History* 83 (2003): 462–476.

duhovnice. Primer je pripomba laične vernice, ki pove, da »imamo vse vrste feministično nastrojenih žensk, ki se stalno pojavljajo na televiziji in govorijo, da želijo biti duhovnice (...) in to ne zaradi Božje volje, ampak, ker se jim zdi, da je to njihova pravica«.

Po dosedanjih izkušnjah vidimo, da so bili njihovi ugovori večinoma neupravičeni. Miselnost, da se ženske pri vprašanju duhovništva le ogorčeno bojujejo za svoje pravice, kakor so jih tudi predstavljali mediji, je sčasoma izpuhtela. Uveljavilo se je mišljenje, da je človek poklican v duhovniški poklic, pri čemer ga ne omejuje spol. [...]

2.2. Opravljanje službe (profesionalnost)

Za profesionalnost duhovnika verniki se skoraj ne menijo, bolj jim je pomemben odnos duhovnika do njih oziroma njegovo delovanje v praksi. Tudi vprašanje zmožnosti opravljanja službe ljudem ni povzročalo težav. Razlog verjetno najdemo v širšem družbenem okvirju glede pojmovanja vseh poklicev glede na spol. Ker so ženske že vključene v praktično vse poklice in jih opravljajo tako dobro kakor moški, ni razloga, zakaj ne bi isto veljalo tudi za duhovniški poklic. S tem so se strinjali tudi nasprotniki.

Kljub temu pa je tudi tukaj nekaj pomislekov, tako med kleriki kot laiki. Glavne točke:

- dokaj veliko število duhovnic je starejših; sprašujejo se, ali je duhovniški poklic postal le hobi za upokojene dame;
- morebitno neuspešno usklajevanje duhovniškega poklica in lastnega družinskega življenja lahko pripelje do stagnacije v župniji ali ločitve v družini;
- ženske se izogibajo velikim in zahtevnim župnijam.

Po besedah Jonesa je po preteklih letih malo dokazov za navedene trditve. Izkušnje namreč kažejo:

- ženske duhovnice niso nič starejše od moških kolegov; poleg tega pa ima vstop v duhovniško službo osebe srednjih let tudi prednosti: v primerjavi z mladim duhovnikom, ki je ravno kar prišel iz šolskih klopi, imajo starejše osebe (moški in ženske) več dragocenih izkušenj;

- glede morebitnih problemov v družini: le 5 odstotkov je ločenih, kar je krepko pod povprečjem; sicer pa so duhovnice, ki imajo družino, veliko bolj spoštovane, ker lahko usklajujejo družino in poklic;

- glede izbire župnij, večjih ali manjših, pa bo govor malce kasneje, ko si bomo ogledali podatke raziskave Angleške cerkve, dostopne na uradni internetni strani.

Za nekatere so ženske v duhovščini podrle ideal duhovniškega poklica: moški, ki je zaobljubljen celibatu in vse življenjsko služi, od fakultete do smrti. Za večino pa je sprememba pomenila pač še eno od sprememb, ki se v družbi vseskozi dogajajo.

2.3. *Vloga v liturgiji*

Pomisleki:

- Glavno nasprotovanje je prav v točki liturgije in duhovnika. Nasprotniki, predvsem iz vrst anglokatoličanov, so podali osnovo tezo, da je duhovnik v liturgiji podoba Kristusa v evharistiji. Je lahko podoba oz. posebitev Kristusa, ki je bil moški, ženska? Po prepričanju nasprotnikov je odgovor jasen: Ne. Popolni predstavnik Kristusa je lahko le moški.

- Drugo vprašanje pa je vizualni učinek: ženska v liturgičnih oblačilih vodi obred. Kako neprijetna in neobičajna je ta noviteta za vernike? Večina se je navadila, nekateri pa so poudarili dodatne neprijetnosti, ki jih motijo. Na primer:

- Ženske ne nosijo tradicionalne duhovniške obleke. Zanimiva trditev je, da jih motijo njihovi veliki uhani ali kakšen drug nakit. Takšni dodatki naj bi vernike zmotili pri čaščenju Boga. Neki vernik je rekel: »Ko sem v časopisu videl posvečeno duhovnico v neformalnem okolju, se mi je zdela kot članica skupine Spice Girls³⁹ in ne kot ikona Kristusa«⁴⁰;

- Glede oblačil žensk sta bili (in najbrž sta še) dve skupini, obe nasprotujoči ženskemu duhovništvu. Na eni strani skupi-

39 Žensko-dekliška glasbena skupina v pop glasbi; članice so bile nekakšne modne pop ikone 90. let 20. stoletja.

40 Ian Jones, n. d., 471.

na, ki je poudarjala negativno novost, da ženske opuščajo tradicionalna duhovniška oblačila in s tem vplivajo na spolno naravnost duhovništva. Na drugi strani pa so opozarjali, da je nevarnost, da bodo ženske opustile svojo žensko naravo s tem, da bodo želele postati kot moški kolegi – duhovniki (tako z oblačenjem kot z vedenjem);

- Pojavilo se je tudi vprašanje nošenja kolarjev. Ali so kolarji tesno povezani s patriarhalno preteklostjo? Je potrebno za ženske oblikovati drugačne? In dalje: ali je potrebno oblikovati celotna nova duhovniška oblačila posebej za ženske ali pa sedanja oblačila sprejeti kot univerzalna?

Trditev, da je duhovnik podoba Kristusa, navadni verniki težko razumejo. Zato širšega občestva to nasprotovanje ni prepričalo in na to niti ne pomislijo. Zanimivo je, da so se, kar se tiče moških duhovnikov, po večini verniki strinjali, da je oblačenje stvar okusa posameznika, pri ženskah pa očitno ne.

Zakaj so nekateri tako kritični, ko vidijo žensko telo v duhovniških oblačilih, je težko reči. V prvi vrsti lahko razlog iščemo seveda v »nenavajenosti«. Mogoče je tudi navzoč strah pred ženskim spolom. Druga domnevanja pa se tičejo zgodovinske funkcije duhovniških oblačil. Ta naj bi imela nalogo, odvrniti ljudi od človeške narave duhovnika in še dodatno pomagati vernikom osredotočenje na bistvo liturgije. Po izkušnjah sodeč pa vidimo, da duhovniška obleka bolj zakrije spolno naravo človeka pri moških kot pri ženskah.

Glede mogoče spremembe v oblikovanju novih duhovniških oblek so se sporazumeli, da ni potrebna, glavno je, da so duhovniki in duhovnice vidni pri liturgiji z nekimi drugačnimi bogoslužnimi oblačili.

V splošnem so se ljudje navadili na žensko pri oltarju. Naj to poglavje sklenemo z izjavo vernice, duhovnikove žene: »Zelo težko sem si predstavljala, da bi ženska darovala sveto mašo oz. opravljala evharistično daritev. Ko sem končno sedela pri maši, sem napeto opazovala vsak trenutek. Potem pa sem pomislila: 'No, pravzaprav sploh ni tako drugače, kot je to počel moj mož. Če je to to, dobro, sprejemem.'«⁴¹

41 Ian Jones, n. d., 473.

2.4. *Duhovnik kot pastir (pastorala)*

Pred 21. stoletjem so dajali duhovniki organizaciji in vodenju skupnosti večji pomen kot pa pastoralni skrbi za vernike. S sedanjim stoletjem pa je v ospredje prišla težnja po velikem medčloveškem razumevanju in tako tudi povečana duhovnikova pastoralna skrb za vernike; duhovnika naj bo sočuten in zmožen empatije. Takšne zmožnosti pa naj bi imele več prav ženske kakor moški. Ženskam tudi pripisujejo večjo odprtost in bolj »človeški« pristop do ljudi.

Vse to so priznavali celo tisti, ki so bili načeloma proti ženski ordinaciji (vendar so ostali neomajni na drugačnih osnovah). Tako je bil ta del opravljanja duhovniške službe za ženske najmanj pereč. [...]

Pozitivno pastoralno delovanje duhovnic mediji tudi najbolj poudarjajo in zato so ženske duhovnice načeloma zelo priljubljene v medijih, sploh v primerjavi z njihovimi kolegi, duhovniki, ki so se v medijih dostikrat pojavljali v povezavi s spolnimi zlorabami. Tudi glede teh pojavov je uveljavljeno prepričanje, da je žensko duhovništvo varnejše.

Po preteklem času lahko vidimo, ali se je uresničila želja večine, da se duhovniški poklic preoblikuje v približanju ljudstvu. Res je, da se je spremenil pastoralni čut za ljudi, vendar do drastičnih sprememb ni prišlo. Vstop žensk v duhovniško vlogo pa je bil sprejet celo bolje, kakor so predvidevali. Ljudje so sčasoma videli, da se v bistvu ni nič spremenilo in da ženske enako dobro opravljajo duhovniški poklic kakor moški duhovniki.

3. Primerjava: duhovnice in duhovniki – enakopravnost?

David Voas kritično piše, da kljub dejstvu, da je v zadnjih letih med posvečenimi v duhovniški poklic skoraj polovica žensk, to še ne pomeni, da so ženske obravnavane enakopravno.⁴² Kot zanimivost pa poda še podatek, da je vseh moških duhovnikov četrtnina starejših od šestdeset let, kar pomeni, da bodo morali biti kmalu

42 Prim. David Voas, *Ordained but Disdained: Women's Work in the Church of England*, *Modern Believing* 48 (2007): 4.

zamenjani. In še: če Angleška cerkev ne bi sprejela možnosti ženskega duhovništva, bi imela resen problem zamenjave oziroma napolnitve prižnic, piše Voas.⁴³

Kolikšen je delež ženskih posvečenj v zadnjih letih, pa si oglejmo v naslednji tabeli.

Tabela 5: Duhovniška posvečenja v Angleški cerkvi od leta 1994 do leta 2007.⁴⁴

Leto	Moški	Ženske	Skupaj	Ženske (%)
1994	299	106	405	26,6
1995	275	107	392	28,0
1996	247	126	373	33,8
1997	255	124	379	32,7
1998	274	194	468	41,4
1999	300	181	481	37,6
2000	329	240	569	42,2
2001	282	214	496	43,1
2002	300	240	540	44,4
2003	260	233	493	47,3
2004	237	232	469	49,5
2005	270	242	512	47,3
2006	234	247	481	51,3
2007	290	262	552	47,5

Vidimo lahko, da je v zadnjih letih ženskih posvečenj že res skoraj polovica (v primerjavi z moškimi novomašniki), in očitno se bo ta pojav še nadaljeval. Kot zanimivost pa lahko navedemo še ugotovitev iz tabele, da nekako tudi število moških novomašnikov ostaja na neki isti številki; ni opaziti velikega upada. Vsekakor pa je pri ženskah opaziti naraščanje.

Kljub pričujočim podatkom pa Cerkev še vedno ne obravnava duhovnic enako kakor njihove moške kolege. Razlikovanje se kaže v

43 Prim. David Voas, n.d., 4.

44 Church of England, Domača stran, <http://www.cofe.anglican.org/info/statistics/churchstats2006/statisticspg40.htm> (pridobljeno 18. avgust 2009)

zavračanju pravice do škofovske službe in v obravnavanju žensk kot drugorazrednih med kleriki, kar pomeni drugačno plačo in tip službovanja. Moški, ki so nastopili duhovniško službo leta 2005, večina prejema plače, medtem ko ženske po večini delujejo po načelu prostovoljstva. [...]

Argumenti tistih, ki se jim podatki o (ne)plačanem duhovništvu ne zdijo tako pomembni, pravijo, da bistvo duhovniškega služenja sploh ni v plačilu. Poleg tega so ženske v zgodovini vselej delovale v prostovoljnih dejavnostih (skrb za bolne, revne in druge ranljive družbene skupine) in kot kaže, se ta fenomen tudi nadaljuje. Celo posvečene duhovnice se danes raje na svojo željo odločajo za volontirano obliko duhovništva. [...]

Z gotovostjo pa lahko glede na rezultate ovržemo trditev nasprotnikov duhovnic, da se bo z uvedbo ženske ordinacije število vernikov še zmanjšalo oz. da bodo ženske duhovnice še bolj pripomogle k upadu vernosti. Kakor vidimo, to nikakor ne drži. Res je, da ne moremo reči, da so zaradi večjega števila duhovnic verniki bolj dejavni oz. jih je več, lahko pa povemo, da zaradi prisotnosti ženske duhovščine v določeni škofiji med aktivnostjo vernikov ni prišlo do nobenih večjih sprememb.

3.1. *Perspektiva s stališča duhovnic*

Ne smemo pa pozabiti še drugega gledišča: pogled samih žensk duhovnic. Kaj pravijo one in kako doživljajo svoj poklic?

Leta 2003 je Barbara Bagihole z univerze v Loughboroughu izvedla kvalitativno raziskavo na temo »kariere« duhovnice in v vzorec vprašanih zajela 31 duhovnic.⁴⁵ Zanimalo jo je, kakšne so izkušnje teh žensk in ali so prinesle v omenjeni poklic kaj sprememb.

Vse ženske so bile stare več kot 35 let, imele so poklicno izobrazbo (tudi na drugih področjih) in delovno dobo, kot duhovnice, več kot štiri leta (več kot pol vprašanih celo nad sedem let). Glede stanu so bile v vzorec zajete tako poročene, samske, ločene ter vdove.

45 Prim. Barbara Bagihole, *Prospects for change? Structural, Cultural and Action Dimensions of the Careers of Pioneer Women Priests in the Church of England*, *Gender, Work and Organization*, 10 (2003), 361.

Večina vprašanih je bila dokaj optimističnih glede njihovega dela in možnosti za spremembe na njihovem delovnem področju. Za spremembo štejejo način dela z verniki, ko želijo predvsem vzpostavljati družinsko-prijateljske odnose; ideal je sodelovanje in ne hierarhično vodenje skupnosti.

Vse si želijo sprememb. Kar pa še ne pomeni, da so feministke in da bi jim šlo le za svoje pravice. V resnici si želijo sprememb v dobro skupnosti in vernikov. Šele nato pa opozarjajo tudi na svoje pravice in pozivajo še druge duhovnice k večji aktivnosti. Priznavajo namreč, da veliko njihovih sodelavk beži od njih in od feminizma, kar med duhovnicami seje razkol in nezmožnost skupnega dela za spremembe v Angleški cerkvi. Kljub temu pa dodajajo, da je moči opaziti, kako (tudi) njihova pripadnost feministični misli spodbuja druge ženske iz verske skupnosti (vernice) k sodelovanju in večji aktivnosti. Spremembe so možne, obstajajo pa glavne prepreke, zaradi katerih v resnici do večjih sprememb ob uvedbi duhovnic v Angleški cerkvi ni prišlo.

V raziskavi Bagilholove se je vseskozi pojavljala glavna teza: duhovnice ne morejo veliko spremeniti, ker jim to preprečujejo struktura družbe in Cerkve ter kultura družbe. [...]

Nadaljuje se tradicionalni pogled na žensko, ki naj se »žrtvuje«. Žensk ne postavljajo za vodje posameznih skupnosti, izjema so odročne župnije. Ena od anketirank pove: »Ženske delujejo v župnijah, katere je težko zasesti; tj. v župnijah, katerih moški nočejo.«⁴⁶ Veliko žensk se zato raje odloči oz. so določene za t.i. neteritorialne župnije/kaplanije, ker naj bi bile blažja možnost pastorale. Glede tega dejstva je zanimiva izjava ene izmed duhovnic: »Nekateri pravijo, da bi morale duhovnice izbirati mehkejšo/blazjo obliko pastorale, kakršna so na primer bolnišnice. Rada bi izzvala vsakogar, ki misli, da je služenje v bolnišnicah blaga oblika pastorale.«⁴⁷

Ženske se v duhovniški službi ne pomikajo po lestvici navzgor (vertikalno), ampak se gibljejo horizontalno (z enega področja na drugo). Nasploh ljudje gledajo nanje kot na pridne delavke, ki so

46 Bagilhole, n. d., 371.

47 Bagilhole, n. d., 371.

tiho in hkrati opravljajo težja dela. »Ženske delajo tiho nekje v ozadju,« pravi duhovnica.⁴⁸ [...]

Vse so omenile tudi primere odkritega sovraštva, ki ga kažejo ljudje, največ moški duhovniki. Sčasoma se je sovraštvo zmanjšal, vendar ni izginilo.

Kakor vidimo, Carol Bagilhol dokaj trdo piše o krivicah, ki se godijo duhovnicam, in sicer na podlagi izjav intervjuvank. Duhovnice, ki so sodelovale v omenjeni raziskavi, so kritično prikazale svoje težave. Vendar pa večinoma ni tako. Duhovnice v Angliji zares delujejo v tišini, čim dalj od medijskega izpostavljanja in kritiziranja cerkvene strukture.

Prihodnost

Jasno je, da bodo ženske v prihodnosti nepogrešljiv del duhovščine v Anglikanski skupnosti. V zadnjih letih sestavljajo ženske polovico novega priliva v duhovščino. Glede na sedanje starosti službujočih moških duhovnikov, ki so večinoma stari med petdeset in šestdeset let,⁴⁹ jih bodo čez desetletje ali dve verjetno večinoma nadomestile prav ženske.

Skoraj nedvomno lahko pričakujemo, da bodo v prihodnjih letih dokončno dovolili možnost škofinj. Večina to podpira, kar kažejo tudi razne raziskave. Nasploh velja mnenje, da je podelitev pravice duhovnicam, da postanejo škofinje, logičen korak naprej (od leta 1992).

Družbene spremembe so počasen proces. Angleška cerkev je priznala enakost med spoloma v možnosti ordinacije, vendar razlike ostajajo.⁵⁰ Oziroma, če povemo drugače: *priznavanje enakosti ni samo v dajanju možnosti*.

Tako bo moralo preteči še nekaj časa, da bodo duhovnice popolnoma enakopravno sprejete med vsemi verniki in vernicami ter vso duhovščino. Vsekakor pa izkušnje kažejo na to, da bo končni rezultat za duhovnice in škofinje v vseh pogledih verjetno nekoč (čez 100 let?) pozitiven.

48 Bagilhole, n. d., 371.

49 Povprečna starost moških duhovnikov je 54 let, po navedbah Voasa.

50 Prim: David Voas, n. d., 11.

Zaključek

Žensko duhovništvo je fenomen v (post)modernej družbi, ki je postal realnost tudi v Anglikanski skupnosti.

Duhovnice so večinoma dobro sprejete. Do velikih sprememb pa v skupnosti ni prišlo. To je dobro za tiste, ki so se jih bali, in slabo za tiste, ki so upali, da bodo duhovnice veliko spremenile in morda celo izpeljale revolucijo.

Kakor smo videli, pa projekt ni končan. V smislu enakopravnosti med spoloma so duhovnice še vedno obravnavane kot drugorazredna duhovščina. Čas sprejemanja še poteka. Navsezadnje ni preteklo niti 20 let, torej zelo malo v primerjavi z večstoletno tradicijo Angleške cerkve. Vsekakor pa lahko rečemo, da gre vsekakor za proces, ki kaže spremembe v prid duhovnicam v prihodnosti.

Tema ženskega duhovništva je zanimiva za ves krščanski svet. V smislu izmenjavanj izkušenj za tiste skupnosti, kjer imajo delujoče duhovnice, pa tudi za tiste, ki jih nimajo in so zaradi tega pod določenim pritiskom današnje družbe, ki stremi k enakopravnosti na vseh področjih. Tudi na podlagi tujih izkušenj se da marsikaj naučiti, sploh še, če je ta, od katerega se učimo, nam podoben.

RKC ne dovoljuje ženskega duhovništva, ravno tako tudi pravoslavna Cerkev. Vendar tudi ti dve nista imuni na družbeno realnost. Najbolj zgovoren je zgled Grške pravoslavne cerkve, ki je uvedla možnost diakonis. Glede na potek dogajanja v Anglikanski skupnosti se lahko upravičeno vprašamo, če se bo fenomen razširil na celotno pravoslavje. In mogoče, če si dovolimo razmišljati še radikalneje, celo v RKC.

Skoraj več možnosti je, da na naše domneve odgovorimo pritrdilno, kakor pa da jih zanikamo. V Anglikanski skupnosti je začela ena cerkvena pokrajina. Novost je nato postala pereča tematika vseh zborov, združenj in skupin po vsej skupnosti, dokler niso novosti začele uvajati v svoji praksi tudi druge province.

Zaslediti je mogoče še en ponavljajoči vzorec po vseh skupnostih (kjer poznajo tri stopnje službenega duhovništva in so uvedli žensko duhovništvo): najprej dovolijo ženskam, da prejmejo diakonat, pozneje duhovniško in še pozneje škofovsko posvečenje.

Vsekakor pa, če ne bi imeli podatka o sprejetju diakonata za ženske v pravoslavju, teh domnevnih hipotez ne bi mogli navajati. Znano je sicer, da potekajo od družbenih sprememb 19. stoletja dalje razprave tudi v pravoslavju in RKC, vendar pa (do pred kratkim) do nekkih sprememb ni prišlo.

Lahko pa bi si možnost ženske ordinacije ogledali znotraj družbenozgodovinskega okvira. Paralele lahko najdemo iz naslednjih primerjav:

- ženske včasih niso imele niti volilne pravice, danes pa vodijo državo;

- včasih je bilo nesprejemljivo, da ženska opravlja zdravniški poklic; dovoljena ji je bila samo služba pomočnice zdravniku: bolničarka.

Ženske danes vrh tega opravljajo že (skoraj) vse poklice (pa tudi moški se vključujejo na vsa področja poklicev). Vprašanje pa je, ali sploh lahko primerjamo duhovniški poklic z laičnimi poklici ter na podlagi take primerjave iščemo podobnosti. Popolne primerjave ni, vendar je še eno dejstvo, ki je ravno tako pomembno: verska skupnost je družbena struktura znotraj določene družbe. Skoraj nemoogoče je, da bi delovala drugače od širše družbe v kateri živi. To lepo vidimo tudi iz naše naloge: z družbenoosvobajajočim gibanjem šestdesetih let so se začele spremembe vsepovsod in tudi v verskih skupnostih. Pri nekaterih je vpliv moči čutiti bolj, pri drugih manj, povsod pa vpliv je.

Pri krščanskih skupnostih, ki so se izoblikovale po reformaciji, vidimo ta vpliv v tem, da so (med drugim) dovolili vstopiti ženskam med duhovniške vrste. Pri RKC pa lahko vidimo ta vpliv v tem, da vedno bolj vključujejo ženske v delovanje Cerkve tako, da opravljajo službe, ki so za neposvečene (katehistinje, vodje skupin, animatorke ipd.).

Po mojem mnenju se RKC in pravoslavna Cerkev ne bosta mogla več dolgo upirati družbenim okvirjem. Res je, da imata dolgoletno tradicijo in sta preživeli že več različnih družbenih vzorcev, vendar so bili vsi patriarhalno usmerjeni. Tudi zrasli sta na tej ideologiji. V veliko oporo bi jima bila dogmatična teologija, katero imata striktno izoblikovani. Ampak tudi tu nastane problem: proti ženskemu duhovništvu ni svetopisemskih dokazov. Teologija jima ni v veliko pomoč.

VIRI IN LITERATURA

- A summit on women. *Time*. 8. julij 1992.
- Ambruž, Blanka. *Podoba Boga v feministični teologiji*. Diplomsko delo. Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, 2000.
- Anglican study says women bishop needed. *Christian Century*. 14. december 2004.
- Bagillhole, Barbara. Prospects for change? Structural, Cultural and Action Dimensions of the Careers of Pioneer Women Priests in the Church of England. *Gender, Work and Organization*. 10 (2003) 361–377.
- Chapman, Mark. *Anglicanism, a very short introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- Christianity: the complete guide*. London: Continuum, 2005.
- Church of England may allow women bishops despite threats of split. *Christian Century*. 12. avgust 2008.
- Cornell, Jean. Kairos Comes Too Soon: Are Women Priests in Retreat in the Church of England? *Feminist Theology*, 12 (2003), 43–51.
- Divided they stand. *Economist*. 21. november 1992.
- Encyclopedia of Christian theology* (2005). New York, London: Routledge, 2005.
- Francis, L. J., Robbins, M. in Astley, J. *Fragmented Faith? Exploring the Faultlines in the Church of England*. Carlisle: Paternoster, 2005. Navaja Carol Roberts idr., The Ordination of Women and the Church of England Today: Two Integrities, but One Pattern of Decline in Membership Statistics. *Journal of Anglican Studies* 4 (2006): 202.
- Furlan, Nadja. *Prispevek krščanskih ženskih teologij k enakopravnemu položaju ženske v družbi in Cerkvah*. Magistrsko delo. Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, 2003.
- God willing. *Economist*. 7. november 1992.
- Hebblethwaite, Peter. Anglican women priests pose new wrinkles for dialogue. *National Catholic Reporter*. 25. marec 1994.
- Jones, Ian. Earnings behind the altar? Anglican expectations of the ordination of women as priest. *Dutch Review of Church History* 83 (2003): 462–476.
- Kasper, Walter. Rimsko-katoliška razmišljanja o Anglikanski skupnosti. V *edinosti*. Maribor: 2009.
- Katekizem katoliške Cerkve*. Ljubljana: Slovenska škofovska konferenca, 1993.
- Kongregacija za verski nauk. *Inter insigniores*. V: AAS 69 (1977), 98–116. Slov. prevod v: Nadškofijski ordinariat v Ljubljani. *Okrožnica* 2 (1977).

- Neuner, Peter. Ekklesiologie – Die Lehre von der Kirche. V: Beinert Wolfgang. *Glaubenszugänge. Lehrbuch der Katholischen Dogmatik*. München, Wien, Zürich; Schöningh Paderborn, 1995.
- R. N. S. Foes of women priests want own jurisdiction. *Christian Century*. Chicago, 19. november 1997.
- Roberts, Carol idr. The Ordination of Women and the Church of England Today: Two Integrities, but One Pattern of Decline in Membership Statistics. *Journal of Anglican Studies* 4 (2006): 201–218.
- The Encircling Gloom. *National Review*. 4. april 1994.
- The Oxford Dictionary of the Christian Church*, 3. izd. Oxford: Oxford University Press, 1997.
- Vatican study helped anglican decision to ordain women. *National Catholic Reporter*. 1. april 1994.
- Voas, David. Ordained but Disdained: Women's Work in the Church of England, *Modern Believing* 48 (2007): 4–11.
- Women bishops in the Church of England?* London: Church House publishing, 2004.
- Woodward, Kenneth L. Pink Collars for Anglicans. *Newsweek*. 21. marec 1994.
- Woodward, Kenneth L. Putting Women at the Altar. *Newsweek*. 23. november 1992.
- Žakelj, Peter. *Med vami pa naj ne bo tako ...: ženska v Cerkvi in družbi*. Diplomsko delo. Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, 1992.

Stane Jurca

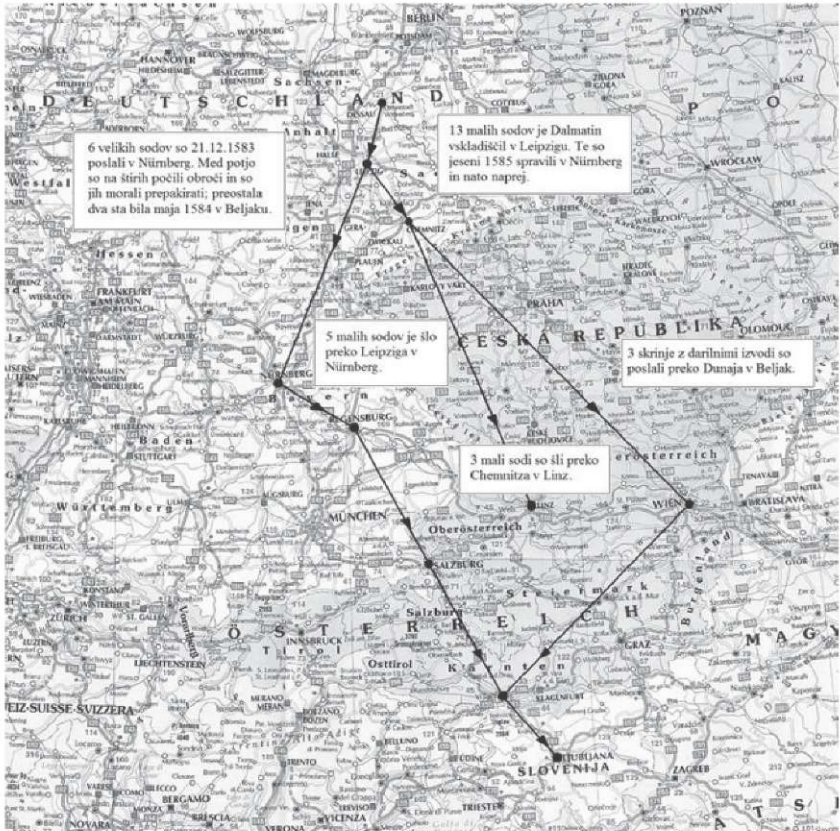
DALMATINOVA BIBLIJA IN KORENSKI PREHOD

Gutenbergov izum tiskanja – okrog leta 1445 – in Luthrovo reformacijsko gibanje, ki se je pričelo leta 1517, sta omogočila in povzročila, da smo Slovenci leta 1550 dobili svojo prvo, oziroma prvi dve knjigi: Trubarjev *Katekizem* in *Abecedarij*. Najbrž si danes le težko predstavljamo vse družbeno vrenje tedanjega časa in razumemo srečo, da smo tedaj imeli može, ki so nam samo dobra tri desetletja pozneje, kot dvanajstemu narodu v Evropi, dali v narodnem jeziku tudi knjigo vseh knjig – *Sveto pismo*. To izdajo iz leta 1584 danes poznamo kot Dalmatinovo *Biblijo*.

Že sam prevod je še danes izjemno zahtevno delo; če pa upoštevamo še tedanje tehnične možnosti, slabe gospodarske in vse prej kot prijazne politične razmere, pa se lahko temu dosežku le tiho priklonimo. Šlo je za izreden podvig in prav zanimivo bi bilo narediti primerjavo med tem, kar je bilo za to delo na voljo Dalmatinu in – na drugi strani – na primer ustvarjalcem znane angleške različice KJV – King James Version.

Sklep o natisu *Biblije* so sprejeli notranjeavstrijski deželni stanovi 9. februarja 1578 na zboru v Brucku na Muri.¹ Zaradi že omenjenih neprijaznih političnih razmer *Biblije* niso smeli tiskati v Ljubljani, ampak so delo organizirali v nemškem Wittenbergu. Dalmatin in njegovi so imeli ob koncu leta 1583 natisnjenih vseh 1500 izvodov, ki so jih morali skrivoma spraviti domov, da bi se izognili zaplembi.²

- 1 Reisp Branko: *Redki stari tiski*, Slovenska matica v Ljubljani, 2001, stran 42.
- 2 P. Walter Šmid: *Über Entstehung und Herausgabe der Bibel Dalmatins*, separat iz: *Mitteilungen des Musealvereins für Krain*, Ljubljana, 1904, stran 37.



Slika 1: Poti Dalmatinove Biblije.

Glede na tedanje tehnične možnosti prevoza so zložili izvode *Biblije* v sode in skrinje; njihovo vsebino so na mitnicah in carinah prijavljali kot različno trgovsko blago ter plačevali temu ustrezne pristojbine. Ker pa naj bi spravili *Biblijo* v slovenske dežele ljubljanski trgovci, ki so tedaj živahno trgovali z Regensburgom in Nürnbergom, je moral Dalmatin temu ustrezno organizirati prvi del poti. Znane podatke o tem podaja slika 1.³

3 Glej 2, strani 37, 38, 40, 41, 68 in 71.

Nekaj izvodov, ki so bili namenjeni za darila, so natisnili na boljšem papirju. Že v Wittenbergu so zvezali 504 izvode, manjšino v lepših izvedbah. Tu so tudi že razdelili 99 vezanih in 40 nevezanih izvodov, kar pomeni, da je po poteh, prikazani na sliki 1, bilo poslanih 956 nevezanih in 405 vezanih izvodov. Vemo, da je šlo na pot 6 velikih in 21 majhnih sodov, poleg njih pa še tri skrinje, v katerih je bilo 18 lepše vezanih darilnih izvodov.^{4,5}

Večina pošiljke v sodih je torej prišla najprej v Nürnberg, le trije sodi pa v Linz. Te tri sode so nato poslali štajerskim deželnim stanovom, vse druge pa iz Nürnberga v Beljak. V Beljak so srečno prispele tudi vse tri skrinje z Dunaja z *Biblijami*, ki so bile namenjene za darila. Tu so tudi oddvojili nadaljnje izvode za štajerske in dogovorjeno število izvodov za koroške deželne stanovne, ves preostanek – verjetno je šlo za manj kot 700 izvodov v petnajstih sodih – pa so poslali v Ljubljano, kjer so ga uskladiščili v Lontovžu, se pravi v današnji zgradbi Slovenske akademije znanosti in umetnosti.⁶

Prvo, kar preseneti pri opisani poti, je »odsotnost« glavnega deželnega mesta današnje avstrijske Koroške – Celovca. Vendar je to razumljivo, če vemo, da je bila v tedanjih prometnih razmerah lega Beljaka veliko ugodnejša od Celovca in je bil zato Beljak takrat pomembnejše trgovsko središče.⁷ Tu blaga niso le pretovorili, ampak tudi prepakirali,⁸ če je bilo to potrebno; tako so storili tudi vsaj z delom pošiljke Dalmatinove *Biblije*.⁹

Iz Beljaka na jug vodi več poti: prek Trbiža, prek Korena in Ljubelja in ne nazadnje tudi prek Jezerskega. Pot prek Trbiža je sicer bolj ravninska, toda precej daljša od poti prek Korena, predvsem pa je vodila skozi pomembno carinarnico. Tudi poti prek

4 Glej 2, strani 54, 58, 59 ter 68.

5 August Dimitz: *Geschichte Krains, Dritter Teil*, Ljubljana 1875, stran 207.

6 Glej 2, stran 42.

7 Miha Kosi: *Potujoči srednji vek*, ZRC SAZU, Ljubljana, 1998, stran 62.

8 H. Hassinger: *Geschichte des Zollwesens, Handels und Verkehrs in den östlichen Alpenländern bis in die zweite Hälfte des 18. Jahrhunderts, Band 1*, Franz Steiner Verlag, Wiesbaden GmbH, Stuttgart, 1987, stran 275.

9 Oskar Sakrausky: *Primus Truber – Der Reformator einer vergessenen Kirche in Krain*, Evangelisches Diözesenmuseum, Fresach, 1986, stran 26.

Ljubelja in Jezerskega v primerjavi s Korenom nista niti krajši niti lažji. Odločitev za Koren bi bila zato logična. Nadalje pa lahko domnevamo, da so se odločili za to pot, ker so jo poznali – za Trubarja vemo, da je trikrat potoval preko Korena.^{10, 11, 12} Še pomembnejše pa bi utegnilo vplivati na tako odločitev dejstvo, da je bila carina/mitnica v Podkorenu majhna, z le nekaj zaposlenimi, v kraju pa je bilo – vsaj še leta 1571 – nekaj protestantov in med njimi tudi mitničar.¹³ Protestantska skupnost v kranjskogorski župniji naj bi torej bila majhna; ker pa vemo, da so župnika Matevža Škrbca, ki je tu služboval v letih 1612–1616, tožili, da na belopeškem pokopališču pokopava protestante,¹⁴ se zdi, da je bila ta skupnost vendarle močnejša in vplivnejša, kakor bi lahko sodili po sporočenih številkah. Torej je bilo kar nekaj tehtnih razlogov za to, da bi organizatorji prevoza *Biblije* izbrali pot prek Korena. Toda: Ali je bilo to tudi tehnično izvedljivo?

Kakor že vemo, so na prvem delu poti prevažali *Biblijo* v šestih večjih in v enaindvajsetih manjših sodih; vemo pa tudi, da so imeli med potjo nekaj težav, zaradi česar so morali knjige preložiti iz štirih večjih sodov v manjše. Iz istega vira tudi izvemo, da je en tovor¹⁵ – torej dva soda – tehtal 10 stotov, kar ustreza približno 514 kg ali, bolj verjetno, 560 kg, odvisno od tega, ali naj bi šlo za »Krämergewicht« ali pa za dunajske stote. Teža polnega soda bi torej bila 257, oziroma verjetneje 280 kg.¹⁶ Vemo tudi, da je prvih 11 sodov, ki so jih poslali v Nürnberg, skupaj tehtalo preko 63 stotov.¹⁷ Iz vseh teh navedb pa si lahko izračunamo, da je bilo razmerje tež med velikimi in malimi sodi 1,27.

10 Josip Lavtižar: *Primož Trubar*, samozaložba, 1935, stran 54, 55, 80.

11 Jože Javoršek: *Primož Trubar*, Partizanska knjiga, Ljubljana, 1986, stran 146.

12 Jože Rajhman: *Pisma Primoža Trubarja*, SAZU, Ljubljana, 1986, stran 313.

13 Metod Benedik-Marko Benedik: *Kranjska Gora, 600 let župnije 1390-1990*, Župnijski urad Kranjska Gora, 1990, stran 13.

14 Marko Benedik: *Ob 500-letnici cerkve Marijinega vnebovzetja v Kranjski Gori*, Kranjska Gora, 2010, stran 10.

15 Tovor je bil mitninska in ne utežna enota.

16 Glej 2, stran 40.

17 *Odsevi reformacijskega gibanja v dokumentih Arhiva Slovenije*, AS; Ljubljana, 1987, stran 55 in 56.

Z navedenimi podatki in z domnevo, da je bilo pakiranje smotrno, lahko z upoštevanjem znane teže in velikosti enega izvoda *Biblije*¹⁸ ugotovimo, da so imeli sodi prostornino kakih 400 litrov. Tolikšnega bremena pa niso mogli tvoriti na konjih; lahko so ga le vozili. Za to pa so morali imeti na voljo cesto in ustrezno vozilo.

Za časa prej omenjenih Trubarjevih potovanj je vodila preko Korena zgolj slaba tovorniška pot, toda leta 1574 so usposobili to pot za vozni promet z manjšimi, dvokolesnimi vozovi;¹⁹ s tem je bil izpolnjen prvi pogoj.

O tem, kakšni so bili takrat dvokolesni vozovi na Gorenjskem, imamo, žal, le malo podatkov. Iz zgodovinskega pregleda sicer vemo, da so poznali dvokolesne vozove že v antiki in da je prišlo do pomembnejših izboljšav teh voz v srednjem veku; pozneje pa se je ta vrsta voza le malo spreminjala.²⁰ Take vozove, ki so posebno primerni za slabe poti ali celo za teren brez njih, so uporabljale, na primer, tudi planinske enote JLA.²¹ Spremembe so bile torej počasne, zato verjetno lahko privzamemo, da so bili v času protestantizma pri nas na voljo ozki dvokolesni vozovi z viličnim ojesom in ukrivljeno osjo,

S N



Slika 2: Korenški cesti na vojaškem zemljevidu iz let 1763–1787; stara (S) in nova (N).

19 Glej 8, stran 275.

20 Laszlo Tarr: *Karren-Kutsche-Karosse, Eine Geschichte des Wagens*, BLV, München, Basel, Wien.

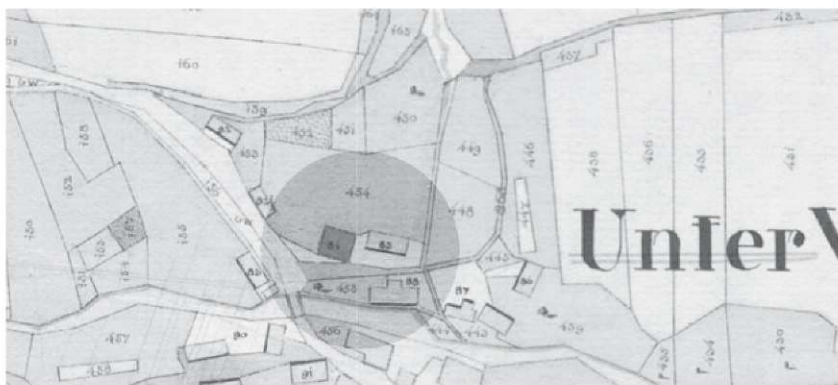
21 Dvokolica M46A nosilnosti 250 kg.



Slika 3: Del načrta cestnega odseka Log–Kranjska Gora–Podkoren; AS 1068 – zbirka načrtov; načrt 3/226; mitnica z zaporami.

ki so jih dobrih sto let pozneje odločno preganjali zaradi njihovega uničevanja cest.²² Ni bilo lahko, toda tehnično so bili takemu prevozu nedvomno kos.

Ali so torej tihotapili *Biblijo* čez Koren? Za to potrebna sredstva so bila na voljo. Gre za najkrajšo pot iz Beljaka do Ljubljane; za pot, ki so jo dobro poznali in na njej – ne nazadnje – verjetno lahko računali na pomoč domačinov. Vse to govori za trditev, da je Dalma-



Slika 4: Franciscejski kataster za Kranjsko; AS 176, k. o. Podkoren; najtemnejša stavba v krogu je mitnica, stavba poleg nje pa krčma; tu je torej Trubar prenočil in obedoval.

22 Josef Ivanić: *Das Strassenwesen in Krain im 18. Jahrhundert*, Karniolia, 1906, stran 150 in dalje.

tinova *Biblija* res šla prek Korena, čeprav nimamo neposrednega dokaza za to trditev. Verjetnost kake druge poti pa je veliko manjša.

Če je torej *Biblija* res šla prek Korena, velja podrobneje pogledati vsaj sedaj naš del te poti, to je pot s Korena v zgornjesavsko dolino. Na priloženem vojaškem zemljevidu²³ – slika 2 – sta lepo vidni obe korenški cesti – stara in nova. Jasno je, da so prevažali *Biblijo* po stari cesti, saj so zgradili novo šele okrog leta 1780.²⁴ Mitnica in pošta – poleg cerkve edina zidana stavba v vasi – je bila v Spodnjem Korenu, in kakor kaže načrt ceste od Loga skozi Kranjsko Goro do Podkorena iz leta (verjetno) 1775²⁵ – slika 3 – so imeli tu postavljene zapore. Natančno lego mitnice pa daje tudi franciscejski kataster iz začetka 19. stoletja²⁶ – slika 4. To vaščani še pomnijo in na tem mestu je danes obnovljena stara hiša »pr Berganjo« – Podkoren št. 7.

Med prevažanjem *Biblije* v navedenimi dokumenti sta minili dve stoletji in, žal, ne vemo, kaj vse se je dogajalo takrat. Podkoren je danes lepa moderna vas, toda še okrog 1960. leta so bile skoraj še vse hiše v Zgornjem Korenu lesene. Še vedno so dobro vidni ostanki mitnici pripadajočega mlina – slika 5 – in tudi korenška cerkev, podobno kot kranjskogorska, najbrž šteje vsaj pet stoletij. In ker ni razloga, da bi mitnico premikali, najbrž ni dvoma, da je ta zanesljivo stala na prej navedenem mestu tudi že v Trubarjevih časih.



Slika 5: Ostanki mitninskega mlina v Podkorenu.

23 V. Rajšp – A. Serše: *Slovenija na vojaškem zemljevidu 1763-1787*; 4. zvezek, sekcija 129, Ljubljana, 1998.

24 Stane Jurca: *Kdaj je bila zgrajena nova korenška cesta*, *Zgodovinski časopis*, 62, 2009, 1-2, (139), Ljubljana.

25 AS 1068 – zbirka načrtov, načrt 3/226.

26 AS 176: Franciscejski kataster za Kranjsko, k.o. Podkoren.

RAZGLEDI, VPOGLEDI

Vrednosti za volumen in težo enega izvoda biblije bi torej bile:

- vezano: volumen 9,70 litra in teža 4,76 kg
- nevezano: volumen 8,04 litra in teža 3,73 kg.

Kontrola:

Volumen soda $V_s = \text{volumen knjig} + \text{razlika (polnilo ...)}$
 $V_s = 32,97 \times 8,04 + 13,34 \times 9,70 + \text{razlika}$
 $V_s = 394,48 + \text{razlika.}$

Pri 400 litrskem sodu bi bila razlika približno 1,4%, kar je sprejemljivo. Teža takega soda pa je približno 90 kg.

Teža soda $T_s = \text{teža biblij} + \text{teža polnila} + \text{teža soda} = 280 \text{ kg}$
 $T_s = 32,97 \times 3,73 + 13,34 \times 4,76 + \text{teža polnila} + 90 = 280$
 $T_s = 276,48 + \text{teža polnila} = 280$
Teža polnila = 3,52 kg, kar je 1,3%

Obe kontroli kažeta, da so podane vrednosti ustrezne in da so prevažali *Biblijo* v 400 litrskih sodih, težkih 280 kg.

VALDENŠKI PRAZNIK V TRSTU

Valdenške evangelijske Cerkve vsako leto slavijo praznik 17. februarja, imenovan tudi praznik svobode, v spomin na dan, ko je leta 1848 kralj Sardinije Carlo Alberto izdal odlok, s katerim je valdencem in judom priznal pravice, na podlagi katerih so si kasneje priborili popolno svobodo veroizpovedi. Tokrat so si za slovesnosti in kulturno dogajanje, ki je večinoma potekalo v baziliki San Silvestro v Trstu, izbrali 18. in 19. februar. Program je nastal ob podpori Pokrajine Trst (Provincia di Trieste), ob pokroviteljstvu občine Trst (Comune di Trieste) in v sodelovanju s študijskim centrom Albert Schweitzer (Centro Studi Albert Schweitzer), Metodistično Cerkvijo v Trstu (Chiesa Metodista di Trieste) ter Helvetično Cerkvijo v Trstu (Chiesa Elvetica di Trieste). Organizator je bila Valdenska evangelijska cerkev v Trstu.

Ogrodje strokovnega dela počastitve praznika verske svobode sta bili predavanji Tomaža Jurce, sociologa in sodelavca revije *Stati inni* *obstati*, z naslovom *Sporazum iz Cavourja kot prvi dokument verske tolerance v sodobni Evropi* in Dee Moscarda, docentke civilnega prava na Univerzi v Trstu, z naslovom *Sporazum iz Cavourja s pravnega vidika*. Mediator je bil pastor Ruggiero Marchetti.

S tema predavanjema je Valdenska evangelijska cerkev v Trstu želela obuditi spomin na zgodovino valdencev in opozoriti, da je bilo leto 2011 za tovrstno obeležje vsekakor primerno. Velja namreč opomniti, da je lani minilo 450 let od dveh dogodkov, ki sta ju leta 1561 zaznamovala podoben potek in okoliščine, a sta se končala nadvse različno. Na eni strani gre za podpis sporazuma v Cavourju in na drugi za upor valdencev v Kalabriji, ki so ga kruto zadušili.

Tako na severu, v piemontskem višavju, že od nekdanj poseljenem z valdenci, kot na jugu Italije, kjer se je nekaj njihovih skupin naselilo v 13. stoletju, so ukrepi oblasti, da bi izkoreninile »krivoverstvo«, podžgali upor tamkajšnjih vernikov. V piemontskih dolinah so se valdenci uspešno uprli četam, ki jih je proti njim poslal vojvoda Emanuele Filiberto Savojski, in z njim kmalu nato v kraju Cavour podpisali sporazum, ki jim je dovoljeval bivanje in opravljanje bogoslužja na njegovem ozemlju. Gre za prvi dokument verske tolerance v sodobni Evropi po Augsburskem verskem miru 1555 in za tisti čas dokaj nenavadno, a z zgodovinskega vidika nadvse pomembno listino (gl. članka G. Hoferja in M. Jurce v *Stati inu obstatu*, št. 13-14). Valdenci v Kalabriji, kjer so bile geografske in politične razmere nekoliko drugačne, niso imeli podobne sreče, saj jih je po krutem posegu oblasti večina izgubila življenje, preživeli pa so samo tisti, ki so se odrekli svoji veri. O njihovi žalostni usodi je spregovoril pastor Ruggiero Marchetti.

T. J.

Luka Ilić

KNJIŽA O VLAČIĆU

Andreas Waschbüsch: *Alter Melanchthon. Muster theologischer Autoritätsstiftung bei Matthias Flacius Illyricus*. Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 96. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2008. 208 pp. ISBN 978-3-525-55300-8.

Knjiga je dobrodošel prispevek k rastočemu korpusu literature o evangeličanskem reformatorju hrvaškega rodu Matiju Vlačiću Iliriku (1520–75) iz Labina. Gre za Waschbüschevo doktorsko disertacijo, nastalo v Göttingenu pod mentorstvom Thomasa Kaufmanna. Bralci, ki so seznanjeni s Kaufmannovim delom, bodo nedvomno vseskozi prepoznali njegov akademski pečat, ki ga razkrivajo dolge opombe in polno citatov v latinščini, grščini in nemščini 16. stoletja. Tekstovno analizo opravlja Andreas Waschbüsch zelo natančno in sistematično, poleg samega telesa besedila pa so tudi opombe vir mnogih koristnih informacij. Vsled takšnih odlik je *Alter Melanchthon* za temeljitega raziskovalca nesporno dragocen zaklad.

Prvi del monografije na kratko podaja Vlačićevo biografijo do 1546. Waschbüsch tukaj vzpostavi povezavo med Vlačićevim izobraževanjem pod vodstvom italijanskega humanista Giovannija Battista Egnazija v Benetkah in študijem, ki ga je bil pozneje deležen pri nemškem Philippu Melanchthonu, imenovanem »*Praeceptor Germaniae*« (13 isl.), in opozori na podobnost interesov teh dveh učenjakov. Za avtorjevo tezo je pomembno dejstvo, da je Melanchthon, vtem ko je z Vlačićem gradil zavezništvo v klicu *ad fontes*, vplival na njegovo rabo dialektike, logike, retorike in gramatike. S tem Waschbüsch opozori na pogosto spregledano dejstvo, saj pri interpretaciji luterske reformacije Vlačić navadno nastopa kot Luthrov učenec in Melanchthonov oponent. Zato je pomembno pokazati, da njegov odnos z Melanchthonom nikakor ni bil tako črno-bel, in to Waschbüschu odlično uspe. Njegov argument pa bi lahko bil še precej močnejši, če bi si vzel čas, da opozori na drug pomemben člen v tej

verigi Vlačičevega razvoja med Benetkami in Wittenbergom, namreč na tübingenskega profesorja Matijo Grbca Ilirika († 1559). Waschbüsch ga sicer mimogrede omeni, toda njegovega vpliva na Vlačiča ne bi smeli podcenjevati.

Jedro knjige in njen najmočnejši del so *Lesestücke* (47–160), kot jih je naslovil Waschbüsch. Tukaj se temeljito loti Vlačičevih polemičnih pamfletov proti interimu, ki jih je 1548–49 objavil pod petimi različnimi psevdonimi (Waremundus, Henetus, Hermannus, Lauterwar in Azarias). Fokus je na posledicah vojaškega poraza šmalkaldske zveze (24. aprila 1547), kapitulacije Wittenberga (19. maja 1548) in objave augsburškega interima (30. junija 1548). Prek raziskave Vlačičevih pamfletov Waschbüsch obravnava upor proti novemu verskemu redu cesarja Karla V., pri čemer je njegova obdelava tega materiala po skrbnosti brez primere: pozornost za vsak detajl, občutek za filološka vprašanja in dosledno prizadevanje, izslediti sleherni možni vir (tako svetopisemski kot klasični, tj. Aristotel, Ciceron idr.), ki bi ga Vlačič lahko uporabil, so res izjemni. Na podlagi temeljite analize Vlačičevih psevdonimnih pamfletov Waschbüsch rekonstruira njihovo pravilno kronologijo in korigira tisto, ki sta jo vzpostavila Gustav Kawerau in Oliver K. Olson. Po drugi strani pa avtor ne razlaga, zakaj nekega drugega psevdonimnega spisa, ki ga pripisujejo Vlačiču (Aesquillius Publius), v svoji knjigi niti ne omenja, čeprav je res, da je ost tega pamfleta, nastalega leta 1549, uperjena proti Rimskokatoliški cerkvi in ne proti interimu. Naslov tega spisa, *Čudovita novica o smrti [papeža] Pavla III.*, pa tudi dejstvo, da je objavljen sočasno z drugimi psevdonimnimi deli, sta pomenljiva in kažeta na neko bolj temeljno Vlačičevo držo: za njegovim kljubovanjem cesarski prepovedi tiska tiči nasprotovanje rimskemu katolištvu. Ne nazadnje je prav v teh letih inkvizicija imela v beneški ječi zaprtega Vlačičevega rojaka Balda Lupetino in je pritisk protireformacije v njegovi domovini postajal čedalje močnejši.

Melanchthonov vpliv na Vlačiča je gotovo zelo pomemben vidik, ki so ga raziskovalci zanemarjali, in Waschbüsch ga upravičeno izpostavi. Toda v svoji kritiki Irene Dingel gre predaleč, saj slednja ni tajila, da sta tako Luther kakor Melanchthon vplivala na Vlačiča kot teološki avtoriteti. Nasprotno: trdi, da je bil vpliv obeh zanj narav-

nost formativen. Pa vendar sami vztrajamo: Vlačić si zasluži, da ga uzremo tudi kot izvirnega misleca in pisca, ne zgolj skozi leče njegovih učiteljev.

Knjiga tudi nazorno kaže na razlike med ameriškim in nemškim založništvom. Tisto, na kar je Susan Karant-Nunn opozorila v svoji recenziji Kaufmannove knjige o magdeburški »Herrgots Kanzlei« 1548-51 (sehepunkte 4/11, 2004), velja tudi za Waschbüschevo: medtem ko nobena ameriška založba ne bi niti pomislila, da bi jo – tako zaradi stila kot zavoljo izdatnih opomb in citatov – v takšni obliki objavila, gre pohvala za objavo založbi Vandenhoeck & Ruprecht. Vlačićevo inavguracijsko predavanje na univerzi v Jeni leta 1557 je ponatisnjeno v izvirni latinščini, kot dodatek (171–89), z dvema dodatnima aparatoma. S tem je Waschbüsch skupnosti raziskovalcev Vlačića naredil veliko uslugo.

Waschbüsch pazljivo raziskuje mikrokozmos majhnega števila Vlačićevih publikacij, ki jih obravnava. Obenem pa v njegovi njegovi knjigi ni makrokozmične razsežnosti, širšega konteksta, v katerega je bil Vlačić umeščen kot oseba. Eno je, da nekaj ugotovimo o Vlačićevem stilu pisanja in virih, ki jih je uporabljal, nekaj povsem drugega pa je, da razumemo človeka, ki tiči za njegovimi publikacijami: tega enigmatičnega, temperamentnega, robustnega Ilirca. In prvo je le prvi korak k drugemu.*

Iz angleščine prevedel Nenad Hardi Vitorović

* Prvič objavljeno v *Sixteenth Century Journal: The Journal of Early Modern Studies* XLI/3 (2010), str. 968–969.

Igor Grdina

BREDA POGORELEC

Zgodovina slovenskega knjižnega jezika
in razumevanje našega 16. stoletja

Breda Pogorelec (1928–2006) je s svojimi pobudami in razlagami pomembno zaznamovala tematizacijo mnogih vprašanj, ki so si v teku let pridobila status jezikoslovnih in kulturnozgodovinskih stalnic. Med epohami, ki so jo vznemirile do te mere, da jim je posvetila svojo raziskovalno pozornost, je bila tudi reformacija. Čeprav slednje ni mogoče šteti med njena »najintimnejša« študijska področja – besedna umetnost Ivana Cankarja ter problematika sodobnega slovenskega knjižnega jezika sta ji bili brez dvoma veliko bližji in ju je dojemala mnogo bolj osebno –, pa lahko rečemo, da sodijo študije, ki jih je namenila našemu 16. stoletju, med najintenzivnejše, in to ne le v opusu, ki ga je zamejila s svojim imenom, ampak v slovenistiki polpretekle dobe nasploh.

Breda Pogorelec reformacije ni razumevala izolirano in insularno, ampak jo je kljub edinstvenim dosežkom štela za dogajanje, ki je vpeto v daljši kontinuum. Slednjega je pogosto označevala s pojmom razvoj, pri čemer pa pred očmi ni imela hegeljanske sheme neizogibnega napredovanja, temveč zgodovino kot celoto. Njeno preučevanje, razumevanje in interpretiranje je utemeljevala na monumentalnemu Rankejevemu vodilu: povedati tako, kot je dejansko bilo – tako v plimah kot pri osekah. Seveda si Breda Pogorelec tega načela ni predstavljala naivno in dogmotvorno, kot postavitev stvari na svoje nepremakljivo mesto, ampak kot nenehno poglobljajoče se razvidevanje ob vse kompleksnejših spoznanjih ter ob nenehno naraščajoči vednosti. Njene raziskovalne nazore, ki jih lahko »pokrijem« s pojmom preliminarizem, najbolje izraža misel: »Vsak vidi zgodovino knjižnega jezika drugače, kakor jo je videl rod pred njim,

v drugih okoliščinah. In zaradi teh drugih okoliščin je potrebno, da vsak rod raziskuje naprej. Kajti zgodovina ni nikdar raziskana za vse večne čase.«¹ Na srednjeveško vodilo – ki ga je v 16. stoletju revitaliziral predvsem Flacius Illyricus – *Historia est fundamentum doctrinae*² – ni mogla pristajati. Današnjosti ni štela za sužnjo nekdanjosti, marveč za eno njenih možnosti.

Po drugi strani pa je treba poudariti, da si Breda Pogorelec sedanjosti brez zgodovinskih koordinat nikakor ni mogla predstavljati – vsaj kot smiselnih ne. Z nami se nič ni začelo, lahko pa se, če nismo dovolj pozorni, marsikaj vrednega in celovitemu življenju potrebnega konča. V dobi prevlade sinhronega načina gledanja na znanstvene probleme – pri čemer je zgodovina dojemana le kot zaporedje enočasnih struktur in ne kot kontinuum z mnogimi medsebojnimi povezavami – so bila takšna razumevanja nestandardna. Breda Pogorelec je vsekakor pripadala humanističnim raziskovalcem klasičnega tipa: svoje spoznavne instrumente si je na podlagi lastnih izkušenj z gradivom in kritičnega sprejemanja iz opusov velikanov jezikoslovne (slovničarji iz Port-Royala, Wilhelm von Humboldt, Jan Gebauer, Stanislav Škrabec, Jan Ignacy Niecisław Baudouin de Courtenay, Ferdinand de Saussure, Rajko Nahtigal, Anton Breznik, Vilém Mathesius, knez Nikolaj Sergejevič Trubeckoj, Fran Ramovš, Bohuslav Havránek, Lucien Tesnière, Jerzy Kuryłowicz, Roman Osipovič Jakobson, Aleksander Vasiljevič Isačenko, Avram Noam Chomsky, Umberto Eco, Tullio De Mauro, Jerry Alan Fodor, Jerrold Jacob Katz), historične (Anton Tomaž Linhart, Franz Leopold von Ranke, Milko Kos, Fran Zwitter, Alan John Percivale Taylor), literarnozgodovinske (Ivan Prijatelj, Ivan Grafenauer, France Kidrič), filozofske (René Descartes, David Hume, Ernst Cassirer, Ludwig Wittgenstein, Jan Mukařovsky) misli izoblikovala sama.³ Takšno

- 1 B. Pogorelec, *Zgodovina slovenskega knjižnega jezika. Jezikoslovni spisi I*, ur. K. Ahačič, Ljubljana 2011, 166.
- 2 Prim. R. L. Benson in G. Constable s C. D. Lanham (ur.), *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, Cambridge (Mass.) 1982 (ponatis iz 1999), 406.
- 3 O opusu skoraj vseh naštetih jezikoslovcev, literarnih in siceršnjih zgodovinarjev ter filozofov sva se z Bredo Pogorelec po njeni upokojitvi dovolj obširno pogovarjala. Iz posameznih pripomb vem, da je bila seznanjena tudi z nekaterimi mislimi Willarda Van Ormana Quinea, čeprav se globina njene recepcije del

početje je bilo v dobi njenega raziskovalnega vrhunca »proti toku«, saj avtoritete praviloma niso bile razumljene kot opora oziroma vzpodbuda za lastno delo, marveč so bile njihove interpretacije stvarnosti praviloma dojemane kot dokaz ali vsaj kot navodilo, v katero smer se je treba napotiti. Pri Bređi Pogorelec se je do takšnega statusa do določene mere povzpel samo izvirni *Sperans*, tj. Kardeljev *Razvoj slovenskega narodnega vprašanja* iz leta 1939 (s *Predgovorom* k drugi izdaji 1957). Predelav prvotno objavljenega teksta – to vem iz številnih pogovorov z njo – ni štela izboljšave (čeprav je bilo na podlagi privatne recenzije Boga Grafenauerja iz tega marksističnega političnozgodovinskega traktata odpravljenih lepo število pomot⁴), ampak jih je razumela kot davek vlogi in položaju avtorja v novo-jugoslovanski stvarnosti.

Številni sodobniki Bređe Pogorelec – tudi na ljubljanskem poldnevniku – niso čutili niti najmanjše potrebe po spoznavnem samoutemeljevanju na klasični humanistični paradigmi. Poznavalska kritika ni bila osnovna poteza njihove delovne metode; raje so hlastali za avtoritetami, na katere bi se mogli naslanjati, da bi s tem demonstrirali avantgardnost ali vsaj aktualnost svojega početja. Pri tem marsikdaj niso bili posebej tenkovestni in so (se) raje razkazovali kot pa dokazovali. Najdlje je v tem šel eden naših slovničarjev – nomina sunt odiosa! –, ki celo klasifikacijskih vprašanj ni bil sposoben reševati samostojno in je razvrstitev slovenskih členkov povzel kar po češki gramatiki Jana Petra, pri čemer pa se nikoli ni potrudil, da bi se zares seznanil z idiomom, iz katerega je prevzemal svojo učenost. Tudi potrebe po tem, da bi navedel svoj vir, ni čutil. Generacijo pozneje je takšna paradigma dela v humanistiki – pa celo širše – postala povsem

slednjega ni mogla primerjati s poznavanjem temeljnih idej Chomskega, Fodorja (o čigar priimku je dolgo ugibala, kako se ga prav izgovori) in Katza ali semiologije Umberta Eca. Zanj sta bila zelo pobudna in navdihujoča – predvsem pri obravnavah stila – še umetnostna zgodovinarja Izidor Cankar in Nace Šumi. Toliko in toliko let pozneje je velika škoda, da je Bređa Pogorelec prenekatero poglavje iz sintakse, semantike in semiologije tematizirala zgolj ustno (še posebej tista vprašanja, ki niso bila neposredno povezna s preučevanjem sloga, ampak s filozofijo jezika).

4 B. Grafenauer, »Ob štirih izdajah 'Speransa'«, *Zgodovinski časopis* XXXIII, 1979, 559.

običajna. Da je bil njen uvajalec v slovenistiko za Brede Pogorelec, ki je izvrstno obvladala vrsto slovanskih in drugih jezikov – vključno z latinščino – in je zaradi tega lahko hitro ugotovila, kaj je izvirno, avtorsko mišljenje, kaj pa »palimpsest«, znanstveno mrtev in nevreden intenzivnejše izmenjave mnenj, je na dlani. Njej spoznavna vprašanja niso veljala le za znanstvena, temveč jih je dojemala celovito človeško in življenjsko, torej tudi kot etična. Kdor jih ni razumel tako, je bil po mnenju Brede Pogorelec zaznamovan s »kulturnim primanjkljajem«. To je bila pravzaprav najtežja kritika iz njenih ust. Izrečena je bila kar pogosto, vendar nikoli ne v zlohotnem tonu.

Toda drugi slovenisti – nič boljši pa niso v institucijah dominantni zgodovinarji, ki so se pri pretresu problematike starejših dob nekritično zagledali predvsem v avstrijsko uvozno robo (kar je ob Bredi Pogorelec že pri prvih korakih vnovične uveljavitve aprioristične kvazikritičnosti oziroma nereflektiranosti v našem humanističnem prostoru ugotavljal tudi Nace Šumi⁵) – se zaradi čedalje očitnejših in vse bolj izzivalnih zablod niso vznemirjali. Prav nasprotno: umanjkanja nenehnih ugovorov proti svojemu zavrženemu početu (ki bi lahko bili vedno isti), niso razumeli kot najhujše kritike, temveč kot pritrdjevanje. Potem so z aktivistično vztrajnostjo iz leta v leto brezsraneje izkoriščali zvestobo Brede Pogorelec klasičnemu pojmovanju raziskovalnega dela ter se brez predsodkov instalirali za svojevrstne personalne institucije. V slovenistiki se je tako odkrito začelo govoriti in celo pisati o »jezikoslovcih vodnikih«. Na tak način se je v njej krepila monološka struktura, ki v ospredje ni postavljala znanstvenega problema, temveč njegovega tematizatorja. Kdor si je drznil kaliti idilo tako skonstruirane »stroke«, ki se je vse odločneje odlepljala od znanosti, je bil pričakan z nergaškim srednjeevropskim vprašanjem (njegovo formuliranje je svojim sodobnikom pripisal Karl Kraus): *Quousque tandem, Cato, abutere patientia nostra?* Problem, skratka, ni bil več vijugaste stranpoti uporabljajoči verižnik Katilina, ampak nepodkupljivi Katon.

5 Nace Šumi je o tem spregovoril že spomladi 1996 v okviru diskusije na simpoziju, katerega rezultat je bil naslednje leto izšli zbornik *Avstrija, Jugoslavija, Slovenija. Slovenska narodna identiteta skozi čas* (uredil ga je D. Nečak; žal v njem razprava na posvetu ni mogla biti povzeta).

Breda Pogorelec je takšno sprevrženo stanje stvari premnogokrat izkusila na lastni koži. Čeprav zaradi njega ni čutila obupa – tega bridkega razkošja si ni dovolila nikoli –, pa ni mogoče reči, da je ni prizade(va)lo. Pri tem je bilo še najmanj pomembno, da je zato doba, v kateri je raziskovalno delala, izgledala manj njena, kot je dejansko bila. Uveljavitev lastnega imena je ni zanimala, toliko bolj pa intelektualni domet stališč, ki jih je zagovarjala.⁶ Sedaj, ko imamo pred seboj že prva dva zvezka njenih jezikoslovnih spisov,⁷ lahko vsakdo vidi, kaj jo je pravzaprav mučilo: slovenistična lingvistika se v obdobju po Ramovšu v dobršnem delu ni razvijala kot humanistična veda, marveč kot večšina in kot instrument (samo)promocije. In ko se je oder zaradi teka let začel izpraznjevati, so pod reflektorji javne pozornosti čedalje očitneje začele zijati mučne praznine. Še bolj pereče so postale razmere v zgodovinopisju, kjer se je o našem jeziku začelo razpravljati v slogu »divje misli«. Slovenščina tako naj ne bi bila več iz praslovanščine kontinuirano razvijajoče se sredstvo sporazumevanja ter instrument osebne in skupnostne ekspresije. Omalovaževalno odpravljanje jezika – ki v imenskem gradivu izpričuje najdaljšo, najtrdnejšo in najbolj neovrgljivo kontinuiteto kulture oziroma civilizacije v našem prostoru – kot kriterija za občevaljavno opredeljevanje procesov je neznanstveno početje par excellence. Z zapisovanjem se zgodovina začenja. Zgolj z materialnimi preostanki življenja se lahko ukvarja le arheologija. Tudi v tisočletjih pisave. Humanistika brez jezika ne more. Antropologija v nekaterih poglavjih lahko. To pa so bistvene razlike, ki so v slovenskem prostoru – vsem recepcijam Bronisława Malinowskega, Claudea Lévi-Straussa

6 Prim. B. Pogorelec, n. d., 166: »To, kar spoznavajo strokovnjaki, bi moralo na poseben način postati splošno spoznanje. Torej bi moralo skozi šole z zanimanjem učencev na neki način postati last vseh, kajti vsakdo bi moral vedeti vsaj osnovne stvari, moral bi poznati našo preteklost in moral bi razumeti in spoštovati to, kar se je zgodilo do tega trenutka. Samo na ta način se bo lahko dejavno in ustvarjalno pridružil tej dolgi, dolgi verigi ustvarjalcev.«

7 Prvi zvezek o zgodovini in drugi o stilistiki slovenskega knjižnega jezika sta uredila K. Ahačič in M. Smolej; izdana sta bila leta 2011. Za objavo primernega gradiva iz zapuščine Brede Pogorelec pa je vsaj še v obsegu treh podobnih knjig (obsežna disertacija o slovenskem vezniku, sociolingvistični, skladenjski, avtobiografski, aktualistični in esejsko naravnani spisi).

in Michela Foucaulta ter njihovih podeželskih izdaj navkljub – še veliko premalo uzavestene. »Kulturni primanjkljaj« je še vedno aktualen pojem.

Vse doslejšnje načelno in povzermalno razpravljanje o razumevanju znanstvenega dela, jezika in zgodovine je (bilo) potrebno za dojemanje zahtevnosti misli Brede Pogorelec o slovenski reformaciji (pa seveda tudi o drugih temah). 16. stoletje ji je pomenilo nekakšen povzetek poprejšnjega dogajanja na naših tleh. Takšen pogled upravičuje Trubarjevo opisovanje in kritiziranje zatečenega stanja. Reformatorjeva pripomba o napačnem prevajanju v *Očenašu* v *Katehismusu* z *dvejma izlagama* 1575 (da je za poslovenitev poskrbel »[e]den, kir nei zastopil latinski ne nemški,« pa je zato »bessedo kralestvu na bogastvu preobernil«⁸) brez dvoma opozarja na prevlado jezikovne tradicije nad inovacijo v določenem segmentu izrazne stvarnosti – in to v času, ki je bil v vsej zgodovini naše materinščine najmočnejše zaznamovan z dinamiko. Breda Pogorelec je v eni svojih preglednih študij poudarila: »V razdobju od *Brižinskih spomenikov* do nastanka *Celovškega* in *Stiškega rokopisa* je doživel slovenski jezik tako nagel razvoj kot nikoli več kasneje.«⁹

Religiozna, še posebej v liturgičnem okviru pojavljajoča se besedila (npr. *Očenaš*), ki ohranjajo konservativna stanja – njihovo morebitno spreminjanje pač ne zadeva samo na vprašanje jezikovne natančnosti, ampak tudi pravovernosti –, v srednjem veku evidentno niso celovito (oziroma sistemsko dosledno) sledila splošnim inovacijskim tendencam. Še najmočnejšo sled so te zapustile v glasovju, medtem ko so oblike in skladnja kljubovale spremembam tudi v kar najširše nepisnem prostoru, ki se ni mogel pohvaliti s posebej velikim številom specialističnih poučevalnih institucij. Slovenski etnični prostor, ki je vse do 2. polovice 15. stoletja poznal škofijske sedeže samo na svojem obrobju, je bil na izjemno močnem prepihu in izpostavljen spremembam – in vendar so se v religioznih besedilih ohranjala jezikovno presenetljivo konservativna stanja (v *Celovškem rokopisu* naletimo celo na sledove aorista)! Vse do reformacijske dobe

8 F. Krajnc - Vrečko (ur.), *Zbrana dela Primoža Trubarja II*, Ljubljana 2003, 116.

9 B. Pogorelec, n. d., 19.

v religiozni praksi ohranjena prvotna formulacija *Gospodove molitve*, ki jo je zaradi odsotnosti pojma kraljestvo (izpeljanega iz osebnega imena Karla Velikega) ali cesarstvo (omenjeni vladar je bil prvi tovrstni monarh po propadu rimskega imperija na evropskem Zahodu)¹⁰ treba postavljati v predkarolinški čas, je morebiti najnazornješe potrdilo povedanega.

Nič manj pomenljivo ni imensko gradivo. Kot prostorskoopredeljevalni prilastek se v njem na našem ozemlju velikokrat pojavlja etnična oznaka; tradicionalne kronovine, ki so se večinoma razvile iz Karantanijo obdajajočih mark, so nastale prepozno in so bile za idearij in imaginarij večine ljudi premalo pomembne, da bi lahko zmerom označevale njihova domovanja in posredno tudi pripadnost ali izvor. Tako je od visokega srednjega veka dalje obstajal slovenski (nemški ustreznik: windisch) in ne koroški Gradec (v Mislinjski dolini) nasproti bavarskemu na Štajerskem (ob Muri), čeprav sta bila do 15. stoletja v različnih deželah (načeloma bi tudi to lahko veljalo za njuno ključno specifikko oziroma diferenco – vendar ni!). Imenske oznake se v dolgih časovnih obdobjih niso spreminjale oziroma prilagajale politični stvarnosti. Pogosto so vztrajale pri etničnem redu označevanja. Z nasprotno prakso je širše postregel šele novi vek. V 14. stoletju osnovani Rudolfswerth (počastil naj bi (nad)vojvodo Rudolfa IV. Ustanovitelja) je v slovenščini – značilno – ohranil ljudsko poimenovanje, tj. Novo mesto.¹¹

Breda Pogorelec je na podlagi temeljitega poznavanja jezikovne razslojenosti, razvojnih tendenc ter kompleksnega razmerja med tradicijo in inovacijo razvila tezo o obstoju več tipov slovenskega pisnega jezika v srednjem veku.¹² Velik problem njene interpretacije je, da je dejansko vsak danes znani tedanji tekst ustvarjen v drugi obliki, na kar pa bi mogla vplivati tudi različna namembnost izpričanega gradiva (neposredneje primerljivi so edino *Celovski* in *Staro-*

10 V cirilmetodijanski kulturni tradiciji zavezanemu prostoru formulacija *Očenaša* vsebuje besedo cesarstvo.

11 Ime Rudolfovo v pomenu Novo mesto se je pojavljalo le sporadično.

12 Njene oznake so drugačne (deloma navezane tudi na Breznikovo tradicijo); termin slovenski pisni jezik v srednjem veku uporabljam zaradi jasnosti. Prim. B. Pogorelec n. d., 55.

gorski rokopis ter spovedni obrazci v *Brižinskih spomenikih* in *Stiškem rokopisu*). Če bi bilo ohranjenih besedilnih pričevanj več, bi utegnilo biti število (pod)tipov slovenskega pisnega jezika v srednjem veku višje. Njegove nove oblike bi se lahko pojavile že v drobcih, ki jih Breda Pogorelec v svojih osrednjih študijah ni upoštevala. Različna narava posameznih spomenikov naše materinščine bi vsekakor kazala na še večjo diferenciranost, kot jo je zaznala pokojna profesorica. Avtorska slovenščina v srednjeveškem ljubzenskem pesništvu (drobci pri Ulrichu Liechtensteinskem in Oswaldu Wolkensteinskem ter v *Turjaškem rokopisu*¹³) se že načeloma močno razlikuje od institucionalne, tj. tiste, ki je prisotna v cerkvenih in posvetnih (denimo ustoličevanje koroških vojvod) obredih.

Jezikovni položaj ob zori reformacije je vsekakor bil kompleksnejši, kakor so si ga predstavljali starejši filologi oziroma lingvisti. Za veliko poglobitev resne jezikoslovne razprave o izhodiščnem stanju, na katerega je naletel Trubar, ima Breda Pogorelec daleč največje zasluge. Primerjati jih je mogoče s tistimi, ki si jih je v literarni vedi pridobil Ivan Grafenauer. Seveda pa ostaja odprto vprašanje, ali je vizija različnih pisnih realizacij kultiviranega jezika, kakršno je zagovarjala profesorica Pogorelčeva, povsem ustrezna, saj ni mogoče dokazati kakšne skriptor(ij)ske tradicije, ki bi bila pravzaprav nujna za njeno interpretacijo. Na to je opozoril že Boris Paternu,¹⁴ vendar s premočno naslonitvijo na preživele mišljenjske obrazce, da bi lahko bil prepričljiv. Breda Pogorelec je tako intelektualno superiorno ubranila svoje videnje – s poudarjanjem, da vsebinska identičnost *Celovškega* in *Starogorskega rokopisa* (ki jo dopolnjujejo nekatere jezikovne sorodnosti) upravičuje misel na obstoj standard(izira)nih cerkvenih (tekstnih) pomagal.¹⁵ To je bilo izrečeno formulacijsko dovolj previdno in retorično nesugestivno, vendar vseeno povsem jasno. Danes je dejansko odprto samo še

13 Zaradi nahajališča *Turjaškega rokopisa* – tj. na notranji platnici knjige posvetnega prava – je mogoče domnevati, da ta danes le v posameznih besedah razberljivi rokopis predstavlja primer viteškega pesništva. Tekst iz območja kleriške kulture bi se veliko težje mogel znajti na takšnem mestu.

14 B. Paternu, »Nekaj pripomb ob Starogorskem rokopisu«, *Jezik in slovstvo* XIX, 1973–1974, 309.

15 B. Pogorelec, n. d., 212.

vprašanje o prepisovalnih tradicijah in njihovi kontinuiteti, medtem ko o obstoju kultiviranega izročila v slovenščini – ki se je skozi kaskade časa in razpoke prostora kdaj pa kdaj moglo prenašati tudi samo ustno – ni več utemeljenega dvoma. Trubarjevo opozarjanje na napačnost prevajanja *Očenaša* govori o ohranitvi in prenašanju prvotnega obrazca *Gospodove molitve* skozi ves srednji vek, tj. skozi epoho, v kateri se je, kakor smo že poudarili, slovenščina v govorni obliki najbolj spreminjala. Odsotnost literarne tradicije – slednje na podlagi ohranjenega zelo skromnega fonda srednjeveških rokopisov pač ni mogoče dokazovati –, nikakor ne pomeni neobstoja kultiviranega jezika v institucionalizirani rabi. Poročila o obredu ustoličevanja koroških vojvod pričujejo o njegovi eksistenci tudi brez eksaktnega zabeleženja besedilnih formul(acij).

Breda Pogorelec je v Trubarjevem opusu primarno videla veliko razširitev tistih variant kultivirane slovenščine, ki sta izpričani v *Celovškem* in *Stiškem rokopisu*.¹⁶ Na vsak način je šlo za jezikovno tradicijo, ki je presejala dialektalni govor ne samo po širini besednjaka in v kompleksnosti sintaktične strukturiranosti, ampak tudi v glasovju in pri oblikah. Na to po njenem kaže predvsem ohranjanje nekaterih starejših razvojnih stanj pri Trubarju (npr. hočo za hočem). Zato je toliko bolj presenetljivo, da se je pokojna profesorica pustila ujeti v intelektualno insuficientno razpravo o ljubljansčini kot osnovi knjižne slovenščine, kakršna je izpričana v naših najzgodnejših knjigah. Hipoteza, ki je to diskusijo sprožila, sploh ni upoštevala sintaktične pla(s)ti jezika, v kateri se je zagotovo najočitneje kazal vpliv tradicionalne retorike evropskega Zahoda. Leta 1983 je Breda Pogorelec izrecno govorila o »knjižnojezikovnem konstrukt«, se pravi o idiomu, ki na dialektalni ravni sploh ne obstaja. Značilno pa ga je navezovala le na dobo pred Trubarjem.¹⁷ Ta izraz naj bi bil, in to v dveh variantah, eden od virov v reformaciji oblikovanega in s slovničnimi kategorijami na ravni svoje dobe – kakor je pokazala Bohoričeva slovnica *Zimske urice* (1584) – opisljivega jezika, ki se najde v spisih naših protestantskih avtorjev. Kot njegov drugi temelj

16 B. Pogorelec, n. d., 57–60. Poudariti gre, da Breda Pogorelec *Stiškega rokopisa* ni videla kot dokumenta enega tipa srednjeveškega pisnega jezika.

17 B. Pogorelec, n. d., 90.

je tedaj navajala ljubljanski urbani govor.¹⁸ Misel Brede Pogorelec je bila sicer neskladna s hipotezo o jezikovni stvarnosti kranjskega glavnega mesta kot temelju Trubarjevega knjižnega idioma, ki so jo od 1965/1968 dalje nekritično širili nekateri drugi lingvisti, vendar pa je več kot očitno iskala kompromis z njo. To je pokojno profesorico vodilo do nenavadno močnega poudarjanja pisnega značaja srednjeveškega izročila kultiviranega jezika in govorne narave drugega domnevnega temelja izrazne podobe prvih slovenskih protestantskih tekstov. Kot reformatorjevo načelo zedinjenja obeh virov je navajala humanistične nazore, ki pa jih, žal, ni podrobneje definirala. Toda pri tem je treba že v izhodišču upoštevati, da so promotorji obnove klasične latinščine zagovarjali kar širok spekter stališč, pri čemer pa živi jeziki nikakor niso bili v ospredju njihovega zanimanja (kljub občasnemu poudarjanju pomena ljudskih idiomov, npr. v opusu Eneja Silvija Piccolominiija¹⁹ ali v praksi Petra Bonoma). Še prej se gre zavedati, da so bila pri Trubarju humanistična načela sicer pomembna, toda osrednja so bila reformacijska. Če so prva in druga kje prihajala v medsebojno navzkrižje, so nedvomno prevladala slednja.

Osrednja težava pri interpretacijah osnov Trubarjeve knjižne slovenščine, ki jih je podala Breda Pogorelec, je v ne dovolj temeljito opravljeni znanstveni kritiki hipoteze o ljubljansčini kot njenem viru. Zagovorniki omenjene razlage, ki so v glavnem debatirali na ravni glasovja, se pravi lingvistično necelovito (sploh pa nesistemsko, čeprav so se prištevali k strukturalizmu), so našteli zelo veliko t. i. izjemnih stanj pri refleksih za praslovanski jat (seznam registracij le-teh je neznatno krajši kot spisek domnevno regularnih odrazov). Pri tako izenačeni distribuciji je razglašanje običajnosti in posebnosti nemogoče. Če v debato pritegnemo še izjemno kompleksno skladensko problematiko in širino besednjaka, postane izrazito knjižna narava jezika Trubarjevih knjig več kot očitna.

Upoštevanje samo ljubljanske govornice pri ustvaritvi pisne podobe slovenskega reformacijskega idioma pa je tudi že na prvi pogled

18 B. Pogorelec, n. d., 113.

19 Prim. P. Simoniti, *Humanizem na Slovenskem in slovenski humanisti do srede XVI. stoletja*, Ljubljana 1979, 153, 154.

preozko, saj v tak okvir ni mogoče vstaviti Petra Bonoma. Za Trubarja je bilo srečanje z njim in njegovo prakso – Vergila, Erazma in Calvina je razlagal kar v treh jezikih, v našem, nemškem in »laškem« (s čimer je verjetno mišljena italijanščina, lahko pa bi bila tudi romanska govornica Trsta in Furlanije v 16. stoletju) – izredno pomembno. Zato ni čudno, da jo je močno poudaril v posvetilu k izdaji *Ta prvega dejla tiga Novega testameta* 1557. Tu nastopi tudi velika težava za tezo Brede Pogorelec, ki ob ljubljansčini kot vir Trubarjevega jezika navaja še naddialektalno kultivirano izročilo v osrednjem slovenskem prostoru (v dveh variantah).

Vendar to ni edini problem interpretacij reformacijske lingvistične stvarnosti, ki jih je zagovarjala pokojna profesorica. Tudi nedvomno izrazito dolenjske glasovne značilnosti Trubarjevih del, ki so bile v 16. stoletju po vseh relevantnih domnevah v opoziciji do stanj v ljubljanskem idiomu, v razlagah Brede Pogorelec nimajo pravega mesta. Glede na to, da njihovo število skozi čas narašča in da potemtakem ne gre za dediščino tradicije *Stiškega rokopisa*,²⁰ je zadrega seveda še večja. Tu postane očitno, da predrugačitve samo na tej ravni ne pomenijo spremembe knjižnega jezika kot celote, saj je ta vedno določen prostor in ne linija ali točka. Zato je poudarjanje zgolj vloge ljubljansčine kot ekskluzivnega – ali kot edinega ljudskogovornega – temelja Trubarjeve pisne prakse preozko. Zgolj (ali predvsem) glasovje ne more določati narave celovitega knjižnega jezika. Razlaganje, ki ne upošteva tega spoznanja, prej ali slej zaide v nerešljiva protislovja, iz katerih ga ne izvleče nobeno dialektično žonglerstvo. Stvarnost je v več stoletjih mnogokrat pokazala, da kultivirani in celo izrecno knjižnojezikovni izraz prenese navdihovanje pri zelo različnih govorih ter tudi dopušča več variant ustnih realizacij. Janez Ludvik Schönleben je to v 17. stoletju reflektiral s formulo (ki jo je Breda Pogorelec v svojem opusu večkrat evocirala): »[P]išemo po šegi rodu, govorimo pa po šegi pokrajine.«²¹

20 Ker Trubar govori o tem, da se pred njim slovenski jezik ni pisal, tradicije kultivirane slovenščine, kakršna je izpričana v *Stiškem rokopisu*, ni mogel poznati v drugačni obliki kot ustni.

21 B. Pogorelec, 24, 38, smiselno tudi 67. Schönlebnova formulacija iz dobe razcvetajočega se baroka odločno govori proti tistim neukim glasnežem, ki povezovanje med jezikom in etnično zavestjo potiskajo v epoho meščanov.

Razpravo o slovenščini, kakršna je izpričana v spisih naših protestantov 16. stoletja, je potemtakem najboljše začeti na naslednjem izhodišču: Bolj ali manj kompleksna in »izrazita [slovenska] knjižna dikcija«,²² ki ima mnogo virov (od obrednih in visokokultiviranih do (po)govornih oziroma ustnih), je v svojem jedru Trubarjeva stvaritev.²³ Delež Brede Pogorelec na poti k takšnemu interpretativnemu temelju je bil nespregledljiv. Treba pa je poudariti, da je kompleksen knjižnojezikovni izraz, ki daje dovolj prostora različnim retoričnim praksam oziroma njihovim realizacijam ter osebnostnim značilnostim, navzoč v vseh slovenskih reformacijskih spisih. Od tod je potem tudi dokazljiv neprekinjen razvoj vse do danes. Ljubljanski škofiji, ki je imela do druge polovice 18. stoletja svoje župnije tako na Kranjskem kot na Koroškem in Štajerskem, že zaradi lastne »razparceliranosti« ni bilo mogoče rabiti drugega skupnega »bukovskega« izraza kot tistega, ki so ga oblikovali protestanti – še posebej odločilno Primož Trubar. Na meje kronovin oprte paradigme knjižnega jezika niso prihajale v poštev, saj so bile preozke. Tako niso bile po naključju pokopane tudi prvotne zamisli o. Marka Pohlina, ki je prerodno dobo začel kot kranjski prosvetljevalec, življenje pa je sklenil kot avtor, ki se zaveda, da piše v slovenščini (ne v zgolj enodeželnem idiomu).

Pri vznemirljivem in kompleksnem vprašanju širine prostora našega knjižnega jezika v 16. stoletju je bila Breda Pogorelec izrazito zadržana do poudarjanja posebnega pomena Sebastijana Krelja. Njegovo nevplivnost je skušala pojasniti z zakoreninjenostjo v nesrednjem govoru, se pravi povsem (socio)lingvistično. Za raziskovalko, ki se je utemeljevala (tudi) na mišljenju strukturalno konceptualiziranega sistema, je takšno ravnanje dovolj logično. Prav na tem primeru pa se pokaže nezadostnost omenjene interpretativne paradigme. Gotovo je osrednji razlog za Kreljevo omejeno pomembnost njegova pripadnost flacijanistični tradiciji, saj bi drugi kot ideološki

22 Prim. B. Pogorelec, n. d. 66.

23 Trubar se je stvariteljskosti in epohalnega pomena izida prve slovenske knjige povsem zavedal; zapisal je, da se kaj takega ni zgodilo, odkar svet stoji. Prim. M. Rupel, *Slovenski protestantski pisci. Druga, splojnena izdaja*, Ljubljana 1966, 113.

razlogi ne terjali »prestavitve« njegovega prevoda zimskega dela *Postile* Johann(es)a Spangenbergja v Trubarjev »pravopis« (neposredno pred drugim natisom 1578).²⁴ To delo je bilo v slovenski protestantski srenji po uveljavitvi zbornika *Concordia* (1580) celo zamolčano.²⁵ V kritiki, ki jo je Krelj namenil »gospod Truberjovi kranščini«, gre videti samo prikrivanje intelektualnega nestrinjanja s sporočili očeta slovenske književnosti. Prva »črkarska pravda« naših tleh (1566–1567) je bila le dimna zavesa za prikrivanje hudih mnenjskih razhajanj med samimi protestanti v Ljubljani, ki pa so zaradi določil Augsburskega verskega miru, zadevajočega zgolj katolike in (tedaj prevladujoče filipistične) luterance, morala ostajati prikrita mrkogledim očem in tenkoslušnim ušesom deželnega kneza. Slednji bi pač lahko ukrepal s kar napočeznim izganjanjem zagovornikov reformacijskih stališč, če bi izvedel, da se prerekajo o pojmovanju svojih idejnih temeljev. Dejansko (socio)lingvistično stanje, ki ga je Breda Pogorelec v polni meri izrazila, je torej tako: Kljub vsem razlikam med Trubarjevim in Kreljevim načinom pisanja je njun knjižni jezik slej ko prej eden. V Vipavi rojeni flacijanec je oblikoval le osebnejšo varianto izraza, ki so ga uporabljali tudi drugi evangeličani našega 16. stoletja.²⁶

24 Spangenbergovo delo bi utegnilo sprožati nelagodje med večino slovenskih – sprva proti filipizmu in nato proti doktrini zbornika *Concordia* nagibajočih se – protestantov zato, ker je bil avtorjev sin Cyriacus bojevit flacijanec. Kot tak je poskrbel, da je njegov (in očetov) priimek postal nekaj simbol. Kreljeve zveze z njim so izpričane že leta 1562, ko je v Eislebnu izdal *Christlich bedencken, ob mid wie fern ein iglicher christ, die rotten und secten, auch allerley offentliche irthumen und religionsstreytte, beide von rechts wegen, mid auch mit der that, zu richten, end zu anathematiziren, schuldig sey [...] [.] Sampt einer vorrede m. Cyriaci Spangenberg.*

25 Andrej Savinec tako 1595 poudarja, da »mi ubozi Krajnci inu Slovenci obene obilne inu popolnome postile ali izlage čez te nedelske inu druge prazniške evangelije nejsmo imejli, samuč to samo [!] edino [!] kratko, ali vsaj dobro izlago tiga časti vrejdniga inu v Bugi vučeniga [...] gospuda Primoža Truberja rajnciga[.]« Značilno se zdi, da zamolčevanje Spangenberg-Kreljevega dela, ki je bilo vdrugič natisnjeno pri Janžu Mandelcu v Ljubljani, ni nastopilo z začasno prevlado filipizma v cerkvi slovenskega jezika, ampak z uveljavitvijo zbornika *Concordia*.

26 Prim. B. Pogorelec, n. d., 230, 231.

Potemtakem je mogoče reči, da je Breda Pogorelec v obravnavo že pred njenim nastopom odprtih problemov v razumevanju slovenske reformacijske stvarnosti vnesla pomembne impulze. Zaradi njih je bil ob milenijskem prelomu mogoč velik razmah preučevanja vprašanj našega 16. stoletja v delih novih generacij raziskovalcev – tako v smislu razširitev kot poglobitev. Ob tem pa je treba poudariti tudi področja, na katerih je Breda Pogorelec odigrala vlogo pobudnika. Njene študije o sintaktičnih strukturah ter njihovem razmerju do humanistične in renesančne retorike so pionirske.²⁷ Knjižni jezik slovenskih reformatorjev se v teh delih kaže kot smiselno ureje(va)n kompleks, ki na poseben način udejanja splošne tendence in težnje svoje epohe. Raziskave Trubarjevega stavka, skladnje pri Dalmatinu in Bohoriču ter dinamičnega odnosa med retorično figuraliko, gramatično normo in konkretno besedilno realizacijo izpod peresa in pisalnega stroja – nazadnje pa tudi računalnika – Brede Pogorelec so bile navdihujoča demonstracija aplikacije sodobnih teoretskih spoznanj v preučevanju tekstov davnih dedov. Te študije so dale nepričakovane rezultate glede na splošno razširjene predstave o slovenskih reformatorjih.²⁸ vloge slednjih zagotovo ni videti samo v utemeljitvi življenja zmožnega vsenarodnega knjižnega jezika in kulture v slovenščini, ampak tudi v intelektualni ambicioznosti, ki se je realizirala na evropsko primerljivi ravni. To velja tako za teološki kot za jezikovni okvir. Za prihodnost je pomembna tudi pritegnitev sociologvistične raziskovalne paradigme v reformacijske študije, ki bo prav tako za zmerom ostala povezana z imenom Brede Pogorelec.²⁹ Kdor se namerava resno posvetiti jezikovnim – še zdaleč ne samo lingvistično pomenljivim – vprašanjem našega 16. stoletja, mimo del, ki so z njim podpisana, preprosto ne more. To pa je tudi največ, kar

27 B. Pogorelec, n. d., 243–308.

28 Breda Pogorelec je o Dalmatinovem besedilu, ki ga je izbrala za pretres v svoji študiji o razmerju med skladnjo in retorično figuro ter gramatično normo, kot je izpričana v Bohoričevih *Zimskih uricah*, značilno zapisala, da »preseneča«. To pomeni, da je bilo njeno prvotno obzorje pričakovanja preseženo, saj v svoji analizi govori o veliki umetelnosti in dramatičnem stilističnem stopnjevanju tekstnih členov. Prim. B. Pogorelec, n. d., 306, 307.

29 B. Pogorelec, n. d., 235–241.

lahko raziskovalec s svojim delom doseže. Častni nazivi so v humanistiki dim; navzočnost v opombah je plamen.

Breda Pogorelec je vedno nastopala tako proti podcenjevanju kot proti neutemeljenemu poveličevanju slovenskih dosežkov v širšem civilizacijskem okviru. Spominjam se njene antologijske razlage zapisa besede »detd« v drugem *Brižinskem spomeniku*: avtor je v isti sapi mislil na dvoje – na izgovor besede v imenovalniku (t) in na sklanjatveno paradigmo (v kateri se pojavi d). V tej neenostavni, a lucidni rešitvi konkretnega problema je Breda Pogorelec videla začetek mišljenja slovenskega knjižnega jezika. Po vsej pravici je postavila vprašanje: Je bil zapisovalec drugega *Brižinskega spomenika* res tujec, kakor kar naprej prebiramo? Kje je kak tehten dokaz za to? Nismo tu soočeni samo z vero, ki podcenjuje možnost intelektualnega vzpona govorcev našega jezika? Zapis »detd« pričuje o zelo dobrem znanju prvotne slovenščine – ki se je že začela opazno oddaljevati od praslovanščine – pri zapisovalcu drugega *Brižinskega spomenika*.

Enaka raziskovalna temeljitost in poglobljenost je Bredo Pogorelec spremljala tudi pri reformacijskih študijah. Doba, ki je slovenščino poimenovala z materinščino,³⁰ prostor njenih govorcev pa kot »slovensko deželo« (to oznako najdemo v drugem Trubarjevem katekizmu, tj. v tistem iz leta 1555³¹), jo je pritegovala s svojimi razvidnimi dosežki. Srednji vek jo je vznemirjal zaradi zastrtosti in implicitnega pomena slehernega izpričanega podatka oziroma znamenja. Poznejše epohe so jo vabile s širino in razpiranjem vse kompleksnejših vprašanj razmerja med tradicijo in inovacijo.

30 Andrej Savinec v predgovoru k Trubarjevemu prevodu Luthrove *Hišne postile* že govori o »materinim jeziku«, kar enako kor zgoraj citirana Schönlebnova formulacija poudarja pomen zvez med rodom in idiomom. To je prvi primerno poudaril Janez Rotar, čigar opus je danes tako v literarni vedi kot v zgodovinopisju, žal, precej spregledan. Prim. J. Rotar, *Trubar in Južni Slovani*, Ljubljana 1988, 256–258.

31 J. Rotar je vsekakor prehitro zapisal trditev, da je Trubar »toponim po etniku Slovenec« izrazil le v nemščini (tj. Windischland). Reformatorjev drugi katekizem pričuje o nasprotnem. »Slovenska dežela« se tam pojavlja v edninski obliki. Prim. J. Rotar, n. d., 207, 208; F. Krajnc - Vrečko (ur.), *Zbrana dela Primoža Trubarja I*, Ljubljana 2002, 331.

Kot klasična humanistka si Breda Pogorelec ni privoščila lagodnega nezanimanja za kar koli. Preteklost ji ni bila nekaj minulega, temveč neizogiben del prostora osebnega in skupnostnega življenja. Zato je nekoč za zmerom veljavno poudarila: »Smisel raziskovanja zgodovine jezika – to je vprašanje, ki bi se ga dalo zvesti tudi na to, kakšen je smisel raziskovanja jezika nasploh. Jezik je namreč najbolj zahteven kod, ki ga ima človek na voljo za sporazumevanje, za shranjevanje svojih misli, za ustvarjanje. In vsako ljudstvo, vsak narod se na določen način po svojem jeziku razlikuje od drugega. Jezik je del njegove identitete, po njem ga drugi prepoznajo. In prav zaradi tega je del raziskovanja jezika tudi del prepoznavanja samega sebe. Tistega spoznavanja, ki je na svoj način potrebno in osmišlja tudi delovanje v sedanjosti.«³²

32 B. Pogorelec, n. d., 166.

[SCHLEITHEIMSKA VEROIZPOVED]

BRATOVSKO ZDRUŽENJE
PRENEKATERIH BOŽJIH OTROK,
ZADEVAJOČ SEDMERO ČLENOV

Radost, mir in usmiljenje našega Očeta po skupnosti krvi Kristusa Jezusa, skupaj z darovi Duha, ki je poslan od Očeta, vsem vernim v krepčilo, tolažbo in stanovitnost v vseh stiskah do konca. Amen. To želimo vsem, ki ljubijo Boga, in otrokom luči, ki so razsejani vsepovsod, kamor so bili določeni po Bogu, našem Očetu in kjer so v edinosti zbrani v Bogu in Očetu nas vseh. Milost in mir v srcih bodi z vami vsemi. Amen.

Dragi v Gospodu, bratje in sestre!

Nam je najprej in predvsem do tega, da vas tolažimo v vaši vesti, ki je bila nekaj časa zmedena, vas krepimo, da ne bi bili za zmerom kakor pogani od nas oddeljeni in po pravici skoraj povsem izključeni, temveč, da se znova obrnete k resničnim, vsajenim Kristusovim udom, ki boste oboroženi s potrpežljivostjo in spoznanjem Kristusa, in boste tako spet z nami združeni v moči Božjega, krščanskega duha in vnetosti za Boga.

Očitno je, s kolikšno tisočero premetenostjo nas je hudič zaobšel, da bi pri vas razdejal Božje delo, ki se je med nami nekaj časa usmiljeno in milostno začelo, in ga uničil. A zvesti pastir naših duš, Kristus, ki je take stvari v nas začel, bo to izpeljal do konca in učil v svojo slavo in naše odrešenje. Amen.

Dragi bratje in sestre! Mi, ki smo bili zbrani v Schleitheimu pod Randenom v Gospodu, naznanjamo vsem, ki ljubijo Boga, da smo v naukih in členih prišli do sporazuma, in naj vam bi jih podali v

Gospodu,¹ če naj bomo poslušni otroci, sinovi in hčere Boga, ki izvzeti iz sveta, to hočemo biti v vsem, kar delamo in opuščamo. Bogu edinemu gre slava in hvala, da se je to zgodilo brez ugovora enega samega brata in v polnem zadovoljstvu. V vsem tem smo čutili, kako je bila z nami edinost Očeta in nas vse povezujočega Kristusa z njunim Duhom. Gospod je namreč gospod miru in ne spora, kakor pravi Pavel. Da pa bi razumeli, v katerih točkah se je to zgodilo, naj bi si to zapomnili in razumeli.

Nekateri lažni bratje med nami so povzročili zelo hudo vznemirjenje. Nekateri so se odvrnili od vere, ko so menili, da živijo in uporabljajo svobodo Duha in Kristusa. Ti pa so zgrešili resnico in so se (sebi v sodbo) izročili izprijenosti in prostostim mesa misleč, da lahko vera in ljubezen počneta vse in vse prenašata in jim nič ne more škodovati ali biti zavrženo, ko so vendar verni.

Pazite pa, Božji udje v Jezusu Kristusu: vera v nebeškega Očeta po Jezusu Kristusu ni narejena tako, ne povzroča in ne opravlja takih reči, kakor jih delajo ti lažni bratje in sestre in jih uče. Varujte se in bodite posvarjeni pred takimi! Ti namreč ne služijo našemu Očetu, ampak svojemu očetu, hudiču.

Vi pa ne tako! Ti namreč, ki pripadajo Kristusu, so križali svoje meso skupaj z vsemi strastmi in poželenji. Saj me dobro razumete in (veste), katere brate menimo. Ločite se od njih! Ti so namreč napačni. Prosite Gospoda, da pridejo do spoznanja in spokoritve in da bi mi bili stanovitni v tem, da začetno pot nadaljujemo v slavo Boga in njegovega Sina Kristusa. Amen.

Točke, ki smo jih obravnavali in v katerih smo se zedinili, so tele:

1. krst, 2. izobčenje, 3. lomljenje kruha, 4. izločitev iz gnusob, 5. pastirji v skupnosti, 6. meč, 7. prisega.

Najprej si zapomnite tole o krstu: Krst naj se podeli vsem tistim, ki so bili poučeni o spokoritvi in spremembi svojega življenja in ki resnično verujejo, da so jim njihovi grehi po Kristusu odvzeti, in vsem

1 Ali: *katerih naj bi se v Gospodu oklepali*. Tekst je nejasen, lahko da je pri stavcu prišlo do napake, in sicer že pri prvi izdaji.

tistim, ki so pripravljene hoditi v vstajenju Jezusa Kristusa in so pripravljene biti z njim pokopane v smrt, da bi lahko z njim vstali, in vsem tistim, ki v takem mišljenju to od nas želijo in to sami iz sebe zahtevajo. S tem je izključeno vsako krščevanje otrok, največja in prva papeževa grozota. Za to imate dokaze in pričevanja v pismih in primere pri apostolih. Pri tem hočemo preprosto, a vendar trdno z gotovostjo vztrajati.

Drugič pa smo se glede izobčenja zedinili takole: Do izobčenja naj bi prišlo pri vseh tistih, ki so se izročili Gospodu, da bodo hodili za njegovimi zapovedmi, in pri vseh tistih, ki so bili krščeni v edino Kristusovo telo, se pustili imenovati brate ali sestre in potem vendar zašli v zmote ali pregrehe ali padli v nenadno presenečenje. Te je treba dvakrat na samem posvariti in v tretje pred vso skupnostjo okoriti ali izobčiti po Kristusovem naročilu (Mt 18,15-17). To pa naj se zgodi po uredbi Božjega Duha pred lomljenjem kruha, da bi tako mogli vsi enodušno in v eni ljubezni lomiti kruh in jesti od njega in piti iz keliha.

Tretjič, kar zadeva lomljenje kruha, smo se zedinili in sklenili naslednje: Vsi, ki hočejo biti udeleženi pri lomljenju kruha v spomin zlomljenega Kristusovega telesa, in vsi, ki hočejo piti od pijače v spomin prelite Kristusove krvi, morajo biti prej pridruženi Kristusovemu telesu, to je Božji skupnosti, ki ji je Kristus glava, namreč po krstu. Kakor namreč pravi Pavel, ne moremo biti hkrati udeleženi pri Gospodovi mizi in pri hudičevi mizi. Tudi ne moremo biti hkrati udeleženi in piti iz Gospodovega in hudičevega keliha. To pomeni: vsi, ki imajo skupnost z mrtvimi deli teme, ti nimajo deleža pri luči; torej vsi, ki sledijo hudiču in svetu in nimajo deleža s temi, ki so poklicani iz sveta k Bogu. Vsi ti, ki so zapadli hudemu in nimajo deleža v dobrem. Tako tudi naj bo in mora biti: kdor nima poklicanosti Boga k veri, h krstu, k telesu skupaj z vsemi Božjimi otroki, ta tudi ne more postati z njimi en kruh, kakor vendar mora biti, kjer hočejo kruh v resnici lomiti po Kristusovem naročilu.

Četrtič smo se zedinili glede izločitve: Ta naj se dogodi iz [skupnosti] zlih in iz hudobije, ki jo je hudič zasejal v svetu, da ne bi imeli skupnosti z njimi in da bi v skupnosti z njimi ne tekali za njihovimi gnusobami. To pomeni, ker vsi, ki niso stopili v poslušnost veri in se

niso združili z Bogom, ker hočejo delati po svoji volji in so velika gnusoba pred Bogom, iz njih ne more in noče rasti ali iz njih pognati nič drugega kakor gnusne reči. Nikoli pa ni bilo in ni na svetu in v vsem Božjem stvarstvu nič drugega kakor dobro in húdo, verno in neverno, tema in luč, svet in takí, ki so svet zapustili, Božji tempelj in maliki, Kristus in Belial, in prvo ne more imeti skupnosti z drugim. Razodeto pa nam je tudi Gospodovo naročilo, v katerem nam nalaga, naj se izločimo in oddelimo od hudega; potem hoče biti naš Bog, mi pa bi bili njegovi sinovi in hčere. Nadalje nas opominja, naj zapustimo Babilon in zemeljski Egipt, da ne bi bili tudi deležni njunih kazni in trpljenja, ki jih bo Gospod razgrnil nad njima. Iz vsega tega naj bi se poučili, kako vse, kar ni v edinosti z našim Bogom in s Kristusom, ni nič drugega kakor gnusoba, ki naj se ji izogibamo in od nje bežimo. Sem sodijo vsa papeška in protipapeška dela in bogoslužja, zbori, obiskovanja cerkve, vinotočev, zveze in pogodbe nevere in podobne reči, kar ima svet za visoko in kar izvajajo naravnost v nasprotju z Božjimi naročili, v skladu z vso nepravilnostjo, ki je v svetu. Od vsega tega naju bi bili izločeni in v tem naj ne bi imeli nobenega deleža. To so namreč prazne gnusobe, ki nas delajo osovražene pred našim Jezusom Kristusom, ki nas je osvobodil od službovanja mesu in nas usposobil za službo Bogu po Duhu, ki nam ga je dal. Tako bodo potem tudi brez dvoma odpadla od nas nekrščanska, res hudičevska orožja moči, kakor je to meč, oklep in podobno, in vsaka uporaba tega, bodisi za prijatelje ali proti sovražnikom – v moči Kristusove besede: Ne upirajte se hudemu.

Petič smo se zedinili o pastirjih v skupnosti takole: Pastir v Božji skupnosti naj bo povsem po Pavlovi odredbi nekdo, ki uživa dober glas pri tistih, ki so zunaj vere. Njegova služba naj bo njegovo branje in opominjanje in učenje in svarjenje, opozarjanje, izobčanje, molitev za pobiljšanje vseh bratov in sester, začetek lomljenja kruha in spoštovanje Kristusovega telesa v vseh rečeh, da se izgrajuje in pobiljšuje in da bodo preklinjevalcu usta zamašena. Ta pa naj bo od skupnosti, ki ga je izvolila, vzdrževan, če je v pomanjkanju. Kdor namreč služi evangeliju, naj tudi od tega živi, kakor je odredil Gospod. Če pa naj bi kak pastir storil kaj takega, kar zahteva opomina, je treba z njim govoriti pred dvema ali tremi pričami. In če

grešijo, jih je treba posvariti pred vsemi, da bi bilo v strah drugim. Če pa bi bil ta pastir preganjan ali po križu priveden h Gospodu, naj bo od tiste ure drugi določen na njegovo mesto, da ljudstvo in njegovo število ne bi bilo uničeno, ampak po opominjanju ohranjeno in potolaženo.

Šestič smo se glede meča takole zedinili: Meč je Božja uredba zunaj Kristusove popolnosti. Ta kaznuje in mori zlega in varuje in brani dobrega. V postavi je meč določen nad zlimi v kazni in usmrtitev. Za njegovo uporabo je postavljena svetna gosposka. V Kristusovi popolnosti pa uporabljamo samo izobčenje v svarilo in izključitev tistega, ki je grešil, ne po morjenju mesa, ampak zgolj po svarilu in ukazu, naj se ne greši več. Zdaj pa mnogi, ki ne spoznavajo Kristusove volje do nas, vprašujejo, ali lahko in ali naj tudi kristjan uporablja meč proti zlim za varovanje in branjenje dobrega in zavoljo ljubezni. Odgovor je razodet enodušno takole: Kristus nas uči in nam naroča, naj se od njega učimo, saj je blag in iz srca ponižen, in tako bi našli mir za svoje duše. Tako pravi Kristus poganski ženskici, ki je bila zasačena v prešuštvu, ne da naj jo kamnajo po postavi njegovega Očeta – čeprav sicer pravi: Kakor mi je naročil Oče, tako delam – ampak izreka (po postavi) usmiljenje in odpuščanje in opomin, naj ne greši več: »Pojdi in ne greši več!«² Drugič pa glede meča vprašujejo, ali naj kak kristjan izreka sodbo v svetnem sporu in prepiru, ki ju imajo med seboj neverni. Odgovor je tale: Kristus ni hotel odločati ali soditi med bratom in bratom zaradi dediščine, ampak se je temu zoperstavil. Tako naj storimo tudi mi. Tretjič glede meča vprašujejo, ali naj bo kristjan pripadnik gosposke, če ga v to izvolijo. Na to je odgovorjeno takole: Kristus naj bi bil narejen za kralja, a je ušel in se ni oziral na red svojega Očeta. Tako naj bi storili tudi mi in hodili za njim. Tedaj ne bomo hodili v temi. On sam namreč pravi: »Kdor hoče hoditi za menoj, naj zataji samega sebe in vzame križ na svoje rame in hodi za menoj.« Tudi sam prepoveduje rabo meča in pravi: »Knezi sveta, ki vladajo« itd.; »vi pa ne tako«. In

2 Svetopisemska mesta niso podana po SSP, ampak so prevedena po nemškem prevodu v tem besedilu, da se tako ohrani pristnost in enotnost v slogu celote – op. prev.

nadalje pravi Pavel: »Tiste, ki jih je Bog videl vnaprej, te je tudi določil, da bodo enaki Sinu« itd. Tudi Peter pravi: »Kristus je trpel, ne vladal in nam je zapustil svoj zgled, da bi hodili po njegovih stopinjah.« In nazadnje ugotavljamo, da se kristjanom iz naslednjih razlogov ne spodobi, da bi bili pripadniki gosposke: Regiment gosposke je po mesu, ta kristjanov pa po duhu. Hiše in bivališča onih so zrasle s tem svetom; te kristjanov so v nebesih. Njihovo državljanstvo je v tem svetu; državljanstvo kristjanov je v nebesih. Orožja njihovega spora in vojskovanja so mesena in zopet le mesena; orožja kristjanov pa so duhovna zoper hudičevo trdnjavo. Svetni se oborožujejo z bodicami in železjem; kristjani pa so oboroženi z Božjo opravo, z resnico, pravičnostjo, mirom, vero, svetostjo in Božjo besedo. Skratka: kakršnega mišljenja je Kristus, glava nad nami, takega mišljenja naj bodo v vsem udje Kristusovega telesa, da v telesu ne bi bilo razpora, po katerem bi bilo razdejjano. Vsako kraljestvo namreč, ki je v sebi razdeljeno, bo uničeno. Ker pa je Kristus takšen, kakor je o njem pisano, morajo biti taki tudi udje, da ostane njegovo telo celo in edino v sebi v poboljšanje in izgrajevanje.

Sedmič smo se glede prisege takole zedinili: Prisega je učvrstitev med temi, ki so v sporu ali dajejo obljube, in je po postavi zaukazano, da v Božjem imenu vse izpričajo v resnici in ne lažno. Kristus uči izpolnitev postave in svojim prepoveduje vsako priseganje, tako resnično, kakor lažno, tako pri nebu, kakor pri zemeljskem krogu, pri Jeruzalemu ali pri lastni glavi, in to iz razloga, ki ga brž nato izreče: »Ne morete namreč niti enega lasu narediti belega ali črnega.« Glejte! Zaradi tega je vsako priseganje prepovedano. Nič od tega namreč ne moremo zagotavljati, kar je obljubljen pri priseganju, ker na sebi niti najmanjšega ne moremo spremeniti. A tu so nekateri, ki preprosti Božji zapovedi ne verjamejo, ampak pravijo in vprašujejo takole: Glej, in vendar je Bog Abrahamu prisegel pri samem sebi, ker je bil Bog (ko mu je namreč obljubil, da mu hoče dobro in da hoče biti njegov Bog, če bo spoštoval njegove zapovedi); čemu ne bi tudi jaz sam prisegel, kadar komu kaj obljubljam? Odgovor: Poslušaj, kaj pravi Pismo: »Ko je Bog hotel dedičem obljube čez vsako mero dokazati, da je njegov sklep neomajen, je položil prisego, da bi po dveh neomajnih rečeh (pri čemer je bilo nemogoče, da bi Bog mogel

lagati) imeli močno tolažbo.« Zapomni si pomen tega mesta v Pismu: Bog ima oblast storiti, kar tebi prepoveduje. Njemu je namreč mogoče vse. Bog je Abrahamu dal prisego – pravi Pismo – da bi dokazal, kako je njegov sklep neomajen. To pomeni: nihče se njegovi volji ne more zoperstavljati in je ovirati. Zato je lahko svojo prisego držal. Mi pa tega ne zmoremo, kakor je zgoraj rečeno po Kristusu, da bi prisego držali ali storili. Zato naj ne prisegamo. Zdaj pa nekateri nadalje pravijo: V novi zavezi ni prepovedano, da bi prisegli pri Bogu, v stari pa je to celo zapovedano. Tako je pravzaprav prepovedano prisegati pri nebu, zemeljskem krogu, pri Jeruzalemu in pri naši glavi. Odgovor. Poslušaj Pismo: »Kdor pa prisega pri nebu, ta prisega pri Božjem prestolu in pri tem, ki na njem sedi.« Zapomni si: Prisegati pri nebu, ki je prestol Boga, je prepovedano. Koliko bolj je to prepovedano pri Bogu samem! Vi norci in slepci, kaj je večje, prestol ali ta, ki na njem sedi? Tudi pravijo nekateri takole: Če je torej narobe, da uporabljamo Boga za resnico, pa sta apostola Peter in Pavel tudi prisegala. Odgovor: Peter in Pavel izpričujeta le to, kar je Bog obljubil Abrahamu s prisego, sama pa ne obljubljata nič, kakor primeri jasno kažejo. A pričevanje in priseganje sta dve zadevi. Kadar namreč prisegamo, tedaj obljublamo reči, ki so še v prihodnosti, kakor je bil Abrahamu obljubljen Kristus, ki smo ga dolgo časa po tistem prejeli. Če pa pričujemo, pričujemo o sedanjem, pa naj bo dobro ali hudo, kakor je Simeon govoril Mariji o Kristusu in ji pričeval: »Ta bo postavljen v padec in vstajenje mnogih v Izraelu in v znamenje, ki se mu bo nasprotovalo.« Istega nas je učil tudi Kristus, ko je rekel: »Vaš govor naj bo ja, ja in ne, česar ne smemo razumeti tako, kakor da bi dopuščal prisego. Kristus je preprosto ja in ne, in vsi, ki ga preprosto iščejo, bodo njegovo besedo razumeli. Amen.

Dragi bratje in sestre v Gospodu! To so člani, ki so jih nekateri bratje doslej umevali napak in zoper pravi smisel. Tako so zmedli številne šibke vesti, s čimer je bilo Božje ime hudo žaljeno. Zato je bilo nujno, da smo se v Gospodu zedinili, kakor se je tudi zgodilo. Bogu bodi hvala in slava!

Ker pa ste zdaj obilno doumeli Božjo voljo, kakor je sedaj po nas razodeta, bo potrebno, da to spoznano voljo vztrajno in brez odla-

šanja izpolnjujete. Saj vendar veste, kakšno plačilo pripada hlapcu, ki vede greši.

Vse, kar ste ponevedoma storili in kar ste priznavali, da ste storili neupravičeno, to vam je odpuščeno po molitvi v veri, ki je bila v nas pri zboru opravljena za pregrehe nas vseh in našo krivdo, po usmiljenem odpuščanju Boga in po krvi Jezusa Kristusa. Amen.

Pazite na vse, ki ne hodijo v očitni Božji resnici, ki je povzeta v tem našem pismu iz skupščine, da bi bilo vsakomur med nami vladano po pravilu izobčenja in bi bil za naprej pristop lažnim bratom in sestram med nas preprečen.

Izločite izmed sebe vse, kar je od hudega, in tako bo Gospod vaš Bog in vi boste njegovi sinovi in njegove hčere.

Dragi bratje, vživite se v to, s čim Pavel opominja svojega Tita. Takole pravi: »Zveličavna milost Boga je prišla k vsem in nas vzgaja, da bi zatajili protibožjo naravo in svetna poželenja, da bi živeli vzdržno, pravično in sveto v tem svetu in čakali v tem upanju na prihod veličastja velikega Boga našega odrešenika Jezusa Kristusa, ki je samega sebe dal za nas, da nas bi odrešil vsake nepostavnosti in nas očistil za lastno ljudstvo in last, pripravljene za dobra dela.« Na to mislite in se vadite v tem, tako bo Gospod miru z vami.

Božje ime naj bo večno blagoslovljeno in slavljeno. Amen.

Gospod naj vam da svoj mir. Amen.

V Schleitheimu pod Randenom, na Matejev dan [24. februarja], anno 1527.³

Iz nemščine prevedel Vinko Ošlak

3 © Prevajalec Vinko Ošlak. Vse moralne in materialne avtorske pravice za prevod za objave v vseh oblikah, medijih in časih so pridržane, brez dovoljenja nosilca avtorskih pravic ni dovoljena nikakršna delna ali popolna ponovna objava.

*Nenad Hardi Vitorović*POJASNILO
OB SCHLEITHEIMSKI VEROIZPOVEDI

O anabaptistih 16. stoletja in skupini švicarskih bratov, v kateri je nastal tukaj prevedeni tekst, je v št. 3-4 naše revije pisal Gorazd Andrejč. V poglavju o verovanjih anabaptistov in doktrini o ločitvi cerkve in države je vsebinsko predstavil tudi *Schleitheimsko veroizpoved* oz. *Schleitheimske člene*. Zato tukaj le nekaj besed o nastanku in opozorilo glede samega naslova. Kljub splošno razširjenemu poimenovanju, ki ga ohranjamo, pravzaprav ne gre za celovito veroizpoved, ampak, kakor izraža tudi njen izvirni naslov, za dokument o doseženem soglasju glede sedmih točk, v obliki in s funkcijo okrožnice, katere namen je konsolidacija gibanja oz. cerkve. Ni namreč poskus, izraziti temeljna prepričanja, temveč določene, v tistem trenutku za preganjano skupnost izjemno aktualne »posebnosti«. Gre torej bolj za nekakšen cerkveni red kakor za veroizpoved. Med glavnimi voditelji gibanja sta bila neposredni Zwinglijev učenec Konrad Grebel in benediktinski menih Michael Sattler, ki so ga Luthrove in Zwinglijeve eksegeze Pavlovih pisem prepričale, da je zapustil meništvo in postal pridigar-reformator. Edino za Felixa Mantza bi bilo morda mogoče trditi, da je bil teološko nekoliko bližje predreformacijskim gibanjem za prenovo cerkve, a tudi on se je zgodaj (1522) pridružil Zwinglijevemu krogu. Jürgen Blaurock, duhovnik iz Linza, je v Zürich prišel pozneje (1525), in sicer z namenom, da bi srečal Zwinglija. Bil je tudi že poročen, kar pomeni, da je reformacijo že dejavno spremljal. Vsaj jedro skupine so torej tvorili izobraženi in razgledani ljudje, trdno vpeti v splošno reformacijsko dogajanje, ki so ga skušali tudi sooblikovati.

Do razhajanj s Zwinglijem je sprva prihajalo zaradi praktičnih, ne pa vsebinskih razlogov. Zwingli je bil namreč veliko previdnejši v

odnosu do mestnih oblasti, skušal jih je postopoma pridobiti za reformacijo, radikalna skupina pa je terjala takojšnjo odpravo desetine, celibata, češčenja svetnikov, vključno s podobami, in maše. Do prvega resnejšega konflikta je prišlo oktobra 1523, ko je Zwingli oblastem prepustil določitev rokov za odpravo podob (slik in kipov). Tudi glede krsta otrok naj bi Zwinglijevo začetno stališče bilo podobno, je pa na to temo v začetku 1524 prvi javno pridigal nekdanji duhovnik Wilhelm Rößli (ki se je aprila 1523 kot prvi nekdanji celibatnik v Zürichu poročil, medtem ko se je Zwingli iz previdnosti šele leto pozneje). V odziv na njegovo pridigo nekaj družin (med njimi tudi Greblova) ni dalo krstiti svojih v tem letu rojenih otrok.

Leta 1524 se je skupina, ki je sicer še vedno skušala vplivati na Zwinglija in druge v mestu, začela tudi samostojno dobivati pod Grebllovim vodstvom pri Andreasu Castelbergerju in je postala znana kot »Castelbergerjev bralni krog«. Poskušali so vzpostaviti stike z drugimi reformatorji, vendar neuspešno. Čisto na kratko jih je obiskal Andreas Bodenstein (doktor Karlstadt), Luther jim na pismo ni odgovoril, prejeli naj bi le ustno zagotovilo, da jim ne nasprotuje, pismo Thomasu Müntzerju pa je nevročeno prispelo nazaj in je ohranjeno v Grebllovi zapuščini. Gre za zelo pomemben dokument, saj dodatno priča o tem, da Müntzerja osebno sploh niso poznali in da se niso mogli oblikovati pod njegovim vplivom, kakor je pozneje trdil Bullinger. S tem jih je predstavil kot Zwinglijevi reformaciji tuj pojav, katerega so v zgornje Porenje in okoliške dežele zanesli saški »zanesenjaki« in prevratniki. Ta teza in z njo povezano vrednotenje züriških radikalcev sta bila izjemno vplivna, saj je Bullinger veljal za (sicer mladega) očividca dogodkov, o »prekrščevalcih« pa je izdal dve monografiji (1535 in 1560), ki sta bili prevajani in brani po vsej Evropi in tudi v Britaniji. Nadalje priča pismo Müntzerju tudi o tem, da *Schleitheimska veroizpoved* ni bila poskus distanciranja od kmetov in drugih upornikov po propadu upora, kakor je tudi bilo mogoče slišati v drugi polovici 20. stoletja. Nasprotno: iz tega poskusa komunikacije, ki je datirano septembra 1524, torej preden se je kmečka vojna dodobra razvnela, je razvidno, da povsem jasno zavračajo uporabo sile (meča) in da se z Müntzerjem nasploh le v malo čem strinjajo (pozdravljajo, seveda, njegovo zavračanje krščevanja

otrok). Pravzaprav ga predvsem svarijo in opozarjajo. Najprej se spotaknejo ob novico, da je v nemščino prevedel latinsko mašo in da jo njegovi pojejo. Sami razumejo Pavlove besede iz Ef 5,19 in Kol 3,16 v smislu, da *Pismo* prepoveduje petje na glas. Naravnost šokiralo pa jih je poročilo, da je izdelal in v cerkvi postavil kamnite plošče (z zapovedmi). Opozorijo ga, da so v novi zavezi dane mesene plošče srca (Ezk 36). Sledi nasvet, ki preide tudi na temi izobčenja in uporabe »meča« (sile):

Deluj z besedo in krščansko skupnost izgrajuj s pomočjo Kristusa in njegovih vodil, kot so postavljena v Mt 8 in izpeljana v apostolskih pismih. Uveljavljaj jih z resnostjo, ob skupni molitvi in postu, v skladu z vero in ljubeznijo, brez zapovedi in prisile. Tako bo Bog tebi in tvojim ovcam pomagal k vsej razsodnosti, petje in plošče pa bodo opuščene. V *Pismu* je namreč več kot dovolj modrosti in nasveta, kako vse stanove in vse ljudi učiti, kako jim vladati, jih usmerjati in narediti pobožne. Kdor pa se noče poboljševati, kdor noče verjeti in se upira Božji besedi in delovanju, kdor torej vztraja [v grehu], takega je treba, potem ko sta mu oznanjena Kristus in njegova beseda, njegovo vodilo, in je opomnjen s tremi pričami in skupnostjo, takega – to razgllašamo iz Božje besede – se ne sme ubiti, temveč ga je treba obravnavati kot pogana in cestninarja in ga pustiti. Tudi evangelija in teh, ki ga sprejmejo, naj ne varujejo z mečem, niti sami naj se ne, kot smo od brata slišali, da meniš in učiš. Pravi, verni kristjani so ovce med volkovi, ovce za zakol. V tesnobi in stiski, potrtosti, preganjanju, trpljenju in smrti morajo biti krščeni, v ognju preizkušeni, očetnjave večnega počitka pa ne dosežejo z morjenjem telesnih, temveč duhovnih sovražnikov. (Grebel et al., v: von Muralt in Schmid 1954)

Jeseni 1524 si je Castelbergerjev bralni krog na t. i. »storkovih pogovorih« v majhnem, zaprtem krogu, prizadeval prepričati in pridobiti Zwinglija proti krščevanju otrok. Pogovori so se izjalovili. Decembra 1524 je Zwingli v svojem spisu *Wer Ursach gebe zu Aufruhr, wer wahren Aufrührer seien etc.* že argumentiral v prid krščevanja otrok, češ da se ga lahko razume kot novozavezno vzporednico starozavezni obrezi, kot znamenje zaveze torej. Felix Mantz pa je mestnemu svetu poslal svojo *Protestacijo in apologijo (Protestation und Schutzschrift)*, v

kateri ugovarja tudi Zwinglijevim posrednim namigom, da naj bi bili on in njegovi somišljeniki uporniki. Mestni svet je sklical javno disputacijo, na kateri Mantz, Grebel in Roubli 17. januarja 1525 prvič javno razlagajo svoje prepričanje o zmotnosti krščevanja, ko disputirajo s Zwinglijem, toda mestni svet slednjega razglasi za zmagovalca. Sprejet je bil tudi odlok, da morajo družine, ki še niso krstile svojih otrok, to storiti v osmih dnevih ali pa zapustiti mesto.

21. januarja 1525 sta Grebel in Mantz dobila prepoved nadaljnega poučevanja. Istega večera naj bi se (po pozneje pisanih kronikah hutteritov) njun krog srečal pri Mantzu in tam naj bi Jörg Blaurock prosil Grebla, da ga krsti, nato pa naj bi on krstil Grebla in druge navzoče. Takoj naslednje dni so vsekakor že začeli javno pridigati in vabiti ljudi, da se jim pridružijo. V glavnem so se razkropili v okoliška mesta, kjer jih niso osebno poznali, toda tako Mantza kot Grebla so vendarle večkrat prijeli in zaprli, Mantza prvič že marca. Toda gibanje je raslo, in to sredi divjanja »kmečke vojne«. Vsaj od novembra 1525 pa je v njem deloval tudi Michael Sattler. Decembra 1526 je Sattler v Strasbourgu skušal doseči osvoboditev zaradi popolnega zavračanja »meča« (radikalnega pacifizma) priprtih krščevalcev. Skoraj zagotovo je še gojil tudi zadnji kanček upanja, da bo nemara le pridobil tamkajšnje reformatorje za sodelovanje. Brez uspeha, čeprav sta Martin Bucer in Wolfgang Capito bila načelno zelo odprta in do Sattlerja posebej prijazna. Je pa v pisni korespondenci z njima argumentiral enako kot v *Schleithemskih členih*, zato ni dvoma, da je člene na zborovanju predlagal prav on. Ta čas so v okolici Züricha ponovno prijeli Felixa Mantza (3. decembra). Tokrat so ga pod obtožbo uporništva, zarotniškega združevanja proti mestnim oblastem itd. obsodili na smrt z utopitvijo. Obsodba je bila izvršena 5. januarja 1527 v reki Limmat v Zürichu.

Sattler je v Schleithemu sklical nekakšno sinodo, na kateri so se 24. februarja zedinili glede pričujočih sedmih členov. Iz uvodnega nagovora je jasno, da člani niso namenjeni zgolj poudarjanju razlik do magistratnih reformatorjev, ampak tudi, če ne ravno predvsem obvladovanju notranjih odklonov in utrjevanju gibanja, ko je v času stisk in preganjanj ostalo brez prvotnih voditeljev (Grebel je marca 1526 pobegnil iz zapora, a je maja umrl za kugo). Že nekaj dni

pozneje, v mesecu marcu, je Sattler s soprogo in nekaterimi drugimi krščevalci padel v roke katoliškim oblastem v Horbu blizu Rottenburga. Sojenje se je zavleklo do maja. Moške ujetnike so obglavili, Sattlerjevo soprogo Margaretho utopili, njemu pa namenili posebno kruto kazen. Preden so ga upepelili na grmadi, so mu odrezali jezik, telo pa ščipali z žarečimi kleščami. Morda tudi zato, ker jih je v svojem poslednjem zagovoru posebno drzno izzval:

Če pride Turek, se mu ne bi smeli upirati. Kajti pisano je: »Ne ubij«. Ne bi se smeli braniti pred Turki in drugimi preganjalci, temveč bi morali na vso moč moliti in se okleniti Boga, da nas on ubrani in se mu on upre. Glede tega pa, da sem dejal: »Če bi se bilo prav vojskovati, bi šel raje v boj proti domnevnim kristjanom, ki pobožne preganjajo, jih lovijo in pobijajo; rajši kakor proti Turkom« – razlog je sledeč: Turek je pravi Turek, ki o krščanski veri ničesar ne ve. On je Turek po mesu. Vi pa, nasprotno, hočete biti kristjani. Ponašate se s Kristusom, pri tem pa preganjate njegove pobožne priče, in ste Turki po duhu. (Sattler, v: Leu in Scheiddeger 2004: 81 isl.)

Wolfgang Capito je iz Strasbourga 31. maja katoliške oblasti prosil za blago ravnanje s preostalimi člani skupnosti v Horbu in prošnjo utemeljeval s trditvijo, da Sattlerjevi krščevalci glede temeljnih krščanskih nauk ne zastopajo nikakršnih zmot. Še istega leta si strasbourško cerkveno vodstvo z Bucerjem na čelu dopisuje z nekoč lutrovskim, zdaj pa krščevalskim pridigarjem Jacobom Kautzom v Wormsu. Svarijo ga pred Hansom Denckom in mu za zgled postavljajo Sattlerja. Zagotavljajo mu, da slednjega štejejo za Kristusovega mučenca, ki je glede odrešenja, ki je po Kristusu, verjel in učil brez zmote.

Ni dvoma, da so *Schleithemski člani* ogromno prispevali k temu, da so krščevalci ob zgornjem Porenju in v Švici tudi brez vidnejših vodij lahko stali in obstali do pojavitve novih, kot sta Menno Simons in Jakob Hutter. Po drugi strani pa sta njena omejenost zgolj na pereče aktualne posebnosti in pomanjkanje eksplicitne veroizpovedne vsebine bržkone bili tista šibka točka, ki je omogočila, da so se poznejši voditelji v nekaterih pogledih vendarle tudi oddaljevali od

evangeljskega jedra, s katerim so prežeti tako pričujoči člani kot tudi drugi ohranjeni dokumenti švicarskih bratov. Vsekakor pa je danes jasno, da njihov vpliv ne seže le do neposrednih »potomcev«, tj. današnjih hutteritov, mennonitov in amišev, temveč, kot je v omejenem članku pokazal Andrejč, na začetek baptistov v 17. stoletju, na prvi primer državnosti v zgodovini Zahoda, ki ni vzpostavljala monopola določene religije, namreč kolonijo Providence, ki jo je na Rhode Islandu ustanovil Roger Williams, in prek njega bržkone tudi na Locka, Jeffersona, na prvi amandma in na temelje sodobne pluralistične družbe.

VIRI IN LITERATURA

Za prevod besedila v slovenščino:

Izvirni rokopis besedila ni ohranjen, je pa že leta 1527 (a najpozneje 1529) izšla prva natisnjena objava pri Petru Schöffnerju ml. v Wormsu. Faksimile je dostopen v: Leu, Urs B. in Christian Scheiddeger (ur.) (2004): *Das Schleithheimer Bekenntnis 1527: Einleitung, Faksimile, Übersetzung und Kommentar*, str. 33–47. Zug: Achijs Verlag. Leta 1533 je izšel isti tekst, dopolnjen s traktatom o ločitvi zakona, pri Jacobu Cammerlanderju v Strassburgu. Tretja nemška izdaja je izšla, dopolnjena s še nekaterimi krajšimi besedili, v majhnem priročnem formatu okoli leta 1550. To besedilo se zelo malo razlikuje od teksta v prvih dveh izdajah, razlike so ortografske narave. Vinko Ošlak je prevod pripravil na podlagi kritičnega prepisa tretje izdaje. Dostopno prek: http://museum-schleithheim.ch/taeufer_bekenntnis1.htm, 20. 8. 2012.

Za spremno pojasnilo:

Global Anabaptist Mennonite Encyclopedia Online. Dostopno prek: <http://www.gameo.org/>, 22. 8. 2012.

Leu, Urs B. in Christian Scheiddeger (ur.) (2004): *Das Schleithheimer Bekenntnis 1527: Einleitung, Faksimile, Übersetzung und Kommentar*. Zug: Achijs Verlag.

von Muralt, Leonard in Walter Schmid (ur.) (1524/1952): *Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz*. Band 1, str. 13-19. Zürich: S. Hirzel Verlag. Dostopno prek: [http://www.germanhistorydocs.ghi-dc.org/pdf/deu/Doc.46-GER-Thomas Müntzer_ge.pdf](http://www.germanhistorydocs.ghi-dc.org/pdf/deu/Doc.46-GER-Thomas_Müntzer_ge.pdf), 22. 8. 2012.

Yoder, John Howard (1973): *The Legacy of Michael Sattler*. Scottsdale, Pennsylvania: Herald Press.

GOVOR OB DNEVU REFORMACIJE V KRŠKEM 2011

Zbrali smo se, da slovesno proslavimo letošnji dan reformacije, praznik, ki smo ga v Sloveniji uvedli leta 1991, da bi z njim počastili spomin na velike može, ki so v 16. stoletju položili temelje slovenskega jezika in slovenske kulture. Reformacijsko gibanje, ki se je začelo že v 15. stoletju, je temeljilo na čistosti »Božje besede« v *Svetem pismu* in na odstranjevanju prahu, ki se je v stoletjih nabral na njem. V središče je postavilo človeka – posameznika, ki mora samo s svojo notranjo vero in s *Svetim pismom* iskati stik z Bogom. Gre za osebno svobodo in lastno odgovornost, ki je nihče ne more prenašati na druge, kar ne velja le v razmerju do Boga, ampak velja prav za vse, kar počnemo. Cerkev je le skupnost vernikov posameznikov in le skupnost samostojnih, ustvarjalnih in odgovornih posameznikov – lahko premika svet in zgodovino.

Za vzgojo takih ljudi so protestanti potrebovali šolstvo in knjige v domačem, slovenskem jeziku. Pri tem je bilo izjemno pomembno delovanje Primoža Trubarja, ki je bil v drugi polovici 16. stoletja nosilec verske, duhovne, kulturne in cerkvene reformacije pri nas. Že leta 1550 je izšel njegov *Katekizem* kot prva slovenska knjiga, potem pa do leta 1595 skupaj 26 njegovih književnih del. Med Trubarjevimi mlajšimi sodelavci in učenci pripada posebno mesto Juriju Dalmatinu, ki je iz Krškega, zato je prav, da je letošnja proslava dneva reformacije tukaj. Po mnenju poznavalcev je prav Dalmatinov prevod celotnega *Svetega pisma* najveličastnejši spomenik slovenske reformacije.

Dalmatinov prevod *Svetega pisma* je bil zrelostni izpit slovenskega knjižnega jezika in slovstva. Prevod *Biblije* v svoj jezik je še danes

pomemben izziv za vse narode in med več kot 450 jeziki, v katere je bilo *Sveto pismo* prevedeno, smo Slovenci po zaslugi naših protestantov in Jurija Dalmatina med prvimi, ki smo ga prevedli – na častnem enajstem mestu. Ponosni moramo biti na to, da smo svoj prevod *Bible* dobili več kot 400 let pred tem, ko smo prišli do svoje države, kar jasno kaže, da naša zgodovina in razvoj temeljita na knjigi, kulturi in znanju.

Slovenski protestanti so opravili ogromno delo, dali so nam prve tiskane knjige v slovenščini in postavili temelje sodobne slovenske kulturne samobitnosti. Na teh temeljih se je razvila ne le slovenska kultura, ampak so posledice njihovega dela tudi zmaga in osvoboditev v drugi svetovni vojni in ne nazadnje tudi slovenska osamosvojitve pred dvajsetimi leti. Slovenski protestanti seveda niso mogli slutiti, kakšne velike posledice bo imelo njihovo delo, saj so se trudili zaradi vere in zaradi zблиževanja slovenskega človeka z Bogom. Toda to ni važno in danes smo jim hvaležni vsi, verni in neverni. Saj je tudi v tem primeru važno le, kaj človek naredi, ne zakaj to naredi in ne kaj ob tem govori.

To obdobje, obdobje reformacije na Slovenskem, je bilo nedvomno eden od ključnih, zvezdnih trenutkov v razvoju slovenskega naroda, obenem pa je bilo to prvo obdobje, ko je prišlo do večjih delitev med Slovenci, do delitve med evangeličani in katoliki. Po katoliški prenovi se je sicer v neki meri ohranilo protestantsko izročilo, vendar je prevladalo katolištvo, sicer na precej grob način, vendar je to novo katolištvo bilo zaradi reformacije drugačno kot je bilo prej. Z reformacijo smo Slovenci mnogo pridobili, ne le na področju kulture, jezika in knjig, ampak tudi z vplivom protestantske etike in odnosa do življenja, to pa smo plačali z delitvijo, povezano s trpljenjem in sovraštvom. Ta delitev danes po 400 letih še vedno obstaja, sicer je omiljena, toda je še vedno prisotna, opazna in pomembna.

Tudi drugi veliki trenutki v zgodovini Slovencev so bili povezani z delitvami in spremljajočimi dogodki, na katere ne moremo biti ponosni. Osvoboditev in zmaga odporniškega gibanja v drugi svetovni vojni je nedvomno svetel trenutek v naši zgodovini, ki pa je tudi povzročil nove delitve z groznimi posledicami in nečloveškimi

zločini. Pri osamosvajanju Slovenije pred dvajsetimi leti, ki je nedvomno najsvetlejši trenutek v naši zgodovini, smo sicer doživeli nikoli videno in nepredstavljivo enotnost, toda do delitve je prišlo kasneje z različnim razumevanjem vsebine osamosvajanja in vloge posameznih akterjev v njej.

Včasih se nam zdi, da smo s temi delitvami Slovenci nekaj posebnega in da je to tisto, kar nam ne omogoča hitrejšega napredka. Pa po mojem mnenju ni tako. Vsi narodi na svetu imajo v svoji zgodovini dogajanja in zgodovinske dogodke, ko so se razdelili znotraj sebe, ko je en del naroda prevladal nad drugim, in tudi njih zavesten ali nezaveden spomin na to še vedno deli. V tem nismo čisto nič posebni in nekaka enotnost, o kateri včasih sanjamo, je iluzija in z različnostjo in razdeljenostjo se moramo navaditi živeti tako kot drugi. Kako? S protestantskim načelom osebne svobode in osebne odgovornosti, ki vključuje to, da druge ocenjujemo po njihovih delih in ne po njihovih besedah in da nikomur ne predamo svoje osebne svobode in svoje osebne odgovornosti.

Reformacija je postavila temelje moderni družbi s poudarjanjem pomena posameznika, njegove svobode in njegove odgovornosti in njena vodila ostajajo pomembna tudi sedaj, tudi pri nas in tudi v tej globalni krizi. Vsak naj vzame svoj križ. Pomemben je posameznik, izobražen, sposoben, svoboden in odgovoren. Državo potrebujemo v glavnem le za to, da pomaga depriviligiranim in da kaznuje tiste, ki bi svobodo radi zlorabili.

Naj ob koncu nam vsem čestitam za praznik, dan reformacije, še malo bolj pa vam, našim evangeličanom, saj je za vas to še posebno slovesen dan.

Jože Trontelj

GOVOR OB DNEVU REFORMACIJE NA RAŠICI 2011

Danes praznujemo dan reformacije, ki je neločljivo povezan s spoštljivimi spomini na Primoža Trubarja in na njegovo epohalno vlogo pri nastanku slovenskega knjižnega jezika. Naš praznik je torej posvečen dvema velikima stvarima. Eno je bila prenova vere, kakor jo je zasnoval Martin Luter in jo presajal na slovenska tla Primož Trubar. Drugo pa je bilo rojstvo slovenskega knjižnega jezika, ki se je že takoj spočetka, v nekaj letih izkazal s celim kupom knjig, slovenskih prvencev. Med njimi je bil tudi komaj verjeten dosežek enega moža, Dalmatinova *Biblija*. Slovenščina je 12. jezik, v katerem je izšel popoln prevod *Svetega pisma*. S tem je kot novinka prehitela mnoge velike jezike z ugledno in staro zgodovino. Naj torej povem nekaj misli o obeh velikih stvareh iz Trubarjeve dediščine.

Prejšnji četrtek sem bil v Avstrijski narodni knjižnici na Dunaju. To je imenitna ustanova, ena največjih knjižnic v Evropi. Pokazali so mi sobo gospe direktorice, v kateri je pred mnogimi leti bival in delal naš znameniti rojak Jernej Kopitar. Knjižnici sem prišel v imenu Slovenske akademije znanosti in umetnosti podariti faksimile *Ikonoteke Valvasoriane*, blesteče zbirke 17 velikih zvezkov evropskih grafik iz 15., 16. in 17. stoletja. Hvaležno vodstvo knjižnice me je želelo posebej počastiti s tem, da mi je ob priložnostni slovesnosti dalo v roke enega svojih in naših največjih zakladov, edini znani ohranjeni izvod Trubarjevega katekizma iz leta 1550. Z orokavičeno roko sem smel listati po krhki knjižici, ki smo jo pred leti videli izposojeno in za nekaj tednov razstavljeno v slovenski Narodni in univerzitetni knjižnici, kot svetinjo skrbno zaprto v osvetljenem steklenem tabernaklju, pred katerim se je vila skoraj nepretrgana procesija obču-

dovalcev. Bil je poseben občutek, držati v roki to dragocenost, *prvo slovensko knjigo*, staro skoraj pol tisočletja. Naši avstrijski prijatelji so nam nekaj prej omogočili narediti še 4. verzijo faksimila, za katero smo prejeli vse priznanje, saj je stoodstotno zvesta izvirniku, celo do najmanjšega madeža na papirju.

Jezik, spoštovani, je dragocena dediščina. Soustvarjale so ga generacije ljudi davno pred časom, ki ga danes štejejo za možni začetek narodov. Morda se je res začelo, kakor menijo nekateri, že v kameni dobi. Morda s pojavom dveh majhnih sprememb v nekem genu, ki se imenuje FOXP2. Danes vemo, da je ta gen povezan s sposobnostjo govora in da je pred 40 000 leti, ko se je ta sprememba zgodila, našim prednikom ne samo podelila dar govora, ampak je sprožila s tem povezano kaskado razvoja novih nevroloških in kognitivnih sposobnosti. To jim je naposled dalo impulz, da so se iz Afrike odpravili v Evropo in se nato razširili po ostalem svetu. V Evropi so izpodrinili praprebivalce, Neandertalce, ki so bili tukaj že kakih 300 000 let prej, drugod pa še druge vrste človeka in človečnjakov. Prav govor naj bi bil omogočil nastanek predzgodovinskih etnij, ki so Neandertalce fizično iztrebile v pravih vojnah. Jezik in govor, tako so rekli raziskovalci, torej nista prinesla le napredka, ampak že na samem začetku, pred 30 000 in več leti, tudi okrutne vojne.

Sveža pa je novica, da so znanstveniki razvozlali tudi genom Neandertalcev in gen FOXP2 našli tudi pri njih. Govorne sposobnosti Kromanjoncev torej za nesrečno izumrtje Neandertalcev same po sebi niso bile mogle biti krive. Govoriti so znali tudi Neandertalci. Vzrok je morala biti kaka druga genetska mutacija, ki je našega prednika Kromanjonca in s tem današnji človeški rod naredila agresivnega, čezmerno pohlepnega in zavistnega.

Spoštovani, jezik je edinstven zaklad. Je orodje, ki ga možgani potrebujejo za logično mišljenje. Razumevanje govora in sporočanje sta pglavitna vhod in izhod, ki sta možganom na razpolago za sporazumevanje, za izmenjavo intelektualnih sporočil. A jezik in govor sta še več. Naša slovenščina nam je temelj narodne identitete, kulture in svojskosti ljudi, ki poseljujemo ta lepi košček sveta, je tudi temelj rodoljubja. Je pogoj za preživetje Slovencev kot naroda. *Materinščina* je čudovito poimenovanje tega zaklada.

Sposobnost govora in zatem še pisanja in branja so sijajni darovi evolucije ali Boga, kakor pač kdo verjame. Darovi, ki si zaslužijo posebno spoštovanje in nego. Jezik dobiva v globaliziranem svetu nov pomen, deležen pa je tudi novega varstva. Slovenščina še nikoli ni imela take veljave kot danes. Je eden od 23 uradnih jezikov v Evropski uniji. O čem takim smo še pred nekaj desetletji lahko samo sanjali. Vendar se danes mnogi sprašujemo, ali dovolj skrbimo za jezikovno kulturo, ko gre za javno rabo. Zadnjič je bilo slišati zaskrbljene glasove ob novi visokošolski zakonodaji. Kot evropske se tudi naše univerze vse bolj odpirajo svetu. Ali večja raba tujih jezikov, posebno angleščine, na univerzah pomeni grožnjo slovenščini? Na Akademiji večinoma mislimo, da ne. Seveda pa bo treba poskrbeti za ustrezno veljavo slovenščine, da slovenski študentje ne bodo prikrajšani in da se bo ustrezno gojilo slovensko strokovno in znanstveno izrazje. To je mogoče urediti znotraj univerz in njihove pedagoške in znanstvene politike, obljube so bile dane.

Bolj pa nas skrbi *raven jezikovnega znanja, pismenosti in jezikovne kulture* mlade generacije. Tu, menimo, je mogoče in treba storiti več. Kdo naj stori več? In kaj naj se stori? Na Akademiji mislimo, da je najprej potreben boljši *odnos*, nato pa tudi več *znanja*. Za oboje je seveda poklicana šola – osnovna in srednja, in tudi univerza. Prva pa naj vcepi odnos do materinščine kot vrednote družina.

Odgovoren odnos do materinščine v javni rabi ni samo estetsko, je tudi etično vprašanje. Kot posameznik nimam pravice do poljubne malomarnosti. S svojim slengom, s svojim žargonom zlahka okužim druge ljudi, svoje poslušalce in bralce. Če jim dobro sede v uho, bodo okužili svoje poslušalce in bralce. In slaba beseda se utegne širiti zmagovito in naglo kot neke vrste tujerodna, invazivna vrsta plevela. Novi žargonski izrazi, ki jih pobirajo in posvajajo ljudje s takim veseljem, ne pomenijo nove svoboščine in bogatitve jezika, kot menijo nekateri libertarni intelektualci. Nove slabe, od drugod izposojene ali skrotovičene besede in fraze bodo nekaj časa modne, pozneje pa bodo bodisi ugasnile, kar bo dobro, ali pa prišle v splošno rabo in polagoma v pozabo izrinile dobre stare izraze, kar bo slabo.

Ali ima današnji normalno razvit mlad človek pravico do poljubne stopnje polpismenosti? Nekateri mislimo, da ne. Veseli smo

na primer naše dobro razvite lektorske službe, zavzemamo se za to, da bi lektorje še pogosteje prosili za njihovo imenitno obdelavo naših besedil. A tudi med uglednimi slovenisti sem srečeval drugačna mnenja. Nekdanje jezikovno razsodišče je po mojem

prepričanju opravilo pomembno poslanstvo.

Novi časi in novi pogledi na pravice, ki jih ne spremlja ustrezna zavest o odgovornosti, pa takemu delu niso več posebno naklonjeni. Javno mnenje zaničljivo zavrača tako imenovano jezikovno čistunstvo. Sprašujem se, kaj bi se zgodilo sijajni *Slovenščini za Slovence* pokojnega Janeza Gradišnika izpred skoraj pol stoletja, če bi izšla danes. Kolikšen del tedanje naklade bi jutri končal v papirnici na Vevčah?

To ni razveseljivo. Najbrž je čas, da začnemo gojiti drugačen, bolj etičen odnos do materinščine kot najdragocenejšega izmed zakladov naše kulturne dediščine. Res, slaba javna raba maternega jezika je tudi z etičnega, ne le z estetskega vidika vredna obsojanja. Jezikovne nemarnosti seveda ni mogoče odpraviti z ukazom kake avtoritete. Edini recept je spodbujanje in širjenje jezikovne omike. Prav bo, če bomo častno dolžnost skrbi za naš jezik privzgojili vsem, ne samo javnim govorcem in piscem. Nagrada za dobro opravljeno delo, če se ga loti večina Slovencev, bo vredna truda.

Nazadnje se še za hip povrnimo k razsvetljijskemu delu Primoža Trubarja. Skupaj s svojim vzornikom Martinom Lutrom je bil razočaran nad površnostjo najodgovornejših za tedanjo evropsko civilizacijo. Zgrožen nad nepoštenjem in zlorabami tam, kjer bi smeli pričakovati največ moralne integritete, nesebičnega, prizadevnega delovanja za druge, za skupnost, za prihodnje rodove. Z vsem srcem in prepričanjem se je lotil gigantske naloge. Pokazal je rojakom pot v nepokvarjeno duhovno in praktično življenje po evangeliju.

Če bi se Primož Trubar po kakšnem čudežu danes vrnil na današnji svet, kako bi se odzval na sedanji evropski in slovenski trenutek? Ni si težko zamisliti. Predstavljam si, da bi bil pretresen, zgrožen nad nepoštenjem sedanje elite, mednarodne in še posebej domače, prizadet zaradi lakomnosti in požrešnosti novodobnih bogatašev. Da bi bil globoko razočaran tudi nad splošnim stanjem duha svojih »lubih Slovencev«.

Predstavljam si tudi, kako tesnobno bi pregledoval seznam tistih, ki obljublajo, da bodo njegov narod popeljali v boljšo prihodnost, če bodo konec tega leta izvoljeni. Ni težko uganiti, katere od njih bi volivcem brez dolgega premišljanja odsvetoval. Vrline, ki so jih pred stoletji zagovarjali ljudje kakor Primož Trubar, stojijo še danes. Danes jim rečemo vrednote. Še vedno so tu, večina ve zanje, le ne spoštuje jih več. Na visokem mestu je osebno poštenje. A vmes so se pritihotapile druge, kot so čim hitrejši razvoj, materialno bogastvo, z denarjem nagrajena tekmovalnost, osebni uspeh, in se preinile visoko proti vrhu. Tudi nad take, kot je poštenje. Trubar bi mogoče rekel, da s pridnostjo ni nič narobe, dokler ni v škodo drugim ljudem, dokler ne začne izpodrivati drugih pomembnih vrednot. Spomnil bi na svetopisemsko priliko o bogatašu in šivankinem ušesu. Pa na drugo največjo božjo zapoved, na ljubezen do bližnjega. Spomnil bi na Mojzesov dekalog.

Spoštovani, naj ta moja razmišljanja ne bodo razumljena kot kaka misijonarska pridiga. Opozoriti želim le na naraščajočo potrebo po *etiki*, ki pač tudi danes v veliki meri temelji na 2000 let starem evangelijskem sporočilu. Na modrost, ki jo človeštvo pozna že mnogo stoletij, a ji je tolikokrat nastavljalo gluha ušesa, ali pa jo celo sprevračalo v njeno nasprotje in zločinsko zlorabljal. Danes smo prav zaradi teh zlorab in zaradi te nespameti v globalni krizi. Naše edino upanje je, da ponovno prisluhnemo modrosti in upoštevamo etični nasvet. Tega se lahko učimo od modrih mislecev. Tudi od velikega Slovenca, Primoža Trubarja. Brez dogovora o novem svetovnem redu na temeljih etike in modrosti naša civilizacija nima prihodnosti.

UDC 274(436.59)
27-9:93/94

Karl W. Schwarz

Joseph II's Patent of Toleration and its significance for the Lutheran minority in Slovenia

The basis for this article was a lecture given at a special event of the Lutheran Church in Slovenia, held at the Štefan Küzmič Memorial Centre at Puconci on 18. 9. 2011. In reworking the text, the author had in mind the burning cultural-political and inter-confessional question: the problem of a marriage relationship between adherents of different confessions and the religious upbringing of children within it. Previously this was dealt with exclusively from the standpoint of (Roman Catholic) canon law. Nowadays an important ecumenical task is seen, which should recognize that such relationships link different confessions and stress inter-church responsibility for such relationships both before and after marriage.

Joseph II's policy towards "non-Roman Catholics" was described with the concept of toleration. One of the roots of the emperor's new policy was meant to be "true Christian tolerance". The heroics of the official reasons for tolerance in the Patent were followed by the implementation provisions, which defined the narrow framework of what was allowed. Due to these narrow boundaries, there was justified talk of "incomplete tolerance". These restrictions gained a typical expression with the concept of *exercitium religionis privatum* (i.e. the exercise of private religion), which was restricted by the privileges of the dominant religion. It was not a matter of tolerating competing non-Catholic churches, but simply allowed tolerance on the level of individual rights.

Joseph II's legislation on mixed marriages was just part of the toleration laws, yet a part that heavily burdened the life of Lutheran communities in the Hapsburg monarchy in Austria as well as in Slovenia; it also revealed the ambivalence and incompleteness of tolerance.

Today the concept of tolerance has changed a great deal: instead of a legal concept it has become an ethical one. Tolerance is demanded also in present-day inter-confessional co-existence, but no longer refers to merely the tolerated position of the confessional minority, but assumes the confessional equality of all churches and religious groups, as also declared in Article 7 of the Slovene constitution. The present-day inter-confessional and inter-religious discourse

primarily bears the stamp of acknowledging diversity. Different churches can be understood as cooperating partners in the sense of *Charte Oecumenice* (2001).

Starting from this document, which represents a “binding measure” for the “ecumenical culture of dialogue and cooperation” and obligates the church signatories, tolerance deserves special attention and respect. With the introduction of tolerance, the religious policy of the Hapsburgs 230 years ago was placed on completely new foundations. Nowadays the thinking about tolerance must not only register the enormous political and social changes as regards religion but also ask whether the required obligation to the Roman Catholic upbringing of children – although this is given with attention to the conscience of a non-Catholic partner – can be dropped as unsuitable in the light of the Ecumenical Document.

UDC 726:27-28

Andreja Benko

Religious elements and their symbolism in the Lutheran Church

We have a legacy from the past of many church buildings, including Lutheran ones (Bodonci, Prekmurje), which in many elements differ from those of other faiths, e.g. the Roman Catholic faith, although the basic architectural typology to a large extent takes it into account. Nowadays this difference is most obvious primarily in the interiors and their furnishings, whereas in the past the difference was noticeable in the buildings’ external appearance as well.

A particular emphasis is seen in the religious elements which make up the interior of a Lutheran church and are repeated in all /such/ churches, since they have a special symbolic value for believers. In the past much more than at present people had recourse to symbols, to which they assigned a higher value and power. An insight into the semantic structure of symbols shows us that they determine practically all our important cultural and indeed human values.

UDC 274.5(497.4):271/279

Alexander Hanisch-Wolfram

Protestants and Slovenes in Carinthia 1780–1945

If we try to summarize the observation and results of the comparison of the relationship of Protestants and Slovenes in the period 1780-1945, two conclusions are possible:

1. Protestants and Slovenes in Carinthia as minority communities were an obstacle to the ideal of a homogeneous society and in the increasingly national

political conflicts of the 19th century found themselves in a web of diverse clashes. The basic challenge facing them was positive integration (for so it was felt, also subjectively) into the Austrian state and society. This had long been burdened with internal (the idea of annexation to Germany or Slovenia) and external factors (discrimination, stigmatization, persecution). In the years after 1945 the Lutherans succeeded in this; this can be said, although Carinthian Protestants also after 1945 (in elections) tended to the “third camp”, as proved by statistics. The state contract of 1955 offered the Carinthian Slovenes a way to resolve the conflict, but in social practice the problem is still partly unresolved.

2. For most of the period being considered, one cannot speak of any relationship between the two minorities. The first concrete contacts were made only around 1900 (if we discount the “minor” case of Zagoriče), but even here it was more a matter of public confrontations in the media (reports), which was repeated after the 1930s as well. A “proper” relationship came about only in the 1970s, when the *Lutheran Church* with its superintendent Paul Pellar publicly expressed solidarity with the Slovene minority over the well-known destruction of bi-lingual place-name signs.

Solidarity between the two minorities is thus difficult to substantiate on a historical basis. Their historical experiences and challenges were too different despite all the parallels. Thus it is consistent that the *Lutheran Church* changed its method of arguing its solidarity with the Carinthian Slovenes. From a historically justified solidarity (the connection of the problem of place-name signs with problems from the tolerance period) the church switched to solidarity on the principled level of minority politics, with arguments from theology, fundamental rights and mutual solidarity co-existence. The new minority solidarity thus justified points to their (common) history as an essential background, however, it does not use it for argumentation and legitimization.

UDC 29:17

165.62:316.7:241.13

Cvetka Hedžet Tóth

Hans Küng – Project World Ethos

In his more recent works, Hans Küng’s views challenge globalization, which spreads to all areas of life, which is why the present paper emphasizes his determined demand: “Globalization takes for granted also the globalization of a world ethos: in view of the problems of world politics and the world economy it calls for a world ethos, which is acceptable for both world religions and non-believers, humanists, worldlings.” There can be no new world order without a world ethic, a global ethic.

The contemporary Catholic theologian of Swiss origin Hans Küng (born in 1928), one of the world's most distinguished and highly regarded theologians, whose principled heretical stance even amounted to his eventual loss of *venia legendi* at the Catholic Faculty in Tübingen, is a creator of a new world ethos. According to him, a world ethos does not imply a new world religion but rather an all-abiding ethical coordinate system. A global ethic is not a new ideology; it is nothing but "the necessary minimum of common values, standards and basic attitudes. In other words: a minimal basic consensus relating to binding values, irrevocable standards and moral attitudes, which can be affirmed by all religions despite their undeniable dogmatic or theological differences and should also be supported by non-believers."

The article pays special attention to the meaning of basic trust. Basic trust, which proves contrary to nihilism or the nihilation of the world – the one who does not trust the world can even say no to it – is the basis of fundamental ethos, life ethos, and taken globally, world ethos.

Of course, there remain open all the dilemmas – in our Slovene environment as well - as to the effectiveness of universal ethics in general and the issues concerning the possibility of an ethics as such regarding the nature and nurture of man; however, the need for ethics is there to remain, and is becoming more and more pressing. The ethics which the world ethos proposes is universal, holding good for every human being from common men to politicians, scientists, artists, i.e. for all people in their various professions regardless of their race, culture, religion, world view, for believers and nonbelievers, the religious and non-religious. Globalization calls for a global ethic and there will be no survival of our globe without a global ethic. There will be no peace among the nations without peace among the religions. There will be no peace among the religions without dialogue and cooperation among the religions and civilizations.

UDC 271/279"19/20":283/289

Gorazd Andrejč

Theological understandings of non-Christian religions in contemporary British Protestantism

The paper examines the discussion from the late 1980s to the present of the most influential understandings of, and attitudes towards non-Christian religions in British Protestant theology. Starting with the liberal-inclusivist and pluralist perspectives of John Macquarrie and John Hick that were influential in the 1980s, I examine different theological reactions to pluralism, focusing especially on evangelical (represented by Leslie Newbign and Alister McGrath), post-liberal (Rowan Williams, Nicholas Adams), and radical orthodox (John

Milbank) understandings of non-Christian religions and interfaith relations, all of which enjoy considerable influence in theology in the UK today. I then examine two examples of more recently developed positions that attempt to move the debate forward and overcome the universalist-particularist dichotomy: one by a 'postliberal-evangelical-universalist', Tom Greggs, another by a pluralist-syncretist, Perry Schmidt-Leukel. In the final discussion of these positions, I argue that the (over-)emphasis on particularism, characteristic of postliberal and radical orthodox positions, has in an important sense run out of steam: it has ended up in a theologically and philosophically unsatisfactory 'agnostic imperative' (from the Christian perspective) about the religious and ethical value of non-Christian traditions and syncretisms.

UDC 229:27-246

Božidar Debenjak

Apokriphe des Neuen Testaments

Die Vorlesung über die Apokryphen des Neuen Testaments erklärt zuerst den Begriff *apokryphon* in seinem Verhältnis zum Kanon; dann werden die drei Typen der Apokryphen dargestellt: zuerst die, von denen die Legenden über die Kindheit Jesu und Marienlegenden stammen, dann die Parallelen zu den Tätigkeitsberichten Jesu in kanonischen Evangelien, zuletzt kurz die eigen- und andersartige Theologie des *Evangeliums nach Judas*.

UDC 26/28:239:27-1

Božidar Debenjak

Hans Küng über die Geschichte und Paradigmen des Christentums

Die Vorlesung versucht die wesentlichsten Themen aus dem monumentalen Buch von Hans Küng *Das Christentum. Wesen und Geschichte* im Zusammenhang knapp darzustellen, und zwar sowohl die Thesen Küngs über das Wesen des Christentums, die auf seinem Werk *Christ sein* fußen, wie seine Geschichte des Christentums als einen Wechsel der Paradigmen und ihr nachfolgendes Nebeneinander.

UDC 2-673:329.12
2-18:322(4)

Marko Kerševan

The question of secularization today: the Protestant view

The topic of secularization is an old sociological one: discussions on the “*secularization thesis*” are part of the standard repertoire of the sociology of modern societies, and certainly of the sociology of religion.

The central concern in this study is the question of secularization (and sacralization) in contemporary Western societies with a dominant Christian religious tradition, especially in Europe, and of the attitude of Christian churches to secularization.

By secularization in these societies we understand:

1. The emancipation (autonomization) of different areas of social life, of different institutions and of the way of life itself from religions and churches as well as from the domination of their values, norms, orientation and control.

2. The establishment and development of *desacralization*. Social institutions are no longer sacred and/or consecrated; in the “*disenchanted world*” (Weber) of nature and society there are no longer holy places, times, or holy actions included in them.

3. Linked with both these processes is the *process of individualization*.

The secularization/desacralization of society as if it is accompanied by the *sacralisation of the individual*. Secularization/desacralization in modern western societies thus does not mean the disappearance of the religious, the sacred, but its transference and the changing of the method and sphere of its expression.

These features of secularization belong to the constitutive features of modern (western) societies. The question of the relation of Christian churches to secularization is thus a question of the relation of the churches to modern western societies.

For a long time the official Roman Catholic Church rejected the principles of modern society and that society in general. But at the Second Vatican Council (1962–1965) the Roman Catholic Church accepted religious freedom and the legal equal rights of religion as against the state, and this precisely in the name of the equal rights of each individual as a person. Apart from these actual shifts, we can say that the *Catholic stance* against secular modern society is now *ambivalent*: it swings between its acknowledgement of the status quo, which is a framework for the Church’s contemporary evangelizing activity, and its judgment of modern society as something that must be abolished, because it is a historical accident, a derailment, an anomaly.

For *Protestantism* the secularization and secularity of modern societies is not an accident, an anomaly, a scandal, but in the first place it is a *value, a positive legacy* of European historical development and of the Christian contri-

bution to that. This does not mean abandoning *evangelization*; but evangelization must not mean undermining and abolishing such features of modern society as the separation of church and state, religious freedom, individual and collective human rights, modern science and technology.

The question of how to live in secular society is one which also concerns the lay, atheist and secular side. For them, too, there arises the question (of responsibility), of how to understand and practise secularization as a common heritage and value, without going astray into “secularism”, “laicistic/secularistic fundamentalism”. It is no coincidence that Jürgen Habermas has drawn attention several times to this responsibility of the secular/atheist side.

UDC 274"15"929Vlahovič G.

Janez Weiss

Gregor Vlahovič – the life and work of a preacher on the margin of the empire

This article presents a short biography of Gregor Vlahovič, one of the most important Reformation figures in the region of Lower Carniola and White Carniola, and aims to include him in the lively events of the second half of the 16th century. He was born at Ribnik in Croatia and educated by Glagolitic priests; in the 1550s through contact with the works of Primož Trubar he converted to Protestantism and began work as a preacher at Metlika. He cooperated in the Bible Institute in Urach and also preached in Croatia. Changes in the places where he worked took him from Metlika to Novo mesto, and from there to Brežice, where he experienced the maelstrom of the 1573 peasant uprising; finally at the request of the Carniolan Provincial Estates he returned to Metlika. Before his death – he died in Ljubljana not yet 58 years old – he was preacher at Radeče ob Savi. Vlahovič set an example as a very active preacher; his fervour, commitment and strictness resulted in a turbulent life, full of challenges and not a few conflicts with Roman Catholic priests as well as Protestant fellow-sufferers. His work left a strong stamp on the Reformation within the territory of present-day south-east Slovenia.

UDC 274(497.4):271/279

Sašo Jerše

“The apotheosis of Primož Trubar” – a romantic view of the Slovene Reformation and its boundaries

The starting point for this article is the oil painting by the Slovene artist Leon Koporec with the title The apotheosis of Primož Trubar. The painting

was made in 1986 on the 400th anniversary of Trubar's death and presents Trubar's portrait, his Reformation opus and his life in a formal surrealist style. As is seen from an iconographic analysis of the painting, the artist followed exactly standard knowledge about the Slovene Reformation as this took shape in Slovene humanistic studies in the period from the end of the 19th century and was deeply engraved in the Slovene historical or rather cultural memory. As regards the historical context in which it was formed, and as regards its emphases in content, this knowledge can be characterized as completely romantic. In Slovene humanistic studies and as seen particularly clearly in the Slovene historical memory, Trubar and the Slovene Reformers have been given the role of "national saints", while a fundamental role is attributed to the Slovene Reformation in shaping the Slovene national being, and even more so, Slovene national ethics. In this process, the historical and religious framework in which the Slovene Reformation took shape is almost entirely overlooked, as is also the original Christian message, to which Trubar and the Slovene Reformers were exclusively bound. This article firstly undertakes an analysis of the origin of the romantic view of the Slovene Reformation and its essential emphasis. It then analyzes the fundamental theological premises held by Trubar and the Slovene Reformation; these were the premises of Pauline Christianity, as the author ascertains.

UDC 274(497.4 Prekmurje)"17"

Franc Kuzmič

Protestantism among Hungarian Slovenes from the beginnings to the Patent of Toleration

The article provides a condensed description of the beginnings and development of Protestantism and Protestant literature among Hungarian Slovenes, i.e. among Slovenes in Prekmurje under Hungarian rule. The survey extends to Joseph II's Patent of Toleration (1781), which came into force in Prekmurje only in 1783. The treatment of this topic is divided according to the three territorial regions (Radgona and its surroundings; Lendava and its surroundings; upper Prekmurje or Goričko), since events differed according to important particularities. The Protestant Counts of Banffi invited a printer to Lendava, the first on the territory of Slovenia at that time. In Prekmurje, Calvinism spread as well. During the period of the Counter-Reformation (from 1599), the astronomer Kepler was one of the refugees faithful to Protestantism in Petanjci, on the estate of the nobleman Nadasy. At the end of the 17th century almost half the Hungarian Slovenes continued in the Protestant faith, although they lacked priests and teachers. In 1732 the army captured the last Protestant churches in Prekmurje. Some of the believers emigrated to Hun-

gary, while others attended divine service at least twice a year in the so-called designated places far away in Hungary. Števan Kuzmič, a priest among the Slovene emigrants in the region of Surd, published his translation of the New Testament in the Prekmurian standard language in 1771.

UDC 271.2-726.2:929 Katzenstein F.K.

France M. Dolinar

The Bishop of Ljubljana Franc Kazianer's reform endeavours and Trubar

Two legends about the Ljubljana bishop Franc Kazianer von Katzenstein became entwined in literature: according to one he was "theologically uneducated, weak in character and faith", according to the other at least a Protestant sympathizer if not an outright Protestant. The article presents Bishop Kazianer in the broader context of happenings in the Church, the empire and concretely in Slovenia, which entirely contradicts the above two legends.

Kazianer's activity in the Ljubljana diocese coincided with the final serious attempt by the Roman Catholic Church to find a common language with the Reformation movement, set in motion by Martin Luther. Bishop Franc Kazianer was aware of the necessity of an internal renewal of the Church and wished to realize this in his diocese. So he gave decisive support to the fervent priests who took action against abuses in the Church, including Trubar, whom he even chose as his confessor.

In his endeavours for the renewal of the Church Kazianer naturally could not remain indifferent to the demands of the Reformation. Nevertheless he did not seek theological bases for his reform endeavours in Luther but in the Constantinople patriarch St John Chrysostom. To what extent Kazianer was acquainted with the details of contemporary religious discussions between Cardinal Contarini and Melancthon is not known, but nevertheless he remained until his death faithful to the Roman Catholic Church in matters of doctrine and religious practice.

UDC 2:17:327

Cvetka Hedžet Tóth

Was hält die Gesellschaft zusammen? Weltreligionen – Weltfrieden – Weltethos. Ein Aufruf des Theologen Hans Küng

Hans Küngs Idee eines „Weltethos“ als eines gemeinsamen Fundaments ethischer Werte über Religionen und Weltanschauungen hinweg war Thema

seines Vortrags an der Universität Maribor am 28. Juni 2012. Friedliches Zusammenleben der Völker in unserer pluralistischen Gesellschaft kann nur geschehen angesichts eines allgemein verbindlichen ethischen Konsenses als Grundlage für jene Brücken, die zu errichten sind zwischen „Menschen unterschiedlicher Religionen, zwischen religiösen und nicht-religiösen Menschen, zwischen Menschen verschiedener Kulturen“.

Keine singuläre Religion oder Ideologie vermag ethische Normen für die gesamte Weltgemeinschaft anzubieten. Christliche Wertvorstellungen reichen kaum über die engen Mauern der Kirchen hinaus. Küng: „Es ist also politisch nicht realistisch und weder philosophisch noch theologisch legitim, in der heutigen pluralistischen Situation alle Menschen Europas von Staats wegen auf christliche Werte festlegen zu wollen.“

Demokratien ohne Moral sind bekanntlich gefährdet. Speziell im demokratischen Europa wird der Ruf nach einem ethischen Fundament hörbar, dem alle Menschen zustimmen können. In unserer das Bild Europas bestimmenden Vielfalt von postkommunistischer Neuorientierung, kirchlich-traditionellen Moralvorstellungen, wirtschaftlichem Vorherrschaftsringen und versiegendem Dialog zwischen den Religionen ist ein neues Ethik-Bewusstsein nötig, welches eine tragfähige Basis schafft für eine friedvolle Existenz aller.

Hans Küng geht vor allem von drei Problemkreisen aus: religiöser Fundamentalismus, rigoroser Moralismus und postmoderner „Beliebigkeitspluralismus“. Zur Überwindung solcher -ismen wird ein Europa auf ethischem Fundament gefordert, ein „dritter Weg: weder eine säkularistisch-technokratische Ideologie von Europa, die total unreligiös ist, noch eine vormodern-hierarchische Ideologie, die völlig undemokratisch ist.“ Küng erinnert an den 1992 geäußerten Aufruf des damaligen EU-Kommissionspräsidenten Jacques Delors: „Wenn es uns in den kommenden zehn Jahren nicht gelingt, Europa eine Seele zu geben, eine geistige Dimension, eine wahre Bedeutung, haben wir unsere Zeit vergeudet. [...] Europa kann nicht von rechtlichen Argumenten und ökonomischem Know-How allein leben.“ Dies seien die Wurzeln der gegenwärtigen Krise der EU und ihrer abnehmenden Akzeptanz in manchen Staaten.

Nur eine allen Menschen gemeinsame ethische Grundhaltung („Weltethos“) führt zu autonomer Selbstverwirklichung und solidarischer Verantwortung. Ein solcher Ethos-Begriff trennt nicht Glaubende von Nichtglaubenden, spaltet nicht Parteimitglieder unterschiedlicher Provenienz oder Gesellschaftsschichten divergierenden Niveaus an Bildung oder Lebensstandard. Küng entwirft die Hoffnungsvision eines kühnen, vielleicht utopisch wirkenden „Menschheitsethos“, eines Bandes über alle Grenzen und Grenzziehungen hinweg.

Eine „Weltethos-Erklärung“ des „Parlaments der Weltreligionen“ wäre von außerordentlicher Dringlichkeit. Die Humanitäts- und das Gegenseitigkeitsprinzipien gelten für jeden Menschen, gleich „ob Mann oder Frau, Israeli oder

SYNOPSES, ZUSAMMENFASSUNGEN

Palästinenser, Chinese oder Tibeter. [...] Heute, da die Globalisierung uns alle einander näher bringt und Dinge, die Menschen am anderen Ende der Welt sagen oder tun, sich nur Augenblicke später auch auf unser Leben auswirken, empfinden wir auch die Notwendigkeit, in einer globalen Gemeinschaft zu leben. Wir können dies nur tun, wenn wir über globale Werte verfügen, die uns verbinden.“ Diese Werte müssten, so Küng, in aller Sorgfalt durchdacht, verteidigt und gestärkt werden.

SODELAVCI TE STEVILKE

- Gorazd Andrejč**, doktorand filozofije religije na School of Humanities and Social Sciences Univerze v Exetru, Velika Britanija
- mag. Andreja Benko**, doktorandka arhitekture na Fakulteti za arhitekturo Univerze v Ljubljani
- dr. Božidar Debenjak**, redni profesor za socialno filozofijo na Filozofski fakulteti Univerze v Ljubljani, v pokoju
- dr. France M. Dolinar**, svetovalec Vlade RS v Arhivu Slovenije za starejše gradivo in evidentiranje v tujini; predavatelj za zgodovino Evrope 16.–18. stoletja, razvoj bibliotekarstva in uvod v znanstveno delo na Filozofski fakulteti Univerze v Ljubljani, v pokoju
- dr. Mihael Glavan**, vodja posebnih zbirk Narodne in univerzitetne knjižnice v Ljubljani, v pokoju
- ddr. Igor Grdina**, znanstveni svetnik na Znanstveno-raziskovalnem centru Slovenske akademije znanosti in umetnosti; univerzitetni profesor na Univerzi v Novi Gorici
- dr. Luka Ilić**, znanstveni sodelavec na oddelku za zgodovino religije na Zahodu na Leibnizevem inštitutu za evropsko zgodovino v Mainzu
- Sašo Jerše**, docent za zgodovino zgodnjega novega veka na Filozofski fakulteti Univerze v Ljubljani
- Stane Jurca**, raziskovalec; direktor Inštituta za elektroniko in vakuumsko tehniko v Ljubljani, v pokoju
- dr. Tomaž Jurca**, raziskovalec; prevajalec, italijanist in doktor sociologije kulture, v Ljubljani
- dr. Marko Kerševan**, redni profesor za sociologijo religije na Filozofski fakulteti Univerze v Ljubljani, v pokoju
- dr. Matjaž Kmecl**, redni profesor za slovensko književnost na Filozofski fakulteti Univerze v Ljubljani, v pokoju; redni član Slovenske akademije znanosti in umetnosti

SODELAVCI TE ŠTEVILKE

- mag. Franc Kuzmič**, muzejski svetovalec v Pokrajinskem muzeju v Murski Soboti, v pokoju
- mag. Violeta Vladimira Mesarič Jazbinšek**, evangeličanka duhovnica, namestnica vojaškega kurata v Slovenski vojski
- Urška Mirt**, univerzitetna diplomirana sociologinja kulture in teologinja
- Vinko Ošlak**, književnik in prevajalec, tudi znotrajjezikovni prevajalec slovenskih protestantov 16. stoletja; član Trubarjevega foruma
- dr. Karl W. Schwarz**, izredni profesor na Evangeličanski teološki fakulteti Univerze na Dunaju
- dr. Cvetka Hedžet Tóth**, redna profesorica za ontologijo in metafiziko na Filozofski fakulteti Univerze v Ljubljani
- Nenad Hardi Vitorovič**, doktorand sociologije kulture na Filozofski fakulteti Univerze v Ljubljani
- Dušan Voglar**, glavni urednik *Enciklopedije Slovenije*, v pokoju
- Janez Weiss**, zgodovinar, samostojni svetovalec na Javnem skladu Republike Slovenije za kulturne dejavnosti, območna izpostava Črnomelj
- dr. Alexander Hanisch-Wolfram**, zgodovinar in politolog, sodelavec Evangeličanske akademije Koroške in kurator Evangeličanskega škofijskega muzeja v Brežah/Fresachu









trgovanje in prodaja električne energije, d.o.o.

Tudi reformatorjev trud za uveljavitev razumevanj, zapisanih v zborniku *Concordia*, govori o tem, da gre kljub človeškemu veselju s stranpotmi, uveljavljati smer spoznanja vsega, kar je prav in kar lahko ljudi druži v občestvo oziroma povezuje v skupnost. Takšna prizadevanja ne morejo biti zaman, čeprav so pogosto zastoj. »Zastopnost« si, skratka, ne more privoščiti razkošja obupa.

Igor Črdina, str. 16

STATI INU OBSTATI

REVIJA ZA VPRAŠANJA PROTESTANTIZMA

CENA TE ŠTEVILKE 6 EUR

ISSN 1408-8363



9 771408 836003