

STATI INU OBSTATI

REVIJA ZA VPRAŠANJA PROTESTANTIZMA



IZ VSEBINE

Jonatan Vinkler

Češki bratje: med husitskim
prelomom z Rimom
in luteransko reformacijo

Gorazd Andrejč

Protestantske filozofsko-teološke
obravnave »judovskega vprašanja«

Božidar Debenjak

Luthrova kritika dobičkarstva
in grabežljivosti

Marko Kerševan

Kaj vse je/ni krščansko

Peter Kovačič Peršin

Obrat k človeku:
reforme papeža Frančiška

Paul Wiener

In causa fidei 1548

ISSN 1408-8363

JUNIJ 2017

25/17

STATI INU OBSTATI

REVIJA ZA VPRAŠANJA PROTESTANTIZMA



Izdajata

Slovensko protestantsko društvo

Primož Trubar

Beethovnova ulica 9, 1000 Ljubljana
predstavnik Matjaž Gruden

Univerza na Primorskem

Titov trg 4, 6000 Koper
predstavnik dr. Dragan Marušič

Glavni urednik

dr. Marko Kerševan

Uredniški odbor

dr. Mihael Glavan

ddr. Igor Grdina

dr. Peter Kovačič Peršin

mag. Violeta Vladimira Mesarič

Jazbinšek

dr. Vincenc Rajšp

dr. Ciril Sorč

dr. Cvetka Hedžet Tóth

Dušan Voglar

Odgovorni urednik

dr. Jonatan Vinkler

Namestnik odgovornega urednika

dr. Nenad H. Vitorović

25/2017

STATI INU OBSTATI

REVIJA ZA VPRAŠANJA PROTESTANTIZMA



Mednarodni svet International Advisory Board

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

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

Tehnični urednik in oblikovalec
Kazimir Rapoša

Jezikovni pregled
Iva Potočnik

Tisk: Grafika 3000, d.o.o., Dob
junij 2017, naklada 250 izvodov

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



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

13. LETNIK

VSEBINA

	5	Beseda urednika, <i>Marko Kerševan</i>
RAZPRAVE, ŠTUDIJE	9	<i>Jonatan Vinkler</i> : Češki bratje – 560 let I: Med nedovršenim husitskim prelomom z Rimom in luteransko reformacijo
	35	<i>Tomaž Jurca</i> : Reformacija v Italiji in protestantska gibanja na Apeninskem polo- toku v 16. stoletju – kratek oris
	59	<i>Gorazd Andrejč</i> : Filozofsko-teološke obravnave judovstva: Schleiermacher in Tillich
ŠTUDIJSKI VEČERI	75	Študijski večeri 2016/2017
	77	<i>Jedert Vodopivec Tomažič</i> : Materialna podoba Dalmatinove biblije
	94	<i>Božidar Debenjak</i> : Luthrova kritika dobičkarstva in grabežljivosti
	112	<i>Marko Kerševan</i> : Kaj vse je/ni krščansko: kaj (česa) nam (ne) povedo prazniki?
	133	<i>Peter Kovačič Peršin</i> : Obrat k človeku. Reforme papeža Franciška
	150	<i>Mihael Glavan</i> : Paul Wiener (1495–1554) – ugleden evropski reformator in prvi »slovenski« luteranski škof
BILO JE POVEDANO	163	<i>Bilo je povedano ...</i> v verzih o(b) Trubarju
RAZGLEDI, VPOGLEDI	173	<i>Geza Erniša</i> : O dokumentu »Od konflikta do skupnosti«
	176	<i>Theodor Dieter</i> : Od konflikta do skupnosti
	186	<i>Hermann Pitters</i> : Paul Wiener (1495–1554) – Evropejec reformacije
PREVOD	193	Paul Wiener in njegov zagovor, <i>Mihael Glavan</i>
	199	<i>Paul Wiener</i> : In causa fidei. Anno 1548 [...] – O klicanju in češčenju svetnikov
KRONIKA	214	<i>Geza Erniša</i> : Govor ob dnevu reformacije 2016 v Murski Soboti

	218	<i>Jonatan Vinkler: »Če bi se klicali narodi pred sodni stol Božji ...« – Govor ob odprtju razstave <i>Beseda božja ostane na veke</i> v Narodni in univerzitetni knjižnici, 4. april 2017</i>
POVZETKI	221	Synopses, Zusammenfassungen
SODELAVCI	232	Sodelavci te številke

BESEDA UREDNIKA

Letos revija prvič izhaja v obliki dveh samostojnih številok in ne kot do zdaj običajna dvojna številka. Razloga za to sta dva. V jubilejnem letu reformacije želimo poleg običajno urejene številke – ki je zdaj pred vami – izdati tudi posebno in drugače urejeno jubilejno številko, ki bi se oprla na raziskave, razprave in premisleke ob obletnici v slovenskem (in širšem) prostoru oziroma sama prispevala k njim. Drugi razlog je ta, da je revija, potem ko je poleg Slovenskega protestantskega društva Primož Trubar dobila kot soizdajatelja še znanstveno ustanovo, Univerzo na Primorskem, izpolnila tudi formalne pogoje za uvrstitev v seznam znanstvenih revij Agencije za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije in prvič pridobila skromen prispevek agencije k stroškom tiskanja in urejanja.

Petstoletnici reformacije so bile v prvem polletju leta 2017 posvečene številne prireditve, v katerih so se angažirale različne cerkvene, znanstvene in kulturne ustanove. Naj spomnim samo na nekatere. Ljubljana z Rašico in Puconci so bili vključeni v projekt »Evropska reformacijska pot«. Skupnost evangeličanskih cerkva v Evropi (GEKE) je tudi Ljubljani podelila naslov »Evropskega mesta reformacije«. Ljubljana in Primož Trubar sta bila vključena v reprezentativno publikacijo *Europa reformata* (EVA, Leipzig 2016), v kateri je predstavljeno 48 evropskih mest in z njimi povezanih reformatorjev. NUK je v sodelovanju z Univerzo na Primorskem pripravila razstavo redkih reformacijskih tiskov z naslovom »Beseda Božja ostane na veke«. S posredovanjem Goethejevega inštituta je za Berlinom in Heidelbergom tudi Ljubljana (na ljubljanskem gradu) gostila razstavo »Raz-stavljena usta: z Luthrom v svet besed«. Ob obeh razstavah sta izšla tudi obsežna in kvalitetna kataloga. Ob razstavah in posebej je bilo več

okroglih miz in predavanj. Goethejev inštitut in ZRC SAZU sta pripravila okroglo mizo »500 let reformacije: Slovenija in Evropa zdaj«. Ustanova Ljubljanski grad je omenjeni nemški razstavi pridružila še pregledno razstavo »Luther in slovenski protestanti: v pomladi slovenskega jezika« in obe pospremila s ciklusom predavanj o poteh in dilemah (slovenske) tiskane knjige od reformacijskega do sedanjega časa. Okrogli mizi sta v okviru svojih programov posvetila reformaciji tudi Forum 21 in Forum za dialog med vero in kulturo. Prav je, da tudi na tem mestu zabeležimo, da je bila v okviru praznovanja reformacije v Schwäbisch Hallu v sodelovanju tamkajšnjega mestnega muzeja, Slovenskega znanstvenega inštituta z Dunaja ter s podporo Slovenskega protestantskega društva Primož Trubar postavljena spominska plošča na mestu, kjer naj bi bili po novejših raziskavah natisnjeni prvi slovenski knjigi, Trubarjev *Katekizem* in *Abecednik*. Cankarjeva založba je izdala prevod najnovejše Luthrove biografije tübinškega teologa Volkerja Leppina. Bile so še druge prireditve, a naj bo dovolj za predstavo o širini in raznovrstnosti dogajanja ob obeleževanju 500-letnice, v katerega se vključujeta tudi letošnji številki revije.

Pričujoča številka s svojo običajno ureditvijo izpričuje kontinuiteto rednega – in ne le jubilejnega – interdisciplinarnega obravnavanja reformacije in protestantizma v zgodovini in sodobnosti. Rubrika **Razprave, študije** objavlja tri prispevke. Dva od njih z naslovom in vsebino odgovarjata na vprašanje, ki ga je v naslovu svojega (v številki 21-22/2015 objavljenega) prispevka zastavil ugledni švicarski zgodovinar reformacije Emidio Campi: »Ali je bila reformacija nemški dogodek 16. stoletja?«. Jonatan Vinkler v prvem delu načrtovane trilogije o čeških bratih tudi z Luthrovimi besedami (»vsi smo bili husiti, le vedeli nismo«) spomni na češke predhodnike nemških reformatorjev. Tomaž Jurca prikaže italijanske vzporednice in nasledke »zla, ki pride s severa« (kot je naslovil svoj roman o škofu Vergeriju Fulvio Tomizza), in ki je prav z italijanskim posredovanjem prek Trsta in škofa Bonoma odločilno doseglo tudi mladedga Trubarja. Avtor s tem prispevkom nadaljuje in dopolnjuje dosedanje obravnavanje italijanske reformacije v naši reviji, ki se je sicer začelo prav s člankom o Bonomu in Trubarju, uglednega tržaškega zgodovinarja Silvana Cavazze (v številki 5-6/2007). En prispevek sodi v sodobno protestantsko teologijo. Gorazd Andrejč, ki je nedavno v Angliji, kjer

dela, izdal knjigo *Wittgenstein and Interreligious Disagreement* (Palgrave Macmillan, 2016), osvetljuje obravnavo »judovskega vprašanja« pri dveh vidnih in vplivnih protestantskih teologih 19. in 20. stoletja, Friedrichu Schleiermacherju in Paulu Tillichu.

Rubrika **Študijski večeri** prinaša štiri predavanja s študijskih večerov Slovenskega protestantskega društva v Trubarjevi hiši literature, pripravljena za objavo v reviji. Božidar Debenjak dokumentirano prikazuje Luthrovo kritiko obresti, dobičkarstva in bogatenja – poglede, mimo katerih ni mogoče, ne le zaradi 500-letnice reformacije, ampak predvsem zaradi njihove izzivalnosti v sodobnih razmerah. Ne naključno srečamo podobne kritične poglede pri papežu Frančišku. Peter Kovačič polemično predstavi sprejemanje, a tudi nasprotovanje, ki ga je papež s svojimi presojami in reformatorskimi spodbudami deležen v različnih katoliških okoljih. Marko Kerševan ob prikazu sestavin vsakoletnih božično-novoletnih praznikov izpostavlja eno od temeljnih dilem krščanstva v odnosu do »tega sveta«. Jedrt Vodopivec Tomažič omogoča tudi bralcem revije vpogled v zahtevno delo pri materialnem ohranjanju in obnavljanju književne dediščine reformacije, v konkretnem primeru Dalmatinove Biblije. Mihael Glavan je s svojim predavanjem dal zasluženi *hommage* uglednemu Trubarjevemu ljubljanskemu sodelavcu Paulu Wienerju.

Bilo je povedano za spremembo ponatiskuje izbor iz tistega, kar je bilo o(b) Trubarju povedano v verzih – v tistih, ki jih je ob Trubarjevi smrti v latinščini leta 1588 napisal Matija Trost (o njem piše Kristina Klemenčič v številki 11-12/2010) in v verzih treh slovenskih pesnikov stoletja kasneje: Srečka Kosovela, Alojza Gradnika in Gorazda Kocijančiča.

Razgledi, vpogledi objavljajo predavanje, ki ga je imel v Ljubljani in Mariboru direktor Inštituta za ekumenske študije iz Strasbourga Theodor Dieter ob dokumentu *Od konflikta do skupnosti*, ki ga je pripravila mešana luteransko-rimskokatoliška komisija za edinost. Profesor Dieter je bil eden od luteranskih predstavnikov v tej komisiji. Dokument je očrtal okvire skupnega luteransko-katoliškega obeleževanja reformacije v letu 2017, tudi papeževe udeležbe na slovesnem luteranskem bogoslužju ob 500-letnici v Lundu na Švedskem. Dieterjevemu predavanju smo v tej rubriki pridružili tudi informacijo o predavanju, ki ga je o isti temi imel častni škof slovenske evangeličanske cerkve Geza Erniša na študijskih večerih.

Razgledi, vpogledi objavljajo tudi vpogled v življenje in delo Paula Wienerja, kot ga je v predavanju na Rašici oktobra 2016 predstavil zaslužni romunski/sedmograški raziskovalec njegovega dela, Hermann Pitters. Paulu Wienerju, uglednemu in vplivnemu ljubljanskemu kanoniku, Trubarjevemu starejšemu sodelavcu, je posvečeno več prispevkov v tej številki. Slovensko protestantsko društvo je leta 2009 počastilo njegov spomin s ploščo v Sibiu na Sedmograškem, kjer je leta 1554 umrl kot njihov prvi evangeličanski škof. Evangeličanska cerkev sedmograških Nemcev v Romuniji pa je oktobra 2016 začela svoje praznovanje 500-letnice z obiskom Trubarjeve Rašice in skupno proslavo s slovenskimi evangeličani v počastitev obeh evropskih reformatorjev.

Lahko rečemo, da rubrika izpostavlja dve središčni temi tokratne številke, ki sta posebej povezani z obeleževanjem obletnice reformacije: zgodovinsko, s počastitvijo spomina do zdaj premalo poznanega kranjskega reformatorja Paula Wienerja, in sodobno, s prikazom prizadevanja za medsebojno razumevanje med dvema akterjema in dedičema reformacije, luteransko in rimskokatoliško cerkvijo.

Prevod prinaša izbrano poglavje iz obsežnega pisnega zagovora Paula Wienerja leta 1548 pred obtožbami za herezijo. Besedilo (prepisa) zagovora je bilo prvič natisnjeno šele leta 2017 – v posodobljeni nemščini – v Hermannstadtu/Sibiu, na osnovi originalnega dokumenta, ohranjenega v knjižnici v Hamburgu. Za tisk ga je pripravil profesor Hermann Pitters. Za slovenski prevod smo izbrali poglavje o češčanju svetnikov; to je zaradi razširjenosti med Slovenci zaposlovalo tudi Trubarja – in za njim na primer Antona Slomška, ki je v svojem času zapisal: »Kako slaboumno, krivoverno veliko kristjanov ravna! Mariji in svetnikom se vsak dan priporočajo, Boga, Odrešenika in Zveličarja Jezusa Kristusa pa pozabijo.« Zahtevno besedilo je prevedel Marko Bratina.

Kronika objavlja govor častnega škofa Geze Erniše na osrednji proslavi dneva reformacije leta 2016 v Murski Soboti, ki jo je pripravilo Slovensko protestantsko društvo Primož Trubar in nagovor urednika razstave »Božja beseda ostane na veke« Jonatana Vinklerja ob njeni otvoritvi v Narodni in univerzitetni knjižnici.

Marko Kerševan

Jonatan Vinkler

ČEŠKI BRATJE – 560 LET

I: Med nedovršenim husitskim prelomom z Rimom in luteransko reformacijo

Bitka pri Lipanih, jihlavski kompaktati in njihove posledice

Tridesetega maja 1434 sta si kak kilometer južno od vasice Lipany na srednjem Češkem stali naproti dve vojski. Prvo so sestavljali oddelki utrakvistično-katoliškega zavezništva, ki mu je poveljeval Diviš Bořek z Miletínka. Med soldati pod njegovim vodstvom so bili vojščaki zmerne husitske strani, Pražani, husitsko plemstvo, vojaški oddelki iz Plzna, Karlštejna in Mělníka ter drugi (Šmahel 3 1996, 274–293). Na nasprotni strani bojnega polja pa se je znašla armada radikalne husitske strani – taboriti in sirotki.¹ Te bojevite zagovornike keliha sta vodila ognjevit duhovnik, ki sta bila enako kot z argumenti v dialogih o Gospodu spretna v sukanju meča: sirotkom je poveljeval Prokop Malý (Prokůpek), taboritom pa njegov proslavljeni tovariš Prokop Holý.

Tako taboriti kot sirotki so po smrti znamenitega in tudi zloglasnega husitskega generala Jana Žižke sejali strah in trepet med katoliškimi vojskami Reicha (prim. Šmahel 3 1996, 210–247), ki so želele uporne Čehe z vojaško silo pripraviti do vnovične pokornosti evangeliju, kot ga je takrat skozi svojo glavo papeža in zbor kardinalov oznanjala Rimska cerkev. Sirotki npr. leta 1428 preko Morave vpadejo v severno Ogrsko (danes Slovaška), leta 1429 skupaj s taboriti plenijo po obeh Lužicah, leto zatem se bojujejo na Ogrskem, 1432. skupaj s taboriti izvedejo vojno kampanjo v Brandenburg ter vpad v Šlezijo, leta 1433 pa napadejo

1 Lat. *Orphani*, *sirotčí bratrstvo* oz. vzhodnočeška husitska zveza. Šlo je za radikalno združenje husitskih mest in plemstva, ki je nastalo na pobudo Jana Žižke; po njegovi smrti 11. oktobra 1424 so se člani zveze začeli (samopo)imenovati sirotki ali osirotelci.

Poljsko. Taboriti po drugi strani zaslovijo zlasti z bitko 14. avgusta 1431 pri Domažlicah, ko husitska zveza pod poveljstvom Prokopa Holega dobesedno pomendra vojsko četrte križarske odprave proti Čehom, ki jo v dežele sv. Václava privede papeški legat, kardinal Guiliano Cesarini. Slednje je tako plemstvo srednje Evrope, zlasti pa poglavitne diplomate Rimske cerkve dodobra utrdilo v misli, da se je treba poskusiti z upornimi Čehi »naravnati« po diplomatski poti.

Ali, kot se je o postopku, kako trdoglave »bojevnike Božje in Njegove besede« po ovinku spet privedi v naročje matere cerkve, izrazil kaplan papeža Evgena IV., ugledni cerkveni pravnik Juan de Palomar, ki je skupaj s hrvaškim dominikancem in tajnikom koncila, škofom Ivanom Stojkovičem iz Dubrovnika (Iohannes de Ragusio), ki je sodil med najpomembnejše katoliške teologe svojega časa, odprl baselski koncil (1431–1445):²

[S] Čehi je treba postopati lepo, kot s konjem ali z mežgom, ko se ga kroti in je še brez uzd, kajti šele za tem, ko se ga obrzda, se ga more privezati k jaslim. Prav tako se bo zgodilo Čehom, ki sedaj nočejo v ovčjo stajo, in to takoj, ko sprejmejo enotnost [z Rimsko cerkvijo]. (Tomek IV 1879, 603.)

Toda konec maja 1434 sta si na Češkem stali nasproti dve češki vojski, politični predstavniki ene od njiju so bili naklonjeni pogajanju z Rimom, taboritska stran pa je slednje videla kot nedopustno zastranitev brambe in časti Evangelija. Tako so nekaj po četrty uri popoldne na dan bitke poveljniki sirotkov in taboritov pogajanja z umirjeno husitsko stranjo končali z izjavo, da bodo »zapele pesti« in da naj se resnica razodene kot posledica spoprijema na bojnem polju. Takoj nato so tudi odprli topniški ogenj, kar sicer zaradi znatne oddaljenosti nasprotnikovega vojnega tabora slednjim ni škodilo, sta pa topovski³ grom in dim, ki

- 2 Baselski koncil velja za 17. splošni cerkveni zbor. Poleg naravnave s husitsko stranjo je bil pomemben predvsem zaradi uveljavitve konciliarizma; zbrani cerkveni očetje so namreč izglasovali primat koncila nad papežem. Koncil je sklical papež Martin V., vendar je pred začetkom koncilskega delovanja umrl. Ponovno ga je sklical papež Evgen IV. Koncil je zasedal najprej v Baselu (1431–1437), nato v Ferrari (1437–1439), za tem v Firencah (1439–1442) in nazadnje v Rimu (1443).
- 3 Treba je poudariti, da so bile husitske vojne, katerih velika sklepna epizoda je prav bitka pri Lipanih, v taktičnem smislu ključno zaznamovane z dvema izumoma na

mu je sledil, psihološko učinkovala na vojščake Pražanov, ki so postali nemirni. Zato so poveljniki na husitsko-katoliški strani seznanili vojsko z vnaprej pripravljenim bojnim planom, razjezdili, da bi pomirili pehoto, in sicer tako, da so pešakom zagotovili, da bodo v primeru poraza sami nastavili glavo na tnalno in dali posestvo v plen. Nato so poklekli v molitev, pri bojevanju pa jim je pomogel tudi spomladanski dež, ki je spral prah in udušil dim po topovskem streljanju s taborско-sirotje strani. Tako je husitsko-katoliška stran lažje izvedla, kar je nameravala: slepilni manever lažnega bega z bojišča. Pri tem so izvedli usklajen umik vozov, kar je bila, kot se zdi, takšna taktična noviteta, ki je povsem zmedla v husitskih vojnah prekaljene hetmane na taboritski strani. Domnevali so, da nasprotnik beži in da je nastopil trenutek, ko se je treba z vsemi silami pognati za sovražnikom. Zato so dali ukaz, da se odpre lastni četverokotnik iz husitskih bojnih voz, slednje pa je bila ključna operativna napaka. Kajti takoj, ko so taboriti zapustili obroč voz, je nanje odprlo ogenj lahko topništvo husitsko-katoliške strani, za tem pa je proti bojevnikom, ki so bili izven območja varnosti (vozovi s strelci), nastopila še pehota in za njo konjenica. Taboritom in sirotkom tudi ni pomaglo, da jo je v največjem žaru bitke z bojišča popihal preračunljivi glavni hetman sirotkov Jan Čapek ze Sán. Tako se je zgodilo nepričakovano: poraz. Posamezni plemiči s sirotje strani so se nato izmuznili v bližnja mesta, nekateri (Peter Payne, Václav Koranda) so se predali svojim znancem v nasprotnem taboru, s katerimi so se do nedavna bojevali z ramo ob rami v skupni vojski, slabo pa so jo odnesli vsi tisti, ki so padli v roke oddelkom plzenskega deželnega miru: živo glavo so obdržali samo kmetje iz zaledne oskrbe, drugi – duhovniki ali ne – pa so bili pobiti na mestu ali pa sežgani v gorečih senikih (Šmahel 3 1996, 295). Z mečem v roki sta umrla tudi oba Prokopa, kar za odločne zagovornike Evangelija v Evropi 15. in 16. stoletja ni tako neobičajno, zlasti npr. ob misli na hud konec Ulricha Zwinglija, ki konča z razbito glavo v drugi kappelski bitki 11. oktobra 1531.

področju vojne spretnosti. Prvi je bila množična načrtna uporaba husitskega bojnega vozu v formaciji (mobilne) trdnjave oz. četverokotnika, ki more veljati za nekakšno predhodnico mobilnega oklepnega bojevanja, druga pa je bila obsežna uporaba ognjenega strelnega orožja – prvih pušk in topov (husitská pištala, dělo).

naravnave s strani češke delegacije trideset dni celo počakal z razpustitvijo koncila v Baselu in z njegovim prenosom v italijansko Ferraro (Palacký III 1968, 612; Palacký VI 1968, 560 (op. 241)).

Po pogajanjih na husitski strani (brnski sestanek; mesta z radikalno in zmerno usmeritvijo; husitski teologi zmerne in taboritske smeri ...) je prišlo v četrtek, 5. julija 1436 v Jihlavi do slavnostne razglasitve kompaktatov, ki velja za vrhunec celotnega husitskega obdobja (Šmahel 3 1996, 312). Na razglasitvi so bili poleg cesarja Sigismunda prisotni legati baselskega koncila ter vsi poglavitni češki politični in cerkveni dostojanstveniki – deželni upravitelj Aleš Vřeštovský in predstavnik husitskih stanov Jan Velvar, husitsko duhovščino pa so zastopali nadškof Jan Rokycana in njemu podrejena škofa. V sprevedu so pred cesarja prinesli njegove vladarske insignije – jabolko Reicha, žezlo in meč, med pomembneži iz Reicha je bil tudi (tedaj še) grof Ulrik II. Celjski, Čehi pa so se z listino zavezali ohraniti enotnost z Rimsko cerkvijo in mir z ostalim krščanskim svetom. Husitski duhovniki so podali prisego poslušnosti katoliškemu škofu Filibertu, husitski nadškof Rokycana pa je slovenost zaključil z branjem listine, ki je bila izpogajana s katoliško stranjo in je obsegala navodila za uveljavitev ter ohranitev kompaktatov. Nato je škof Filibert zapel *Te Deum laudamus* in katolike v sprevedu odvedel na bogoslužje v župnijsko cerkev. Se pa je janusovska narava podpisanega verskega miru pomenljivo pokazala takoj naslednji dan, ko je bilo češkim husitom prvič uradno dovoljeno prisostvovati na katoliškem obredju. Kajti ko je nadškof Rokycana služil tiho mašo na enem od stranskih oltarjev in začel laikom podajati obhajilo pod obema podobama (tudi iz keliha), je legat Palomar takoj zaklical, da v katoliški cerkvi Rokycana do tega nima pravice. Intervencija pretkanega katalonskega cerkvenega diplomata je povzročila takojšnjo odločno reakcijo Čehov pri cesarju, le-temu pa je po komaj osmih dneh uspelo pomiriti duhove in obdržati tedaj še precej krhko versko naravnavo pri življenju. Manever se mu je v veliki meri posrečil tudi zaradi spretno politične trgovine, v kateri je posloval z na moč prepričljivo »trdno valuto« – s podelitvami. Srednjemu in visokemu husitskemu plemstvu ter mestom – oboji so bili, kot se zdi, edini resnični zmagovalec husitskih vojn, kajti v ozadju dozdevnega boja za »besedo Božjo« so se povsem neženirano in brezskrupulozno potezali

predvsem za okrepitev političnih pravic v deželni strukturi oblasti ter za povečanje lastnih posestev⁴ – je namreč za pridobitve, priposestovane za časa husitskih vojn, izdajal privilegij za privilegijem, jim tako »mazal med okoli ust«, njihovo pozornost odvedel od vprašanj verske reforme, ki so bila tako vzrok (Hus) kot povod (prva praška defenestracija, 1419) husitskih vojn, in jih tako znova začlenil v ponovno vojaško, (u)pravno in tudi versko enotnost Reicha. Predvsem pa si je v Češkem kraljestvu kupil mir in krono, kajti njegovo sprejetje za češkega kralja, cesar si je želel že desetletja, mu je bilo tokrat na dosegu roke. Ob ne tako malenkostnem zapletu: predstavniki Prage in Kutne Gore so ugotovili, da je cesar »pozabil«⁴ pripeljati kraljevske dragulje in kronski arhiv. Zato je bil deželni zbor prekinjen do 10. avgusta, ko so bile kronske dragocenosti in listine tam, kjer je bilo treba, pristnost tako prvih kot drugih pa so posebej potrdili zastopniki čeških stanov, ki so se vrnil v Jihlavo. Tako je bil Sigismund Luksemburški 14. avgusta 1436 pripoznan za češkega kralja, deželni upravitelj in njegov svet sta odstopila, husitsko plemstvo in mesta so prisegli zvestobo novemu kralju. Pomenljiv znak nastopajoče nove dobe je bil tudi način, kako so to storili: delegati Prage in drugih dvaindvajsetih čeških mest namreč niso padli pred kraljem na kolena, kot je narekovala dotedanja tradicija, temveč so svoj del prisege potrdili zgolj s podano roko. Čas, ki je prihajal, je namreč bolj kakor na blesteče ceremonije stavil na pisane listine, na privilegije, s katerimi je Sigismund kapituliral pred večino stanovskih zahtev (Šmahel 3 1996, 313). Ostali pa sta nerazrešeni žgoči zadregi: koliko v listine zapisanega se utegne uresničiti, v cerkvenih rečeh pa je z naravnavo s katoliško stranjo nastopilo obdobje nestalnega verskega miru, ki ga je vsaj del husitske strani razumel kot izdajo »čiste besede Božje«, katoliška stran pa kot zgolj taktično koncesijo pred primernim »prevratom situacije«, ko bo mogoče upornim Čehom odvzeti vse verske koncesije in jih z

4 Socialna restrukturacija kot posledica prisilne spremembe lastništva imetja je bila v času husitske revolucije tolikšna, da jo je mogoče v evropski zgodovini primerjati kvečjemu še z razlastitvijo saških plemičev pod Viljemom Osvajalcem, s strukturno razgradnjo zgodovinskega češkega naroda v obdobju po letu 1620 (preko konfiskacij plemiških posestev; Šmahel 4 1996, 54) in z ekonomskim pogromom, ki je srednjeevropske Jude doletel v »stoletju skrajnosti«⁴ (Vinkler 2006, 63).

milo ali silo spraviti nazaj v naročje matere Cerkve; tako so se namreč o reči deklarativno izrekli poglavitni izvrševalci rekatolizacije v čeških deželah, ko češkim stanovom z bitko na Beli gori pri Pragi (1620) na začetku tridesetletne vojne spodleti ubraniti tako stanovske kot z njimi povezane verske privilegije čeških dežel (prim. Vinkler 2006, 45–53) in ko zmagovita katoliška stran poravnava račune vse od husitske revolucije naprej (Lohelius).

Zastran husitske verske reforme je bil izplen po desetletju in več mestoma skrajno srditih verskih bojov sredi Evrope precej skromen. Husitskim Čehom so bile s kompaktati, ki so dopuščali komaj kaj več kot obhajilo pod obema podobama, pripoznane pravice, ki so komajda dosegale obseg, kot je bil artikuliran že v *Štirih praških artikulih*. Le-ti so bili uradno versko-politično stališče čeških stanov že v pogajanjih s cesarjem Sigismundom pred bitko na Vítkovu (Žižkovu) 14. julija 1420 in so bili nato v nekoliko spremenjeni tekstni podobi ponovno potrjeni na časlavskem deželnem zboru 7. junija 1421, kjer so postali deželni zakon. Zgoraj zapisano je pomenilo, da sta mogla biti po podpisu jihlavskih kompaktatov praktično uresničena le deklarativni prvi (»Beseda Božja naj bo s strani krščanskih duhovnikov po Češkem kraljestvu pridigana in oznanjana svobodno ter brez ovir ...«) in notranjeliturgični drugi (»Visoki zakrament telesa in krvi Božje naj se po napolitil in ukazu Odrešenika pod obema podobama kruha in vina prosto podaja vsem vernim kristjanom, ki jim sprejetja zakramenta ne preprečuje smrtni greh.«) artikel (Čtyři vyznání 1951, 39–46). Tretji in četrti artikel pa ne. Kajti slednja govorita o občutljivem področju stika – in torej, kot se je v srednjem veku v Reichu ne tako redko tudi pokazalo (investiturni boji), potencialnega konflikta (!) – med posvetno in cerkveno oblastjo, omogočata, kot se zdi, morda celo napeljujeta na subordinacijo cerkvene uprave posvetni oblasti in omenjata odvzemanje upravljanja nad posvetnim premoženjem za tiste duhovnike in menihe rimske cerkve, ki živijo neredno (tretji artikel; Čtyři vyznání 1951, 47–49), ter celo kaznovanje vseh tistih, ki so kakorkoli omadeževani s smrtnim grehom (četrti artikel; Čtyři vyznání 1951, 50–52). Praktično udejanjanje obeh slednjih artikuloval bi namreč pomenilo neposredni politični (in, morda, vojaški) poseg dominantnih čeških stanov v notranjo strukturo Rimske cerkve v Češkem kraljestvu, kar pa

je bilo s sankcioniranjem *statusa quo*⁵ izključeno oz. so se zmerni husiti, ki so bili po vojaškem porazu taboritov in sirotkov pri Lipanih poglavitni politični zastopniki reformiranih stanov v Češkem kraljestvu, možnosti takega vplivanja s pristopom h kompaktnost odrekli.

Verska reforma, ki se je začela leta 1412 z odločnim nastopom M. Jana Husa zoper odpustke protipapeža Janeza XXIII. (glej Vinkler 2015, 27–34), se nadaljevala s koncilom v Konstanci in smrtjo Husa ter Hieronima Praškega na grmadi ter nato s husitskimi vojnami, je tako z jihlavskimi kompaktnostmi zapečatila materialno precej osiromašeno Rimsko cerkev na Češkem, skromno uveljavljeno Utrakvistično cerkev, prazno deželno blagajno in vojne dobičkarje, na koncu pa okrepitev moči stanov napram vladarju, stanovsko monarhijo (Šmahel 4 1996, 54–95) in tudi prvi evropski prostor verske svobode – druga ob drugi sta bili namreč primorani bivati dve cerkvi, Katoliška in Utrakvistična.

Ne pa tudi miru duše. Zato so verniki, ki so v Utrakvistični cerkvi pogršili dovršeno reformo in otipljivo, tudi za slehernika opazno popravno vsega, kar je dotlej težilo krščanstvo, začeli iskati najprej, in to predvsem duhovnike, ki bi jim lahko »brez škode za večno in časno dobro duše« zavoljo njihovega zglednega krščanskega življenja zaupali lastno duhovno oskrbo. Tako se je rodila reformacija husitske reformacije in revolucije – skupnost čeških bratov (Jednota bratská), ki jo je mogoče tako delovansko kot teološko šteti za izvirno evropsko reformacijo pred Martinom Luthrom.

Češki bratje pred luteransko reformacijo

Referenčni okvir za rojstvo čeških bratov je bil zgodovinsko in cerkveno-organizacijsko do znatne mere drugačen od nastanka in uveljavitve luteranske reformacije na Nemškem. Čeprav imata oba vzrok v trajnem nezadovoljstvu nad dekadenco splošne cerkve, predvsem višjega klera Rimske cerkve, nad stanjem, ko je bila Cerkev v prvi vrsti poglavitni

5 Po načelu *uti possidetis*: kar so husiti priposestvovali med husitskimi vojnami, obdržijo preko podelitvenih sankcij s strani cesarja in kralja Sigismunda Luksemburškega, se pa vzdržijo vseh nadaljnjih dejanj, kakorkoli usmerjenih zoper uveljavljeno strukturo Rimske cerkve, ki bi jim prinesla nadaljnje »pridobitve«.

politični hegemon, ki je svoje ovčice raje (o)strigel, kot pa pasel oz. jih ni pasel, ako jih ni pred tem tudi ostrigel,⁶ pa je razlika, poleg razvidne večje starosti češke verske reforme, opazna. V deželah sv. Václava je zamisel cerkvene reforme tesno navezana na predreformacijsko *stremljenje po dobrem dušnem pastirju* in na idejo, da je *reforma cerkve primarno vprašanje praktične vsakodnevne moralke*, ne (nujno) teologije: Klic po reformi cerkve je pomenil najprej popravo posameznika, in to pri glavi srednjeveške družbe, torej pri pridigarju oz. duhovniku. Matej z Janova (1350/1355–1393) je tako zapisal:

Verjamem v reformo ljudstva, to je, da bodo slej ko prej nastali novi ljudje, ustvarjeni po podobi novega človeka, in da bodo iz njega naprej izšli novi kleriki in duhovniki, ki bodo sovražili pogoltnost in slavo tuzemskega ter bodo hiteli za nebeškim življenjem. Toda menim, da se bo to zgodilo postopoma ... (Šmahel 2 1996, 6.)

Za češko reformacijo je tako že od časa Husovih predhodnikov, zlasti Jana Milíča s Kroměříža (1320/1325–1374)⁷ in Mateja z Janova, značilna usmeritev na praktično moralno življenje posameznika, versko vnemo in odločno izpovedovanje »Božje resnice«, ne pa toliko teološko poglobljeno premišljanje o pogojih posamičnikove odreditve, ki preko zastavka o odpustkih pripelje Luthra do temeljnega vprašanja: Ali se je človek zmožen odrešiti sam ali ga more odrešiti Gospod. Češka reformacija je bila tako predvsem široko ljudsko gibanje »od spodaj navzgor«, ki dobiva skozi svoj razvoj teološko artikulacijo in refleksijo, medtem kot gre pri Luthru za najprej zgolj intelektualni tok »od zgoraj navzdol«, za diseminacijo (tudi intuitivnih) vpogledov in premislekov visoko izobraženega profesorja, člana učene kulture, ki v nekem trenutku – ob vprašanju

6 Rekló iz časa papeža Leona X. in rojstva luteranske reformacije je bilo *Curia romana non petit ovem sine lana*.

7 Zgodovinski viri poročajo, da naj bi Jan Milíč s svojim zglednim življenjem dosegel tudi kesanje številnih praških dam, ki so se pečale z najstarejšo obrtjo, celo neko bordelsko mamó naj bi spreobrnili. O naravi aktivnega moralnega krščanskega življenja priča tudi podatek, da je dal vneti pridigar damam, ki so se pod njegovim stroгим vodstvom poprijele običajnega žitja in nehanja, s pomočjo darov vernikov postaviti tudi skupno prebivališče, in sicer prav na mestu, kjer je nekdaj stala hiša greha Benetke, ki jo je dal cesar Karel IV. leta 1372 podreti (Tomek II 1871, 176; III 1875, 294–305).

cerkvene oblasti – postane predmet polemike in identifikacije v vernakularni ljudski kulturi, se nato razvije v gibanje in nazadnje v novo cerkev.

S sprejetjem jihlavskih kompaktatov je husitska stran spregovorila z enim samim, poenotenim političnim glasom. Toda nič takega se ni zgodilo v praktičnem verskem življenju. Kajti četudi so bili taboriti s svojo radikalno protirimsko teologijo tudi tod potisnjeni v podrejen položaj in je Utrakvistična cerkev vsaj navzven delovala enotno, so ostale *skupine in krožki*, ki jih nista zadovoljila niti naravnava s katoliki niti stanje, v katerem je cerkev, tudi husitska, dejansko bila. Zato so se združevali okoli posameznih posebej vnetih pridigarjev in skušali vsaj v ozkem krogu somišljenikov prakticirati krščanstvo, ki bi bilo po moralki in življenju kristjana kar najbolj podobno zgodnji apostolski cerkvi. Tak krog se je po letu 1450 oblikoval med verniki, ki so poslušali pridige husitskega nadškofa Jana Rokycane v Týnski cerkvi v Pragi. *Jan Rokycana* (1397–1471) je bil poleg M. Jana Husa, Jakoubka ze Stříbra in Petra Chelčického najpomembnejša postava verske reforme 15. stoletja v Češkem kraljestvu. V češki kulturni, politični, cerkveni in literarni zgodovini je pustil trajni pečat kot nadškof, cerkveni diplomat, govornik na koncilu v Baselu, teolog in eden najpomembnejših avtorjev češke književnosti svoje dobe, ki jo je obogatil zlasti z vzorno *Postilo na neděli a svátky*. Kot voditelj Utrakvistične cerkve je zastopal umirjene sredinske nazore, kar je pomenilo, da je v znatni meri vztrajal pri katoliški teologiji. Je pa po drugi strani utelešal tudi odpor husitov proti papeški politični dominaciji. V svoji postili, ki je vsebovala pridige iz cerkvenega leta 1456–1457, je tako svojega bralca ob perikopi iz Apd 5,29 odločno poučil, da je treba Božji avtoriteti nakloniti primat pred vsako posvetno oblastjo, tudi papeško:

Kdo so vsi ti, ki svoje pravice, svoje navade, svoje običaje stavijo pred voljo in naredbo Božjo? [...] Ja, pravijo, pravice papeške, deželne, kraljevske, knežje, škofovske, baronske, viteške, duhovniške, meniške, nunske, še celo malih plemičev in meščanov pa vse do kmetov – vsi ti se s svojimi pravicami rinejo pred Jezusa!

Če bi na tebe kričal sam papež, kardinali, škofi, duhovniki, če bi bil ves svet proti tebi, se ne oziraj na nič drugega kot na Božjo voljo. (Vlček 1940, 206.)

Johann Balzer, *Jan Rokycana*,
bakrorez. Herzog August Biblio-
thek Wolfenbüttel, <http://diglib.hab.de/?portrat=a-17874>.



Rokycana je odločno branil obhajilo pod obema podobama, in sicer kot institut, ki ga je postavil sam Odrešenik, iz prvotnega husitskega verskega programa pa je obdržal razumevanje Svetega pisma kot poglavitnega dokumenta za življenje kristjana, ki topogledno po svoji pomembnosti pretehta vse človeške razlage. Božja beseda je bila za Rokycano razodetje Božje volje in hkrati sporočilo o Kristusovi ljubezni ter dokument, zavezujoč za kristjana in cerkev, za posameznika in občestvo. Prizadeval si je za častno in čisto cerkev, ki bi jo poučevali in vodili dobri duhovniki (Říčan 1956, 15). Za slednje si je prizadeval tudi s svojimi pridigami in dušnopastirskim delom.

Tako se je med njegovimi verniki v Týnski cerkvi izoblikoval krožek, sestavljen iz običajnih praških meščanov, študentov ter tu in tam kakega nižjega plemiča. Pod vplivom Rokycane so se začeli spraševati, kaj naj storijo, da bodo deležni odrešitve, in kako bi lahko z lastnim življenjem pomagali cerkvi, ki da je v nedobrem stanju. Na čelo tega krožka je

leta 1453 stopil *Gregor* (Řehoř), ki je bil Rokycanov sorodnik, sicer pa upravnik husitskega samostana Na Slovaneh v Pragi. Možak, sicer vitez, je bil pristen in odločen človek, kar je tudi druge podobno misleče Rokycanove ovčice pritegovalo k njemu v skupnem prizadevanju, da bi oblikovali družbo vernikov, ki v resnici z lastnim zglednim življenjem sledijo Svetemu pismu. Tako so vsi iskali somišljenike, med drugim so poskusili s krožkom pri samostanu Vilémov na Čáslavskem, toda srečanje s slednjimi je med vernimi Pražani povzročilo zmedo, kajti vilémovski so menili, da je obhajilo tako pomembno zdravilo zoper greh, da ga je treba podajati tudi nevrednim oz. neprimernim za sprejem Gospodove večerje (Řičan 1956, 16). Zato se so vrnili k Rokycani, ki jih je napotil k Petru iz Chelčič pri Vodňanah.

Peter Chelčický (1390–1460) je bil eden najizvirnejših mislecev češke reformacije 15. stoletja. Intelektualno je predstavljal stik med učeno in ljudsko kulturo, kajti latinsko ni znal, ker se ni mogel izobraževati na univerzi, temeljna dela latinske učene kulture pa je tako spoznaval v prevodu ali preinterpretaciji učiteljev, ki jih je poznal oz. jih poslušal. Kljub temu se je izoblikoval v enega najpomembnejših čeških teologov in pisateljev 15. stoletja, njegovi spisi pa pomenijo enega teoloških temeljev cerkve čeških bratov, kajti prav on je med husitskimi teologi najdosledneje poudaril *Biblijo kot edino normo tako verovanja kot delovanja kristjana*. Sveto pismo je bilo za Chelčičkega dokument, ki prinaša veselo oznanilo o odrešitvi, toda hkrati vzpostavlja popolno nadvlado Božje besede nad človeškim življenjem. To je za Petra pomenilo, da morata biti človekova vest in volja v vsem podvržena ter pokorna Božji besedi. Dosledna izpeljava tega načela pri čeških bratih je v prvih desetletjih njihovega obstoja pomenila dosledno zavračanje vse tiste teologije in principov cerkvene organizacije, ki ne bi izhajali neposredno iz Biblije.

Peter Svetega pisma ni razumel kot besedilo z enakim dometom za vse njegove dele; zaradi sporočila ljubezni in milosti je dajal prednost Novemu testamentu, in sicer predvsem Kristusovi Pridigi na gori (Mt 5–7), kjer je Chelčičkega pritegnil zlasti imperativ mladega rabina iz Nazareta, da je treba *zlo premagovati samo z dobrim*. Posledica zapovedi ljubezni kot ultimativnega imperativa pa je bil Petrov skrajni odpor do posvetne moči oz. misel, da je cerkev kot Božja ustanova nezdržljiva

z sistemom posvetne moči in oblasti; razmišljanju o slednjem je posvečen skorajda celoten prvi del njegovega najpomembnejšega dela *Sít víry* (prim. zlasti Chelčický [1521] 1912, 123–126). Peter pri tem kajpak ni izhajal samo iz premišljanja o moralnem dometu verzov iz Novega testamenta, temveč tudi iz izkušnje ljudi v deželah sv. Václava: v obdobju pred Husom se je posvetna moč v Češkem kraljestvu pogosto kazala kot zla volja ali, preprosto, surova samovolja kralja, plemičev in/ali meščanov (prim. Šmahel 1 1996, 337–453). Chelčický je tako prišel do zaključka, da posvetna moč ni drugega kot nasilje, in da ljudje, ki moč imajo, le-te ne uporabljajo v splošno dobro, temveč le za lastne sebične cilje. Toda ker so kristjani zavezani k izpolnjevanju Gospodove volje, in torej k ljubezni in potrpežljivosti, je Chelčický izpeljal enega tistih sklepov, ki so s svojo praktično realizacijo najbolj pritegovali pozornost okolice na češke brate: Če naj bo kristjan človek ljubezni in potrpežljivosti, ne sme imeti nič skupnega s posvetno upravo mesta, dežele in države, s sodišči in s kaznovanjem prestopnikov. Uresničevanje tega načela je za češke brate praktično prvega pol stoletja od formiranja pomenilo, da so odklanjali: 1) prisego meščana, 2) sodelovanje v mestni upravi (kot mestni svetniki, sodniki, biriči ali rablji), 3) sodelovanje v najemniški vojski in tudi 4) orožarsko obrt. Da bi lahko to svoje zadržanje do »posvetne oblasti« tudi realizirali, so morali češki bratje iz mestnih komun, ki so od njih za dosego mestnih pravic terjale ravno tisto, kar so sami najodločneje zavračali. Zato je socialna značilnost čeških bratov, da do ponovne premislitve načel Petra Chelčickega konec 15. stoletja (1490–1494) svoje življenje večinoma živijo v organizacijski obliki manjših cerkvenih gmajn na češkem podeželju, kjer jih niso stiskale posledice nevklučitve v uveljavljeni red urbanih komun. Chelčický je tudi menil, da je delitev na »troje ljudstvo« – na duhovnike, plemiče in tretji stan – nekrščanska (Říčan 1956, 17) in da pravi kristjan ne sme participirati v stanovski družbi na noben način. Za češke brate je to pomenilo, da so bili verniki, ki so se začeli naslavljeni z *brati* in *sestrami*, po socialni strukturi večinoma ljudje tretjega stanu in da plemstvo med njimi, zlasti med sodniki in starešinami, ki so cerkev vodili, praktično do konca 15. stoletja ni imelo omembe vredne teže.

Gregor in Pražani se krogu, ki se je oblikoval okoli Chelčickega, niso pridružili, podobno, kot se niso priključili vilémovskemu ali kateremu

od drugih krogov in ne ostankom taboritov, od katerih jih je odvrčal imperativ nenasilnosti. Tako je bil prav Gregor tisti, ki je s svojim osebnim trudom povezoval brate in sestre, ki so živeli raztreseni po Češki. Toda večina, zlasti Pražani, se je naselila v vasi Kunvald pri Žamberku na severovzhodu Češke, kjer so se zbrali okrog utrakvističnega duhovnika Mihaela, ki je slovel kot pošten in vnet dušni pastir. Kunvald je bil del Litiškega gospostva (Litické panství), ki je od sedemdesetih let 14. stoletja pripadalo moravski plemiški družini s Kunštáta in Poděbrad, v obdobju formiranja čeških bratov pa prav kralju Juriju iz Poděbrad (Jiří s Poděbrad; 1420–1471; češki kralj od 1458 naprej), in slednjemu ni bilo proti volji, da so se na njegov alod priselili marljivi kolonisti. Zato je tudi ugodil nadškofu Rokycani, ko je ta v prosep čeških bratov interveniral pri njem. To se je zgodilo leta 1457 ali 1458, zato se leto 1457 v historiografski literaturi običajno šteje kot leto rojstva cerkve čeških bratov; letos mineva 560 let od tega datuma.

Čeprav češki bratje kljub rasti svojega občestva niso zbuiali javne pozornosti, pa so se že leta 1460 srečali s prvim preganjanjem. Znašli so se namreč v paralelogramu sil(nic) med husitskim kraljem Jurijem, čigar politika je bila tudi spoštovanje kompaktatov, in pravnim dometom le-teh. Slednje je pomenilo, da husitski kralj v Češkem kraljestvu ni smel dopuščati nobenega veroizpovedovanja, ki bi kakorkoli skrenilo od formulacij, izpogajanih na koncilu v Baselu in potrjenih s kompaktati. Češki bratje so bili tokrat onstran zakona, kajti tako s teologijo kot z ravnanjem so bili daleč stran od naukov Rimske cerkve, ki so bili zavoljo kompaktatov normativni tudi za Utrakvistično cerkev v Češkem kraljestvu: 1) zavračali so dogmo Rimske cerkve o transsubstanciaciji kruha in vina pri Gospodovi večerji; 2) niso se želeli klanjati pred hostijo; 3) niso verjeli, da bi duhovnik, ki živi v grehah, zgolj zaradi podelitve zakramenta (*ex opere operato*) posvečeval;⁸ 4) zaradi dobesednega razumevanja Pridige na gori niso želeli podajati prisege (Říčan 1956, 19).

8 Gre za odmev začetkov husitske reformacije, kajti misel, da je veljavnost zakramenta vezana ne le na liturgično pravilno opravilo, temveč tudi na dušno stanje in moralčno zadržanje tako duhovnika kot zakrament prejemajočega, je eden temeljnih Husovih naukov, ki mu je bil na koncilu v Konstanci v zvezi s traktatom *De Ecclesia* posebej očitán (Vinkler 2015, 19).

Predvsem pa so bili češki bratje pod Gregorjevim vodstvom daleč onstran soglasja z Utrakvistično in Katoliško cerkvijo pri vprašanju investiture duhovnikov. Pri tem so, kot se zdi, prelomili s tradicijo apostolskega nasledstva in posvetitve duhovnikov v Rimski cerkvi, kajti menili so, da pravih duhovnikov pač ne more biti oz. jih ne kaže niti iskati v cerkvi, ki blodi v naukih in v kateri se bolj kot na Kristusovo učinkovanje v posamezniku in njegovem življenju gleda na servicije (ali anate), ki jih je treba za vsako imenovanje izplačati provizijsko usmerjeni rimski kuriji; načelnik slednje, sveti oče, namreč občasno moli brevir po »markah srebrnega denarja«. Zato so se češki bratje želeli od takega tipa duhovništva ločiti. Ker pa zgleda za lastno posvečevanje niso našli ne v Pravoslavni in ne v Valdežanski cerkvi, so se nazadnje odločili za posvetitev duhovnikov, ki so bili izmed vernikov izvoljeni z žrebom, vendar ob upoštevanju njihovih funkcij, znanj, darov in, predvsem, vzornega krščanskega življenja, kar vse naj bi izkazovalo zmožnost dotičnih za duhovniško službo. Tako so bili na shodu čeških bratov v Lhotki pri Rychnovu nad Kněžnou leta 1467 izvoljeni prvi trije češkobratski duhovniki: kmečki sin Matej iz Kunvalda, mlinar Eliáš iz Chřenovic na Moravskem in krojač Tůma (Tomaž) iz Přelouča. Da pa bi preprečili pričakovane kritike od zunaj, so se češki bratje namenili svojo duhovniško izvolitev potrditi pri Valdežanski in Rimski cerkvi. Po redu Rimske cerkve pravilno posvečeni duhovnik Mihael iz Kunvalda je tako odšel k najstarejšemu valdežanskemu duhovniku na Češkem, da bi si od njega izprosil posvetitev in nato skupaj z lastno rimsko posvetitvijo oboje prenesel na tri novoizvoljene češke brate. Ko se je to zgodilo, se je Mihael odrekel tako valdežanske kot rimske posvetitve, češki bratje pa so na ta način vzpostavili svojo linijo ordinacije, pri kateri niso razločevali oz. priznavali razlik med duhovnikom in škofom (Říčan 1956, 21). Ustanovitev lastnega duhovništva je bila tako v Utrakvistični kot Rimski cerkvi razumljena kot protizakonita samovolja, zato so bili češki bratje poslej kljub Rokycanovemu prizadevanju obraniti jih izpostavljeni naletu preganjanja, in čeprav so se sami tedaj začeli imenovati *bratje in sestre zakona Kristusovega*, jim javnost pritika imeni dveh verskih gibanj, ki sta vsako zase veljali za herezijo – čeških bratov se začeta v javnosti prijemati imeni *pikartov* in *valdežanov* (Říčan 1956, 20).

Češki brati med Erazmom in Luthrom

Luther je s svojo kritiko prodaje odpustkov v Wittenbergu nastopil, ko so imeli češki bratje za seboj že več kot pol stoletja delovanja, ko je v njihovi cerkvi odraslo nekaj rodov in ko so predvsem kot skupnost bogaboječih kristjanov, ki so se med seboj (samopo)imenovali bratje in sestre, prestali tako prelomne notranje kot enako silovite zunanje prepreke za delovanje. Na nezavidljivem, osovraženem, predvsem pa zaradi določb jihlavskih kompaktatov politično nevarnem območju med Katoliško in Utrakvistično cerkvijo so v deželah sv. Václava v drugi polovici 15. stoletja pognali močne korenine.

Toda že pred Luthrom je na češke brate vplivala krščanska renesansa, ki se razvije v Italiji kot del humanizma in se nato zlagoma razširi po Evropi. Podobno kot svetni humanisti, ki so zbirali, prevajali, izdajali in komentirali antične tekstne spomenike, so krščanski humanisti svojo pozornost posvetili besedilom krščanske antike, sv. očetom, ki jih je poznosrednjeveška cerkev s svojo tedaj že okostenelo sholastiko in njenim »klasikom« Tomažem Akvinskim puščala ob robu. Krščanski humanizem je dobil pomemben zagon z Gutenbergovo iznajdbo tiska s premičnimi črkami, na začetku 16. stoletja pa je na njegovo čelo stopil kralj humanistov in »lux mundi« tedanje dobe Erazem Rotterdamski. Ta od leta 1514 deluje v Baselu, kjer se je okoli tiskarne Johanna Frobenia izoblikovalo evropsko pomembno ne le tiskarsko, temveč tudi ustvarjalno središče. Prav v Baselu izide leta 1516 prelomna izdaja Novega testamenta – *Novum instrumentum omne*, s katerim Erazem postavi tekstnokritični standard za izdajanje Svetega pisma za stoletja za njim. Toda poleg kritično prečiščenega grškega testa in njegovih številnih komentarjev, ki so pomembno vplivali tudi na začetek prevajanja Svetega pisma v slovenski jezik, kajti o njih kot o prevajalski pomoči eksplicitno pripoveduje Primož Trubar v predgovoru k prvi knjigi Svetega pisma, prevedeni v slovenski jezik – *Evangeliju po Mateju* (1555) –, so bili pomembni zlasti Erazmovi programski predgovori, v katerih slavi Novi testament in poziva slehernika, naj je to laik ali duhovnik, ženska ali moški, da Božjo besedo vneto bero. Veliki humanist zapiše:

Kajti šele tisti postane teolog, ki s svojim življenjem prezira bogastvo, tisti, ki uči, da se kristjan ne sme maščevati, temveč da mora delati dobro tistim, ki mu delajo zlo ... Šele takšen človek je pravi teolog, pa naj je kmet ali tkalec. (Navedeno po Bartoš 1956, 114–115.)

Erazem je s svojo kritiko srednjeveške verzije Vulgate, ki je tedaj v obnebju Rimske cerkve veljala za edino avtentično biblično besedilo, dregnil v osje gnezdo in si na katoliški strani nakopal na glavo prenekaterega jeznega nasprotnika. Isto je veljalo za njegovo kritiko sočasnega bitja in nehanja Rimske cerkve, z obojim pa se je postavil ob bok takrat v srednjeevropskem prostoru že uveljevaljenim reformacijskim tokovom, na Češkem predvsem ob češke brate.

Slednje je pritegnil najprej z besedilom *Enchiridion militis Christiani*, ki je bilo objavljeno leta 1503 in ga je Lukáš Pražský leta 1516 v odlomkih vključil v svoje spise. Erazmovo delo izide leta 1519 v češkem jeziku v celoti in že leto za tem, 1520., so poslali češki bratje k znamenitemu humanistu odposlanstvo, in sicer v Louvain, kjer se je bil Erazem tedaj na kratko pomudil kot univerzitetni profesor. Češki bratje so bili Erazmu hvaležni za njegov angažma pri razreševanju napete verske situacije v čeških deželah, kajti učenjak se je odzval na pismo češkega humanista Jana Šlechta ze Všehrd, ki je Erazma vabil v Češko kraljestvo, da bi s svojo razumnostjo pomagal pri naravnavi verskih sporov v deželi; Šlechta je za slednje krivil predvsem češke brate, ki se teološko niso ne ujeli ne naravnali ne s katoliki niti z utrakvistami, in jih je Erazmu prikazoval v najtemnejših barvah. Takisto ni prav dosti skrival svoje misli, da bi bilo za dosego verskega miru med Čehi še najbolje, če bi se češke brate preprosto kar eliminiralo (Bartoš 1956, 115).

Toda Šlechta, kot se zdi, ni znal primerno nagovoriti edinstvene mentalne strukture naslovnika, kajti Erazma, ki je veljal za najmiroľjubnejšega med svojimi humanističnimi vrstniki, je označevalo »nikjer poteze napadalne drznosti« in tudi, da se mu je gnusila vsaka oblika nekulturnosti ter grobosti (Zweig 1971, 48–49). Tako ni obsodil čeških bratov, temveč vsako uporabo nasilja proti njim, predvsem pa ga je nagovorilo, da ima med njimi Sveto pismo nesporni primat napram

avtoriteti institucije in cerkvenemu učiteljstvu, da se naslavljajo z brati in sestrami ter celo, da ne pristajajo na apostolsko nasledstvo ter tako na dozdevno nujnost posvetitve duhovnikov in škofov s strani Rimske cerkve ter da si svoje škofove oz. duhovnike volijo enako, kot je bilo v prvotni apostolski cerkvi – sami. Velja poudariti, da je Erazem te besede napisal brez, da bi pred tem prebral katero o tiskanih obramb čeških bratov, ki pa mu jih je odposlanstvo pod vodstvom Mikuláša Klaudýana tokrat prineslo, skupaj z veliko veroizpovedjo iz leta 1511. Češki bratje so humanista tudi prosili, naj knjige prebere in se o njih javno pisno izrazi; glede na Erazmov odgovor Šlehti so namreč upali, da jim bo Erazmova javna beseda na političnem odru pridala dodatno težo in jim zagotovila kaj več varnosti. Erazem si je vzel nekaj časa za branje češkobradske konfesije, nato pa se je češkim bratom opravičil, ker ne bo nič javnega napisal v njihovo korist; da bi tak nastop prej škodil kot koristil njegovim prizadevanjem za popravo cerkve na miren način (učeni humanist je ravno takrat branil Luthra in postal sam tarča nevarnih napadov). Češkim bratom je še zagotovil, da z njimi simpatizira, kar je pokazal tako, da je posredoval, da bi njegov prijatelj, kölnski humanist Jakob Sobijski takoj po Erazmovem srečanju s češki brati izdal tri češkobradske obrambe iz let 1507–1508, ki so bile leta 1535 izdane ponovno. Kako sistematično je Erazem preučil spise čeških bratov, kaže tudi njegov nazor, ki ga je razkril ob parafrazi Matejevega evangelija, ki izide marca 1522. Priporočil je namreč uvedbo izvirnega češkobradskega – skupnost, ki se je te strukture domislila, je zamolčal – obreda *potrditve*, s katerim so medse sprejeli otroke. Skladno s to mislijo je Erazmov učenec Martin Bucer obred uvedel v reformirani cerkvi in tako postal utemeljitelj evangeličanske *konfirmacije* (Bartoš 1956, 116).

Luthru češki bratje že pred letom 1517 niso bili neznan, kajti njihovi spisi so od leta 1511 izhajali v nemškem jezikovnem prostoru, in sicer kot samostojne knjige ali kot deli večjih knjižnih zbornikov, v večini primerov pa so tovrstne knjižne objave pomenile znatno teološko senzacijo, kar je pozornost nemških bogoslovcev vedno bolj obračalo na teologijo in obrambe majhne, preganjane, toda samostojne in vztrajne češke reformirane cerkve.

Češki bratje leta 1511 v Nürnbergu izdajo veliko češkobratsko veroizpoved s pomenljivim naslovom *Apologia sacre scripture*.⁹ Naslednje leto izide v Leipzigu ob pomoči olomouškega škofa Stanislava Thurza obsežna knjiga z naslovom *Duplex Confessio Valdensium ad Regem Ungarie missa*.¹⁰ Gre za »pet knjig«, ki so naprejene zoper češke brate, toda humanist Jakob Ziegler je v enem delu zbral in tekstno korektno ter celovito natisnil tri češkobratske obrambe njihove teologije. K temu je treba pridati še javni napad leipziškega profesorja teologije Hieronima Dünkersheima na *Apologio*, ki je bila z namenom polemike in zavrnitve tako še enkrat celovito objavljena. Luthra so besedila začela izzivati, do neposrednih stikov z njihovimi avtorji, češkimi brati, pa je prišlo preko vloge ključnega besedila M. Jana Husa v Luthrovem zgodovinskem nastopu kot reformatorja. Kajti Husov kronski traktat *De Ecclesia* je na začetku reformacije odigral pomenljivo, čeprav splošno ne obče znano vlogo.

Izhodiščni dogodek je spoprijem Luthra in Johanna Maierja von Ecka na leipziški disputaciji 4. in 5. julija 1519. Eckova uvodna trditev je bila:

Monarchia et unus principatus in ecclesia dei est de iure divino et a Christo institutus, quare textus sacre scripture vel historie approbate ei non adversantur.¹¹ (Luther [1519] 1884, WA 2, 255.)

Luther z njo ni soglašal. Argumentiral je, da Rim v času apostolov ni imel nikakršnega posebnega statusa in predpravic, kot tudi, da Kristus tudi Petra ni postavil za prvega med enakimi – apostoli. Eck je v tem delu disputacije Luthra privedel v pravno izjemno kočljiv položaj. Luthrove trditve je namreč vzporejal z artikuli iz besedil Johna Wycleffea in M. Jana Husa, ki so bili s strani koncila v Konstanci (1414–1418) razglašeni za krivoverske in zato prekleti:

- 9 Delo je v digitalni podobi za namene znanstvenoraziskovalnega dela prosto dostopno v digitalni knjižnici Bayerische Staatsbibliothek (<http://www.mdz-nbn-resolving.de/urn/resolver.pl?urn=urn:nbn:de:bvb:12-bsb10208744-7>), od koder je bila tudi pridobljena za pomoč pri pričujočem pisanju.
- 10 Knjiga je v digitalni podobi prosto dostopna na strežniku Österreichische Nationalbibliothek na Dunaju (<http://data.onb.ac.at/ABO/%2BZ155847409>), od koder je bila pridobljena tudi za namene pričujoče razprave.
- 11 Monarhija in nadvlada enega v Božji cerkvi je ustanovljena po Božjem pravu in Jezusu Kristusu, potrjuje jo Sveto pismo, tudi zgodovina ji ne nasprotuje.

Hinc inter *damnatos et pestiferos errores* Iohannis Wicleff damnatus est et ille: Non est de necessitate salutis credere Romanam ecclesiam esse supremam inter alias. Sic inter *pestilentes Iohannis Hus errores* [oba poudarka J. V.] ille quoque connumeratur: Petrus non est nec fuit caput Romane ecclesie sancte catholice.¹² (Luther [1519] 1884, WA 2, 275.)

Luthra je Eckov zvitorepni, toda s stališča razpravljane snovi poznavalski – katoliški teolog je med drugim citiral uradne akte koncilov v Konstanci in Baselu ter tekste dubrovniškega teologa, škofa Ivana Stojkovića, kardinala Nikolaja Kuzanskega ter sv. Ivana Kapistrana, omenjal pa tudi Jana Rokycano (Luther [1519] 1884, WA 2, 275, 283) – manever očitvidno presenetil, kajti takoj se je želel umikati od snovi, ki je tedaj očitno ni poznal zelo natančno, in sicer tako, da je zanikal, da bi zagovarjal kakršnekoli pozicije Čehov. Le-tem je očital: »[I]nique faciunt Bohemi, quod se auctoritate propria separant a nosta unitate ...«¹³ (Luther [1519] 1884, WA 2, 275.) Ko je Luther nato po pregledu aktov konstanškega koncila pojasnjeval svojo pozicijo – dogajalo se je na drugi dan disputacije, 5. julija 1519 –, je izrekel tudi slednje: »Secundo et hoc certum est, inter articulos Iohannis Hufß vel Bohemorum multos esse plane Christianissimos et Evangelicos [poudaril J. V.] ...«¹⁴ (Luther [1519] 1884, WA 2, 279.) Eck je tako Luthra (hote) potisnil tja, kjer ga je verjetno želel imeti – med heretike. Kajti oba intelektualna dvobojevalca sta vedela, da je v tedanjem kanonskem pravu veljalo, da je tisti, kdor nasprotuje papeškimi bulam ali rabsodbam koncila ali inkvizicije, ki so nekoga/nekaj proglasili za krivoverca/krivoverno, in sicer tako, da ali sam izreka enako/isto, kar je bilo z bulo ali rabsodbo obsojeno kot herezija, ali za herezijo obsojenemu pritrjuje/soglaša, sam krivoverec. Johann Maier von Eck je to kajpak prepoznal in nič ni pomagalo, da je Luther obsojal domnevni donatizem M. Jana Husa in, predvsem, češko odločno branjenje lastnega

12 Med *nevarnimi in zavrženimi zmotami* Johna Wycleffea je bila prekleta tudi tale: Za odrešitev ni nujno verjeti, da je Rimska cerkev vodilna med vsemi. In *med kužnimi zmotami Jana Husa* /oba poudarka J. V./ je ta zapisal tudi: Peter ni in nikoli ni bil glava svete rimske cerkve katoliške.

13 Napačno postopajo Čehi, ki so se iz lastne volje razdružili iz naše enotnosti ...

14 Poleg tega zagotovo drži, da so med artikuli Jana Husa oziroma Čehov številni, ki so povsem krščanski in evangelijski /poudaril J. V./ ...

verskega prav. Eck je o Luthru izrekel, da je zagovornik češke herezije (Luther [1519] 1884, WA 2, 294).

Toda: zatrditi, da je Hus izpovedoval prepričanja, ki so bila pravoverno krščanska, ni pomenilo samo zavrniti obsodbe učenega češkega teologa pred koncilom v Konstanci, temveč je taka »izjava vere« razodevala nekaj globljega – dvom v avtoriteto koncila nasploh. Kaže pa Luthrova pritrditev Husovim pozicijam, da sta kot reformno naravnana duhovnika Rimske cerkve vsaj deloma izhajala iz istih teoloških in eklezioloških premis, pa tudi podobno preganjana zavoljo njih sta bila. Luthra je leipziška disputacija prepričala, da so najvišje institucije Rimske cerkve, vključno s papežem in koncilom, orodje nesvobode in preganjanja kristjana. Zato je začel od leta 1519 izrazito poudarjati pomen le Božje besede (*sola scriptura*) kot edinega »vmesnika« in izključne avtoritete zastran kristjanove vere in življenja, kar pa že kaže na njegovo kasnejšo zavrnitev institucionalne avtoritete Cerkve v rečeh vere (Haberkern 2016, 156).

V letih po leipziški disputaciji so vprašanja, ki so bila na le-tej žarišče polemike protagonistov učene kulture – razmerje med Husom in Luthrom, papeški primat, narava oblasti v Cerkvi ... –, prestopile mejo med učenim, ki je bilo tedaj jezikovno še konotirano z latinskim jezikom, in ljudskim, ki se je ujemalo predvsem z vernakularno nemščino ali češčino, v slovenskih deželah tudi s slovenščino. Omenjena tematika je namreč postala glavna snov obširne polemične literature, »pamfletnega gibanja«, ki je bilo poslej večinoma pisano nemško in je v orbito kot slavljenelega avtorja ter prvoborca izstrelilo prav Martina Luthra. Kajti v dobrem letu in pol po Leipzigu je izšlo več kot 250 izdaj Luthrovih spisov, kar je njihovemu avtorju prineslo nikoli prej videno slavo in pomemben vpliv na nemško beročo publiko Reicha, »Flugschriften« pa so ravno ob vprašanju papeškega oblastnega primata in oblasti cerkve kot institucije postali zgodnja oblika množičnih medijev ter tako oblikovalci zgodnjega, sicer le tu in tam razpoznavno izraženega javnega mnenja. Pretežni del pamfletnega gibanja je zadeval prav ključna dela M. Jana Husa ali besedila o njem, in sicer zaradi fokusa, ki ga je na Husa usmerila leipziška disputacija ter zaradi Luthrovega ukvarjanja s pozicijami češkega teologa. Vendar pa Luther ni načrtno iskal Husovih tekstov, da bi jih študiral. Husovi traktati so se znašli dobesedno pred njegovimi vrati.

V pismu, ki ga je Luther 3. oktobra 1519 naslovil na svojega predstojnika Johanna Staupitza, je namreč prebrati naslednjo informacijo:

Ich habe zur Stunde aus Prag in Böhmen Briefe von zwei Priestern der utraquistischen Partei, die in der heiligen Schrift sehr gelehrt sind, zusammen mit einem Büchlein des Johann Hus erhalten, welches ich noch nicht gelesen habe. (Luther [1519] 1930, WABr 1, 514.)

»Knjižica«, ki jo omenja Luther, je bil Husov traktat *De Ecclesia*, »dva duhovnika utrakvistične strani« pa Jan Poduška, župnik na znameniti husitski fari v Týnu v Pragi,¹⁵ ter njegov vikar Václav Roždalovský. Češka duhovnika sta izvedela o Luthrovih stališčih o Husu na leipziški disputaciji, poučil ju neki Jakob (Haberkern 2016, 157), organist, ki je bil na disputaciji prisoten in je z Luthrom tam tudi govoril, v pismih z dne 17. julija 1519 wittenberškemu teologu in profesorju pa sta ga poimenovala »junaškega lovca na navidezne apostole« ter mu zagotavljala, da Čehi »dan in noč neprenehoma molijo« zanj (Poduška [1519] 1930, WABr 1, 418). Roždalovský je celo izrazil upanje, da bo brat Martin za Saško postal to, kar je bil M. Jan Hus nekoč za Češko (Roždalovský [1519] 1930, WABr 1, 420), predvsem pa je Luthru položil na srce, naj poslano mu Husovo delo prebere temeljito, da na grmadi sežganega češkega teologa ne bo sodil po govoricah in zlih dekretih koncila v Konstanci, temveč po »resnični podobi«, kot jo je najti v Husovih knjigah (Roždalovský *ibid.*, 419).

In Luthrov odziv ni izostal – strasten in ognjevit, kot je bilo pri reformatorju v navadi. Georgu Spalatinu je sredi februarja 1520 namreč napisal naslednje:

Ich habe bisher unbewußt den ganzen Johann Hus gelehrt und gehalten. Auch Johann Staupitz hat in derselben Unwissenheit gelehrt. *Kurz, wir alle sind unbewußt Hussiten* [poudaril J. V.]. Ja, Paulus und Augustin sind aufs Wort Hussiten. (Luther [1520] 1931, WABr 2, 42.)

15 Na isti fari sta delovala že Jakoubek ze Stříbra, ki je prvi v evropski reformaciji uvedel obhajanje pod obema podobama, in M. Jan Rokycana, prvi husitski nadškof.

To Luthrovo poistovetenje je zaenkrat sicer zakrilo pomembne teološke razlike med obema reformatorjema, kaže pa, da se je wittenberški teolog v tej fazi že identificiral s češkim heretikom, ki ga je vsaj v srednjem delu leipziške disputacije še odklanjal. Leta 1520 izideta tako dve pomembni ediciji Husove Cerkve: *De causa boemica* (Hagenau)¹⁶ in *Liber Egregius de Unitate Ecclesiae, Cuius autor periiit in concilio Constantiensi*¹⁷ (Basel).

V zvezi s hagenausko izdajo humanističnega tiskarja Thomasa Anselma (1470–1522/1524), ki je med drugim izdajal tudi Vergilija in dela humanista Johannes Reuchlina (*De accentibus, et orthographia, linguae Hebraicae*, 1518), velja poudariti, da je tiskar z natisom Husa računal na konkreten zaslužek, kajti, kot je razvideti iz Luthrovega pisma Spalatinu 19. marca 1520 (Luther [1520] 1931, WABr 2, 72), je bila naklada kar 2000 izvodov. Za primerjavo velja poudariti, da je Luthrov prelomni *Das Neue Testament Deutsch* septembra 1522 izšel v 3000 izvodih. Obe izdaji Husa sta bili tekstno celoviti, vendar brez običajnih polemičnih uvodov, celo Husovega imena ni bilo na naslovnem listu, le v baselski izdaji se pojavi pomenljiv moto: »Tu, quaeso, candide mi Lector, non quis, sed quid dicatur, attende.«¹⁸ (Hus 1520a, A1r.) Ta na videz nevtralna objava je številnim pridigarjem, humanistom in – morda celo predvsem – politično pomembnim odločevalcem omogočila, da so tudi porajajočo se Luthrovo kritiko političnega oblastništva rimske cerkve stehali glede na morebitne politične (in, potencialno, vojaške) posledice – glede na možno odcepitev od Rima (Haberker 2016, 158). V vsakem primeru pa je izid *De Ecclesie* v nemškem prostoru širšemu bralstvu omogočil presoditi, kaj je Luther »vzel« od Husa in ali je bil Hus prvoborec za evangelij, kot je menil Luther, ali njegov naglavni sovražnik – *Haeresiarcha* –, kot je na svete zatrjevala Rimska cerkev.

16 Knjiga je v digitalni podobi prosto dostopna na strežniku Universitäts- und Landesbibliothek Düsseldorf (<http://digital.ub.uni-duesseldorf.de/urn/urn:nbn:de:hbz:061:1-18769>), od koder je bila pridobljena tudi za namene pričujoče razprave.

17 Delo je v digitalni podobi za namene znanstvenoraziskovalnega dela prosto dostopno v digitalni knjižnici Bayerische Staatsbibliothek (<http://www.mdz-nbn-resolving.de/urn/resolver.pl?urn=urn:nbn:de:bvb:12-bsb10165440-0>), od koder je bilo tudi pridobljeno.

18 Tebe, dobrotljivi bralec, prosim: tisto, kar je zapisano, ne tistega, ki je pisal, vzemi v obzir.

Čeprav se je zdelo, da gre za izrazito nevtralni izdaji, pa je bilo že ob listanju knjige takoj jasno, »kam pes taco moli«. Za naslovnim listom je namreč v obeh izdajah sledilo temeljito kazalo, urejeno po abecednem ključu, ki je bilo delo obeh izdajateljev in je Husovo knjigo na impliciten način umeščalo na razpoznavno mesto v kontroverzi o cerkvenem oblastništvu, ki se je razvila kot nasledek leipziške disputacije. V kazalu je bilo tako najti sicer prav nedolžne teme, npr. *Caput ecclesiae Christus est in Romana ecclesia quare primatum tenet*, toda tudi *Interdictum quare sit iniustum*; *Interdictum generale est malum*; *Obedire non oportet subditum Papae in omnibus*; *Papa malus si est, maxime scandalizat populum* in celo *Rebellare Papae in malo mandato est Christo obedire*.¹⁹ Na ta način je Husov traktat postal priročnik za vse tiste, ki so se v nemških deželah po leipziški disputaciji udeležili vročih debat o papeški oblasti in se postavili proti svetni moči svetega očeta; postal je prava Noetova barka protipapeških argumentov, ki so jih iz Husovega dela črpali tako Luther kot njegovi somišljeniki. Hus je tako postal intelektualni patron, svetnik in zaščitnik, poglobitna intelektualna avtoriteta kritikov ravnanja papeža, rimske kurije in Rimske cerkve, predvsem pa predhodnik tovrstnih spisov Martina Luthra. Čeprav je bil v Rimski cerkvi obsojen in preklet kot krivoverec, je postal z recepcijo obeh izdaj *De Ecclesie* v nemškem prostoru konec leta 1520 nerazdružljivo povezan z narojevajočo se luteransko reformacijo kot predhodnik Martina Luthra (Haberker 2016, 159).

Zaradi tega Luthrovega odnosa do Husa so se razvneli tudi stiki Čehov z Wittenberžanom. Na Češkem začnejo izhajati prvi prevodi Luthrovih spisov in tudi češki bratje se iz komunikacije s pomembnim duhovnim središčem v njihovi bližini – Wittenberg je bil pač dosti bližje kot Erazmov Basel – niso izvzeli. Prvi med češkimi brati, ki je potoval k Luthru na Saško, je bil Jan Roh (Johann Horn), ki je bil začetnik stikov med Wittenbergom in češkimi brati. Stiki so se nato razvijali dalje, in sicer do korespondence med Lukášem Praškim in Luthrom, pravi prelom

19 *Glava cerkve je Kristus in v čem ima Rimska cerkev prvenstvo*, toda tudi *Zakaj je interdikt nepravilčen*; *Generalni interdikt je zlo*; *Papežu podrejenih ni treba ubogati v vsem*; *Če je papež slab, najbolj pohujšuje ljudi in celo Upreti se papežu, kadar dela zlo, pomeni ubogati zapovedi*[, da je treba] *poslušati Kristusa*.

pa se zgodi po smrti častitljivega seniorja čeških bratov. Toda to je snov, ki bo našla svojo ubeseditev v nadaljevanju pričujoče historiografske razpravne trilogije.²⁰

VIRI IN LITERATURA

- Bartoš, František N. 1956. »Jednota a reformátoři«. V: *Jednota bratrská, 1457–1957: Sborník k pětistému výročí založení*, ur. Rudolf Řičan et al., 109–146. Praha: Kalich.
- Denis, Ernest. 1932. *Konec samostatnosti české 1–2*. Praha: Šolc a Šimáček.
- Chelčický, Petr. 1891. *Menší spisy*. Praha: Comenium.
- – –. (1521) 1912. *Sif víry*. Praha: Comenium.
- Edwards jr., Mark. 1994. *Printing, Propaganda and Martin Luther*. Berkeley: University of California Press.
- Haberkern, Phillip N. 2016. *Patron saint and propeht: Jan Hus and the Bohemian and German Reformation*. Oxford: Oxford University Press.
- Hus, Jan. 1520a. *De causa boemica*. Hagenau: Thomas Anshelm. Dostop 15. april 2015. <http://digital.ub.uni-duesseldorf.de/urn:nbn:de:hbz:061:1-18769>
- – –. 1520b. *Liber Egregius de Unitate Ecclesiae, Cuius autor periiit in concilio Constantiensi*. Basel: Adam Petri. Dostop 15. april 2015. <http://www.mdz-nbn-resolving.de/urn/resolver.pl?urn=urn:nbn:de:bvb:12-bsb10165440-0>
- Iserloh, Erwin, ur. 1989. *Johannes Eck (1486–1543) im Streit der Jahrhunderte*. Münster: Aschendorff.
- Köhler, Hans-Joachim, ur. 1981. *Flugschriften als Massenmedium der Reformationszeit*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Lambert, Malcolm. 2000. *Středověká hereze*. Praha: Argo.
- [Lukáš Pražský]. 1511. *Apologia sacre scripture*. Nuremberga. Dostop 15. april 2015. <http://www.mdz-nbn-resolving.de/urn/resolver.pl?urn=urn:nbn:de:bvb:12-bsb10208744-7>

20 Pričujoče besedilo je prvi del historiografske trilogije, ki ima namen slovenskemu bralcu predstaviti češke brate kot izvirno češko smer reformacije, šestdeset let starejšo od luteranske verske reforme na Nemškem. Poleg pričujoče razprave, ki svoj historiografski narativ končuje z dogodki v 20. letih 16. stoletja, sta v pripravi še dve: razprava o delovanju čeških bratov do njihovega formalnega konca v obdobju tridesetletne vojne, vključno s teološkim razvojem od Lukáša Praškega preko Jana Blahoslava do Komenskega, in obsežnejša razprava o najznamenitejšem češkem bratu, ki je bil tudi poslednji škof te miselno izzivalne smeri evropske reformacije – Janu Amosu Komenskem.

- Luther, Martin. (1519) 1884. »Disputatio Johannis Eccii et Martini Lutheri Lipsiae habita«, 250–383. V *D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe 2* (WA 2) Weimar: Hermann Böhlau.
- – –. (1519) 1930. *Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe. Briefwechsel 1* (WABr 1) Weimar: Verlag Hermann Böhlau Nachfolger.
- – –. (1520) 1931. *Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe. Briefwechsel 2* (WABr 2). Weimar: Verlag Hermann Böhlau Nachfolger.
- – –. 2002. *Gesammelte Werke*. Ur. Kurt Aland. Berlin: Directmedia.
- Molnár, Amedeo. 1948. *Bratr Lukáš – bohoslovec Jednoty*. Praha: Husova československá evangelická fakulta bohoslovecká.
- – –. 1991. *Valdenští: evropský rozměr jejich vzdoru*. Praha: Kalich, Evangelické nakladatelství.
- Müller, Joseph Theodor. 1922–1931. *Geschichte der Böhmischen Brüder 1–3*. Herrnhut: Verlag der Missionsbuchhandlung.
- Palacký, František. 1968. *Dějiny národu českého 1–6*. Praha: Odeon.
- Pekař, Josef. 1990. *Postavy a problémy českých dějin, Výbor z díla*. Praha: Vyšehrad.
- Pettegree, Andrew. 2005. *Reformation and the Culture of Persuasion*. New York: Cambridge University Press.
- Říčan, Rudolf, ur. 1951. *Čtyři vyznání*. Praha: Komenského evangelická bohoslovecká fakulta.
- Říčan, Rudolf, et al., ur. 1956. *Jednota bratrská, 1457–1957: Sborník k pětistému výročí založení*. Praha: Kalich.
- Říčan, Rudolf. 1956. »Dějiny Jednoty v přehledu«. V: *Jednota bratrská, 1457–1957: Sborník k pětistému výročí založení*, ur. Rudolf Říčan et al., 11–108. Praha: Kalich.
- Šmahel, František. 1996. *Husitská revoluce 1–4*. Praha: Karolinum.
- Tomek, Václav Vladivoj. 1871–1879. *Dějepis města Prahy 1–12 [2–6]*. Praha: Museum Království Českého.
- Vinkler, Jonatan. 2006. *Posnemovalci, zavezniki in tekmeči*. Koper: Založba Annales.
- – –. 2015. »Tekst in kontekst: De Ecclesia – Fatalno besedilo M. Jana Husa in njegovo zgodovinsko 'sobesedilo'«. *Stati inu obstati* 11 (21–22): 12–40.
- Vlček, Jaroslav. 1940. *Dějiny české literatury*. I. Praha: L. Mazáč.
- Ziegler, Jakob. 1512. *Duplex Confessio Valdensium ad Regem Ungarie missa. Augustini de Olomucz ... epistole contra perfidiam Valdensium ... Jacobi Zigleri contra heresim Valdensium libri quinque*. Lipsiae: Melchior Lotter. Dostop 15. april 2015. <http://data.onb.ac.at/ABO/%2BZ155847409>
- Zweig, Stefan. 1971. *Erazem Rotterdamski*. Maribor: Založba Obzorja.

Tomaž Jurca

REFORMACIJA V ITALIJI

**in protestantska gibanja na Apeninskem polotoku
v 16. stoletju – kratek oris**

Čeprav je Italijo zaradi njene zgodovine in politično-geografskih danosti reformacija zaznamovala drugače in v manjši meri kot dežele na severu, pa je širjenje protestantskih misli in tokov na tem ozemlju izpričano že razmeroma zgodaj. Lutrovi nauki in knjige so že kmalu po objavi njegovih tez v Wittenbergu leta 1517 prodrli tudi na polotok, kjer so se splekli z bogato zapuščino kritik do duhovščine in pozivov k prenovi Cerkve na eni in dviga humanistične misli ter renesančnega platonizma na drugi strani. Ob preporodu duha, umetnosti in književnosti ter razmahu zavesti o človeku kot središču sveta so se tisti čas tudi v Italiji stopnjevale ostre polemike glede Cerkvenih zlorab, nepotizma, simonije in ostalega nezglednega ravnanja duhovščine, ki so odsevale vsesplošno in globoko zakoreninjeno nelagodje vseh družbenih slojev. To tesnobno občutje je v luči novih nauk, ki so prihajali s severa, kot laik nemara še najbolje povzel Francesco Guicciardini:

Zaradi položaja, ki sem ga imel pri več papežih, sem moral na svoj način ljubiti njihovo veličino, če pa ne bi bilo tega razloga, bi ljubil Martina Lutra kot samega sebe. Ne zavoljo tega, da bi se rešil zakonov, ki jih je krščanska vera vtisnila svetu in jih razlagamo ter razumemo enako, ampak zato, da bi videl to krdelo malopridnežev dobiti, kar jim pripada, torej ostati brez greha ali pa brez oblasti. (Guicciardini 1999, 41)

Podobno je razmišljal tudi Machiavelli, po mnenju katerega so postali zaradi Cerkve ljudje v Italiji brez vere in hudobni ter jo celo obtožil, da je vedno držala deželo razdeljeno (Machiavelli, 1990, 110). Tovrstne

razprave so kljub svojemu laičnemu in političnemu značaju, ki sprva ni posegal na področje nauka, sčasoma vzbudile zanimanje za številna sporočila verske narave, ki so se tisti čas širila po Evropi.

Ob politični krizi in bratomornih vojnah med italijanskimi državami in gospostvi, o katerih piše Machiavelli, ter sočasni moralni krizi, razvidni predvsem iz Erazmovih in Savonarolovih pozivov k *renovatio*, je bilo tako tudi na polotoku mogoče zaznati razločne odmeve na luteranske proteste in pomembne dogodke, ki so jih ti sprožili.

Prvi katoliški odzivi na spise nemškega reformatorja so bili počasni, površni, predvsem pa kratkovidni, saj niso razložili globokih korenin nemirov in nezadovoljstva, ki so na daljnem Saškem sprožili iskro upora in zanetili požar, ki je v kratkem času zajel vso Evropo. K temu je prispevala tudi iznajdba tiska, na krilih katerega so si dela reformatorjev od začetka dvajsetih let šestnajstega stoletja, najprej v izvirnih jezikih in nato v italijanskih prevodih, utrla svojo pot tudi južno od Alp. Leta 1524 je papež tako pisal škofu Trenta, mesta, prek katerega je potekal živahen promet s knjigami, da bi zbral in javno sežgal luteranske spise, ki so jih prodajali po mestu (Firpo 1993, 6). S podobnimi pozivi so bile kmalu seznanjene tudi mestne oblasti v Benetkah, Bresci, Milanu, Veroni in Neaplju. Pri širjenju protestantskih knjig po Italiji so odigrale pomembno vlogo predvsem Benetke, saj so podjetni beneški tiskarji rade volje ustregli vedno večjemu povpraševanju po tovrstni literaturi. Kljub omenjenim ukrepom se je trg s prepovedanimi knjigami kmalu razmahnil, k čemur so prispevali tako domači tiskarji in knjigarji kot trgovci, ki so v okviru svoje dejavnosti tihotapili prepovedane knjige, ter študentje, ki so s severa prihajali na univerzi v Padovo in Bologno. Po večjih mestih so tako začele krožiti anonimne knjige brez podatkov o tiskarju in založniku ter dela, podpisana z napačnim avtorjem ali pa s psevdonimi, kot so bili Ippofilo da Terranegra in Reprigione Rheo za Melanchtona, Corcius Cogelius za Zwinglija in Aretius Felinus za Butzerja. Že leta 1519 je tiskar Johann Froben iz Basla pisal Lutru, da ga nekateri italijanski knjigarji prosijo za njegove knjige, in podobno je Melanchton konec tridesetih let šestnajstega stoletja zadovoljno ugotavljal, da se v Italijo vsako leto stekajo knjižnice protestantskih del. Poleg tega so nove nauke radovednim ljudem v cerkvah razlagali

tudi različni pridigarji, ki so si s svojimi nepravovernimi razlagami, s katerimi so izkazovali svojo pripadnost luteranski veri, kmalu prislužili obsodbo in izgon.

Kljub vedno večjemu prizadevanju Cerkve, da bi s prepovedmi, javnimi sežigi knjig in drugimi ukrepi zajezila pritok protestantskih spisov s severa, se je tem kmalu pridružila vrsta besedil v ljudskem jeziku. Tu velja poleg prevodov tujih avtorjev omeniti predvsem dela italijanskih piscev, kot sta bila Bernardino Ochino in Giulio da Milano, knjižice *Il beneficio di Cristo*, *Pasquino in estasi* in *Tragedia del libero arbitrio*, ter poplavo polemičnih in propagandnih knjižic, za katero je s svojim delovanjem v izgnanstvu poskrbel bivši koprski škof Peter Pavel Vergerij mlajši (1498–1565). Raba ljudskega jezika je tako podrla jezikovno pregrado, ki je omogočala duhovščini nadzor nad verskimi vprašanji, in povzročila, da so se teološke razprave iz univerzitetnih dvoran, samostanskih hodnikov in učenih humanističnih krogov preselile na trge in v gostilne, kjer so tudi preprosti ljudje lahko premlevali nauke o predestinaciji, božji navzočnosti v hostiji ter opravičenju po veri. Katoliški teologi so se tako morali prilagoditi novim razmeram in se spoprijeti s krivoverci v njihovem jeziku, kar jim je nemalokrat povzročilo več škode kot koristi, saj so nehote postali dodatno orodje in sredstvo širjenja protestantske propagande, kot je razvidno predvsem iz Vergerijevega delovanja. Poleg nižjih in srednjih slojev so bili za spremembe in nove nauke vsaj nekaj časa dovzetni tudi nekateri visoki kleriki, ki so zagovarjali pogajanja s protestanti, da bi ohranili enotnost Cerkve. Med temi velja omeniti predvsem kardinala Reginalda Polea (1500–1558), ki je v Viterbu okoli sebe zbral krog somišljenikov, tako imenovanih *spiritualov*, in skupaj z njimi leta 1542 za tisk pripravil knjižico *Il beneficio di Cristo*, katere glavni nauk je opravičenje po veri.

Cerkveni boj proti novi miselnosti se je lahko začel šele z zadušitvijo tovrstnih teženj znotraj Cerkve, in čeprav splošno sprejete ugotovitve o pomembnosti Tridentinskega koncila kot gonilne sile katoliške preнове vsekakor držijo, velja pri tem opozoriti tudi na manj poznani zasuk, ki je med letoma 1550 in 1553 pravzaprav omogočil začetek učinkovitega boja proti novi veri. Tu igra pomembno vlogo predvsem ustanovitev rimske inkvizicije, ki je s svojim delovanjem in skrivnimi procesi proti visokim

klerikom preprečila, da bi papeški prestol zasedli ideološko neprimerni kandidati, ter si v kratkem času podredila tako mehanizme papeških volitev kot samo kurijo. Šele z odpravo neposredne notranje nevarnosti, ki jo je omogočila izvolitev Gian Pietra Carafe (1476–1559), torej Pavla IV., se je Katoliška cerkev lahko povsem posvetila boju z zunanjimi krivoverci. Dvig inkvizicije je tako skupaj z odloki Tridentinskega koncila kmalu pokopal vse upe o spravi med katoličani in protestanti ter s procesi, kot je bil tisti proti Giovanniju Moroneju (1509–1580), ki ga je v knjižni obliki v okviru svoje propagande dal natisniti tudi Vergerij, zavrl tovrstne težnje pri vrhu Rimske cerkve. Do konca petdesetih let 16. stoletja se je inkvizicija že vzpostavila kot najvišji zaščitnik pravovernosti tako znotraj kot zunaj Cerkve in se s pontifikati Pavla IV. in Pija V. v tej službi še utrdila. Kmalu je s strogim nadzorom utišala protestantski tisk in se z ostrimi represivnimi ukrepi, ki so jih uveljavljale lokalne oblasti, lotila krivovercev ali pa jih prisilila k begu čez Alpe. Tako so se med številnimi drugimi morali umakniti Ochino, Vermigli in Curione, medtem ko sta na grmadi končala Paleario in Carnesecchi. Tudi italijanski vladarji so kmalu odrekli podporo protestantskim privržencem, saj so sami pogosto zasedali visoke cerkvene položaje, k temu pa jih je med drugim spodbudila tudi ostra politika Svetega rimskega cesarstva, proti kateremu so se pogosto bojevali in so ga enačili z Lutrovo vero, ter oplenjenje Rima leta 1527. V Italiji je bila tako ob pomoči posvetnih oblasti ter delovanju jezuitov, ki so se izkazali za nadvse uporabno orodje katoliške preнове, protireformacija v naslednjih desetletjih dokaj učinkovita in je kmalu izničila kratkotrajne uspehe prvih glasnikov protestantizma na tem ozemlju. Glavni dejavnik za tak razvoj dogodkov je bila tako predvsem bližina Rima in papeštva ter s tem povezano prepletanje političnih interesov italijanskih držav in evropskih sil. Leta 1559 se je z mirom, podpisanim v kraju Cateau-Cambrésis, končalo dolgo obdobje italijanskih vojn in večji del polotoka je prišel pod prevlado katoliške Španije, papeške zaveznice, pod katero so do začetka 17. stoletja različni protestantski tokovi na polotoku dokončno usahnili in poniknili.

Tako je tudi sam termin italijanska reformacija nekoliko problematičen in nemara bi bilo bolj primerno govoriti o heterodoksnih gibanjih,

sorodnih luteranskim (poleg teh so bili npr. v Italiji navzoči tudi radikalni anabaptisti in antitrinitaristi¹) oziroma predkoncilskem evangelizmu, ki se je skušal približati protestantom v okviru Cerkve. Čeprav omenjena gibanja v Italiji niso pustila trajnejših sledi, pa je v prvi polovici *cinquecenta* na njenem ozemlju mogoče zaznati jasne odmeve predvsem na Lutrove pozive in živahno ter raznoliko dejavnost, o kateri velja spregovoriti nekaj besed. Prav tako se velja za hip pomuditi tudi ob manj poznanem in raziskanem notranjem konfliktu v vrhu Rimske cerkve, katerega razplet je odločilno začrtal razvoj kasnejših dogodkov in globoko zaznamoval versko, politično in zgodovinsko identiteto dežele.

Benetke – vrata v Italijo

V prvih letih po Lutrovem razglasu so protestantski nauki prodrli v Italijo predvsem prek Benetk in tamkajšnjih tiskarjev ter trgovcev. Kot pričajo zapisi, je bilo heterodoksne knjige tam mogoče kupiti že leta 1920 in v naslednjih dveh desetletjih se je ob podpori oblasti, ki se jim ni mudilo uveljavljati represivnih odlokov iz Rima, protestantska literatura hitro razširila po območju Lagune. Benetke so bile spričo svojega zgodovinskega in političnega izročila, utemeljenega na ščitenju državljanskih pridobitev ter republikansko urejenega državnega aparata, ki je bil pogosto v sporu s papeško državo, nadvse primeren teren za širjenje novih nauk. Marca 1928 je tako sam Luter pohvalil beneško vlado, ker je toplo sprejela izvirno božjo besedo, in nekaj let kasneje je

- 1 Radikalno gibanje anabaptistov, ki izvira iz Švice, se je začasno utrdilo predvsem na ozemlju Benetk, kjer so leta 1550 tamkajšnje skupnosti na skrivnem zboru potrdile člene svoje veroizpovedi. Tudi to so zaznamovale povsem »italijanske« poteze, ki so nekoliko odstopale od sorodnih nauk na severu, od Lutra in Calvina pa so se oddaljile predvsem z zavračanjem Kristusove božanske narave in s tem tudi odrešilnega pomena njegove žrtve na križu. Z verskim radikalizmom, ki je bil blizu anabaptizmu in antitrinitarizmu, so v Italiji povezovali imena, kot so bila: Lelio in Fausto Sozzini, Camillo Renato, Girolamo da Milano, Pietro Bresciani in Matteo Gribaldi. Povsem samosvoje je bilo tudi radikalno in mistično sporočilo Giorgia Sicula, ki je močno odmevalo na področju med Milanom, Bologno in Benetkami, in so ga ostro obsodili tudi italijanski protestanti, saj naj bi, kot je pisal Giulio da Milano, »mešala papizem in anabaptizem ter tako ustvarila neko tretjo sekto« (Firpo 1993, 157).

tudi Melanchton v pismu, naslovljenem »ad Venetos quosdam studiosos evangelii«, pozdravil beneški prispevek k širjenju reformacijske misli ter jih obenem opozoril na nevarna antitrinitarna krivoverstva, ki jih je bilo tisti čas mogoče zaznati na njihovem ozemlju (Firpo 1993, 13). Zaradi živahne protestantske dejavnosti so se stopnjevala tudi opozorila, ki jih je v Rim pošiljal Girolamo Aleandro in v katerih je nuncij svaril pred nevarnostjo vsesplošne dostopnosti krivoverske literature, spričo katere so ljudje kar na cesti razpravljali o smiselnosti spovedi in se spraševali, zakaj bi sploh hodili k maši, če je Kristus ni zapovedal. V tej luči so torej razumljivi Aleandrovi odloki, namenjeni laikom, ki so z izobčenjem grozili tistim, ki bi se preveč vneto ukvarjali s stvarmi, ki se jih ne tičejo, saj se je, kot je menil, prav na ta način razpihal požar po Nemčiji. A prvi tovrstni ukrepi v tridesetih letih 16. stoletja so bili zaradi mlačnega odziva Rima neučinkoviti in novi nauki so se na beneškem ozemlju hitro širili in kmalu dosegli Padovo, kjer so se z njimi seznanili literati in študentje v krogu Pietra Bemba, med katerimi velja omeniti predvsem Marcantonia Flaminia (1498–1550), Aonia Palearia in Angleža Reginalda Polea. V Padovi, kjer se je tisti čas utrdila predvsem Erazmova misel, so zaradi luteranskih pridig leta 1530 zaprli frančiškana Girolama Galatea in njegov proces je bil osrednja tema pisnega opomina z naslovom *De lutheranorum haeresie reprimenda et Ecclesia reformanda*, ki ga je dve leti kasneje Klementu VII. poslal Gian Pietro Carafa. Takratni škof Chietija je v sporočilu že določil glavne smernice boja proti krivi veri, po katerih se je kasneje ravnala rimska inkvizicija, ki jo je sam preuredil in vodil in s pomočjo katere se je leta 1555 povzpel na papeški prestol. »Li heretici si voleno trattare da heretici« (Firpo, 1993, 16) je zapisal Carafa na omenjenih straneh in ostro obsodil širjenje luteranstva med duhovščino in menihi, kot je bil Galateo. Čeprav so temu beneške oblasti prihranile strožjo obsodbo, pa je dovršen del časa do svoje smrti leta 1541 prebil v zaporu. Tega leta je v Benetkah za zapahi končal tudi avguštinec Giulio da Milano, ki je pred tem pridigal v Trstu za škofa Pietra Bonoma, a so mu po posredovanju Bemba in nekaterih drugih beneških plemičev kazen omilili, in leta 1543 je lahko pobegnul v Graubünden. Bolj zavzeto so po Carafovem navodilu preganjali visoke prelate, kot sta bila

oglejski patriarh Giovanni Grimani² in škof Bergama Vittore Soranzo, proti kateremu so v petdesetih letih 16. stoletja zaradi krivoverske propagande in pripadnosti krogu *spiritualov* sprožili dva procesa. Kljub pritisku iz Rima pa so beneške oblasti Soranza kot svojega državljana in uglednega patricija vseskozi ščitile, tako da se je škof izognil kazni in umrl naravne smrti v domovini leta 1558.

Za Slovence je zagotovo pomenljivo, da so bila v okviru beneškega ozemlja za nove nauke še posebej dovzetna področja Istre in Furlanije ter kraji Videm, Čedad in Piran ter habsburška Trst in Gorica. Leta 1534 je papeški nuncij Peter Pavel Vergerij pisal papeževemu tajniku Carnesecciju:

Kot razumem, je Trst, ki je naše italijansko mesto in leži na obali našega Jadranskega morja, poln luteranstva, ki se ga je navzelo pri trgovini z Nemčijo [...] od tam se je ta kuga razširila in se dobro usidrala v utrjenem mestecu Piran, kjer so neki malopridneži kar v javnosti okužili duha tistih preprostih ljudi. Monsignor, poznam naravo dežele, saj je tam moja domovina: če v te preproste glave prodre luteranska sekta, bo vaše presvetlo gospostvo lahko kmalu videlo (sed Deus omen avvertat) okužene ter skvarjene vse okoliške dežele in pokrajine. (Shutte 1988, 101)

Kot rečeno, je v Trst razne heterodoksne pridigarje vabil škof Pietro Bonomo (1458–1546), sicer ugledni humanist in diplomat v službi cesarstva ter Trubarjev mentor, in skupaj z njimi širil kritike katoliškega obredja, torej maše in evharistije. Njegov naslednik, španski inkvizitor Castillejo je papežu poročal o skrb vzbujajočih razmerah v mestu in pristavil, da je Bonomo vabil omenjene pridigarje iz zelo oddaljenih krajev, pri čemer mu ni bilo mar za stroške, da je govoril o maši kot o »vsakdanji

- 2 Giovanni Grimani (1506–1593), član ugledne rodbine beneških patricijev, je bil oglejski patriarh v obdobju med letoma 1545 in 1593. Zaradi družjenja z Ochinom, Vergerijem in Carneseccijem so ga preiskovali zaradi krivoverstva že pod Julijem III. in kasneje pod Pijem IV., a ga je ob podpori beneških oblasti komisija na Tridentinskem koncilu, na čelu katere je bil Morone, leta 1563 oprala vseh krivoverskih obtožb. Čeprav je šlo tudi v tem primeru za zmago beneške vlade, ki je uspešno zaščitila svojega državljana pred inkvizicijo, pa Grimaniju kljub omenjeni podpori nikoli ni uspelo pridobiti tako zelenega kardinalskega klobuka. Umrl je naravne smrti v Benetkah leta 1593.

zmoti« in da naj bi na stolnem kapitlju izjavil, da je zakrament evharistije samo znamenje. (Cavazza 2007, 79) Še večji pečat na tem področju je pustil Vergerij, ki je leta 1541 prevzel vodenje škofije v Kopru in jo v času, ko je bival v mestu, skušal očistiti različnih oblik praznoverja ter meniških nespodobnosti, pri čemer je sčasoma postajal vedno bolj odprt za nove zamisli, ki jih je do potankosti spoznal kot cerkveni diplomat. Pri svojem zavzemanju za vrnitev k naukom apostolske Cerkve je tako kmalu začel širiti sporočilo knjižic *Il beneficio di Cristo* in *Sommario della Santa Scrittura*, zaradi česar si je kmalu prislužil ovadbo tamkajšnjih frančiškanov.

Sredi štiridesetih let 16. stoletja je tako še tlelo upanje, da bi Benetke zavoljo svoje lege, tiskarske dejavnosti in političnih razmer lahko postale središče in izhodišče širjenja nove vere, za katerim bi stala sama vlada republike. Leta 1545 je Vergerij iz Mantove, kamor se je zatekel pred procesom, ki so ga takrat že sprožili proti njemu, pisal novoizvoljenemu dožu Francescu Donatu in ga pozval, da bi se zavzel za uveljavljanje cerkvene reforme na beneškem ozemlju, kot so to storili veljaki v Nemčiji. Tudi italijanska različica dela *Pasquino in estasi*, satiričnega dialoga, pod katerega se je podpisal Celio Secondo Curione in se je tisti čas pojavila v Benetkah, je vsebovala poziv beneškim oblastem, da se uprejo papeški tiraniji in sprejmejo evangelij Jezusa Kristusa, ki daje vsa gospostva in vse dobro, ter tako zavladajo vsej Italiji. (Caponetto 1992, 47)

A razvoj dogodkov se je zasukal v drugo smer. Že februarja leta 1543 je Consiglio dei dieci zaradi pritiskov iz Rima sprejel odlok, ki je prepovedoval tiskanje in prodajo knjig »contro l'honor del signor Dio e della fede christiana«. Leta 1547 so po porazu Šmalkaldske lige pri Mühlbergu in sprejetju tridentinskega odloka o opravičenju v Benetkah ustanovili magistraturo Tre savi sopra l'eresia, katere naloga je bila pomagati cerkvenemu sodišču in nadzorovati organe inkvizicije. Vedno več je bilo zasegov knjig, leta 1448 so na Rialtu pred očmi javnosti sežgali 1400 zvezkov in leto kasneje, ko je bil Vergerij že na poti v izgnanstvo, na pobudo nuncija Giovannija della Case objavili prvi italijanski seznam prepovedanih knjig. Na zahtevo Svetega oficija so tako leta 1556, ko se je Cerkev na tem ozemlju že vzpostavila kot pomembna sestavina poli-

tične oblasti in zagotavljanja državljanskega nadzora, Rimu izročili prve obtožence (ki pa niso bili državljani republike). Nemara je razloge za tak razvoj dogodkov še najbolje opisal Guicciardini, ko je za glavno oviro pri širjenju nove vere omenil dejstvo, da se je prehitro razvedelo, da so bili privrženci teh naukov prav tako škodljivi oblasti posvetnih vladarjev, kot so škodovali avtoriteti papeža; zaradi česar so mnogi vladarji zaščitili svoje interese in urno ter odločno preprečili, da bi ta bolezen okužila njihova kraljestva (Guicciardini 1988, 1512).

Že leta 1521 je kardinal Giulio de' Medici, bodoči papež Klement VII., opozoril Girolama Aleandra, papeškega legata na zboru v Wormsu, o namenih Lutra, čigar glavni cilj naj bi bil spodnesti visoke klerike in posvetne kneze ter razdražiti preproste ljudi. Njegov strup je bil, kot je trdil Medičejec, namenjen razpihovanju neredov in škandalov, predvsem pa ščuvanju ljudstev proti njihovim nadrejenim, zaradi česar bi te lahko kaj hitro doletela poguba, če na zboru ne bi sprejeli hitrih in učinkovitih ukrepov. Sčasoma so do podobnih sklepov prišle tudi beneške oblasti, ki so v šestdesetih letih 16. stoletja sprejele več odlokov proti naukom, ki bi lahko begali poštene katoliške kristjane in spodkopavali njihovo oblast. A čeprav se je v okviru tovrstne politike stopnjevalo tudi zatiranje novih idej in preganjanje njihovih zagovornikov, je mit o Benetkah kot braniku verske svobode še nekaj časa tlel v srcih izgnanih protestantov. Matija Vlačić, Lutrov sodelavec in polemični pisec, po rodu iz istrskega Labina, je še leta 1570, torej malo pred svojo smrtjo, objavil javni poziv beneškim oblastem,³ da bi še enkrat preučile izprijenost, malikovanje in praznoverje Rimske Cerkve, ter se skliceval na ugledno ime kardinala Gaspara Contarinija. Podobno kot Vergerij, ki se je po umiku na sever posvetil predvsem propagandni dejavnosti, namenjeni svojim sonarodnjakom, je bil tudi Vlačić vseskozi navezan na rodno Istro, a v času po koncilu, ko je bila protireformacija v Benetkah že v polnem razmahu, so njegove prošnje in nagovori naleteli na gluha ušesa.

3 Gre za tiskano različico pisma iz leta 1565 z naslovom *Esortazione cristiana al serenissimo e all'inclito senato di Venezia, a volere, in mezzo alle presenti controversie religiose e di fronte alle manifestazioni dell'Anticristo, scrutare e investigare la verita' nei celesti oracoli delle Sacre Scritture*.

Il beneficio di Cristo, oplenjenje Rima in Gibertijeva Verona

Poskusi sistematične oziroma celostne opredelitve tistega, kar nekateri imenujejo »reformacija v Italiji«, so vsekakor težavni. Številne skupine, krožki in tokovi, ki so v *cinquecentu* (pa tudi že prej) tako med laiki kot v cerkvenih krogih delovali na polotoku in izpovedovali krščanstvo, ki je bilo blizu protestantskim naukom, so bili tako raznoliki in raznorodni, da bi jih težko označili za enovito gibanje. Čeprav drži, da so cerkvene oblasti skupaj z večino italijanskih krivovercev videle glavnega povzročitelja protestantske plime na polotoku in referenčno točko za širjenje nove vere na tem ozemlju v Lutru, pa so bili izvor, način delovanja in družbene mreže teh skupin povsem samosvoji. Politična razdrobljenost Italije ter njena lega in zgodovina so vplivale na razpršitev omenjenih skupin, a obenem tudi na mešanje različnih idej in prepričanj, ki so se, vsaj v tridesetih in štiridesetih letih *cinquecenta*, kazala predvsem v večji teološki prožnosti in odprtosti. Tako se je, na primer, izoblikoval mit o »Luteranskem Erazmu« (Seidel Menchi 1987, 125), ki je dopuščal sovpadanja različnih in včasih tudi nasprotujočih si sporočil, v katerih je, bolj kot razprava o naukih in cerkveni ureditvi, odmeval poziv k verski prenovi v okviru duhovnosti izvirnega krščanstva. Ne gre se torej čuditi, da so leta 1539 dominikanci v Modeni prijavi inkviziciji frančiškana Antonia da Castellina zaradi njegovih domnevno luteranskih pridig, ki naj bi bile blizu Erazmovi sekti in označili *Hvalnico norosti* za luteransko knjižico. Tudi sicer ponuja takratna Modena, škofija kasnejšega kardinala Giovannija Moroneja, zaradi dobro dokumentiranega dogajanja na njenem področju uporaben primer za preučevanje začetnega razvoja in družbene vpetosti novih zamisli, ki sta jih sprva zaznamovala svobodna javna razprava na eni in nezaupanje do meniških redov ter cerkvene hierarhije na drugi strani. Omenjena prožnost in svoboda se kažeta tudi v odprtih razpravah Moroneja s heterodoksmimi skupinami v Modeni in poskusom oblikovanja dokumenta kompromisne veroizpovedi, s katerim bi pomiril tamkajšnje duhove in zadostil pomislekom intelektualcev. Šele kasneje, po letu 1550 so se v luči vedno večjega pritiska inkvizicije, uvajanja tridentinskih sklepov, vedno trdnejšega zavezništva med posvetnimi in cerkvenimi oblastmi, ter pojemanjem začetnega zaleta reformacije

pri maloštevilnih preostalih krivoverskih skupinah v Italiji izoblikovali jasnejši konfesionalni obrisi, ki so bili pogosto blizu kalvinizmu. K temu so prispevali, kot je zapisal Cantimori:

[N]e samo geografska bližina in tesni trgovski stiki, ne zgolj odločitev valdencev, da sprejmejo kalvinistične nauke [...] ne samo splošne humanistične značilnosti, radikalizem in koherenca švicarskih nauk, ampak tudi, kar zadeva prebivalce Luce in Firenc, družbeno in politično ozadje švicarske reforme, ki je bilo skladno z republikanskimi prepričanji Toskancev (Cantimori 1992, 40).

Italijo so v času pred koncilom tako zaznamovale povsem samosvoje reformacijske poteze, idejno sicer sorodne z različnimi protestantskimi nauki in cerkvami na severu, a le v redkih primerih nanje tudi institucionalno vezane. Če so v piemontskih dolinah valdenci, ki so se že v 12. stoletju zavzemali za neposredno branje evangelijev in uboštvo, leta 1532 tudi uradno pristopili k reformacijskemu gibanju, kakršno se je oblikovalo v Švici in Franciji, se v Neaplju sledilci Juana de Valésa, čigar dela so bila delno skladna z Lutrovimi nauki, niso navduševali nad verskim razkolom.

Izvirno moč tistega, kar bi lahko imenovali italijanska reformacija, gre tako iskati prav v njeni začetni fazi, na katero je vplivala predvsem Erazmova misel. Iz nje so vzklihi pozivi k evangelijski svobodi, ki so se zrcalili tako v humanistovih delih *Enchiridion militis Christiani*, *Ratio seu methodus perveniendi ad veram theologiam* in *Colloquia* kot na straneh Lutrovega spisa *De libertate christiana*. Erazmova misel o neskončnem božjem usmiljenju je omilila nelagodje tesnobe nauka o predestinaciji in nedoumljivi božji volji ter na krilih pomirjujočega daru milosti odstrla pot do odrešenja, ki je zagotovljeno vsem verujočim. Opravičenje po veri je tako glavno sporočilo nemara najbolj emblematičnega besedila italijanske reformacije *Il beneficio di Cristo*, »sladke knjižice«, kot jo je imenoval Vergerij, ki je nastala v poduhovljenem okolju *spiritualov* in, za razliko od drugih protestantskih del, ni vsebovala poglobljenih razprav o naukih ali kritik papeštva, cerkve in njenega obredja. Namesto tega je razlagala, da so v zmoti tisti, ki menijo, da si je odrešenje mogoče prislužiti z deli na zemlji:

Tako nam je naš Bog, Oče poln usmiljenja, ki ga je ganilo naše trpljenje, podaril svojega edinega sina, ki nas je osvobodil strupa kače. S tem, ko smo ga sprejeli, smo poskrbeli za naš blagoslov in opravičenje ter se odrekli vsem zunanjim dejanjem, ki naj bi vodila k temu namenu. Sprejmimo, dragi bratje, pravičnost Jezusa Kristusa, posvojimo jo s pomočjo vere in bodimo prepričani, da smo pravični zaradi zaslug Kristusa in ne zavoljo naših del. Živimo veselo in mirno v spoznanju, da Jezusova pravičnost izniči vse naše krivice in nas naredi za dobre in pravične pred božjim obličjem. (Da Mantova in Flaminio 2009, 41)

Knjižica, ki se opira na mistično teologijo Španca Juana de Valdésa (ok. 1505–1541), je sicer blizu nekaterim mislim severnih reformatorjev, a bi jo težko uvrstili v okvir luteranske, kalvinistične ali katere druge od protestantskih veroizpovedi in prav tako je ne bi mogli označiti za primer italijanskega evangelizma. Nemara pa se njen uspeh skriva prav v večplastnosti in različnih virih, iz katerih črpa navdih, ter v specifičnih odgovorih, s katerimi se odziva na tedanji zgodovinski kontekst in versko krizo Italije. Delo *Il Beneficio di Cristo* so prvič natisnili v Benetkah leta 1543, potem ko je izvirno besedilo benediktinca Fontaninija, ki je nastalo v Valdésovem krogu v Neaplju, uredil ugledni literat Marcantonio Flaminio in mu verjetno dodal nekatere misli iz Calvinove *Institutio*. Flaminio je svoje delo opravil v Viterbu, kjer ga je gostil Reginald Pole, ki bi moral skupaj s kardinalom Moronejem leta 1542 odpreti prvo zasedanje Tridentinskega koncila, do katerega pa takrat ni prišlo. Skoraj zagotovo sta oba visoka prelata s svojimi sodelavci poskrbela za tisk *Beneficia* in, če gre verjeti Vergeriju, naj bi v prvih šestih letih samo v Benetkah prodali kar 40.000 izvodov omenjene knjižice, ki se je leta 1549 znašla na prvem italijanskem seznamu prepovedanih knjig. Prav sodelovanje Polea in Moroneja, katerih imeni je bilo med letoma 1549 in 1555 zaslediti tudi med resnimi kandidati za papeža, daje omenjeni epizodi poseben, a obenem značilen »italijanski« pridihi. *Beneficio*, ki so ga obsodili na Tridentinskem koncilu, sta pomagala natisniti prav papeška legata, katerih naloga je bila voditi zbor, kar priča o dejstvu, da so novi nauki prodrli globoko v srce cerkvene institucije in zamajali same temelje Rimske cerkve.

Kot rečeno, je bil odziv papeškega dvora na širjenje Lutrovih naukov s severa razmeroma počasen, saj si je saški menih, ki si je drznil kritizirati razkošni medičejski Rim, sprva prislužil samo nekaj ostrih pripomb in namrščenih pogledov. Šele strahovita izkušnja oplenjenja Rima leta 1527 je prinesla zasuk v razmišljanju, kar je jasno ponazarjala tudi dolga brada, ki si jo je po dogodku v znamenje žalovanja pustil Klement VII. Luterska nevarnost se je (tudi zaradi spleta določenih političnih okoliščin) tako neposredno uresničila v samem srcu Italije in simbolu zahodnega krščanstva, nad katerim so svojo jezo tistega leta stresli cesarski lanc-knehti. Oplenjenje, ki ga je spremljalo skrunjenje rimskih cerkva, relikvij in umetnin, so videli kot božjo kazen za grehe papeškega dvora, in tako je na ruševinah večnega mesta kmalu zraslo spoznanje o nujnosti korenite in učinkovite cerkvene prenove in *capite et in membris*. Poleg znanih dejstev in ukrepov, povezanih s tridentinsko protireformacijo, ki sta jo v veliki meri zaznamovala predvsem ustanovitev novih meniških redov in strogo uveljavljanje sklepov zbora, pa velja na tem mestu opozoriti tudi na dve najprej vzporedni, nato pa vedno bolj razhajajoči se struji, v okviru katerih je potekala prenova. Prva se je zavzemala izključno za učinkovit boj proti krivovercem, druga pa je bila pripravljena preučiti naravo sporov in razhajanj ter ob odprtem dialogu s protestanti iskati skupen jezik in pot k spravi. Na čelo prve struje je kmalu stopil Gian Pietro Carafa, član ugledne rodbine kardinalov, eden od ustanoviteljev teatincev in glavni pobudnik za ustanovitev Svetega oficija, ki se je pod njegovim vodstvom kmalu otresel papeževega nadzora. Bolj raznolika je bila druga struja, ki so jo v veliki meri zaznamovali beneško okolje in humanistični krogi, zbrani okoli uglednega literata in kardinala Pietra Bemba ter vplivnega diplomata in prelata Gaspara Contarinija. Contarini je za Pavla III. kmalu prevzel vodenje nove papeške politike, ki naj bi po omahljivem Klementu VII., čigar pontifikat je Berni označil za »polnega praznih besed brez učinka« (Berni 1934, 76), odločno zastavila koncilsko obdobje in cerkvenemu vrhu povrnila ugled. Njegova naloga je bila tudi vodenje komisije za prenovo, ki jo je ustanovil papež iz rodbine Farnese, in je spomladi leta 1537 sestavila poročilo o različnih nepravilnostih v Cerkvi z naslovom *Consilium de emendanda Ecclesia*. Pod poročilo so se med drugimi podpisali tudi Gian Pietro Carafa, Girolamo Aleandro,

Jacopo Sadoletto, Reginald Pole in veronski škof Gian Matteo Giberti (1495–1543). Prav Giberti, Klementov datarij, o katerem velja spregovoriti nekaj besed, je bil eden glavnih krivcev za neučinkovito proticesarsko politiko, ki je privedla do strahovitega oplenjenja, zato je iz Rima pobegnil že pred prihodom lancknehtov in v Veroni začel s prenovo verskega življenja. Giberti je v tridentinskem duhu preuredil samostane, sistem beneficijev, se zavzemal za pridiganje na podlagi evangelijev ter boljše izobrazbo duhovščine in v svoji škofiji uresničil večino navodil in smernic zbora še pred njegovim prvim zasedanjem. S tem namenom je poskrbel za ustanovitev tiskarne in se obdal s številnimi izobraženci in neomadeževanimi kleriki, občutljivimi za vprašanja verske prenove, med katerimi je bil tudi Marcantonio Flaminio, humanist in literat, ki se je pred tem v Bologni in Padovi posvečal študiju filozofije. V Veroni se je tako kmalu oblikovalo okolje, dovzetno za teološka vprašanja, ki jih je prinesla protestantska plima, in vedno bolj neskladno s strogimi smernicami Carafovega načrta, zasnovanega za nepopustljivo obrambo uradne pravovernosti. Tam je leta 1531 Francesco Berni, še en značilen predstavnik medičejskega Rima, dokončal svojo predelavo Boiardovega *Zaljubljenega Orlanda*, ki naj bi po Vergerijevih trditvah v izvirniku vsebovala oster napad na izprijenost duhovščine ter jasen izraz naklonjenost Lutru, a naj bi sporne vrstice v izdajah po Bernijevi smrti odstranili. Seveda je Vergerij z izdajo manjkajočih Bernijevih stanc, zbranih v priročni knjižici, poskrbel, da te ne bi šle prehitro v pozabo.⁴

V Veroni sta se torej kmalu po oplenjenju Rima oblikovala miselnost in gibanje, ki bi ju bilo zmotno navezati le na ravnanje tako imenovanih nikodemitov ali pa preprosto vpeti v okvir protestantske protipapeške propagande, saj sta temeljila predvsem na pozitivnem in pomirjujočem sporočilu, kakršnega je nekaj let kasneje javno razglasila knjižica *Il Beneficio di Cristo*. Nauki o opravičenju, predestinaciji in pomenu evangelijev so v Veroni tako padli na plodna tla in iz teh vzklili v povsem samosvoji

4 Vergerijeva knjižica *Stanze del Berna (al Sanga, segretario di Papa Clemente VII) con tre sonetti del Petrarca dove si parla dell' Evangelio e della Corte Romana* je izšla leta 1554. V njej Vergerij navaja luteranske stance Bernijevega dela *Rifacimento dell' Orlando innamorato*, torej predelave slavne Boiardove pesnitve, ki naj bi jih vseboval Bernijev izvirnik.

obliki, ne vedno skladni z učenjem glavnih reformatorjev, a po drugi strani značilni za kompleksnost in raznolikost italijanskih razmer v *cinquecentu*.

Juan de Valdés in *spirituali*

Flaminio je sredi tridesetih let 16. stoletja zapustil Verono in se leta 1538 ustalil v Neaplju, da bi bil bližje Juanu de Valdésu, izjemni osebnosti, s katero je kmalu sklenil tesno prijateljstvo. Valdés, vnet preučevalec Erazmovih spisov, se je kmalu po izidu svoje knjige *Diálogo de doctrina cristiana*, zaradi katere so v Španiji proti njemu sprožili proces, umaknil v Italijo, najprej v Rim, na dvor Klementa VII., in nato v Neapelj. Obsodba njegove knjige ni odsevala zgolj nezaupanja španskih cerkvenih oblasti do Erazma, ampak tudi ugotovitev, da so bile njene strani prežete s še hujšim krivoverskim strupom luteranskih citatov, zakritih za imenom velikega humanista. Čeprav sta bili imeni Erazma in Lutra glavni referenčni točki verskih razprav tistega časa, pa nobeno od njih ne more primerno orisati ali zajeti Valdésove misli, ki se je oblikovala predvsem na temeljih učenja Pedra Ruiza de Alcaraza, enega voditeljev tako imenovanih *alumbrados*, mistične krščanske sekte iz Španije, nad katero je kmalu začela bedeti tamkajšnja inkvizicija. V Neaplju se je okoli karizmatičnega Valdésa kmalu zbrala skupina učencev in iz njihovega kroga so se konec tridesetih let 16. stoletja začele širiti zamisli, do neke mere sorodne tistim protestantom, a brez teženj po odcepitvi od uradne Cerkve. Svojstvenost Valdésovih naukov je bila, kot sta kasneje opozorila tudi Calvin in Théodore de Bèze, predvsem v prepričanju, na katerega so se opirali *alumbrados* in v skladu s katerim dostopa do *grandisimos secretos de Dios* ne gre iskati zgolj v svetih spisih, ampak je ta odvisen od posebnega razsvetljenja duha, brez katerega so spisi kot bleda sveča, sama zase nezadostna, da pokaže pot kristjanu. Krščanstvo se v tej luči ne kaže toliko kot normativno teološko vedenje, ampak bolj kot subjektivna izkušnja vernika, osebna pot do spoznanja resnice prek božjega razodetja, s čimer je izključena vsaka formalna verska avtoriteta. Cerkev lahko po tem prepričanju kot zemeljska in hierarhična institucija nadzoruje samo »zunanost«, torej obredje in religiozne prakse, nima pa pravice

omejevati duha z dogmatičnimi zahtevami. Prav ločenost notranjega oziroma duhovnega življenja od zunanjega oziroma institucionalnega ravnanja je najbolj očitna poteza omenjene miselnosti, zaradi katere so njene pristaše v Italiji, kot je razvidno tudi iz Vergerijevega pisanja, pogosto označevali za nikodemite.

Po učenju Valdésa tako vsak kristjan stopi v Gospodovo hišo na svoj način, nekateri se ustavijo na vrtu ali hodniku, drugi imajo dostop do notranjih sob in celo skrivnih predalov, vsi pa so vanjo vabljeni, če se pre-pustijo božji milosti. To so glavni napotki krščanske abecede,⁵ razvidni tudi iz spisov in pisem Marcantonija Flaminia ter govorov potujočega pridigarja Bernardina Ochina. Poleg njiju so v Valdésovo skupino sodili tudi florentinec Pietro Carnesecchi, izvorni avtor *Beneficia*, don Benedetto Fontanini, Bembov naslednik na čelu bergamske škofije, Vittore Soranzo in Giulia Gonzaga. Po smrti Valdésa, poleti 1541, se je neapeljska skupina razpustila, a je s pristopom kardinala Reginalda Polea spet za-živela v Viterbu, kamor je Angležu s svojimi sodelavci sledil Flaminio, glavni nosilec Valdésove zapuščine. Pole, novi vodja skupine, je v prefinjenem spiritualizmu prepoznal sorodnost z nekaterimi protestantskimi nauki in v njem videl odgovore na verska vprašanja tistega časa ter pot, ki bi utegnila voditi do ponovne enotnosti evropskega krščanstva. Ker je miselnost *spiritualov* kmalu prodrla v sam vrh rimske kurije, do pomembnih prelatov s politično močjo, družbenim ugledom in nemalokrat tudi cesarsko zaščito, se je sprva zdelo, da je skupina že pridobila širšo legitimnost in verodostojnost. Lep primer tega so že omenjeni poskusi iskanja kompromisa s heterodoksnim gibanjem v Modeni, pri katerih sta se Morone in Contarini morala soočiti s predlogi, sorodnimi Valdésovim naukom, ki so pričali o dejavni izmenjavi zamisli med krogom Reginalda Polea in tamkajšnjimi intelektualci.

Poleti tistega leta, ko se je zdelo da bo kriva vera zajela poleg Modene tudi Lucco, Neapelj in nekatera druga italijanska mesta, pa je bilo že

5 *Alfabeto cristiano* je najbolj znano delo Juana de Valdésa. Nastalo je leta 1536 v Neaplju v obliki dialoga med avtorjem in Giulio Gonzago, v italijanskem prevodu pa so jo anonimno natisnili leta 1545 v Benetkah. Knjižica ne vsebuje polemičnih teoloških razprav, ampak razkriva predvsem osnovne smernice, torej abecedo, do krščanske popolnosti, ki se kaže na duhovni ravni in ne v posvetnih stvareh.

očitno, da je možnost tovrstnega kompromisa vedno manjša. Spodletelo srečanje v Regensburgu leta 1541, katerega namen je bila obnova krščanske enotnosti v okviru cesarstva, in smrt Contarinija avgusta 1542, sta tako že napovedala obdobje ostrih razprav in bojov v vrhu Cerkve, da bi določili jasnejše cilje in trdnejšo strategijo katoliške prenove. Že v času, ko sta se Morone in Contarini v Modeni na vso moč trudila z iskanjem skupne rešitve, je Pavel III. z ustanovitvijo Svetega rimskega oficija, od koder so začeli dobivati navodila lokalni inkvizitorji po vsej Italiji, stopil na povsem drugo pot. To je, kot rečeno, načrtno predvsem Carafa, in prva posledica omenjenega zasuka je bil poziv Ochinu in Vermigliu, da se zaradi vpetosti v okolje *spiritualov* zglasita v Rimu, medtem ko so se podobni sumi zgrnili tudi nad Flaminio. Ochino se ni odzval na poziv in se je skupaj z Vermiglijem umaknil v Švico, kar je Flaminio, še vedno pod tiho zaščito kardinalov Gonzage in Polea, javno označil za »beg italijanskih apostolov«. (Firpo 1993, 125) Angleškemu kardinalu, ki so ga ravno v tistem času potrdili za enega treh papeških legatov na čelu prvih zasedanj Tridentinskega koncila, se je v tej službi pridružil tudi Giovanni Morone, ki se je pred tem pogajal z »akademiki« v Modeni. A prav ob omenjenem imenovanju za papeškega legata je Morone doživel nekakšno versko spreobrnjenje, ki sta ga spodbudila tiho poduhovljeno pomenkovanje (*confabulatione spirituale*) s člani kroga *spiritualov* in branje Valdésovih spisov ter *Beneficia*, ob katerih se mu je razkril odrešilni pomen božje milosti. Tega spreobrnjenja se je najbolj razveselil prav Flaminio, ki je kmalu zatem pisal somišljenikom v Modeno, da se Moroneja ni treba več bati, saj naj bi odtlej deloval v njihovo korist, kar so kasnejše službene zadolžitve novoizvoljenega kardinala, obremenjene z različnimi naznanili njegovih nasprotnikov, tudi potrdile. Proti Moroneju so sprožili proces leta 1555, s katerim je Carafa med svojim pontifikatom očrnil njegovo podobo in poskrbel, da ga ne bi mogel naslediti na papeškem prestolu, ter se s podobnimi očitki obrnil tudi proti Poleu. S tovrstnimi procesi je Pavlu IV. uspelo zavreti gibanje, ki se je v Italiji krepilo vse od tridesetih let *cinquecenta*, in poskrbeti, da so se nad zaščitniki in pristaši *spiritualov* na visokih cerkvenih položajih začeli zbirati črni oblaki.

Konflikt v cerkvenem vrhu in nikodemizem

Kot pričajo različni zgodovinski viri, so bili ugledni prelati, ki jih je s *spirituali* družila tesna duhovna povezanost in bolj ali manj intenzivna osebna izkušnja, tisti čas na različne načine vključeni v življenje in hierarhijo cerkvene institucije. Med te so sodili poleg Polea in Moroneja tudi kardinali Federico Fregoso, Pietro Bembo, Ercole Gonzaga, Pietro Bertano, oglejski patriarh Giovanni Grimani, škofje Peter Pavel Vergerij, Vittore Soranzo, Pietro Antonio di Capua in vodje meniških redov, kot sta bila avguštinec Girolamo Seripando in kapucin Bernardino Ochino. Gre le za najbolj vidna imena, tako ali drugače povezana z razširjeno miselnostjo, ki je družila tako laične kot cerkvene elite, tako preproste ljudi kot aristokrate, kamor gre uvrstiti Camilla Orsinija, Giulio in Eleonora Gonzago, Ascania Colonna in njegovo sestro Vittorio, vseskozi močno navezano na kardinala Polea. A prav aristokratski značaj italijanskih *spiritualov* je nemara v največji meri prispeval k njihovi zadržanosti, tihi previdnosti, ki je brzdala omenjene plemiče in plemkinje ter uglajene prelate z udobnimi beneficiji, da bi se javno zavzeli za nauke, v katere so verjeli. To so jim najprej očitali prav ubežniki iz Italije, saj naj bi se kljub temu da so poznali resnico, raje pretvarjali in navzven spoštovali cerkvene nauke in obredje, da se jim ne bi bilo treba odreči privilegijem, na katere so bili navajeni. Podoben očitek je Vergerij namenil prav omahljivemu Reginaldu Poleu, ki naj bi ravnal tako, čeprav je že okusil sladko sporočilo evangelija in bil seznanjen z grehi Cerkve. Še bolj jasen je bil poziv Francesca Negrija Bassaneseja, Trubarjevega in Vergerijevega sodelavca:

Ne morem si kaj, da se ne bi na moč čudil kardinalu Poleu iz Anglije z njegovima Priuliu in Flaminiu, kardinalu Moroneju, gospodoma Ascaniu Colonna in Camillu Orsiniju ter drugim ljudem, ki uživajo velik ugled na literarnem področju, pa tudi kar se tiče posvetnih časti in za katere se zdi, da so naredili novo šolo krščanstva, urejeno na njihov način. Ne zanikajo namreč opravičenja človeka, ki se zgodi po Jezusu Kristusu, a po drugi strani ne želijo trpeti posledic, ki od tod nujno sledijo, saj pri tem vseskozi podpirajo papeštvo, hočejo imeti maše in spoštovati tisoč drugih papeških praznoverij in brezbožnosti, povsem

nasprotnih pravi krščanski pobožnosti, ker se jim iz meni neznanih razlogov zdi, da gredo vse te zadeve skupaj. (Negri (B6)v–(B7)r)

Očitki izgnancev so časovno sovpadali s polemiko proti tako imenovanim nikodemitom, ki jo je sprožil Calvin s spisom *Excuse à messieurs les Nicodémistes* in jo nekaj let kasneje, leta 1549, dopolnil s knjižico *De vitandis superstitionibus*. Besedili sta nastali potem, ko so v Franciji z ediktom iz Fontainebleau prepovedali javno izpovedovanje krive vere, in so ju kmalu prevedli tudi v italijanščino, nanašali pa sta se na versko pretvarjanje ali hlinjenje, torej zavestno sprejemanje zunanjih obredov cerkve ob drugačnem notranjem prepričanju. Seveda prefinjenega in povsem specifičnega eklekticizma *spiritualov* v kontekstu italijanskih razmer ne bi mogli označiti za preprosto hlinjenje in oportunistično izdajo protestantskih načel. Kot je razvidno tudi iz izjav Carneseccija, proti kateremu so sprožili proces leta 1566, naj bi ti sprejeli zgolj nekatere Lutrove nauke, ne pa vseh, medtem ko so ostro obsodili njegovo ločitev od Cerkve in jo razumeli kot dejanje napuha, neskladnega z božjim usmiljenjem. Prav to Lutrovo dejanje napuha naj bi bilo razlog, da *spirituali* niso stopili na njegovo pot, saj bi po njihovem mnenju izključitev iz Cerkve pomenila izključitev iz milosti. Tako ni težko razumeti, zakaj se je Carnesecciju, Flaminiu, Soranzu in drugim zdelo, da se lahko opirajo na učenje nemških in švicarskih reformatorjev, ne da bi morali pri tem *iurare in verba magistri*, torej upoštevati tudi tista njihova navodila, ki so se jim zdela sporna in neskladna z njihovim prepričanjem. Miselnost, v okviru katere združitev nauka o opravičenju po veri z ohranitvijo pripadnosti Cerkvi ni bila problematična, je po drugi strani omogočala omenjenim osebnostim, da so se, vsaj v negotovem času koncila, kot pomembni cerkveni uslužbenci lahko zavzemali za spravo zahodnega krščanstva. Tako ni bilo naključje, da so knjižico *Il Beneficio di Cristo* za objavo pripravili leta 1542 v domovanju Reginalda Polea, da jo je angleški kardinal dal na skrivaj natisniti leto kasneje, prav v času ko je z Moronejem opravljal službo koncilskega legata, ter da se je ena od izdaj pojavila tudi leta 1545, ko se je začelo prvo zasedanje v Trentu. Tega leta so izdali tudi Valdésovo delo *Alfabeto cristiano* in kratek katekizem za »akademike« v Modeni, zasnovan kot predlog širšega verskega konsenza

in kot poskus omilitve neprožnih stališč koncila. A kratkotrajne upe *spiritualov* je kmalu pokopala odobritev koncilskega odloka o opravičenju januarja 1547, o čemer priča hiter umik Polea iz Trenta, saj kardinal ni želel sodelovati pri potrditvi dokumenta, ki je obsojal njegova temeljna prepričanja in je pravzaprav pomenil konec prizadevanj za spravo, za katero se je zavzemal skupaj z Moronejem.

Desetletje prvih zasedanj Trindentinskega koncila je tako pokopalo začetne utvare *spiritualov*, da bi Cerkev lahko upoštevala njihove verske predloge. Še vedno pa je njihov krog, sestavljen iz uglednih klerikov s cesarsko podporo, imel precejšen vpliv, kar dokazuje tudi konklave leta 1549, v katerem je kardinalu Poleu za zasedbo papeškega prestola zmanjkalo en glas. Nenavadna in prvič zabeležena posebnost volitev papeža tistega leta so bile obtožbe o krivoverstvu nekaterih visokih prelatov, za katerimi je stal Sveti oficij, kar se je ponovilo tudi ob izvolitvah Marcela II., Pavla IV. in Pija V. Carafa je kmalu po začetku konklave decembra 1549, po odločitvi, da bo glasovanje javno, Polea vpričo navzočih razglasil za »*criminis haeresis accusatum et suspectum*«, kar je zmotilo nekatere kardinale in dodatno zapletlo razmerje med tremi interesnimi strujami, imperialisti, Francozi in Farnezijci. Ker sta bila po treh mesecih kandidata z največ glasovi, Pole in Carafa, še vedno izenačena in ker zaradi zapletenih političnih intrig nobeden od njiju ni mogel dokončno prevesiti tehtnice dokončno v svojo korist, so v okviru kompromisne rešitve izvolili kardinala del Monteja. K onemogočenju Polea in stopnjevanju navzkrižja interesov je prispevala tudi premišljena strategija obtožb, v okviru katere je vajeti kurijske politike prevzel Gian Pietro Carafa, ki je s pomočjo Svetega oficija sčasoma prevzel nadzor nad mehanizmom papeških volitev. Novoizvoljeni Julij III. je Polea poslal v Anglijo, kjer je skušal pomagati pri restavraciji katolicizma, po smrti Thomasa Cranmerja pa so ga, kot zadnjega katolika na tem sedežu, imenovali za Canterburyskega nadškofa. Medtem je Carafa brez Julijeve vednosti in odobritev sprožil številne preiskave proti *spiritualom* in že pokojnemu Contariniju, ki so v njegovih očeh postali največja grožnja Cerkvi in krivoversko zlo, ki ga je treba pravočasno izkoreniniti. Kljub papeževi prepovedi o zasliševanju obtožencev glede kardinalov, ukrepu, s katerim je Julij III. želel zaščititi predvsem Polea in Moroneja, je

Sveti oficij še naprej na skrivaj zbiral pričevanja in dokaze proti svojim nasprotnikom ter se pri tem pogosto opiral tudi na lažne dokumente in neverodostojne priče. Tako je oblikoval zajetne skrivne dosjeje, ki so viseli nad »problematičnimi« člani svetega kolegija kot Damoklejev meč in bili učinkoviti predvsem v času »praznega sedeža«. Prvi zasuk se je tako zgodil daleč od tridentinskih dvoran in se dokončno potrdil v času, ko se je Carafa ob pomoči Svetega oficija leta 1555 sam povzpел na papeški prestol in ko je politika inkvizicije postala tudi uradna politika Cerkve.

Pavel IV. je takoj obnovil procese proti *spiritualom* in kmalu zatem dal zapreti obtoženega Moroneja, ki je prebil v ječi utrdbe Castel Sant' Angelo več kot dve leti. Čeprav ga v procesu niso spoznali za krivega, je Morone ostal v zaporu, saj ga Pavel IV. ni želel razglasiti za nedolžnega in priznati svoje zmote. Zdi se celo, da je Carafa v svojih zadnjih dneh izdal bulo *Cum ex apostolatus officio*, dokument, ki je določal, da je lahko za papeža izvoljen le katolik, predvsem zato, da bi preprečil priljubljenemu Moroneju, domnevnemu protestantu, uspešno kandidaturo po njegovi smrti. Papež je tako, kot je zapisal Carnesecchi, zapore napolnil z uglednimi kardinali in škofi, izmuznil se mu je le Pole, ki je v Angliji užival zaščito Marije Tudor in tam sodeloval pri njenem boju proti anglikancem, zaradi česar je bil deležen številnih kritik protestantov, med katerimi je bila najbolj glasna seveda Vergerijeva. Nekdanji koprski škof ga je namreč označil za izdajalca evangelijske resnice, ki jo je v preteklosti dobro poznal. Reginald Pole je umrl naravne smrti v rodni Angliji novembra leta 1558 in še največja kardinalova zapuščina je bila ta, kot je spet opomnil Carnesecchi, da je ostal zapisan v Rimu kot luteranec, v Nemčiji pa kot papist. Sam Carnesecchi je dočakal precej hujši konec, saj so ga po procesu, v katerem so mu očitali stike s krivoverci v Neaplju, Viterbu in Benetkah, leta 1567 obglavili in sežgali na grmadi na mostu pred Angelskim gradom.

Sklep

Delovanje Gian Pietra Carafe je tako v veliki meri zaznamovalo viharo obdobje boja v vrhu Cerkve in tako, poleg ostalih dejavnikov, vplivalo tudi na potek ter kasnejši zaton reformacijskih teženj v Italiji. Čeprav je bil Morone v času Pija IV. oproščen obtožb in se je vrnil na

čelo koncila ter se znova znašel celo med papeškimi kandidati, se je Pij V. z različnimi preiskavami spet obrnil proti njemu, a procesa formalno ni obnovil, saj bi tako škodoval verodostojnosti Tridentinskega zbora. Pij V. je tako nadaljeval Carafovo politiko represije, ki je premišljeno nihala med milejšimi kaznimi za tiste, ki bi se sami prijavi in priznali svoje zmete, ter ostrejšimi za one, ki bi po begu padli v roke inkviziciji, sredi šestdesetih let *cinquecenta* že močnemu mehanizmu, čvrsto zakoninjenemu v vseh porah družbenega življenja. Njeni volji so se vedno bolj uklanjale tudi civilne oblasti, saj je pomenila obramba pravovernosti, po drugi strani tudi zagotovilo za poslušnost podložnikov, kar so inkvizitorji s pridom izkoriščali. Povodenj procesov, obtožb, preklicev in obsodb je zadušila tlenje protestantske žerjavice v Modeni, Milanu, Bologni, Mantovi in Neaplju.

Očiten primer učinkovitega pritiska inkvizicije na posvetne oblasti je bila tudi Ferrara, kjer je Renata Francoska (1510–1575), žena Ercola d'Este in Ferrarska vojvodinja gostila nekatere znane italijanske protestante in se zavzemala za Calvinove nauke. Čeprav jo je na Ferrarskem dvoru obiskal tudi sam Calvin, ki se je, podobno kot Luter, zavedal pomembnosti podpore posvetnih oblasti pri širjenju novih verskih zamisli, pa je po odločni pobudi in očitkih iz Rima, da se je njegov dvor spremenil v gnezdo krivovercev, Ercole dal Renato zapreti v družinski grad, kjer je po nekaj dneh preklicala svoja stališča. K temu je poleg grožnje po zasegu njenega premoženja v Franciji prispevala tudi inkvizitorska strategija očitkov, ki bi v primeru Renatinega izobčenja lahko kvarno vplivala na javno mnenje in prinesla ferrarskemu vojvodstvu precejšnjo politično škodo.

Renatin preklic in usmrtitev Ambrogia Cavallija, ki ga je Calvin poslal, da bi obnovil svoje stike z vojvodinjo, sta odmevala po vsej Evropi in s svojim negativnim vplivom na javno mnenje o novi veri tudi simbolično zaznamovala zaton protestantskih gibanj v Italiji. Renata se je po moževi smrti vrnila v Francijo in se na poti domov ustavila tudi na dvoru savojskega vojvode in ga zaman skušala odvrniti od preganjanja upornih valdencev na področju Piemonta, proti katerim se je ob podpori Pija IV. in jezuitov s silo obrnil Emanuele Filiberto. Posledice tovrstnih uporov so v tistem času izkusili predvsem valdenci v Kalabriji, ko se

niso uklonili represivnim ukrepom inkvizicije in s tem izzvali krvavo posredovanje čet Neapeljskega kraljestva, ki so leta 1561 z množičnim pobojem popolnoma izbrisale tamkajšnjo versko skupnost. V najtemnejšem poglavju katoliške protireformacije na italijanskih tleh, v katerem je kardinal Ghislieri, vrhovni rimski inkvizitor in kasnejši Pij V., uporabil španske čete kot podaljšano posvetno roko inkvizicije, je tako ugasnilo več kot dva tisoč življenj, kar je tajnik nadškofa Reggia Calabrie označil za »strašljivo predstavo za krivoverce in veliko potrditev za katolike«. (Peyronnel Rambaldi in Frattini 2011, 50)

V tem duhu so se volji inkvizicije počasi uklonile tudi Benetke in v okviru ščitenja državnih interesov na svojih ozemljih začele uresničevati strožji nadzor nad heterodokсно dejavnostjo, s čimer so se zaprla tudi vrata, skozi katera so protestantski nauki prodirali v Italijo. Razen omenjenega upora valdencev v piemontskih dolinah, katerim je od Savojskega vojvode uspelo izsiliti listino, ki velja za prvi dokument verske tolerance v sodobni Evropi,⁶ so verski nemiri in heterodokсна gibanja po Italiji proti koncu stoletja skorajda povsem zamrli. Nekaj desetletij trajajoča protestantska dejavnost, ki za sabo ni pustila skoraj nobenih trajnih sledi, je tako tragična potrditev dejstva, da reformacija ni bila mogoča brez podpore posvetnih oblasti, ki bi se postavile po robu papeštvu in cesarstvu. Sočasno z velikimi evropskimi dogodki, kot sta bila bitka pri Lepantu, kjer so pod papeško zastavo združene krščanske sile premagale Otomansko ladjevje, in francoska Šentjernejska noč, so po Italiji zagorele protireformacijske grmade in poleg življenj številnih krivovercev, med katerimi so bili Francesco Pucci, Aonio Paleario in Giordano Bruno, dokončno pogoltnile tudi vse upe tistih, ki niso hoteli zatajiti »Jezusove dobrote«.

6 Gre za tako imenovani sporazum iz Cavourja, podpisan leta 1561, med piemontskimi valdenci in Emanuele Filibertom, vojvodo savojskim, listino, ki je dovoljevala svobodo veroizpovedi na omejenem ozemlju. Sporazum, ki je tisti čas sicer pomenil pomembno zmago za valdence, ni imel dolgoročnega učinka, saj so potomci Emanuela Filiberta v desetletjih po njegovi smrti pod vplivom Rima postopoma in skorajda v celoti odpravili svoboščine iz leta 1561.

VIRI IN LITERATURA

- Berni, Francesco. 1934. *Poesie e prose*. Genève-Firenze: Olschki.
- Cantimori, Delio. 1992. *Eretici italiani del Cinquecento*. Torino: Einaudi.
- Caponetto, Salvatore. 1992. *La Riforma protestante nell'Italia del Cinquecento*. Torino: Claudiana.
- Cavazza, Silvano. 2007. »Bonomo, Vergerij, Trubar«. *Stati inu obstati* 3 (5-6): 62–81
- – –. 2013. »Nenavadna osebnost – Profil Petra Pavla Vergerija«. *Stati inu obstati* 9 (17-18): 10–27.
- Da Mantova, Benedetto in Marcantonio Flaminio. 2009. *Il beneficio di Cristo*. Torino: Claudiana.
- Del Col, Andrea. 2006. *L'Inquisizione in Italia: dal XII ali XXI secolo*. Milano: Mondadori.
- Firpo, Massimo. 1993. *Riforma protestante ed eresie nell' Italia del Cinquecento*. Bari: Laterza.
- – –. 2014. *La presa di potere dell' Inquisizione romana*. Bari: Laterza.
- Guicciardini, Francesco. 1999. *Ricordi*. Garzanti: Milano.
- – –. 1988. *Storia d'Italia*. Milano: Garzanti.
- Hofer, Gianfranco. 2011. »Valdenci v Italiji«. *Stati inu obstati* 7 (13-14): 55–65.
- Jacobson Schutte, Anne. 1988. *Pier Paolo Vergerio e la riforma a Venezia*. Roma: Veltro Editrice.
- Jurca, Tomaž. 2010. »Traktat Il beneficio di Cristo kot osrednji spis italijanske reformacije«. *Stati inu obstati* 6 (11-12): 161–172.
- – –. 2011. »Il patto di Cavour – prvi dokument verske tolerance v sodobni Evropi«. *Stati inu obstati* 7 (13-14): 66–79.
- Machiavelli, Niccolò. 1990. *Politika in morala*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Niccoli, Ottavia. 2005. *Rinascimento anticlericale*. Bari: Laterza.
- Negri, Francesco. 1550. *Della Tragedia di M. Francesco Negro Bassanese intitolata Libero arbitrio*. (Brez kraja tiska.)
- Peyronnel Rambaldi, Susanna in Marco Frattini. 2011. *I Valdesi tra resistenza e sterminio*. Torino: Claudiana.
- Prosperi, Adriano. 2001. *Il concilio di Trento: una introduzione storica*. Torino: Einaudi.
- Seidel Menchi, Silvana. 1987. *Erasmus in Italia (1520–1580)*. Torino: Bollati Boringhieri.

Gorazd Andrejč

FILOZOFSKO-TEOLOŠKE OBRAVNAVE JUDOVSTVA: SCHLEIERMACHER IN TILlich

Rečeno je bilo, da so nemški liberalno-protestantski teologi 19. in zgodnjega 20. stoletja ostali v svoji nastrojenosti močno protijudovski, navkljub svoji afirmaciji religiozne svobode in podpori pri emancipaciji Judov.¹ Friedricha Schleiermacherja, »očeta liberalne teologije«, navadno štejejo za začetnika specifičnega tipa neo-markionističnega protijudovstva, ki je vnesel radikalno zarezo med Staro in Novo zavezo, in skladno s tem med judovstvom in krščanstvom (Gerdmar 2009, 61–64; Helmer 2005, 236). Paul Tillich, ki je bil v tej situaciji na drugem koncu zgodovine nemške liberalne teologije – natančneje, »na meji« med liberalno teologijo in novo ortodoksijo –, je velikokrat razumljen kot tisti, ki je skupaj z Barthom uspešno prekinil¹ to specifično obliko protijudovstva tako, da je na sistematičen način izpostavil poudarke kontinuitete med Staro in Novo zavezo kot tudi med judovstvom in krščanstvom (Earley 1984, 232).

V pričujoči študiji nameravam problematizirati to razumevanje, in sicer s primerjavo Schleiermacherjevega in Tillichovega pogleda na judovstvo. Primerjava med Schleiermacherjem in Tillichom glede danega področja je smiselna zaradi več razlogov. Oba sta bila politično dejavna, naslavljalata sta drže krščanske in širše javnosti do Judov v Nemčiji – Schleiermacher še posebej s svojim delom *Pisma glede politično-teološke naloge* (BR; prim. Crouter 2005, 123–139), Tillich pa s predavanji »Judovsko vprašanje« (Tillich [1953] 2004) in svojimi medvojnimi

1 Glej npr. Buber (1997, 191–194), Klein (1975), Wiese (1999; 2005), Gerdmar (2009) in Ariel (2010).

javnimi nagovori nemškemu ljudstvu (prim. Sturm 2002). V različnih, vendar zgodovinsko povezanih družbenih in političnih kontekstih, sta oba govorila in nastopala proti antisemitizmu in tradicionalnim verzijam krščanskega protijudovstva. Po drugi strani sta oba izražala različna protijudovska stališča, čeprav bi lahko bili v skušnjavi, da jih označimo za »milejše oblike«, če jih primerjamo s tradicionalnimi krščanskimi pogledi, in seveda še posebej z antisemitskimi pogledi »arijskih« ideologov (vključno s teologi) v nacistični Nemčiji 30. in 40. let (Heschel 2010).

Ogledali si bomo, kako so Schleiermacherjeve in Tillichove osrednje teološke in filozofske ideje vplivale (ali pač ne) na njun pogled kot tudi odnos tako do judovstva kot do Judov kot ljudstva. Primerjava med obema mislecema je možna ravno zaradi njunega globokega filozofskega in sistematičnega pristopa k teološkimi vprašanjem. Njuna stališča oblikujejo specifične epistemološke, metafizične kot tudi zgodovinsko teološke ideje, te pa so na različne načine prepletene z njuno zavezanostjo *kerigmi*, torej krščanskemu oznanilu. Na koncu bom nakazal, kaj bi se iz te primerjalne analize krščanske misli o judovstvu lahko naučili za današnji čas.

Scheiermacher in judovstvo

Veliko raziskovalcev je že opazilo, da so Scheiermacherjeve grobe protijudovske izjave nekako neskladne z njegovim sicer pozitivnim odnosom do »religije«, ki jo najde tudi izven krščanstva – tudi v judovstvu. Recimo tale opazka iz njegovega dela *O religiji*: »[...] Judovstvo je že dolgo časa mrtva religija, in tisti, ki se dandanes še vedno ponašajo z njegovimi barvami, se dejansko nahajajo v položaju, v katerem sedijo in žalujejo ob truplu nestrohnele mumije, objokujoč njen konec in žalostno dediščino« (OR, 114). Take izjave so bile zelo različno interpretirane. Po eni strani prizanesljivi bralci podcenjujejo njihovo protijudovsko ost, pogosto tako, da izraženi protijudovski sentiment pripišejo vplivu sekulariziranih krogov judovskih razsveteljencev (haskala), zbranih okrog Henriette Herz (Pickle 1980; Crouter 2005). Po drugi strani kritike pogosto zanese v nasprotno skrajnost: primer teh interpretacij je recimo Newmanova, ki Schleiermacherjev opis judovstva kot »nestroh-

nele mumije« in »mrtvega sadeža« razlaga, kot da neposredno izhaja iz domnevnega Schleiermacherjevega pritrjevanja antisemitskemu (in ne le protijudovskemu) prepričanju, da Judje nimajo resničnih človeških občutkov! Obema pristopoma manjka uravnoteženosti. Z vsem spoštovanjem do Pickla (avtorja prvega pogleda) velja opozoriti, da je v Schleiermacherjevem času obstajalo mnoštvo *krščanskih* protijudovskih pogledov – različic teologije nadomestitve –, na temelju katerih je Schleiermacher lahko in tudi je gradil svoj pogled (bodisi zavestno ali pač ne; in v precejšnjem neskladju z njegovo lastno teologijo religij, kot bomo videli spodaj). Z vsem spoštovanjem do Newmana pa velja opozoriti na Schleiermacherjev izraziti trud, da bi vključili jude kot *Jude* v polno in enakopravno nemško državljanstvo (nacijo), kakor tudi na njegovo eksplicitno kritiziranje in zavračanje antisemitizma (Newman oboje ignorira), ki ga Schleiermacher opiše kot »široko razširjen«, a zmoten pogled, po katerem naj bi domnevna »notranja pokvarjenost judov [...] bila tisti razlog, zaradi katerega jih je nevarno sprejeti v občansko družbo.« (Schleiermacher v Crouter 2005, 130).

Schleiermacherjevo delo *Pisma glede politično-teološke naloge*, kjer je najti to obsodbo antisemitizma – in ne le njegovi knjigi *O religiji, Krščanska vera* in ostala filozofsko-teološka dela – odraža tudi določene antisemitske poglede, o katerih bo več govora v nadaljevanju. Kljub temu pa v literaturi o Schleiermacherju obstaja pomembno strinjanje v zvezi s tem, da je njegov politični/državljanški argument glede polnega priznanja Judov kot nemških državljanov utemeljen v njegovi filozofiji religije, se pravi v njegovih »romantičnih pogledih na pozitivne religije kot tiste, ki obstajajo skorajda kot organske entitete« (Crouter 2005, 132; prim. Pickle 1980, 123), in tudi glede tega, da se je »za razumevanje njegovega stališča do vprašanja judovstva in Judov potrebno ozreti na njegov splošni pogled« (Gerdmar 2009, 63).

V središču Schleiermacherjevega razumevanja nekrščanskih religij in krščanskega odnosa do njih je seveda njegov koncept »religije«, ki ga dojema kot pristen impulz in izkustveni vidik prisoten v vseh konkretnih religijah. »Bistvo [religije] nista mišljenje ali delovanje, pač pa zor (intucija) in občutje« (OR, 22) oziroma »osnovno občutje za neskončno in živo naravo. To praobčutje je bivanjska osnova, ki ne more biti mišljena,

pač pa zgolj izkušana. V novejših študijah o Schleiermacherju (npr. Albrecht 1994; Herms 2003; Marina 2008; Dole 2010; Hector 2010; 2012) se je pojasnjevalni trend občutno odmaknil od »zaznavnega modela« Schleiermacherjevega »občutja«, po katerem je Boga moč neposredno *izkusiti* prek točno te instance (npr. Brandt 1968). Namesto tega je potrebno Schleiermacherjev poudarek k občutenju razumeti v popolnoma post-kantovskem smislu (čeprav bi kdo lahko zagovarjal, da gre za pogled blizu klasičnemu krščanstvu Tomaža Akvinskega), ki gradi na prepričanju, da »ne obstaja nič takega, kot je izolirano izkustvo boštva«, do katerega bi prišli bodisi prek kakršne koli čutne zaznave ali pa prek občutja (*Dial* T, 31), saj je »sleherna možnost, da bi bil Bog *na kakršen koli način dan*, že sama po sebi popolnoma izključena« (CF, 4.4).² (prim. Frank 2005).

Schleiermacher trdi, da lahko le konkretne, zgodovinsko vpete religije, vključujejo dejanske elemente »religije« (OR, 104, 106) oziroma zavedanja Boga. Z drugimi besedami: »poroka neskončnega s končnim« (OR, 107) je možna le v partikularnih zgodovinskih oblikah judovstva, krščanstva ali katere koli druge religije. Univerzalna, generalizirana religija ne more biti realizirana ali izkušena s strani kogarkoli (OR, 97–99), saj se »[religija] nikoli ne pojavlja v čistem stanju« (OR, 21). Kot se izrazi Jacqueline Marina, je za Schleiermacherja sleherno religiozno izkustvo »situirano izkustvo transcendentnega«; in »situiranosti ne moremo abstrahirati od izkustva« (Marina 2004, 133). Enak metodološki poudarek na partikularnosti sleherne religije, kot ga najdemo v delu *O religiji*, kot miselna nit označuje tudi Schleiermacherjevo *Krščansko vero*. Medtem ko je dogmatska nota omenjenega dela protestantsko krščanska, napisana za krščanske bralce in krščansko-triumfalistična, pa »Schleiermacher v nasprotju s predstavniki nove ortodoksije nikoli ne zanika, da je krščanstvo le ena izmed religij« (Gerrish 1993, 210).

Tak pogled na religije pravzaprav predpostavlja določen tip pluralistične matrice (namesto ekskluzivizma ali inkluzivizma), navkljub

2 V svojem prispevku k tej temi (Andrejč 2012) opažam občasne nedoslednosti v Schleiermacherjevem razumevanju »so-postavljenosti« Boga v občutju, in ponujam dodatne argumente proti »zaznavnemu modelu« interpretacije Schleiermacherovih stališč.

Schleiermacherjevemu vztrajanju pri superiornosti krščanstva v primerjavi z vsemi drugimi religijami.³ Če sprejmemo, da Schleiermacherjeva filozofija religij vključuje pluralistični vidik, se zastavlja vprašanje, ali je vplivala na njegovo razumevanje judovstva ali ne; in če je, kako. Zakaj je zavzel tako podcenjujoče stališče do judovstva, če pa je obenem zastopal potencialno afirmativen odnos do vseh »zgodovinskih« nekrščanskih religij, vključno z judovstvom (OR, 97–112)?

Ugotovimo lahko, da Schleiermacherjev enigmatičen opis judovstva v njegovi *O religiji* kot tistega, ki ima »lepe, otroške poteze« (OR, 114) oziroma kot tistega, ki vsebuje »pravi religiozni element«, lepo zaobjame notranjo napetost v njegovem splošnem videnju judovstva. Po eni strani je tu vsekakor razviden močno pokroviteljski odnos, še posebej ko primerja krščanstvo kot »veličastnejše, sublimnejše in zrelega človeka vrednejše« (OR, 115) z »otročkostjo« judovstva. Po drugi strani pa Schleiermacher izrazi globoko spoštovanje in prepoznavanje ter priznavanje »religijskega jedra« judovstva, še posebej kar se tiče »preroškega daru«, kot se je razvil znotraj judovstva, in v primerjavi s katerim so »kristjani le otroci« (OR, 115). Zato, čeprav negativne konotacije v Schleiermacherjevi rabi besede »otročkost«, vsekakor obstajajo in jih ne gre prezreti, moramo njegovo pripombo vendarle interpretirati v kontekstu njegove hermenevtike: tako npr. njegovega romantičnega poudarjanja »spontanosti« in »drznosti«, ki sta značilni za otroke (v nasprotju z večino odraslih) in s katerima otroci »prerokujejo« pomen njim še neznanih besed in povedi (Bowie 1998, x–xi; v HC). »Otroškost« potemtakem implicira spontani, pristno religijski izvor judovstva kot »edinstvene, partikularne religije«, v nasprotju z razsvetljenjsko-judovskimi prikazi judovstva kot »religije razuma« (Crouter 2005, 131–139; prim. tudi Ehrhardt 2012).

»Markionistična vrzel« med staro in novo zavezo, ki naj bi jo v sodobni krščanski teologiji odprl ravno Schleiermacher, je tudi s strani njemu

3 Glej argument Jacqueline Marina (2004; 2008), da je kot podlaga za razvoj sodobnega tipa religijskega pluralizma Schleiermacherjev pristop primernejši kakor pa npr. apropiacija Kantovega, kot jo ponuja John Hick. Sodobno apropiacijo Schleiermacherjeve filozofije religije poleg Marinajeve ponuja tudi Reynolds (2005), ki svoje razvija pluralistično stališče s kombiniranjem modificiranega Schleiermacherjevega z elementi misli Charlesa Taylorja.

naklonjenih interpretov (npr. Gerrish, Helmer) velikokrat razumljena kot njegov največji teološki greh. Schleiermacher je eksplicitno zatrdil, da judovstva ne vidi in ne razume kot »na nek način predhodnika krščanstva« in celo izjavi, da »sovraži« »tak tip zgodovinskega utemeljevanja v religiji«. Šibitev kontinuitete med »mojzesovskim judovstvom« in krščanstvom je jasno razvidna tudi v *Krščanski veri*. V kontekstu svojih protijudovskih teoloških pogledov, ki jih tukaj izraža (CF, 8.4, 9.2, 12.2, 27.3, 77.2, 94.2, 132.2), skuša Schleiermacher svojo teologijo nadomestitve utemeljiti na predpostavki, da Abrahamova *religiozna zavest* ni mogla biti enaka kristjanovi zavesti (CF, 12.2). Kot pojasni Christine Helmer, ta Schleiermacherjeva gesta, ki judovstvo ločuje od krščanstva, izhaja iz njegovega razumevanja religij kot edinstvenih realizacij religioznega praobčutja. Schleiermacher ne zanika čisto historične kontinuitete obeh tradicij (Helmer 2005: 236).

Ker pa je Schleiermacher vendarle zanikal kontinuiteto v vsebinsko-religijskem pomenu in s tem tradicionalno krščansko teologijo nadomestitve (kontinuiteta z nadomestitvijo), se je znašel pred teoretskim izzivom, kako najti argumente, s katerimi naj pojasni superiornost krščanstva v odnosu do judovstva, neodvisno od tradicionalne teologije nadomestitve (prim. Pickle 1980, 119). V svojem »Petem govoru« v knjigi *O religiji* skuša identificirati partikularna občutja (in ne zgolj univerzalnega praobčutja, ki je »bistvo vse(h) religij(e)«) kot nekakšno »mistično jedro«, ki je pri vsaki religiji različno. Ta pogled nam je danes videti čuden in nenavaden (Pickle 1980, 118), in tudi dejansko gre za nepotreben dodatek k njegovi filozofiji religij, kot je sicer v knjigi prikazana. Enako velja za identifikacijo občutja »univerzalne takojšnje retribucije« kot jedra judovstva (OR, 114).

V luči vsega do zdaj povedanega, postane še jasneje, da so na Schleiermacherjevo teologijo nadomestitve in njegove podcenjevalne opazke do judovstva vplivali in jih (so)oblikovali predvsem drugi dejavniki in le v manjši meri njegova filozofska teologija in politična filozofija. Med temi drugimi dejavniki je nedvomno triumfalistična potreba poudarjanja razlike med »najplemenitejšo in najvišjo« religijo ter njenim »najbližjim drugim«, judovstvom; nadalje množično nemško protijudovski in

antisemitski sentiment, negativna recepcija (tradicionalnega) judovstva s strani judovskih razsvetljencev (haskala), močno odklonilna Schleiermacherjeva drža do kantovskih/razsvetljenskih poskusov reduciranja religije na moralo (stališče, ki so ga tudi judovski razsvetljenci privzeli v svoji filozofiji religije), Schleiermacherjev rezidualno-pietistični poudarek na dihotomiji med duhom in zakonom, prav tako pa tudi njegov nemško-krščanski koncept pedagogike (glej Blum 2010; Erhardt 2012). Strukturni dejavniki njegove filozofske teologije oziroma filozofije religij(e) so vsekakor tudi vplivali na njegovo celotno držo do judovstva, toda v omejeni meri. Tisti drugi dejavniki so bržkone prečili njihov potencial, na osnovi katerega bi Schleiermacher lahko razvil precej bolj afirmativno držo do judovstva.

Tillich in judovstvo

Čeprav Tillich privzema določene vidike Schleiermacherjevega pristopa v odnosu do teologije – na primer, ko brani relevantnost izjemnih »občutij biti« za religijsko verovanje nasproti napadom na te s strani nove ortodoksije,⁴ pa vseeno zavrača Schleiermacherjevo »občutje absolutne odvisnosti« kot središče (ali, kot sam pravi, kot »izhodiščno točko«) sistematične teologije. In čeprav zapiše, da je »teologija nujno eksistencialna« (Tillich 1973, 32), v središče lastne sistematične teologije vendarle postavi *zgodovinski dogodek* Jezusa Kristusa (Tillich 1973, 42). To se odraža v njegovem teološkem tolmačenju zgodovine, a ob tem ne gre zanikati vplivov nemške klasične filozofije na njegovo filozofijo zgodovine, ki so prisotni tudi še v njegovem poznem obdobju.

Ta razlika med Tillichom in Schleiermacherjem je za nas pomembna. Bistvo Tillichovega odmika od nemške liberalno-protestanske tradicije kot celote lahko namreč razumemo kot poskus odmika od liberalno-protestantskega neomarkionizma, in sicer z izrazito reafirmacijo zgodovinske kontinuitete med Staro in Novo zavezo (Tillich [1953] 2004, 8–9; Earley 1984, 232). Za Tillicha to pomeni tudi afirmacijo kontinuitete med *judovstvom* in krščanstvom, čeprav opozarja, da so-

4 Za Tillichovo kritično afirmacijo Schleiermacherjevega poudarka na izkustvenem v religiji glej Tillich (1973, 40–46, 172–173).

dobnega judovstva ne gre *enačiti* s tistim, ki je obstajal v časih Jezusa in zgodnjecerkvenega krščanstva ali pred njim (Tillich [1953] 2004, 8–9). Kakršno koli zanikanje judovskih korenin krščanstva onemogoči možnost razumevanja Nove zaveze in sam dogodek Kristusa: »Brez skupnosti ljudi, ki so bili indoktrinirani s paradoksi judovskih preroštev, paradoksa križa ne bi mogli ne razumeti ne sprejeti.« (Tillich 1973, 142) Tillich še naglasi, da bi prelom v kontinuiteti med judovsko preroško tradicijo in novozavezno vero pomenil, da je »Nova zaveza neveljavna« (Tillich [1953] 2004, 9).

Tillich takšno razumevanje poveže z izkušnjo izgube duhovne in moralne identitete nemške cerkve pod Hitlerjem (Tillich [1953] 2004, 9). Z drzno primerjavo poistoveti grožnjo nacionalsocializma v odnosu do nemške cerkve z eksistencialno nevarnostjo, ki jo je gnostični sinkretizem predstavljal za zgodnjo cerkev: ustrezen odgovor na obe eksistencialni nevarnosti je po Tillichu v izrazitem poudarku na kontinuiteti med »preroškim judovstvom« hebrejske biblije in krščanstvom. Edini duh, »ki lahko obrani cerkev« (Tillich [1953] 2004, 9) pred religioznim nacionalizmom in izgubo svojega krščanskega karakterja, je preroško judovstvo. Tillichovo afirmacijo pomena judovstva moramo razumeti v kontekstu njegovega zelo osebnega in zavzetega protinacističnega boja, ki je tako krščanske kot tudi državljanske narave.

Pa vendar se v povezavi z drugimi strukturnimi potezami Tillichove teologije Tillichov način afirmacije judovstva kaže tudi kot njegova lastna, posebna oblika triumfalizma nad judovstvom. V smislu pogojev soteriologije in razodetja se judovstvo Tillichu še vedno kaže kot bistveno nezaključeno – kot *preparatio evangelica*, a v sveži interpretaciji. Zgodovinsko razodetje Kristusa Tillich razume kot »zaključno in dokončno« v primerjavi s čimer koli, kar je najti v drugih religijah, vključno z judovstvom.⁵ Zdi se, da če za izhodišče vzamemo Tillichov teološko-

5 Tukaj se osredotočam na Tillichova pretehtana in jasno izražena stališča, ki jih je kot teolog zastopal večino svojega »zrelega obdobja« – vsaj do potovanja na Japonsko in tamkajšnjih razprav z budističnimi sogovorniki, kar pa je bilo v poznem delu Tillichovega življenja (1963). Terence Thomas zagovarja stališče, da je Tillich po teh pogovorih z budisti prešel s svojega soteriološkega inkluzivizma na pluralizem, toda drugi, vključno z Marcom Bossom (2009), tako interpretacijo zavračajo.

historični pogled na odrešitev in razodetje, nujno pristanemo v teologiji nadomestitve (Dreidger Hesslein 2010, 35), sledi pa tudi določena oblika krščanskega inkluzivizma (ali morda celo ekskluzivizma). To je bila tudi glavna ost argumentov proti Tillichu s strani nekaj njegovih učencev, kot so Langdon Gilkey, Tom Driver in Paul Knitter, ki so vsaj deloma v skladu s svojim kritičnim odzivom na to potezo Tillichove teologije postali religijski pluralisti. Z njihovega zornega kota se Tillich ustavi na ključni točki, na kateri bi bila potrebna revizija doktrine o končnosti in absolutnosti dogodka Kristusa (Gilkey 1982 in 1987; Driver 1987; Knitter 1985).

Pri tem je eden ključnih strukturnih elementov Tillichovega teološkega uokvirjanja judovstva njegovo »protestantsko načelo« (Earley 1984, 230), tj. »preroški protest« proti čemur koli končnemu in zgodovinskemu, če to nastopa, kakor da bi bilo brezpogojno samo. Kar se tega tiče, je Tillich vsekakor povsem jasno afirmiral *nadaljujočo se* odrešiteljsko funkcijo Izraela kot nekakšnega korektiva za cerkev (Tillich [1953] 2004, 8–9). A vendar, medtem ko taka pozicija kaže pristno odprtost za krščansko samokritičnost, jo ravno tako lahko razumemo kot specifično, *na cerkev osredotočeno* afirmacijo Izraela in judovstva. Pravzaprav zveni Tillich nenavadno podobno Schleiermacherju, ko trdi, da je vrh preroškega obdobja v judovstvu nastopil *pred* Kristusom, in da je z dogodkom Kristusa univerzalnost vdrla v judovski partikularizem z namenom, da bi ga preseгла. Iz tega je razvidno, da se je tudi Tillich – sicer drugače, pa vendar ne povsem drugače kakor Schleiermacher – ukvarjal z recikliranjem in ponovnim pakiranjem starih tem tradicionalne krščanske teologije nadomestitve.

Nek drug, še bolj problematičen strukturni element Tillichove misli, ki je ključno določil njegovo stališče do judovstva kot tudi sionizma, pa je bila njegova »ontologija prostorsko-časovne napetosti« (ki ustreza zakramentalnim in preroškim vidikom religije: ti se po Tillichu medsebojno bojujejo znotraj vsake religije) (Tillich 1959a). Znotraj takega okvirja vidi Tillich judovstvo kot »religijo časa« in ne prostora, Jude pa kot »ljudstvo časa« in ne prostora. Skladno s tem Tillich trdi, da so Judje v stalnem razseljenstvu oziroma »eksistenci diaspore«, zaradi česar je

zavračal sionizem (Tillich [1953] 2004; prim. Earley 1984, 233–4).⁶ Ne glede na to, kakšen je naš odnos do sionizma, je vsekakor težko simpatizirati s tako abstraktno in pavšalno posplošeno negativno držo do precej kompleksnega sodobnega političnega vprašanja. Povedano drugače: četudi je kritičen odnos do sionizma iz krščanske perspektive morda na mestu, ta to ni na podlagi Tillichovih argumentov.

Na koncu velja poudariti, da gre pri Tillichu, kljub sistemskim predpozicijam k teološkemu protijudovstvu, za avtorja, ki se je trdo boril proti nemškemu (neopoganskemu, političnemu) antisemitizmu, tako v vlogi humanista kot tudi krščanskega socialista (prim. Tillich [1933] 1977). Prav tako je, kot smo omenili že prej, Tillich jasno prepoznal, kiritiziral in zavrnil več vplivnih oblik krščanskega protijudovstva (vključno z bibličnim protijudovstvom, prisotnim v Evangeliju po Janezu), ki so bili redko prepoznane s strani kristjanov tistega časa, tako pred kot tudi neposredno po drugi svetovni vojni (Tillich [1953] 2004, 6–7). Različica protijudovske teologije, ki jo je Tillich kontinuirano odobral, je bila zavestna, vendar po njegovem prepričanju neizogibna izbira za krščanskega teologa. Šlo je za hkratni »da« in »ne« judovstvu, ki ju je Tillich videl pri apostolu Pavlu, in ki sta po Tillichovem globokem prepričanju vsebovana v afirmaciji Jezusa kot Kristusa, brez katere krščanstvo preprosto preneha biti krščanstvo.

Primerjalna refleksija in sodobne perspektive

Mika nas, da bi pričujočo primerjalno raziskavo povzeli z nekakšno simetrijo in zapisali, da je Schleiermacherjevo poudarjeno protijudovstvo vztrajalo *kljub* njegovi afirmativni filozofiji religij (vključno z judovstvom), medtem ko sta Tillichovo pronicljivo zavedanje in kritika protijudovstva uveljavila *kljub* njegovemu kristocentričnemu in metafizično-historičnemu pogledu na religije (vključno z judovstvom). Vendar pa večslojna kompleksnost v njunih miselnih sistemih, skupaj s kompleksnimi (različnimi, vendar zgodovinsko povezanimi) historičnimi

6 Tillich je spremenil svoje stališče do sionizma konec 50. let. Postal mu je zmerno naklonjen, prav tako tudi novim izrazom judovske vere v državi Izrael. Glej Tillich (1959b, 13:403–8).

konteksti, ne dopuščajo takega grobega poenostavljanja kot končnega povzetka primerjave med Schleiermacherjevim in Tillichovim odnosom do judovstva.

Težko je sicer zanikati, da so tendence v smeri markionizma, ki jih je v protestantizmu vnesel Schleiermacher, po več kot enem stoletju postale bistveni del zelo drugačne, virulentne antisemitistične retorike, ki je Schleiermacher nikoli ne bi odobral (prim. Crouter 2005, 123–139). Prav tako je jasno, da ločevanje zgodnjega krščanstva od njegovega judovskega zgodovinskega konteksta nujno proizvaja napačna razumevanja tako krščanstva kot judovstva, kar je Tillich zelo dobro razumel in razložil (Tillich [1953] 2004). Vendar pa to še ne pomeni, da Schleiermacherjeva šibitev *teološke* kontinuitete med judovstvom in krščanstvom sama po sebi sproža protijudovstvo, kaj šele antisemitizem. Schleiermacherjevo stališče, da je vsaka religija edinstvena realizacija različnih in izvirnih religioznih prebujenj, kot tudi razumevanje, osrednje v njegovi filozofiji religij, da bi pluralnost religij morali praznovati in ne objokovati (OR, 96–101), še vedno v sebi nosi potencial, ki krščanski teologiji omogoča, da *sodobno* judovstvo uzre kot živo in veljavno utelešenje božanske interakcije s človeštvom.

Znotraj današnjega postpluralističnega teološkega obzorja pa je tudi ta pozitiven potencial Schleiermacherjeve filozofije religij lahko videti »neuporaben« za krščansko teologijo. Za tiste, ki jih trda postliberalna inkomenzurabilnost in njej ustrezajoča strategija »ne spekuliraj, ne povej« krščanskega premišljevanja o nekrščanskih religijah še vedno ne prepriča, se Tillichov hkraten in emfatičen »Da« kot tudi »Ne« judovstvu lahko zdi bolj perspektiven teološki znanilec primerne sodobne krščanske države. Toda Tillichov poudarek na teološki kontinuiteti med »judovsko preroškostjo« in krščanstvom je dvorezen meč. Njegov historično-teološki pogled na religije, ki ohranja pri življenju njegovo protijudovstvo prav tako temelji na tistem, v čemer lahko danes prepoznamo zastarel model: gre namreč za vse preveč poenostavljeno teološko filozofijo zgodovine, znotraj katere Tillich pozicionira svojo afirmacijo Jezusa kot Kristusa. In vendar je znotraj te specifične interpretacije zgodovine takšna afirmacija nepotrebna.

Kaj so torej tiste ugotovitve, ki bi jih sodobni krščanski poskusi »misliti judovstvo« lahko potegnili iz pričujoče primerjave? Za krščansko misel

in samorazumevanje bo zavest o kontinuitetah med (starodavnimi) judovskimi in krščanskimi tradicijami vedno ostala pomembna: še posebej, seveda, glede Jezusovega judovstva in celotne konceptualne ter ritualne dediščine, ki sta jo Nova zaveza in zgodnja cerkev podedovala in na njej gradila. Kljub temu pa sta teološki interes za judovstvo in afirmacija sodobnega judovstva *na osnovi takšne kontinuitete* rizičen podvig, poln intelektualnih, etičnih in teoloških pasti. Povedano lahko lepo vidimo na primeru Tillichove lastne pozicije. Ta nam namreč jasno pokaže, kako težko se je izviti iz okvirov apriornega krščanskega triumfalizma, čeprav hkrati uspešno premagaš številne oblike protijudovstva.

Po vsem akademskem naporu v zvezi z judovsko-krščanskimi odnosi se še vedno zdi, da sta si judovstvo in krščanstvo dejansko nekoliko »preblizu za – teološko – lagodje«. Na medreligijskem prizorišču se zdi spoštovanje sodobnega judovstva kot zgodovinsko bližnje, pa vendar teološko neodvisne in povsem samostojne tradicije – zares: kot »le ene izmed mnogih« religijskih tradicij, ki si že same po sebi zaslužijo spoštovanje in prizadevanje za dialog s strani kristjanov –, boljša začetna točka medreligijskega vzajemnega razumevanja kot pa prekomerno poudarjanje kontinuitete med predkrščanskim judovskim izročilom in krščanstvom. Zdi se, da to s krščanske perspektive v vsakem primeru drži, ne glede na to, ali se nagibamo k soteriološkemu pluralizmu ali ne. Zato je Schleiermacherjeva filozofsko-teološka afirmacija judovstva kot del njegove afirmacije *religij* še vedno relevantna za aktualno krščansko iskanje svoje najboljše drže do judovstva, tako v teološkem kot v praktičnem smislu.

Sodobno judovstvo bo izmed vseh religij seveda še naprej konceptualno najbližja »sorodnica« krščanstva.⁷ Vendar pa različni pomeni celo najbolj temeljnih pojmov v religijskem diskurzu obeh izročil – vzemimo kot primera že samó »odrešenje« in »zakon/postavo« – terjajo dosledno spoštovanje te razlike pri medreligijski komunikaciji kot tudi iskreno, učečo se in samokritično držo do krščanstvu lastnih protijudovskih in antisemitskih demonov. To seveda ne pomeni, da bi morali ali smeli

7 Tukaj se ne morem poglobljati v diskusijo o pojmu »religije«. Za tozadevno razpravo glej Andrejč (2016, 49–64), kjer se ukvarjam še posebej z wittgensteinsko-pragmatičnim pogledom na koncept »religije«.

spregledati pomembnost analogij in skupnega kulturnega fonda (ne le svetopisemskega, temveč tudi postsvetopisemskega), ki si jih delita judovstvo in krščanstvo: sodobni judovsko-krščanski odnosi se bodo še naprej izgrajevali tudi na njih.⁸ Ni pa nam ob tem treba privzeti, da so ta prizadevanja odvisna od močne historično-teološke doktrine o kontinuiteti med judovstvom in krščanstvom.

Iz angleščine prevedla Boštjan Kovačič in Nenad Vitorović

VIRI IN LITERATURA

- Andrejč, Gorazd. 2012. »Bridging the Gap Between Social and Existential-Mystical Interpretations of Schleiermacher's 'Feeling'«, *Religious Studies* 48 (3): 377–401.
- – –. 2016. *Wittgenstein and Interreligious Disagreement: A Philosophical and Theological Perspective*. New York: Palgrave MacMillan.
- Aariel, Yaakov. 2010. »The One and the Many: Unity and Diversity in Protestant Attitudes Towards the Jews«. V *Studies in Contemporary Jewry 24: The Protestant-Jewish Conundrum*, ur. Jonathan Frankel, 15–45. Oxford: Oxford University Press.
- Albrecht, Christian. 1994. *Schleiermachers Theorie der Frömmigkeit*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Blum, Matthias. 2010. »Ich wäre ein Judenfeind?« V *Beiträge zur Historischen Bildungsforschung 42: Zum Antijudaismus in Friedrich Schleiermachers Theologie und Pädagogik*. Cologne/Weimar/Wien: Böhlau Verlag.
- Bowie, Andrew. 1998. Introduction. V Friedrich Schleiermacher. 1998. *Hermeneutics and Criticism and Other Writings*, vii–xxxii, ur. Andrew Bowie. Cambridge: Cambridge University Press.
- Buber, Martin. 1997. *Israel and the World: Essays in the Time of Crisis*. Syracuse, NY: Syracuse University Press.
- Burrell, David Bakewell. 1993. *Freedom and Creation in Three Traditions*. Notre Dame, IN: Notre Dame University Press.
- Crouter, Richard. 2005. *Friedrich Schleiermacher: Between Enlightenment and Romanticism*. Cambridge: Cambridge University Press.

8 Za primera različnih pristopov k judovsko-krščanski teološki komunikaciji, ki oba priznavata tako »slovnico« razliko kakor tudi pomembne analogije med krščanstvom in judovstvom, glej Tracy (1990) in Burrell (1993).

- Dietrich, Walter. 1996. »Paul Tillich und die Juden«. *Lutherische Monatshefte* 35 (11): 28–30.
- Dole, Andrew. 2010. *Schleiermacher on Religion and Natural Order*. Oxford: Oxford University Press.
- Dreidger Hesslein, Kayko. 2010 »The (Dis)Integration of Judaism in Tillich's Theology of Universal Salvation«. *Bulletin of the North American Paul Tillich Society* 36 (3): 32–36.
- Driver, Tom Faw. 1987. »The Case for Pluralism«. V *The Myth of Christian Uniqueness*, ur. John Hick in Paul F. Knitter, 203–218. London: SCM Press.
- Ehrhardt, Christiane. 2012. »'Erwachsen' oder 'kindlich'? Religionspädagogische Aspekte des Verhältnisses Christentum/Judentum bei Schleiermacher«. V *Christentum und Judentum: Akten des Internationalen Kongresses der Schleiermacher-Gesellschaft in Halle, März 2009*, ur. Roderich Barth, Ulrich Barth in Claus-Dieter Osthövener, 368–385. Berlin: De Gruyter.
- Earley, Glenn. 1984. »Tillich and Judaism: An Analysis of the 'Jewish Question'«. V *Theonomy and Autonomy: Studies in Paul Tillich's engagement with Modern Culture*, ur. John Jesse Carey, 213–242. Macon, GA: Mercer University Press.
- Frank, Manfred. 2005. »Metaphysical foundations: a look at Schleiermacher's Dialectic«. V *Cambridge Companion to Friedrich Schleiermacher*, ur. Jacqueline Marina, 15–34. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gerdmar, Anders. 2009. *Roots of Theological Anti-Semitism. German Biblical Interpretation and the Jews, from Herder to Semler to Kittel and Bultmann*. Leiden/Boston: Brill.
- Gerrish, Brian Albert. 1993. *Continuing the Reformation: Essays on Modern Religious Thought*. Chicago: University of Chicago Press.
- Gilkey, Langdon. 1983. »Tillich: The Master of Mediation«. V *The Theology of Paul Tillich*, ur. Charles William Keagley, 25–69. New York: Pilgrim Press.
- – –. 1987. »Plurality and its Theological Implications«. V *The Myth of Christian Uniqueness*, ur. John Hick in Paul F. Knitter, 37–52. London: SCM Press.
- Hector, Kevin. 2010. »Attonement and Explication: A Pragmatist Reading of Schleiermacher's 'Theology of Feeling'«. V *Schleiermacher, the Study of Religion, and the Future of Theology* Schleiermacher, the Study of Religion, and the Future of Theology, ur. Brent Sockness in Wilhelm Gräb, 215–42. Berlin, New York: Walter de Gruyter.
- Hector, Kevin. 2012. *Theology without Metaphysics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Helmer, Christine. 2003. »Mysticism and Metaphysics: Schleiermacher and a Historical-Theological Trajectory«. *Journal of Religion* 83 (4): 517–538.
- Heschel, Susannah. 2010. *The Aryan Jesus: Christian Theologians and the Bible in the Nazi Germany*. Princeton, NY: Princeton University Press.

- Herms, Eilert. 2003. *Menschen im Werden: Studien zu Schleiermacher*. Tübingen: Mohr-Siebeck.
- Klein, Charlotte. 1975. *Anti-Judaism in Christian Theology*. London: SPCK.
- Knitter, Paul. 1985. *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes toward World Religions*. Maryknoll: Orbis.
- Marina, Jacqueline. 2004. »Schleiermacher on the Outpourings of the Inner Fire«, *Religious Studies* 40 (2): 125–43.
- – –. 2008. *Transformation of the Self in the Thought of Friedrich Schleiermacher*. Oxford: Oxford University Press.
- Pickle, Joseph W. 1980. »Schleiermacher on Judaism«. *Journal of Religion* 60 (2): 115–137.
- Re Manning, Russell, ur. 2009. *The Cambridge Companion to Paul Tillich*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Reynolds, Thomas. 2005. »Reconsidering Schleiermacher and the Problem of Religious Diversity: Toward a Dialectical Pluralism«. *Journal of the American Academy of Religion* 37 (1): 151–181.
- Schleiermacher, Friedrich (BR). 1984. *Briefe bei Gelegenheit der politisch theologischen Aufgabe und des Sendschreibens jüdisches Hausväter*. Kurt Nowak (ed.) Berlin: Evangelische Verlagsanstalt.
- – –. (OR). 1996. *On Religion: Speeches to its Cultured Despisers*. 2nd Edition. Richard Crouter (ed.) Cambridge: Cambridge University Press.
- – –. (CF). 1999. *The Christian Faith*. H.R. Mackintosh and J.S. Stewart (eds.) Edinburgh: T&T Clark.
- – –. (Dial T). 1996. *Dialectic or, The Art of Doing Philosophy: A Study Edition of the 1811 Notes*. T. Tice (ed. and transl.) Atlanta, Georgia: Scholars Press.
- – –. (HC). 1998. *Hermeneutics and Criticism and Other Writings (Cambridge Texts in the History of Philosophy)*. Andrew Bowie (ed.) Cambridge: Cambridge University Press.
- Sturm, Erdmann. 2002. »Die Zugehörigkeit Paul Tillichs zum Judentum als feststehende Tatsache ... Über Paul Tillichs 'Geist des Judentums' und eine antisemitische Polemik (1933–1935)«. V *Grenzgänge: Menschen und Schicksale zwischen jüdischer, christlicher und deutscher Identität*, ur. Folker Siegert, 255–269. Münster: LIT Verlag.
- Thomas, Terence. 1995. »Convergence and Divergence in the Plural World«. V *Paul Tillich's theological Legacy: Spirit and Community*, Frederick J. Parrella, 18–42. Berlin: De Gruyter.
- Tillich, Paul. (1933) 1977. *The Socialist Decision*. New York: Harper and Row.
- – –. 1939. »The Conception of Man in Existential Philosophy«. *The Journal of Religion* 19 (3): 201–15.

- – –. 1947. »The Problem of Theological Method«. *Journal of Religion* 27 (1): 16–26.
- – –. 1951. *The Protestant Era*. Chicago: Chicago University Press.
- – –. 1951–63. *Systematic Theology 1–3*. Chicago: University of Chicago Press.
- – –. 1952. *The Courage to Be*. London: Nisbet.
- – –. 1952. »Jewish Influences on Contemporary Christian Theology«, *Cross Currents* 2 (3): 38–42.
- – –. (1953) 2004. »The Jewish Question: A Christian and a German Problem«. *North American Paul Tillich Society Bulletin* 30 (3): 3–24.
- – –. 1955. *Biblical Religion and the Search for Ultimate Reality*. London: James Nisbet & Co.
- – –. 1958. *Dynamics of Faith*. New York: Harper and Row.
- – –. 1959a. The Struggle between Space and Time, 30–39. V *Theology of Culture*. Ur. Robert Charles Kimball. London: Oxford University Press.
- – –. 1959b. My Changing Thoughts on Zionism. V *Gesammelte Werke 1–14*. Ur. Renate Albrecht. Berlin: De Gruyter.
- – –. 1963. *Christianity and the Encounter of the World Religions*. New York: Columbia University Press.
- Tracy, David. 1990. *Dialogue with the Other: the Inter-Religious Dialogue*. Louvain: Peeters.
- Weise, Christian. 1999. *Wissenschaft des Judentums und protestantische Theologie im wilhelminischen Deutschland: ein Schrei ins Leere?*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Wiese, Christian. 2005. *Challenging Colonial Discourse: Jewish studies and Protestant theology in Wilhelmine Germany*. Leiden: Brill.

ŠTUDIJSKI VEČERI 2016/2017

Posamezne sezone »Študijskih večerov« Slovenskega protestantskega društva Primož Trubar s predavanji in razpravami v Trubarjevi hiši literature, ki jih omogoča Mestna občina Ljubljana, organizira pa dr. Božidar Debenjak, so bile v *Stati inu obstati* doslej praviloma lahko zaokroženo dokumentirane. S prehodom na izhajanje dvakrat letno bo večina sezone objavljena v spomladanski številki, preostanek pa bo pridružen prispevkom naslednje sezone in tako objavljen naslednjo pomlad. V sezoni 2016/2017 so se do priprave pričujoče številke za tisk zvrstili naslednji študijski večeri:

21. september: *Inkvizitorjem po Italiji – Vergerijeva polemika proti piscem rimskega seznama prepovedanih knjig iz leta 1559*, predaval dr. Tomaž Jurca.

19. oktober: *O dokumentu »Od konflikta do skupnosti«*, predaval mag. Geza Erniša.

16. november: *Luthrova kritika dobičkarstva in grabežljivosti*, predaval dr. Božidar Debenjak.

21. december: *Kaj vse je/ni krščansko: kaj (česa) nam (ne) povedo prazniki?*, predaval dr. Marko Kerševan.

15. februar: *Obrat k človeku. Reforme papeža Franciška*, predaval dr. Peter Kováčič Peršin.

15. marec: *Pogovor z avtorico o romanu Kronosova žetev*, pogovor vodil dr. Luka Vidmar, sogovornika Mojca Kumerdej in dr. Sašo Jerše.

19. april: *Daniel Bell: Ekonomija želje – Krščanstvo in kapitalizem v postmodernem svetu*, predstavil Matjaž Črnivec.

17. maj: *Paul Wiener (1495–1554) – ugleden evropski reformator in prvi »slovenski« luteranski škof*, predaval dr. Mihael Glavan.

V tej rubriki objavljamo tiste prispevke ali podlage za Študijske večere, ki so jih avtorji pripravili in priredili za natis v reviji, torej dopolnjena in po načelu znanstvene ali strokovne razprave prirejena besedila predavanj. Besedilo dr. Tomaža Jurce smo objavili že pred predavanjem (*Stati inu obstatu* 23-24/16, rubrika *Razprave, študije*), prispevek častnega škofa Geza Erniše objavljamo v rubriki *Razgledi, vpogledi*, rubriko Študijski večeri pa začinjamo s prispevkom dr. Jedert Vodopivec Tomažič na osnovi predavanja iz prejšnje sezone (17. februar 2016): *Materialna podoba Dalmatinove Biblije*.

Stane Jurca, ki je v številki 15-16/2012 (*»Dalmatinova Biblija in korenski prehod«*) pisal o poteh in načinih dostavljanja tiskanih izvodov Dalmatinove Biblije, je prosil, da popravimo napačen oziroma nenančan podatek v njegovem članku, ki se na str. 334 (drugi odstavek, peta vrstica) glasi: »Tu so tudi oddvojili nadaljnje izvode za štajerske in dogovorjeno število izvodov za koroške deželne stanove, ves preostanek – verjetno je šlo za manj kot 700 izvodov v petnajstih sodih – pa so poslali v Ljubljano, [...]«. Prav bi bilo:

V Beljaku so gotovo oddvojili vse Biblije za koroške deželne stanove; ves preostanek pa so poslali v Ljubljano, kjer so ga uskladiščili v Lontovžu, se pravi v današnji zgradbi Slovenske akademije znanosti in umetnosti. Biblije za štajerske deželne stanove so nato iz Ljubljane poslali na grad Schwarzenstein pri Velenju.

Jedert Vodopivec Tomažič

MATERIALNA PODOBA DALMATINOVE BIBLIJE

Čprav je *Dalmatinova Biblija* predmet številnih raziskav, pa je njena materialna podoba (struktura knjižnega bloka, papir, vezava in tehnično ozadje nastanka) še precej neraziskano področje. Enkratna priložnost pridobivanja tovrstnih informacij je gotovo konservatorsko-restavratorski poseg, med katerim lahko objekt obdelave zelo natančno strukturno in materialno pregledamo. Taka možnost se je pojavila, ko smo v Center za konserviranje in restavriranje (CKR) Arhiva Republike Slovenije (Arhiv RS) prejeli v delo enega od zelo poškodovanih izvodov.

Obravnavani izvod smo pred posegom natančno popisali, fotografirali in primerjali z drugimi nepoškodovanimi izvodi, opravili vizualne in naravoslovne preiskave ter podrobno dokumentirali celoten konservatorsko-restavratorski poseg. Ob tej priložnosti smo se lotili tudi pregleda nekaterih nepoškodovanih izvodov, študija literature in arhivskih virov. Obširen prispevek je objavljen drugje (Vodopivec et al. 2014).

Prevajanje Biblije v narodne jezike se je razmahnilo v dobi protestantizma, ko je Martin Luter¹ vsaj načelno zahteval, naj Biblijo vsak kristjan bere v maternem jeziku. Po Lutru so morali biti prevodi narejeni po izvirniku in ne po Vulgati,² prav tako niso smeli imeti

1 Martin Luter, nemški teolog, *Eisleben, 10. november 1483, †Eisleben, 18. februar 1546.

2 Vulgata, Hieronimov prevod Biblije v latinščino na podlagi zgodnjih latinskih prevodov, Septuaginte in hebrejskih izvirnikov. Njegov prevod je postal uradno besedilo Biblije v Rimskokatoliški cerkvi (Enciklopedija Slovenije, str. 260).

opomb in razlag, da bi bil bralec z Božjo besedo v neposrednem stiku in ne pod vplivom človeške razlage. Na podlagi teh načel so prevajali tudi slovenski protestanti (Rozman 1987). Za prve prevode svetopisemskih besedil v slovenščino je poskrbel Primož Trubar,³ ki je že leta 1555 izdal prevod Evangelija po sv. Mateju, nato postopoma še druge dele Novega testameta po Lutrovih nemških prevodih, pri čemer se je opiral še na pojasnila Erazma Rotterdamskega⁴ (Rajhman in Rigler 1988).

Trubarjevo delo je nadaljeval Jurij Dalmatin.⁵ Leta 1578 je dokončal celoten prevod Biblije. Tri leta kasneje, leta 1581, se je v Ljubljani sestala revizijska komisija za pregled prevoda. Končno obliko slovenskemu besedilu sta dala Jurij Dalmatin in njegov nekdanji učitelj v Krškem Adam Bohorič.⁶ Biblijo naj bi natisnili v Mandelčevi tiskarni v Ljubljani, vendar je na intervencijo ljubljanskega škofa nadvojvoda Karel prepovedal tiskanje v Ljubljani oziroma kjer koli na Kranjskem, zato so iskali možnosti drugje (Berčič 1968b, 47).

Zaradi prepovedi tiskanja na Kranjskem se je Trubar zavzemal, da bi Biblijo natisnili v Tübingenu pri tiskarju Gruppenbachu, vendar so kljub posredovanju wittenberškega vojvode Ludvika pogajanja z Gruppenbachom propadla, ker naj bi bil predrag in naj bi se preveč obiral (Rupel 1962, 218). Iskali so dalje in med več ponudniki je bil izbran založnik Samuel Seelfisch iz Leipziga; Dalmatin in Bohorič sta z njim v imenu deželnih stanov sklenila pogodbo o tisku Biblije.⁷

3 Primož Trubar, protestantski duhovnik, avtor prvih slovenskih tiskanih knjig, *8. ali 9. junij 1508, Rašca, †28. junij 1586, Derendingen pri Tübingenu.

4 Erazem Rotterdamski (pravo ime: Geert Geerts), nizozemski renesančni humanist, književnik, filolog, filozof in teolog, *27. oktober 1466/1469, Rotterdam, Nizozemska, †12. julij 1536, Basel, Švica.

5 Jurij Dalmatin, slovenski protestantski teolog, pisec, *okoli 1547, Krško, †31. avgust 1589, Ljubljana.

6 Adam Bohorič, slovenski protestant, slovničar in šolnik, *okoli leta 1520, okolica Brestanice, †20. november 1598, Alzacija.

7 Original sočasnega zapisa pogodbe, sklenjene med J. Dalmatinom, A. Bohoričem in založnikom Samuelom Seelfischem (sočasni prepis) v Wittenbergu 29. maja 1583: SI AS 2, I. reg., š. 88.

Tisk, papir, vezava in distribucija

O pripravi, tiskanju, vezanju in drugih izdatkih sta Dalmatin in Bohorič podrobno poročala deželnim stanovom. Ta bogati arhivski vir je hranjen v Arhivu Republike Slovenije. Od leta 1997 so njuni dopisi dosegljivi tudi v slovenščini v prevodih pisem slovenskih protestantov (Rajhman 1997).

Iz teh in drugih dokumentov, ki jih hranijo arhivi, je verjetno zajeta glavnina podatkov o papirju, tisku in vezavi, ki jih je Avgust Dimitz objavil leta 1875 (3:195–211), po njem pa so te podatke povzemali še drugi raziskovalci in preučevalci prvega slovenskega prevoda Biblije.

Iz ohranjenih dokumentov razberemo, da je bilo tiskanje tako obsežnega dela strokovno, tehnično in finančno zahtevno delo. Tudi tedaj so naročniki ravnali povsem tržno. Veljale so zelo podobne zakonitosti, kot veljajo tudi danes. Dalmatin je že 22. maja 1582 sestavil seznam pogojev, »o katerih se mora gospod tiskar odločiti glede tiska slovenske Biblije in podati pisno pojasnilo«. Prvič, po kakšni ceni se lahko kupi pola lepega belega in dobrega *srednje median* tiskarskega papirja⁸ (weiss und gutt Mittlmedian drucker papyr), približno takega, kot je tisti, na katerem je tiskana frankfurtska nemška Biblija v formatu folio. Nato nadaljuje s pogoji za tip črk in postavitev strani, naklado, znesek za izposojno bibličnih podob. Zanima ga tudi, ali bi tiskar lahko delal na dveh ali treh tiskalnicah, tako da bi bilo delo čim prej končano in bi se vedelo, koliko korektorjev bo potrebnih, ter končuje z zahtevo za predložitev poskusnih odtisov v želeni obliki in tipu pisave (Rajhman 1997, 77–79).

V pogodbi se je Seelfisch zavezal, da bo knjiga natisnjena v 1500 izvodih, od tega bo 50 izvodov na papirju median, ostali na papirju gross-kron. Zapisano je, da bodo papir, kot je bilo v navadi, pridobili iz Frankfurta.⁹

Biblijo so tiskali v tiskarni dedičev Johanna Kraffta v Wittenbergu. Pod nadzorom Dalmatina in Bohoriča ter ob zglednem sodelovanju vseh

8 Tu je verjetno napaka pri prevodu, ne gre za papir srednje kakovosti, ampak za papir srednjega (median) formata.

9 Dimitz (1875) navaja Franchreich, ne Frankfurt, kot je zapisano v sočasnem prepisu pogodbe.

vpletenih je tiskanje trajalo manj časa, kot so sprva predvidevali. Začelo se je 28. maja 1583 in je bilo končano v soboto pred sv. Martinom, to je 9. novembra 1583 (Rajhman 1997, 114). Čeprav je bil tisk zaključen še v letu 1583, nosi knjiga uradno letnico 1584.

Celoten knjižni blok Biblije je bogato ilustriran s klišeji, od katerih so bili mnogi uporabljeni tri desetletja poprej za prvo izdajo Lutrovega nemškega prevoda. Besedilo sestavlja pet glavnih delov. V prvem, nepaginiranem sklopu je naslovna stran tiskana dvobarvno, v črni in rdeči barvi, tej sledi prazna stran, nato pa so štirje listi (osem strani) nemškega predgovora, 26 listov (52 strani) slovenskega predgovora in 18 listov (32 strani) registra. Drugi del zajema Stari testament in obsega 168 listov (336 strani), sledijo Sveti preroki na 108 listih (216 straneh), Novi testament na 76 listih (152 straneh) in register (nepaginiran) na 8,5 lista (17 straneh) kot zadnji oziroma peti del.

Na silvestrovo 1583 so Dalmatin in njegovi sodelavci zapustili Wittenberg in se v hudi zimi napotili v domovino. Na poti so pri založniku Seelfischu v Leipzigu poravnali tiskarske stroške, se potem ustavili pri naklonjenem saškem knezu, kjer je zelo verjetno ostalo nekaj najlepših primerkov, ter se čez Prago, Dunaj in Celovec 8. februarja 1584 vrnili v Ljubljano (Glavan 1994).

Iz poročila, datiranega 2. marca 1584, izvemo, da so 21. decembra 1583 v Wittembergu predali za prevoz v Nürnberg šest sodov ter za Leipzig pet sodov; v Linz so poslali tri sode za prodajo na sejmu na belo nedeljo. Posebne tri zaboje ali skrinje z osemnajstimi pozlačenimi in okrašeno vezanimi primerki so dobro zavarovane in povite v platno poslali Hansu Reichartu na Dunaj, ki jim je zagotovil, da bodo ti zaboji do Beljaka in od tam sem prispeli v nepoškodovanem stanju. Preostale knjige so v trinajstih sodih poslali v Leipzig in jih, dokler ne dobijo novih navodil, predali v varstvo Hansenu Lebzelterju, ki jih je hranil v čistem in dobro zaklenjenem prostoru. V poročilu je dodana tabela s seznamom sodov, v katerih je bilo shranjenih 1476 izvodov, od tega 986 nevezanih in 490 vezanih. (Rajhman 1997, 114–16)

Iz podrobnega poročila Dalmatina in Bohoriča, poslanega 26. aprila 1584 kranjskim odbornikom, izvemo specifikacijo vseh prejemkov in izdatkov od 10. aprila 1583 do 10. marca 1584. V njem je tudi seznam

wittenberških knjigovezov, ki so do decembra 1583 zvezali 504 izvode. V istem poročilu je tudi poimensko navedeno, koliko in v kakšni obliki je vsak knjigovez napravil vezav in kolikšna je bila cena za vezavo vsakega izvoda. Pri mnogih je naveden tudi podatek za papir, na primer: »Severin Rotter je vzel 24 izvodov median in jih vezal v rdeče usnje z zlatom [...], še 6 median v belem usnju z deščicami in zaponkami [...], še 8 gross cron v rdečem in črnem usnju z deščicami in zaponkami.« Zapisano je tudi, da je bil med prvimi, ki so od Dalmatina prejeli »izvod, vezan v belo usnje z deščico in zaponko«, tudi Trubar (Rajhman 1997, 130–139).

Od 1500 izvodov jih je Kranjska dobila 870, Štajerska 330, Koroška 300. Celotni stroški so znašali okoli 8000 goldinarjev, od česar so kranjski stanovi plačali okoli 3300, štajerski in koroški okoli 1300 goldinarjev, ostanek pa drugi podporniki. Prodajna cena je bila določena na 4 goldinarje in 30 krajcarjev za vezan izvod, za nevezanega pa goldinar manj. Po nekaterih izračunih je stala toliko kot en par dobrih volov (Dimitz 1875; Glavan 1994). Distribucija vezanih in nevezanih izvodov je potekala v letih 1584 in 1585. Za skrbnika zaloge knjig v Ljubljani je bil 22. maja 1584 postavljen Adam Bohorič (Dimitz 1875; Berčič 1968b).

Ohranjeni izvodi

Dalmatinova Biblija se je izognila protireformacijskim knjižnim čistkam, ker so jo, seveda brez predgovora, smeli uporabiti tudi katoliški duhovniki (Vidmar 2011, 238–39). Po podatkih, navedenih v spremni študiji ob koncu drugega faksimiliranega ponatisa Dalmatinove Biblije iz leta 1994, je bilo v Sloveniji evidentiranih 36 izvodov, zunaj nje pa 42 (Glavan 1994). Ob pregledovanju stanja v Sloveniji ohranjenih izvodov¹⁰ nas je dr. Marijan Smolik¹¹ opozoril, da je v preteklih desetletjih ob svojih študijskih obiskih v nemških knjižnicah našel še dodatne izvode. Kje

10 Pregled stanja ohranjenih izvodov poteka od leta 2010 (J. Vodopivec, neobjavljeno besedilo).

11 Dr. Marijan Smolik (*1928, †2017), vodja Semeniške knjižnice v Ljubljani, je podatek posredoval septembra 2011.

jih je našel, je zabeležil kar v svoj izvod t. i. Trofenikovega zbornika, na stran 230 prvega zvezka.¹² Januarja 2011 nas je gospod Ivan Martelanc¹³ obvestil o še enem na novo odkritem izvodu knjige s posvetili Dalmatina in Bohoriča, hranjenem v arhivu šole Pfortta v bližini Leipziga.¹⁴ O obstoju dveh do zdaj neevidentiranih, a zelo dobro ohranjenih izvodih je istega leta opozoril dr. Anton Kovač iz Münchna.¹⁵ Leta 2016 je bila v Olomoucu razstava zakladov Knjižnice v Olomoucu, med katerimi je bil na ogled tudi izvod Dalmatinove Biblije (Hrbáčová, Krušínský in Vintrová 2016, 162–63).

Med izvodi Dalmatinove Biblije, ohranjenimi v Sloveniji, a leta 1994 še neevidentiranimi, so tudi trije nepopolni in poškodovani izvodi, ki so bili v preteklih letih predani v Center za konserviranje in restavriranje Arhiva Republike Slovenije: izvod v privatni lasti je naročil in plačal Jože Humer (Grabnar 1993, 36–37), izvod, ki je bil nekoč del samostanske knjižnice na Sveti gori in ga danes hrani Mestna knjižnica Kranj, ter izvod, ki ga je leta 2010 pridobila Valvasorjeva knjižnica Krško. V nadaljevanju prispevka bomo predstavili le izvod iz Mestne knjižnice Kranj, ki je imel najbolj ohranjeno izvorno strukturo in je bil med zgoraj naštetimi najbolj temeljito preučen.

Zelo verjetno je, da se bodo v prihodnosti našli še kakšni, do zdaj neznani izvodi.

Poleg originalnih izvodov so za uporabo na voljo tudi izvodi treh faksimiliranih izdaj v slovenskem in nemškem jeziku (1968, 1994, 1998), ki so, vsaj kar se vsebine tiče, verne kopije izvoda,¹⁶ ki ga hrani Narodna in univerzitetna knjižnica v Ljubljani.

12 Knjiga *Abhandlungen über die Slowenische Reformation* (Berčič 1968a) je bila v lasti dr. Smolika.

13 Ivan Martelanc, upokojeni uslužbenec Ministrstva za zunanje zadeve in svetovalec SAZU, v osebni korespondenci 10. januarja 2011.

14 Jože Martelanc v osebni komunikaciji, datirani 31. januarja 2011, piše: »Tako kot se je zgodilo leta 1971 s Cerkevno ordningo, ko je teolog Jože Markuža v Vatikanski knjižnici ugotovil, da je bilo to Trubarjevo delo po pomoti označeno ter hranjeno kot hrvaška literatura, napisana v glagolici.«

15 Anton Kovač (2010, 11–12) in osebna korespondenca, marec 2012.

16 Dalmatinova biblija, SI NUK inv. št. 10052, izvod, po katerem je narejen faksimile.

Pregledani ohranjeni izvodi

Pred konservatorsko-restavratorskim posegom na izvodu iz Mestne knjižnice Kranj smo se odločili za podrobnejši pregled 21 ohranjenih izvodov, hranjenih v naslednjih ustanovah: Narodna in univerzitetna knjižnica Ljubljana,¹⁷ Narodni muzej Slovenije, Frančiškanski samostan Ljubljana,¹⁸ Semeniška knjižnica Ljubljana, Biblioteka ZRC SAZU, Mariborska univerzitetna knjižnica, Nadškofjski arhiv Maribor, Knjižnica Ivana Potrča Ptuj, Osrednja knjižnica Koper, Narodna in univerzitetna knjižnica v Budimpešti, Univerzitetna knjižnica Gradec, Narodna in univerzitetna knjižnica Zagreb in Knjižnica v Olomoucu. Ugotovili smo, da so vsi pregledani izvodi, razen izvoda v Olomoucu (ki je vezana v mehko zeleno obarvano pergamentno vezavo) z ohranjeno izvorno vezavo v principu strukturno podobni.¹⁹

Vsi so približno enakega formata. Knjižni blok sestavljajo pole dvojnih papirnih listov. V vseh pregledanih izvodih smo odkrili vodni znak s krono. Zaradi časovnih omejitev nismo natančno pregledali vseh listov v knjižnih blokkih. Natisnjeni so v postavitvi folio, združeni v snopiče (lege) sestavljene iz treh dvojnih listov. Knjižni bloki so večinoma zašiti na 4, 5, redkeje na 6 dvojnih konopljinih vrvic.²⁰ Zaščiteni so s platnico, ki ima leseni opori in prevleko iz galunske²¹ kože, z vtisnjenimi slepimi odtisi pečatnikov ter s po dvema zapiraloma. Tako sestavo smo ugotovili tudi na kranjskem izvodu.

Struktura in stanje »kranjske biblije« pred konservatorsko-restavratorskim posegom

Vilijem Leban, takratni direktor Mestne knjižnice Kranj, je Dalmatino Biblijo predal Centru za konserviranje in restavriranje Arhiva Republike Slovenije (v nadaljevanju CK-R Arhiva RS) 3. decembra

17 Po izvodu z oznako NUK, 10052 je izdelan faksimile odtis. Izvod NUK R II 9891 je bil verjetno v lasti družine Adama Bohoriča.

18 Izvod ima na sprednjem predlistu podpis Primoža Trubarja.

19 Jedert Vodopivec Tomažič, dokumentacija pregleda, neobjavljeno besedilo.

20 Število vezic na pregledanih izvodih je bilo različno: 4, 5 ali 6.

21 Galunska koža je tista, ki je obdelana z galunom (kalijev aluminijev sulfat). Tako obdelana koža je bele barve. Zaradi prožnosti, mehkości in predvsem trpežnosti so jo zelo cenili in uporabljali vedno, kadar je bila trpežnost posebno pomembna.

2009.²² Ob prevzemu v CK-R izvod ni bil popoln, manjkali so mu zadnja platnica in precejšnje število listov v knjižnem bloku (slike 1, 2 in 3). Za knjigo smo pred posegom izdelali pisno in fotografsko dokumentacijo. Iz pripisa na naslovni strani je razvidno, da je bil izvod nekoč v frančiškanskem samostanu na Sveti gori pri Novi Gorici.

Po pregledu in primerjavi s faksimilirano izdajo iz leta 1994 smo ugotovili, da v obravnavanem izvodu manjka 86 listov. (Vodopivec 2014, str. 285–28) V nadaljevanju sta predstavljena struktura²³ in stanje. Konservatorsko-restavratorski poseg je orisan le shematsko, podrobneje je javnosti predstavljan v prispevku *Dalmatinova Biblija iz leta 1584: analiza strukture in papirja ter konservatorsko-restavratorski poseg* (Vodopivec et al. 2014) in TV-filmu *Biblija oživiljena* (Sterle 2013).

Struktura

Knjižni blok obravnavane knjige, velikosti 330 × 210 mm in debeline 98–110 mm, je vseboval 674 listov, združenih v 114 leg (od tega je ena lega kvaternij,²⁴ vse ostale so terniji,²⁵ oziroma nepopolni terniji.



Slike 1, 2 in 3: Stanje Biblije pred konservatorsko-restavratorskim posegom (Fototeka CK-R, Arhiva RS, foto: Lucija Planinc)

Listi knjižnega bloka so bili obrezani na *velikost* 330 × 210 mm. *Teža* vseh 674 listov knjižnega bloka je pred konservatorsko-restavratorskim posegom znašala 3027 g.²⁶

22 V evidenčno knjigo CK-R Arhiva RS je ta izvod vpisan pod zaporedno št. 09–84.

23 Terminologija sestavnih delov knjižne vezave je prevzeta po Vodopivec (2000): *Vezave srednjeveških rokopisov, Strukturne prvine in njihov razvoj*.

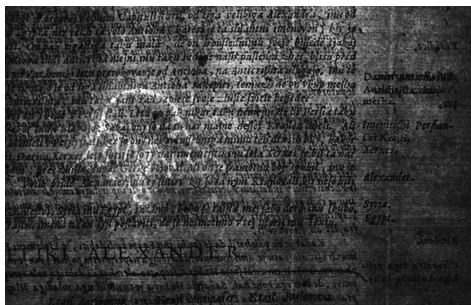
24 Kvaternij, 4 pole oziroma 4 dvojni listi oziroma 8 enojnih listov oziroma 16 strani.

25 Terniji: 3 pole oziroma 3 dvojni listi oziroma 6 enojnih listov oziroma 12 strani.

26 Tehtano na tehtnici Mettler Toledo Exacta 1200 E3 v Arhivu RS.

Na vseh listih knjižnega bloka je bil s prostim očesom viden odtis sita z razmeroma dobro vidnimi odtisi veznih žičk in manj opaznimi osnovnimi žičkami.²⁷ Sledi osnovnih žičk tečejo na vseh listih vzporedno z besedilom, sledi veznih žic pa vedno navpično na tiskano besedilo.

Slika 4:
Odtis sita in umeščenost
vodnega znaka v papirju
(detajl). (Fototeka CK-R,
Arhiva RS,
foto: Lucija Planinc)



Odtis vodnega znaka vizualno ni bil vedno dobro razpoznaven. V presojni svetlobi so vodni znaki vidni na 87 listih. Vsi so približno na sredinskem delu lista. (Vodopivec 2014, 285–88) Pojavljajo se štiri oblike vodnih znakov:

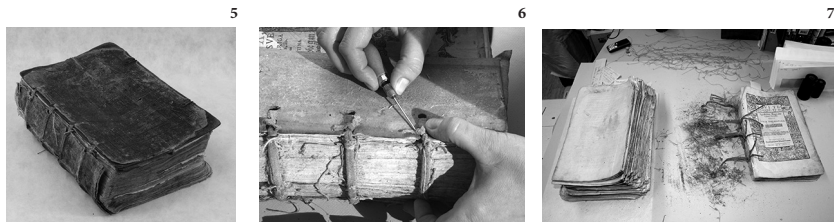
1. vodni znak v obliki krone s spodnjim A-jem,²⁸
2. krona brez A-ja (slika 3),
3. srce s puščico in
4. težje razpoznaven znak kvadrataste oblike.

Umestitev tiska na polo papirja: potiskano enopolno zrcalo je veliko 270 × 170 mm. Od zgornjega roba lista je 21 mm nepotiskane površine, do stranskega roba 20 mm, do spodnjega roba 40 mm in do veznika²⁹ 20 mm.

- 27 Za ročno izdelavo papirja se uporablja t. i. oblikovalnik papirnega lista, ki ga sestavlja kovinsko sito, napeto na lesen okvir. Na kovinsko sito, ki ga sestavljajo goste osnovne vodoravno ležeče »laid lines« in redkejša navpično ležeče vezne žičke »chain lines«, je bil običajno pritrjen znak t. i. filigran iz nekoliko debelejša kovinske žičke v obliki figure ali monograma. V slovenščini odtis tega znaka v papirju imenujemo vodni znak (it. filigrana, franc. filigrane, angl. watermark, nem. Wasserzeichen).
- 28 Briquet, Les Filigranes, Nr. 7934, 1581. Referenznummer: BR 7934, Abmessungen: a 29 w 46 h 44, Datierung(en): 1581, Verwendungsort(e): Luxeuil, Motiv: Lettres de l'alphabet | Lettre A | A majuscule latin 203 x 231 Pixel, 100 dpi = 52 × 59 mm.
- 29 Veznik: sredina preganjene papirne pole.

Po odtisu osnovnih in veznih žičk sita in umestitvi vodnih znakov ter po številu pol v legi in primerjavi podatkov iz literature (Gaskel, 1985: 80–109) ugotavljamo, da so bili listi knjižnega bloka tiskani v postavitvi folio (2°), to je štiri strani na eni poli papirja.

Knjižni blok je bil zašit z laneno nitjo na štiri dvojne vezice iz konopljne vrvice s S-zasukom, ki so bile močno oslabiljene. Kasneje so zaradi pogoste uporabe *sistem šivanja* utrdili s trakovi. Trakovi, ki objemajo niti, s katerimi so bile povezane razrahljane lege, so prepeljani v zgornjo leseno oporo, kjer so enostavno zavezani z dvojnimi zaprtimi polvozlom (Slika 6). Spodnji predel vezic ni bil okrepljen na opisani način, zato je spodnji del opore s prevleko izgubljen (Slika 3). Prav tako so izgubljeni *kapitali*, ostale so le sledi odtisov na usnjeni prevleki in deloma na skrajnih robovih poškodovanega knjižnega bloka (slika 5).



Slika 5: Zaprta Biblija pred posegom. Slika 6: Knjiga med razvezavo.

Slika 7: Pogled na skoraj v celoti razvezan knjižni blok
(Vse slike Fototeka CK-R Arhiva RS, foto: Lucija Planinc)

Nalepljen, ročno izdelan *predlist* na sprednji platnici se je ohranil, vendar je močno poškodovan. Prosti list, ki mu pripada, je izgubljen, enako celoten zadnji predlist.

Hrbtni del knjižnega bloka je obdržal okrogolino, ki je bila za obdobje nastanka in tip vezave značilna (sliki 5 in 6). Čez hrbtni del (tudi čez vezice) je nalepljen trak iz debele lanene tkanine, ki je služil za okrepitev hrbta in dodatno povezavo z leseno oporo.

Opora v ohranjeni platnici z dimenzijami 351 × 240 mm in debeline od 10 do 12 mm je bila izdelana iz radialno klane bukovine. Na zunanji strani opor so zgornji, spodnji in sprednji sredinski predeli robov v širini 7 mm konično prirezani (pobrani). Na notranji strani so opore po celotnem zgornjem, spodnjem in sprednjem robu konično prirezane

(pobrane) v širini od 12 do 19 mm, na hrbtnem predelu pa v širini 9 mm. Okrogli tuneli (prehodi) za prepeljavo vezic so vrezani 7 mm od hrbtnega roba (slika 6).

Prevleka je iz galunsko obdelane svinjske kože, debeline 0,97 mm. Ohranjen je le del, ki prekriva zgornjo platnico in hrbtni del (Slika 5).

Dekoracija usnjene prevleke vsebuje slepe odtise z valjastimi, linijskimi in ploščatimi kovinskimi pečatniki.³⁰ Motiv na zgornji platnici je sestavljen iz sredinske slike (je nekoliko poglobljena in viden je odtis plošče), okoli katere se nizajo različni cvetlični ornamenti z ravnimi linijami. Na hrbtnem delu so z ravnimi linijami poudarjene vse štiri glavne vezice in vezici ob kapitalih (slika 5).

Na sprednjem robu sta 85 mm od zgornjega in spodnjega roba izdelana utora za umestitev negibljivega dela medeninastih *zapiral*. Spodnji gibljivi del *zapiral* manjka. Da gre za nemški tip *zapiral*, nakazujeta dobro ohranjena toga medeninasta dela *zapiral* na stranskem robu zgornje platnice. Skromne dekorativne, ravne in okrogle linije so na medenini še vedno jasno vidne.

Poškodbe

Knjiga je bila, sodeč po poškodbah, zelo veliko v rabi. Poškodbe so izrazite tako na vezavi kot na listih knjižnega bloka. Glavnina poškodb je bila mehanske narave (raztrganine, manjkajoči deli, obrabnine). Listi knjižnega bloka kažejo tudi na poškodbe zaradi dolgotrajne izpostavljenosti vlagi (slike 1, 2 in 3).

Spodnji del *platnice* (prevleka in lesena opora) je v celoti izgubljen (slika 3). Ohranjeni del *galunske prevleke* na zgornji opori je odrgnjen, večkrat prerezan, izsušen, potemnel in umazan (slika 5).

Prevleka je odstopila po celotni hrbtni strani in deloma po površini lesene opore. Del, ki prekriva hrbtni predel knjige, je po sredini počen, površinska struktura in dekoracija sta slabo vidni.

Lesena opora se je ohranila le v zgornjem delu platnice. Izdelana je bila iz radialno klanega bukovega lesa. Opora je na vogalnih predelih

30 Dekoracije so izdelovali s pomočjo medeninastih ročnih filet, ploskih in okroglih, ki so imele gravirane različne dekoracije. Vročje so odtisnili na usnjene prevleke.

obrabljena, sicer pa je ohranila obliko robov, značilnih za 16. stoletje. Skozi stoletja je prišlo tudi do krčenja lesa po širini za 3–4 mm.

Poškodovan knjižni blok, ki ne nakazuje kapitalskih sledi, je bil zašit z laneno nitjo na štiri dvojne konopljne vezice. Lan je zaradi zunanjih vplivov (uporaba, klimatska nihanja idr.) izgubil čvrstost, zato so bile vezice na več mestih močno poškodovane ali celo pretrgane. Da bi Bibliji podaljšali/omogočili nadaljnjo uporabo, so že v preteklosti zgornji del vezic okrepili s tkanimi lanenimi trakovi.

Od sistema *predlistov*, ki vključuje prilepljene in proste liste, sta se ohranila le zgornja (sprednja) papirna lista, ki sta izgubila povezavo s knjižnim blokom. Poškodba na nalepljenem predlistu sledi poškodbi lesene opore, ki je po celotni višini počena. Nalepljen predlist je imel poleg razpoke tudi večje in manjše raztrganine ter manjkajoče dele.

Papir v knjižnem bloku je bil poškodovan zaradi dolgotrajne uporabe in hrambe v vlažnih prostorih. Mehanskim poškodbam so bili najbolj izpostavljeni naslovnica in listi v prvih petih ter zadnjih desetih legah. Na zgornjem predelu knjige so bili praktično vsi listi knjižnega bloka prepereli. Preperelost je bila najizrazitejša na listih od prve do 23. lege in na zadnjih desetih legah. Segala je od zgornjega roba do približno ene četrte površine listov (sliki 2 in 3). Zaradi tako izrazitih poškodb na papirju knjižnega bloka smo se odločili za temeljitejši pregled papirja, ki je vključeval neporušne naravoslovne preiskave stanja pred konservatorsko-restavratorskim posegom in po njem. Rezultati so objavljeni drugje. (Vodopivec et al. 2014, 282–83).

Diskusija in ugotovitve

Po prevzemu in pregledu zelo poškodovanega izvoda Dalmatinove Biblije iz Mestne knjižnice Kranj smo se odločili za preiskave ohranjenih izvodov, arhivskih virov, literature ter nedestruktivne preiskave, ki jih je omogočil konservatorsko-restavratorski poseg.

Iz pregleda arhivskih virov in literature je edini podatek o papirju, na katerem je bila Biblija tiskana, naveden v pogodbi s tiskarjem Seel-fishem, kjer so zapisani naklada in okvirni podatki za papir. Po do zdaj opravljenih raziskavah smo ugotovili, da se v pogodbi naveden podatek

za kakovost ali velikost papirja ne ujemajo s stanjem. V obravnavanem izvodu Biblije je bil uporabljen papir s štirimi različnimi vodnimi znaki: vodni znak v obliki krone s spodnjim A-jem, krona brez A-ja, srce s puščico in težje razpoznaven znak kvadrataste oblike, dobra polovica papirnih pol pa vodnega znaka nima. Sklepamo, da je v pogodbi navedeni podatek *Mittlmedian drucker papyr* oznaka za velikost papirja, Gross krone pa za kakovost. Za potrditev te domneve pa so vsekakor potrebne tako dodatne raziskave sočasnih papirjev kot tudi pregledi papirja v preostalih ohranjenih izvodih.

Iz podatkov v literaturi o postavitvi vodnih znakov in odtisa sita lahko z gotovostjo trdimo, da so bili listi tiskani v postavitvi folio. Po razvezavi knjižnega bloka smo ugotovili, da so bile lege sestavljene iz ternijev, kar potrjujejo tudi ugotovitve iz literature. Knjižna bloka faksimiliranih izvodov iz let 1968 in 1994 sta drugače sestavljena, vsebujeta kvaternije, združene v 95 leg.

Iz arhivskih virov izvemo, da so končali s tiskanjem 9. novembra 1983, na soboto pred sv. Martinom. Iz poročila Dalmatina in Bohoriča, poslanega 26. aprila 1584 kranjskim odbornikom, izvemo specifikacijo vseh prejemkov in izdatkov od 10. aprila 1583 do 10. marca 1584. V njem je tudi seznam wittenberških knjigovezov, ki so do konca decembra 1583 zvezali 504 izvide.

Iz poročila, datiranega 2. marca 1584, izvemo, da so decembra 1583 v Wittembergu predali sode za prevoz v Nürnberg, Linz, Dunaj in Leipzig. V poročilu je dodana tabela s seznamom sodov, v katerih je bilo shranjenih 1476 izvodov, od tega 986 nevezanih in 490 vezanih.

Leta 1994 je bilo v Sloveniji evidentiranih 36 izvodov, med njimi ni bilo treh nepopolnih in poškodovanih izvodov, ki so bili v preteklih letih predani v Center za konserviranje in restavriranje Arhiva Republike Slovenije. V tujini je bilo leta 1994 evidentiranih 32 izvodov, med njimi ni izvodov, ki jih je v Nemčiji odkril dr. Marjan Smolik, ni izvoda iz Phorte, o katerem je poročal gospod Ivan Martelanc, in ni izvoda, ki ga navaja dr. Anton Kovač. Zelo verjetno je, da se bodo v prihodnosti našli še kateri, do zdaj neznani izvodi.

Pred konservatorsko-restavratorskim posegom na izvodu iz Mestne knjižnice Kranj smo se odločili za podrobnejši pregled 21 ohranjenih

izvodov. Ugotovili smo, da imajo vsi pregledani izvodi, razen izvoda v Olomoucu in tistih, ki so bili prevezani, v principu strukturno podobno vezavo.

Glede na pomembnost knjige in poškodbe je bil konservatorsko-restavratorski poseg nedvomno velik logistični in strokovni izziv. Glavni namen posega je bil ohraniti čim več izvirnosti obravnavane knjige, ob enem pa tudi preiskati strukturo in materiale. Odločili smo se, da knjigo razvežemo in posamezne liste knjižnega bloka mokro očistimo, konserviramo-restavriramo poškodovane liste in rekonstruiramo izvirno vezavo. Čeprav je bil izvod Dalmatinove Biblije nepopoln, smo se odločili, da knjižni blok ohranimo v obstoječem obsegu, da mu ne bomo dodajali rekonstrukcij ali kopij manjkajočih listov, saj obstoja dovolj dobro ohranjenih izvodov in faksimilizirani izdaji. Delno rekonstrukcijo manjkajočih delov smo iz estetskih razlogov izvedli le na naslovnem listu.

Konservatorsko-restavratorski poseg je priložnost, ko lahko podrobneje preiščemo strukturo in tehniko izdelave ter pregledamo materiale, ki sestavljajo objekt. V obravnavanem izvodu Dalmatinove Biblije ugotavljamo, da je bil obstoječi (nepopolni) knjižni blok (velikosti 330 × 210 mm, sestavljen iz 114 leg, od tega je 113 ternijev in en kvaternij) zašit na štiri dvojne konopljne vrvice, ki so bile s tuneli in kanali umeščene v leseni opori. Kapitalski sistem je bil v celoti potrzan. Platnica je prekrita z galunsko obdelano svinjsko kožo, dekorirano s slepimi odtisi valjastih, linijskih in ploščatih kovinskih pečatnikov. Na zgornji platnici sta se ohranila le toga dela obeh medeninastih zapiral nemškega tipa. Na vsaki papirni poli je viden odtis sita, na dobri petini pa tudi vodni znak. Opazili smo vsaj štiri različne oblike. Iz postavitve odtisa sita in umestitve vodnih znakov ugotavljamo, da je bila knjiga tiskana v formatu folio (štiri strani na polo papirja). Po tri tako potiskane papirne pole (šest listov oziroma 12 strani) so bile združene v posamezne lege knjižnega bloka. Podatkov o sestavi knjižnega bloka, ki so navedeni v spremni besedi obeh faksimiliziranih izdaj, ne moremo povezati s stanjem izvirnih izvodov, saj se podatki nanašajo na faksimilizirano izdajo in ne na izvirnik.

Zaključek

Konservatorsko-restavratorski poseg je vedno enkratna priložnost, ko lahko podrobneje preiščemo strukturo in tehniko izdelave ter pregledamo materiale, ki sestavljajo objekt. Obravnavani izvod Dalmatinove Biblije, ki ga danes hranijo v Mestni knjižnici Kranj, je bil zelo dolgo v aktivni rabi, kar dokazujejo številne poškodbe, ki so nastale zaradi pogoste uporabe in neustrezne hrambe v preteklosti. Konservatorsko-restavratorski poseg je bil nujen, ker sta bila tako knjižni blok kot vezava hujše poškodovana.

Namen preiskave je bil podrobneje preiskati arhivske vire, literaturo, čim več ohranjenih izvodov ter strukturo in materiale obravnavane Biblije. Iz pregleda 21 ohranjenih izvodov smo ugotovili, da imajo vsi ti izvodi strukturno podoben tip vezave, izjema je le izvod iz Olomouca, ki je vezan v mehko zeleno obarvano pergamentno vezavo. Iz strukture leg, umestitve vodnih znakov, velikosti papirnih listov in poteka osnovnih in veznih žičk v odtisu sita papirja smo ugotovili, da je bila knjiga tiskana v formatu folio. Lege so bile združene v ternije. Podatkov o uporabljenem papirju, ki so navedeni v arhivskih virih in literaturi, ne moremo povezati s stanjem, ugotovljenim ob pregledu navedenih izvodov, ter strukturo papirja in knjižnega bloka, podrobneje obravnavanega izvoda Biblije. Na tem področju so vsekakor potrebne dodatne raziskave sočasnih tiskarskih papirjev in natančen pregled papirja v ohranjenih izvodih Dalmatinove Biblije.

VIRI IN LITERATURA

- Arhiv Republike Slovenije. SI AS 2. Deželni stanovi za Kranjsko. I. registratura. Š. 88 (f. 54/2). Snopič 3. Str. 319–322.
- Berčič, Branko, ur. 1968a. *Abhandlung über die Slowenische Reformation: Literatur, Geschichte, Sprache, Stilart, Musik, Lexikographie, Theologie, Bibliographie (Geschichte, Kultur und Geisteswelt der Slowenen 1)*. München: Rudolf Trofenik.
- – . 1968b. O nastajanju Dalmatinove Biblije [spremna beseda k faksimilirani izdaji]. V *Biblia, tu ie, vse Svetu pismu, Stariga inu Noviga testamenta / slovenski, tolmazhena, skusi Iuria Dalmatina = Bibel, das ist, die gantze heilige Schriftt : windisch (Monumenta litterarum Slovenicarum I–V)*. Ljubljana: Mladinska knjiga; München: R. Trofenik.
- – . 1969. *Tiskarstvo na Slovenskem – Zgodovinski oris*. Ljubljana: Odbor za proslavo 100-letnice grafične organizacije na Slovenskem.
- Briquet, Charles-Moïse. [1907]. *Les filigranes. Dictionnaire historique des marques du papier dès leur apparition vers 1282 jusqu'en 1600 avec 39 figures dans le texte et 16 112 fac-similés de filigranes*. Briquet Online. Nr. 7934. Dostop 18. april 2017. http://www.ksbm.oew.ac.at/_scripts/php/loadRepWmarkImgPDF.php?rep=BR&refnr=7934&lang=fr http://www.ksbm.oew.ac.at/_scripts/php/loadRepWmarkImgPDF.php?rep=BR&refnr=7934&lang=de
- Černič, Marjeta in Jedert Vodopivec Tomažič. 2011. »Dalmatinova Biblija – Karakterizacija fizikalnih lastnosti papirja in tiska«. *Papir* 39 (6): 38–42.
- Dimitz, August. 1875. *Geschichte Krains von der ältesten Zeit bis auf das Jahr 1813: mit besonderer Rücksicht auf Kulturentwicklung* 3. Ljubljana: Kleinmayr & Bamberg.
- Gaskel, Philip. 1985. *A new Introduction to Bibliography*. Oxford: Oxford University Press.
- Glavan, Mihael, ur. 1994. *Biblia, tu ie, vse Svetu pismu, Stariga inu Noviga testamenta = Bibel, das ist, die gantze heilige Schriftt : windisch*. Faksimile. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- – . 2004. »Slovenski faksimile v 19. in v prvi polovici 20. stoletja: predmoderni faksimile.« *Knjižnica* 48 (4): 7–36, <http://revija-knjiznica.zbds-zveza.si/Izvodi/K0404/glavan.pdf>.
- Grabnar, Marija, ur. 1993. *Arhiv Republike Slovenije*. Katalog. Ljubljana: Dan.
- Hrbáčová, Jana, Rostislav Krušínský in Tereza Vintrová, ur. 2016. *Chrám věd a múz. 450 let Vědecké knihovny v Olomouci*. Olomouc: Vědecké knihovny v Olomouci.
- Kovač, Anton. 2010. *Valuable Books Incunabula & Manuscripts*. München: Slavica Verlag.
- Licul, Miljenko. 2006. Računalniška grafika z reprodukcijo naslovne strani izvoda, hrnjenega v knjižnici v Pfortu, s posvetilom Dalmatina in Bohoriča. Veleposlaništvo Republike Slovenije v Zvezni republiki Nemčiji, 8. februar 2006.

- Rajhman, Jože in Jakob Rigler. 1988. Geslo »Dalmatin, Jurij«. V *Enciklopedija Slovenije*. Ljubljana.
- Rajhman, Jože. 1997. *Pisma slovenskih protestantov = Briefe der slowenischen Protestanten (Korespondence pomembnih Slovencev 11)*. Ljubljana: Založba ZRC SAZU.
- Rozman, France. 1987. Geslo »Biblija«. V *Enciklopedija Slovenije*. Ljubljana.
- Rupel, Mirko. 1962. *Primož Trubar – Življenje in delo*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Umek, Ema, ur. 1987. *Odsevi reformacijskega gibanja v dokumentih Arhiva SR Slovenije*. Ljubljana: Arhiv SRS.
- Sterle, Jadran. 2013. »Biblija oživljena« (TV-film). 30 min. Ljubljana: Televizija Slovenije. Dostop 18. april 2017. <http://4d.rtv slo.si/arhiv/dokumentarni-filmi-in-oddaje-izo-brazevalni-program/174245375>
- Šulek, Nina. 2004. »Vodni znaki zgodnjega 15. stoletja v testamentih, hranjenih v Pokrajinskem arhivu Koper – Enota Piran«. *Arhivi* 26 (1): 37–46.
- Vidmar, Luka. 2011. »Prepovedane knjige na Kranjskem od indeksa Pavla IV. (1559) do indeksa Pija VI. (1786): Libri prohibiti v Semeniški knjižnici«. V *Neznano in pozabljeno iz 18. stoletja na Slovenskem*, ur. Miha Preinfalk, 233–262. Ljubljana: ZRC SAZU.
- Vodopivec, Jedert. 2000. *Vezave srednjeveških rokopisov: strukturne prvine in njihov razvoj*. Ljubljana: Arhiv Republike Slovenije.
- Vodopivec, Jedert et al. 2014. »Dalmatinova Biblija iz leta 1584: analiza strukture in papirja ter konservatorsko-restavratorski poseg«, *Varstvo spomenikov* 47-48, Ljubljana: ZVKD: 278–331.
- Vuk, Vili. 2005. »Dalmatinovo in Bohoričevo posvetilo – novo odkritje: izvornik Dalmatinove Biblije na deželni šoli Pforta v Nemčiji«. Večer, petek, 20. maj, stran 14, Kultura in šolstvo.

Božidar Debenjak

LUTHROVA KRITIKA DOBIČKARSTVA IN GRABEŽLJIVOSTI

1

Za razumevanje Luthrovih spisov o dobičkarstvu in grabežljivosti je treba imeti pred očmi naslednje: Martin Luther je živel v času, ko je bil kapitalizem še ekonomski sistem v nastajanju. Počasi je spodkopaval in spodrival fevdalna razmerja. Vpliv denarnega gospodarstva je bil vse večji. Večala se je vloga trga. A hkrati z večjo vlogo sproščujočih elementov gospodarstva se je večal tudi prostor za špekuliranje in mahinacije, za gospodarske trike in goljufije. Reformator Martin Luther tu ni mogel ostati neprizadet. Njegovo izhodišče je bilo obnova krščanskega nauka: odvreči je bilo treba vse nepristne dodatke in se vrniti k čistosti nauka, kakršen je obstajal v svojem izhodišču, torej k bibliji, tako k Staremu testamentu kot k evangeliju, Cerkev pa mora ponovno vzpostaviti razmerja, kot jih kažejo Pavlova pisma. Za Luthra je bistveno, da se vzpostavi nova trdnost vere. Pri tem ne zavrača samo rimskega vztrajanja na tradiciji, na »nauku cerkvenega učiteljstva«, temveč tudi »zanesenjaštvo« (*Schwärmerei*), torej subjektivizem v tolmačenju, vključno z idejami socialne utopije v vseh njenih tedanjih podobah, od Thomasa Münzerja do prekrščevalcev. Na tem ozadju je posebej zanimivo, kako in zakaj se Luther tako strastno spoprijema z imanentnimi lastnostmi kapitalizma, jih sooča s krščanstvom in razgalja. Luther v začetni dobi kapitalizma prepozna brezobziren lov za dobičkom in ga obsoja, vse v duhu krščanskih načel. Luthrova kritika denarnega gospodarstva, finančnih špekulacij in prisvajanja dobička se na prvi pogled zdi prezgodnja, saj je ravno kapitalizem odprl pot velikemu razvoju produktivnih zmožnosti.

Toda to, kar je Luther kritiziral že, ko je šele vzkalilo, se nam v svoji do konca razviti obliki potrjuje v svoji nevzdržnosti. Kot pravi Hegel: »Kar je bilo res v začetku, je res šele na koncu, In kar je res na koncu, je bilo res že v začetku.«

2

Luther se je z ekonomskimi problemi vztrajno ukvarjal. Prve zapise srečamo že v letih 1519 in 1520 v spisih (*Mali sermon o dobičkarstvu, Krščanskemu plemstvu nemškega rodu*, in (*Veliki sermon o dobičkarstvu*;¹ leta 1523 sledi pridiga ali *Sermon k evangeliju o bogatašu in ubogem Lazarju*; nato izide leta 1524 spis *O kupčiji in dobičkarstvu*, leta 1525 ponatisnjen z dodanim velikim sermonom v dveh delih *O dobičkarstvu* iz leta 1520. Ob petnajstletnici te knjige izide leta 1540 navodilo *Fararjem, da pridigajo zoper dobičkarstvo*. Vzporedno s temi besedili se s to problematiko srečuje tudi v manjših spisih in pismih. To zavzeto in poglobljeno ukvarjanje z moralnimi problemi zgodnjega kapitalizma je doživljalo ponatise tudi po Luthrovi smrti (npr. pridiga o bogatašu in Lazarju 1555, *O kupčiji in dobičkarstvu* in pa poslanica *Fararjem ...* 1589). Po stoletjih so ti spisi naredili velik vtis na Karla Marxa, ki si je iz njih naredil obširne izpiske; po njih narejene citate najdemo tako v *Kapitalu* kot v *Teorijah o presežni vrednosti*. V rokopisih je Luthra imenoval kar *der älteste deutsche Nationalökonom* (najstarejši nemški nacionalni ekonom).² Ob tem pa pripominja, da Luther v tej kritiki ohranja tradicijo, nasprotno pa prva apologija dobičkarstva izhaja iz Holandije (Marx v Marx in Engels 1976–1982, 4:1534).³ Zanimiv je tudi citat iz zgodnjih del: Engels po pravici pravi, da je Adam Smith ekonomski Luther (Engels [1844] v Marx in Engels 1979, 1:216).⁴

- 1 Beseda *sermon* izvira iz latinskega *sermo* »govor«. Govor v okviru cerkvenega obreda je »pridiga«. V poimenovanih delov evangelijev nastopata že sinonimno obe imeni: *Govor na gori* ali *Pridiga na gori* (Mt 5–7), *Govor/Pridiga na poljani* (Lk 6,20–49). Grško ime je *homilia*.
- 2 Rokopisi o kritiki politične ekonomije, 1858–1861 (Marx v Marx in Engels 1980, 35).
- 3 Prispevek h kritiki politične ekonomije (rokopis), 1861–1863.
- 4 Očrti za kritiko nacionalne ekonomije.

Luthrov pristop k ekonomiji, ki mu je izhodišče moralna teologija, je res predhodnica h kasnejši nacionalni ali politični ekonomiji. Kot je znano, je politična ekonomija v svoji klasični obliki izšla iz moralne filozofije: učenec angleške moralne filozofije je bil tudi Adam Smith in v svoji teoriji je izhajal iz moralne presoje, kaj je treba in kaj je dopustno storiti v urejanju gospodarstva. (Marsikaj od tega, kar je zapisal Adam Smith, se lahko danes bere kot kritika neoliberalizma.)

Luthrovo izhodišče pa je moralna teologija, torej presoja, kaj se v takratnem gospodarstvu še sklada s Kristusovim naukom, kaj pa je v nasprotju z njim. Luthrova razmišljanja so pomembno dopolnilo tudi v razpravi o protestantski etiki in duhu kapitalizma. Luther se sooča z ekonomijo v času prehoda iz naturalnega v denarno gospodarstvo z vse večjo vlogo finančnega kapitala. Ob tem je posebno pozoren na finančne mahinacije in jih odločno obsoja. Razkrinkava različne trike, s katerimi se realno bogastvo preliva v roke finančnega kapitala. In ravno s tem je danes ponovno aktualen, saj živimo v svetu najbrutalnejših finančnih mahinacij: finančni triki so opustošili evropsko in ameriško gospodarstvo, pognali množice na rob preživetja, ker je na mesto kolikor toliko normalno plačanega dela v Evropi in Ameriki stopilo mizerno podplačano delo »tretjega sveta«, ceneni izdelki podplačanega dela pa so nekaj časa ustvarjali videz relativne blaginje v Evropi in Ameriki in blažili realno siromašenje delavstva in srednjih slojev v Evropi in Ameriki. Analize ameriških predsedniških volitev kažejo, da sta imela realno šanso za zmago samo kandidata, ki sta nagovarjala žrtve tega pustošenja, seveda vsak z druge strani, torej Sanders in Trump, oba z apelom na spremembo in na čustva frustriranih, ne pa kandidatka, ki je obljubljala nadaljevanje po ustaljeni poti. Luther nas spominja, da ima gospodarstvo naturalno podlago, merkantilizem pa je močno v zraku; kasneje so proti merkantilizmu nastopili fiziokrati, ki so ponovno postavili v središče realni sektor. Zmagoslavja finančnega kapitala so se končevala v tragedijah: »črni torek« leta 1929 je imel med posledicami tudi »tretji rajh« in zaostritev stalinizma; alternativna pot z New Dealom je omogočila več desetletij države blaginje; »nova desnica« je prinesla

nov val gospodovanja finančnega kapitala; ni se zrušil samo samozvani »realni socializem«, temveč se je skrhalo tudi država blaginje; triumf finančnega kapitala je obvladoval »globalizacijo«. Kitajska, ki je krepila realni sektor, je pridobila na moči, vsi drugi so vsaj relativno, marsikdaj pa tudi absolutno oslabei. Finančni zlom iz leta 2008 so reševali z denarjem davkoplačevalcev, na koncu pa je finančni kapital zagospodoval nad državami. Pot v katastrofo je tlakovana. Luthrova kritika zgodnje faze nam kliče v spomin Heglove besede: »Kar je bilo res v začetku, je res šele na koncu; in kar je res na koncu, je bilo res že v začetku.«

4

Prvo besedilo *O kupčiji in dobičkarstvu* ima poseben poudarek na dobičkarstvu v trgovanju. Besedilo se razpenja od bibličnega uvoda prek razpravljanja o egiptovskem Jožefu in njegovih nakupih zalog v času debelih krav in hranjenju zalog za dobo suhih krav v primerjavi s špekulativnim kopičenjem zalog in ustvarjanjem draginje, nato pa prehaja na kvarjenje in ponarejanje blaga; med drugim omenja vlačenje popra, da se mu poveča teža. Na tožbe trgovcev, da jih knezi premalo ščitijo pred roparji, pravi Luther: »Marsikdaj so roparji Božja kazen; uropajo trgovcem tisto, kar so ti z nepošteno trgovino naropali.«⁵ Na koncu ošvrkne še kneze: navaja iz Izaije, da so vladarji postali komplici tatinstva.

Luthrovo razpravljanje o ekonomskih vprašanjih v spisu o *Kupčiji in dobičkarstvu* je mogoče brati na dva načina.

Najprej ga lahko beremo v smislu prvega pogleda: pred nami je pridi-ga, v kateri avtor našteva in kritizira ravnanje svojih sodobnikov, trgovcev 16. stoletja, izhodišče za kritiko pa so mu nauki iz Biblije. Stari in zlasti Novi testament mu povesta, da so zavržena ravnanja denimo jemanje in dajanje kredita, poroki pri posojilih, obresti – same stvari, brez katerih si življenja niti predstavljati ne znamo – obenem pa še vrsta naivnih trikov in rokohitrskih umetnij za maksimiranje zaslužka in ekstraprofite, ki jih danes srečamo predvsem v kriminalnem podzemlju. Po tem modelu branja imamo pred seboj torej neki časovni dokument, neko kritiko

5 Pri navajanju Luthrovih del ni sklicev, ker so prevedeni po izvirnih izdajah, sistem paginacije iz 16. stoletja pa je zelo zapleten in predvsem zanimiv za strokovnjake.

zgodnjekapitalističnih praktik v daljnem 16. stoletju. Naivni opis mahinacij in goljufij nas lahko zabava, lahko se tudi sprašujemo, kaj neki je Luther mislil doseči, ko pa vendar naše vsakdanje življenje kaže, da se ne da živeti, denimo, brez kreditov, samo z gotovinskim poslovanjem, brez obresti itn. Obenem pa takih goljufivih trikov, kot je vlaženje popra, da bi bil težji, nihče več ne počne. Blago ima danes predpisane vse mogoče pogoje, ki jih mora izpolnjevati, da bi se smelo prodajati. Na koncu lahko vzkliknemo: Je mar sploh vredno brati to naivno pisanje? Svetopisemski izreki prav tako niso še nikogar odvrnili od špekulacij, kar vidi tudi Luther sam.

Lahko pa ga beremo bistveno drugače: Luthrovo kritiko zgodnjega kapitalizma izprašamo glede na to, kaj sami doživljamo in živimo kot pozni kapitalizem. Luthrov prostodušni opis fenomenov trgovskega lova za profitom in ekstraprofitom nas potem izzove, da te fenomene preslikamo na njihove današnje korelate – in osupnemo: vse je tako neusmiljeno znano ...

Kar se je Luthru dogajalo kot fenomenom znotraj takratne države (na katere kliče kneze in gospode), se danes dogaja kot fenomenom globalizacije: Velike ribe žro majhne; managerji iztiskajo druge managerje z najbolj perfidnimi sredstvi; sovražni prevzemi Luthrovega časa so bili otroška igra v primerjavi z današnjimi. Kar kritiki očitajo Microsoftu, kaj je to drugega kot brutalna monopolizacija trga? Kvarjenje produkta s slabšanjem surovin je še mnogo hujše od Luthrovega vlaženja popra in ingverja. Da bi bil kupec potegnen za nos zastran količine, so mnogi izdelki v majhni škatlici ali steklenički, ki se skriva v veličastni embalaži (Nemci so zanj skovali ustrezen izraz: *Mogelpackung* – »goljufivo pakiranje«). Klasični trik reklamnega zavajanja je »absolutni komparativ« (»za 14 % večja pralna moč«, »štirikrat bolj gladki lasje« – kot kaj večji, kot kaj bolj gladki?) Izdelki se bolj dizajnirajo kot pa tehnično izboljšujejo. Tudi Volkswagnova goljufija z dieselskimi motorji je močno zgovorna. In še bi lahko naštevati.

Lakomnost, ki jo je Luther postavil na sramotni steber, danes enako bičajo okoljevarstveniki in ekonomski kritiki globalizacije; prvi zato, ker bomo zaradi lakomnosti ali pohlepa ne samo uničili ekosisteme in iztrebili večji del biološke raznovrstnosti, temveč celo ogrozili življenje človeštva; drugi zato, ker po logiki »eksternalizacije stroškov« (beri:

prevaljevanja na druge) gre z umazanimi industrijami in ekološkimi riziki v manj razvite dežele, v razvitih deželah pa »od-racionalizira« proč delovna mesta, ker seli produkcijo k ceneni delovni sili. Obenem pa kapital izsiljuje matično deželo, naj mu z davčnimi olajšavami in drugimi prednostmi osladi vsaj okrnjeno ostajanje »doma«.

Luther je zahteval od oblasti, naj trgovce prisili k solidnosti, vsaj k osnovni poštenosti. Problem v času globalizacije je še hujši: soigra ekonomije in politike v nacionalni državi se je podrla; prej je nasproti ekonomskemu »pohlepu« stala država in politika s »skupnim interesom«. Politični korektiv v podobi demokratične države pa je brezzob, odkar mu nasproti ne stoji več »pohlep« nacionalne ekonomije, temveč »pohlep« globalne ekonomije, transnacionalnega kapitala. Že Luther pa je bil skeptičen: knezi so bili povezani s tistimi, katere naj bi kontrolirali. Tudi to se sliši nekako znano, celo v metropoli globalizacije, v edini supersili, politika ni korektiv ekonomiji, temveč je z njo liirana. Za mnoge presenetljivi razplet ameriških predsedniških volitev je rezultat nemočnega besa tistih, ki so postali žrtve te nečlovečne podrejenosti politike interesom finančnega kapitala.

Na tej točki je Luther lahko spomnil na Božjo jezo; omenjal je vesoljni potop ter Sodomo in Gomoro. Nam današnjim prej pridejo na misel ekološke katastrofe; lakota v Afriki povzroča razpadanje družbe, spopade in množične migracije. Tudi naša skepsa zastran smeri sprememb političnih razmer seveda ni izginila.

5

V drugem besedilu, v (*Velikem sermonu*) *O dobičkarstvu*, se Luther obrača k pojmom »dati, podariti«, »posoditi« in »dati kredit«. Sermon je razdeljen na dva dela, ki imata vsak svoje naštevanje: prvi del od »prvič« do »dvaindvajsetič«, drugi del od »prvič« do »petnajstič« in nekaj zaključnih odstavkov. Spis začenja naslednji programatski odstavek:

Prvič: treba je vedeti, da sta v naših časih, za katere je apostol sveti Pavel napovedal, da bodo nevarni, lakomnost in dobičkarstvo ne le silovito izbruhnila po vsem svetu, temveč sta si tudi dovolila iskati razna pokritja sramote, pod katerimi ju štejejo za primerna, tako da lahko

svobodno uganjata svojo hudobijo. In prek tega je brž prišlo do tega, da se zaničuje sveti evangelij. Zato je nujno, da v tem nevarnem času sleherni človek dela zelo previdno in v poslu s časnimi dobrinami ravna s pravim razlikovanjem, s pozornim upoštevanjem svetega evangelija našega Gospoda Kristusa.

S časi, ki bodo »nevarni« [ferlich, moderno gefährlich], ima Luther pred očmi mesto »Prišel bo namreč čas, ko nekateri ne bodo prenesli zdravilnega nauka, ampak si bodo po svojih željah poiskali veliko učiteljev, ker hočejo ustreči svojim ušesom in bodo ušesa obračali proč od resnice ter zabredli v bajke«. (2 Tim 4,3–4.) To so časi, v katerih si vsak po svojih željah prikraja tudi Kristusov nauk, kar zadeva podaritev in posojanje. Luther si zato najprej prizadeva izluščiti te elemente Kristusovega »zdravilnega nauka«⁶ in izločiti nauke interesno pristranskih učiteljev.

Začenja s Kristusovim radikalnim naukom o nenasilju, ki obsega tudi prepoved fizične samoobrambe. Nato prehaja na kritiko »trik(ov), s katerimi so nauk in zgled našega ljubega Gospoda Jezusa Kristusa s svetim evangelijem, vsemi njegovimi mukami in svetostjo doslej sprevračali, naredili neznanega ter povsem zatrli, da naj bi bili zdaj ta čas najboljši kristjani oni duhovski in posvetni prelati in podložniki, ki sledijo tem umetnijam ter si prizadevajo proti Kristusovemu življenju, nauku in evangeliju«. Pravi Kristusov nauk razume tako, »da naj nihče ne bi bil sam tožnik, temveč bi drugi v bratovski zvestobi in skrbi drug za drugega naznanili gosposki: ta je nedolžen in oni je kriv«; gosposka pa bi poskrbela za pravično sojenje in kaznovanje. Tak odnos do časnih dobrin je po Luthru prva in najvišja stopnja krščanskega odnosa. Druga, že judovskemu ljudstvu naložena stopnja je izražena v stavku: »Ker v deželi ne bo zmanjkalo revežev, ti zapovedujem in pravim: Široko odpiraj svojo roko svojemu revnemu in ubožnemu bratu in mu dajaj« (5 Mz 15,11). Zato ne sme biti nihče berač. Mimogrede ošvrkne še beraške redove. Nato Luther preide na dajanje in podarjanje, kjer nekateri podarjajo samo »svojim prijateljem, bogatim in mogočnim, ki njihovih daril ne potrebujejo, zraven pa pozabljajo na potrebne«. Proti temu navaja mesto

6 Z die heilsame lere – »zdravilnega nauka« Luther točno prevaja grški izvornik: tes hygiaiouses didaskalias; prevod SSP z »zdravega nauka« je napačen.

iz evangelija (Lk 14,12–14), ki zapoveduje ravno nasprotno. Zapoved »daj tistemu, ki te prosi« je univerzalna in zajema tudi tiste, ki te ne marajo. Vse to so »Kristusove zdravilne zapovedi«, torej del tistega *zdravilnega nauka* iz Drugega pisma Timoteju. Popačenje nauka je za Luthra tudi praksa *miloščine*, milodarov, dajanja *vbogajme* ob raznih priložnostih, kar izterjuje Cerkev, medtem ko bi bila prava pot poskrbeti za revne in zapostavljene. Ob tem Luther ošvrkne tudi prakso odpustkov kot plačila za darove. Darovi, ki se uporabljajo za gradnjo in krasitev cerkva, bi morali biti reducirani na tisto, kar je res potrebno. Potrebna je redukcija *neznosnih bremen*, za kar mora poskrbeti posvetna in duhovska gosposka. Skrb za cerkve in za reveže naj bo naložena mestom in trgom, tako naj se sklene na koncilu. Posebej pa Luther zavrača tolmačenje, da je pomoč potrebnim upravičena šele v skrajni stiski. Graditi je treba na medsebojni pomoči.

Naslednja tema je posojanje. Luthrovo izhodišče je evangelij: »In če te kdo prosi, mu daj, in če se hoče kaj sposoditi od tebe, mu ne pokaži hrbita« (Mt 3,42). Pri posojanju in sposojanju gre za medsebojno pomoč »brez vsakega pribitka in obremenitve«. In tudi tu je pravo krščansko ravnanje – pomoč vsakomur, ki jo potrebuje. Kdor pa pričakuje ob vračilu pribitek, »ta ne posoja, prodaja pa tudi ne, zato mora to biti dobičkarstvo«. Pravo posojanje je torej samo brezobrestno. In Luther nadaljuje: »Iz tega sledi, da so dobičkarji vsi tisti, ki posojajo svojemu bližnjemu vino, pšenico, denar in kar je še takega tako, da bližnjike zavezujejo na obresti po enem letu ali po navedenem času ali pa jih obremenijo ali preobremenijo s tem, da morajo vrniti nekaj drugega ali pa boljšega od tistega, kar so posodili.« Zahteva po kakršnemkoli pribitku vrednosti k posojenemu je za Luthra dobičkarstvo.

Drugi del sermona se začenja z opredelitvijo drugih načinov, »kako ravnati s časnimi dobrinami, denimo kupovati, dedovati, podeljevati in podobno«. Ti so urejeni pravno in za etično presojo pri njih veljajo splošna načela. Drugače pa je z *obrestnim kupovanjem*, torej kupovanjem na kredit s tako ali drugačno obrestno mero. Luther pravi:

Čeravno je to obrestno kupovanje zdaj odobreno kot primeren nakup in dopuščeno trgovanje, je vendarle zaradi mnogih vzrokov odurno

in sovražno. Prvič, ker je nova okretna izmišljena reč, posebej v teh zadnjih nevarnih časih, ko ni bilo iznajdenega več nič dobrega ter se čut in misli vseh ljudi nebrzdano ženejo za dobrinami, častmi in nasladi, pa pri starih za to kupčijo ne najdemo nobenega primera. In tudi Pavel opisuje ta čas, ko bo iznajdenih mnogo novih zlih trikov. Drugič, kot morajo sami priznavati, da ima, kakor je ugodna, vendarle slab sloves in spotikljivo podobo, in sv. Pavel zapoveduje, naj se izogibamo vsaki zli spotikljivi podobi, tudi če bi bila sicer sama na sebi ugodna in primerna. Ab omni specie mala abstinete vos. (1 Tes 5,22 po Vulgati). »Zla, pa naj bo kakršnokoli, se vzdržite«.

Spet smo pri *nevarnem času* iz 2 Tim 4,3–4. Nove ekonomske iznajdbe niso *nič dobrega*. Luther o njih govori enako, kot mi danes presojava različne bančne »iznajdbe«, denimo »produkte«, ki so sprožili krizo leta 2008. Problematičnost kreditnih kupčij vidi Luther v tem, da ob kreditih z njihovimi obrestmi »propadajo dežela in ljudje«. Vir zla je v tem, da tvega le prejemnik kredita, dajalec kredita pa varno pobere obresti. Čiste finančnike Luther imenuje »obrestnjaki« (zinsjuncker) in pravi: »Zato ker se obresti kupujejo z golim denarjem, nenajavljeno in nedoločeno, ne bi smelo biti dovoljeno, da se osnova obresti še posebej, kot je zdaj navada, naloži med velikimi trgovci in v tveganostih na neko splošno in neimenovano osnovo. Zakaj s tem pridajajo naravi in bistvu [art] denarja to, kar je pač le njegova usoda in naključje.«

Desetič. Dalje pravim: Ni dovolj, da je osnova tu gotova in imenovana, temveč mora biti prikazana jasno, kos za kosom, in izkazan mora biti denar in obresti nanj. Tako namreč: hiša, vrt, travnik, ribnik, živina, in vse to še prosto, neprodano in neobremenjeno, ne pa da se slepomiši na splošno ali pa je posest na veliko obremenjena. Zakaj kjer se to ne zgodi, tam mora biti kako mesto ali siromak prodan v vreči ter zaradi slepega nakupa do dna propasti, kot zdaj videvamo, da se to godi v mnogih velikih mestih gospostvih. To je vzrok. Zakaj kako mesto lahko izgublja trgovino, meščanov postane manj, hiše pogorijo, polja, travniki in vsa zemljišča propadajo, in sleherni hiši se zmanjšuje posest in živina, več imajo otrok, ali pa so sicer obteženi z nezgodo; in tako imetje polzi proč, pa vendarle ostaja slepi nakup, ki je bil storjen na vso množino v občini. Tako mora uboga preostala posest nositi breme in stroške vse

prejšnje polne množine, to pa ne more biti pravično in ne sme nikoli več biti. Pri tem je kupec zagotov svojih obresti in ni v tveganosti, kar je proti naravi slehernega nakupa. In to se ne zgodi, kjer je bilo izrecno dogovorjeno kos za kosom, temveč naj obresti ostanejo, peljejo, [tam] plete in opleta enako kot njegove osnove, kot je prav.

Enajstič. In to je edino opravljanje tega nakupa, tako da on ni dobičkar ter naredi več kot vsi interesi: da ima obrestni junak [*zins juncker*] svoje obresti v vsej tveganosti in jih je negotov tako kot vseh drugih svojih imetkov. Zakaj obrestnik [*zins man*] s svojim imetkom je podvržen Božji oblasti, na razne načine je na škodi od smrti, bolezni, povodnji, ognja, viharjev, toče, strele, dežja, volkov, zveri in zlih ljudi. Vse te tveganosti skupaj naj zadevajo obrestnega gospoda [*zinsherr*], saj na tej osnovi in ne na kaki drugi stoje njegove obresti. Tudi mu prej ne pritičejo obresti za njegov denar, razen če obrestnik ali prodajalec imetka to izrecno določi in more svoje delo rabiti prosto, zdravo in brez ovir. To se potrjuje iz pameti, narave in vseh pravic, ki tu soglasno pravijo, da tveganost prodane reči stoji pri kupcu, zakaj prodajalec ni dolžan varovati kupčevega blaga. Ko tako kupim obresti na neko imenovano osnovo, ne kupim osnove, temveč delo in trud obrestnika na tej osnovi, s katerim naj mi donaša moje obresti. Zato ostajajo pri meni vsa tveganja, ki morejo ovirati takšno delo obrestnika, kolikor se to dogodi brez njegove krivde in neizpolnitve, najsibo zaradi elementarnih sil, zveri, ljudi, bolezni ali kakor se že reče ali se pripeti, v čemer ima obrestnik enako velik interes kot obrestni gospod. Ko se mu tako po storjenem trudu delo ne posreči, naj reče in sme prosto reči svojemu obrestnemu gospodu: To leto ti nisem nič dolžan, zakaj prodal sem ti svoje delo in trud donesti obresti na tem in tem imetku; to mi ni uspelo; škoda je tvoja in ne moja. Zakaj če hočeš imeti interes zraven dobiti, moraš imeti tudi interes zraven zgubiti, kakor to zahteva natura vsake kupčije. In tisti obrestni gospodje, ki tega nočejo posoditi, so tako brumni⁷ kot roparji in morilci in iz siromaka trgajo njegov imetek in hrano. Gorje jim.

7 Slovenska beseda »brumen« izvirja iz nemškega *frum* oziroma *from*, iz katere se je razvila moderna oblika *fromm*; današnji pomen se je premaknil na »pobožen«, a pri Luthru, ki izmenično piše *frum* in *from*, ima beseda pomen, ki ustreza grškemu *dika-ios* – »tisti, ki dela prav«, v SSP neokretno prevedeno s »pravičen«; za to, da si lahko »pravičen«, potrebuješ vsaj kanček oblasti; za to, da »delaš prav«, da si »brumen«, moraš biti le »dobro drevo«, ki rodi dober sad, kot pravi evangelij.

Na koncu prehaja Luther na višino obresti:

Ni pa moje delo to, da bi pokazal, kje naj se da odstotkov pet, štiri ali šest. Naj ostane pri sodbi pravičnih, naj se tam, kjer je osnova tako dobra in bogata, lahko vzame šest. A takole mislim in opozarjam: Če se hočemo ravnati po Kristusovi zapovedi v prvih treh stopnjah, naj obrestni nakup ne bo tako splošen ali nujen, razen v velikih opaznih vsotah in solidnih imetkih. Vdira pa v groše in krajcarje in prek sebe tja dol v prav majhne vsote, ki bi jih zlahka dali zraven ali posodili naravnano po Kristusovi zapovedi, in to bi vendar ne bilo imenovano lakomnost.

Štirinajstič. Najti pa jih je kar nekaj, ki ne jemljejo samo v majhnih imetkih, temveč tudi preveč: sedem, osem, devet, deset odstotkov. To naj si ogledajo oblastniki. Tu skrivaj izsesavajo ubogo preprosto ljudstvo in ga težko zatirajo. Zato se dogaja tudi, da taki roparji in dobičkarji (kot tirani in roparji zaslužijo) mnogokrat nenaravno umro in hodeči zapadejo smrti ali kako drugače strašno preminejo. Zakaj Bog je sodnik za uboge in potrebne, kot sam pravi večkrat v Stari zavezi.

Luther spis zaključuje z zaskrbljenostjo ustanov, da bi jim zmanjkalo sredstev, in jo zavrača.

6

Sermon *O bogatašu in ubogem Lazarju*⁸ je homilija na temo istoimenske prilike v Lukovem evangeliju.⁹ V prvem delu sermona je govor

- 8 *Eyn Sermon auff das Euangelion von dem Reychen man vnd armen Lasaro. Luce am XVI. (1523) 19 strani.*
- 9 Sklicuje se na nauk iz Lk 16:19–31, ki se glasi v SSP: ¹⁹Živel je bogataš. Oblečel se je v škrlat in dragoceno tkanino ter se dan na dan sijajno gostil. ²⁰Pri njegovih vratih pa je ležal revež, ki mu je bilo ime Lazar in je imel polno ran po telesu. ²¹Rad bi se najedel tega [ali: drobtinic], kar je padalo z bogataševe mize, in celo psi so prihajali in lizali njegove rane. ²²Revež je umrl in angeli so ga odnesli v Abrahamovo naročje. Tudi bogataš je umrl in bil pokopan. ²³In ko je v podzemlju trpel muke, je povzdignil oči in od daleč videl Abrahama in Lazarja v njegovem naročju. ²⁴Zaklical je: »Oče Abraham, usmili se me in pošlji Lazarja, da pomoči konec svojega prsta v vodo in mi ohladi jezik, kajti trpim v tem plamenu.« ²⁵Abraham mu je rekel: »Trotok, spomni se, da si v življenju dobil svoje dobro, Lazar pa prav tako hudo. Zdaj je on tukaj in potolažen, ti pa trpiš. ²⁶Vrh tega je med nami in vami velik prepad, tako da tisti, ki bi hoteli od

o bogataševi brezčutnosti v uživanju, o povsem nesocialnem odnosu do reveža. Bogataš je brez empatije. Po smrti pa pride do izravnave.

V drugem delu je v središču Lazar in njegova vera, obenem pa je poudarjeno poistovetenje: mi vsi bodimo verni Lazar. Tretji del je Luthrova razlaga nekaterih teoloških vprašanj posmrtnosti; med drugim, ali je smiselno moliti za mrtve. Odločno pa zavrača ideje, da bi se mrtveci vračali na zemljo in strašili.

7

Najobsežnejše besedilo je navodilo *Fararjem, da pridigajo zoper dobičkarstvo. Opomnjenje*.¹⁰ Spis je iz leta 1540. Luther pravi na začetku, da je zoper dobičkarstvo pisal »pred petnajstimi leti«; očitno misli na skupno izdajo prvih dveh spisov, ki je izšla 1525, in ne na nastanek Velikega sermona *O dobičkarstvu*, ki je pet let starejši in tam ponatisnjen. Luthrovo tiho izhodišče je mesto iz Novega testameta:

Oznanjuj besedo, vztrajaj v ugodnih in neugodnih okoliščinah. Prepričaj, grajaj, spodbujaj z vso potrpežljivostjo in poučevanjem. Prišel bo namreč čas, ko nekateri ne bodo prenesli zdravnega nauka, ampak si bodo po svojih željah poiskali veliko učiteljev, ker hočejo ustreči svojim ušesom in bodo ušesa obračali proč od resnice ter zabredli v bajke. Ti pa bodi v vsem trezen, pretrpi nadloge, opravi delo pridigarja evangelija in izpolni svojo službo (2 Tim 4,2–5, prilagojeno Luthrovemu prevodu v Bibliji).

Luther tu strogo loči med tistim, kar je naloga fararja oziroma pridigarja, kaj je strokovno področje pravnikov, kaj pa so naloge in ingerence

tod priti k vam, ne morejo, pa tudi od tam se ne da priti k nam.«²⁷Nato mu je bogataš rekel: »Prosim te torej, oče, da ga pošlješ v hišo mojega očeta.«²⁸Imam namreč pet bratov in posvari naj jih, da tudi oni ne pridejo v ta kraj mučenja!«²⁹Abraham mu je dejal: »Imajo Mojzesa in preroke, te naj poslušajo!«³⁰Ta pa mu je odvrnil: »Ne, oče Abraham, toda če pojde kdo od teh mrtvih k njim, se bodo spreobrnil.«³¹On pa mu je dejal: »Če ne poslušajo Mojzesa in prerokov, se ne bodo dali prepričati, četudi kdo vstane od mrtvih.«

10 *An die Pfarrherrn Wider den Wucher zu predigen. Vermanung*. Izšlo leta 1540, 92 strani v manjšem formatu.

oblasti. Od fararja pa zahteva, naj se ne pusti odvrniti od svoje naloge, tudi če s tem postane nepopularen. Njegova dolžnost je, da zvesto opozarja na zahteve evangelija in nauke iz delovanja velikih osebnosti, tako po poročilih iz biblije kot po zgodovinskih virih.

Najprej ponovno podčrtava razliko med posojanjem v izvornem pomenu besede in pridobitnim posojanjem: Posojanje, o katerem je beseda v Bibliji, je samo posojanje v izvornem pomenu, ko kdo da drugemu za določen čas na razpolago predmete, določeno količino hrane ali pa določeno vsoto denarja, oni pa mu ob dogovorjenem času vrne posojeno v enaki vrednosti (nepokvarjene predmete, enako količino hrane iste kvalitete, isto vsoto denarja). Luther polaga fararju oziroma pridigarju na srce, naj vztraja na biblični razlagi posojanja, za katero najde potrdila tako v Starem kot v Novem testamentu. Pridobitno posojanje pa je dobičkarstvo in zato hud greh.

Nato Luther navaja, kako zavrni argument »vsi delajo tako«.

Navaja argumente zoper tezo »brez materialnega interesa bi se ne posojalo, temveč bi se kopicilo«.

Zavrača argumentacijo, češ da je kreditno posojanje »delanje usluge«.

Pojasnuje, kaj pomeni, če se izposodnik ne drži roka vračila, in nastane posojevalcu zaradi izgubljenega lastnega posla škoda. Toda tega, da posojevalec ni mogel ob roku do lastnega denarja in z njim razpolagati, ni mogoče enačiti s tistim, kar naj bi bil *duplex interesse* (dvojni interes: izgubljeni dobiček in še izgubljeni pričakovani dobiček); danes se s tožbami zaradi izgubljenega pričakovanega dobička srečujemo v spornih mednarodnih sporazumih kot Ceta in TTIP, kjer bi kompanije tožile državo zaradi izgube pričakovanega dobička.

V središču Luthrove kritike je praksa kreditiranja, kjer dajalec kredita prejme dobiček, vse tveganje pa je pri kreditojemalcu. Druga velika tema so dolгови in njihov odpis; tu se Luther sklicuje tako na Stari testament kot na antično zgodovino, denimo na Nehemijo in na Solona. V razpravah o aktualnem grškem dolgu bi bilo nemškemu finančnemu ministru Schäubleju treba priporočiti branje Luthrovih argumentov za odpis dolgov. Luthru je tudi ves čas pred očmi državna oblast in njene naloge v regulaciji; tu seveda govori o knezih in cesarjih oziroma o vladarjih. Luther tudi ne pozabi omeniti, kako gluhi so finančniki za vse

argumente, kako prezirajo znanost, celo tisto, ki govori po njihovi vseči.¹¹

Sovražnost do znanosti in vednosti o družbi, ki jo Luther opaža pri finančnikih 16. stoletja, je trajna lastnost merkantilizma, zelo jo doživljamo dandanes. To zaničevanje znanosti spada v neoliberalno agendo že od Reagana in Margaret Thatcher naprej. Kar naprej se potrjuje izrek: Kar je bilo res na začetku, je res šele na koncu, in kar je res na koncu, je bilo res že v začetku.

Kot rečeno, pa Luther zelo jasno načrtava področje pravne stroke in se vanj spušča samo toliko, kolikor se pravne rešitve kažejo kot moralno sporne.

Pomemben je tudi naslednji razmislek o črki in duhu pravnih določil:

»Zakaj nikoli ne bodo iznašli tako priostrenega in zagotovega prava, da bi moglo zajeti vsa naključja in okoliščine, kot uči Aristoteles v Etiki V. o epiikiji.«

Mišljena je *epieikeia* »primernost« iz znamenitega 14. poglavja Aristotelove *Nikomahove etike*. Aristoteles tu obravnava vprašanje zakona in težav, ki nastajajo z njegovo uporabo. Na te težave je pred njim opozoril Platon: izhajajoč iz težav, ki nastajajo, če so v družbeni, politični in moralni praksi norme ravnanja enoumno fiksirane, zato ni bil za zapisani zakon, temveč je iskal rešitev v živem reprezentantu zakona, to bi bil »mož, kraljevski po vednosti« (v spisu *Politikos* 294a 7s). V nasprotju z njim vztraja Aristoteles na tem, da človeško moralno življenje zagotavlja *nomos*, zakon. Njegov argument je, da je bolje, če ti vlada zakon, kot

11 Takole pravi:

»(A)postolom in dedičem njihove službe [...] je hudič posebno sovražen, zato ker morajo zaradi službe javno grajati pregrehe, tega pa nočejo in ne znajo trpeti kmet, meščan, plemič, knez in vladarji, temveč hočejo (tako kot njihov bog in gospod, hudič) nekaznovano, svobodno početi, kar se jim zahoče, in biti v tem zraven še ljubljeni in pohvaljeni. Zato [je] hudič sovražen [...] vsem, ki študirajo, ali, kot jih imenuje, postajajo pisarji. Zakaj skrbi ga, da bi kak pisar ali učenjak postal pridigar, in da bi kak hudoben farar mogel kdaj postati brumen. Nobenega od teh ne trpi v svojem kraljestvu. To tudi ni nič čudnega, zato ker bi rad ohranil edinole posojanje, česar nihče ne študira, pač ve, kako kmalu bi propadla oba, farar in knjigar. Zato je sovražen do vseh učenjakov, tudi do tistih, ki mu ne škodijo, temveč mu zelo radi in z veseljem služijo. Verjetno, da je sovražnik tudi vseh peres in gosi, zavoljo gosjih peres za pisanje, ki izvirajo od teh ptičev.«

pa če ti vlada posameznik. Pri tem pa priznava težave, zaradi katerih si je Platon zamislil moža z avtoriteto, ki rešuje dileme konkretnega primera. Rešitev teh težav vidi v znamenitem 14. poglavju *Nikomahove etike* (Luther ga navaja kot *Ethica V.*) v pojmu *epieikeia*, ki pomeni »primernost«, »ustreznost«, »takt in dobrotta«. Prislov *epieikes* pomeni »pravilno v odnosu do drugih ljudi«. Aristoteles v tej zvezi razmišlja, ali sta pravičnost in primernost raznorodna pojma ali nasprotno, imata isto bistvo. Aristotelova rešitev je: zapisani zakon že po svoji naravi ne more prav zadeti v vsakem konkretnem primeru. Rešitev je ravno *epieikeia*: ta popravlja zakon, »kjer je zaradi svoje splošnosti pomanjkljiv«. Rimsko pravo je to razlago prevzelo in ločuje *ius strictum* in *ius aequum*; *aequitas* je latinski prevod za *epieikeia*.

Čeprav je Aristotelovo pojmovanje prevzel v svojo filozofijo tudi Tomaž Akvinski, posttridentinska rimskokatoliška moralna teologija ravno zaradi konfesionalne polemike ni prevzela poudarkov v smeri epiikije, temveč je stvar reducirala zgolj na zakonitost. Šele v 20. stoletju se je razprava spet vrnila k pretresu teh vprašanj. V evangeličanski teologiji pa razprava nikoli ni zamrla.

Luther navaja iz zgodovine in iz biblije primere, kako so modri oblastniki posegali po razdolževanju prebivalstva; navaja Solonove reforme, ukrepe Aleksandra Makedonskega, ukrepe iz rimske zgodovine, iz Starega testamenta pa Nehemijo (Neh 5) in odpis dolgov. Večkrat poudarja, da bi Nemčija njegovega časa potrebovala svojega Solona, Aleksandra ali Nehemijo.

Zelo jasno poudarja, kaj so naloge fararja, drugačne od nalog oblasti, in dodaja:

A ni moje, da bi sodil, ne glede na to, da bi rad pomagal z nasvetom, da bi nihče ne moral obupati v grehu. Zato mislim, da bi tu moral biti poklican deželni knez, ki bi sam s pametnimi juristi, pridigarji in svetovalci našel primerno sredstvo, *epiikiam* ali *amnestiam*, in bi tako bila vest zadovoljena.

O pojmu *epieikeia* je bila beseda zgoraj.

Ko pa Luther omenja *amnestiam*, gre za pravno odrejeno »pozablje-

nje« dejanja, neskladnega z zapisanim zakonom, torej ravno za amnestijo v današnjem pravnem pomenu.

Ima pa *amnestia*, »pozabljenje«, še neki drug pomen, ki bi nam koristil v razpravah o »spravi«. Po vojnah, posebej še po državljanskih, obstojita dve možni ravnanji. Eno je *damnatio memoriae* (obsodba in zatrtje spomina), ki zadeva poraženo stran, drugo pa *amnestia* (pozabljenje in odpuščanje), ki je vzajemno in naj zagotavlja trajen mir.

Ta druga *amnestia* je zapisana tudi v westfalskem miru 1648: »večno pozabljenje in amnestija«; obe vojskujoči se strani si vzajemno odpuščata zla dejanja tridesetletne vojne in pozabljata nanje. To seveda pomeni: predajata jih v opis in presojo zgodovinarjem.

Oblast seveda ima jasne naloge v reguliranju. Teh ji nihče ne more odvzeti.

Zadnji del spisa se spet obrača k samim etičnim podlagam. Obsoja lakomnost, poudarja krščanska načela; definira, kaj je podarjanje, kaj posojanje. Poudarja zapoved služenja. Obsoja dobičkarstvo kot hudičevo početje. Toda v razkrinkavanju tega hudičevega početja je oblast nemočna, včasih pa tudi prelena, zato je tu velika naloga fararja. Dobičkarji se delajo brumne in bogaboječe. Tu je tudi dosti zlaganega trpljenja in mučeništva.

Pogled na razne stanove v družbi tudi pokaže, da se ne držijo krščanskih načel: ne kmetje, ne meščani, ne plemiči niso odprtih src za zahteve po krščanskem življenju. Fararji s svojimi krščanskimi nauki naletijo pri njih in tudi pri dostojanstvenikih na nerazumevanje, celo na sovražnost. Njihov nauk zavračajo, češ, ne bodo nam farji gospodovali. In nadaljuje: »Zato, pravim, ti ne govoriijo tega zato, ker bi jih skrbelo, da hočejo fararji postati gospodarji. Pač pa delajo tak hrup iz velike samovoljnosti, zato da bi pridušili pridigarsko službo in se lahko osvobodili in naredili varne pred tem, da bi slišali resnico o tem, kako zaslužijo kazen. A na take ljudi se evangelij ne more opirati, drugače bi hitro propadel. Mi pa jih moramo imeti, če naj sicer zavoljo Kristusa trpimo zlo. Zakaj tudi od naših mora pač biti izpolnjeno tisto, kar pravi Gospod: Noben prerok ni sprejet v svoji domovini.« In dalje: »Ne bere se, da bi kateregakoli preroka umorili okoliški pogani ali sovražniki, temveč so jih preganjali Božje ljudstvo in njegovi kralji ...« Potem ko ironično zavrže izgovore dobičkarjev, češ da

ne delajo najhujšega, konča z zadnjim opominom fararju: »Kar pusti jih, naj gredo, in kot je zgoraj rečeno, glej, farar, da sebe ne narediš deležnega njihovih grehov. Pusti jih, naj umro kot psi in da jih hudič požre s telesom in dušo. Ne pusti jih ne k zakramentu, ne h krstu, ne v enotnost krščanske skupnosti. Zakaj prišla bo nadloga nad Nemčijo, kakršna ne more dolgo izostajati, in bo zaradi lakomnosti in dobičkarstva, ki sta glavna smrtna greha; zato bomo morali vsi trpeti Božjo jezo in šibo, zato ker smo pri nas trpeli take preklete ljudi, jih nismo ne kaznovali ne ovirali, temveč smo imeli z njimi skupnost. In posebno knezi in gospodje bodo morali hudo odgovarjati za to, da zaman nosijo meč in puščajo takšne morilce in roparje (dobičkarje in lakomneže), da prosto morijo in ropajo v njihovih deželah z dobičkarstvom in samovoljno dražitvijo. In čeprav lahko zastran svojega lastnega greha ostanejo nekaznovani, jih bo pač Bog kaznoval zavoljo takih tujih grehov, da prihaja do tega, da se osiromašijo in ugonablajo dežela in ljudje ali pa se bo vsaj izsušil njihov rod in usahnil, kot se je mnogim zgodilo.

Zakaj Bog dobičkarstvo in lakomnost bolj sovraži, kot misli katerikoli človek; kajti to ni enkrat umor ali rop, temveč mnogokrat, nenasiten umor in rop, kot smo slišali zgoraj.«

8

Naj zaključim: Luthrova kritika nastajajočega kapitalizma je bila videti in je bila dojemana v njegovem času kot preuranjena. Za kritičnega bralca dandanašnji pa je presenetljivo lucidna. Živimo v času, ko so izginile vse lepo zveneče in olepšujoče besede, ki so se sklicevale na človeka in človeške upe. Ostale so samo še fraze o »racionalizaciji«, »optimiranju«, »maksimiranju profita«. Besede evangelija se berejo kot besede kritike neoliberalizma in turbokapitalizma. V špekulativnem odtegotvanju plačila delavcem se lahko spomnimo besed iz Siraha, ki jih ima pred očmi tudi Luther: »Siromak nima drugega razen malce kruha; kdor ga spravi ob to, je morilec. Kdor komu vzame hrano, ta ubija svojega bližnjega. Kdor delavcu ne da njegovega plačila, je krvolok.«¹²

12 Po Luthrovem prevodu v Bibliji, kjer je mesto v 35. poglavju: Der arm hat nichts/denn ein wenig brod/Wer jn darumb bringt/der ist ein mörder. Wer einem seine narung

In kar je Luther kritiziral še v kali, je danes dominantno. Naj ponovim: »Kar je bilo res v začetku, je res šele na koncu. In kar je res na koncu, je bilo res že v začetku.« In z Luthrom podoživljamo neoliberalizem kot »mnogokraten, nenasiten umor in rop«.

CITIRANI VIRI

- Luther, Martin. (1920) 1925. *Eyn Sermon von dem wucher* [(Veliki) sermon o dobičkarstvu; kot dodatek v ponatisu naslovljen Vom wucher]. V *Von kauffshandlung vnd wucher*. [Strassburg]: [Köpfel].
- – –. (1924) 1925. *Von kauffshandlung vnd wucher*. [Strassburg]: [Köpfel]. Dostop 15. april 2017. <https://books.google.si/books?id=IEFoG-3FArYC&hl=sl>
- – –. 1523. *Eyn Sermon auff das Euangelion von dem Reychen man vnd armen Lasaro: Luce am xvi*. Vuittemberg: Schirlentz. Dostop 15. april 2017. <https://books.google.si/books?id=7eUwJ8yDGZwC&hl=sl>
- – –. 1540. *An die Pfarrherrn Wider den Wucher zu predigen. Vermanung*. Wittemberg: Klug. Dostop 15. april 2017. <https://books.google.si/books?id=xzpbAAAA-cAAJ&hl=sl>
- Marx, Karl in Friedrich Engels. 1976–1982. *Gesamtausgabe (2MEGA) 2/3.1–6 M: Zur Kritik der politischen Ökonomie (Manuskript 1861–1863)*. Berlin: Dietz, 1975–.
- – –. 1979. *Izbrana dela (3MEID) 1–5*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- – –. 1980. *Gesamtausgabe (2MEGA) 2/2 M: Ökonomische Manuskripte und Schriften, 1858–1861*. Berlin: Dietz, 1975–.

nimpt/der tödtet seinen nahesten. Wer dem erbeiter seinen lohn nicht gibt/der ist ein bluthund.

Modernizirani Luthrov prevod umešča to mesto v Sir 34,27–28. V SSP se to mesto prevaja drugače (namesto o delavcu govori o dninarju) in je locirano v Sir 34,21–22.

Marko Kerševan

KAJ VSE JE/NI KRŠČANSKO: KAJ (ČESA) NAM (NE) Povedo PRAZNIKI?

Bilo je Dijonu, v Franciji, v božičnem času leta 1951: pred katedralo so v navzočnosti otrok, staršev in duhovnikov javno sežgali (lutko) Božička, rdeče oblečenega, bradatega starčka. Sežgali so ga kot uzurpatorja in heretika, ki da poganizira božično praznovanje, zatemnjuje krščanski spomin na Kristusovo rojstvo in izriva stare, domače običaje. Naslednji dan je antiklerikalna občinska uprava uprizorila njegovo vstajenje in povabila otroke, da se kot vsako leto zberejo na trgu, kjer jih bo Božiček nagovoril in obdaroval.

Dogodek je odmeval v tisku, izzval polemiko in izzval tudi Clauda Lévi-Straussa (1908–2009) – če rečemo nekoliko privzdignjeno, najpomembnejšega in najvplivnejšega antropologa 20. stoletja –, da je nanj reagiral s krajšo razpravo *Kaznovani Božiček*.¹ V članku je razvil ali obnovil argumentirano razlago izvora obdarovanja otrok po Božičku (in njemu podobnih/sorodnih likih). Božično obdarovanje je po njegovem način urejanja odnosov med svetom živih in svetom mrtvih: otroci pri tem nastopajo kot predstavniki sveta (duš) umrlih, Božiček in njegovi sorodniki so simbolni predstavniki sveta živih. Razlaga je očitno v škandaloznem nasprotju s siceršnjimi, tudi še današnjimi, tako ali drugače posladkanimi cerkvenimi ali laičnimi pojasnjevanji izvora in razlogov lepih božičnih običajev. O tem več kasneje, najprej pa nekaj o pojavu božičnih obdarovalcev.

1 Članek »Le Père Noël supplicié« je izšel najprej v znani reviji *Les Temps modernes*, št. 77 (1952). Sam uporabljam italijansko izdajo (Lévi-Strauss 1967, 245–64), ki sem jo uporabil že pri pisanju knjižice *Ateisti in religija danes* (Ljubljana 1968).

Miklavž, Božiček, dedek Mraz

Božiček je očitno preživel dijonski sežig, in to ne le v Franciji, kamor je kot drugam po Evropi prišel z one strani oceana z božičnimi razglednicami, filmi, reklamami (ne nazadnje za *Coca Colo*), darilnimi paketi po drugi svetovni vojni. V Evropi se je v različnih deželah srečal z različnimi predhodniki in/ali konkurenti, se z njimi včasih zлил, ali doživel nadaljnji razvoj in izpopolnitev (svoje zgodbe), včasih pa se od njih tudi jasno diferenciral, praviloma pravzaprav oni od njega. Če kje, je danes v Sloveniji očitno, da imamo teh otroških obdarovalcev več, da nastopajo kot različni liki oziroma figure, z različnimi imeni. Pri nas in drugod zdaj ne manjka knjig, ki prikazujejo in razlagajo njihove značilnosti, od kod in kdaj so se pojavili posamezni liki ali njihova posamezna imena.² Vsa ta zlivanja, prepletanja ali razločevanja so bila navsezadnje povezana s tem, da je v svoji sedanji podobi resda prišel iz Amerike, toda v Ameriko je – kot bomo videli –, sam prišel iz Evrope oziroma so od tam prišli njegovi predhodniki. Glede na to, da je z jelenovimi sanmi prihajal s severa, je v Evropi hitro našel različna prebivališča/izhodišča in stare ali na novo izmišljene pripovedi na Finskem, na Danskem ali na Grenlandiji.

V Evropi je srečal predvsem dve sorodni in konkurenčni figuri: sv. Nikolaja oziroma Miklavža in božično obdarovanje po malem bogu oziroma Jezuščku. Slednji je bil v različnih okoljih tudi sam ali dopolnjen ali konkurenčen z Miklavžem. Zadeva se je še posebej zapletla tam, kjer so po Luthrovem zgledu in spodbudi z božičnim obdarovanjem otrok po Jezuščku skušali nadomestiti obdarovanje na dan svetega Nikolaja, zdaj pa se je preobraženi sv. Nikolaj kot ameriški »Santa Claus« sam pojavil na božični večer namesto Jezuščka. Nova/stara imena kot Božiček/Božični dedek (*Weihnachtsmann*, *Babbo Natale*, *Christmas Father*, *Père Noël*) so to zadrego ublažila; na Slovenskem, kjer se je pod nemškim vplivom ponekod tudi že uveljavilo obdarovanje po Jezuščku,

2 Poljudno in hkrati dovolj strokovno pri nas *Trije dobri možje* (Ovsec 2000). Tokrat se neposredno opiram predvsem na eno od ameriških del o božiču in Božičku (Forbes 2007). O Božičku in dedku Mrazu sem sicer pisal že v osemdesetih letih, tudi ob takratnih razpravah o javnem (ne)praznovanju božiča (Kerševan 1989, 89–94, 129–47; Eberz 1986, 177–86) in že prej, leta 1968, v omenjeni knjižici *Ateisti in religija danes*.

je izraz Božiček prehod (ali zmedo) olajšal: božiček lahko pomeni tudi mali Bog, Jezušček.

Na drugačen, čeprav podoben način, se je zapletlo v okoljih, kjer je ameriški Božiček srečal ne le Miklavža in Jezuščka, ampak tudi dedka Mraza. Dedek Mraz s svojimi jeleni je bil sicer že stara figura severnih ruskih in sibirskih ljudskih pripovedi; po revoluciji je bil tudi načrtno uporabljen, da bi z njim »razvezali« božično/novoletno praznovanje od tradicionalne ljudske religioznosti in cerkvenih običajev. Njegovo praznovanje se je pomaknilo bolj proti novemu letu in dobilo obliko zgolj pravljično predstavljenega in javno nastopajočega obdarovalca otrok nasproti preveč cerkvenemu ali ljudsko religioznemu ter zato ideološko nezaželenemu Miklavžu in Božičku, ki sta zato ostajala ali postajala zgolj privatna, družinska zadeva. Tako tudi v Sloveniji, s tem da se je pri nas dedek Mraz povezal s slovenskimi pravljičnimi in simbolnimi pomeni ter po zaslugi Maksima Gasparija dobil tudi tipično slovensko zimsko podobo s polhovko in belim kožuhom. Ameriški Božiček je v tem kontekstu deloval dvorezno in dvo-vezno hkrati: vezal se je na božični čas, na sam božični večer – proti bolj novoletnemu dedku Mrazu, hkrati pa je bil kot lik izrazito podoben ali celo enak dedku Mrazu –, nasproti malemu bogu/ Jezuščku pa tudi »škofovskemu« Miklavžu. Po koncu posebej organizirane skrbi za dedka Mraza se je lahko v teh okoljih (ponekod v Jugoslaviji) zlil z dedkom Mrazom in nastopal pod njegovim imenom ali narobe, dedek Mraz pod njegovim. Kakorkoli, v Sloveniji danes obstajajo v dovolj dobrem sožitju javno in zasebno kar tri figure obdarovalcev: Miklavž, Božiček in dedek Mraz (v manjši meri pa tudi še Jezušček kot božični obdarovalec). Vsi in vsak posebej imajo tudi svoje javne podpornike in sponzorje. Za vsemi je trgovina, ki živi od potrošnje in obdarovanja. Miklavž je ob tem še posebej negovan v tradicionalno katoliških okoljih, Dedek Mraz je posebej blizu tistemu delu civilne družbe, ki ne želi biti vezana na katoliško cerkveno religiozno tradicijo, a je posebej pozorna na slovensko obarvanost sicer splošnega praznovanja. Božiček zaradi svoje globalizacije, in zato najširše trgovske podpore, še najmanj potrebuje dodatnih podpornikov. Mimogrede: s svojimi tremi obdarovalci in njihovim sožitjem je Slovenija posebnost, ki se je ni treba sramovati: morda bi jo lahko – ali smo jo kje že – izkoristili za turistično promocijo ...

Čeprav žive različni obdarovalci danes v glavnem povsod v sožitju in slogi, se včasih le zaiskri kakšna polemično-konkurenčna iskra med njimi oziroma njihovimi posebnimi sponzorji. Na primer takole: Božiček in dedek Mraz sta vendarle novejši figuri, nastali iz spojitve starih bajeslovnihi in na novo izmišljenih sestavin – obe sta nastali zaradi družbenih ekonomskih, vzgojnih ali celo ideoloških potreb. Miklavž, sveti Nikolaj, pa je izpričana zgodovinska osebnost, svetnik, ki je postal poznan zaradi svoje dobrodelnosti tudi do otrok!

Sveti Nikolaj, ki ima god 6. decembra, je res zelo star in zelo cenjen svetnik (Gorys 1997, 227–29). Bil naj bi škof v maloazijski Miri (okoli 270–345 ali 351), poznan po svoji dobrodelnosti, čaščen najprej na vzhodu Rimskega cesarstva. Njegove relikvije naj bi bizantinski cesar leta 882 poslal tudi Rusom v Kijev; postal je zavetnik Rusije in kasneje še Lotaringije, poseben zaščitnik romarjev in popotnikov, mornarjev, ribičev, pekov, trgovcev z vinom, gostilničarjev, kmetov in mesarjev, lekarnarjev, celo odvetnikov in notarjev, varuh pravičnosti na sodiščih, tkalcev in pivovarjev itn., tudi otrok. Leta 1087 naj bi italijanski trgovci prenesli (po nekaterih ukradli) njegove kosti iz opustošene Mire v Bari, kjer se še danes častijo v cerkvi sv. Nikolaja (čeprav so po prepričanju drugih dejansko v istoimenski cerkvi v Benetkah ali pa sploh še naprej v Miri). Sv. Nikolaju so posvečene številne cerkve po vsej Evropi in na Slovenskem, tudi ljubljanska stolnica.

Toda taka slava in čaščenje sv. Nikolaja še ne pojasnita njegove vloge posebnega obdarovalca otrok. Njegova dobrodelnost sama po sebi ni dovolj za to. Navsezadnje je bil kot posebej dobrodelen svetnik poznan in čaščen sv. Martin, pa je kljub temu postal (pri nas in še kje) predvsem patron vina in pivcev ... Lahko bi rekli, da je bilo potrebno tisoč let, da se je po ovinkastih poteh ljudske imaginacije sv. Nikolaj pojavil kot *Miklavž*, obdarovalec otrok. Prva poročila o tem naj bi segala v pozni srednji vek. Najodmevnejša je postala njegova tovrstna preobrazba na Nizozemskem, kjer naj bi sveti Nikolaj, *Sinter Klaas*, vsako leto po vrnitvi z obiska v Španiji (takratnem gospodarju Nizozemske) v spremstvu »Črnega Petra« obdaril otroke. (Črni Peter naj bi po eni verziji bil pač temnopolti španski Maver, po drugi pa naj bi bil tak zaradi vstopanja v hišo skozi dimnik.) Na Holandskem in v Belgiji naj bi se taka predstava

»škofa za otroke« z lila s tamkajšnjo predstavo/ceremonialom »otročkega škofa«: ta je bil srednjeveška verzija stare, tudi v Rimu poznane figure »lažnega kralja«, »norčevskega kralja«, »kralja-sužnja«, kateremu naj bi v času zimskega preobrata za en dan izročili oblast.

Toda prav v deželah svojega nastanka je taka funkcija Sinter Klaasa kmalu zadela na oviro. Protestantska reformacija je nasprotovala čaščenju škofov in svetnikov, saj je v radikalnejših verzijah škofovski položaj in čaščenje svetnikov sploh odpravila. V protestantskih deželah je zato Miklavževo obdarovanje doživljalo dvojno spremembo: tako da se je od dneva, posvečenega svetniku, premaknilo k osnovnemu krščanskemu prazniku božiča, in tako, da je obdarovalec izgubljal škofovske in svetniške oznake, s čimer so se odprla vrata za navezavo/zlitje njegove podobe z drugimi mitološkimi predkrščanskimi predstavami zimskih božanstev, škratov in podobno.

V katoliških deželah se je tako nastali Miklavž seveda lahko uveljavil brez takih zavor in preobrazb: ohranil se je kot dobrodelni škof, a da se je zares uveljavil, je moral sprejeti spremstvo demonov/hudičev/duhov, ki so v nastopajočem zimskem času razsajali in ogrožali ljudi. Lahko bi rekli, da so bili slednji v teh (tudi naših) krajih prej kot Miklavž. Niko Kuret poroča, kako so se Miklavževi sprevodi in obdarovanja v velikem delu Koroške in Gorenjske še v 20. stoletju le počasi uveljavljali; prvo pisno poročilo o njih na Slovenskem naj bi bilo iz leta 1839; na Koroškem so ponekod z »miklavži« poimenovali hudiče, ki/ker so se pojavljali okrog praznika svetega Miklavža (Kuret 2009, 21–29, 31). Vzgojna predelava hudičev v Miklavževe pomočnike pri discipliniranju otrok je po eni strani kasnejši in stranski produkt njegove nove vloge obdarovalca otrok, po drugi pa poizkus (u)krotiti »hudiče« same, svet demonov in duhov.

Odločilno okolje za zaton/preobrazbo sv. Nikolaja in za rojstvo Božička ni bilo katoliško-luteransko srednjeevropsko in skandinavsko okolje, ampak reformirano, kalvinistično okolje anglosaškega sveta, Anglije in posebej ZDA. S holandskimi priseljenci je že zgodaj prišel v Ameriko tudi Sinter Klaas (navsezadnje je bil New York najprej Novi Amsterdam), toda za svoj razvoj v sodobnega Božička je moral čakati vse do konca 18. in 19. stoletja. Calvinisti (»puritanci«) so v Veliki Britaniji in Ameriki praznovanju božiča sploh nasprotovali in ga celo prepovedovali: tako

Cromwell in njegovi v Angliji kot puritanske prezbiterijanske krajevne oblasti v Ameriki (Forbes 2007, 57–58). Za praznovanje niso našli osnov v Svetem pismu, prvotna Cerkev, ki so jo spoštovali in želeli posnemati, pa dneva Kristusovega rojstva tudi ni praznovala. (Vzhodne krščanske cerkve, ki so bile prostorsko in časovno tesneje povezane z začetki krščanstva, so dolgo praznovale le 6. januar, *epifanijo*, kot spomin na prvi opisani Jezusov nastop v javnosti, ne pa spomin na njegovo rojstvo. Kot tako epifanijo/pojavitev so spominjali sicer različne zadeve: Jezusov krst, njegov prvi nastop in čudež v Kani Galilejski ali prihod »modrecev z vzhoda«, bodočih »Svetih treh kraljev«). Hkrati pa je bilo dotedanje cerkveno in ljudsko praznovanje božiča prepolno poganskih, praznovanih navad in razvad, pijančevanja in prenajedanja, kar vse je bilo v direktnem nasprotju s puritanskim duhom in držo. Kljub kasnejšemu političnemu porazu in oslabitvi vpliva radikalnih puritancev tudi znotraj Cerkva, posebej anglikanske, je oživitev božičnega praznovanja v teh okoljih potrebovala kar nekaj časa. Glavne vloge pri tem niso imeli profesionalni cerkveni krogi, ampak vplivni literati, umetniki in novinarji. K oživitvi, natančneje, k vzpostavitvi »božičnega vzdušja«, uveljavljanju praznovanja kot časa zunanega in notranjega miru, medsebojne naklonjenosti in solidarnosti z revnimi, kot poudarjeno družinskega praznika in obdarovanja, naj bi odločilno vplival s svojimi deli in nastopi Charles Dickens v Angliji in cela vrsta ameriških piscev 18. in 19. stoletja v New Yorku in severovzhodnem delu ZDA, ki so oživili in razvili tudi tamkajšnjega holandskega Sinter Klaasa, ga povezali – z otroško fantazijo, seveda – s starimi ali na novo izmišljenimi zimskimi pripovedkami in simbolnimi figurami, ga umestili v božični čas in mu dali novo družinsko vlogo skritega obdarovalca. Od svetega Nikolaja je ostalo tako le še ime (natančneje, eno od imen) – Santa Claus ali kar Santa. Rojen je bil Božiček – znotraj krščanskega božičnega časa in praznovanja, a mimo njegove specifično krščanske vsebine, spomina na Kristusovo rojstvo, čeprav ne proti njej. V svojem zmagovitem pohodu je v različnih okoljih kasneje privzel še druga, svoji novi vlogi primerna imena. Pri tem so ga podpirali vsi, ki jim je bilo do božičnega vzdušja, obdarovanja in ... trgovskega dobička od njega.

Lévi-Strauss in božično/novoletno obdarovanje

Čas je, da se vrnemo k Lévi-Straussovi razlagi razlogov nastanka in ohranjanja/obnavljanja temeljne vloge različnih in hkrati podobnih si figur obdarovalcev otrok v času zimskega koledarskega obrata.³

Lévi-Strauss v svoji študiji oziroma eseju seveda ne zanika, da je božično obdarovanje nekaj, kar imajo radi sami otroci, da je nekakšen poseben otroški bog, toda spomni, da ga navsezadnje ohranjajo in izvajajo odrasli in da se to obdarovanje ne dogaja le v sodobnih časih, ko so starši in družine »pedocentrično« usmerjeni. Prav tako ne zanika sodobne vzgojne vloge koncentracije daril na božično-novoletni čas ali sodobnih komercialnih spodbud in učinkov obdarovanja; opozarja pa, da ga najdemo tudi v skupnostih v preteklosti, ki kot sredstva za vzgojno discipliniranje otrok niso potrebovale reguliranega obdarovanja, saj niso bile pedocentrične, ampak so nasprotno, otroke bolj ali manj jasno izključevale iz prave skupnosti (odraslih) ali jih vsaj jasno razmejevale nasproti njej. Vsi ti učinki in funkcije so po njegovem le nadomeščanje ali nadgrajevanje starejšega in bolj temeljnega okvira in funkcije obdarovanja v božično-novoletnem času v prvobitnih skupnostih oziroma družbah. Otroci so bili posrednik med svetom mrtvih, svetom duhov in duš umrlih, ki v času zimske kozmične krize ogrožajo svet živih, vdirajo vanj, in svetom živih, ki se je branil pred njimi tako, da jih je skušal ali odgnati ali pomiriti, si jih celo pridobiti z različnimi darovi. Otroci, pa tudi drugi »mejni«, nepolno integrirani, »outsiderji«, kot so berači, tujci, sužnji, so bili deležni daril kot posredovalci do drugega sveta, do onstranstva, do sveta umrlih. Obdarovanje otrok je bilo dojemano kot darovanje onstranstvu.

Za argumentacijo in ilustracijo takega odnosa Lévi-Strauss spomni tudi na druge predstave, pripovedi in običaje iz različnih kultur, ki izražajo in udejanjajo to ciklično zimsko soočenje sveta živih in sveta

3 Lévi-Straussovo tezo je temeljito obravnaval sociolog in religiolog Francois-André Isambert v svoji razpravi o »ciklusu dvanajstih dni« (25. december–6. januar), jo v osnovi potrdil in vključil v kompleksnejši okvir božično-novoletnega praznovanja. Posebej je opozoril tudi na sodobni družinski okvir praznovanja, njegovo krščansko matrico in njene sekularizirane verzije, različne v različnih socialnih okoljih (takratne francoske družbe) (Isambert 1982, 164–215).

mrtvih: od običajev, povezanih s prvim novembrom, do polaganja hrane na grobove umrlih, pojavljanja mask in maškarad v tem času, vse od »noči čarovnic« do pusta in njegovega sežiga pa predstav o »divji jagi« duhov (včasih izrecno kot duš umrlih otrok ali neustrezno, neobredno pokopanih ljudi). V ta sklop vključuje tudi figuro »lažnega kralja«, »kralja norcev«, »kralja-sužnja«, ki so mu v tem času za en dan izročali oblast tako v starem Rimu kot v Babiloniji. Maske in njihovi sprevidi v tem času so uprizarjali prihod duhov, ki strašijo ljudi in hkrati način strašenja in odganjanja duhov samih. Taka dvojnost in preobračanje nasprotij je sploh značilno za tovrstno doživljanje in ravnanje: novoletni hrup naznaja prihod ogrožajočih sil in bitij ter hkrati njihovo odganjanje; poznana germansko-slovanska Peht(r)a (ali italijanska Befana), ki je vodila divjo jago duhov, je ponekod postala sama nosilka darov otrokom (Kuret 2007, 271). Pravo bogastvo primerov, ki lahko potrjujejo Lévi-Straussovo razlago, najdemo v monumentalnem delu Nika Kureta, *Praznično leto Slovencev* (Kuret 1970). Kuret tudi sam – neodvisno od Lévi-Straussa – izrecno opozarja na vlogo obdarovanja otrok v običajih, kot so tepežkanje (vključeno v praznovanje »dneva nedolžnih otročičev« 27. decembra) ali koledovanje. Navaja na primer zanimiv detajl: koledniki so lahko starejši fantje, toda ponekod dobijo darila samo otroci med njimi. Koledniki so hodili od hiše do hiše, voščili srečo in klicali blagoslov nad hišo in njene ljudi, a tudi napovedovali nesrečo in kazen, če niso bili postreženi z darili. Od kod in zakaj otrokom moč in pristojnost, da razglašajo blagoslov ali grozijo s kaznijo? V vasi na Dolenjskem je Kuret zabeležil naslednjo verzijo koledniške pesmi: »Rešte se, rešte,/ zdravi, veseli, dolgi, debeli,/ da bi dočakali sivo bradó,/ da bi dočakali leto mladó« (Kuret 1970, 219). »Rešite se«, odkupite se živi in zdravi, da bi dolgo živeli ... Lévi-Strauss zaključuje svoj esej o obdarovanju otrok po Božičku (Miklavžu in Dedku Mrazu) z razmišljanjem: »verovanje, ki ga ohranjamo pri naših otrocih, da njihove igračke prihajajo iz onstranstva, daje alibi za skriti nagib, ki nas navaja, da dejansko žrtvujemo onstranstvu pod pretvezo, da darujemo otrokom. V taki preobleki so božična darila pravcate žrtve, ki jih prinašamo na oltar sladkosti življenja, ki obstoji pred vsem drugim v tem, da ne umremo.« (Lévi-Strauss [1952] 1967, 264) Verovanje v Božička je eno najbolj dejavnih žarišč poganstva modernega človeka ...

Še en uveljavljen in ohranjen božično-novoletni običaj (ki ga poznajo starorimske saturnalijske in različna staro germanska ali staroslovanska praznovanja vse do sodobnosti), lahko najde svoje mesto in razlago v razmerjih, ki jih razkriva Lévi-Strauss: skupno praznično druženje in proslavljanje z »orgiastičnim« preobjedanjem in napijanjem. Pred ogrožajočim svetom mrtvih, smrti in teme se svet živih strne in poizkuša preseči siceršnje razlike in nasprotja znotraj sebe; ali strukturno po Levi-Straussu: ko pridejo v ospredje temeljnejše opozicije: živi-mrtvi, tostranstvo-onstranstvo, stopijo v drugi plan razlikovanja med živimi v tostranstvu (razlikovanja: revni-bogati, gospodarji-hlapci, tudi moški-ženske).

Miklavž, Božiček, dedek Mraz (a tudi ženski liki Befane in Pehte) so različna udejanjanja in artikulacije starejše in temeljne funkcije obdarovanja otrok, ki pa je le en vidik/način soočenja sveta živih z ogrožajočim ga svetom mrtvih v času zimskega sončnega obrata, v zimskem kritičnem času.

Kozmični cikel in religiozno soočanje z njegovimi krizami

Vdiranje sveta mrtvih v svet živih prek vzpostavljenih in obredno varovanih meja med obema svetovoma, pa je (bilo) tudi samo le en vidik, le en izraz cikličnih kozmičnih kriz, ki zamajajo kozmični red. Čas take krize je (bil) čas akutne in zato ozaveščene ogroženosti *kozmosa* od *kaosa*.

Druga razširjena izraza zimske kozmične krize sta seveda tesnoba in strah ob krčenju dneva, pojemanju svetlobe in moči sonca, izginotju zelenega rastlinja, čemur so ljudje kljubovali z ognji in lučmi, s čaščenjem zimzelenega rastlinja, z različnimi tovrstnimi simboli in simbolno-magičnimi dejanji, katerih najvidnejši današnji izraz/posledica je okrašena in osvetljena božična/novoletna jelka (da ne govorimo posebej o ognjemetih in spremljajočem hrupu, ki ni naključno našel svoje mesto prav v tem času). O nastanku in uveljavitvi sedanje novoletne jelke, njenih predhodnikov in sorodnikov v različnih obdobjih in okoljih bi lahko rekonstruirali podobno zgodbo kot v zadevi »Božiček«.⁴

4 Tudi za božično drevo/novoletno jelko, etnografsko opisane predhodnike, pota oblikovanja njegove sedanje podobe v srednjeevropskem okolju, predvsem nemškem protestantskem, in njenega uveljavljanja (še)le v 20. stoletju pri nas – kot najprej

Opisovana dejanja niso imela le utilitarno-praktičnega pomena: obdarovanje, da bi pridobili naklonjenost obdarovanih, prižiganje ognjev in luči, da se ogreje in bolje vidi v času teme in mraza, jedenje in pitje v času zimskega počitka in obilja po pospravljeni letini, hrup in maske, da bi pregnali lasten strah; tudi niso imeli le simbolnega pomena: da bi z njimi ponazorili odnos do pravih/onstranskih obdarovancev ali obdarovalcev, da bi predstavili/uprizorili zaželeni svet svetlobe, toplote, življenja, izobilja, skupnosti, ki je bil v tem času posebej pogrešan. Za magično religiozno zavest ljudi so ta dejanja imela (tudi) magično religiozni učinek. Z njimi naj bi ljudje dejansko in dejavno sami magično prispevali k obnovitvi/ohranitvi ogroženega reda, k bodoči obnovitvi in pomnožitvi zaželenih dobrin, k izgonu negativnih sil. Načini in poti so bili pri tem različni: šlo je za pomoč dobrim bogovom in duhovom, za pridobitev njihove naklonjenosti ali celo za njihovo prisiljevanje, za preprečevanje ali vsaj oviranje delovanja zlih, za vključevanje v magične silnice z lastno, človeško magično močjo. Veliki religiozolog 20. stoletja Mircea Eliade je *odnos med kozmosom in kaosom* izpostavil kot temeljno temo religij(e), religijskih pripovedi, simbolov in obredov (Eliade 1962; [1978] 1996). Temeljne religiozne pripovedi/miti so tiste, ki govore o tem, kako je v »začetku časov« nastal sedanji urejeni svet narave, družbe in človeka, kako so bogovi iz kaosa ustvarili kozmični red in kaj je potrebno, da ta red s časom ne razpade, se spet ne pogrezne v kaos, temveč da se ciklično obnavlja in vzdržuje. S svojimi obrednimi dejanji naj bi ljudje v času kriz ponavljali/obnavljali dejanja bogov v začetku časov (nekega reda, neke ustanove, življenja ali kozmosa kot kozmosa sploh). Religije so po Eliadeju v prvi vrsti celote pripovedi o tem, kako so bogovi ustvarjali/urejali svet, kako se ta svet vzdržuje in kaj zmorejo in morajo storiti ljudje s svojimi svetimi obrednimi dejanji v svetih časih in na svetih krajih, da pomagajo pri ohranjanju/obnavljanju tega reda in njegovih dobrin.

nemške/mestne/meščanske šege – lahko najdemo gradivo v Kuretovem delu (Kuret 2007, 97–100). Glej tudi Kerševan (1989, 89–91, 136–40). Prva poročila o javno postavljenem božičnem drevesu govore o Rigi (1510) in Strasbourgu (1539). V ozadju in v mitoloških »koreninah« so tudi simbolni pomeni drevesa kot podobe posredovalca med nebom in zemljo (vse do »drevesa življenja« in »kozmičnega drevesa«), o katerih piše Eliade (tudi Isambert 1982, 203); kot tako je lahko postalo tudi posredovalec daril »pod božičnim drevesom« (po Jezuščku, Božičku, dedku Mrazu ali brez njih).

(Seveda je tak svet bogov, duhov, sil in razmerij ljudi do njih le redko domišljen. Ne glede na različne bolj ali manj uspele poizkuse različnih izdelanih mitologij se običajno v zavesti in delovanju ljudi prepletajo različne, tudi nasprotujoče si pripovedi in prakse).

Poganska kozmična religioznost in krščanstvo

V tak svet, v tak religiozni kozmos in tako (praviloma ciklično) dojemani čas, v tak svet poganske kozmične religioznosti, njenih mitov in ritualov, je prišlo krščanstvo. Lahko bi rekli, da je prišlo dvakrat: ko je iz judovskega okolja svojega nastanka iskalo poti v tedanji helenistični, grško-rimski svet in ko se je (že izoblikovano v svojih temeljnih potezah) širilo med keltskimi, germanskimi, slovanskimi ljudstvi (da ostanemo v evropskem prostoru). Prišlo je s svojo pripovedjo o odrešenju, o Jezusu kot Kristusu kot Odrešeniku, ki je naznanjal prihod Božjega kraljestva in odrešenje vsakega posameznika v večno življenje po Božji milosti, izpričani in pridobljeni po Jezusu Kristusu. Od ljudi pri tem ni zahtevalo, pa tudi nudilo jim ni, ničesar drugega kot vero/zaupanje v Boga Očeta in Jezusa Kristusa ter njegov evangelij. Govorilo je o posledicah oziroma drugi plati te vere: o hvaležnosti in ljubezni do Boga, ki naj se kaže v odnosu do soljudi, v ljubezni in nesebičnem moralnem življenju med ljudmi. Prišlo je s svojim zgodovinsko in neciklično pojmovanim časom, ki je tekel enosmerno do Kristusovega prihoda in se nadaljeval proti svojemu koncu, drugemu Kristusovemu prihodu, nastanku Božjega kraljestva in poslednji Božji sodbi. Bogov v tej pripovedi ni bilo, prav tako ne obredov, s katerimi bi ljudje komunicirali in sodelovali z njimi in s katerimi bi si zagotavljali – skušali zagotoviti – pomoč pri ohranjanju ali pridobivanju zaželenih skupnih ali zasebnih dobrin, od materialnih, potrebnih za preživetje, do bogastva, plodnosti in rodnosti, uspeha v trgovanju in vojni, vse do obnavljanja življenja in kozmičnega reda sploh. Posebni obredi, ki jih je krščanstvo imelo od vsega začetka – krst in skupno použivanje kruha in vina po Jezusovem naročilu v njegov spomin – so uvajali v novo, odrešeno življenje in združevali ljudi s Kristusom in med seboj, niso pa nudili nobene druge (po)moči. Iz evangelijev je odzvanjalo: »Mislite najprej na Božje kraljestvo in vse

drugo vam bo navrženo« ... »Glejte ptice pod nebom, ne sejejo in ne žanjejo« ... »Mnogo si prizadevaš, a le eno je potrebno« ...

Pri tem pa krščanstvo ni bilo le še en kult, še ena religija, še en način čaščenja še enega boga (specializirano za človekovo posmrtno življenje, kot so bili različne misterijske religije in kulti tedanjega grško rimskega sveta), še ena religija, ki bi razširila takratni široki in tolerantni *pantheon* s še enim bogom. Krščanstvo je izšlo iz judovstva in njegove *monoteistične* izključljivosti. Tudi v krščanskem oznanilu je odmevalo (5 Mz 5,1–9): Poslušaj Izrael, jaz sem Gospod, ki te je osvobodil iz egiptovskega suženjstva, ne imej drugih bogov poleg mene, ne delaj si podob in ne časti jih ... Kristjani so zanikali ali vsaj ignorirali obstoj vseh drugih bogov, predvsem pa zavračali čaščenje vseh »poganskih« bogov kot bogov; priznavali so jim kvečjemu status (zlih) sil in demonov (Petazzoni 1966, 93–95). Kot lahko preberemo pri nekaterih rimskih piscih tistega časa, so med Rimljani kristjani veljali za »ateiste« (*atheoi*):⁵ zavračali so vse bogove in kulte tistega časa, sami pa so častili in zaupali v nekega Jezusa, ki po vseh takratnih predstavah in merilih ni bil nikakršen bog ali herojski polbog, saj se je rodil v hlevu in umrl sramotne smrti na križu v času Poncija Pilata ...

V Rimu so vedeli in sprejemali, da tudi Judje ne častijo bogov. Judovska Biblija je bila takrat že prevedena v grščino in vedeli so, da je judovski bog ljubosumen bog, ki je Judom prepovedal čaščenje drugih bogov. Judje so zato imeli v Rimu privilegij, da jim ni bilo treba po božje častiti cesarja in drugih bogov. Toda kristjani tega privilegija niso bili deležni, saj se je vedelo, da jih večina Judov ne sprejema za svoje in da zavrača Jezusa kot lažnega mesijo. Krščanstvo s tega vidika ni bilo evolucija, diferenciacija ali obogatitev takratnega religioznega sveta – bilo je njegova opozicija, bilo je revolucija. V svetu bogov in njihovega kozmosa se je pojavilo kot religija brez boga in – kar je bilo najbolj opazno

5 Tako je zgodnjekrščanski apologet Athenagoras v apologetiki/obrambi, naslovljeni na cesarja Marka Avrelija, okrog leta 180 zavračal »splošne ljudske predsodke«, da so kristjani ateisti (poleg tega naj bi jim očitali tudi incest in kanibalizem). O očitnem ateizmu je posebej pisal teolog in cerkveni zgodovinar Adolf von Harnack v delu *Der Vorwurf des Atheismus in den den drei ersten Jahrhunderten*, 1905; o tem med drugimi tudi Ernst Bloch (1968).

in najpomembnejše –, brez pravih obredov in pravih praznikov, to je brez svetih dejanj na svetih krajih in v svetih časih, ki bi jim posredovali božansko (po)moč.

Lahko bi rekli, da je imelo takratno krščanstvo pred seboj *dve možnosti*. Prva je pomenila radikalno vztrajati pri zgoraj opisani/nakazani usmeritvi verovanja v Jezusa in njegovega Boga Očeta, ki pušča ljudi v tem svetu same. Dokler sta živela upanje in strah pred bližajočim se koncem tega sveta, je to pomenilo odmik, odvrčanje od tega sveta. Ko/če zavesti o bližajočem se koncu ni (več), taka drža usmerja k verovanju v Boga ob hkratnem delovanju »kot da (v tem svetu) Boga ne bi bilo« – v prevzemanje polne odgovornosti za avtonomno delovanje v svetu in njegove posledice, brez iskanja božje/religiozne pomoči, odgovornosti in krivde. Radikalno je to držo za Dietrichom Bonhoefferjem (1906–1945) opredelila v 20. stoletju tako imenovana ateistična teologija: pred Bogom stojimo in delujemo v svetu sami, brez boga; naš Bog, pred katerim vedno stojimo in ki je vedno z nami, je bog, ki nas je v tem svetu pustil same. (»Moj Bog, moj Bog, zakaj si me zapustil«, Mr 15,34). (Kerševan 1989, 166; 2011, 41–42). Toda tudi brez takih skrajnih opredelitev in izostritev je taka drža usmerjala k desakralizaciji, sekularizaciji, demagizaciji (»odčaranju«) sveta narave in družbe in človekovega delovanja v njem. Človek se je pri tem lahko opiral samo na (ne)moč svojih racionalno tehničnih, znanstvenih, umetniških, etičnih, političnih praks.

Druga možnost je bila, da skuša svoj religiozni manko v odnosu do sveta odpraviti. Potreba po tem je postajala vedno bolj živa, ko/kjer ni bilo več pričakovanja konca časov in kjer je zato z vso težo v ospredje prihajalo vprašanje, kako preživeti v tem svetu in času, kako zagotoviti uspešno setev in žetev, zdravje in uspeh posameznikov in skupnosti in ko je bilo v stiskah in negotovostih zato potrebno uporabiti vse sile in načine, ki so bili na razpolago. Torej tudi, ali celo v prvi vrsti, že preizkušene magično-religiozne.

Pot, ki se je ponujala – dobesedno vsiljevala – in ki je tudi prevladala, je bila »religizacija Kristusa« (Barth), pokristjanjenje poganstva in popoganjenje krščanstva tako, da je krščanstvo vključilo (neposredno in še večkrat prek različnih posrednikov, Marije, svetnikov) podobe, simbole, obrede, magična delovanja in pričakovanja iz obstoječih »poganskih«

religij. Eliade v skladu s svojo tipologijo religij govori o usmeritvi v »kozmično krščanstvo«, saj »prenaša kristološki misterij na vso naravo in obenem zanemarja zgodovinske prvine krščanstva« (Eliade [1978] 1996, 239–40). Najlažje se je to dogajalo s prevzemanjem in posredovanjem tovrstnih judovskih/biblijskih posvojitvev kozmično religioznih sestavin religij bližnjevzhodnega okolja. Tudi judovska biblijska religija je namreč poznala »baalizacijo⁶ Jahveja« (Buber) in spojitev/združitev Jahveja kot izključnega in izključujočega boga Izraela z El-Eljonom, stvarnikom in gospodarjem bogov in sveta (Stolz 1996, 98–103). Krščanska mitološka imaginacija je po Eliadeju sprejemala motive in scenarije, značilne za kozmično religioznost in jih razvijala, vendarle šele po tem, ko so že bili reinterpretirani v bibličnem judovskem kontekstu. Judovski apokrifi in krščanska teologija in imaginacija naj bi samo nadaljevali proces, ki se je bil začel z osvojitvijo Kánaana (Eliade [1978] 1996, 239).

Eliade piše, da je »prilikovanje« krščanstva religijam okolja dobilo zelo vidno vlogo po zlomu (rimske) mestne civilizacije. Izraz »pogani« (paganus), ki so ga začeli uporabljati za nekristjane in njihova verstva (razen za Jude), je izvorno v latinščini pravzaprav pomenil deželane, vaščane, nemestno prebivalstvo. Prilikovanje krščanstva poganom se je kazalo in uveljavljalo tudi kot prilikovanje enkratnih dogodkov krščanske zgodovine odrešenja cikličnemu času »večnega vračanja« naravnega/kozmičnega dogajanja. In tu smo spet pri praznikih, ki so tokrat naša tema oziroma izziv.

Splošno je znano, da se je začel 25. december kot spomin na Kristusovo rojstvo praznovati dokaj pozno, v 4. stoletju in to v zahodni rimsko katoliški cerkvi. V Svetem pismu ni nobene opore za določitev dneva Jezusovega rojstva. 25. december je bil izbran, ker se je v Rimu že praznoval praznik Nepremagljivega sonca (*sol invictus*), ki je bil tudi sam umeščen v sklop rimskih praznovanj ob zimskem koledarskem obratu, med *saturnalije* in *kalende* z vsemi že omenjenimi prazničnimi, ritualnimi in simbolnimi dogajanja. Umestitev rojstva na 25. december je omogočila/zahtevala tudi krščansko posvetitev 1. januarja kot dneva Jezusovega

6 Baal – hebrejski izraz (»gospodar«) za nekatera bližnjevzhodna božanstva in/ali posamične bogove: viharja z dežjem, rodovitnosti, moške moči (v povezavi z žensko – »Baal in Astarta/Ašera«).

obrezovanja (8. dan po rojstvu), predvsem pa je vpela praznovanje božiča v simbolno, ritualno in običajsko obeleževanje zimske krize kozmičnega cikla. Na grško krščanskem vzhodu so se izogibali praznovanju rojstnega dneva (kar naj bi bilo poganski običaj) in so zato praznično obeleževali spomin na Kristusovo javno »razkritje« (epifanijo). Datum 6. januarja, ko so praznovali epifanijo, je bil v Egiptu že prej dan praznovanja. Kasneje so na zahodu in vzhodu sprejeli in povezali obe praznovanji ter tako med 25. december in 6. januar zajeli celotno prehodno obdobje.

V širši okvir zimske krize in njegove ključne teme – odnosa med svetom mrtvih in živih – je bil vključen tudi 1. november, današnji katoliški praznik vseh svetnikov. Sprva so spomin na mučence/svetnike, ki niso imeli svojega posebnega spominskega praznovanja, praznovali en teden po veliki noči, potem 13. maja, kasnejša razširitev krščanstva v keltski in germanski svet je po vsej verjetnosti konec 9. stoletja spodbudila premik tega spominskega dneva na 1. november, v čas, v katerem so se v teh severnih prostorih ritualno in simbolno soočali s svetom mrtvih. Temu ustrezno je bil dan vseh svetnikov leta 998 dopolnjen z dnevom vseh vernih duš (pokojnikov) 2. novembra. Seveda se je s tem sprožil – oziroma že izrazil – proces vzajemnega vplivanja med krščanskim in nekrščanskimi pojmovanji in doživljanji odnosa do sveta mrtvih.

Še posebej zgovorna in pomembna je zgodba velike noči, spominjanja/praznovanja Kristusove smrti in vstajenja. Drugače kot določitev dneva Jezusovega rojstva ima dan njegove smrti jasno svetopisemsko osnovo: povezan je z judovskim praznovanjem *pashe* (14. nisana po judovskem koledarju), ki/ker jo je Jezus kot Jud praznoval s svojo »zadnjo večerjo«. Pasha je judovski praznik spomina na pomemben dogodek Božje osvoboditve/odrešitve judovskega ljudstva iz egiptovskega suženjstva, ki se je že pri Judih povezal z nomadskimi praznovanji pomladanskega letnega ciklusa, z njimi povezanimi simboli in praksami. Praznovali so ga ob prvi pomladanski polni luni in posledično je krščanska velika noč vedno na prvo nedeljo po prvi spomladanski polni luni. Ne pozabimo: nedelja, prvi dan po biblijskem Gospodovem dnevu, soboti, je dan Kristusovega vstajenja, tretji dan po njegovi smrti v petek. (Ruski izraz za nedeljo je *voskresenie/vstajenje*). Vključitev najprej *pashe* in potem (zato) tudi

spominjanja Kristusove smrti in vstajenja v začetek spomladanskega praznovanja je potegnila za sabo načrtovano ali spontano, vsiljeno ali izsiljeno povezavo s »poganskimi« (pred- in mimo krščanskimi) miti, obredi in simboli vsakoletnega pomladanskega preporoda, rodnosti in plodnosti, zelenja in življenja.⁷ Tudi naši ljudskoreligiozni običaji in pripovedi kažejo včasih kar groteskne rezultate prizadevanja po povezavi obeh raznorodnih vsebin. Blagoslavljanje jedi v cerkvi pred veliko nočjo – Valvasor ([1689] 1979, 197) poroča, da so slovenski kmetje njegovega časa od duhovnika sami zahtevali njihovo blagoslavljanje –, običajno jajc, hrena in šunke, je priklicalo ljudsko razlago, ki jo lahko slišimo še danes: da so jajca solze, hren žebli s križa, šunka (svinjska!) pa Kristusovo telo. Nisem zasledil, da bi v Katoliški cerkvi glasno opozarjali na tako blasfemijo ...

Krščanska dilema

Seveda bi lahko našli tudi zelo uspele, simbolno bogate in navdihujoče povezave, in to tako v cerkveno-teološki kot umetniški in ljudskoreligiozni priredbi. V vsakem primeru pa je tako »pokristjanjenje poganstva« dvorezno, neizogibno ga namreč spremlja »popogananje krščanstva«. Po eni strani so tako in zato razumljiva puritanska nasprotovanja praznovanju božiča (ker nima osnove v Bibliji in ker je preplavljeno s pogansko religioznimi in nereligioznimi predstavami in početji), čaščenju svetnikov, Marije, velikonočnemu praznovanju, ki ni osredotočeno in omejeno na Jezusovo smrt in vstajenje. Po drugi strani pa je ravno tako očitno, da bi odstranitev, ali že sama omejitev nekrščanskih sestavin in pojmovanj teh praznikov, ogrozila/omejila tudi navzočnost, vidnost in

7 Kompleksnost medsebojnega razlikovanja, prepletanje in prežemanja judovsko krščanskih in »poganskih« religioznih prvin v vsakdanjem življenju že v času (in prostoru) rimskega imperija prikazuje na primer Christoph Marksches v delu o antičnem krščanstvu (Marksches 2006). Francoski zgodovinar Michel Meslin v svojem delu o krščanstvu v rimskem imperiju posebej opozarja na pomen cikličnega vsakoletnega praznovanja sicer enkratnih dogodkov Jezusovega življenja v nastajajoči cerkveni liturgiji ter sprememb, ki naj bi jih pri tem doživelo tako ciklično naravno (»pogansko«) dojetje časa kot judovsko-krščansko pojmovanje enkratnosti dogodkov linearne časa zgodovine (odrešenja) (Meslin 1970, 184–90).

odmevnost krščanskega sporočila. Seveda je ob tem možen komentar, da so na ta način umeščene in posredovane krščanske vsebine svoje edinstveno krščansko sporočilo že itak izgubile ...

V ozadju, bolje rečeno v temelju te zadrege je nemogoča in hkrati neizogibna naloga vpeti edinstveni ključni Dogodek (ali dogodke) časa krščanske zgodovine odrešenja v ciklični čas kozmično-naravnega dogajanja (»večnega vračanja enakega«), (še posebej, ker/če je to prizadevanje že samo posledica – nekakšen tolažilni izhod – »težave«/nemožnosti, da bi ključne Dogodke krščanske zgodovine odrešenja vpeli v čas(e) siceršnjega človeškega zgodovinskega bivanja in delovanja). »Večno vračanje« (značilnost naravno-religioznega poganstva vsakdana) omogoča večno vračanje/obnavljanje/ponavzočenje edinstvenega krščanskega Dogodka (Kristusovega rojstva, smrti, vstajenja) in ga hkrati kot edinstven Dogodek razveljavlja, zanika; spreminja ga v še eno sestavino religioznega vsakdana, v še nekaj svetega v svetu. Od tod neizogibnost prav tako nemogočega nasprotnega prizadevanja: nasprotovanja poganizaciji krščanstva, religizaciji Kristusa, baalizaciji Jahveja in vztrajanja pri Bogu »samo po Kristusu, samo po milosti, samo po veri«. Samo po Kristusu, ki je kot edina pot in resnica pri spoznanju Boga »sporočil«, da nas je Bog v tem svetu pustil same; samo po veri, ki je zaupanje v Boga, kot je razodet po Kristusu in izpričan v Pismu, ne pa kot smo si ga po svojih željah in strahovih zamislili v svoji glavi ali upodobili s svojimi rokami; samo po veri, ki je sama Božja milost človeku, ne pa neki naš dosežek, neko naše najgloblje, božansko notranje čustvo.

Lahko bi pritegnili Ernsta Blocha in uporabili njegov znani aforizem (čeprav bi ga pri tem nekoliko po svoje interpretirali): »*Le ateist je lahko dober kristjan. Le kristjan je lahko dober ateist*« (Bloch 1968, 24).

Le kdor kot ateist zavrača vse izdelane božje podobe in jih ne časti, le kdor v svetu ne išče bogov, božanskega in svetega, le kdor ne išče in si ne pripisuje božanskih moči in božjih pomoči – je lahko dober kristjan. Le kdor veruje/spoznava Boga po Kristusu, le kdor veruje, da je Bog, ki je z nami in pred katerim od-govorno stojimo, bog, ki nas je v svetu pustil same, ne bo podlegel religioznim skušnjavam, da bi iz sebe ali izbranih drugih ljudi naredil boga, samo ta ne bo podlegel skušnjavi, da bi pobožanstvil in posvetil svoje/človeške proizvode in dosežke. Že iz

kročnosti Blochovih opredelitev je razvidno, da imamo tudi tu opraviti z nemogočo in hkrati neizogibno nalogo (kot bi rekel Barth).

Obe usmeritvi sta bili aktualni v zgodovini krščanstva in sta še vedno. Ena je omogočala širjenje krščanstva, njegovo »inkulturacijo« v druge družbe in kulture, njegovo obnavljanje v času in prostoru; druga je omogočala ohranjanje in uveljavljanje njegove specifičnosti, njegove edinstvenosti in odločilno prispevala k specifičnosti, če že ne edinstvenosti zahodnega razvoja sekularizirane politike, znanosti, umetnosti, filozofije, prava. Lahko bi rekli, da sta obe usmeritvi v različni meri navzoči v različnih krščanskih veroizpovedih. V katoliškem in pravoslavnem krščanstvu je bila močnejša tista, ki je religiozno in magično sakralizirala svet – in z njo skušnjava zdrsa v poganstvo, politeizem, kozmoteizem; v protestantskem krščanstvu je bila močnejša druga, usmerjena v sekulariziranje in »odčaranje« sveta –, in z njo nevarnost zdrsa v ateizem.⁸

Ponovimo, kar sem nekoč že zapisal (Kerševan 2011, 166):

Poganizirano in poganizirajoče, sakralizirano in sakralizirajoče krščanstvo na eni strani – desakralizirano in desakralizirajoče, sekularizirano, celo ateizirajoče in ateizirano krščanstvo na drugi strani. Oboje, čeprav tako rekoč nikdar v simetriji. Prvo je bilo prepogosto in predolgo, zlasti v katoliških in pravoslavnih okoljih, šteto za tako rekoč edino pravo krščanstvo, drugo (zato) za nekaj, kar da je zunaj krščanstva in proti njemu. Gledano z vidika dveh tisočletij bi lahko rekli, da je bila moč krščanstva prav v tem, da je zmoglo ohranjati in uveljavljati eno in

- 8 Morda bi razliko med obema usmeritvama lahko predstavili tudi takole: ena (bližja srednjeveškemu, tradicionalno katoliškemu, pravoslavnemu krščanstvu) je spodbujala človeka/vernika, da si dejavno, z religioznimi deli (zakramenti, molitvami, romanji, posebnimi deli pokore ali usmiljenja) prizadeva za odrešenje in »onstransko življenje«, medtem ko je tostransko, zemeljsko življenje, njegove uspehe in poraze, srečo in nesrečo sprejemala navsezadnje bolj kot stvar božje volje, milosti ali »usode« kot pa človekovega prizadevanja; za drugo (bližjo novoveškemu, protestantskemu krščanstvu) je (bilo) človekovo odrešenje in onstransko življenje izključno stvar božje milosti in vere kot zaupanja v to milosti, ne pa človekovega (pobožnega) prizadevanja in delovanja, posvetno tostransko življenje pa zadeva izključno človekovega prizadevanja, zmožnosti in odgovornosti. Ena usmeritev izraža in spodbuja »Leistungsförmmigkeit« (k »onstranskim« dosežkom usmerjeno pobožnost), druga je izražala in spodbujala (moderno) »Leistungsgesellschaft« (k »tostranskim« dosežkom usmerjeno družbeno dejavnost).

drugo usmeritev, čeprav v raznih obdobjih v različnih razmerjih. Zdi se, da krščanstvo tako v zgodovini kot danes neizogibno drsi zdaj bolj v eno, zdaj bolj v drugo smer, toda njegova moč – njegov način obstoja tako rekoč – je v tem, da zmore preprečiti dokončni zdrs in pristanek le na enem od polov, in to tako na družbeni kot na osebni ravni. Pobožna krščanska religioznost, ki razume krščanstvo kot dodatni ali nadomestni pripomoček, celo zagotovilo za vse tiste materialne in duhovne dobrine (od bogastva in zdravja do notranjega miru in zunanjega reda), ki so jih od nekdaj skušale zagotavljati poganske, kozmične religije, se v tem svetu ne more nikdar docela zavarovati pred izkustvom, ki ga izreka evangelij: »Moj Bog, zakaj si me zapustil?«. Na drugi strani pa se nereligiozna, ateistična drža, ki vztraja pri človekovi samostojnosti in polni odgovornosti v svetu, nikdar docela ne znebi skritega (za)upanja, da se samostojno in odgovorno ravnanje s svojimi posledicami le ne bo docela izgubilo v dokončni vseenosti ...

Francoski filozof Paul Ricoeur, protestant (ki je dobil za svoje življenjsko delo posebno priznanje Evangeličanske teološke fakultete v Tübingenu), se je v svoji razpravi o svetem soočil z opozicijo med oznanjevanjem/poslušanjem Božje besede in manifestiranjem/čaščenjem »hierofanij«, med Božjim imenom in malikom, ne nazadnje med zgodovino in naravo, med etiko in estetiko; opozicijo, ki se je kasneje drastično kazala v spopadih med častilci svetih podob in ikonoklasti. Po njegovem mnenju je treba na razmerja gledati dialektično kot na dialektična. Če krščanstvo in judovstvo v imenu vere v edinega Boga in razglašanja njegovega edino svetega imena, desakralizira svet in ukinja hierofanije v svetu, pa hkrati podobe/simbole svetega v svetu sólo uporablja kot znake/simbole v svojem oznanjevanju Božje besede in izrekanju Božjega imena. Ukinja jih kot podobe/simbole svetega v svetu in/da jih uporabi (zgolj) kot znake/simbole svojega oznanjanja Božje besede. Toda: »ali ni (zato) usoda poslušanja besede – kot žive in svete, take, ki seže do človekovega »srca« –, tako odvisna od ponovnega rojstva svetega v svetu in njegovega simbolizma – onkraj njegove smrti?« (Ricoeur 1974, 76). Toda – dodajmo – ponovno rojevanje/obnavljanje svetega v svetu, hierofanij, pomeni tudi ponovno težnjo k čaščenju malikov in ikon ter ponovni izziv/obvezo za ikonoklazem, za (protestantski) protest in ugovor.

Poganstvo, krščanska vera in upanje, ateizem niso le alternative: krščanstvo je preživelo dve tisočletji, sooblikovalo civilizacije in človeška življenja tako, da se je udejanjalo skozi zveze *in* nasprotja z enim *in* drugim. Tudi sedanji prazniki nam govore o tem. Kažejo nam to s svojim sobivanjem in ohranjanjem raznorodnih (ne)religioznih tradicij; kažejo nam, da so tudi danes na delu težnje, ki jih poznamo iz zgodovine: da se krščansko sporočilo predstavi, razlaga in doživlja kot poganska kozmična religioznost, in narobe, da se nekrščanska religioznost predstavlja, doživlja in interpretira kot krščanska; da se v imenu krščanskosti omalovažuje in zavrača nekrščanske vsebine in oblike ter se jih predstavlja kot rušenje krščanske tradicije; da se vse krščanske in nekrščanske tradicije, simbole in običaje razume, predvsem pa uporablja, kot sredstvo za sekularne utilitarne psihološke, vzgojne, komercialne ali celo politične cilje; da se v vseh posvetnih, sekularnih sestavinah in razumevanjih praznovanja vidi le razvrednotenje »prave« krščanske ali »globoko religiozne« tradicije (pa čeprav gre pri mnogih od njih za pojave in pojmovanja, ki so enako stari kot krščanstvo ali nekrščanska religioznost). Vse to tudi danes v različnih sorazmerjih v različnih okoljih in pri različnih ljudeh – kot je bilo v preteklosti in bo, sodeč po vsem, kar vemo iz zgodovine in vidimo danes, tudi v prihodnosti. Pa naj k temu rečemo *Amen* ali ne.

VIRI IN LITERATURA

- Bloch, Ernst. 1968. *Atheismus im Christentum*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Derrida, Jacques in Gianni Vattimo. 2001. *Die Religion*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Ebertz, Michael N. in Franz Schultheiß. 1986. *Volksfrömmigkeit in Europa*. München: Chr. Kaiser.
- Eliade, Mircea. 1962. *Aspects du Mythe*. Paris: Gallimard.
- – –. (1978) 1996. *Zgodovina religioznih verovanj in idej II*. Ljubljana: DZS.
- Forbes, Bruce Davies. 2007. *Christmas: a candid history*. Berkeley: University of California Press.
- Gorys, Erhard. 1997. *Lexikon der Heiligen*. München: DTV.
- Harnack, Adolf von. (1922) 1991. *Dogmengeschichte*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Isambert, Francois-André. 1982. *Le sens du sacré: fête et religion populaire*. Paris: Ed. de Minuit.
- Kerševan, Marko. 1968. *Ateisti in religija danes*. Ljubljana: Komunist.
- – –. 1989. *Religija in slovenska kultura*. Ljubljana: ZIFF in Park.
- – –. 2012. *Protestanti(sti)ka*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Kuret, Niko. 1970. *Praznično leto Slovencev IV*. Celje: Mohorjeva družba.
- Lévi-Strauss, Claude. (1952) 1967. »Babbo Natale suppliziato«. *V Razza e storia e altri studi di antropologia*, 245–65. Torino: Einaudi.
- Markschies, Christoph. 2006. *Das antike Christentum: Frömmigkeit, Lebensformen, Institutionen*. München: Verlag C. H. Beck.
- Meslin, Michel. 1970. *Le christianisme dans l'Empire romain*. Paris: Presses universitaires de France.
- Ovsec, Damjan. 2000. *Trije dobri možje*. Ljubljana: Kmečki glas
- Pettazzoni, Rafaele. 1966. *Religione e società (Lo spirito di paganesimo)*. Bologna: Ed. Ponte Nuovo.
- Ricoeur, Paul. 1974. »Manifestation et Proclamation«. *V Le sacré*. Ur. Enrico Castelli, 57–76. Paris: Aubier
- Stolz, Fritz. 1996. *Einführung in den biblischen Monotheismus*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Sveto pismo*. Slovenski standardni prevod. Jubilejna izdaja ob 500-letnici rojstva Primoža Trubarja. 2008. Ljubljana: Svetopisemska družba Slovenije.
- Valvasor, Janez Vajkard. (1689) 1979. *Slava vojvodine Kranjske*. Prevod in izbor Mirko Rupel. Ljubljana: Mladinska knjiga.

Peter Kovačič Peršin

OBRAT K ČLOVEKU

Reforme papeža Frančiška

Pontifikat papeža Frančiška najbolj zaznamuje dejstvo, da je svojo pozornost preusmeril iz institucije na človeka. Znani teolog osvoboditve Leonardo Boff je v intervjuju za božič 2016 v *Frankfurter Rundschau* na vprašanje, kaj je z reformami Katoliške cerkve, ki jih je napovedal papež Frančišek, odgovoril: »Kolikor ga razumem, središče njegovega zanimanja sploh ni več Cerkev, sploh pa ne več notranje cerkveno dogajanje, temveč preživetje človeštva, prihodnost zemlje. Oboje je v nevarnosti in moramo se vprašati, ali lahko krščanstvo nudi svoj prispevek, da se prebrodi velika kriza, zaradi katere grozi človeštvu uničenje. Verjamem, da zanj obstaja hierarhija težav. Če bo rešena Zemlja, se bodo uredili tudi vsi drugi problemi.« (Boff v Frank 2016) Problemi sodobnega krščanstva in krščanskih cerkva so neodtujljivo povezani s problemi sodobnega sveta. In papež Frančišek, ki je predvsem pastoralno usmerjen, se zaveda, da prva skrb velja človeku, njegovi celoviti uresničitvi, kar zahteva tudi moralno in vrednotno preorientacijo sodobnega življenja. To razume kot osnovo za reševanje ključnih problemov svetovne družbe od socialne segregacije, do svetovnega miru in sonaravnega življenja. Zato je že v svojih prvih nastopih neposredno nagovoril predvsem malega človeka, se zavzel za reševanje begunske krize, odpravo revščine v svetu in za novo gospodarsko paradigmo, ki bi zmanjšala razlike med bogatimi in revnimi državami. Tudi pri reševanju krize Katoliške cerkve postavlja v središče človeka, in ne utrjevanja institucije ali obrambo togega nauka, ki govori mimo stvarnega življenja. Enako ravna pri reformah rimske

kurije, ureditvi cerkvenih financ in premoženja, pri vzpostavljanju moralne drže klera in pri uvajanju bolj življenjske družinske pastorale – vedno v ospredje postavlja konkretnega človeka. Ta preorientacija pomeni radikalni, evangelijski obrat od Tempelja, se pravi od cerkvene institucije, k človeku, ki ga je sicer že nakazoval II. vatikanski koncil, a je bil tisočletni koncept Cerkve, kot svetovne vodilne ustanove, preveč živ, zato je tudi prišlo do blokade nadaljevanja koncilskih reform. Mar ni to izrazito evangelijsko stališče? Jezusa nista zanimala Tempelj in njegova postava, kritiziral je tempeljsko duhovščino, predan pa je bil skrbi za konkretnega človeka. Nič drugače ne ravna papež Frančišek.

Pri velikem delu konservativnega klera (predvsem vodstvenega) in tudi vernikov ta obrat vzbuja negotovost in celo pohujšanje. Njegovi ukrepi rušijo privilegije klera in toge okvire nauka in pastoralne prakse. Toda njegova prioriteta je gotovo socialno vprašanje in tu je še bolj udaren. Zato svetovno politiko moti njegova neposredna kritika zgrešene neoliberalne gospodarske in finančne ureditve. Tako je bilo pričakovano, da bodo temeljni dokumenti njegovega pontifikata izzvali še močnejši odpor kot govori. To pa sta doslej njegova posinodalna apostolska spodbuda *Radost ljubezni* (*Amoris laetitia* – AL, 19. 3. 2016), ki prinaša sodobne poglede na družinsko problematiko in nova načela družinske pastorale, ter ekološka enciklika *Hvaljen bodi Gospod* (*Laudato si'* – LS, 18. 6. 2015), ki zarisuje novo družbeno in gospodarsko vizijo. Okrožnica *Laudato si'* prinaša strnjen socialni nauk papeža, teološko poglobljeno utemeljitev, ostro kritiko sedanjih razmer v svetu in predloge za njeno reševanje.

*

Okrožnico *Laudato si'* je papež izdal pred svetovno klimatsko konferenco Združenih narodov v Parizu leta 2015 in se umešča v njen uvod. Z njo je želel nagovoriti svet, predvsem pa kristjane, naj bi v svojih deželah stopili v prve vrste borcev za novi svetovni red. (Seiterich 2015) Okrožnici je dal ime po hvalnici stvarstva Stvarniku svetega Frančiška Asiškega: Hvaljen bodi moj Gospod. Osnovna misel, ki ga je vodila pri pisanju enciklike, izhaja iz vprašanja, kakšen svet želimo zapustiti potomcem. Zato v ospredje postavlja skrb za prihodnost Zemlje in človeštva. Ob

kritiki sedanje svetovne ureditve kliče k odgovornosti in hkrati bodri, da je človek kljub svoji izkoriščevalski sli sposoben moralne in duhovne prenove, da bo delal dobro. Obrača se k politikom, gospodarstvenikom, znanstvenikom in borcem za človekove pravice, naj si prizadevajo za ohranitev našega skupnega doma, ki je zemlja. Poziva vse svetovne religije in njihove voditelje, da iz svojega duhovnega bogastva prispevajo k dvigu ekološke zavesti in k etičnemu preporodu človeštva. Kot prvi problem izpostavi uničevanje naravnega okolja. Kritizira sedanji kapitalizem, pogoltnost bogatašev in gospodarski ustroj, ki zasleduje le dobiček. To je rak sodobne družbe, ki bo na koncu uničil našo civilizacijo. Zato je potrebna takojšnja preureditev gospodarskega sistema in reševanje ekoloških problemov. Sedanja merkatokracija vprega tehnološki napredek le v službo profita, zato brezobzirno izkorišča naravna bogastva in ljudi, uničuje biotsko raznovrstnost in podnebje, ki je za ohranjanje ekosistema nujno in s tem za prihodnost človeštva. Človek je postavil tehnični um nad naravo, ne čuti je več kot živega zavetja za polnovredno življenje, zato ustvarja izkrivljen potrošniški življenjski slog (Franciscus 2015a, 66–67)¹ in izgublja čut solidarnosti in odgovornosti za sočloveka. Zato papež poudarja, da »resnični ekološki pristop postaja vedno bolj družbeni pristop, ki mora v razprave o okolju vključiti pravičnost, da bomo poslušali tako krik zemlje kot krik revežev« (2015a, 28).² Zavzema se torej za celovito ekologijo, ki ima pred očmi ohranjanje narave in reševanje družbenih problemov. Človek je del narave in zato je njegov obstoj odvisen od naravnega okolja, primernega za življenje. Poseganje v narave zakone in vire mora voditi etična odgovornost. Papež pri tem izhaja iz enega temeljnih načel Pastoralne konstitucije o Cerkvi v sedanjem svetu in iz stališč svojih predhodnikov, »da je človek začetnik, središče in cilj vsega gospodarskega in družbenega življenja« (2015a, 69). In pravi:

Človek je gospodar svojih dejanj in presojevalec njihove vrednosti; on sam je začetnik svojega napredka v soglasju z naravo, ki mu jo je zaupal Stvarnik. [...] Delo bi moralo uokvirjati ta mnogovrstni človekov osebni razvoj, kjer so v igri številne življenjske razsežnosti: ustvarjalnost,

1 LS 122.

2 LS 49.

načrtovanje prihodnosti, razvoj sposobnosti, vaja vrednot, komunikacija z drugimi, češčenje. Zato družbena resničnost današnjega sveta, onstran omejenih koristi podjetij in dvomljive gospodarske smotrnosti, zahteva, da bi si še naprej v prvi vrsti prizadevali za to, da bi vsi dobili ali ohranili zaposlitev. (2015a, 69)³

Postavitev človeka v središče bivanja poudarja našo odgovornost za svet in sočloveka. Tako ima skupno dobro v družbeni etiki središčno vlogo in narekuje solidarnost in medgeneracijsko odgovornost (2015a, 84–85).⁴ Zato je treba gospodarski svobodi postaviti meje (2015a, 70).⁵ K tej zahtevi postavlja papež še drugo, ki izhaja iz načela pravičnosti: v zasnovi celostne ekologije je nujno vključiti vrednoto dela (2015a, 67–68).⁶

Papež poziva vse, da se mora za ohranitev našega skupnega doma – zemlje – združiti vse človeštvo in si kot ena družina prizadevati za mir, ki je pogoj za začetek reševanja ekološke in socialne krize sveta (2015a, 32–33).⁷ Medsebojna odvisnost nas obvezuje, da mislimo na svet kot na skupni dom, da sprejmemo skupni načrt za reševanje sodobne krize (2015a, 79).⁸ Ta načrt zahteva spremembo družbenega in gospodarskega ustroja, uveljavitev socialnega čuta, ki bo omogočil vsem ljudem delo in tako zagotovil osebno dostojanstvo, zahteva uvajanje ekološko vzdržne tehnologije in pravično porazdelitev premoženja. Bogataš in revež imata enake pravice. Zdaj pa 20 odstotkov prebivalstva uživa več kot 90 odstotkov vseh naravnih virov. To je kraja revnim in prihodnjim rodovom, in je greh zoper zapovedi: Ne kradi! in Ne ubijaj! (2015a, 53)⁹

Papež priporoča tudi konkretne rešitve: zaščito porečja Amazonije, ki so pljuča sveta, in ohranjanje še drugih naravnih okolij (2015a, 23–24);¹⁰ pravico vsakega kmeta do lastne zemlje, da lahko vzdržuje svojo družino,

3 LS 127.

4 LS 159.

5 LS 129.

6 LS 124

7 LS 57.

8 LS 164.

9 LS 95.

10 LS 38.

kar zahteva razlastitev latifundijev in veleposestev (2015a, 54);¹¹ dostop do pitne in neoporečne vode, ker je od tega odvisno preživetje ljudi (2015a, 20–21);¹² prepoved selitve umazane proizvodnje v revne države, ker to samo povečuje njihovo gospodarsko odvisnost in naraščanje revščine. Nova gospodarska paradigma, ki jo predlaga, zahteva oblikovanje solidarnostnih oblik gospodarskih družb: zadrug, kooperativ, krajevno samooskrbo, soodlašanje zaposlenih, transparentnost poslovanja, prepoved korupcije, vzdržen razvoj, spremembo življenjskega sloga potrošništva in solidarnost (2015a, 94).¹³

V sklepnem poglavju opominja, da je potrebna etična in duhovna vzgoja mladih rodov, da bodo prepoznali probleme sonaravnega življenja in razvili odgovorno gospodarjenje z naravnimi in človeškimi viri. Okolijska vzgoja je tudi vzgoja k solidarnosti (2015a, 108).¹⁴ Ljudje moramo preobraziti svoja srca (2015a, 111–12).¹⁵ Da bi družba postala spet človečna, moramo na politični, gospodarski in kulturni ravni spet ovrednotiti ljubezen kot najvišje pravilo ravnanja (2015a, 116–17).¹⁶ Pri teološki utemeljitvi načela o neločljivem sobivanju narave in človeka se papež naslanja na Stuttgartski prevod Biblije, ki v zgodbi o stvarjenju razlaga božje naročilo Adamu in Evi drugače, kot ga doslej uveljavljen prevod, ki pravi »podredita si zemljo«. Ta formulacija ne ustreza sodobni ekološki zavesti, saj uveljavlja gospodovalec odnos človeka do narave. Stuttgartski prevod, zvest hebrejskemu izvorniku, se glasi »napravita korak na zemlji«. To pa odpira drugačno razumevanje človekovega odnosa do narave: človek naj bo skrben upravljavec zemlje, ne gospodovalec.

Papež Frančišek govori iz lastne življenjske izkušnje o uničevanju narave in nečloveškem izkoriščanju ljudi. V Južni Ameriki, tudi v Argentini je osebno videl, kako oblast sistematično uničuje naravno okolje domorodnih Indijancev in povzroča genocid. K oblikovanju stališč okrožnice *Laudato si'* je pritegnil zagovornike korenitih socialnih in družbenih

11 LS 97.

12 LS 30.

13 LS 180.

14 LS 210.

15 LS 218.

16 LS 231.

reform iz latinske Amerike in Afrike: ganskega kardinala Petra Turksona, predsednika papeškega sveta za pravičnost in mir, tudi brazilskega škofa Amazonije Ervina Kräuterja, ki velja za doslednega borca za ohranitev amazonskega gozda in staroselcev. (V porečju Amazonije je izsekanih že 40 odstotkov gozda in vlada načrtuje 60 novih zajezev in elektrarn.) Prosil pa je za njihove utemeljitve tudi znane teologe osvoboditve, ki sta jih prejšnja papeža utišala s prepovedjo delovanja v Cerkvi: Gutierrezza, Sobrina in Leonarda Boffa. Poznavalci Boffove teologije so odkrili, da je Frančišek v encikliko vključil prav njegove misli. S tem je posredno rehabilitiral tudi teologijo osvoboditve in njene avtorje. Taka gesta je značilna za papeža Frančiška, ki se izogiba pompozni dejanj, kar bi bila uradna izjava o njihovi rehabilitaciji. S tem se kritiki konservativcev ne izogne, niti se očitno noče, a prepreči še večje idejno razhajanje v Cerkvi. Kako nasproten odnos do teologije osvoboditve ima glede na prejšnja papeža, pojasnjuje intervju, ki ga je z Leonardom Boffom objavil za božič 2016 *Frankfurter Rudschau*. V njem pojasnjuje, kako ga je papež Frančišek zaprosil, naj mu pošlje pisne predloge za ekološko encikliko. Naročil mu je, naj jih pošlje argentinskemu veleposlaniku in ne njemu osebno, ker bi mu v vatikanski upravi zasegli pošiljko in je ne bi dobil. Na vprašanje, kaj bo na to sodelovanje rekel papež Ratzinger, je Frančišek odločno odvrnil: »Papež sem jaz!« Boff je tudi potrdil, da je papež Frančišek pristaš teologije osvoboditve, ki jo v Argentini imenujejo »teologijo zatiranega ljudstva«. Bil je učenec Jeana Carlosa Scanoneja, znanega teologa osvoboditve. Scanone je zavračal izraz revščina, ker postane v teološkem jeziku pobožen izraz in prikriva resnično stanje revnih in izkoriščanih. Zato je sprejel marksistično teorijo, ki govori o zatiranju kot političnem nasilju. (Po Gramscijevi teoriji je zatiranje politično dejanje.) Prav zato imajo kritiki papeža Frančiška za levičarja, marksista, ki je pretrgal s socialnim naukom predhodnih papežev Wojtyły in Ratzingerja, ki sta zaradi politične definicije revščine imela teologijo osvoboditve za trojanskega konja v Cerkvi in sta zato zatrla to gibanje v Latinski Ameriki. (Boff v Frank 2016) Res je, da je Frančišek prelomil s socialnim naukom in politiko predhodnih dveh papežev, a se je samo vrnil na stališče II. vaticanskega koncila. Vztrajno pa poudarja, da se mora socialni nauk Cerkve razvijati, reformirati v skladu z

duhom časa in da ni »večen«. Cerkev mora ohranjati kontinuiteto le v bistvenem, to pa so moralna načela, ki izvirajo iz evangelija, diskontinuiteto pa uveljavljati v prilagajanju razmeram. Prejšnja papeža pa sta preinterpretirala koncilski socialni nauk iz strahu pred spremembami, zato sta vztrajala pri stališču, da je tradicija Cerkve nespremenljiva tudi glede praktičnih rešitev socialnih in ekoloških problemov sveta. Frančišek je s svojim socialnim naukom in »politiko« gotovo napravil korenit prelom. Napravil pa je tudi idejni razkorak v hermenevtiki kontinuitete in poudaril teološko načelo, ki ga je uveljavljal že II. vatikanski koncil, namreč, da je Cerkev božje ljudstvo in edini njen voditelj Jezus Kristus. V tem kontekstu je razvidno, kako sta prejšnja papeža skušala obnoviti srednjeveško paradigmo o Cerkvi kot institucionalni moči in papežu kot božjem namestniku, zato absolutnem vladarju Cerkve in sveta. Nasprotovanje papežu Frančišku je torej razumljivo in prav tako naraščajoča delitev duhov v Katoliški cerkvi. Razgalja pa, koliko je Katoliška cerkev še vedno pogreznjena v srednjeveško paradigmo in verjetno še v večjem kot dvestoletnem zaostanku za razmerami v svetu, kar ji je očital pokojni milanski kardinal Carlo Maria Martini.

Odpor svetovne merkatokracije in finančne oligarhije do papeža je še opaznejši. 2. in 3. decembra lani je bil v Vatikanu posvet, ki ga je sklical papež Frančišek, soorganizirala pa ameriška medijska hiša Time Inc. Papež je namreč odklonil udeležbo na svetovnem forumu v Davosu, kjer se sestaja elita finančnih oligarhov. Poslal pa jim je pisni poziv, naj mislijo na revne množice sveta, ker se socialna neenakost strahotno veča, saj ima samo en odstotek bogatih Zemljanov v lasti več kot 50 odstotkov svetovnega bogastva. Želel je organizirati alternativno posvetovanje o vprašanju, kakšne so možnosti, da bi sedanji podivjani kapitalizem reformirali, da bi zagotavljal spoštovanje temeljnih človekovih pravic, ki vključujejo tudi socialne pravice, vključno s pravico do dela, in zagotavljal vzdržno gospodarstvo. Uredništvo revije *Time* je obljubilo, da bo referate svetovnih strokovnjakov in socialno čutečih menedžerjev velikih korporacij, ki so se posveta udeležili, objavilo v naslednjih številkah. Po izvolitvi Donalda Trumpa je nastal molk. Noben medij ne omenja več tega posveta. Ugiba se, da za to odločitvijo stoji katoličan, viden član Opus Dei, Stephen Kevin Bannon, vodilni

strateg Trumpove administracije iz ozadja, ki je vodil njegov volilni štab. »Steve« je nekdanji oficir mornarice, nato bankir v banki Goldman Sachs in predsednik desničarske medijske hiše Breitbart News Network. To pomeni, da je svetovna desnica, tudi katoliška, odločena ustaviti t. i. »levičarskega papeža« Franciška. Akcijo vodi sicer odstavljeni, a še vedno vplivni ameriški kardinal Leo Burke, ki ga imajo za Trumpa v Katoliški cerkvi. Bil je nadškof in kardinal škofije Saint Louis v ZDA, papež Ratzinger ga je imenoval leta 2008 za prefekta apostolske signature (vrhovnega sodišča Katoliške cerkve), papež Francišek pa ga je upokojil leta 2014 in, tolažilno, imenoval za kardinala patrona malteškega reda. To imenovanje pa je povzročilo razkol v redu, ki je sicer konservativen ostanek iz srednjega veka. (Burke je tudi eden najvidnejših nasprotnikov dokumenta pastoralne sinode o družini *Amoris laetitia*.)

V ozadju teh pritiskov je moč merkatokratskega kapitalizma, ki hoče ohraniti svojo svetovno vladavino in še vedno drži poglavitne vzvode v vatikanski kuriji in kurijah bogatih pokrajinskih cerkva Katoliške cerkve. Ti konservativni katoliški krogi tudi niso opustili projekta rekatolizacije zahodnega sveta. Za to potrebujejo gospodarsko močno in politično vplivno cerkveno institucijo. Prepričani so, da bodo le z rekatolizacijo ohranili judovsko krščansko civilizacijo zahodnega sveta in preprečili obnovo socializma ter popolno sekularizacijo zahodne družbe. V tem kontekstu je mogoče razumeti, da se na plečih sedanjega papeža odvija oster boj za prihodnjo podobo Cerkve in usodo zahodne civilizacije ter sveta.

*

Radost ljubezni (Amoris laetitia – AL), 19. 3. 2016. Sinoda je bila deležna veliko nasprotovanj že med pripravo. Razburila je cerkveno vodstvo, ker je papež z razposlano anketo poizvedoval tudi o stališčih vernikov glede problemov sodobne družine. Pred samim začetkom sinode je nekaj kardinalov protestiralo proti nekaterim temam, ki bi obravnavale bolj človeško reševanje togih moralnih načel. Tudi med samo sinodo je predlog doživel odklanjanje večjega števila udeležencev sinode. Zato sinodalni dokument prinaša splošno izražena stališča in ne konkretnih določb. Ostala pa je jasno izražena nova smer razumevanja zakonske zveze, spolnosti in zakonske pastorale.

Najprej gre za bistven premik v razumevanju spolnosti oziroma za aktualizacijo koncilskega nauka o tem vprašanju. Spolnost je izraz pristne ljubezni med zakoncema in ne več izključno v službi rojevanja otrok. Starši z rojevanjem nadaljujejo božje stvariteljsko dejanje, zato je to akt posvečenja zakonskega življenja. »Bog sam je ustvaril spolnost.« (Franciscus 2016a, 91)¹⁷ »Šele strastna ljubezen, polna slasti, lahko simbolizira združitev človeškega srca z Bogom. Vsi mistiki so potrdili, da se nadnaravna in nebeška ljubezen bolj izrazi s podobami zakonske ljubezni kot s podobami prijateljstva, naklonjenosti do otroka ali predanosti neki stvari. In razlog za to je prav v njeni celovitosti.« (2016a, 87–88)¹⁸ Seveda spolnost ne more biti ločena od rojevanja, ker to vodi v zlorabo zakona. Toda pri moralnem vrednotenju metod uravnavanja spočetij je treba spoštovati dostojanstvo osebe (2016a, 55)¹⁹ pa tudi problem prenaseljenosti zemlje, ki terja načrtovanje rojstev. Hkrati pa dokument potrjuje temeljno moralno načelo cerkvenega nauka o prekinitvi nosečnosti: »Vrednost človeškega življenja je tako velika in pravica nedolžnega življenja otroka tako neodtujljiva, da nimamo pravice odločati o tem življenju, ki je vrednota samo po sebi in ne sme biti predmet v oblasti drugega človeka.« (2016a, 56)²⁰ To načelo utemeljuje kot nespremenljivo, a hkrati zavrača moralizem v presojanju sodobne spolne prakse in podajanju cerkvenega nauka o spolnem življenju: »Kristjani se ne moremo odpovedati obrambi zakona samo zato, da bi bili moderni ali zaradi občutka nemoči spričo moralne degradacije. Svet bi prikrajšali za vrednote, ki jih moremo in moramo prispevati. [...] Nič ne koristi prizadevanje, da bi norme uveljavili z močjo avtoritete. Od nas se pričakuje odgovoren in bolj velikodušen pristop.« (2016a, 25)²¹ »Priznati moramo, da je naš način, kako smo predstavljali krščanski pogled in kako smo obravnavali ljudi, v veliki meri povzročil stanje, ki ga danes obžalujemo.« (2016a, 26)²² Namesto avtoritarnega vcepljanja moralnih

17 AL 150.

18 AL 142.

19 AL 82.

20 AL 83.

21 AL 35.

22 AL 36.

norm mora pastorala prebuditi osebno vest človeka, ki je najvišji osebni moralni kriterij posameznika. Vest ljudi je treba oblikovati, ne pa jo skušati nadomestiti. (2016a, 26–27)²³

Dokument govori tudi o odnosu do različnih sodobnih partnerskih praks in o ustaljenih družinskih praksah (poligamija), značilnih za nekatere afriške in azijske družbe, kjer bi veljalo iskati bolj inkulturirane rešitve, ki upoštevajo krajevna izročila in izzive. Pri tem poudarja: »Čeprav je upravičeno, da zavrremo stare oblike tradicionalne družine, zaznamovane z avtoritarnostjo in celo z nasiljem, to ne bi smelo voditi k preziranju zakona, temveč k ponovnemu odkritju njegovega pravega smisla in k njegovi prenovi.« (2016a, 38)²⁴ Papeževa posebna skrb so zlorabljeni otroci in pri tem izrecno poudarja tudi spolne zločine v cerkvenih ustanovah: »Spolno izkoriščanje otrok je eden najbolj sprevrženih grehov današnje družbe [...] Spolna zloraba otrok je še bolj pohujšljiva, če se dogaja v okoljih, kjer bi morali biti deležni posebne skrbi in zaščite: v družinah, v šolah ter v krščanskih skupnostih in ustanovah.« (2016a, 32)²⁵

Izrecno se zavzema tudi za reševanje socialnih problemov. Poudarja, da so »brezposelnost in negotovi pogoji za delo vir trpljenja« (2016a, 18).²⁶ Predvsem pa opozarja, da danes družba »mladim ne omogoča ustvariti družine in so brez možnosti za prihodnost« (2016a, 28).²⁷ Zato poziva: »Država mora ustvariti [...] razmere, ki bodo mladim zagotovile prihodnost in jim pomagale pri osnovanju družine.« (2016a, 31)²⁸ Papež z vso prizadetostjo in pastirsko skrbjo spregovori o najbolj izrazitem zlu sodobnega sveta: o begunski krizi, migracijah zaradi vojn in podnebnih sprememb, o trgovini z ljudmi, prostituciji, trgovanju z organi zaradi revščine. Za odpravo tega zla ni dovolj karitativna pomoč, ampak nova gospodarska in socialna ureditev družbe, ki bo zagotovila, da bo ljudem v deželah njihovega izvora omogočeno dostojno življenje. Ko opozarja, da mora družba zaščititi otroke, ki živijo v revščini, v vojnah ali pa so

23 AL 37.

24 AL 53.

25 AL 45.

26 AL 25.

27 AL 40.

28 AL 43.

prisiljeni v begunstvo, poziva tudi k solidarnosti. »Rad bi poudaril, da je pozornost, posvečena beguncem in osebam s posebnimi potrebami, znamenje delovanja Duha.« Obkrat gre za »vzorčni primer, kako danes živeti logiko usmiljenja in vključevanja najšibkejših v družbo«. (2016a, 34)²⁹

S tem papež spet postavlja v ospredje svojo osnovno angažiranost za reševanje socialne krize sodobne svetovne družbe. Že v Buli o napovedi izrednega svetega leta *Obličje usmiljenja (Misericordiae vultus – MV)* papež opozarja: »Odprimo oči, da bomo videli bedo sveta.« (Franciscus 2015b, 18)³⁰ V apostolskem pismu *Usmiljenje in usmiljenja potrebna (Misericordia et misera – MM)* papež poziva: »Naučimo se deliti s trpečimi brati«. In opozarja, da ne bo na svetu »pravičnosti, ne socialnega miru, dokler bo Lazar ležal pred vrati naše hiše«. (Franciscus 2016b, 26–27)³¹

Novi vidiki pastoralne oskrbe družin prinašajo kar nekaj korenito novih poudarkov:

Nauk Cerkve je, da si zakonca sama podelita zakrament zakona, duhovnik pa ga v imenu Cerkve blagoslovi. Iz tega načela je treba izvajati pastoralno oskrbo krščanskih zakoncev. Zato je mogoče, da krščanski zakonec nekatoličan lahko ob poroki in določenih priložnostih, pomembnih za družino, sprejme evharistijo v Katoliški cerkvi. Dokument pa napravi še korak naprej in aktualizira stališče apostola Pavla iz 1. pisma Korinčanom: »Neveren mož je posvečen po verni ženi in neverna žena je posvečena po vernem možu«. Zato ugotavlja: »Ljubiti neverujočega zakonskega druga, ga osrečevati, lajšati njegovo trpljenje in z njim deliti življenje je v vsakem primeru pot posvečenja.« (Franciscus 2016a, 139)³² Iz tega načela je nujno potegniti sklep, da je pred Bogom veljavna tudi civilno sklenjena poroka, kar je sedanja praksa katoliške pastorale zanikala in so mnogi duhovniki celo spodbujali ločitev katoličana od ateista in samoumevno poroko s katoliškim partnerjem. Vsekakor je v tem videti napotilo, da je tovrstna praksa nedopustna in da bi veljalo to načelo urediti tudi po cerkvenem zakoniku.

29 AL 47.

30 MV 15.

31 MM 21.

32 AL 228.

Papež poudarja, da je ohranjanje zakonske zveze in zvestobe velika vrednota in kristjanova dolžnost. Hkrati pa razume, da v zakonski zvezi lahko nastanejo razmere, ki ne omogočajo več nikakršnega partnerskega ali družinskega življenja. V takih primerih »[...] je ločitev neizogibna. Včasih lahko postane neizogibna, če gre za to, da slabotnejšega zakonca ali majhne otroke zavarujemo pred hujšimi poškodbami, ki jih povzročajo nadutost in nasilje, poniževanje in izkoriščanje, zanemarjanje in ravnodušnost. Vendar je treba na ločitev gledati kot na sicer skrajno sredstvo [...]« (2016a, 147).³³ V skladu s tem načelom dokument uveljavlja tudi naslednje: »Kar zadeva ločene, ki živijo v novi zvezi, je pomembno, da jim damo čutiti, da so del Cerkev, da nikakor niso izobčeni [...], ker so vedno del cerkvenega občestva.« (2016a, 148)³⁴ To načelo pomeni veliko novost, saj je dosedanja pastoralna praksa zahtevala, da se morajo civilno poročeni ali na novo poročeni odpovedati spolnosti, če hočejo prejemati evharistijo. Papež tu uveljavlja, z njemu značilno duhovitostjo, evangeljski pogled, da je »usmiljenje nosilni steber, ki drži pokonci življenje Cerkev. [...] Cerkev ni carinska postaja« in duhovniki se ne smejo obnašati »kakor nadzorniki milosti [...]« (2016a, 190–91).³⁵ V 244. členu posinodalna apostolska pobuda priporoča, »naj bodo postopki za ugotavljanje ničnosti zakona dostopnejši in bolj prilagodljivi ter po možnosti povsem brezplačni« (2016a, 148–149).

Papež ponovno poudarja stališče II. vatikanskega koncila o nujnosti pozitivne spolne vzgoje na osnovi krščanskega etosa, »ki naj bo v skladu z napredkom psihološke, pedagoške in didaktične znanosti.« In poudarja: »Morali bi se vprašati, ali so naše vzgojne ustanove sprejele ta izziv.« (2016a, 168)³⁶ Posinodalna spodbuda je posvečena družini, to je zvezi moža in žene ter otrok. Zato o pastoralni istospolnih partnerskih zvez in problemih, ki zadevajo te zveze (npr. vprašanje posvojitve otrok), ne govori. Glede obravnave te problematike je bil velik odpor, zato je bila izločena iz sinodalnih razprav. V 251. členu pa poudarja, »da ni nikakršne osnove za analogijo med istospolnimi življenjskimi skupnostmi in Bož-

33 AL 241.

34 AL 243.

35 AL 310.

36 AL 280.

jim načrtom o zakonu in družini«, zato »zvez med istospolnimi osebami (ni mogoče) izenačiti z zakonom« (2016a, 153). Vendar se je papež v svojih govorih večkrat zavzel, da je v skladu s »pastoralnim usmiljenjem« treba posvetiti tudi tem osebam pastoralno skrb in zagotoviti pastoralno oskrbo. Predvsem pa, da jih je treba kot vsakega človeka obravnavati s spoštovanjem in braniti njihovo človeško dostojanstvo.

Odzivi na posinodalni dokument so bili različni. Podporo je doživel predvsem pri škofih tretjega sveta, v vatikanski kuriji pa pri kardinalu Kasperju. Še več je bilo nasprotnikov. Del kurije je hotel že med pripravo minirati sinodo. 13 kardinalov, udeležencev sinode, mu je izročilo pred začetkom sinode (5. oktobra 2016) protestno pismo, v katerem papežu očitajo, da je sinodo pripravil tako, da bodo sprejete sporne prakse. Poljski episkopat je javno zavrnil predloge in papeža Frančiška obtožil, da sprevrča cerkveni nauk o družini, ki ga je uveljavljal papež Wojtyła. Proti vključitvi razprave o pastorali ločenih zakoncev, vprašanju ponovne zakonske zveze, predvsem pa proti odpiranju vprašanja o istospolnih skupnostih je 790.000 vernikov, na pobudo svojih škofov, podpisalo peticijo, naj se ta problematika izključi iz sinodalne razprave. Cerkev v nekdanjih socialističnih državah ostaja konservativna, kar je razumljivo, toda tudi v nekaterih afriških in azijskih državah. Da gre pri papeževih predlogih o pastorali družine za razhajanja v doktrinarnih vprašanjih, je kardinal Gerhard Ludvig Müller, prefekt kongregacije za nauk vere, 5. septembra 2016, tik pred sinodo, na konferenci nemških škofov v Regensburgu izjavil, da zaradi teh razhajanj Cerkvi grozi razkol: »Zakramentalna narava poroke ne sme biti ogrožena. Pastoralna praksa pa naj se ravna glede na vprašanje človekovega odrešenja. Cerkev se ne more prilagajati svetu, ampak mora svet pridobiti za Boga.« To njegovo izjavo je bilo razumeti predvsem kot opomin, naj nemški škofje na sinodi ne odpirajo radikalnih stališč o novi pastoralni praksi. Nemški episkopat ni sledil temu pozivu iz pragmatičnosti, ker se zavedajo, da se mora Cerkev v sekularnem okolju prilagajati potrebam sodobnega človeka.

Najhujši napad je papež Frančišek doživel od osebnega tajnika škofa Georga Gänsweina – nekdanjega osebnega tajnika kardinala in papeža Ratzingerja, ki ga je na njegovo željo sprejel za tajnika tudi Frančišek. Lani maja je v predavanju na Gregoriani oporekal avtoriteti papeža Fran-

čiška z izjavo, da Frančišek in Benedikt predstavljata eno razširjeno Petrovo službo, ki jo trenutno izvajata dve osebi, Benedikt kontemplativno, Frančišek aktivno. Ratzinger po njegovem mnenju ostaja aktualen papež, samo umaknil se je iz službe, a papeške službe ni opustil. Gänswein je pojasnil tudi okoliščine izvolitve papeža Ratzingerja. Med izvolitvijo naj bi se odvijal oster spopad med pro-Ratzingerjevimi privrženci, ki jih je imenoval Sol Zemlje in anti-Ratzingerjevo strujo, imenovano po sv. Galenu, ki jo je imenoval mafijski klub. Ta smer je zahtevala izvolitev Bergoglia, da bi se izvedle nujne reforme in modernizacija Cerkve ter decentralizacija cerkvene uprave. Te izjave kažejo, da papež Ratzinger ali pa njegovi privrženci še vedno iz ozadja skušajo voditi Cerkev, da je torej Wojtyłov projekt katoliške restavracije še vedno živ. Vsekakor gre za očitno diskvalifikacijo papeža Frančiška, ki naj bi preprečila nadaljnjo reformo Katoliške cerkve.

Po objavi enciklike *Amoris Laetitia* so štirje kardinali javno zahtevali podrobnejša pojasnila, kako razumeti nove smernice družinske pastorale brez določil in kanonskih predpisov in kako jih izvajati. Papež naj bi dal le splošne odgovore, za kar je bil deležen javne kritike in celo sramotnja z objavo neprimernih plakatov. Gotovo je v tem problem. Če velja npr. teološko stališče, da je veljaven tudi civilno sklenjen zakon, kar je mogoče izvajati iz teološkega načela, da si zakonca sama podelita zakrament zakona – to je pomembno tudi za katoliško priznanje zakonske zveze med protestanti in kristjani različnih veroizpovedi, pri katerih zakramentalnega zakona ne poznajo –, je nujno to stališče uzakoniti tudi v cerkvenem zakoniku. Gotovo se papež Frančišek nedorečenosti nove pastorale zaveda, a želi z encikliko ohraniti vsaj načelno enotnost. Sinoda enotnih stališč pač ni dala. A s tem, ko je podal smernice nove pastorale in s tem tudi marsikatero novo teološko interpretacijo zakonske zveze, želi začrtati novo pot, ki se bo izoblikovala postopoma. Uveljaviti hoče predvsem stališče, da je nauk Cerkve vedno podvržen razvoju in sledenju novim življenjskim okoliščinam, pa tudi zagotoviti, da se stara praksa, ki ni imela pred očmi konkretnega človeka in življenja, ne bi vrnila v stare tirnice. Mentalitetnega zaostajanja konservativnih krogov, ki so še vedno vplivni, pa ne gre prisiljevati v novosti. Podobno je z napovedjo, da se bo v Katoliški cerkvi uveljavila tudi praksa

posvečevanja za duhovnike poročenih moških. Duhovniški celibat je cerkvena uredba, ki je smiselna v določenih okoljih in času. V skladu s tem je izjava kardinala Pietra Parolina, da gre pri celibatu za vprašanje cerkvene discipline, in ne za dogmo, zato jo je mogoče spremeniti zaradi pastoralnih potreb Cerkve. Z odlokom pa papež najbrž ne bo hotel, čeprav mnogi od njega to pričakujejo, da ne bi povzročil še hujšega vala nasprotovanja. Verjetno bo odločitev, kdaj in kje se taka praksa uvede, prepuščena lokalnim Cerkvam, ki želijo to možnost uvesti čim prej zaradi velikega pomanjkanja duhovnikov. V tem smislu je treba razumeti podporo te papeževe napovedi prav iz vrst latinoameriškega episkopata. Taka drža previdnosti in postopnosti kaže njegovo diplomatsko modrost. Potrjuje jo tudi zadnji sporazum z Ljudsko republiko Kitajsko, ki se je pripravljala na tajnih pogajanjih v Hong Kongu več kot tri leta, in zadeva imenovanje novih katoliških škofov na Kitajskem. Doslej si je to pravico jemala kitajska partija, po novem sporazumu pa ima papež pravico veta do imenovanja. To je velik korak k avtonomiji Katoliške cerkve na Kitajskem in zagotavljanju njene povezave s Svetim sedežem, saj utegne v prihodnosti postati ta cerkev najštevilnejša.

*

Odpira se vprašanje, ali je bil pontifikat papeža Frančiška dopuščen le kot manever, ki naj zboljša ugled Katoliške cerkve in zato Frančišek reform ne more izpeljati, lahko jih samo nakazuje. Na to kaže tudi izjava pokojnega milanskega kardinala Martinija, ki je Bergoglio označil za pravega človeka, da prevzame vodstvo Cerkve, a je podvomil, da bo lahko izpeljal nujne reforme. Vprašanje je tudi, ali Ratzingerjeva struja še vedno obvladuje vatikansko oblast in preprečuje uresničevanje napovedanih reform? Toda kljub nasprotovanju je pontifikat papeža Frančiška uspešen že s tem, da je oživel duh II. vatikanskega koncila in usmeril Cerkev k reformiranju. Uvedel je nov slog vladanja, ker je prekinil z monarhično držo papeštva. Postavil je Cerkev v središče svetovnega dogajanja, ker je v ospredje postavil reševanje aktualnih družbenih, socialnih in civilizacijskih problemov. Vsaj načelno je s stališči in držo zakoličil novo smer in namesto rekatolizacije odprl pot novi evangelizaciji. Ker je prvenstvena skrb varuhov institucionalne moči Katoliške cerkve ohraniti

njeno vsaj navidezno enotnost, predvsem pa notranjo moč kot pogoj zunanje, je pričakovati, da bo njegovo delovanje vse bolj omejevano na simbolne geste in protokolarne dolžnosti. Toda cerkve tretjega sveta, kjer se katoliška vera širi in se tudi prenavlja v cerkev revnih, je po zaslugi Frančiška dobila samozavest, in bo prej ali slej sama odločala o svojem notranjem življenju. Za zahodni svet je tudi v Vatikanu prevladala ocena, da krščanstvo umira in da je edina možnost, da se ohrani v okviru malih občestev in gibanj. Zato se pastoralna aktivnost usmerja sem in s tem tudi v fundamentalistično ozkost. Katoliška cerkev v zahodnih družbah vse bolj boleha za sindromom geta. Za fasado baročne prijavnosti se torej odvija boj za ohranitev *ecclesiae militans* proti evangelijski podobi Cerkve, ki bi od spodaj gradila cerkveno življenje in v svetu vzpostavljala pravičnejši družbeni red.

Italijanski novinar Antonio Socci pritrjuje papeževim kritikom, da izvolitev Frančiška za papeža ni bila legitimna in da je Ratzinger še vedno veljaven papež. V *La Stampa* je podal analizo razmer v Katoliški cerkvi in trdi, da med katoličani v Italiji poteka prava medijska vojna med zagovorniki papeža Frančiška in Ratzingerja. Vsiljevanje le vloge vikarja papežu Frančišku to potrjuje in daje misliti, da se morda njegov pontifikat izteka.

Nedvomno pa je, da se s papežem Frančiškom začenja zaton konstantinskega obdobja Katoliške cerkve, če že ne končuje. Proces razgradnje monarhizma, papeškega absolutizma in katoliškega integritizma ne bo več mogoče zaustaviti. Cerkev bo vse bolj postajala občestvo vernikov, ljudstvo verujočih, ki želi v svetu ostvariti božje kraljestvo pravičnosti, miru, svobode, ljubezni, solidarnosti in dobrote, da bo luč človeštvu. Uveljavlja se načelo, da je edini poglavar Cerkve Kristus, hierarhični voditelji pa bodo vse bolj le službeni upravljavci cerkvenega občestva, in ne več božji namestniki. Cerkev bo postajala vse bolj le sol sveta, in ne vrhovna duhovna in politična moč, ki hoče obvladovati celotno osebno in družbeno življenje. Sekularizacija je tisti zgodovinski proces, ki onemogoča obnovo konstantinske paradigme krščanstva. S tem procesom pa se Cerkev vrača k izvornemu krščanstvu ali pa bo doživela nov zlom in bo na ruševinah sedanjih krščanskih cerkva vzniknilo novo evangelijsko krščanstvo. Ostaja le vprašanje, ali je sodobno krščanstvo sposobno v imenu človekovega dostojanstva sgraditi družbo pravičnosti, sožitja

in sonaravnega gospodarstva ali pa bo to zmogla neka druga religijsko kulturna paradigma. S tem pa bi tudi zahodna civilizacija zatonila v svoj konec. V sodobnem katolicizmu, tudi slovenskem, leži želo zla v tem, da hoče z močjo kapitala, političnim manipuliranjem s pomočjo avtoritarnih politik in z duhovnim nasiljem nad človekom obnoviti nekdanjo krščansko civilizacijo. Odpira se vprašanje, ali ni morda zlo te vizije v slepoti, ki ne more ali noče videti, da je povezava konstantinske države in cerkve pripeljala krščanstvo v današnjo globoko krizo in zahodno civilizacijo na rob njenega obstoja.

VIRI

- Franciscus, papež. 2015a. *Hvaljen, moj Gospod – Laudato si' (LS): okrožnica o skrbi za skupni dom*. [18. 6. 2015.] Ljubljana: Družina
- – –. 2015b. *Obličje usmiljenja – Misericordiae vultus (MV): bula o napovedi izrednega svetega leta*. [11. 4. 2015.] Ljubljana: Družina.
- – –. 2016a. *Radost ljubezni – Amoris laetitia (AL): posinodalna apostolska spodbuda*. [19. 3. 2016.] Ljubljana: Družina.
- – –. 2015b. *Usmiljenje in usmiljenja potrebna – Misericordia et misera (MM): apostolsko pismo*. [20. 11. 2016] Ljubljana: Družina.
- Frank, Joachim. 2016. »Leonardo Boff im Interview 'Papst Franziskus ist einer von uns'«. *Kölner Stadt-Anzeiger*, 25. december. Dostop 27. april 2017. <http://www.ksta.de/25372660>
- Seiterich, Thomas. 2015. »Nicht herrschen, sondern pflegen: Ein Gespräch mit dem Vordenker der Umwelt-Enzyklika, Bischof Erwin Kräutler«. *Publik-Forum* 12: 32–34. Dostop 27. april 2017. <https://www.publik-forum.de/Publik-Forum-12-2015/nicht-herrschen-sondern-pflegen>

Mihael Glavan

PAUL WIENER (1495–1554)

**Ugleden evropski reformator
in prvi »slovenski« luteranski škof¹**

Luthrovo leto v Sloveniji

Luthrovo leto v Republiki Sloveniji nam je že prineslo in še bo raznovrstno in programsko bogato serijo kulturnih in strokovnih dogodkov, s katerimi skušamo ozaveščati tudi pretežno katoliške Slovence o tem velikanu evropske reformacijske misli in kreatorju modernega nemškega jezika in literature. Pozabiti ne smemo, da njegov prevod Svetega pisma ne pomeni samo kreativnega prenosa vsebine svete knjige iz klasičnih jezikov (grščine, hebrejščine, latinščine), ampak tudi enako kreativno jezikovno stvaritev v živem jeziku – nemščini. Naše razprave, ali bolje rečeno krajše osebne predstavitve, kajti pravega dialoga ni bilo dovolj, so se nanašale predvsem na Luthrovo teološko, sociološko in celo socialno, filozofsko in politično reformo. Sam sem vselej razumeval reformacijo najprej v duhovnem (religiozno-filozofskem) smislu in šele potem tudi v sociološkem, družbenem, ekonomskem ali celo političnem. Najprej torej kot prehod od teocentričnega v antropocentrično razumevanje sveta, ko človek ne veruje in deluje ter misli le skozi organizacijo oz. institucijo, temveč prek svojega neposrednega verovanja in delovanja, oprtega na Sveto pismo. Luthrova in potem tudi Trubarjeva ter Wienerjeva teološka misel je hkrati univerzalistična in konkretno osebna. Izpeljana je iz teološke osnove Svetega pisma, a se vselej obrača k človeku in veruje v človeško težnjo po dobrem in pravičnem. V središču je dojemanje božje skrivnosti, ki jo je mogoče doseči le z vero, ki je nenadomestljiva

1 Dr. Hermann Pitters v svojem predavanju »Ein Europäer der Reformation« na Rašici, 9. 10. 2016.

resnica. (To je mogoče razumeti tudi iz Wienerjevega odlomka iz spisa o klicanju in verovanju svetnikov, v katerem dokazuje, da na poti k Bogu velja le vera in ne pomagajo nobeni nadomestki v podobi svetnikov.) Trubarjevo in Wienerjevo življenjsko prizadevanje ni veljalo le zveličanju lastne osebe, temveč tudi ljudi, med katerimi sta se po božji volji rodila, in so znali le svoj materni slovenski jezik. Tako sta oba razumela svoje poslanstvo. Matija Trost je v svojem panegiriku štel našega Trubarja v vseh pogledih za primerljivega z Luthrom. Kar je Luther storil za Nemce, je Trubar storil za Slovence. Torej, odvezal jim je jezik in jim odprl pot do samospoštovanja.

Burno 16. stoletje je bilo poleg verskega predvsem tudi velik duhovni prelom. Škof Geza Filo ga je imenoval kar revolucija z vsemi svojimi drastičnimi, celo krvavimi implikacijami. Reformacija je najprej in predvsem duhovna revolucija, ki opušča srednjeveški strah pred peklenškimi mukami za grešno življenje. Brez greha pa ni nihče. Reformirati Cerkev kot institucijo in vernika kot človeka na osnovi Svetega pisma, doživljati Kristusa kot edino utelešeno božanstvo, milost skozi pošteno verovanje in delovanje po veri – to so duhovi humanistične miselnosti, ki je začela razklepati srednjeveški univerzalizem.

Kako živi »stoji in obstaja« reformacija med današnjimi Slovenci

In kako je reformacija vplivala na Slovence? Prav gotovo odrešilno in najprej sproščujoče, kasneje pa jih je pripeljala tudi v hudo travmatične bivanjske stiske. Razvezala jim je prastrah pred usojenostjo posmrtno kazni, kazala jim je notranje etične zapovedi, ki naj jim sledijo, in končno jim je razvezala jezik za poslušanje, umevanje, branje in pisanje božje besede, molitve in pesmi. Geza Filo celo pravi, da reformacija ni zaključena, temveč ostaja kot trajna zaveza, da sproti preverjamo svoje delovanje in v svoji veri reformiramo človekovo družbeno obnašanje do sočloveka, narave in planeta. Luther in Trubar ter Wiener nas še zmeraj zadržujejo, da živimo in delujemo po svoji svobodni vesti, ker smo ustvarjeni po božji podobi, s čimer nam je bilo podeljeno nedotakljivo dostojanstvo. O razvoju skozi stoletja ne bom govoril, omenim naj le, da je prav *člove-*

kovo nedotakljivo dostojanstvo, ki temelji v božji podobi v človeku, znova močno podoživel in utemeljeval Edvard Kocbek. V najtežjih časih, ko sta nam nacizem in fašizem, pa tudi stalinizem grozili, da bomo Slovenci morda izbrisani z obličja zemlje, se je reformatorsko uprl katoliškemu klerikalizmu, ki si je za svojo politično podobo izbral kolaboracionizem. Poudarjal je antropocentrično krščanstvo, ki mu je zaradi svojega bistva v odrešeniku, veri in svetem pismu bilo dragocenejše, prvotnejše in globlje od prilagodljivega preživetja, ki ga je ponujala slovenska cerkev, navezana na Rim in svoje materialne statusne podlage.

Paul Wiener (1495–1554) – življenjski in delovni razpon od Ljubljane do Hermannstadta

Wienerjeva bivanjska in delovno ustvarjalna pot izkazuje njegovo evropsko razsežnost. Bil je sopotnik velikega obrata od srednjega veka k novemu, kar je bilo bistveno za prehod v humanistično miselnost in renesančno dožemanje sveta. Temu duhu se je odprl v času študija na dunajski univerzi. Od tod ga je pot naravno peljala v reformistične poglede na vero in cerkev. Wiener se nam torej kaže v obeh podobah: kot izobražen humanističen mislec in reformatorski teolog, zato so njegovo delo, življenje in nazori tudi primeren vzorec za vpogled v razvoj in kontroverze sočasne evropske filozofske in teološke misli.

Njegova ustvarjalnost enakovredno pripada tako slovenski kot sedmograški luteranski cerkvi.

Rodil se je leta 1495 v Kranju, kjer je stal eden od utrjenih kranjskih gradov. Verjetno je izhajal in neke tamkajšnje priseljene povzdignjene uradniške družine. En brat je naredil vojaško kariero in umrl kot oficir kraljeve vojske. V univerzitetnih matrikah je vpisan 13. okt. 1514 kot P. W. iz Kranja, študij pa je po takratnih normativih zaključil z magisterijem (tako kot Dalmatin). Že zgodaj je postal pridigar in kmalu dobil tudi odgovornejši mesti stolnega župnika in škofovega vikarja in tajnika. Še bolj se je uveljavil v upravnih in oblastnih organih in upravnih službah. V deželnem zboru je zastopal stan duhovnikov. Kmalu je postal tudi duhovni predstojnik deželne uprave, sestavljene iz plemstva in meščanstva, kjer ni bil le vodja finančnega sektorja, ampak celo ko-

misar za nadzor posebnih svoboščin in pravic komisije za Kranjsko in pridruženih članskih komisij. Kasneje je bil celo imenovan za osebnega kraljevega komisarja za posebne državne prilikožnosti, osebnega zaupnega svetovalca tudi plemstvu v okviru dežele.

Wiener torej v osnovi izstopa kot cerkvena oseba, močno podprta in cenjena pri škofih Ravbarju in Kacijanarju, in hkrati z močno politično podporo visoke civilne oblasti. Zaradi svoje nadarjenosti in odgovornosti se je gotovo povsem zavedal svojih službenih dolžnosti.

Wiener in Trubar

V tako jasno službeno strukturiranem življenju je moralo priti do odločilnega srečanja s 13 let mlajšim kasnejšim prijateljem in sopotnikom Primožem Trubarjem leta 1531. Zanimivo je, da sta se z Wienerjem seznanila tako zgodaj, saj je Trubar pričel svojo poklicno duhovniško službo v Laškem šele jeseni 1530. Upoštevaajoč Pittersovo kratko, a temeljito predstavitev Wienerjeve zelo ugledne izobrazbene in karijerne poti, nas nekoliko preseneča, da pripisuje njegov radikalni obrat k reformacijski verski reformni teologiji in misli prav srečanju in sodelovanju z veliko mlajšim in predvsem veliko manj izobraženim Primožem Trubarjem. Igor Grdina nekoliko drugače navaja, da je Wiener na dvoru ljubljanskega škofa Franca Kacijanarja že prej pripadal evangeličanskemu krogu (Grdina 2017, 74). Znano je, da je Trubar iz Laškega prišel v Ljubljano s pomočjo in posredovanjem tržaškega škofa Bonoma. Jeseni 1536 je nastopil službo škofijskega vikarja in se tako pridružil stolnemu kapitelju, ki so ga sestavljali škof Kacijanar, stolni prošt, stolni dekan in deset kanonikov. Ob prihodu v Ljubljano je našel odkrite in skrite privržence luteranskemu bogoslužju celo med kapiteljskimi duhovniki. Kakor je sam zapisal: »Ob svojem prihodu v Ljubljano sem našel privržence reformaciji celo med kapiteljskimi kanoniki. Najbolj goreč je bil Paul Wiener, v čigar hiši sem se nastanil.« Za čisti svetopisemski evangelij brez papeških dopolnil, pa tudi za odpravo celibata in novo liturgijo sta se bolj ali manj javno opredeljevala tudi kanonika Lenart Mertlic (škofov namestnik) in Jurij Dragolič. Kot je zapisal 30 let kasneje, je tisti Dragolič, črnomaljski farmošter, »hud konec vzel, vpijoč, norčast in v cagovanju«. (Rupel 1966,

263–64) Kako in kdaj natančno sta se Trubar in Wiener seznanila, nam ni natančno znano, vendar je to bilo gotovo po službeni dolžnosti, ker je Wiener pač opravljal službo predstojnika duhovniškega stanu in so se morda novonameščenci morali pri njem osebno javiti ali pa jih je obiskoval na njihovih farah. Prof. Pieters je v svojem predavanju menil takole:

Njegovo jasno strukturirano življenje je poleg tega zaznamovalo še odločilno srečanje s kasnejšim prijateljem in stanovskim tovarišem Primožem Trubarjem (1508–1586) leta 1531. Ta precej mlajši, vnet zagovornik Luthrove teologije, je kot izjemno nadarjen pridigar na Kranjskem spodbudil pravo gibanje pokore. Potem ko je bil poklican v Ljubljano, je postal pobudnik popolnoma novega razumevanja evangelija. Wiener se je navdušil nad novimi idejami in, kot sam priznava, »na osnovi svojega študija prodiral vedno globje v reformacijsko sporočilo, ki ga je doživljal kot veliko notranjo osvoboditev.« (Pitters [2016] 2017, 188)²

Wiener je pograbil nova tolmačenja, ker se je že sam vse bolj poglabljal v reformacijsko poslanstvo, ki ga je doživljal kot veliko notranje osvobajanje. Odslej je sprejel načelo, da je edino veljavno opravičenje po veri, ki ga je mogoče doseči na osnovi Svetega pisma in to je obveljalo kot vodilo v njegovem nadaljnjem življenju in delu. To so bila zanj vrata v krščansko svobodo. Ta prodor ga je usposobil, da je spoznal, da je v središču vsega jasna svetopisemska beseda. Odločil se je in se 1537 poročil, po ženini smrti pa po dveh letih 1547 še drugič. To je bilo za novega škofa Tekstorja, ki je prevzel žezlo od Kacijanarja, dovolj za besno sovraštvo in krvoločni čarovniški proces. Za razliko od prejšnjih škofov, ki so bili naklonjeni humanizmu, je bil Tekstor fanatičen nasprotnik reformacije in pristaš križarskega gibanja Ignacija Loyole in jezuitov, zato so pristaše luteranstva naznanjali in zapirali. Trubar in še nekateri so pobegnili v izgnanstvo, Wiener pa je bil zaprt na ljubljanskem gradu pod obtožbo krive vere in bigamije. Grozila mu je smrtna obsodba. V zapisniku zaslišanja so bila Wienerjeva pričevanja izkrivljena (ponarejena). Obtožen je bil sodelovanja in podpiranja Trubarja in vplivanja na teološkega učitelja in ravnatelja Veita Dietricha, kateremu je poslal več

2 Prevod Pittersovega predavanja objavljamo v pričujoči številki revije (op. ur.).

pisem in ga opogumljal, da bi spoznal in odobril luteranske poglede in spoznanja. Wienerju je vendarle uspelo doseči, da je kralj Ferdinand proces prenesel iz Ljubljane na novo sodišče na Dunaju, nad katerim pa je škof Tekstor obdržal nadzor, zato je ponovno prišlo do protokolarnih ponaredb. Po številnih mukotrpnih pritožbah in reklamacijah je končni dokument o zagovoru še zmeraj vseboval toliko nepravilnosti in lažnih obtožb, da je Wiener zavrnil podpis. Po ponovni pritožbi kralju je bilo sklenjeno, naj Wiener sam sestavi izčrpno poročilo za sodišče, ki bo pod izrecno ingerenco kralja ugotovilo dejstva.

Glede na Wienerjevo starost, izobrazbo in družbeni status bi lahko pričakovali, da je on močnejše vplival na Trubarja. Po drugi strani pa nam Pietersovo drugačno mnenje ponuja možnosti za več spekulativnih pomisli. Najprej tisto, da si je Trubar prek Bonoma in še kako drugače, morda na Dunaju, vendarle pridobil več teoretskega teološkega in filozofskega znanja, kot smo mu ga na osnovi skromnih podatkov o njegovem izobraževanju pripisovali doslej. Jasno se izrisuje še druga podmena, namreč tista o Trubarjevi izjemni prepričevalni in karizmatični osebnosti, kar potrjujejo njegovi kasnejši izjemni dosežki v cerkvenih službah na Slovenskem in na Nemškem, in ne nazadnje v njegovi korespondenci z visokimi in tudi najvišjimi cerkvenimi in cesarskimi voditelji.

Trubar in Wiener sta se vsekakor odlično razumela in se dopolnjevala. Na žalost se je ohranil le en dokument o njunem sodelovanju, a je tudi ta dovolj sporočilen.

Ko sem pred leti s posredovanjem gospoda Kacijanarja, nekdanjega ljubljanskega škofa slavnega spomina, in tukajšnjega kapitlja bil poklican semkaj v pridigarsko službo in postal kanonik, sem božjo besedo prav nič drugače kakor zdaj pridigal v pravem navadnem krščanskem smislu. S tem so bili zadovoljni spoštljivo omenjeni gospod Kacijanar in ves kapitelj, deželna gosposka in vse osebe duhovnega in posvetnega, visokega in nizkega stanu na Kranjskem; pozneje tudi gospod Urban Tekstor, ki je rajnega gospoda Pavla Wienerja in mene posebej naprosil, *da sva opravljala pridigarsko službo v tukajšnji stolnici v nemškem in slovenskem jeziku.*³ Ko pa sva gospod Pavel in jaz nekatere osebe, ki so

3 Moj poudarek.

to želele, s celim zakramentom prevedela (resda v tistem času ne docela javno), zakaj dobro nam je bilo v spominu, da so rajna gospod Krištof Ravbar in gospod Frančišek Kacijanar, oba ljubljanska škofa, in gospod Peter Bonomo, rajni tržaški škof, v svoji zadnji smrtni stiski prejeli celi zakrament, kakor ga brez škode za svojo vest drugače prejeti niso hoteli, sva po Kristusovi uredbi in naročilu tudi pod škofom Urbanom delila, česar pa omenjeni gospod Urban nikakor ni hotel trpeti, temveč je zaradi tega dosegel ukaz kraljevega veličanstva itd. ter gospoda Pavla v ječo dal. Ko pa sem v tistem času bil (vikar) v Šentjerneju ter na to opozorjen, sem se po nasvetu nekaterih župnikov, svojih prijateljev, in po Kristusovem navodilu in zgledu umaknil. Tudi nisem prejel tistega ukaza kraljevega veličanstva itd. ali kakršnega koli poziva. Tudi se nisem izogibal ali umikal pravemu zaslišanju in razpravi, in to sem še zmeraj storiti pripravljen. Kljub temu me je gospod Urban brez kakršnega koli zasliševanja in pravega zagovora oropal službe in prebend ter mi vzel vse moje knjige, kar me je napotilo, da sem drugod iskal službe. (Trubar [1561] 1986, 87–88)⁴

Trubarjev zapis izrecno pričuje, da sta z Wienerjem dobro sodelovala in celo poudarja, da sta oba pridigala tudi v slovenščini, česar drugje še nismo zasledili. Njegova biografija seveda izkazuje, da je bil Kranjčan, torej tudi Slovenec, če bi o nacionalnosti v tistem času že smeli tako razmišljati. Vsekakor je bil naroden in vzgojen v našem osrednjeslovenskem okolju, ki ga je zagotovo dobro poznal in razumeval. To lahko razberemo tudi iz njegove oznake verskega položaja preprostih ljudi na Kranjskem, ki je seveda zelo podobno Trubarjevemu pisanju, ko neposredno zapiše, da se to dogaja »pri nas, na Kranjskem«.

Prav tukaj na Dunaju sem gospodom komisarjem med eksamenom, ko smo govorili o tem členu klicanja in češčenja, poročal, kako imamo zlasti pri nas v deželi Krajski zares praznovorno ljudstvo, na deželi namreč, ki zapušča Boga Gospoda in se v nevarnosti in stiski zateka samo k svetnikom, samo njih kliče v stiski in v tegobah in se vrh tega podaja na romanja, pada na kolena pred podobami, kliče in moli ne zgolj svetnike, temveč tudi podobe, jih moli kot Boga, ne neguje in ne

4 Tj. Rajhman 1986, 87–88.

pozna prav nobene razlike med Bogom in svetniki. Da, pri vsem, kar je res! Zapuščajo in iščejo pomoč in tolažbo samo pri svetnikih. Iz tega sem zaključil, da je veliko pomembnejše ljudstvo usmeriti k Bogu in pravilnemu klicanju, kot pa učiti klicanje in češčenje svetnikov. Kajti zloraba je velika in pravo klicanje in češčenje Boga je zelo načeto. A opazil sem, da te besede ljubljanskemu škofu sploh niso bile všeč, saj so njegove pridige večinoma govorile o časti, intercediranju, o klicanju in češčenju svetnikov, kot je vsakomur znano. In njegova največja pritožba glede mene je, da glede češčenja svetnikov in priprošnje mrtvih nisem učil njemu pogodu in da imam zakonsko ženo. A kako bi naj bil učil in živel proti moji vesti?« (Wiener [1548] 2017)⁵

Eden prvih temeljitejših zgodovinarjev reformacijske dobe J. V. Valvasor je že vedel o Wienerju povedati naslednje:

Medtem je tu in tam še več oseb dalo srce in priznanje tej veri, med njimi tudi Paulus Wiener, kanonik v Ljubljani; njegov korak k luterski veri pa ga je napotil čez meje domovine, zakaj gospod Urbanus, ljubljanski škof, ga je zatožil pri deželnem knezu (Ferdinandu prvem) in dosegel, da so ga izgnali iz dežele. In to se je zgodilo leta 1547. (Valvasor [1689] 1984, 166)

Zanimivo je časovno sovpadanje. Istočasno kot za Wienerja je na priporočilo škofa Urbana prišlo od cesarja Karla V. nanj ostro povelje, naj zapre Primoža Trubarja, takratnega župnika v Št. Jerneju na Dolenjskem. In Valvasor duhovito pristavlja:

Čeprav pa si je njegova knežja milost zelo prizadevala in omenjenega Trubarja povsod dala zasledovati, je vendarle le-temu prosti zrak bil prijetnejši od zaprtega; prihranil je škofu nadaljnji trud, pravočasno ušel iz dežele in se rešil na Nemško, kjer je v različnih mestih, v Rothenburgu ob Tauberi, v Kemptenu in v Urachu prebil v pridigarski službi štirinajst let. (Valvasor [1689] 1984, 167)

5 Paul Wiener: O klicanju in češčenju svetnikov. Glej prevod v pričujoči številki revije.

Veit Dietrich (1506–1549)
nürnberški škof



Zveze med Wienerjem, Trubarjem in Veitom Dietrichom (1506–1549) so morale biti tudi pristno prijateljske. Trubar je svoje prvo zatočišče na Nemškem dobil prav pri Dietrichu, torej pri tistem, na katerega naj bi vplival Wiener, ki mu je pošiljal pisma in ga pridobival za luteranstvo. Torej lahko sklepamo, da so bili vsi trije pisno že prej povezani, možno je celo, da je prav Wiener dal Trubarju priporočilno pismo za Dietricha v Nürnberg, preden se je odpravil na Nemško. Prav tako lahko z veliko gotovostjo mislimo, da je Trubar zelo natančno spremljal Wienerjev sodni proces in njegov zagovor, prav možno je, da mu je v njegov »haus-arest« pošiljal potrebno literaturo in dokumentacijo, na osnovi katere se je branil in si rešil življenje.

Ko se je Wiener leta 1549 v dolgem in zapletenem procesu zagovarjal pred tribunalom na Dunaju in bil rešen smrtne obsodbe, a bil potem izgnan na Sedmograško, je bil Trubar že v Rothenburgu. Gotovo sta morala po Wienerjevi rešitvi ostati v stikih, ki žal pisno niso dokumentirani. Tako se je dogodilo, da je bil Wiener prej posvečen v luteranskega škofa na Sedmograškem kot Trubar v Ljubljani in tako postal prvi slovenski luteranski škof. Trubar je to postal šele po vrnitvi v Ljubljano 1561.

Trubarjev kriptični zapis na njegovi prvi knjigi, namreč, da je bila natisnjena na Sedmograškem, gotovo kaže na to, da je imel z Wienerjem stike in namenoma izbral ta zapis. Če bi se Wiener pisal še Škrjanec, bi imeli ptiča pod klobukom, a ta nam je zaenkrat še ušel.

Valvasor piše, da je bil »prvi, ki je nauk protestantov na Kranjskem oživil in razglašal, ljubljanski kanonik z imenom Primus Trubar. To je sicer splošno veljavno mnenje, čeprav bi bilo mogoče tudi drugače. Wiener je kot pripadnik višjega socialnega sloja, ki je imel temeljitejšo izobrazbo in višji položaj kanonika in bil precej starejši, prej in lažje prišel v stik z Luthrovimi spisi. Na drugi strani pa seveda drži, da je bil Trubar še zelo mlad pri Bonomu v Trstu deležen humanistične izobrazbe in pouka o sodobnih evropskih humanističnih in teoloških tokovih.

Zagovor (revokacija) Paula Wienerja

Danes je znano, da je Wienerju v ujetništvu vsekakor uspelo oblikovati temeljit zagovorniški spis, ki ga je imenoval Apologija, ga v prepisu poslal prijatelju Trubarju, ta pa ga je posredoval Luthrovemu učencu Veitu Dietrichu, ki mu je nato s posredovanjem pri najvišjih odličnikih uspelo, da so Wienerja oprostili smrtne kazni in ga izgnali na Sedmograško.⁶ Dragoceni rokopis se je srečno ohranil,⁷ tako da ga lahko v prenovljeni strokovni podobi, za katero je poskrbel dr. Herman Pieters, beremo v samostojni knjižni objavi.

Rokopis ima dolgo in dramatično zapleteno zgodovino. Ta je natančneje sledljiva, odkar je je z zapuščino zgodovinarja in zbiralca Bernharda Raupacha prispel v Mestni arhiv Hamburg. Tam ga je leta 1897 odkril zgodovinar Albert Amlacher in na podlagi strokovnega članka Theodorja Elzeja, ki je bil tudi sicer naš najpomembnejši starejši raziskovalec slovenske reformacije, prepoznal, za kaj gre, ga skrbno in natančno prepisal v zelo lepem in čitljivem rokopisu. Rokopis s spremno študijo je leta 1914 ponudil v natis Sedmograškemu domoznanskemu društvu, ki pa je natis zavrnilo. Amlacher je potem celoto ponudil še na Dunaju

6 Povzeto po Pitters (2016) 2017.

7 Hranijo ga v državnem arhivu Sibiu/Hermannstadt (Arhivele Nationale ale României, Directia Judeteana Sibiu [Staatsarchiv Hermannstadt]), pod signaturo Ms. K. K. 30.

in v Ljubljani, vendar zaradi prve svetovne vojne do natisa ni prišlo. Po očetovi smrti je leta 1940 Amlacherjev sin gradivo predal Muzeju Brukenthal v Hermannstadt (Sibiu), vendar so surove okoliščine, tokrat druga svetovna vojna, spet preprečile objavo. Rokopis je pozabljen ležal v muzeju, čeprav je bil katalogiziran. Tu ga je znova odkril dr. Pieters ob raziskovanju življenja in dela Alberta Amlacherja in ga pripravil za sedanjo znanstvenokritično objavo.⁸

Dodati je treba, da do sedanje objave na Slovenskem nismo poznali nahajališča prepisa v Hermannstadtu, so pa naši raziskovalci vedeli za nahajališče izvornika v Hamburškem državnem arhivu. Podatek je objavil nemški raziskovalec zgodovine reformacije dr. Karl Reinerth, vendar brez podrobnejše in natančnejše predstavitve. Naša strokovnjaka za slovensko reformacijo, dr. Mirko Rupel in dr. Branko Berčič, sta na osnovi Reinerthovega zapisa poznala podatek o signaturi v hamburškem arhivu, vendar nobeden od njiju ob drugem delu nikoli ni prišel do tega, da bi si dragoceni dokument ogledal »in situ« in oskrbel kopije za našo Narodno in univerzitetno knjižnico. Tudi dr. Jože Rajhman, ki je iskal Trubarjeva pisma, temu dokumentu ni posvetil pozornosti. Kot njun naslednik v Rokopisni zbirki NUK sem poznal podatek o signaturi, ki me je dalj časa strokovno vznemirjal, zato sem se pisno obrnil na hamburški muzej in prosil za izdelavo posnetkov, vendar sem dobil odgovor, da rokopisa ni več na mestu, zato me toliko bolj veseli, da je prof. dr. Pitters imel boljše možnosti in več sreče, da je potrdil obstoj izvornika v Hamburgu in odkril prepis v Hermannstadtu, ga znanstvenokritično obdelal in pripravil za natis. S svojim delom je zapolnil več stoletij dolgo praznino v kulturni zgodovini slovenske reformacije.

Celoten rokopis obsega 16 poglavij. Seveda le celota daje popolno sliko Wienerjeve in takratne širše veljavne teološke podobe reformacije na Kranjskem, zato bi ga bilo treba prevesti v celoti. Za našo revijo objavljamo eno od temeljnih poglavij – Vom Anrufen und Anbeten der Heiligen –, ki osvetljuje luteransko razumevanje vloge in položaja svetnikov v Svetem pismu in njihovo češčenje v praktični liturgiji.

8 Pitters v svoji spremni študiji (v Wiener [1548] 2017, 7–8).

Pittersova oznaka Wienerjeva dela in pomena

Na zvezdnem nebeškem nebu je Wiener žal hitro ugasnil, njegovo delo pa je preživelo in se oplemenitilo, ko je kratek čas opravljal službo superintendenta in škofa reformirane cerkve v Hernmannstatu. Ob 500-letnici reformacije je prava priložnost, da vsaj deloma objavimo njegov zagovorniški spis tudi na Slovenskem. V njem se, kot smo zapisali na začetku, izkazuje kot pomemben sopotnik evropske in pomemben člen slovenske reformacije. V svojem spisu in delovanju se nam Wiener kaže kot izjemno razgledana in izobražena osebnost in izjemen poznavalec njemu sočasne in starejše sholastične teologije (Petrus Lombardus, Durs Scotus, Thomas von Aquino, Gerson), Poznal je tudi vse vodilne zgodovino pisce takratnega časa (Sigbertus, Platina, Laurentius Valla). Kot humanist je poznal tudi starogrške antične avtorje, Homerja kakor tudi starogrške in rimske filozofe. Spoznal se je tudi na pravniška vprašanja, modro razlagal konvencionalno pravo kot naravno prava, poudarjal je nasprotje in nenaravni položaj, ko sta tožnik in sodnik ista oseba (kadija tuži – kadija sudi). Bil je zagovornik svobode mišljenja in opozarjal na nespamet in nesmisle ter apeliral na naravno pravično sojenje, ki ga morajo spoštovati tudi nasprotniki. Imel je zrele in izdelane poglede na vlogo države, njene naloge in kompetence pri vladanju. Država se ne sme postavljati iznad absolutnega in si lastiti absolutno oblast. Svoboda mišljenja in različnih mnenj ne smeta biti opuščena. Na taki osnovi je Wiener z nepojmljivim pogumom odgovarjal svojemu kralju po svoji vesti in prepričanju, mu predočil zlobne kralje iz Stare zaveze in ga svaril, da mora prevzeti vso odgovornost za pravično vlogo do sodobnikov, ki jo ima kot kralj vseh podložnikov (ne samo pristašev). Enako je postavil merila za svobodo cerkvene avtoritete. Tudi cerkev si ne sme lastiti absolutne moči nad božjo besedo (resnico). Tudi papežev urad se ne sme predstavljati kot božji namestnik Kristusa. Ta je v cerkvi bitno prisoten, zato ne potrebuje niti namestnika niti duhovnika. Človek kot oseba, kot posameznik, je v humanizmu in renesansi dobil svoje nepogrešljivo in nezamenljivo vlogo. Ob tem lahko spet spomnimo na Kocbeka in njegovo antropocentrično krščanstvo, ki je s personalizmom postavljalo v središče svobodno, a seveda etično odgovorno osebo, s katero ni dovoljeno

trgovati. Takega gledanja seveda ni zmoglo sprejeti poznosrednjeveško evropsko papeško krščanstvo in prav tako ne papeštvo prve polovice 20. stoletja, ki se je še vedno oziralo k Avguštini Božji državi (*De civitate Dei*). Vztrajalo je, da je Kristusova vera izročena v varstvo papežu in kuriji, ki je zakonit varuh krščanskega spoznanja in vere. Tudi zato so v tridesetih letih tako grobo zatrli reformno gibanje duhovnikov delavcev v Franciji in Španiji, o katerem je Kocbek napisal odličen esej. Zanimivo je, da so bili iztrebljevalci »nove herezije« spet jeziti in dominikanci. Wiener je stalno pritrjeval in poudarjal vrednost in veljavnost človekove vesti in (opravičenja po veri). Na tem je temeljilo njegovo notranje prepričanje, da je človek notranje osvobojen in pravičen do sebe in drugih, da lahko ozaveščen služi družbi.

Ta pogled nazaj nas navdihuje s hvaležnostjo. Reformacija je bila verski izbruh, ki je vplival na celotno družbo. Nedvomno je imela evropsko razsežnost. Ob 500-letnici slovenske reformacije gre za našo skupno kulturno zgodovino. Pri tem je Wiener lahko zelo dober primer slovenskega prispevka v skupne razvojne duhovne, zgodovinske in kulturne procese.

CITIRANI VIRI

- Grdina, Igor. 2017. »Slovenska reformacija in mi«. V: *Beseda božja ostane na veke: študije k razstavi ob 500-letnici reformacije, Narodna in univerzitetna knjižnica, 4. april–10. junij 2017*, ur. Jonatan Vinkler, 67–81. Ljubljana, Koper: NUK, UP.
- Pitters, Hermann. (2016) 2017. »Paul Wiener (1494–1554) – Evropejec reformacije«. *Stati inu obstati* 13 (25): 186–92.
- Rajhman, Jože, ur. 1986. *Pisma Primoža Trubarja*.
- Trubar, Primož. (1561) 1986. Pismo ljubljanskemu škofu Petru Seebachu, 8. julij. V Rajhman 1986.
- Valvasor, Janez Vajkard. (1689) 1984. *Slava Vojvodine Kranjske. Izbrana poglavja*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Wiener, Paul. (1548) 2017. *In causa fidei 1548: die dem König Ferdinand vorgelegte Verteidigungsschrift des späteren ersten evangelischen Bischofs der siebenburgisch-sächsischen Kirche*. Ur. Hermann Pitters. Sibiu/Hermannstadt: Editura Honterus.

... V VERZIH O(B) TRUBARJU

Pojasnilo

Zaslужni raziskovalec slovenskega protestantizma 16. stoletja Mirko Rupel je leta 1954 pri Slovenski akademiji znanosti in umetnosti izdal publikacijo *Nove najdbe naših protestantik XVI. stoletja*,¹ v kateri med drugim prvič poroča o »najbolj presenetljivem odkritju«, o knjigi *Ena leipa inu pridna prediga per pogrebi [...] Primoža Truberja*, ki je izšla leta 1588 v Tübingenu. Izvod knjige je Rupel našel v Mestni knjižnici v Winterthuru v Švici, ne da bi se pred tem po kakem viru sploh moglo sklepati, da knjiga obstoja. Njegov prvi lastnik je bil Vitus Müller, ki je bil leta 1594 profesor na tübinški univerzi. Ohranjeni izvod je bil zvezan skupaj z izvodom Trubarjevega *Katehizma z dvejma izlagama iz leta 1575*.

Najdena knjiga je slovenski prevod že prej poznane pogrebne pridige dekana tübinške teološke fakultete Jakoba Andreae (*Christliche Leichpredig bey der Begräbnus des [...] Primus Trubern [...]*, Tübingen 1586). Prevod je delo Matije Trosta, mladega slovenskega protestanta (1560–1591) iz Vipave, ki je študiral in magistriral v Tübingenu. O Matiji Trostu in njegovem prevodu pridige smo izčrpno pisali leta 2010 v 11-12. številki revije (Kristina Klemenčič: »Matija Trost in prva Trubarjeva biografija«, str. 78–110). Prevedeni pridigi je Trost v knjigi na koncu dodal svoje štiri v latinščini napisane slavilne pesmi/verzifikacije o Trubarju (in z njimi nadomestil pesmi/verzifikacije, ki so jih na čast Trubarju napisali in v isti knjigi objavili Martin Crusius, Pavel Crusius in Erhard Cellius).

Mirko Rupel v omenjeni publikaciji najprej predstavi in komentira

1 Rupel, Mirko. 1954. *Nove najdbe naših protestantik XVI. stoletja*. Ljubljana: Slovenska akademija znanosti in umetnosti, Razred za filološke in literarne vede. Publikacija obsega 89 (in 2) strani. Knjiga, na katero se nanaša naš prispevek, je obravnavana na str. 44–72.

Trostov prevod in ga primerja z izvirnikom. Predstavi tudi samega prevajalca in objavi nekaj dokumentov, ki govore o njem (59–64). Skoraj v celoti ponatisne tisti del prevoda oziroma pridige, ki izrecno pripoveduje o Primožu Trubarju (64–72). Sproti opozori na posamezne podatke, glede katerih sta se – po vedenju v času Ruplovega pisanja – Andreae in Trost motila. Rupel ocenjuje, da se je prevajalec zvesto držal izvirnika in da je »smotrno prevajal, imejoč pred očmi slovenskega bralca«. Posebej opozori na manjše spremembe in dodatke, ki si jih je dovolil prevajalec, ki je »Trubarja in njegovo življenje morda bolje poznal kakor Andreae«. Pri tem obžaluje, da ni takih sprememb in dodatkov več.

Posebej izpostavi – in prav je, da izpostavimo in poudarimo tudi na tem mestu –, da je Trost na strani 125 svojega prevoda namesto »v vojvodini Kranjski« [v izvirniku *in Fürstenthumb Crain*] zapisal »v Slovenski deželi« [v *Slouenski desheli*], v kateri naj bi Trubar »kot zvest pastir in škof bdel in stražil nad vsemi evangeljskimi cerkvami«. Rupel: »S 'slovensko deželo' je prevajalec pač hotel poudariti, da je naš prvi reformator delal za vse Slovence, ne le za prebivalce Kranjske« (48). Ker je bil Trost predstavnik že druge generacije slovenskih protestantov, to hkrati priča, da se je izraz »slovenska dežela«, ki ga je Trubar prvič zapisal v *Katekizmu* iz leta 1555, med slovenskimi protestanti (ki jim je bil prevod namenjen) za njihovo domovino že dodobra utrdil in uveljavil.

Kot rečeno je Trostov prevod pridige v reviji prikazan že v študiji Kristine Klemenčič. Transkribiran, urejen in s spremno študijo opremljen Trostov prevod je objavil tudi Jonatan Vinkler v elektronski izdaji (Ljubljana: Digitalna knjižnica, zbirka *Clavis litterarum slovenicarum*, 2009). Prav tako je v omenjeni študiji izčrpno povzeta in citirana tudi četrta in najdaljša Trostova slavilna pesem, ki primerja Luthra in Trubarja. Kot najpomembnejšo Trostovo pesem jo je Rupel v Sovretovem prevodu objavil tudi v hrestomatiji *Slovenski protestantski pisci* (Ljubljana 1966: DZS, 377–379). Zato v naši rubriki tokrat ponatiskujemo le tisti del Ruplovega besedila iz leta 1954, ki prinaša prve tri Trostove latinske pesmi, njihov Sovretov prevod in Ruplov komentar k pesmim in prevodu (str. 49–53).

Namesto komentarja kot epilog/odmev ponatiskujemo tri pesmi, napisane o(b) Trubarju štiristo in več let kasneje: Kosovelovo, Gradnikovo in Kocijančičevo.

Matija Trost

Verzi v slavo in spomin Primoža Trubarja
(s komentarjem Mirka Rupla)

131

I.

PROSOPOPOEIA.

*TVBINGÆ AC
DERENDINGÆ AD SLA-
uoniam de obitu B. PRIMI TRVBERI, verè Ca-
tholica Apostolicaq; Fidei amore plus 20. annos, ad mor-
tem vsq; in Germania exulanti: qui ex arumoso vi-
ta huius ergastulo ereptus est Anno parta salu-
tis. 1586. die 28. Iunij: Anno
ætatis LXXVIII.*

*Ilyrici, Styri, Carinthia, Carnia', Primus
Conuersi VVindi Slauica culta Truber
Edite cõpletore profunde retunde canora
Summum sublimes anxia mæsta tuba
Ploratum scopulos suspiria pectora verbi
Omninè prorsus nempè repente Dei
Luctifoniu tristi rauco bellace beatè
Vocibus, elogio, gutture, pugno, obijt.*

II PRO-

I.

PROSOPOPOEIA

T V B I N G A E A C
D E R E N D I N G A E A D S L A -
 uoniam de obitu B. PRIMI TRUBERI, verè Ca-
 tholicæ Apoftolicæque Fidei amore plus 20. annos, ad mor-
 tem vfque, in Germania exulantis: qui ex aerumnofo vi-
 tae huius ergaftulo ereptus est Anno partae falu-
 tis. 1586. die 28. Iunij: Anno
 aetatis LXXVIII.

Illyrici,	Styri,	Carinthia,	Carnia,	Primus
Conuerfi	VVindi	Slauica	culta	Truber
Edite	cõpletote	profunde	retunde	canora
Summum	fublimes	anxia	moelta	tuba
Ploratum	fcopulos	fulpiria	pectora	verbi
Omninò	prorfus	nempè	repentè	Dei
Luctifonis	trifti	rauco	bellace	beatè
Vocibus,	elogio,	guttire,	pugno,	obijt.

Pesem je zložena v elegičnih distihih, in to metrično korektno. vendar tako, da besede v vodoravni smeri niso v smiselni zvezi, ampak sestavljajo samo metrično obliko verzov. Smisel dobiš šele, če bereš besede navpično. Zato sestoji sleherni verz, tako heksameter kakor pentameter, iz enakega števila besed, namreč petih. Pesem razpade potemtakem v pet stolpčev po osem navpičnih besed. In ti stolpči dajejo razumljivo vsebino. Prim. tudi podoba na str. 49.

V prevodu akademika Antona *Sopreta*, ki mu bodi tu izrečena najlepša hvala za njegov trud, se pesem glasi v slovenščini:

POOSOBITVENA PESEM

T V B I N G E I N D E -
R E N D I N G E S L O V E N I J I O S M R T I
 blagopokojnega PRIMOŽA TRUBARJA, zavoljo ljubezni
 do prave katoliške in apostolske vere nad 20 let prav
 do smrti na Nemškem v izgnanstvu živečega, ki je bil
 iz težav polne ječe življenja iztrgan v letu
 odrešenja 1586, 28. junija, v letu
 starosti LXXVIII.

Ilirci	Štirci	Karintia	Karnia	Primož
spreobrnjeni,	Vindi,	slovenska,	omikana,	Trubar,
uberite	napolnite	izlivaj	bij (se)	zvokovita
poslednjo	visoke	tegotne	(na) žalostne	trobilja

tožbo	skale	vzdihe	prsi	besede
sploh	docela	seveda	nenadno	božje,
s turobnimi	z žalostnim	s hripavim	z bojevito	blaženo
glasovi!	napisom!	glasom!	pestjo!	je umrl.

Besede govori ta mesti Tübingen in Derendingen, ki naznanjata Sloveniji Trubarjevo smrt. Zato je naslov Prosopoeia Tubingae ac Derendingae — poosebitvena pesem Tubinge in Derendige. Zanimivo je, da naznanjata nemški mesti žalostno novico najprej Ilircem (= Južnim Slovanom) sploh, potem posebej Stajercem Vindom (Slovincem), torej slovenski Stajerski, slovenski Karintiji ali Koroški in omikani Karniji ali Kranjski.

II.

PROSOPOEOIA

P R I M I T R U B E R I
E T A M D I V T V R N A P A T R I I
 foli priuatione tandem in veram coelestemque
 Patriam euocati: qua SVOS SLAVOS ad agni-
 tae veritatis Euangelicae confiantiam, propa-
 gationem, conferuationemque postremum
 adhortatur: & quasi Angelica quadam
 tuba coelitus refonans ipfis
 valedicit.

Nobilitas,	Equites,	Lubianna,	Vipava,	Miniftri
Slauica,	Carniolae	prouida	VERA	Dei
Confianter	potius	crebrò	Comunio	Slavos
Chriftum	doctrinam	Biblia	prima,	facram
Exprime	diuulgate	reolue	fecunda	docete
Victorem	sanctam	Slauica	FALSA,	fidem.
Mundi	Vicinis	domui	perpende	Labacum
Ore,	minifterio	pollice,	mente,	vale.

Pesem je po obliki enaka prvi. Govori jo Trubar osebnò, zato naslov Prosopoeia Primi Truberi, kar pomeni poosebitvena ali osebna pesem Primoža Trubarja. V prevodu akademika A. Sovreta se glasi:

OSEBNA PESEM

P R I M O Ž A T R U B A R J A

PO TAKO DOLGOTRAJNEM POGRESANJU DOMACE

grude naposled v pravo nebeško domovino poklicanega, s katero SVOJE SLOVENCE k spoznane evangeljske resnice stanovitnosti, razširjanju in ohranitvi poslednjikrat opominja in jim tako rekoč na angelsko trobljo trobi iz nebes svoj zadnji pozdrav.

Plemstvo slovensko, nenehoma Kristusa izpoveduj, zmagalca sveta, z usi!	Vitezi Kranjske, rajši nauk širite sveti, sosedom na službo!	Ljubljana previdna, pogosto knjige prelistuj slovenske doma s prstom!	Vipava, PRAVA skupnost je prva, druga je LAŽNA: prehtaj v duhu!	Služabniki božji, Slovence sveto učite vero! Ljubljana, z bogom!
---	--	---	---	--

Če se odlikuje prva pesem z elegičnostjo, je druga, zadnji pozdrav Primožev »svojim Slovincem« iz onostranstva, naravnost ganljiva. Avtor je dobro moral poznati Trubarja, ker mu je položil v usta besede, ki bi jih bil, kolikor poznamo našega prvega reformatorja, ta res izrekel: opomin plemstvu slovenskemu (plemstvu na Slovenskem), posebej vitezom Kranjske in previdni (v pomenu: ki naprej vidi) Ljubljani, nazadnje služabnikom božjim. Opomin Vipavi pa je bolj avtorjev, ki je bil, kakor bomo videli, Vipavec: naj premisli, da je prava le prva skupnost (krščanstvo v prvih stoletjih), druga pa lažna (odkar so si papeži prilastili primat). Na Vipavskem in Goriškem je namreč reformacija trčila na večji odpor kakor po drugih slovenskih deželah, zato je Vipavec svoje ožje rojake posvaril, naj premislijo, da se bodo prav odločili.

III.

OMINA

F A V S T A E T C L A

R A, T A M I N N O M I N I B U S

Patriae ac sepulturae PRIMI TRUBERI:

quàm nomine ipsius vtroque

latentia.

Rastzhiza est Primo patria, est Deredinga sepulchrū:

Haec Sueuis, Carnis illa habitata veget.

RASTZHIZAE CREVIT Primus: Carnos quia Primus

Primus CONVERTIT, fat benè PRIMUS erat.

Derdingae RERVM FIDEI tubicen fuit: vnde
 Ad Slauos SONVIT per sacra scripta TRVBBER.
 Quis, quia fuit testes Carni, Sueui, hifce quaternis
 Nominibus felix omen inefce neget?
 Non meliore folo poterat nafci, nec obire:
 Pafcere nec melius, nec refonare Truber.

V slovenščino je te elegične distihe prevel A. Sovrè takole:

NAMIGI

U G O D N I I N J A S N I
 T A K O V I M E N I H R O J S T N E G A
 in pokopnega kraja PRIMOŽA TRUBARJA
 kakor v obeh imenih njega samega
 skriti.

Raščica Primožu rojstva je kraj, Derdinga pa grôba:
 Švabi prebivajo v ti, v ôni so Kranjci doma.
 Na RAŠČICI RASTEL je Primož: on PRVI sprebrnil je Kranjce,
 torej se PRIMUS ime Primožu dobro poda.
 Derdinga VERE je TROBLJA bilà: od tod do Slovencev
 TRUBAR je TROBIL naglas, bukve jim svete pišoč.
 Priče so Kranjci in Švabi, da v teh se štirih imenih
 skriva ugoden namig: kdo še poreče, da ne?
 Mogel na boljših ni tleh roditi se, tudi ne umreti:
 kje bi bil boljši pastir Trubar in trobec ovcâm?

Pesnik se je poigral z besedami: Trubar se je rodil in je *rastel*
 na *Raščici* (pesnik označuje to s pisavo *Raščica*, ki jo večkrat
 srečamo tudi pri Trubarju, prim. Pintar L., Od kod ime Raščica:
 ZMS X, 265; Ramovš Fr., Historična gramatika II, 280); ker je *prvi*
 (lat. *primus*) sprebrnil Kranjce, se mu dobro poda ime *Primož*
 (lat. *Primus*). V *Derendingenu* (lat. *Derdingae*, kar se sliši kakor
 nemško *der Dinge*, slov. *stvari*) je bil trobec *verskih stvari*;
der Dinge = lat. *rerum* je precej prisiljena besedna igra, ker je moral
 pesnik dodati še *fidei*, torej *rerum fidei* (verskih stvari); v slovenščino
 se to seveda ni dalo prenesti, pač pa je v prevodu še bolje kot v iz-
 virniku uspela četrta besedna igra: *Trubar* je *trobil* naglas.

Odmev

Pogovor s Trubarjem

*Tvoje srce je belo
od davnine,
je kot kos kamna.–
Belo je, belo
od mesečine.*

*Ogenj ti
plapola iz oči
v tihi večer
in, glej,
mi smo pogorišče,
davno pokopališče,
v nas blesti
samo kaos.*

Srečko Kosovel (*Integrali* '26)

Trubar

*Takrat ko so žele germanske nas tolpe,
da z nami iztrebijo seme never,
smo skrčili se v ta boleči okvir,
v ta bridki obroč od Triglava do Kolpe.*

*V deželi krvi so kipeli studenci,
pod zemljo orale so borcev kosti,
po zemlji so tavale črede ljudi,
ki niso še vedeli, da so Slovenci.*

*In sto in sto let je brez setve in brazd
dušilo to prst le kamenje in trnje.
Tedaj se je v noči zasvetilo zrnje.*

*Sejavec se sklonil v molitvi je: »Duh,
o duh naše zemlje, daj semenu rast
za naše besede posvečeni kruh!«*

Alojz Gradnik (*Večni studenci*, 1938)

Apologija abecednika IV

*In kaj potem,
če je izvir zasut?
Je molitev.
Tako preprosto.
Ne zbiram se & ne želim
& ne prosim več za moje,
ampak le, za kar je res.
Kar res je.
In to povem.
Zapišem.
Črke.
Vse v meni zahrešči.
Zarjavela kolesa se kot v potresu
prestavijo na pravo mesto.
Vode, dolgo zmrznjene, spet stečejo.
Črnilo. In oblike. Hvalnica.
Vse na pravem kraju.
Končno.
Vse deluje.
Se obrača.

Za to smo mišljeni.*

Gorazd Kocijančič (*Primož Trubar zapušča Ljubljano*, 2012)

Izbor odlomkov in pesmi ter uvodno pojasnilo Marko Kerševan.

Geza Erniša

O DOKUMENTU »OD KONFLIKTA DO SKUPNOSTI«

Le malokateri zgodovinski dogodek je tako intenzivno zaznamoval in tudi spremenil Evropo in ves svet kot ravno reformacija. Verski in družbeni »potres«, ki je pred 500 leti izšel iz Wittenberga, Züricha, Ženeve in drugih krajev, je spremenil Evropo in tudi druge kontinente tako na družbenem kakor tudi na verskem in kulturnem področju. V letu 1517 je profesor biblične teologije Martin Luther objavil svojih 95 tez, v katerih je med drugim še prav posebej ostro kritiziral prodajo odpustkov. Nasproti zaupanju v moč odpustkov je postavil zaupanje, ki sloni le na Kristusu in zaupa le Božji milosti, tj. moči evangelija. Katoliško-luteranski dialog, katerega sad sta dva pomembna dokumenta (tj. *Skupna izjava glede nauka o opravičenju po veri* iz leta 1999 in nov, še sveži dokument *Od konflikta do skupnosti*, ki je dostopen tudi v slovenščini), Cerkvi vodita že 50 let. Dialog je pokazal veliko skupnega, pa tudi veliko različnih pogledov, tako v teoloških, dogmatskih kakor tudi institucionalnih vprašanjih.

Menim, da je dokument *Od konflikta do skupnosti* pomemben za obe Cerkvi z različnih vidikov, predvsem pa je dobra platforma za prihodnje premišljevanje, tako o teoloških kot tudi o dogmatskih vprašanjih in stališčih omenjenih Cerkva v luči 500. obletnice začetka reformacije.

In kaj je vsebina dokumenta? Kot rdečo nit bi lahko poudarili, da v njem obe Cerkvi v središče svojega oznanjevanja postavljata Jezusa Kristusa in Božjo besedo, ne pa le tradicije, verske prakse in dogmatike. Sam dokument je razdeljen na naslednjih šest poglavij:

1. Obeleževanje reformacije v dobi ekumenizma in globalizacije. Na kratko:

Okrogla obletnica začetka reformacije je njeno prvo obeleževanje v dobi ekumene, in tako možnost in priložnost za poglobitev skupnosti med katoliki in luterani, hkrati pa je to tudi obeleževanje v globalnem in sekularnem kontekstu. Krščanstvo namreč postaja vse bolj globalno, še posebej v zadnjem stoletju. Na severni polobli upada, na južni narašča, tako da kristjani danes živimo v versko zelo raznovrstnem okolju. Ta situacija pa nas seveda postavlja pred nove izzive. Najslabši izid sodobnih razvojnih tendenc pa je seveda, če in ko pride do konfesionalnih sovražnosti. In ker je vprašanje notranjih krščanskih konfliktov časovno obeleženo tudi in predvsem z začetkom reformacije, zasluži ta vidik še posebno pozornost in obravnavo v letu 2017.

2. Martin Luther in Reformacija – nove perspektive:

Več ali manj nam je vsem jasno, da tega, kar se je v preteklosti zgodilo, ni mogoče spremeniti. Je pa mogoče pretekle dogodke videti v drugačni luči, drugače ocenjevati in tako spreminjati navzočnost preteklosti v sedanjosti. Luterani in katoliki imamo gotovo dovolj razlogov, da zgodovino povemo na nov način. Ekumensko dojetje reformacije v različnih cerkvah je pripomoglo k novi naravnosti premoščanja razlik. Martin Luther danes v katoliški percepciji protestantizma in reformacije velja za odličnega teološkega misleca. Mirno lahko rečemo, da je v luči katoliške teologije, še posebej po drugem vatikanskem koncilu, dojetje in obravnavanje Martina Luthra in njegovega dela bolj odprto in sprejemljivo kot kdaj koli prej. Ekumenski dialog je torej skupno iskanje verskih resnic.

3. Zgodovinski oris luteranske reformacije in katoliškega odgovora nanjo:

To poglavje obravnava nekatere temeljne postulate reformacije in njenega učenja. Torej: kaj sploh je reformacija. Obravnavanje vprašanja glede prodaje odpustkov. Proces proti Luthru in njegova obsodba. Avtoriteta Svetega pisma itd. Na tem mestu je vsekakor treba poudariti teološki poskus reševanja luteransko-katoliškega konflikta, še posebej z Augsburgsko veroizpovedjo iz leta 1530, ki pa je na žalost propadel.

4. Vsebina Luthrove teologije v luči luteransko-katoliškega dialoga:

V tem poglavju so eni in drugi teologi predstavili nekaj najpomembnejših teoloških pogledov Martina Luthra. Gotovo ne gre za to, da bi pričakovali, da bi se katoličani in luterani strinjali z vsem, kar je Luther učil, vendar pa je bila dosežena neka normativna stopnja, ki omogoča skupno nadaljnjo pot. Rdeča nit tega poglavja je zaobjeta v Luthrovem pojmovanju opravičenja po veri in seveda njegov štirikratni sola. Sola Scriptura, Sola Fide, Sola Gratia, Solus Christus. Kot predmet prihodnjih pogovorov in iskanja za obe strani sprejemljivih rešitev pa seveda ostaja vprašanje Gospodove Svete večerje ter apostolske sukcesije.

5. Peto poglavje je povabilo k skupnemu spominjanju reformacije na osnovi zakramenta Svetega krsta, ki nas povezuje. Drugi vatikanski koncil uči: Ljudje, ki so krščeni in verujejo v Kristusa, vendar ne pripadajo rimsko-katoliški Cerkvi, so po veri opravičeni in po krstu včlenjeni v Kristusa. Po pravici se ponašajo s krščanskim imenom in jih otroci katoliške cerkve upravičeno priznavajo za svoje brate.

6. Šesto poglavje je sestavljeno iz petih ekumenskih imperativov. In sicer:

1. Katoličani in luterani naj vedno izhajajo iz perspektive edinosti in ne iz perspektive ločitve, da bi krepili to, kar imajo skupnega, čeprav je veliko lažje videti in doživljati razlike.

2. Luterani in katoličani se morajo stalno spreminjati ob srečevanju z drugim in z medsebojnim pričanjem vere.

3. Katoličani in luterani naj bi se ponovno zavezali, da bodo iskali vidno edinost, skupno naj izdelajo konkretne korake in vedno znova naj stremijo k temu cilju.

4. Luterani in katoličani morajo skupaj ponovno odkriti moč evangelija Jezusa Kristusa za naš čas.

5. Katoličani in luterani naj v oznanjevanju in služenju svetu skupaj pričujejo za Božjo milost.

Dokument je brez dvoma odličen temelj za nadaljnji katoliško-luteranski dialog. Pri tem pa moramo biti zelo pazljivi in ne dovoliti, da bi drug drugemu očitali, kdo je bil bolj ali več kriv za cerkveni razkol. To bi nas namreč vrnilo na začetek in k žalostni resnici, da ne razumemo znamenja časa in izzivov, ki so postavljeni pred nas.

Theodor Dieter

OD KONFLIKTA DO SKUPNOSTI

Zahvaljujem se za povabilo, da bi vam spregovoril o dokumentu *Od konflikta do skupnosti*. Veselim se, da sem lahko pri vas! Dopustite mi, da začnem z osebnim spominom. Kot mlad duhovnik sem delal v cerkveni ustanovi v Bad Urachu, majhnem mestu na jugu Nemčije. Tja so sem in tja prihajali profesorji iz Slovenije. Takrat, v letu 1980, je Jugoslavija obstajala še kot država. Marksistični profesorji, ki so prihajali v naše mesto, so bili vsakič presenečeni in navdušeni, da so v južni Nemčiji našli spomenik Slovincu, Primožu Trubarju.

Ta reformator je bil begunec iz verskih razlogov, azilant, kot bi to poimenovali danes. Naučil sem se nekaj o njegovem pomenu za slovenski knjižni jezik, njegovem prevodu Svetega pisma in Katekizmu. Na njegovem primeru lahko dobro vidimo, kaj je pomenil konflikt, ki je bil povezan z reformacijo. Navzkrižja ob reformaciji so zadala rane, ki deloma še danes povzročajo bolečine. Če imamo pred seboj osebnost, kot je bil Primož Trubar, in njegovo življenjsko pot, se bomo seveda vprašali: kako je mogoče preiti od konflikta k skupnosti? Kako najti pot, ki vodi iz konflikta med evangeličanskimi in rimskokatoliškimi kristjani?

To vprašanje bi rad še poglobil. Ko je bil v preteklosti obhajan velik jubilej ob dnevu reformacije, kot na primer v letih 1617, 1717, 1817, 1917 ob spominu na 95 tez Martina Luthra o odpustkih, ali 1730 in 1830 ob spominu na augsburško veroizpoved – so bili jubileji vedno povod za ostre polemike med Cerkvama. Luteranske Cerkve so obtožile rimskokatoliško Cerkev, da je zatemnila evangelij, da so postavili tradicijo ali položaj papeža nad Sveto pismo, medtem ko so katoliki očitali luteranom,

da so se oddaljili od pravega nauka in da so ustanovili nepristno Cerkev. Jubileji reformacije so bili povezani z intenzivnimi prepiri. To naj bi bilo zdaj, 500 let po začetku reformacije, torej v letu 2017, drugače. Luterani in katoličani se želijo prvič v zgodovini skupaj spomniti na reformacijo 16. stoletja. Letos bo 31. oktobra ekumensko bogoslužje v stolnici v Lundu (na Švedskem), pri katerem bo navzoč tudi papež Frančišek. Sam papež in Svetovna luteranska zveza skupaj vabita k temu bogoslužju!

To je dogodek za zgodovinske učbenike. Kako je to mogoče? Kaj se je spremenilo, da so evangeličanski in katoliški kristjani na poti »od konflikta do skupnosti«? Na tem smo v mednarodni luteransko-rimsko-katoliški komisiji za edinost delali štiri leta in izdali dokument prav s tem naslovom: *Od konflikta do skupnosti*. Zdaj je preveden tudi v slovenski jezik.¹ O tem bi rad danes spregovoril tudi vam. Spremembe v odnosu med evangeličani in katoličani so še sveže in v marsikateri deželi na tem področju se še ni veliko spremenilo, medtem ko je v drugih deželah prišlo do velikih sprememb.

Prva sprememba: Evangeličanski in katoliški kristjani so se spoznavali v težkih situacijah in stiskah. Dovolite mi, da se na kratko posvetim mlajši zgodovini Nemčije. V času med svetovnim vojnama so v več mestih Nemčije nastala ekumenska združenja, tako imenovane Una-sancta-skupine. V teh skupinah niso samo premišljevali, kako bi odpravili nasprotja med Cerkvami, ampak so skupaj molili in brali Sveto pismo. Ko je nastopil Tretji rajh, so bili člani teh skupin v opoziciji do nacistične vlade. O njihovem odporu proti vladi izvemo iz poročil Gestapa, saj je ta vtihotapil vanje svoje ovaduhe. Če se v taki stiski skupaj dela, če se skupaj najde moč iz Svetega pisma in v molitvi, potem drug drugega ni mogoče imeti za krivoverca. Občuti se, da je navzoče nekaj skupnega, kar je globlje kot vse razlike. Podobno izkušnjo je imelo veliko vojakov v vojni in v vojnem ujetništvu. Kdor v smrtni nevarnosti spozna, kako je skupaj z ljudmi iz druge Cerkve dobil tolažbo iz Božje besede, kdor doživi, kako so skupaj v molitvi Bogu predali svoj strah in svojo stisko,

1 *Od konflikta do skupnosti: skupno luteransko-katoliško obeleževanje reformacije leta 2017. Poročilo Luteransko-rimskokatoliške komisije za edinost.* [prevod Danica Perše, Anton Štrukelj; uvodna beseda k slovenski izdaji Stanislav Lipovšek in Geza Filo]. Ljubljana: Družina 2016 (Cerkveni dokumenti 150).

za tega kristjani druge Cerkve niso več ločeni bratje in sestre, temveč sokristjani, ki so povezani v eni veri v Kristusa. Ne nazadnje je Nemčija po 2. svetovni vojni sprejela 14 milijonov beguncev iz vzhodnih dežel. Na ta način je prišlo veliko katoličanov v prej čisto evangeličanske pokrajine in veliko evangeličanov v prej čisto katoliške pokrajine. To je povzročilo veliko težav, toda tudi veliko priložnosti za srečevanja in izziv, da shajajo drug z drugim. Ena polovica prebivalstva je bila evangeličanska, druga pa katoliška. Tako je postala ekumena neizogibna. Izkušnja, ki jo je veliko ljudi doživelo v Nemčiji, da se namreč v stiski spozna vera drugega, je izžarevala prek meja Nemčije.

Druga sprememba: Po 1. svetovni vojni je v katoliški teologiji prišlo do velikih premikov: tu so intenzivno ukvarjanje z Biblijo, liturgično gibanje in ukvarjanje z zgodnjo Cerkvijo. Pri vsem tem so katoliški teologi spoznali, da je bilo v srednjem veku marsikaj iz bogastva zgodnje Cerkve pozabljeno. To, kar so vnovič odkrili, se je v marsičem ujemalo s poudarki evangeličanske teologije. Ta gibanja so torej pripravljala približevanje evangeličanskim Cerkvam. Hkrati – in to je še posebej pomembno – se je v katoliškem raziskovanju spremenila podoba Martina Luthra. Štiri stoletja je na katoliško pojmovanje Luthra vplival njegov tedanji nasprotnik Johannes Cochläus. Luther, tako Cochläus, je bil odpadel menih, uničevalec cerkvene edinosti, pohujševalec nrvnosti, demagog, brez mere v polemiki in »naglavni krivoverec«. Ta slika je bila na katoliški strani v zadnjem stoletju na podlagi skrbnih zgodovinskih raziskav postopoma popravljena: spoznali so Luthrovo resnično versko usmerjenost. V tem smislu je na primer papež Benedikt XVI. pri svojem obisku avguštinskega samostana v Erfurtu leta 2011 presodil: »To s čimer se je [Luther] ukvarjal, je bilo vprašanje o Bogu, ki je bilo globoko hrepenenje in gonilna sila njegovega življenja in njegove celotne biti. 'Kako dobim milostnega Boga': to vprašanje ga je zadelo v srce in je stalo za celotnim teološkim iskanjem in bojevanjem.« Nadalje so katoličani prišli do spoznanja, da se je Luther v svojem času ukvarjal s katolicizmom, ki sam ni bil povsem katoliški. Prav tako so spoznali, da so Luther in njegovi nasprotniki vedno znova uporabljali stavke, ki so si v nasprotju, toda če jih pogledamo podrobneje, opazimo, da imajo besede na obeh straneh velikokrat različne pomene. Izhajajoč iz te ugotovitve, ni nujno,

da si stavka, ki sta si na ravni govora nasprotna, tudi stvarno nasprotujeta. Zgodovinsko raziskovanje je tako pomagalo, da so Luthrov odnos do katoliškega učenja uzrli z novimi očmi. Kjer so prej videli nasprotja, lahko zdaj vidimo različne poudarke, hkrati pa smo odkrili mnoge skupne značilnosti. Pomembno je bilo tudi, da je v zadnjih stotih letih prišlo do mogočnega razvoja katoliškega raziskovanja Biblije; v razumevanju Biblije se evangeličanski in katoliški razlagalci v marsičem strinjajo. Tudi to je spodbujalo približevanje.

Vedno znova pa je bilo slišati tudi pripombe: teologi so morda res prepričani, da v mnogih vprašanjih cerkvenega nauka ni več katoliško-luteranskih razhajanj, toda ali je to tudi stališče Cerkev? Kaj k temu pravi uradno rimskokatoliško cerkveno učiteljstvo?

Da bi odgovorili na to vprašanje, so vzeli v vizir središčno temo reformacije, namreč nauk o opravičenju. Le ta obravnava vprašanje, kako se človek pred Bogom opraviči, kako pride do odrešenja, kako najde odrešujočo skupnost z Bogom? V času reformacije je bilo ob tej temi veliko silovitih nasprotovanj. Kakšno vlogo ima vera, kakšno vlogo imajo dobra dela, ko se sprašujemo o opravičenju pred Bogom? Petdeset let so trajale teološke raziskave, hkrati je potekalo veliko dialogov v različnih državah. Večina dialogov in raziskav je prišla do rezultata: katoličani in evangeličani govorijo včasih različen jezik, zato prihaja velikokrat do nesporazumov, imajo tudi različne poudarke, toda v jedru se strinjajo, v bistvenem zagovarjajo skupno pojmovanje. To so člani komisije povzeli v relativno kratkem dokumentu in ga predali v presojo evangeličanskim Cerkvam in rimskokatoliškemu učiteljstvu.

Večina luteranskih Cerkev in rimsko učiteljstvo so soglašali, zato sta Svetovna luteranska zveza in Rim uradno in svečano podpisala izjavo glede nauka o opravičenju 31. oktobra 1999. Cerkev kot Cerkev so se pogovorile in razglasile, da je vprašanje, ki je veljalo kot sporno, rešeno. To je druga globoko segajoča sprememba.

Tretja sprememba: Drugi vatikanski koncil je odnos med rimsko-katoliško Cerkvijo in luteranskimi Cerkvami postavil na nov temelj. Pripoznal je, da so tudi izven meja katoliške Cerkev »elementi posvečenja in resnice«, da torej obstaja pravo teološko spoznanje in pot odrešenja tudi zunaj katoliške Cerkev. Koncil je stopil še korak dalje. O »ločenih

Cerkvah in skupnostih« je rekel: »Kristusov Duh jih je spoznal za vredne, da jih uporabi kot sredstva odrešenja«. To pomeni: niso le elementi posvečenja, ampak so skupnosti, kjer so ti elementi živi in ki služijo temu, da se ljudje odrešijo. Ta odprtost za to, da Sveti duh deluje tudi v drugih Cerkvah, je temelj za ekumensko delovanje rimskokatoliške Cerkve. Če se o drugih Cerkvah govori kot »o sredstvih odrešenja«, potem je to določena oblika priznanja, čeprav ne popolno priznanje kot Cerkve v katoliškem smislu – toda druge Cerkve si niti ne želijo postati Cerkev v katoliškem smislu, s papežem na čelu. Pri ekumenskih srečanjih in dialogih pa se ni spremenila le katoliška Cerkev, tudi luteranske Cerkve so postale v svojem odnosu do katoliške Cerkve drugačne. Veliko sodb o katoliški Cerkvi so prepoznale kot predsodke in jih odpravile, predvsem Lutrovo pojmovanje papeža kot antikrista.

Tri spremembe so torej omogočile pot od konflikta do skupnosti med katoliško Cerkvijo in luteranskimi Cerkvami: drugi vatikanski koncil s svojo odprtostjo za ekumeno; teološki dosežek ekumenskih dialogov in njegov povzetek v *Skupni izjavi o nauku o opravičenju*; srečanja kristjanov različnih veroizpovedi v tiskah, ki so privedla do spoznanja tistega, kar je skupno.

Papež Janez XXIII. je pred več kot 50 leti izjavil: »To, kar nas povezuje, je močnejše od tega, kar nas deli.« Ta ugotovitev se je od takrat vedno znova izkazala kot prava, tako v dialogih kot v srečanjih, čeprav je včasih prihajalo do nazadovanj in vznemirjanj.

Zdi se mi pomembno, da spoznate te spremembe, da bi lahko dojeli, kako smo katoličani in luterani resnično na poti »od konflikta do skupnosti«. To ima bistven vpliv tudi na to, ali bomo lahko skupaj obujali spomine na reformacijo pred 500 leti. To ni enostavno, kajti navkljub opisanim spremembam imajo luterani in katoliki popolnoma različne misli in čustva, ko slišijo besedo »reformacija«. Luterani pomislijo na vnovično odkritje evangelija, svobodo in gotovost vere, avtoriteto Svetega pisma, medtem ko katoličani spontano pomislijo na delitev Cerkve. Zato katoličani vedno znova izjavljajo: leta 2017 nimamo česa praznovati, saj se praznuje lahko le nekaj dobrega, cerkveni razkol pa to ni. Pred nami v komisiji je bila torej težavna naloga.

Pot, ki smo jo našli, je naslednja:

Spoznali smo, da lahko beseda »reformacija« usmerja k različnim zadevam, da se lahko uporablja v različnih pomenih. Z besedo »reformacija« lahko obeležimo verigo dogodkov, ki so se začeli s 95 tezami Martina Luthra. Nato je mainški nadškof, ki mu je Luther poslal svoje teze, te posredoval na preverjanje v Rim. Sledila je ostra reakcija Rima, ki je problem reformacije prenesel na popolnoma drugo raven, namreč na nivo avtoritete papeža, ki jo ta ima v vprašanih nauka; tega problema Luther sam sploh ni načel. Sledila je papeževa grožnja izobčenja iz Cerkve in končno izobčenje samo, cesar in cesarski parlament pa sta v Wormsu 1521 zagrozila z izobčenjem oziroma izključitvijo iz državne skupnosti.

Tako lahko naštevamo še nadaljnje situacije, nadaljnje dogodke, h katerim spadajo zasedanje državnega zbora v Augsburgu 1530 z augsburško veroizpovedjo, šmalkaldska vojna 1546/7 – verska vojna med katoliškim cesarjem in reformaciji naklonjenimi knezi – končno verski mir, sklenjen 1555 prav tako v Augsburgu, in koncil v Tridentu (1545–1563). Če razumemo besedo »reformacija« v tem kontekstu, potem označuje verigo dogodkov, ki ima veliko udeležencev. Akterji te verige dogodkov so poleg reformatorjev Luthra in Melancthona prav tako nadškof v Mainzu, kardinali kot npr. Cajetan, papež, cesar, francoski kralj in da, celo Turki. Turki so imeli na omenjeno verigo dogodkov kar precejšen vpliv, kajti cesar je potreboval denar za vojno proti Turkom in za to je potreboval soglasje tudi luteranskih knezov. Zaradi te odvisnosti jih ni mogel prisiliti, da bi preklicali reformatorske novosti na svojih območjih. Leta 1521, v letu državnega zbora cesarstva v Wormsu, se je začela vojna med cesarjem Karlom in francoskim kraljem, ki je trajala do leta 1529. To so bila leta, ko se je veliko območij Nemčije pridružilo reformaciji – in teh sprememb se ni dalo več preklicati. Tako je tudi najbolj katoliški vladar, torej francoski kralj, neprostovoljno postal velik podpornik reformacije (*reformacija 1*).

Ta mali izlet v zgodovino pokaže, koliko akterjev je bilo vključenih v verigo dogodkov, ki jo imenujemo »reformacija«. Ta veriga dogodkov je vodila do razdelitve/cepitve Cerkve. Če pa smo ugotovili, da ima ta veriga veliko akterjev, potem je ne moremo pripisati samo Luthru; »reformacija« v tem smislu ima veliko tvorcev. V tem primeru lahko govorimo o »*reformaciji 1*«.

Toda beseda »reformacija« se lahko uporabi tudi v drugem smislu. Namreč kot poimenovanje teoloških dognanj, ki si jih je pridobil Luther, in občin, ki so tem dognanjem sledile. Tukaj lahko govorimo o »*reformaciji 2*«. Luther je tukaj resnično prvi in glavni pobudnik, toda beseda ima zdaj drugačen pomen kot prej pri »*reformaciji 1*«. Za »*reformacijo 2*« lahko z gotovostjo trdimo, da Luther ni hotel cepitve/delitve Cerkve, temveč njeno reformo. Zato ne smemo zaključiti tako, kot to marsikdo stori. Prvi stavek tega (napačnega) sklepanja se glasi: »Luther je avtor/začetnik reformacije« (reformacija 2). Drugi stavek se glasi: »Reformacija je vodila k razcepitvi/delitvi Cerkve« (reformacija 1). Temu sledi zaključek, tretji stavek: »Luther je pobudnik delitve Cerkve«. To je napačen zaključek, ker se beseda »reformacija« uporablja v dvojnem pomenu, reformacija 1 in reformacija 2. Med obema pomenoma moramo ostro razločevati.

To naredi dokument *Od konflikta do skupnosti*. Četrto poglavje predstavi štiri pomembne teme Luthrove teologije (opravičenje, sveta večerja, cerkvena služba, Pismo [Sveto pismo] in tradicija). Vse te teme so bile v 16. stoletju sporne. V ekumenskem dialogu so bile zdaj podrobno raziskane in luterani in katoličani so prišli do širšega soglasja. Če pa je tako, potem lahko tudi katoličani rečejo, da soglašajo s pomembnimi Luthrovimi dognanji – situacija konflikta v 16. stoletju je to zatemnila; v prepiru nasprotniki včasih ne vidijo, da si sploh niso tako daleč naražen. Drugi vatikanski koncil je izrecno ugotovil, da je »pomembno, da katoličani z veseljem pripoznajo in cenijo resnično krščanske dobrine skupne dediščine, ki jih najdemo pri bratih, ločenih od nas; dobro in zdravilno je, da priznamo Kristusovo bogastvo in delovanje moči Duha v življenju drugih.«

To je bilo sprejeto v naš dokument, in to je prvi del ekumenskega bogoslužja v Lundu s papežem Frančiškom. Bogu izrekamo zahvalo za dobro, ki ga je Cerkev prejela v reformaciji (mišljena je reformacija 2), pa tudi če je bil to nastanek reformatorskih Cerkva kot izziv za rimskokatoliško Cerkev, da se tudi sama končno reformira. Glede na *reformacijo 2* se Bogu v Lundu izreče zahvala za vse, kar je bilo v reformaciji prejeto. Toda obstaja tudi *reformacija 1*, dogodki, ki so vodili do delitve Cerkve. Glede na to se bo pri Božji službi v Lundu opravila pokora; priznani

bodo grehi, ki so vodili do delitve Cerkve. Ker smo videli, da ima ta veriga dogodkov veliko akterjev, priznajo oboji, luterani in katoličani, krivdo svojih prednikov in svojih Cerkva. Vsi udeleženci takratnega konflikta so postali krivci. To se bo jasno izpovedalo v drugem delu bogoslužja. Del tega bogoslužja so tako hvaležnost kot obžalovanje, veselje in bolečina, hvaležnost in pokora. Da bi oboje prišlo do prave veljave, se mora jasno ločiti med reformacijo 1 in reformacijo 2. V hvaležnosti in priznanju krivde se bo pogled usmeril nazaj, ampak zakorakali naj bi na pot od konflikta do skupnosti. Zato se pogled v dokumentu kakor tudi v bogoslužju v Lundu v tretjem delu usmeri naprej. V dokumentu smo oblikovali pet imperativov, ki bodo pri bogoslužju prebrani. S temi imperativi se obvežemo, da nadaljujemo po poti do skupnosti. Prvi imperativ se glasi: *»Katoličani in luterani naj vedno izhajajo iz perspektive edinosti in ne iz perspektive delitve, da bi okrepili to, kar jim je skupno, pa čeprav je veliko lažje videti in doživeti razlike.«* Dandanes srečamo veliko kristjanov, ki cepitev Cerkve enostavno sprejmejo in zaradi nje ne trpijo. V nasprotju s tem naj bi raje razmišljali o edinosti Cerkve, in ne o delitvi v množico Cerkva, v skladu z *Efežanom 4*: *»en Gospod, ena vera, en krst«*, torej eno telo, (eno) telo Kristusa. To ne pomeni, da morajo Cerkve postati uniformne. Tudi papež Frančišek govori o *»edinosti v spravljeni različnosti«* – torej različnost lahko ostane, stojimo pa pred nalogo, da nas različnost ne pelje k razdelitvi, temveč da pride do sprave razlik. Za ta korak je potrebno spreobrnjenje, spreobrnjenje srca in uma kakor tudi spreobrnjenje Cerkva. Zaradi tega se drugi imperativ glasi: *»Luterani in katoličani se morajo stalno pustiti spreminjati s srečevanjem z drugimi in z medsebojnim pričevanjem vere.«* Katoličani in luterani naj ne bi živeli drug ob drugem, tako da bi zgolj sprejeli različnosti in raznolikost; če izhajamo iz opcije edinosti, moramo biti pripravljeni, da se pustimo spremeniti, ko srečamo drugega. Potem se lahko raznolikost spravi. Tretji imperativ poudari, da je cilj vidna edinost, edinosti, ki jo bo mogoče doživljati. Dandanes še nikakor ni jasno, kaj natančno ta cilj je; v čem vse bi bila ta vidna edinost. Smo na poti, toda šele na poti bomo lahko podrobneje opredelili cilj. Zato tretji imperativ: *»Katoličani in luterani naj se ponovno obvežejo, da bodo iskali vidno edinost, skupaj naj izdelajo konkretne korake in vedno znova naj stremijo k temu cilju.«*

Že na poti lahko doživimo vidno edinost, čeprav je še nepopolna. Skupna molitev, skupaj in eden za drugega, skupno oznanjevanje, skupna diakonična dejavnost – obstaja veliko možnosti, da postane edinost, ki jo imamo v Kristusu, vidna in doživeta. Tretji imperativ bi rad zbudil našo kreativnost, da bomo vedno znova iskali in udejanjali nove oblike, v katerih bo edinost mogoče doživeti.

Četrty imperativ se nanaša na temelj in izvir edinosti Cerkve, to je evangelij o Jezusu Kristusu. To, kar je reformatorsko gibanje sprožilo, je bilo novo razumevanje evangelija (reformacija 2), s katerim soglašajo tako evangeličani kot katoličani. In kljub temu opazimo, da nas evangelij dandanes ne navduši, ne spravi v pogon, kot je bilo to pri Luthru in prvih reformatorskih skupnostih.

To velja za obe Cerkvi. Zato četrty imperativ: *»Luterani in katoličani morajo skupaj ponovno odkriti moč evangelija Jezusa Kristusa za naš čas.«*

Evangelij nas hoče osvoboditi in nam dati svobodo za služenje bližnjemu. Tako četrty imperativ presega Cerkev in spomni na to, da ima Cerkev poslanstvo. Cerkev ni sama sebi namen, temveč je tukaj zato, da bi svet veroval. Tako se peti imperativ glasi: *»Katoličani in luterani naj v oznanjevanju in služenju svetu skupaj pričujejo za Božjo milost.«* Oboje spada skupaj: oznanjevanje Božje besede in služenje svetu. V tej dvojni dejavnosti lahko pričamo in moramo pričevati o Božjem usmiljenju, ki je namenjeno vsem ljudem.

Pot od konflikta do skupnosti ni ena izmed možnosti za Cerkve, ki jo lahko sprejmejo ali zavržejo. V duhovniški molitvi Jezus prosi svojega Očeta, da bi njegovi učenci »postali eno. Kot si ti, Oče, v meni in jaz v tebi, tako naj so tudi oni v nama, da bo svet veroval.« Jezus da edinosti učencev posebno veliko težo, ko opredeli cilj edinosti: »da bo svet veroval«. Današnja nevera sveta bi lahko izvirala tudi iz dejstva, da so si kristjani tako očitno needini. Kristjani imajo torej ogromno odgovornost za edinost.

Drugič: Jezus zasidra edinost svojih učencev v edinosti, ki jo ima sam z Očetom. Tako nam postane jasno, da je edinost temeljna opredelitev Cerkve, in vidimo, kako hudo je, če se pregrešimo proti edinosti Cerkve. Ker ima edinost Cerkve za Jezusa táko težo, vas vabim, da prehodite skupaj z luterani in katoličani pot od konflikta do skupnosti

s pomočjo tega dokumenta, da premislite korake, ki jih dokument nakazuje, in da razmislite v katoliško-luteranskih srečanjih, kaj bi to za vas v vaši cerkveni skupnosti pomenilo. In prosil bi vas, da molite za ekumensko bogoslužje s papežem Frančiškom v Lundu, da bo postalo široko zaznano znamenje okrepitve in opogumljanja na poti od konflikta do skupnosti.

Predavanje v Ljubljani in Mariboru 5. in 6. oktobra 2016.

Iz nemščine prevedel Leon Novak

Hermann Pitters

PAUL WIENER (1495–1554) EVROPEJEC REFORMACIJE

Ob reformacijskem jubileju, ki ga bomo 2017 praznovali po vsej Evropi, celo po vsem svetu, se zavedamo, da so se pred 500 leti rodile ideje, ki so v mnogih deželah spremenile življenje v družbi in v cerkvi. Spoznanje, da odpuščanja grehov ne moremo doseči preprosto z denarjem ali s človeškimi dosežki, je sprožilo še druga razmišljanja, ki so začela spreminjati svet. Novo razumevanje človeka in sveta je imelo daljnosežne posledice, ki so trajno zaznamovale podobo novega veka.¹

Na današnji prireditvi v Sloveniji, domovini Paula Wienerja, razmišljamo o teh pomembnih povezavah. Poskusili bomo nekoliko поблиže spoznati za nas tako pomembno osebnost z vidika zgodovine reformacije. Že njegova življenjska pot, ki ga je vodila iz Ljubljane v Sibiu (nem. Hermannstadt), s Kranjske na Sedmograško v današnji Romuniji, nakazuje evropsko dimenzijo. Če pa pogledamo še globlje v njegov duhovni svet, ki se nam razkriva v njegovih delih, se izkaže, da je bil Wiener izjemen predstavnik nove dobe v času velikih preobratov na prehodu iz srednjega v novi vek. Preobrat je sprva bistveno usmerjalo svetovljansko gibanje renesanse in humanizma. V času študija na dunajski univerzi, ki je bila odprta za nove duhovne tokove, se je Wiener srečal z njim. Temu se je pridružil še zanj prav tako pomemben duhovni dejavnik, njegovo srečanje z miselnim svetom reformacije. Tako Wienerja spoznamo kot izjemno izobraženega humanista s presenetljivo raznolikim filozofskim

1 Prim. npr. Max Weber (1904): *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* [*Protestantska etika in duh kapitalizma*] in Ernst Troeltsch (1911): *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt* [*Pomen protestantizma za nastanek sodobnega sveta*].

in zgodovinskim znanjem kot tudi kot predstavnika reformacije s prav tako občudovanja vrednimi samostojnimi teološkimi pogledi. Srečanje z njim tako ni le razburljivo in zanimivo, temveč se v njegovi podobi transparentno zrcalijo tudi žgoča vprašanja tedanjega časa. Poleg tega nas srečanje z njim bogati tudi, ko na novo razmišljamo o današnjih težavah, pri čemer gre predvsem za vzpostavljanje pravih in odgovornih meril.

Paul Wiener zaradi svoje posebne življenjske poti sodi tako v slovensko kot tudi v sedmograško cerkveno zgodovino. Trubarjev soreformator s Kranjskega je kasneje postal prvi evangeličanski škof na Sedmograškem. Rodil se je okoli leta 1495 v Kranju, dobrih 15 kilometrov severozahodno od Ljubljane. Tu je stal eden izmed knežjih utrjenih gradov. Wiener verjetno izhaja iz ene izmed tamkajšnjih pomembnejših uradniških družin, ki jim je bilo zaupano upravljanje posestev, o čemer priča njegov življenjepis. Eden Wienerjevih bratov je ubral vojaško kariero in umrl kot oficir v kraljevi službi. Paul Wiener pa je po študiju na univerzi na Dunaju,² ki ga je zaključil z magistrskim nazivom,³ sicer postal duhovnik ter kot rosno mlad zasedel mesto stolnega kanonika v Ljubljani, vendar so mu kmalu zaupali tudi naloge s področja cerkvene uprave (škofovski vikar in tajnik, poleg tega pa je bil še stolni pridigar). Še intenzivneje se je vključeval v delo na področju politične uprave, ko je bil izvoljen na različne položaje. Postal je duhovni predstavnik kranjskih deželnih stanov, torej deželne vlade, ki sta jo sestavljala plemstvo in meščanstvo, ter je kmalu prevzel ne le visoko mesto »blagajnika« (odgovornega za finance), temveč je postal tudi komisar za nadzor nad posebnimi svoboščinami in pravicami Kranjske in član različnih komisij. Kasneje ga je leta 1546 kralj Ferdinand imenoval za deželnega komisarja za državne zadeve, s čimer mu je bilo izkazano posebno zaupanje tako s strani kralja kot tudi s strani plemstva in meščanstva znotraj njegove dežele. Z Wienerjem pred nas stopa podoba nekoga, ki so ga cenili in spodbujali tako v cerkvenih, na primer njegova ljubljanska škofa Krištof

2 Dne 13. oktobra 1514 je bil vpisan v matrice Univerze na Dunaju kot »Paulus Wiener ex Krainburga«.

3 Wienerja na Sedmograškem naslavljajo z magister: »Domino magistro Paulo« (Weiss 1549), »Dominus magister Paulus Viennerus concionator« (Haller 1550) itn.

baron Raubar (†1536) in Franc Kacijaner (†1545), kakor tudi v posvetnih krogih, kjer je užival velik ugled pri nosilcih politične oblasti. S svojimi talenti je bil – kar nedvomno sodi tudi k njegovi družinski tradiciji – v mnogo pogledih poklican v javno službo.

Njegovo jasno strukturirano življenje je poleg tega zaznamovalo še odločilno srečanje s kasnejšim prijateljem in stanovskim tovarišem Primožem Trubarjem (1508–1586) leta 1531. Ta precej mlajši in vneti zagovornik Luthrove teologije je kot izjemno nadarjen pridigar na Kranjskem spodbudil pravo gibanje pokore. Potem ko je bil poklican v Ljubljano, je postal pobudnik popolnoma novega razumevanja evangelija. Wiener se je navdušil nad novimi idejami in, kot sam priznava, »na osnovi svojega študija prodiral vedno globlje v reformacijsko sporočilo, ki ga je doživljal kot veliko notranjo osvoboditev«. Odslej sta bila nauk o opravičenju samo po veri ter globoko prepričanje, da je izvir vere lahko le *Sveto pismo*, središče njegovega življenja. Zanj so bila to vrata v krščansko svobodo. Ta preboj mu je omogočil, da je premostil cerkvene predpise, ki so bili v nasprotju z jasno biblijsko besedo. Leta 1537 se je poročil ter se po ženini smrti po dvoletnem žalovanju leta 1547 ponovno poročil. To je bil za novega škofa Urbana Textorja, ki je svojo službo nastopil po Francu Kacijanerju, razlog, da je sprožil ostre kritike in bil povod za uvedbo procesa proti krivovercu. Urban Textor je bil za razliko od obeh njegovih predhodnikov, ki sta bila po tihem odprta za ideje humanizma in reformacije, strikten, skoraj fanatičen nasprotnik reformatorjev, pripadal je ožjemu krogu prijateljev Ignacija Lojolskega in jezuitskega reda.⁴ Evangeličansko misleče je naznanjal oblastem, ki so jih prijele. Primožu Trubarju in nekaterim drugim je uspelo pobegniti, Wienerja pa so ujeli in zaprli v ječo na ljubljanskem gradu; za herezijo in »bigamijo« je veljala smrtna kazen. V zapisniku verskega zaslišanja so Wienerjeve izjave zlonamerno ponaredili. Uspelo pa mu je sestaviti svoje izpovedovanje vere, ki ga je poslal prijatelju Primožu Trubarju, ta pa je spis posredoval Luthrovemu učencu in ravnatelju šole Veitu Dietrichu, ki je nato Wienerju poslal več tolažilnih pisem in ga opogumljal, da

4 Več o škofu Urbanu Textorju (1544–1558) prim. Theodor Elze, »Paul Wiener, Mitreformator in Krain [...]« [Paul Wiener, soreformator na Kranjskem ...] (Elze 1882, 7).

vztrajno izpoveduje evangelijsko resnico.⁵ Wienerju je nato uspelo doseči, da je kralj Ferdinand proces proti njemu prestavil na Dunaj, kjer je bilo imenovano novo razsodišče. Toda tudi na Dunaju je škof Textor ohranil premoč. Znova je prišlo do ponarejanja zapisnikov. Šele po mukotrpnih pritožbah so zapisnike popravili vsaj do te mere, da jih je Wiener končno podpisal. Toda na osnovi zapisnikov oblikovan formalni preklic Wienerjevega krivoverstva, ki so mu ga predložili v podpis, se je ponovno izkazal za popoln ponaredek, tako da ga Wiener zaradi ugovora vesti ni želel podpisati. Ko se je nato ponovno obrnil na kralja, je slednji ukazal: Wiener naj sam sestavi svoj zagovor ter ga predloži dvema svetnikoma, ki ju bo imenoval kralj. Svoj zagovor je Wiener začel pisati leta 1584 na Dunaju, v benediktinskem »škotskem« samostanu *Schottenstift*; apologija je ohranjena v prepisu. Proces se je vlekel do leta 1549. Sodbo je izrekel Wienerju naklonjeni kralj Ferdinand, ki je želel na vsak način preprečiti načrtovano smrtno obsodbo. Glasila se je, da se Wienerja prežene na Sedmograško. Ferdinand je bil tedaj sam sredi novih političnih pogajanj, v katerih naj bi dosegel, da Sedmograška spet pripada Habsburžanom. Medtem je bilo od leta 1542 tu že uveljavljeno reformacijsko gibanje tudi v cerkvi. Leta 1547 je najvišja instanca sedmograških Nemcev že sprejela in izdala *Cerkveni red vseh Nemcev na Sedmograškem*.⁶ Wiener je torej prišel v deželo, v kateri se je že uveljavila reformacija cerkve. Ko je, sodeč po dokumentih iz županovega urada, 12. junija 1549 kot »quidam presbyter pauper in captivitate detens« (kot neki revni duhovnik, ki je prišel iz ujetništva) prispel v Sibiu (Weiss 1549), so prav kmalu prepoznali njegove vrline in sposobnosti ter ga nastavili kot »diaconusa«, kot pridigarja, pri čemer so se njegovi prejemki že po letu dni podvojili (morda zato, ker se mu je v Sibiu pridružila žena, ki je iz Ljubljane s seboj pripeljala tudi hišni inventar).⁷ Ko je maja 1551 umrl mestni pridigar, je Wiener po tednu dni postal njegov naslednik. Nedvomno je bil izjemna

5 Pisma so natisnjena v: Elze 1882, 12–14; 20–22.

6 *Reformatio ecclesiarum Saxoniarum in Transylvania*, Kronstadt, 1547 (nemška izdaja pod naslovom *Kirchenordnung aller Deutschen in Siebenbürgern*, Kronstadt, 1547).

7 *Solutiones stipendiatorum civitatis Cibiniensis ad annum domini 1551*, Rationarium Petri Halleri 'Dominus magister Paulus Vienar, concionator percepit fl. 90 d.o.' (Haller 1550).

osebnost, in kot takega ga je sinoda 6. februarja 1553 izvolila za škofa (Teutsch 1862–83, 2:3). Na tem mestu naj bi Wiener ostal do 15. avgusta 1554, a ga je žal pred tem pokopala epidemija razsajajoče kuge v Sibiu.

Na zvezdnem nebu Sedmograške je Paul Winener kot meteor zasvetil za kratek čas in je hitro ugasnil, tako da je »preživel« pravzaprav skorajda samo njegovo ime in spomin na njegovo prvo funkcijo superintendenta oziroma škofa. Ob petstoti obletnici reformacije je bil prvič objavljen njegov obsežni zagovor, katerega prepis je bil najden v mestnem arhivu v Sibiu – tako je poravnan stari dolg, zahvala našemu prvemu reformacijskemu škofu.⁸ V Wienerjevem pisanju se naenkrat res zazdi razumljivo vse, o čemer govori naslov mojega predavanja: *Evropejec reformacije*. V povezavi z Wienerjevim pisanjem naj to le na kratko orišem.

Paul Wiener nam stopa naproti kot človek z obsežnim znanjem in izobrazbo. Ni le ostročuten poznavalec tedaj še aktualne sholastične teologije (Peter Lombard, Janez Duns Skot, Tomaž Akvinski, Gerson), pozna tudi zgodovinarje svojega časa (Sigbertus, Platina, Lorenzo Valla). Kot humanist je poznavalec antike, na primer Homerja, a tudi starogrške in rimske filozofije. Znajde se pri pravnih vprašanjih, dobro pozna konvencionalno pravo, kot je naravno pravo, poudarja na primer, da je v nasprotju s pravom, če sta tožnik in sodnik ista oseba. Wiener je človek svobode misli in vedno znova poziva k razumu, prisega na logično moč presoje, ki bi jo pravzaprav morali poznati in priznati tudi njegovi nasprotniki. Ima izdelane jasne poglede o državi in njenih nalogah ter o kompetencah vladajočih. Država se že sama nanaša na absolutno in se prav zato ne sme imeti za absolutno. Svoboda misli in svoboda vesti ne smeta biti kršeni.

Prav zaradi tega lahko Wiener z nezaslišano odkritosrčnostjo stopi pred svojega kralja in potrka na njegovo vest, kot primer mu predoči zlobne kralje iz Stare zaveze in ga posvari, da mora sprejeti veliko odgovornost pred Kraljem vseh kraljev. Prav tako Wiener popolnoma svo-

8 Wiener, Paul. (1548) 2016. *In causa fidei, 1548. Die dem König Ferdinand vorgelegte Verteidigungsschrift des späteren ersten evangelischen Bischofs der siebenbürgisch-sächsischen Kirche*. [V zadevi vere, 1548. Kralju Ferdinandu predloženi zagovor kasnejšega prvega evangeličanskega škofa sedmograško-saške cerkve.] Ur. Hermann Pitters. Sibiu/Hermannstadt: Honterus Verlag.

bodno stopi pred cerkvene avtoritete. Tudi cerkev se ne sme razumeti kot absolutna oblast, podvržena je avtoriteti Božje besede; kot cerkvena oblast se ne sme dvigniti nad Besedo. Celo papeštvo kot najvišja služba ne sme biti razumljeno kot Kristusovo namestništvo, saj je Kristus vendar vedno navzoč v cerkvi, torej ne potrebuje ne namestnika ne vikarja. Človek kot individuuum ima v miselnosti renesanse in humanizma posebno nenadomestljivo vrednost. Wiener potrjuje in vedno znova poudarja svobodo vesti. Ta svoboda pa po njegovem mnenju izhaja iz pravičnosti, ki je podarjena verujočemu in ki odpravlja hlapčevstvo Postavi in pehanje za dosežki. V tem prepoznamo notranje osvobojenega, poštenega človeka, ki lahko odgovorno in zavestno stopa v službo drugih in se zavzema za skupno dobro.

Ta pogled v preteklost nas navdaja s hvaležnostjo. Reformacija je bila cerkveni preboj, ki je zaznamoval prav vse ravni družbe. Nedvomno je imela reformacija evropsko dimenzijo. (prim. EKD 2016) Ob spominskih slovesnostih ob petstoletnici reformacije, kot pri tej v Ljubljani, gre predvsem za to, da se skupaj učimo. Skupno sprejemanje in novo poslušanje sporočila reformacije, kot nam ga posreduje tudi Paul Wiener, nam omogoča, da se ozremo in si ogledamo razgibano zgodovino delovanja reformacije, da se ga zavedamo in smo zanj hvaležni. Bog je bil nekoč, v času reformacije na delu. In tudi danes je na delu. Nekoč je v svetu spremenil veliko. In to lahko tudi danes. Tudi v Evropi naraščajočih kriz in porajajočega se strahu smo lahko kot cerkev reformacije prepričani, da je Bog tisti, ki vodi vse usode in nas kliče v svojo službo. To je reformacijska vera danes.

VIRI

- EKD (Evangeličanska cerkev v Nemčiji). 2016. »Was und wie wir 2017 feiern. Theologische Botschaft des Leitungskreises Reformationsjubiläum 2017« [Kaj in kako praznujemo 2017? Teološko sporočilo odbora za jubilej reformacije 2017]. V *Gott neu vertrauen. Das Magazin zum Reformationsjubiläum 2017*.
- Elze, Theodor. 1882. »Paul Wiener, Mitreformer in Krain, Gebundener des Evangeliums in Wien, erster evangelischer Bischof in Siebenbürgen«. *Jahrbuch der Gesellschaft für die Geschichte des Protestantismus in Österreich* 3: 1–52.
- Haller, Petrus. 1550. Bürgermeisterrechnung. Hermannstad/Sibiu. (VII R.H.R.). Staatsarchiv Hermannstad/Sibiu.
- Teutsch, Georg Daniel. 1862–83. *Urkundenbuch der evangelischen Landeskirche A. B. in Siebenbürgen 1–2* [Knjiga listin evangeličanske deželne cerkve augburške veroizpovedi na Sedmograškem 1–2]. Hermannstadt.
- Weiss, Martin. 1549. Bürgermeisterrechnung. Hermannstad/Sibiu. 7. Avgust. (VII R.H.R.). Staatsarchiv Hermannstad/Sibiu.

Predavanje na srečanju sedmograških in slovenskih evangeličanov na Rašici 9. oktobra 2016.

Iz nemščine prevedla Tanja Žigon

PAUL WIENER IN NJEGOV ZAGOVOR

Paul Wiener in slovenska reformacijska misel

Znanstveni raziskovalec reformacije Hermann Pitters je Paula Wienerja v svojem predavanju, ki ga je imel pred nedavnim v Sloveniji, še temeljitejše pa v predgovoru svoje moderne redakcije Wienerjevega zagovora (revokacije),¹ označil predvsem kot »evropskega reformatorja«, čeprav ni prezrl tudi njegovega slovenskega izvora in njegove vloge prvobojevnika (Vorkämpfer) kranjske (slovenske) reformacije. Upošteva joch Pittersovo kratko, a temeljito predstavitev Wienerjeve zelo ugledne izobrazbene in karierne poti, nas nekoliko preseneča, da pripisuje njegov radikalni obrat k reformacijski verski reformni teologiji in misli prav srečanju in sodelovanju z veliko mlajšim (13 let) in predvsem veliko manj izobrazenim Primožem Trubarjem.

Njegovo jasno strukturirano življenje je poleg tega zaznamovalo še odločilno srečanje s kasnejšim prijateljem in stanovskim tovarišem Primožem Trubarjem (1508–1586) leta 1531. Ta precej mlajši, vnet zagovornik Luthrove teologije, je kot izjemno nadarjen pridigar na Kranjskem spodbudil pravo gibanje pokore. Potem ko je bil poklican v Ljubljano, je postal pobudnik popolnoma novega razumevanja evangelija. Wiener se je navdušil nad novimi idejami in, kot sam priznava, »na osnovi svojega študija prodiral vedo globlje v reformacijsko sporočilo, ki ga je doživljal kot veliko notranjo osvoboditev«. (Pitters [2016] 2017, 188)

Glede na Wienerjevo izobrazbo in družbeni status bi prej pričakovali obratno. Po drugi strani pa nam Pittersovo mnenje ponuja možnosti za

1 Wiener, Paul. (1548) 2017. *In causa fidei*, 1548. Sibiu/Hermannstadt: Editura Honterus.

več spekulativnih pomisli. Najprej tisto, da si je Trubar prek Bonoma, in še kako drugače, morda na Dunaju, vendarle pridobil več teoretskega teološkega in filozofskega znanja, kot smo mu ga na osnovi skromnih podatkov o njegovem izobraževanju pripisovali doslej. Jasno se izrisuje še druga podmena, namreč tista o Trubarjevi izjemni prepričevalni in karizmatični osebnosti, kar potrjujejo njegovi kasnejši izjemni dosežki v cerkvenih službah na Slovenskem in na Nemškem, in ne nazadnje v njegovi korespondenci z visokimi in tudi najvišjimi cerkvenimi in cesarskimi voditelji.

Trubar in Wiener sta se vsekakor odlično razumela in se dopolnjevala. Na žalost se je ohranil le en dokument o njunem sodelovanju, a je tudi ta dovolj sporočilen.

Ko sem pred leti s posredovanjem gospoda Kacijanarja, nekdanjega ljubljanskega škofa slavnega spomina, in tukajšnjega kapitlja bil poklican semkaj v pridigarsko službo in postal kanonik, sem božjo besedo prav nič drugače kakor zdaj pridigal v pravem navadnem krščanskem smislu. S tem so bili zadovoljni spoštljivo omenjeni gospod Kacijanar in ves kapitelj, deželna gosposka in vse osebe duhovnega in posvetnega, visokega in nizkega stanu na Kranjskem; pozneje tudi gospod Urban Textor, ki je rajnega gospoda Pavla Wienerja in mene posebej naprosil, *da sva opravljala pridigarsko službo v tukajšnji stolnici v nemškem in slovenskem jeziku*. Ko pa sva gospod Pavel in jaz nekatere osebe, ki so to želele, s celim zakramentom previdela (resda v tistem času ne docela javno), zakaj dobro nam je bilo v spominu, da so rajna gospod Krištof Ravbar in gospod Francišek Kacijanar, oba ljubljanska škofa, in gospod Peter Bonomo, rajni tržaški škof, v svoji zadnji smrtni stiski prejeli celi zakrament, kakor ga brez škode za svojo vest drugače prejeti niso hoteli, sva po Kristusovi uredbi in naročilu tudi pod škofom Urbanom delila, česar pa omenjeni gospod Urban nikakor ni hotel trpeti, temveč je zaradi tega dosegel ukaz kraljevega veličanstva itd. ter gospoda Pavla v ječo dal. Ko pa sem v tistem času bil (vikar) v Šentjerneju ter na to opozorjen, sem se po nasvetu nekaterih župnikov, svojih prijateljev, in po Kristusovem navodilu in zgledu umaknil. Tudi nisem prejel tistega ukaza kraljevega veličanstva itd. ali kakršnega koli poziva. Tudi se nisem izogibal ali umikal pravemu zaslišanju in razpravi, in to sem še zmeraj storiti pripravljen. Kljub temu me je gospod Urban brez kakršnega koli

zasliševanja in pravega zagovora oropal službe in prebend ter mi vzel vse moje knjige, kar me je napatilo, da sem drugod iskal službe. (Trubar [1561] 1986, 87–88)²

Trubarjev zapis izrecno pričuje, da sta z Wienerjem dobro sodelovala in celo poudarja, da sta oba pridigala tudi v slovenščini, česar drugje še nismo zasledili. Njegova biografija seveda izkazuje, da je bil Kranjčan, torej tudi Slovenec, če bi o nacionalnosti v tistem času že smeli tako razmišljati. Vsekakor je bil naroden in vzgojen v našem osrednjeslovenskem okolju, ki ga je zagotovo dobro poznal in razumeval. To lahko razberemo tudi iz navajanja verskega položaja preprostih ljudi na Kranjskem, ki je seveda zelo podobno Trubarjevemu pisanju, saj nedvoumno zapisuje, da se to dogaja »pri nas, na Kranjskem«.

Prav tukaj na Dunaju sem gospodom komisarjem med eksamenom, ko smo govorili o tem členu klicanja in češčenja, poročal, kako imamo zlasti pri nas v deželi Krajski zares praznoverno ljudstvo, na deželi namreč, ki zapušča Boga Gospoda in se v nevarnosti in stiski zateka samo k svetnikom, samo njih kliče v stiski in v tegobah in se vrh tega podaja na romanja, pada na kolena pred podobami, kliče in moli ne zgolj svetnike, temveč tudi podobe, jih moli kot Boga, ne neguje in ne pozna prav nobene razlike med Bogom in svetniki. Da, pri vsem, kar je res! Zapuščajo in iščejo pomoč in tolažbo samo pri svetnikih. Iz tega sem zaključil, da je veliko pomembneje ljudstvo usmeriti k Bogu in pravilnemu klicanju, kot pa učiti klicanje in češčenje svetnikov. Kajti zloraba je velika in pravo klicanje in češčenje Boga je zelo načeto. A opazil sem, da te besede ljubljanskemu škofu sploh niso bile všeč, saj so njegove pridige večinoma govorile o časti, intercediranju, o klicanju in češčenju svetnikov, kot je vsakomur znano. In njegova največja pritožba glede mene je, da glede češčenja svetnikov in priprošnje mrtvih nisem učil njemu pogodu in da imam zakonsko ženo. A kako bi naj bil učil in živel proti moji vesti? (Wiener 1548)³

2 Tj. Rajhman 1986, 87–88.

3 O klicanju in češčenju svetnikov. Glej prevod v nadaljevanju.

Zagovor (revokacija) Paula Wienerja

Eden prvih temeljitejših zgodovinarjev reformacijske dobe J. V. Valvasor je že vedel o Wienerju povedati naslednje:

Medtem je tu in tam še več oseb dalo srce in priznanje tej veri, med njimi tudi Paulus Wiener, kanonik v Ljubljani; njegov korak k luterski veri pa ga je napotil čez meje domovine, zakaj gospod Urbanus, ljubljanski škof, ga je zatožil pri deželnem knezu (Ferdinandu prvem) in dosegel, da so ga izgnali iz dežele. In to se je zgodilo leta 1547. (Valvasor [1689] 1984, 166)

Danes je znano, da je Wienerju v ujetništvu uspelo oblikovati temeljit zagovorniški spis, ki ga je imenoval Apologija, ga v prepisu poslal prijatelju Trubarju, ta pa ga je posredoval Luthrovemu učencu Veitu Dietrichu, ki mu je nato s posredovanjem pri najvišjih odličnikih uspelo, da so Wienerja oprostili smrtne kazni in ga izgnali na Sedmograško.⁴

Dragoceni rokopis se je srečno ohranil,⁵ tako da ga lahko v prenovljeni strokovni podobi, za katero je poskrbel dr. Herman Pitters, beremo v samostojni knjižni objavi.

Rokopis ima dolgo in dramatično zapleteno zgodovino. Ta je natančneje sledljiva, odkar je z zapuščino zgodovinarja in zbiralca Bernharda Raupacha prispel v Mestni arhiv Hamburg. Tam ga je na podlagi strokovnega članka Theodorja Elzeja, ki je bil tudi sicer naš najpomembnejši starejši raziskovalec slovenske reformacije, leta 1897 odkril zgodovinar Albert Amlacher in ga skrbno in natančno prepisal v zelo lepem in čitljivem rokopisu. Rokopis s spremno študijo je leta 1914 ponudil v natis Sedmograškemu domoznanskemu društvu, ki pa je natis zavrnilo. Amlacher je potem celoto ponudil še na Dunaju in v Ljubljani, vendar zaradi prve svetovne vojne do natisa ni prišlo. Po očetovi smrti je leta 1940 Amlacherjev sin gradivo predal Muzeju Brukenthal v Hermannstadtu (Sibiu), vendar so surove okoliščine, tokrat druga svetovna vojna, spet preprečile objavo. Rokopis je pozabljen ležal v muzeju, čeprav je bil

4 Povzeto po Pitters (2016) 2017.

5 Hranijo ga v državnem arhivu Sibiu/Hermannstadt (Arhivele Nationale ale României, Directia Judeteana Sibiu [Staatsarchiv Hermannstadt]), pod signaturo Ms. K. K. 30.

katalogiziran s signaturo Ms. K. K. 30. Tu ga je znova odkril dr. Pitters ob raziskovanju življenja in dela Alberta Amlacherja in ga pripravil za sedanjoo znanstvenokritično objavo.⁶

Dodati je treba, da do te objave na Slovenskem nismo poznali nahajališča prepisa v Hermannstadtu, so pa naši raziskovalci vedeli za nahajališče izvirnika v Hamburškem državnem arhivu. Objavil ga je nemški raziskovalec zgodovine reformacije dr. Karl Reinerth, vendar brez podrobnejše in natančnejše predstavitve. Naša strokovnjaka za slovensko reformacijo, dr. Mirko Rupel in dr. Branko Berčič, sta sicer že prej poznala podatek o signaturi v hamburškem arhivu, vendar nobeden od njiju ob drugem delu nikoli ni prišel do tega, da bi si dragoceni dokument ogledal »in situ« in oskrbel kopije za našo Narodno in univerzitetno knjižnico. Kot njun naslednik v Rokopisni zbirki NUK sem poznal podatek o signaturi, ki me je dalj časa strokovno vznemirjal, zato sem se pisno obrnil na hamburški muzej in prosil za izdelavo posnetkov, vendar sem dobil odgovor, da rokopisa ni več na mestu, zato me toliko bolj veseli, da je prof. dr. Pitters imel boljše možnosti in več sreče, da je potrdil obstoj izvirnika v Hamburgu in odkril prepis v Hermannstadtu, ga znanstvenokritično obdelal in pripravil za natis. S svojim delom je zapolnil več stoletij dolgo praznino v kulturni zgodovini slovenske reformacije.

6 Pitters v svoji spremni študiji (v Wiener [1548] 2017, 7–8).



SPD Primož Trubar je leta 2009 med svojo ekskurzijo po Romuniji v Sibiu odkrilo spominsko ploščo Paulu Wienerju

NAPIS NA PLOŠČI

Paul Wiener 1495–1554

v Sloveniji somišljenik in sodelavec reformatorja Primoža Trubarja, 1549 v Sibiju pridigar in mestni župnik, od 1533 prvi superintendent Evangeličanske cerkve AV na Sedmograškem

SPD Primož Trubar, 2009

Celoten rokopis obsega 16 poglavij. Seveda le celota daje popolno sliko Wienerjeve in takratne širše veljavne teološke podobe reformacije na Kranjskem, zato bi ga bilo treba v celoti prevesti v slovenščino. Za našo revijo objavljamo eno od temeljnih poglavij – *Vom Anrufen und Anbeten der Heiligen* –, ki osvetljuje luteransko razumevanje vloge in položaja svetnikov v Svetem pismu in njihovo češčenje v praktični liturgiji.

Prevedel Mihael Glavan

VIRI

- Pitters, Hermann. (2016) 2017. »Paul Wiener (1494–1554) – Evropejec reformacije«. *Stati inu obstatu* 13 (25): 186-92.
- Rajhman, Jože, ur. 1986. *Pisma Primoža Trubarja*.
- Trubar, Primož. (1561) 1986. Pismo ljubljanskemu škofu Petru Seebachu, 8. julij. V Rajhman 1986.
- Valvasor, Janez Vajkard. (1689) 1984. *Slava Vojvodine Kranjske. Izbrana poglavja*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Wiener, Paul. (1548) 2017. *In causa fidei 1548: die dem König Ferdinand vorgelegte Verteidigungsschrift des späteren ersten evangelischen Bischofs der siebenburgisch-sächsischen Kirche*. Ur. Hermann Pitters. Sibiu/Hermannstadt: Editura Honterus.

*Spis gospoda Paula Wienerja,
kot ga je izročil kraljevi vladi*

IN CAUSA FIDEI

ANNO 1548

/.../ O KLICANJU IN ČEŠČENJU¹ SVETNIKOV

Ta člen se v preklicu glasi takole:

O klicanju svetnikov sem v nasprotju z nazorom starih ortodoksnih očetov menil, da jih ne smemo moliti, četudi se zavzemajo za nas; toda zdaj priznam in podpiram, da je treba moliti svetnike, da bi prosili za

- 1 Besedo *Anbeten* sem prevajal kot *češčenje*. Težave nastopijo pri glagolu *anbeten*, saj v slovenščini ne obstaja samostalniki *češčenje* ustrezen glagol. Na prvi pogled se kot prevod ponuja glagol *častiti*. A s tem bi zakrili natanko tisto razliko, ki tvori srčiko Wienerjeve obrambe: eno je *častiti/izkazovati* čast svetnikom (oz. ustvarjenim bitjem nasploh), drugo je *častiti/izkazovati* čast Bogu. Tako na samem začetku pravi, da svetnikov ne smemo *anbeten*, ampak jih moramo *in Ehren halten* oz. *ehren*. Če bi se torej odločili za prevod s *častiti*, bi bilo – v slovenščini – videti, da Wiener pravi, da svetnikov ne smemo *častiti*, ampak jih moramo *častiti*. Druga možnost bi bila *anbeten* prevajati s *častiti*, *ehren* pa s *spoštovati*. A s tem ne bi samo preveč omilili prej omenjene razlike, ampak bi Wienerju (podobno kot njegovi nasprotniki) podtaknili mnenje, da svetnikov ne smemo *častiti/jim* *izkazovati* časti, česar pa ravno ne pravi. Zato sem se odločil za tožilniško prehodno obliko glagola *moliti*. V tem primeru dobimo dvojico *moliti* in *častiti/izkazovati* čast, ki precej natančno povzame Wienerjevo razlikovanje. A tudi tukaj nastopijo težave. Nemški *anbeten* – za razliko od slovenskega *moliti* – lahko (Wiener bi verjetno dejal *largo in largissimo modo*) pomeni tudi *častiti/izkazovati* čast, v določenih primerih tudi zgolj priklon kot izraz spoštovanja. Tega pomenskega odtenka (priklanjanja oz. padanja na kolena) se Wiener dotakne v prvem odstavku drugega dela spisa, ko govori o čaščenju kraljev, o Abrahamu in Jakobu ter Ezavu. Pravi na primer: »[...] dass der König angebetet, das ist geehrt wurde und man sich vor ihm gebückt [...] und Jakob den Bruder Esau siebenmal anbetet.« V tem odstavku sem se zato – da se tako izrazim – držal bolj duha kot črke Wienerjevih besed. (Op. prev.)

nas, in da je cerkev prav in dobro uredila, da pri sveti maši in tudi sicer v svetih sufragijah in litanijah govorimo: sveta Mati Božja in drugi Božji svetniki, prosite za nas.

Med ljubljanskim in dunajskim eksamenom sem nasprotoval klicanju in češčenju svetnikov. Ne nasprotujem pa temu, da moramo svetnike imeti v časteh, kajti njihovo ime je v časteh pred Bogom in David govori: *Meni pa, silno so bili čaščeni tvoji prijatelji, o Bog (Ps 139, 17).*² Vendar moramo ta nauk o svetnikih učiti zgolj po pameti, saj izkazovanje časti svetnikom ni zelo star običaj, kot je mogoče prebrati v knjigi »Rationale divinatorum«, kjer je rečeno, da je cerkev šele v času Silvestra začela častiti svetnike. Toda kristjan mora vedeti, da svetnike najvišje častimo, kadar sledimo njihovi veri in njihovemu boguvdanemu življenju. Kdor pa svetnike časti na drugačen način in se ne poslužuje njihovih kreposti, temveč pod videzom pobožnosti živi brezbožno življenje, ta je prej hnavski, kakor duhoven in pobožen. [Ps 138]

Tako ne tajim in ne zanikam, da svetniki prosijo za nas, da živijo pri Kristusu in da ni nobenega dvoma, da so naklonjeni nam živim, nam hočejo dobro in si želijo našega odrešenja in naše blaženosti z neutrudno molitvijo, kot to počno tudi angeli, čeprav je med službo angelov, njihovo zapovedjo in delom ter službo pokojnih velika razlika, kot je razvidno iz Pisma Hebrejcem. [Zah 1]

Ni pa mogoče dokazati ali učiti ne z zgledi ne s pričevanjem Pisma, da moramo svetnike klicati. Kar pa za podlago nima ne pričevanja Svetega pisma ne zgleда Kristusa, prerokov ali apostolov, tega krščanski cerkvi ni mogoče zapovedati kot nekaj nujnega in kot člen vere. Ker tako klicanje nima ne Božje besede ne zatrdila, ne more prihajati iz vere. Kar pa ne prihaja iz vere, ni samo nepotrebno, temveč tudi greh, kot pravi Pavel (Rim 14,23), zato takega klicanja pri dobri vesti ne moremo dopustiti.

Če pa govoriš, da je Jakob, ko je blagoslovil otroka svojega sina Jožefa, opozoril, naj se po njiju kliče njegovo ime in ime njegovih očetov

2 Kadar med Wienerjevim podajanjem svetopisemskega mesta in *Slovenskim standardnim prevodom* ni bilo večjih razhajanj, je prevajalec navedel slednjega. Wienerjeve opombe, pri katerih ni našel ustreznega mesta, se v oglatih oklepajih nahajajo na koncu odstavka, ob katerem stojijo v izvorniku kot marginalije. Enako velja za opombe k navedbam cerkvenih očetov. (Op. ur.)

Abrahama in Izaka (1 Mz 48), in da je tudi Mojzes imenoval svetnike, ko je govoril: *Spomni se svojih služabnikov Abrahama, Izaka in Izraela* (2 Mz 32,13), in da tudi Salomon pozove Boga, naj se spomni Davidovega usmiljenja, kot se poje: *O Gospod, spomni se Davida in vse njegove blagočutnosti* (Ps 132,1) – tedaj pravim takole: Prvič velja opomniti, da se to pozivanje in klicanje ni obračalo na svetnike, temveč na Boga, kot jasno pokažeta Mojzes in Salomon, in da Jakob ne uči, naj po smrti njega in njegovih očetov te kličemo in molimo, temveč Jakob Jožefu pokaže, da je treba oba njegova otroka šteti k rodu Izraela, kakor sta tudi Mojzes in Salomon razumela zatrdilo, ki ga je Bog dal svetim očetom in njihovim potomcem, da so se ga spominjali in z njim krepili svojo vero in upanje in pri katerem so vztrajali v vseh težavah in slabostih vse do smrti, kar ne pomeni klicati svetnike in njihova zasluženja kazati Bogu. Mišljena sta vse prej Bog zaveze in njegovo zatrdilo (Mat 17,18), prikazana sta vera očetov in njihovo zaupanje v Boga, kar je prava, vere polna molitev, grajena na Božjem zatrdilu. [Raz 6,9] [VideAugustin.li.1q uesti super Ornes cap. 146]

Če tedaj želimo mi kristjani slediti takemu zgledu, moramo imeti v mislih, da naše zatrdilo stoji na Kristusu, Božjem sinu; njega moramo slišati po Očetovem glasu iz nebes. Dana nam je tudi zapoved, da molimo v njegovem imenu, in zatrdilo ter tolažba, da se nam bo dogodilo, kar Očeta prosimo v njegovem imenu (Jan 16,23). S tem se moramo zadovoljiti in našo molitev usmeriti k nebeškemu Očetu skozi Kristusa v skladu z namenom in načinom, ki nas ga je učil Gospod Kristus, ko je govoril: *Vi torej molite takole: Oče naš, ki si v nebesih* (Mat 6,9) ... itd.

Zato ne morem in nočem priznati ne klicanja ne češčenja svetnikov. Vidim tudi, čeprav so med dunajskim eksamenom besedici »klicati« in »moliti« tolmačili in mi ju očitali largo in largissimo modo, da ni v škodo Božji časti, klicanju in češčenju, ki sem jih pritegnil in alegiral kot potrebne, temveč je dobro in nujno, da razlikujemo med častjo, klicanjem in češčenjem Boga ter izkazovanjem časti svetnikom. Toda mojstri revokacijskega spisa tukaj ne delajo nobene razlike, temveč hočejo za vsako ceno pustiti v veljavi klicanje in češčenje svetnikov. Zato bom tukaj prikazal svoje mnenje o klicanju in češčenju, ga podprl s pričevanjem svetega Pisma in z izreki katoliških ter ortodoksnih očetov, nato vsakomur pustil presoditi, ali sem jaz odstopil od nauka svetih evangelijev in

nazora starih očetov ali pa so to storili mojstri domnevnega revokacijskega spisa. V členu preklica se glasi, da sem glede klicanja svetnikov v nasprotju z nazorom starih ortodoksnih očetov trdil, da jih ne smemo klicati, četudi so intercedirali za nas. Kar zadeva intercediranje, menim, da ga tvorijo svete in neprestane molitve v skupnosti, o čemer sem govoril na začetku. Ni pa mogoče iz Pisma dokazati, da naj bi bili svetniki v nebesih posredniki med nami in Bogom in da naj bi bili kot priprošnjiki, zagovorniki, spravitelji in posredniki sprejeti v večno duhovništvo in službo Kristusa Gospoda. Kajti delo in služba ter dobrodejnost, ki od tod izhaja, pripadajo Gospodu Jezusu Kristusu, edinemu posredniku. In ker sveti Pavel pravi, da tako kot je Bog, tako je tudi posrednik med Bogom in človekom, namreč človek Jezus Kristus (1 Tim 2,5), zato je treba službo priprošnje in sprave pustiti samo človeku Jezusu Kristusu in ne sme biti dodeljena nobenemu ustvarjenemu bitju ali svetniku. Zato intercediranja ne smemo razumeti in tolmačiti za več kot molitev svetnikov, kar brez prestanka počno v skupnosti.

Poleg tega sveto Pismo govori o klicanju kot o večjem bogoslužju, ki gre samo Bogu, kot pravi Mojzes: *Henoh je začel klicati Gospodovo ime* (1 Mz 4,26). Klicanje pa je v očeh Boga služenje, ki ga tako resno zahteva, da zavrača vsakršno darovanje in ima klicanje za hvalno daritev, kot pravi skozi preroka Asafa: *Daruj Bogu hvalno daritev, izpolni najvišjemu svoje zaobljube in kliči me na dan stiske, rešil te bom in me boš slavil* (Ps 50, 14–15). Tukaj slišimo, kakšna zatrdila imamo, ko kličemo Boga, in da Bogu tako klicanje ugaja. Zato sveti Pavel klicanje Boga pridržuje pravemu, resničnemu kristjanu in želi, da kličemo ime Gospoda, kajti kdor kliče ime Gospoda, mora odstopiti od krivice, kot pravi tudi v nadaljevanju, da si tisti, ki kličejo Gospoda s čistim srcem, prizadevajo za vero, ljubezen, mir in pravičnost (2 Tim 2). Zato klicanja Boga ne smemo imeti za manjvredno služenje, s tega razloga tudi prerok Joel pravi: *Kdor koli kliče ime Gospoda, bo blažen* (Rim 10,13), to je izrek, ki ga je sveti Pavel stavil tako visoko, da klicanje pridržuje – za nobeno ustvarjeno bitje, temveč – samo za Boga, našega Gospoda, ko pravi: *Toda kako bodo klicali tistega, ki vanj ne verujejo* (Rim 10,14), s čimer pravi, da kličemo zgolj tistega, v katerega verujemo. Ker pa verujemo zgolj v Boga, klicanje nikakor ne sme biti posvečeno ustvarjenim bitjem, v katera ne verujemo,

temveč vsemogočni naravi, ki je vsepričujoča in vse vidi in vse zre, česar ustvarjena bitja niso zmožna. Zato je klicanje po sebi močan dokaz, da odsotnemu, ko ga kličemo, pripisujemo božanskost in vsemoč. [Jan. 2]

Tako v celotnem svetem Pismu nimamo niti enega samega izreka ali zgleda, da naj bi v stiski in skušnjavi na pomoč klicali ustvarjena bitja, marveč samo edinega Boga. Tako je storil David, ko se je znašel v veliki nevarnosti. »*Ko mi je bilo tesno*«, je govoril, »*sem klical Gospoda, k svojemu Bogu sem klical na pomoč*« (Ps 18,7) in v psalmih pogosto hvali, kako je klical Gospoda in ga je Bog uslišal (Ps 3, Ps 4, Ps 99).

Tako govori sveti Pavel: *Naše molitve moramo razkriti pred Bogom* (Flp 4,6), in ko nas uči, da moramo prositi za vse oblastnike, pravi, da je to po volji Bogu, našemu odrešeniku, ki želi, da bi vsi ljudje bili blaženi in prispeli do spoznanja resnice (1 Tim 2,2–3). Prav tam slišimo, da David in Pavel govorita zgolj o klicanju in molitvi, ki morata biti namenjena Bogu (Ps 4, Ps 17, Ps 89). O klicanju svetnikov takega pričevanja in nauka nimamo, še tega ne vemo, ali sploh slišijo naše molitve in naše vpitje, če jih že kličemo.

Čeprav doktor Burghard proti temu mnenju izvaja (dokazuje) iz Avgušтина, da svetniki razumejo in vedo za naše molitve, ne z jasno »večerno« naravno vednostjo, ki izhaja iz lastne narave, prek katere Bog pozna tudi skrivnosti src, temveč prek »zgodnjejutranje« (mračne) vednosti, ki jim razodeva naša hotenja in naše uboštvo in s katero odgovorijo na naše molitve, kolikor je to potrebno za njihovo slavo in našo blaženost; to je mnenje, ki ga v skladu z njegovo besedo puščam ob strani. Sam nasprotno pravim: V isti knjigi berem, da Avguštin dvomi o taki vednosti, saj odkrito prizna, da med drugim tudi za mučenike ne ve, kako za nas pridobijo Božjo pomoč, ali vedo o naših zadevah in ali slišijo naše molitve. Govori o kralju Jošiji, ki mu je Bog kot veliko milost in dobroto zatrdil, da bo umrl, preden bi moral videti nesrečo, s katero je Bog v prihodnje zagrozil ljudstvu in deželi (2 Kr 22,20), in Avguštin k temu pravi: *Zato so duhovi umrlih na kraju, kjer ne vidijo, kaj v tem življenju počno ljudje in kaj se jim godi*, to mnenje potrjuje tudi Pridigar, ko govori: *mrtvi pa ne vedo ničesar več* (Prd 9,5). [Ca. 13] [Li. De cura pro mortui 3] [Ibi ergo sunt spiritus defunctorum, ubi non vident quemque aguntur, aut minimum uti ipsa vita hominum]

Iz teh besed Salomona in Avgušтина izhaja, da nimamo razloga za klicanje svetnikov, ampak bi morali vse prej naše molitve usmeriti k edinemu Bogu, ki pozna, sliši in vidi misli slehernega od nas, kot je jasno rečeno o Bogu: *edino ti poznaš srca vseh človeških otrok* (1 Kr 8,39), in tako pravi tudi David: *Tisti, ki preizkuša srca in obisti, je pravični Bog* (Ps 7,10). Tudi Mojzes pravi, da je Gospod, naš Bog navzoč pri vseh naših molitvah, in David: *Gospod je blizu vsem, ki ga kličejo, vsem, ki ga kličejo v zvestobi* (Ps 145, 18). Bog stori, kar želijo bogaboječi in sliši njihovo vpitje in jim pomaga. Veliko je takih izrekov, ki nas vsi napotujejo k Bogu in ne k ustvarjenim bitjem. Zato naša srca ne smejo zmotno begati okrog in pri ustvarjenih bitjih iskati pomoči, kot so to počeli pogani, ki ne vedo za Boga, temveč moramo očeta klicati skozi Kristusa, saj Kristus govori: *Nihče ne pride k Očetu drugače kot po meni* (Jan 14,6). In tudi: *Če boste kaj prosili Očeta v mojem imenu, vam bo dal* (Jan 16,23). Tako tudi sveti Pavel uči, naj Očeta kličemo iz zaupanja v Sina, po katerem, pravi, se nam je po veri vanj odprl dostop v to milost (Rim 5,1). Zato moramo pomniti, da je resničen edino Bog, ki želi biti klican skozi Sina in uslišati našo molitev. In kdor njega kliče, je lahko gotov uslišanja in pomoči. Kdo pa je še kdaj zvestega srca klical Boga (pravi mož modrosti), ki bi ga bil preziral ali zapustil? To prizna tudi David v velikih strahovih, ko govori: *Ne bom osramočen, saj sem te poklical* (Ps 31,19/Non confundar, quia invocavi te). Take tolažbe pri ustvarjenih bitjih ne bomo našli, tudi če jih kličemo, o čemer nimamo ne pričevanja ne zgledov iz Svetega pisma, in nikjer, ne v Novi ne v Stari zavezi, ne beremo, da bi bil kdo klical umrle svetnike, kar kajpak ne bi izostalo, če bi bila klicanje in priprošnja svetnikov tako pomembna, kot to meni doktor Burghard. Tudi Scotus, ko razlikuje čast Boga in svetnikov, svetnikom prizna le izkazovanje časti, ki ga imenuje Cultum dulice, in jim ne prizna ne darovanja ne žara ljubezni, kaj šele, da bi jim priznal klicanje in čiščenje. [Li.3.sen.disti. Quest.1.et de Consedist. 4.cap. Venerabilis in Glossa]

Tako ne pri Avguštinu ne pri Krizostomu ne pri Cirilu ne beremo, da bi učili tako klicanje in čiščenje svetnikov, temveč nas vodijo in usmerjajo k Bogu, ne pa k angelom in svetnikom. In Avguštin pravi, da nam ni zapovedano obračati se na ustvarjena bitja, temveč na Boga Stvarnika samega in da smo prevarani s sramotno zmoto, če nam je namesto njega

nafarbano kaj drugega kot to, kar pritiče Bogu in kar je na njem samem. Pravi tudi, da molitev, ki se ne zgodi skozi Kristusa, ne samo ne more izbrisati greha, temveč sama postane greh. Item: *Popolna religija in popolno bogoslužje je, kadar se obračamo k večnemu Stvarniku*. [De li. arb, li. 3]

Še več izrekov starih očetov bom navedel v zaključku, pred tem pa bom obravnaval češčenje svetnikov in tisto, kar vsebuje zadnji del člena revokacije, ki se glasi takole:

Toda zdaj priznam in trdim, da je treba moliti svetnike, da bi prosili za nas, in da je cerkev prav in dobro uredila, da pri sveti maši in tudi sicer v svetih sufragijah in litanijah sledimo običaju: Sveta Mati Božja in drugi svetniki, prosite za nas itd.

O češčenju svetnikov je bilo med dunajskim eksamenom rečeno marsikaj, kar v mojem priznanju sploh ni navedeno. Tako nisem jaz, temveč so gospodje komisarji na dolgo in široko tolmačili besedo »moliti«, adorare, na kar sem dejal, da lahko govorimo o klicanju ali češčenju, kolikor s tem izkazujemo čast [würdigem]. V Pismu namreč pogosto beremo, da je bil kralj češčen, to je spoštovan [angebetet, das ist geehrt], in so se pred njim priklanjali, tako kot je Abraham počastil [angebetet] deželane, to je: se jim zahvalil, in tako kot Jakob sedemkrat počasti [anbetet] brata Ezava (1 Mz 33,3). Če bi ostali pri tem izkazovanju časti, bi to bilo sprejemljivo, saj svetnikov ne bi molili kot Boga, temveč bi jim izkazovali čast kot ljudem.

Ampak mojstri revokacijskega spisa glede tega, o čemer so govorili gospodje komisarji, ne delajo nobene razlike, ne largo ne largissimo modo, temveč želijo preprosto, naj molimo svetnike, da bi prosili za nas. To pove nekaj drugega kot izkazovanje časti in zahvala. Svetnike naj bi klicali in molili, da bi nam naredili milostnega Boga.

A Pismo pravi odkrito in jasno (5 Mz 6) in Kristus ponovi v Novi zavezi in govori: *Gospoda, svojega Boga, môli in samo njemu služi* (Mt 4, 10), da ne bi poleg Boga ne molili ne služili nobenemu ustvarjenemu bitju. In posebej velja opozoriti, da je z besedo »služiti« pojasnjeno češčenje, da bi ga čim bolje razumeli in naše srce, našo vero in naše služenje pridržali samo Bogu. Kajti moliti Boga pomeni bati se ga v srcu in mu izkazovati čast, ga zvesto klicati in opravljati redno bogoslužje, saj je temu namenjena beseda »služiti«.

Mnogi pa si domišljajo, da smemo moliti svetnike, ker Kristus ne pravi, naj molimo samo Boga, ampak besedico »samo« doda šele k »služi«. Na to odgovarjam takole: To je hudičeva glosa in ni v skladu z naukom katoliških očetov. Kajti Avguštín pravi sledeče: *Čast izkazuj samo Bogu, vsako dušo, ki ima um in je posvečena, pa zgolj ljubi in ji sledi v skladu z njenimi zasluženji in po meri, ki ji jo velja izkazati. Mòli samo Gospoda, tvojega Boga in samo njemu služi.* Tukaj slišimo, kako Avguštín obravnava ta izrek in ne dopušča, da bi morali ali smeli moliti ustvarjena bitja, pa naj bodo še tako sveta, temveč jih moramo ljubiti in jim po zasluženju slediti. Ko pa gre za Boga, moramo moliti samo njega in služiti samo njemu. [De quanti.anima Deus solus colendus est Quaelibet anima Rationis compos atque beatissima amanda tantum modo et iuvitanda est,eique pro merito atque ordine, quid ei congruit deferendum est. Nam dominum deum tuum tantum adorabis et illi soli servies.]

Tako tudi Kristus Gospod v pogovoru s Samarijanko o češčenju Boga ne govori kot o preprosti počastitvi ali priklanjanju, temveč kot o bogoslužju, ki velja samo Bogu, pravi namreč: *Pride pa ura, in je že zdaj, ko bodo pravi častilci molili Očeta v duhu in resnici. Prav takih častilcev si namreč želi Oče. Bog je duh, in kateri ga molijo, ga morajo moliti v duhu in resnici* (Jan 4, 23–24).³

Tukaj češčenje ni razumljeno kot golo izkazovanje časti, temveč kot bogoslužje, pri katerem sta duh in srce navzoča s pravim zaupanjem in v resnici brez slehernega hinavstva.

In o takem češčenju govori angel, ki je imel v rokah večni evangelij in je z močnim glasom dejal, naj se bojimo Boga in mu izkažemo čast, in nato še: *Molite njega, ki je naredil nebo in zemljo* (Raz 14,7). Summa summarum, v celotnem Pismu zmeraj najdemo v srčiki skupaj češčenje, strah in služenje. Glede tega, kar je napisano o češčenju kraljev, pa razum sam opazi, da pomeni zgolj izkazovanje časti, zahvalo ali priklanjanje, in sploh ne spada k tej obravnavi češčenja umrlih svetnikov, ki vendar niso navzoči med nami. Da, ko so sveti apostoli še živeli in opravljali čudežna znamenja, se niso pustili moliti, tako kot se Peter ni pustil moliti stotniku

3 Op. prev.: V slovenskem standardnem prevodu: »Pride pa ura, in je že zdaj, ko bodo pravi častilci častili Očeta v duhu in resnici. Prav takih častilcev si namreč želi Oče. Bog je duh, in kateri ga častijo, ga morajo častiti v duhu in resnici.«

Korneliju (Apd 10,25–26) in Pavel in Barnaba sta vpila proti ljudstvu in nista hotela sprejeti časti, ki pripada živemu Bogu (Apd 14,11–16). (5 Mz 4, 5 Mz 6, 5 Mz 10, Jer 13).

Tako piše tudi Janez v svojem razodetju na dveh mestih (Raz 19,10; 22,8), ko je padel k nogam angela, da bi ga molil, a angel tega ni hotel in mu je dejal: *Nikar! Služabnik sem, kakor ti in kakor tvoji bratje, preroki, in kakor tisti, ki ohranjajo besede te knjige: Boga moli!* (Raz 22, 9).

Ker torej, kakor tu spoznamo, apostoli za živega in angeli nočejo biti češčeni, potlej tudi ljubim svetnikom ne bo po godu, da jih kličemo, molimo in jim poklanjamo čast, ki pripada Bogu. Zato bi morali, kakor je prav, slediti besedam angela in ne moliti svetnikov, kot učijo mojstri revokacijskega spisa, temveč Boga moliti, mu izkazovati čast, se ga bati in samo njemu služiti.

In ker klicanje in češčenje zadevata čast Boga, ki jo klicanje in češčenje svetnikov zmanjša, in ker Bogu po njegovi besedi ni mogoče izkazati preveč časti in vere, in ko gre za stvari, ki zadevajo Božjo čast, tedaj je to malikovanje. Zato je veliko varnejše (če bi tu dvom bil mogoč in bi ga bilo mogoče vzbuditi, kar pa se ne more zgoditi), če Bogu Gospodu damo preveč in svetnikom premalo, kot da bi Bogu dali premalo in svetnikom preveč, kajti Bog Gospod svoje časti noče dati nobenemu ustvarjenemu bitju in nobenemu svetniku in strogo kaznuje tiste, ki ga zapustijo in se s svojo zaverovanostjo obračajo k ustvarjenim bitjem (5 Mz 32). Zato se je veliko bolje držati najbolj gotovega in najvarnejšega in opustiti tisto, kar je negotovo in nevarno.

Potemtakem nikakor ne morem ne sprejeti ne odobravati klicanja in češčenja svetnikov, o katerem nimamo nobene Božje besede in je tudi nevarno, ker z njim pomračimo in omalovažimo čast Boga in službo našega velikega duhovnika in posrednika Jezusa Kristusa. In jaz bi zdaj moral potrditi, češ da je cerkev prav in dobro uredila, da pri maši in tudi sicer v svetih sufragijah in litanijah govorimo: *Sveta Mati Božja in drugi svetniki, prosite za nas.*

Tega z dobro vestjo ne morem storiti, saj glede tega nisem videl ne zapovedi ne zgleda svetega Pisma. Tudi ne bo mogoče z nobeno utemeljitvijo dokazati, da je prva ali stara cerkev gojila take sufragije. Lahko pa iz spisov starih očetov razberemo, da so ob določenih dnevih prirejali

svečanosti v spomin svetih apostolov in mučnikov in po navadi ob dnevu, ko se je kaj takega zgodilo in so trpeli in umrli zaradi vere, kar je bilo namenjeno zahvali Bogu za milost, da se je razodel v svetnikih in da so ti v vseh odvratnostih in preganjanjih vztrajno ohranjali vero v Boga in se viteško borili za resnico. Tak zgled potrpljenja in stanovitnosti je bil krščanski skupnosti predložen z namenom sledenja, da bi bila zbudena k boguvdanosti in se naučila, svoje upanje staviti na večno življenje in njegovo krasoto, kot so to storili svetniki in nato vedro umrli. Tako je treba tudi pri nas pridigati svete historije, da bi se podučili in krepili z zgledom svetnikov, česar prva cerkev ni nakazala zgolj skozi Božjo besedo, temveč tudi s spominom na svetnike. In to se ni godilo v tišini, kot je temu dandanes pri maši in kanonu, temveč v odprti pridigi historij, ki so ljudstvo opominjale k veri in poslušnosti. Svetnikov, njihove stanovitnosti in njihovega potrpljenja so se spominjali z obhajilom ob obletnici njihovega mučeništva. Tako so spomin na svetnike obhajali v prvi cerkvi, kot pričajo Ciprijan, Avguštin in Epifan. Ni pa nakazano, da pa so bile take sufragije, o čemer je govora v revokacijskem spisu, odrejene že v prvi cerkvi, temveč se je to zgodilo šele zatem, tako kot se vse reči s časom poslabšajo, kakor tudi Avguštin toži nad svojim časom, da se je v spominjanje svetnikov ugnezdilo mnogo zlorabe. Kaj naj potemtakem rečemo sedaj, o našem času, ko hudič meštra v zlorabo vse, kar je dobro in pošteno. [Cipri.li. 1 epi.9/item li. 3 epi 6/item li. 6 epi 5/ Aug. de v.dei li. 8 cap. 27/item li 14, item li 22 ca. 10, item cont. Faust. Man. Li 20 ca. 21/Epipha. 3. Tri.Her. 75]

Tako zlorabo je glede na spominjanje svetnikov začutil že Kartazanski koncil, na katerem je bila ta jasno prepovedana, tako da pred oltarjem niso smeli klicali svetnikov in duhovniki niso smeli izgovoriti besed: *Sveti Peter, prosí za nas itd.* [Ora pro nobis.]

Če se je tisti čas dogajala tako velika zloraba v spominjanju svetnikov ob obhajilu ali pri maši in v litanijah, zaradi česar je bil koncil primoran izreči to prepoved, kako je potemtakem ne bi izrekli v naših časih, ko je malikovanje še večje in raznoterejše s klicanjem in čiščenjem svetnikov in z vsemi sortami romanj. Pri poganih je to bila prilika za malikovanje, ki jo Bog vendarle imenuje grozoto in abominatio [gnus]. Toda danes se noče nihče usmiliti ubovega ljudstva, da bi ga hudiču iztrgal iz žrela. Da,

tisti, ki bi to morali prvi storiti, usmerjajo in pripomorejo k temu, proti lastni vesti, kar je vendar usmiljenja vredno. Prav tukaj na Dunaju sem gospodom komisarjem med eksamenom, ko smo govorili o tem členu klicanja in češčenja, poročal, kako imamo zlasti pri nas v deželi Krajnski zares praznoverno ljudstvo, na deželi namreč, ki zapuša Boga Gospoda in se v nevarnosti in stiski zateka samo k svetnikom, samo njih kliče v stiski in v tegobah in se vrh tega podaja na romanja, pada na kolena pred podobami, kliče in moli ne zgolj svetnike, temveč tudi podobe, jih moli kot Boga, ne neguje in ne pozna prav nobene razlike med Bogom in svetniki. Da, pri vsem, kar je res! Zapuščajo in iščejo pomoč in tolažbo samo pri svetnikih. Iz tega sem zaključil, da je veliko pomembnejše ljudstvo usmeriti k Bogu in pravilnemu klicanju, kot pa učiti klicanje in češčenje svetnikov. Kajti zloraba je velika in pravo klicanje in češčenje Boga je zelo načeto. A opazil sem, da te besede ljubljanskemu škofu sploh niso bile všeč, saj so njegove pridige večinoma govorile o časti, intercediranju, o klicanju in češčenju svetnikov, kot je vsakomur znano. In njegova največja pritožba glede mene je, da glede češčenja svetnikov in priprošnje mrtvih nisem učil njemu pogodju in da imam zakonsko ženo. A kako naj bi bil učil in živel proti svoji vesti?

A čeprav nisem učil ne klicanja ne češčenja svetnikov, saj pripadala Bogu in Gospodu Kristusu, pa sem vendarle gotov, da poklanjam svetnikom več časti in jih slavim bolj kot tisti, ki mnogo vpijejo o časti svetnikov in z nekoristnimi bajanjem zmanjšujejo ljubih svetnikov čast, išoč lastno čast in lasten dobiček pod častjo in naslovom svetnikov. Kajti svetnikom izkazujem čast, kakor jim je bila izkazovana v prvi in stari cerkvi, o čemer ne poročajo samo ortodoksni očetje, temveč tudi sveto Pismo, kot potrjuje pisec Pisma Hebrejcem, ko pravi: *Spominjajte se svojih predhodnikov, ki so vam oznanili Božjo besedo, motrite iztek njihove življenjske poti in posnemajte njihovo vero* (Heb 13,7). Tako nas sveti Pavel večkrat opozori, naj bomo njegovi nasledniki in da je prava čast svetnikom izkazana, kadar sledimo veri in častivrednemu življenju svetnikov in njihovi dobri poti (Flp 3,17; 1 Kor 4,16); toda s klicanjem in češčenjem svetnikov ljudje pravo čast pustijo ob strani in si domišljajo, da jim izkazujejo čast s številnimi jalovimi, praznimi besedami, na katere se svetniki sploh ne odzivajo, njihove podobe oblagajo z lučkami, in to je

veliko manj, kot če bi sledili veri, potrpljenju in stanovitnosti svetnikov. Pri tem pa s prstom nič manj ne kažejo name in na druge, češ da svetnikom odrekamo njim pripadajočo čast v nasprotju z nazorom starih ortodoksnih očetov, s čimer vendar tudi starim očetom delajo krivico, saj ti niso niti klicali svetnikov niti niso učili, da naj jih kličemo, temveč so spomin na svetnike cerkvi predložili z namenom sledenja njihovi veri in njihovim krepostim, brez slehernega malikovanja, kakor to izpričujejo njihovi spisi. Sveti Avguštin namreč pravi: *S spominjanjem jim izkazujemo čast kot svetim ljudem Boga, ki so se vse do smrti njihovih teles borili za resnico, da bi oznanjali in razodevali pravo in resnično religijo.* [Aug. lib. 8 ca. 2/Honoramus memorias eorum tanquam (etc et usque) religio.]

Item: *Vsako dušo, ki ima um in živi kar najsvetejše življenje, velja zgolj ljubiti in ji slediti po njenih zaslugah in po meri, ki ji jo pritiče izkazati, kajti moliti moraš samo Gospoda tvojega Boga in služiti samo njemu.* In na nekem drugem mestu z jasnimi besedami reče: *Svetnikom velja izkazovati čast zaradi sledenja, ne pa jih moliti zaradi religije.* [De quanti animis] [Lib. de vera religion, caput ult./Honorandi sunt sancti propter imitationem. Nod adorandi propter religionem.]

Prav tako tudi Evzebij piše o običaju izkazovanja časti svetnikom v stari cerkvi in pravi: *V časteh imamo spomin tistih, ki so prej trpeli, da bi duše, ki prihajajo za njimi, z nazornimi zgledi spodbudili k poti prednikov.* [Lib. 4 eccl.hist.capite 15/Memorias, quae prius passi fuerant, celebramus, ut sequentium animi ad processorum magis exemplis insignibus suscitentur.]

Tako izkazovanje časti svetnikom in sledenje njihovi veri in njihovim krepostim sem ljudstvu skrbno dajal za zgled in ju omenjal ob praznikih svetnikov. Sedaj pa sem obdolžen, da sem v nasprotju z nazorom starih, ortodoksnih očetov menil, da jih ne velja moliti, pri čemer so ti stari očetje vendar trdili in učili nasprotno. In če bi bil tako lahkomišeln in malodušen, da bi sledil mojstrom revokacijskega spisa, krivice ne bi storil le sebi, temveč tudi ortodoksnim očetom, vrh tega pa bi Bogu odtegnil njemu pripadajočo čast in bi Gospoda Kristusa, edinega veleduhovnika, spravljalvca in posrednika, oropal njegove časti in njegove službe, pred čimer naj me Bog večno obvaruje.

In ker mi je bilo tako visoko zatrjeno, da smem v svojem poročilu pisati o tem, da v mojem priznanju, ki sem ga predložil, in v mojem na-

uku ni ničesar, kar ne bi bilo utemeljeno v svetem Pismu in česar ne bi bilo mogoče dokazati z izreki starih očetov, sem nato sledil kraljevemu nasvetu. Menili so, da ne bom mogel dokazati resnice nobenega od mojih nazorov. Vendar upam, da sem doslej dokazal resničnost členov svojega priznanja s svetim Pismom in z izreki starih očetov, v katerih so člani, Bogu hvala, utemeljeni. Ker pa vem, da je prav ta člen, skupaj z njemu sledečima, tisti, po zaslugi katerega so me preganjali in pahnili v zapor, moram iz nuje obsežneje izpeljati te tri člene, da bo mogoče videti, kaj me nagiba k moji drži in mojemu mnenju in mojemu nazoru.

Čeprav je ta člen v zadostni meri razjasnjen s svetim Pismom in izreki starih ortodoksnih in katoliških očetov, bom vendarle za nameček navedel še več izrekov starih očetov, da bo mogoče videti, kaj so učili in trdili o klicanju in češčenju svetnikov, pa naj vsakdo sprejme, spozna in presodi, ali od temelja nauka svetega Pisma in starih ortodoksnih očetov odstopam in se njihovemu nazoru in drži izneverjam jaz ali mojstri revokacijskega spisa.

Avguštin: Naše bogoslužje in naša pobožnost ne smeta biti služenje umrlim, kajti četudi so živeli boguvdano, jih ni prav iskati kot pomagače, temveč želijo, da častimo tistega, po čigar razsvetljenju so se razveselili, da bi tudi mi postali njihovega zasluženja sohlapci. [Lib. De vera relig. Cap Ult.]

Item: Kristus govori: Jaz sem pot, resnica in življenje. Nihče ne pride k Očetu drugače kot po meni. Hočeš hoditi – jaz sem pot, nočeš biti prevaran – jaz sem resnica, nočeš umreti – jaz sem življenje. To pravi tvoj Odrašenik. Ni kraj, kamor greš, samo k meni, nič ni, kamor greš, samo po meni. [Tract. 22 in cap. 8]

Item: Vera Kristusa je vera v tistega, ki opraviči brezbožnika, vera v posrednika, brez katerega se noben človek ne more spraviti z Bogom.

Ciril: Svetniki so sicer prek milosti in oznanjenja dobili dar, a ga ne morejo po lastni želji in volji podati drugim. Ne velja pa to za Sina, temveč je on vodnjak svetosti, posveča svoje učence po lastni moči, ko pravi: Prejmite Svetega duha. [In sententiis] [Lib. 4, ca. 2]

Pravi tudi: Ne pravimo, da so sveti mučeniki božanski, in nismo jih primorani moliti, temveč jih hvalimo in ljubimo z najvišjo častjo za to, da so se junaško borili za resnico in ohranili čistost vere, tako da so prezirali

tudi svoje življenje in so se zazrli grozi smrti v oči. Zato ni neprimerno, temveč celo nujno, da z večno hvalo izkazujemo čast tistim, ki jih zaradi takih krasnih del velja slaviti. [Contr. Julian.]

Krizostom: *Spričo Boga ti niso potrebni priprošnjiki in stalno letanje naokrog, ni se ti treba obračati na druge, temveč bo tvoja želja uslišana tudi, ko si sam in nimaš priprošnjika in zgolj z lastno močjo kličeš Boga, kajti Bog nič prej ne usliši, kadar za nas prosijo drugi, kot če prosimo sami, čeprav smo polni greha in zla.* [Homilia de profectu evangelii]

Item, ko nas opozori, naj pri Bogu samemu iščemo pomoč, pravi: *samo Bog lahko ozdravi srce.* In kmalu za tem reče: *Če vemo zgolj to, moramo zatočišče vselej iskati pri Bogu, ki želi in more uslišati naše prošnje. Kdor želi kaj izprostiti od človeka, mora prej stopiti pred vratarje, prositi zapiralce vrat in čuvaje in najprej prehoditi dolgo pot; toda pri Bogu ni ničesar od tega, njega prosimo brez posrednika in naše molitve usliši brez denarja in računov.* [Homil. De poenitentia]

Item: *Je mar Bog oddaljen od tebe, da bi moral šele daleč hoditi? Bog ni zaprt na nobenem kraju, temveč je vselej v bližini, on je tisti, ki ni na nobenem kraju zaprt. Primemo ga z vero. Če pa hočeš prositi človeka, tedaj vprašaš, kaj počne, a služabnik ti ne bo hotel odgovoriti. Toda pri Bogu ti tega ni treba, temveč govôri: O Bog, usmili se me!* Pravi tudi: *Priprošnja svetnikov nič ne pomaga, na nas je, da živimo, kot je prav.* [Homil. 12. De muliere canaanica] [Hom. 22 in cap. Math. 6]

Ambrozij: *Mnogi potrebujejo šibko opravičilo in pravijo, prek svetnikov pridemo k Bogu, enako kot prek grofa do kralja. Resnično, je mar kdo tako brezumen, da bi pozabil na svoj blagor in bi čast, ki gre kralju, namenil grofu? Po pravici je obsojen tisti, ki je spoznan za krivega takega dejanja, saj je ravnal proti veličanstvu. In tisti, ki proti časti božjega imena to čast poklonijo ustvarjenemu bitju, menijo, da ne počno nič narobe? Ti zapustijo Gospoda in molijo svoje sohlapce, kot bi to bilo nekaj višjega kot služiti Bogu. Kajti h kralju gremo prek glavarjev in grofov zato, ker je kralj zgolj človek in ne ve, komu naj zapove občo korist, za to pa, da bi pridobili naklonjenost pri Bogu, ki mu nič ni skrito in pozna zasluženja vseh ljudi, ne potrebujemo priprošnjikov, temveč boguvdano dušo.* [In epistola Almanos]

Takih izrekov starih ortodoksnih očetov lahko najdemo še več, v katerih jasno in razločno razgrnejo svoje mnenje in stališče glede izka-

zovanja časti svetnikom, pri čemer pa o klicanju in češčenju svetnikov ne izrečejo in ne učijo ničesar utemeljujočega. Zato sem po krivem obdolžen, da sem o klicanju in češčenju zatrjeval in učil v nasprotju z nazori starih ortodoksnih očetov. Ampak sledim njihovem nauku in pravim in priznam z njimi, da svetnikom po pravici v najvišji meri izkazujemo časti, ko se spominjamo njihove vere in njihove stanovitnosti in jim sledimo. To pravilno izkazovanje časti svetnikom je kaj dobro znano tudi hudiču, zato jih ne trpi, tako kot ne trpi pravilnega klicanja Boga, temveč s svojimi orodji preganja in veže vse, ki kličejo ime Boga, kot je Ananija govoril o Savlu (Apd 9). A naj nikogar ne zavede običaj in visoki ugled tistih, ki kličejo in molijo svetnike, kajti Janez pravi v svojem razodetju, da je vse zemeljsko obličje molilo zmaja in zver, a ob tem stoji, da njihova imena niso bila zapisana v živi knjigi Jagnjeta (Raz 13). Kdor torej ljubi blaženost svoje duše, naj kliče in moli Boga in svetnikom izkazuje čast s sledenjem njihovi veri in njihovim krepostim, tako bo zapisan v živo knjigo Jagnjeta, to je Jezusa Kristusa, ne glede na to, kaj o njem meni svet. Tudi sam bom s pomočjo Boga ostal pri tem in nikakor ne bom pustil, da me od tega odvrnejo mojstri revokacijskega spisa.

Iz nemščine prevedel Marko Bratina

VIR

Wiener, Paul. (1548) 2017. *In causa fidei, 1548: die dem König Ferdinand vorgelegte Verteidigungsschrift des späteren ersten evangelischen Bischofs der siebenburgisch-sächsischen Kirche*. (Preneseno v sodoben nemški jezik in s predgovorom Hermanna Pittersa). Sibiu/Hermannstadt: Edition Honterus. Str. 62–71.

Geza Erniša

GOVOR OB DNEVU REFORMACIJE 2016 V MURSKI SOBOTI

Spoštovani!

V 16. stoletju se je na pot po svetu odpravil prav poseben popotnik, ki je svojo pot pričel v Wittenbergu in je z zelo hitrimi koraki nadaljeval svoj verski, politični, kulturni, gospodarski, narodnostni in še kakšen korak po takratni Evropi in svetu, in prišel tudi k nam. Ta popotnik je bila Reformacija, poosebljena v delu in življenju Martina Luthra. Luthra, ki je verjel, da je reformacija božje delo, ki pa je istočasno bil tudi realist, ki se je zavedal dejstva, da Bog ne čara, ampak da za uresničitev svojih ciljev potrebuje ljudi.

K tem ljudem je spadal tudi sam.

In kaj je v tem človeku bilo tako posebnega in tako svojstvenega, da o njem govorimo tudi po petstotih letih? Kot neznani in preprosti menih je spoznal, da je v takratni Cerkvi marsikaj narobe. Za svoje prepričanje je Luther zastavil celo svoje življenje. Tudi pred takrat najvišjimi veljaki ni pokleknil ali preklical svojega nauka. Še več: do konca je ostal zvest svoji vesti in prepričanju, ostal je pogumen glasnik verske svobode, zoperstavil se je zmotnim verskim predstavam in zablodam. Prav gotovo je imel, kot vsi mi, tudi svoje človeške slabosti, vendar je s svojo pokončno držo postavil temelje svobodnejšega načina življenja. Življenja, v katerem je premislek tudi o tem, kako pomembno je, da si ljudje v odnosu do drugega in drugačnega, v smislu sodelovanja in sožitja, vedno znova zastavimo vprašanje: čemu smo na svetu in kakšen je smisel in cilj našega življenja? Premišljevanje o Besedi z velikim B, torej nikoli ne more biti brez osmišljanja smisla, da smo bili, da smo in da bomo. Boga in božje stvari je treba ljubiti, da bi jih poznal in prepoznal, pravi Pascal. Dovo-

liti se obvladati in ne samo vladati, je namreč predpogoj, da z Luthrom povemo: »Tu stojim, drugače ne morem. Tu so moje teze, tu so moje knjige, ki sem jih napisal. Pri njih vztrajam in bom vztrajal. Toda iz sebe nočem narediti svetnika. Sem človek in ne Bog.« Protestantски teolog in švicarski reformator Jan Kalvin v ženevskem katekizmu iz leta 1574 na vprašanje: čemu smo na svetu, zelo lapidarno pravi: Zato, da bi spoznali Boga. Vendar to spoznanje zavezuje. Boga spoznati pomeni namreč samouresničevanje v dobrem. In v to samouresničevanje moramo vključiti naše vsakdanje delo, ljubezen do bližnjega in daljnega, naš poklic in ne nazadnje v naše medsebojne odnose moramo vključiti predvsem toleranco, strpnost, sodelovanje. Pravo sožitje s transcendentno brez vsakršnega dvoma vedno in vedno znova pomeni spoštljivo sožitje med ljudmi. In ta resnica nas zavezuje k odgovornemu življenju in ravnanju. Iz vsakršnih političnih igric namreč moramo izpustiti božje ime. Prav tako pa tam, kamor se morda ne enkrat zatekamo ali pa celo gradimo na religiozni magiji, bi morali graditi na človeškem razumu.

Pot do vrednot v družbi pa seveda vodi prek priznanih vrednot na osebnotni ravni.

Če brezpogojnost nravno dobrega vključuje vidike, kot so ljubezen, požrtvovalnost, zvestoba, je to mogoče le tam, kjer človekovo osebno jedro ni zlomljeno, temveč živo, močno, trdno. Koliko takega močnega, živega, trdnega jedra je v nas Slovencih še danes? Bomo zmogli in ali zmoremo razumeti resnico, da ne obstaja nobena druga prenova našega sveta kot ta, da v starih okoliščinah postanemo novi ljudje, kot pravi Albert Schweitzer. Ali če povemo po hegeljansko: Iz tistega onostranstva je po Luthrovi reformaciji človek bil poklican v navzočnost duha. Tako velika duhovna preobrazba pa je mogoča le tako, da jo nosi silna vera. Tako silna, da so ljudje zaradi nje pripravljeni tudi trpeti, biti izgnani v »nikdirdom«, ali celo umreti.

Spoštovane in spoštovani!

Vsi skupaj smo ponosni, da je bila sestavni del te veličastne duhovne prenove tudi naša reformacija.

Trubarjeva »ta prava Cerkev Božja tiga slovenskega jezika«, z veličastnim Dalmatinovim prevodom *Biblije*, Küzmičevim *Novim zakonom*,

Trubarjevo *Cerkovno ordningo*, vse to je bilo rojstvo nečesa tako trdoživega, da je ostalo vse do danes. In ta danes nas še posebej zavezuje. Zavezuje k tistemu hrepenenju, kako združiti, a hkrati ne povzročati novih razdruževanj – takšno je bilo več kot očitno temeljno hrepenenje našega naroda. In hkrati tudi naš problem. Oboje ostaja. Verujem, da bomo združevanju dali možnost in priložnost, da se prelevi v pozitivno in nam bo trden grunt. Kajti v iskrenem hrepenenju je doma odprtost, prostor za drugega, prostor za dialog. In vse to skupaj je prostor kulture, odraslosti, zrelosti, naroda in posameznika. In taka kultura predpostavlja in nosi v sebi možnost, da seže do univerzalnosti, ter da priložnost tudi posamezniku pusti zadihati v širši skupnosti. Skupnosti, ki bo vedela preceniti in oceniti, kaj je umetno sejanje polarnosti in nelagodja, kaj nam jemlje moči, duši in ruši vizije, nas tišči k tлом. Skorajda nemogoča je namreč pot naprej, če so ideje brez tehtnega premisleka že v začetku obsojene kot krivoverske in napačne, in če smo krivi, še preden se nam krivda dokaže.

Spoštovane gospe in gospodje!

Luthrovi pogledi na Boga, Cerkev, vero in svet, so se, kot je znano, srečali in konfrontirali tako z velikimi filozofskimi, kakor tudi z verskimi miselnimi tokovi takratnega sveta, in tudi s civilno in družbeno sfero, humanizmom in renesanso. Besede konfrontacija danes ne želim razumeti kot nekaj negativnega, čeprav je na žalost v preteklosti bilo tudi tega mnogo. Konfrontacijo, na katero mislim, želim razumeti predvsem kot izziv za iskanje odgovorov in rešitev za težave in probleme, ki nas tudi danes tarejo, in ki jih moramo skupaj definirati, premišljevati, premagovati in premagati.

Tudi letošnji praznik reformacije naj nas torej nagovori, da bomo vse bolj in bolje razumeli, da mora v vse večji želji po novem in še neodkritem obstajati tudi globoko spoštovanje do vsega, kar v religiozni govorici imenujemo spoštovanje Boga in spoštovanje človeka.

In reformacija in reformatorji so nam ponudili izhodišča, katera nam še danes lahko služijo za tehten premislek, kako naprej. Tako na verskem, kakor tudi družbenem področju. Toda vsaka duhovna in družbena preobrazba, za katero želimo, da prinese napredek, je mogoča le takrat, ko zanjo stojijo tudi trde odločitve narediti nekaj dobrega. Bodimo torej iskalci

dobrega. Takim namreč pride naproti tudi Bog, da bi z njimi besedoval in skupaj z njimi tlakoval pot v lepšo prihodnost vseh in vsakogar. Do take vere pa je mogoče priti le z besedo in resnico, ki jo razumemo, se z njo soočamo, jo živimo in smo hkrati pripravljeni, da pokažemo svojo človečnost v naši vsakdanji življenjski praksi. Postajajmo torej vse bolj človeški, da bomo vse bolj tudi Božji. Postajamo vse bolj Božji, da bomo tudi vse bolj človeški.

Drage Slovenke in Slovenci, državljanke in državljani Republike Slovenije!

Pozdravljam vas iz najbolj protestantsko-luteranskega koščka naše lepe domovine, katera danes po zaslugi reformacije govori svoj lep materinski jezik, se izobražuje v svojem jeziku, moli svoj Očenaš.

Vsem čestitam k državnemu in verskemu prazniku Dnevu reformacije, ki naj nas poveže v domoljubju in ljubezni do človečnosti. Delam to z največjim zadovoljstvom in z vero v besede, ki pravijo:

Vadliüvanje, o ti Boži dar. Ti, ti si mi angel mira. V tvojem krili ne vragam nikdar, vu noči kakšte vihera. Kak bi bio jaz brezi tebe, najdrakši blagoslov nebe.

Tako kot je lepa materinska beseda, naj bo vsem lep tudi praznik.

Jonatan Vinkler

»ČE BI SE KLICALI NARODI PRED SODNI STOL BOŽJI ...«

**Govor ob odprtju razstave *Beseda božja ostane na veke*
v Narodni in univerzitetni knjižnici, 4. april 2017**

»Ko bi se klicali narodi pred sodni stol /Božji/, naj se izkažejo, kako so gospodarili z izročeniimi jim talenti, kako se je vsak po svoje udeležil vesoljne, človeške omike, smel bi se mali slovenski narod brez strahu pokazati med drugimi z drobno knjigo, kateri se pravi: Prešernove Poezije.«

Tako odločno, toda poetično je Josip Stritar 1866. zapisal ob drugi izdaji Prešernovih Poezij.

Nekaj podobnega je z neskritim ponosom izrekel tudi prvi škof protestantske cerkve na Kranjskem, Primož Trubar. O lastnem in svojih verskih sobratov prizadevanju je dejal: »Kaj takega se ni zgodilo, kar svet stoji.«

Slednje je bila posledica reformacije, kajti iz Luthrovega prizadevanja za versko prenovo in za drugačno delovnanjsko prakso od dotedanje so izšle trajne pridobitve celotne moderne evropske kulture – teološke, jezikovne, kulturne, gospodarske, politične in, ne nazadnje, etične.

Poglavitna med njimi je zagotovo *protestantska cerkev*, katere obredje in cerkvena pesem v ljudskem jeziku sta že na ravni Božje službe poudarjala, da gre tokrat za dialog običajnega vernega človeka, ne le duhovnika, z ljubim Bogom. Ob cerkvi sta se izoblikovali tudi *posameznikova osebna odgovornost* na eni ter *splošna verska strpnost in državljanska svoboda* na drugi. Vse omenjeno je v stoletjih po reformaciji odločilno oblikovalo podobo ne le Evrope, temveč tudi Novega sveta.

Slovcem je reformacija poleg evangeličanske cerkve »slovenskega jezika« dala knjižni jezik, prvo slovnico in veličastni tekstni opus – žanrsko popolnoma razvito književnost protestantskega tipa v slovenskem

jeziku. Kajti v slabega pol stoletja – med 1550 in 1599 – izide kar 56 knjižnih naslovov. Med njimi pride dvakrat med bralce celotna Biblija, natisnjene so bile številne pesmarice, katekizmi, cerkveni red, v katerem skuša Trubar postaviti na noge šolstvo v slovenskem jeziku ... Med temi knjigami je tudi Trubarjev opus: več kot 8000 (!) tiskanih strani, kar je do Ivana Cankarja veljalo za največjo avtorsko tekstno stvaritev v slovenskem jeziku.

Slovence je reformacija vpisala na zemljevid učene kulture, in sicer predvsem s prevodom Svetega pisma, ki je tedaj veljal za najzahtevnejši in definitivni preizkus jezikovne ter literarne zmožnosti posameznega knjižnega jezika in za vstopnico med narode omike.

Iz deželnih kuriozitet na prostoru med Alpami in Jadranom je reformacija Slovence preobrazila v ljudstvo. Ljudem, ki so na Koroškem, Kranjskem, Štajerskem, v Istri, Trstu in na Goriškem ali »na vsake dve uri hoda«, kot je zapisal Trubar, govorili različna narečja istega jezika – slovenskega –, je skozi Trubarjevo pero iznašla in zapisala tudi zbirno poimenovanje, ki nas kot narod označuje vse od tedaj – »ljubi *Slovinci*«.

Reformacija nas je obdarila tudi s pobudnimi koncepti na področju šolstva, predvsem pa je prišla v njeno ospredje ključna postava v dialektiki med Zemljo in Nebom: ne več cerkvena institucija in uredba, temveč – slehernik – in njegova svoboda, odrešitev pred grehom, Hudičem in smrtjo.

In tega človeka je reformacija učila brati, pisati, peti in moliti slovensko ter tudi skozi velika vrata vstopati na evropske univerze in na dvore.

Sodobna slovenska realnost vsaj na ravni jezika, književnosti in kulture verjetno ne bi bila niti misljiva takšna, kot je, če ne bi bilo luteranske reformacije na Nemškem in njene realizacije na Slovenskem. Slovenci namreč skozi zgodovino nismo prebivali v istem državnoopravnem okvirju in tako tudi nismo imeli možnosti identifikacije z velikimi zgodbami lastne zgodovinske državnosti, kot so to lahko v 19. stoletju storili npr. Čehi, Hrvati ali Madžari s svojim zgodovinskim pravom. Zato sta bila ravno knjižni jezik in književnost tista oporna narodotvorna stebra, ki sta identiteto slovenskega naroda gradila, jo utrjevala ter v katerih si je bilo mogoče zamisliti želeno: Pred tremi desetletji npr. s 57. številko Nove revije samostojno državo, ki je bila tedaj le besedilni imaginarij.

Zato bodimo ponosni, da se lahko polnovredno izražamo v jeziku, ki so ga slovenski protestanti zaradi reformacije pred 500 leti povzdignili iz govornice pastirjev v jezik učene kulture, v jezik našega naroda. Peti, govoriti, moliti, celovito bivati v slovenskem jeziku kot dediščini protestantske reformacije je namreč naša stoletna očetna in dedna pravica, ne milostna dopustitev ...

Je pa zgodovinski protestantizem pri Slovencih mogoče razumeti tudi kot metaforo za možnost sodobnega, tukajšnjega sobivanja, morda sčasoma celo sožitja različnega – kot povabilo in dober zgled, kako sedaj premostiti globoke prepade zavoljo dogodkov od 1941 naprej.

Reformacija je bila zagotovo eden od zvezdnih trenutkov naše duhovne kulture, ne pa tudi blagoslovljeno obdobje narodne zgodovine. Kajti po svojem uspešnem začetku se je razbila na čereh in valovih zgodovinske silovitosti ter nasilja verskih sporov 17. stoletja. Toda: s tekom časa so se strasti pomirile, nravi pa uravnale.

Pot do tod je zahtevala *odpuščanje* na eni ter *pripoznanje* na drugi. Oboje – odpuščanje in pripoznanje z namenom pomiritve in sodelovanja vseh »ljudi dobre volje«, kot pravi Evangelij – pa je ne le krščanska, temveč globoko človeška lastnost in modrost, nujna za obstoj vsake skupnosti, zlasti tako maloštevilne, kot je naša – slovenska.

UDC: 284.1:289(437.1)"14"(091)

Jonatan Vinkler

The Czech Brethren – 560 years

**I: Between the incomplete Hussite break with Rome
and the Lutheran Reformation**

This year 560 years have passed since the beginning of organized activity by a particular branch of the Reformation in the Czech kingdom, known as the Unity of the Brethren (*Unitas Fratrum* /*Jednota bratská*/the Czech/Bohemian Brethren), which can be considered in their activity as well as their theology as an original European Reformation preceding Martin Luther. The referential framework for the birth of the Czech Brethren, historically and in terms of church organization, differed considerably from the origin and establishment of the Lutheran Reformation in Germany. The basic difference, apart from the noticeably greater age of the Czech religious reform, is that in the lands of St Václav (Wenceslaus) the concept of church reform is closely linked with the pre-Reformation *striving for a good spiritual pastor* and the idea that *church reform is primarily a matter of practical everyday morality*, and not (necessarily) of theology. The call for church reform means primarily the correction of the individual and that applies first of all to the head of medieval society, i.e. the preacher or priest. The Czech Reformation (the Utraquist Church and after that the Czech Brethren) was above all a broad folk movement “from the bottom up”, which gains through its own development a theological articulation and reflection, while with Luther it was first of all an intellectual current “from the top down”, a dissemination of the insights and reflections (including intuitive ones) of a highly educated professor, a member of a learned culture, which at a certain moment – on the question of church authority – becomes the subject of debate and identification in the vernacular folk culture, and then develops into a movement and finally into a new church.

After accepting the Compactata of Jihlava (1436), the Hussite party spoke with a single, unified political voice, which was not the case in practical religious life. For although the Taborites with their radical anti-Rome theology were also pressed into a subordinate position and the Utraquist Church at least outwardly acted in a unified way, there re-

mained *groups and circles* that were not satisfied either with adjusting with Catholics or with the situation in which the Church, including the Hussite Church, actually found itself. Consequently they clustered around individual preachers and tried, at least within a narrow circle of fellow thinkers, to practise a Christianity which would be as similar as possible – in its morals and Christian life – to the early apostolic church. The first such circles and groups began to form in Prague around 1450.

At the very beginning, the Czech Brethren were beyond the law, for in their theology and their behaviour they were far away from the dogmas of the Roman Church, which was true also of the Utraquist Church in the Czech kingdom: 1) they repudiated the dogma of the Roman Church concerning the transubstantiation of the bread and wine at the Lord's supper; 2) they did not wish to bow before the host; 3) they did not believe that a priest living in sin, merely through handing out the sacrament (*ex opere operato*), would be consecrated; 4) because of their literal understanding of the Sermon on the Mount they did not wish to give oaths. Most of all, they were far from agreement with the Utraquist and Catholic Churches, and thus outside the rights granted by the Compactata of Jihlava on the question of the investiture of priests. Here, it seems, they broke with the tradition of apostolic succession and the consecration of priests in the Roman Church, since they thought there could not be true priests in that church. The Czech Brethren therefore wanted to separate from such a type of priesthood. Since they did not find a model for their own manner of consecration either in the Orthodox Church or the Waldensian Church, they finally decided on the consecration of priests who were selected by lot from among the believers, although taking into account their functions, knowledge, gifts, and especially their exemplary Christian life, all of which ought to indicate the capability of these people for priestly service.

Even before Luther, the Christian Renaissance influenced the Czech Brethren; this developed in Italy as a part of humanism and then easily spread through Europe. The Czech Brethren were not unknown to Luther even before 1517, since their writings were published from 1511 in the German-speaking region, either as independent books or as parts of larger volumes, but in most cases such editions represented a considerable theological sensation, which increasingly turned the attention of German theologians to theology and the defence of the small, persecuted, but independent and persevering Czech Reformed Church. Luther's direct contacts with the Czech Brethren came about through the role of Jan Hus's key text in Luther's historical appearance as a reformer. This was because Hus's crowning work *De Ecclesia* became the handbook for all those in the German lands who, after the Leipzig dispute between Luther and Eck (1519), took part in the heated debates about papal authority and stood up against the worldly power of the Holy Father; it became a real Noah's ark of anti-papal arguments, which Luther as well as his fellow thinkers drew from Hus's work. Hus thus became an intellectual patron, a saint and protector, the leading intellectual authority of critics of the dealings of the pope, the Roman Curia and the Roman Church, and especially the predecessor of Martin Luther's similar kind of writings.

Key words: Reformation, the Czech kingdom, the Czech Brethren, Luther, Hus

UDC: 274(091)(450)"15"
 283/289(450)"15"(091)
 284:272"15"

Tomaž Jurca

**The Reformation in Italy – Protestant currents on the Peninsula
 in the 16th century – a brief overview**

In the light of the diversity of Protestant currents in Italy a systematic definition of a phenomenon sometimes referred to as the “Italian Reformation” is a problematic task. In the first years after Luther’s announcement, Protestant ideas reached Italy mainly through Venice, its printers and merchants, and merged with the well-documented legacy of Church critique already present on the Peninsula. New religious ideas were well received not only by the lower and middle classes but also by numerous distinguished clerics, who strove to find common ground with Protestants and thus avoid the schism of western Christianity. Their hopes were crushed by the foundation of the Holy Office, the Roman Inquisition, with which Gian Pietro Carafa, later elected Pope Paul IV, cleansed the Roman Curia and eliminated the possibility of papal election from the circle of *spirituali*. Only with the elimination of this inner conflict could the Catholic Church fully focus on the campaign against external heresy. In this endeavour it received decisive support from Italian secular authorities and local rulers, who were often themselves church dignitaries. These factors contributed to the fact that the Reformation in Italy was not as successful as in northern Europe and that after a few decades of repression and strict enforcement of the Tridentine creed, Protestant activity on the Peninsula disappeared almost without a trace.

UDC: 17:23/28
 28:296.1
 26:27

Gorazd Andrejč

Philosophical-theological perspectives on Judaism: Schleiermacher and Tillich

It has been argued that German Liberal Protestant theologians of the 19th and the early 20th Century, despite their affirmation of the freedom of religion and their support for the emancipation of the Jews, remained strongly anti-Jewish which, in turn, contributed to the development of anti-Semitism and ultimately – by the early 20th Century – Nazism. In this essay, I want to examine this perception by exploring Schleiermacher’s and Tillich’s role in the above story and comparing their respective views of Judaism. Both theologians were politically engaged in connection with Christian and general public attitudes towards Jews in Germany, but their theologies of Judaism differ substantially.

Schleiermacher's de-emphasis on *theological* continuity between Judaism and Christianity stands in contrast to Tillich's renewed emphasis on such continuity. That does not mean, however, that Schleiermacher's *theology* is 'more anti-Jewish' compared to Tillich's. While Schleiermacher clearly inherited anti-Jewish attitudes from the pervasive anti-Jewish sentiment of his time which Tillich recognizes and rejects, Schleiermacher's view that each religion is a unique outworking of a different and original "religious" awakening holds promise for a Christian theological affirmation of Judaism in today's more pluralist times. Tillich, on the other hand, reminds us that without a heavy reliance on Jewish narratives and symbols, Christianity, including the doctrine of Christ, is impossible to understand.

Key words: Schleiermacher, Tillich, Jewish-Christian relations, Liberal Protestantism, Philosophical Theology

UDC: 7.025:676.1:094.1
27-23:7.025:676
929Dalmatin J.

Jedert Vodopivec Tomažič

The material appearance of the Dalmatin Bible

The article aims to present the less known material appearance of the Dalmatin Bible and the background of its origin connected with this through the help of archive sources, the literature and examinations carried out during the conservation-restoration work on the copy held at present by the Kranj Municipal Library. In the light of the importance of this book and the damage it had sustained, the conservation-restoration work was certainly a considerable logistic and professional challenge. The main purpose of this intervention, which is described in more detail elsewhere, was to preserve as much as possible of the original state of the book and at the same time to investigate its structure and materials. After obtaining and checking this badly damaged copy, we decided to examine also 21 copies available to us, the archive sources, the literature and to carry out non-invasive analyses made possible by conservation-restoration work. The archive sources provided only one detail about the paper on which the Bible was printed, stated in the contract with the printer, where the size of the edition and the some data concerning the paper are recorded. From the data in the literature and an examination of the leaves of the dismantled damaged copy concerning the placement of the watermarks and the laid and chain lines we can be certain that the paper leaves were printed in folio placement and that the quires were composed of ternions. The the laid and chain lines are visible on each leaf and a watermark on a good fifth of them. We noticed at least four different forms of the watermarks. From an inspection of 21 copies we established that all of

them, except the copy in Olomouc, which is bound in a green coloured limp parchment binding, and those which were re-bound, basically have a structurally similar binding. The copy from the Kranj Municipal Library was also similarly bound. The text block was sewn on four double hemp cords, which were positioned in the wood block through tunnels and channels. The cover was overlaid with alum-tawed pigskin, and decorated with blind imprints of cylindrical, linear and flat metal seals. On the upper cover only two stiff parts of the German-type brass clasps are preserved.

Keywords: Dalmatin Bible, book, paper, structure, binding

UDK: 284.1:929Luther M.
17:23:284.1

Božidar Debenjak

Martin Luthers Kritik des Wuchers und der Gier

In einer analytischen Darstellung werden vier Texte Luthers präsentiert: *Von Kauffshandlung vnd wucher, Vom Wucher, Eyn Sermon auff das Euangelion von dem Reychen man vnd armen Lasaro, An die Pfarrherrn Wider den Wucher zu predigen. Vermanung.* Luthers Ausgangspunkt ist die auf dem Evangelium fußende soziale Verantwortung; der rücksichtslose Wucher und finanzielle Spekulationen des frühen Kapitalismus seien unzulässig. Der Pfarrherr bzw. der Prediger haben da große Pflichten, sehr bedeutend sind aber auch die Aufgaben der Rechtspfleger und der Obrigkeit. Die Luthersche Kritik wird erneut aktuell in der Epoche des Neoliberalismus und seiner Exzesse.

UDC: 316.74:27
394:27-5
27-5:394

Marko Kerševan

What is/is not Christian? What do public holidays tell us/not tell us?

Concerning the holidays that signify the major folk/religious/church holidays of western civilization (Christmas, New Year, Easter) the author deals with the following questions: Are these holidays a confirmation, denial or re-evaluation of Christian belief? Did the Christian faith conceive of them, complement or critique them? Where does Christianity stand between the old (and new) paganism on the one hand and atheism on the other? In explaining the content and form of these celebrations, the author relies on Levi-Strauss and Mircea Eliade.

We are familiar with two directions from the history of Christianity. In the Catholic and Orthodox traditions the stronger direction was that which in a religious and magic way sacralized the world – and along with this came the temptation of sliding into paganism, polytheism, cosmotheism, whereas in Protestantism, the other direction was stronger, oriented towards secularism and “disenchantment” the world – and along with this the danger of sliding into atheism. The former facilitated the spread of Christianity, its “inculturation” in other societies and cultures, its renewal in space and time. The latter made possible the preservation and ratification of its specific character and contributed to the specific nature of the western development of secularized politics, economics, science, art, law. Both historically and nowadays Christianity seems to slide inevitably first in one direction, then in the other (back and forth). The strength of Christianity – one might say its *modus vivendi* – lies in the fact that it can prevent finally sliding and ending up in simply one of these polarities.

UDC: 27-29
 272-732.2
 929Francišek, papež

Peter Kovačič Peršin

The Turn to the Individual

The pontificate of Pope Francis is marked most of all by the fact that he has re-directed his attention from the institution to the individual person. For a large part of the conservative clergy, especially those in leading positions, but also of lay believers, this turnabout arouses uncertainty and even causes offence. His measures are destroying the clergy's privileges and the rigid framework of dogma and pastoral practice. But his real priority is the social question and here he has hit even harder. World politics is disturbed by his direct critique of the mistaken neoliberal economic and financial order. So it was to be expected that the fundamental documents of his pontificate would arouse an even stronger resistance than his speeches. So far these are in particular the post-synodal apostolic exhortation *The Joy of Love (Amoris laetitia)*, which brings contemporary views on family problems and new principles of family pastoral care, and the ecological encyclical *Praise be to you (Laudato si')*, which depicts a new social and economic vision: the pope's condensed social teaching, his theologically reinforced argumentation, his sharp criticism of current conditions in the world and proposals for their resolution. This opens the question whether the pontificate of Pope Francis was permitted only as a manoeuvre, to improve the Catholic Church's image, since he cannot carry out his reforms, but can only point to them. But in any case, the churches of the third world, where the Catholic faith is spreading and also seeing renewal as “the church of the poor”, have gained self-confidence thanks to Pope Francis.

UDC: 284.1:929Wiener P.
274(497.4)"14"(091)

Mihael Glavan

**Paul Wiener (1495–1554) – an eminent European reformer
and the first “Slovenian” Lutheran bishop**

Wiener's theological thought was derived from the theological basis of the Bible, but constantly returned to man, believing in the human tendency towards the good and right. In the centre is his understanding of the divine mystery, which can be reached only with faith, which is an irreplaceable truth. His creativity belongs equally to the Slovenian as to the Transylvanian Lutheran Church, of which he was the president after he was exiled from Ljubljana. He was born in Kranj, educated in the German-speaking region, but worked in his native Slovenian provinces, so that he was well acquainted with and understood the local cultural and religious conditions.

As Trubar's co-worker and advocate of Lutheran theology and an exceptionally talented preacher, he stimulated a real movement of repentance in Carniola. After he was called to Ljubljana, he became the initiator of a completely new understanding of the gospel, which he experienced as a great inward liberation. In his theological discourse he also wrote about the way in which, especially in Carniola, the people are really superstitious, they forsake the Lord God, and when in danger and trouble resort only to the saints, calling only upon them in their distress, and moreover they set out on pilgrimages, falling on their knees in front of images, beseeching and praying not only to the saints but even to these images as if to God, not knowing or caring about any difference between God and the saints. Precisely for this reason we have chosen this chapter, which is presented in this periodical in translation.

*Prevod povzetkov v angleščino: Margaret Davis
Bibliografska obdelava: dr. Alojz Cindrič*

SODELAVCI TE ŠTEVILKE

dr. Gorazd Andrejč, zunanji predavatelj na Woolfovem inštitutu v Cambridgeu, raziskovalni sodelavec Von Hügelovega inštituta Kolidža svetega Edmunda Univerze v Cambridgeu

dr. Božidar Debenjak, redni profesor za socialno filozofijo na Filozofski fakulteti Univerze v Ljubljani, v pokoju

dr. Theodor Dieter, direktor Inštituta za ekumenske raziskave v Strasbourgu, (luteranski) član Luteransko-rimskokatoliške komisije za edinost

mag. Geza Erniša, duhovnik v Evangeličanski cerkveni občini v Moravskih Toplicah in častni škof Evangeličanske cerkve AV v Sloveniji

dr. Mihael Glavan, vodja posebnih zbirk Narodne in univerzitetne knjižnice v Ljubljani, v pokoju

dr. Tomaž Jurca, raziskovalec; prevajalec, italijanist in doktor sociologije kulture

dr. Marko Kerševan, redni profesor za sociologijo religije na Filozofski fakulteti v Ljubljani, v pokoju

dr. Peter Kovačič Peršin, raziskovalec kulture in verstva, dolgoletni glavni urednik revije *2000*

dr. Hermann Pitters, profesor emeritus za cerkveno zgodovino na oddelku za evangeličansko teologijo Univerze v Hermannstadtu/Sibiu

dr. Jonatan Vinkler, izredni profesor za književnost na Fakulteti za humanistične študije Univerze na Primorskem, glavni urednik Založbe Univerze na Primorskem

dr. Jedert Vodopivec Tomažič, redna profesorica Univerze v Ljubljani, vodja Centra za konserviranje in restavriranje v Arhivu Republike Slovenije

NAŠI SPONZORJI



NAŠI SPONZORJI



E N E R G I J A

PETROL

Energija za življenje

Bogu izrekamo zahvalo za dobro, ki ga je Cerkev prejela v reformaciji, pa tudi če je bil to nastanek reformatorskih Cerkev kot izziv za rimsko-katoliško Cerkev, da se tudi sama reformira [...] Toda obstaja tudi reformacija v smislu dogodkov, ki so vodili do delitve Cerkve. Glede na to se bo v Lundu opravila pokora: priznani bodo grehi [vseh strani], ki so vodili do delitve.

Theodor Dieter

STATI INU OBSTATI

REVIJA ZA VPRAŠANJA PROTESTANTIZMA

CENA TE ŠTEVILKE 4 EUR

ISSN 1408-8363



9 771408 836003