

# STATI INU OBSTATI

REVIJA ZA VPRAŠANJA PROTESTANTIZMA



ISSN 1408-8363  
OKTOBER 2006

3-4/06

## IZ VSEBINE

**Cvetka Hedžet Tóth:**

Albert Schweitzer –  
volja do kulture in etike

**Nenad Hardi Vitorović:**

Dietrich Bonhoeffer –  
odgovornost in svoboda

**Marko Kerševan:**

Protestantsko krščanstvo in sveto  
v (post)modernem svetu

**Majda Merše:** Megiserjeva  
slovarja in oblikujoča se knjižno-  
jezikovna norma v 16. stoletju

**Franc Kuzmič:**

Abecednik Števana Kūzmiča

**Igor Grdina:** Do »fine moke 00«  
mleto Trubarjevo vprašanje

**Portret:** France Kidrič

**Prevod:** *Formula concordiae*

# STATI INU OBSTATI

REVĪJA ZA VPRAŠANJA PROTESTANTĪZMA

# STATI INU OBSTATI

REVIJA ZA VPRAŠANJA PROTESTANTIZMA



**Izdaja Slovensko protestantsko društvo Primož Trubar**

Predstavnik:  
mag. Viktor Žakelj, predsednik

Tivolska 50/10, 1000 Ljubljana

**Glavni urednik**

dr. Marko Kerševan

**Uredniški odbor**

dr. Božidar Debenjak

dr. Matjaž Kmecl

mag. Violeta Vladimira Mesarič

**Odgovorni urednik**

Dušan Voglar

**Oblikovalec in tehnični urednik**

Kazimir Rapoša

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

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

**3-4/2006**

Natisnila tiskarna Dikplast  
Celje 2006

# VSEBINA

	3	Beseda urednika
RAZPRAVE, ŠTUDIJE	7	<i>Ciril Sorč</i> , Pnevmatološka ekologija: naloga katoliške in protestantske teologije
	23	<i>Cvetka Hedžet Tóth</i> , Albert Schweitzer – volja do kulture in etike
	48	<i>Nenad Hardi Vitorović</i> , Dietrich Bonhoeffer – odgovornost in svoboda
	76	<i>Marko Kerševan</i> , Protestantsko krščanstvo in sveto v (post)modernem svetu
	94	<i>Gorazd Andrejč</i> , Anabaptistična reformacija in verska svoboda
	114	<i>Kozma Ahačič</i> , O naslovnici in dveh manjših poglavjih v Bohoričevi slovnici
	123	<i>Majda Merše</i> , Megiserjeva slovarja in oblikujoča se knjižnojezikovna norma v 16. stoletju
	138	<i>France Novak</i> , Predponi <i>v-</i> in <i>u-</i> v jeziku slovenskih protestantskih piscev 16. stoletja
	160	<i>Franc Kuzmič</i> , Abecednik Števana Küzmiča
	173	<i>Alojz Jembrih</i> , Od uspeha do izjave »viel falsch« v uraški glagolski <i>Novi zavezi</i> (1562, 1563)
	202	<i>Igor Grdina</i> , Do »fine moke 00« mleto Trubarjevo vprašanje
BILO JE POVEDANO	236	<i>Avgust Dimitz</i> , O reformaciji in protireformaciji na Kranjskem
RAZGLEDI, VPOGLEDI	241	<i>Breda Dvořák Drašler</i> , Oris nastanka in zgodovine evangeličanske cerkvene občine v Ljubljani
PORTRETI	255	Oskar Sakrausky ( <i>Ludvik Jošar</i> )
	260	France Kidrič ( <i>Darko Dolinar</i> )
PREVODI	267	<i>Božidar Debenjak</i> , Formula concordiae 1577
KRONIKA	292	Govor ministra za kulturo Vaska Simonitija ob počastitvi dneva reformacije v Ljubljani 2005
	295	Kolokvij v Krškem ( <i>Alenka Černelič Krošelj</i> )
	299	Razstava o Alfredu Jensenu ( <i>Mita Gustinčič Pahor</i> )
POVZETKI	303	Synopses, Zusammenfassungen

## BESEDA UREDNIKA

*Revija Stati inu obstati, ki je pred vami, v drugem letu svojega izhajanja kot »revije za vprašanja protestantizma« nosi zaporedno številko 3-4. Po dvojni številki (1-2) iz prvega leta s tem izražamo in poudarjamo kontinuiteto ne glede na pogostost izhajanja in hkrati puščamo odprta vrata za – zaželeni – izid tudi dveh posameznih številok v letu.*

**Razprave, študije** in njihova težišča so v letošnji dvojni številki drugače razporejeni kot v lanski. Začenjamo s prispevki, ki prikazujejo sodobno protestantsko teološko, filozofsko in kulturološko misel oziroma nekatere njene vidne predstavnike. Na prvem mestu je teološka študija o pnevmatološki ekologiji, ki jo je avtor, Ciril Sorč, posvetil Jürgenju Moltmannu ob njegovi 80-letnici. S tem izraženi čestitki znamenitemu tübinskemu protestantskemu teologu se tako pridružuje tudi uredništvo. Študija Cvetke Hedžet Tóth se posveča izjemni osebnosti in delu – pri nas premalo znanega – protestantskega teologa, filozofa in zdravnika, tudi Nobelovega nagrajenca za mir, Alberta Schweitzerja (1875–1965), ki je večji del svojega življenja preživel kot zdravnik gobavih bolnikov v Afriki. Stota obletnica rojstva in izid slovenskega prevoda izbora iz njegovega dela ob 60. obletnici njegove smrti v nacistični ječi sta bila neposredni izziv za predstavitev in razpravo o Dietrichu Bonhoefferju (1906–1945), ki jo je pripravil Nenad Hardi Vitorović. Da Bonhoefferjeva misel ne izziva pozornosti le ob obletnicah, priča tudi razprava Marka Kerševana, ki sicer piše o piše o protestantizmu in svetem v (post)modernem svetu. Sklop razprav končuje pregledna študija Gorazda Andrejča, ki odkriva korenine sodobnega pojmovanja verske svobode (tudi) v nazorih in ravnanjih anabaptistov in njihovih naslednikov: njegov prispevek tako poveže obravnavo sodobne problematike z obravnavanjem protestantizma v času reformacije.

Obravnavanje slovenskega protestantizma 16. stoletja kot tokrat drugega težišča **Razprav, študij** uvajajo prispevki, ki govorijo o njegovih knjižnih in posebej jezikovnih prizadevanjih. O nekaterih vprašanjih, povezanih z Bohoričevo slovnico, piše Kozma Ahačič; Megisserjeva večjezična slovarja s konca 16. stoletja in slovensko besedišče v njih analizira z zornega kota razvoja knjižne norme Majda Merše; Franc Novak raziskuje oblikovanje pisne norme ob primeru uporabe predpon v- in u- pri slovenskih protestantskih piscih 16. stoletja. Franc Kuzmič piše o usodi domnevno neobranjenega abecednika Števana Kuzmiča in dokazuje, da je bibliografsko še neobdelan primerek vendarle obranjen v Budimpešti.

Prispevki, ki govorijo o Trubarjevem delu, zaokrožajo razdelek razprav in študij. Alojz Jembrih piše o prevajanju in izdajanju hrvaških knjig (v glagolici in cirilici) v Urachu ter o Trubarjevem delu, sodelovanju in nenazadnje kritičnem stališču pri tem. Glavni del revije sklepa pregledna študija Igorja Grdine o pogledih na Trubarja in njegovo delo na Slovenskem vse do naj-novejšega časa. Avtor se v obsežnem besedilu ob prikazu pogosto kontroverznih pogledov ni izogibal lastnim presojam tako samega Trubarjevega dela kot sodb o njem. In če smo številko in razprave že začeli z obletnicami: v Grdinovi razpravi je osvetljen tudi Aškercov prispevek k »repciji« Trubarja. Prav(ično) je, da je bil Aškerc ob letošnjem jubileju – 150. obletnici rojstva – (vsaj) tako deležen pozornosti tudi za ta svoj prispevek slovenski kulturi. Sicer pa bomo Aškerca v tej številki srečali še enkrat.

V rubriki **Bilo je povedano** objavljamo krajši izbor iz nemško napisane obsežne Dimitzove zgodovine Kranjske (1874–76): odlomki, ki jih je prevedel Dušan Voglar, govorijo o prav zgodnjih začetkih protestantizma na Kranjskem.

**Razgledi, vpogledi** tokrat z izborom odlomkov iz diplomske naloge Brede Dvořák Drašler ponujajo vpogled v nastajanje obnovljene (nemške) protestantske cerkvene občine v Ljubljani v 19. stoletju. Diplomatska naloga je nastala pod mentorstvom Bogdana Dolenca na Teološki fakulteti na osnovi še neprevedenih in neobjavljenih tipkopisov/letopisov, ki jih brani evangeličanska cerkvena občina v Ljubljani.

**Potreti**, ki naj zajemajo predvsem pomembne raziskovalce protestantizma na Slovenskem, tokrat predstavljajo Franceta Kidriča (1880–1950) in Oskarja Sakrauskega (1914–2006), letos umrlega avstrijskega evangeličanskega škofa in raziskovalca slovenskega protestantizma, posebej na Koroškem. Člani društva se bodo spomnili njegove zavzetosti za slovenski protestantizem,

ki so jo doživeli ob srečanju z njim maja 2005, ko so obiskali evangeličanski muzej v Brežah (Fresach) na Koroškem; tega je ustanovil Sakrausky in ga tudi v visoki starosti vodil prav do smrti.

Kot **Prevod** objavljamo izbrane dele luteranskega veroizpovednega besedila Formula concordiae iz leta 1577 (v prevodu Božidarja Debenjaka). Concordio so ob vztrajnem Trubarjevem prizadevanju podpisali protestantski duhovniki tudi na Kranjskem in Štajerskem in nazadnje tudi na Koroškem. Trubar naj bi jo leta 1581 objavil v slovenskem prevodu (po Ruplu, Slovenski protestantski pisci, str 25), toda doslej se še ni našel noben izvod.

V rubriki **Kronika** (dogodkov, ki naj dobijo širši in trajneši odmev) objavljamo govor ministra za kulturo Vaska Simonitija na proslavi Dneva reformacije 2005, poročilo o kolokviju v Krškem o vlogi in pomenu krških protestantov (predusem Bohoriča in Dalmatina) in zapis ob razstavi o življenju švedskega slavista in prevajalca Alfreda Jensena (1859–1921) na Filozofski fakulteti v Ljubljani, ki je obudila tudi spomin na njegovo prijateljstvo z Antonom Aškercem in na švedskega pesnika Carla Snoilskega (1841–1903), verjetno potomca ljubljanske protestantske družine Znojilšek, katere člani so se izselili v času protireformacije.

Tudi letošnja dvojna številka je izšla zgolj s pomočjo sponzorjev in članov društva, ki so revijo naročili vnaprej. Vsem se v imenu uredništva in izvršnega odbora društva najlepše zahvaljujem.

Marko Kerševan





*Ciril Sorč*

## PNEVMATOLOŠKA EKOLOGIJA: NALOŽA KATOLIŠKE IN PROTESTANTSKE TEOLOGIJE

Jürgenu Moltmannu za njegov 80. življenjski jubilej

### **Vsi smo na Noetovi ladji**

Ko se sprašujem o usodi sveta in človeka, mi misli večkrat uidejo na podobo Noetove ladje. Bog ni hotel, da se reši pred potopom samo človek, ampak tudi vsa druga živa bitja. Kopno, kjer je ta ladja pristala, je tista gostoljubna zemlja, na kateri se bo v sožitju moglo življenje razvijati naprej. Golob, oljčna vejica in mavrica so znamenja, ki to vesoljno spravo nakazujejo. Pristanek na kopnem je sklenjen z obnovitvijo zaveze s človekom in vsemi ustvarjenimi bitji. Bolj kot dokončna uresničitev ostaja Noetova ladja napoved in znamenje upanja na eshatološke čase. Hkrati pa daje človeku jasno sporočilo, da je usodno povezan z vsem stvarstvom in da nima pravice »metati čez krov« nobenega ustvarjenega bitja ali sam ustvarjati »selekcijo« po svoji meri. Samo v vesoljni spravi in sožitju s stvarstvom (oljčna vejica) in Bogom (mavrica) se more izogniti potopu, še več, doseči zemljo, ki mu jo je Bog pripravil. Božji duh, katerega srečamo že nad vodovjem kaosa na začetku, se tukaj izkaže nad vodami potopa.

Današnji človek ne doživlja sveta in tega, kar ga obdaja, kot stvar, ki prihaja iz rok svojega Stvarnika, ampak kot nikogaršnjo zemljo, brezdušno materijo, tvar, naravo, ki je na milost in nemilost izročena v človekove roke, da jo po mili volji oblikuje. Takšen neodgovorni odnos do stvarstva, ko se človek čuti kot edini lastnik in gospodar vsega (torej nikomur odgovoren), se mu že krepko maščuje. Joachim Illies poudarja, da je kriza okolja globoko povezana s krizo človekove notranjosti, je samo ogledalo globokih sprememb našega notranjega sveta (prim. Illies, 1985:25). Ekološka kriza je samo eden od tistih

bumerangov, ki se vračajo v človekovo naročje kot odgovor na njegovo ravnanje.<sup>1</sup> Današnji človek je pozabil, da je samo oskrbnik vsega ustvarjenega in da bo Stvarnik zahteval človeku zaupano stvarstvo nazaj. Človek tudi pozablja, da je sam del tega stvarstva, čeprav njegova krona, vendar v stvarstvo postavljen kot v svoje naravno okolje, »rojstno hišo« in bivališče. Pozablja tudi, da je prav to stvarstvo skupaj z njim določeno za povečanje v eshatološkem času, ko bo nastalo »novo nebo in nova zemlja«, in ne za porušenje. Ekologija ni »konjiček« za prosti čas, ampak je stvar našega preživetja: kriza okolja je hkrati kriza človeštva. Naš cilj ni rešiti se *iz* okolja, temveč rešiti se *skupaj* z okoljem!<sup>2</sup> Tukaj nam pride na pomoč pnevmatološka ekologija. Tej smo »zavezani« vsi kristjani, tako protestanti kakor katoličani in pravoslavni. Pred seboj imamo eminentno ekumensko področje skupnega sodelovanja.

Pri odkrivanju kriterijev za tako življenje v stvarstvu, ki ustreza Svetemu Duhu in s tem *naravi* samega stvarstva, moramo biti pozorni na naslednje: »Stvarstvo, narava, predvsem pa človek, prejemajo svoje bivanje od oživljajočega božjega Duha in so stalno nanj naravnani. Govorjenje o Duhu kot stvarniku pa ne sme zamegliti ali izključiti dejstva njegove nedostopnosti. Hkrati moramo na stvarstvo vedno gledati v luči novega stvarstva. Prav to razpadljivo, padlo, zatirano stvarstvo je naravnano na odrešenje in polno dovršitev« (Hilberath, 1992:545; prim. 543–547). Pnevmatološka ekologija, ki temelji na pnevmatološkem nauku o stvarjenju, nas ne odvrča od realnih

- 1 Ko pišem ta prispevek, me sredstva obveščanja zasipavajo s poročili o ptičji gripi, ki se spreminja v človeški, medicinski, družbeni, gospodarski in še kakšen problem.
- 2 Med drugim glej glede tega vprašanja naslednja dela: Požarnik, H. (1999): *Prihodnost napredka*. Celje: Mohorjeva družba; Boff, Leonardo (1996): *Unser Haus, die Erde: den Schrei der Unterdrückten hören*. Düsseldorf: Patmos; Drewermann, Eugen (1996): *Der tödliche Fortschritt. Von der Zerstörung der Erde und des Menschen im Erbe des Christentums*. Regensburg: Pustet; Gruber, F. (2001): *Im Haus des Lebens. Eine Theologie der Schöpfung*. Regensburg: Friedrich Pustet Verlag; Moltmann, J. (1997): *Die Quelle des Lebens. Der Heilige Geist und die Theologie des Lebens*. Gütersloh Chr. Kaiser-Gütersloher Verlagshaus; Thiele, Johannes (1992): *Die Heiligkeit der Erde: Bewahrung der Schöpfung und Lebenslust*. Graz-Wien-Köln: Styria Verlag.

problemov narave, temveč jih postavlja v tisti kontekst, v katerem se pokažejo vse razsežnosti teh problemov in v katerem je podano izhodišče, kakor tudi smernice za njihovo rešitev.<sup>3</sup>

## Duh ustvarja

O Svetem Duhu govori krščanska veroizpoved kot o Duhu stvarniku, stvaritelju. Njegovo stvarjenjsko moč okušamo in odkrivamo na neštetih področjih. Ustvariti zanj ne pomeni samo priklicati v bivanje, ampak temu bivanju dati tudi globoki smisel, zaradi katerega prejme vsaka stvaritev svojo enkratnost, neponovljivost. V vsem uresničuje globoki, notranje smiselni načrt, ki vse stvari povezuje v urejeno, kozmično stvarnost. V svojem stvarjenjskem delovanju ne prihaja v nasprotja, temveč nasprotja, na katere naleti in imajo destruktivne silnice, odstranjuje. Njegovo ustvarjanje je pravzaprav povezovanje, urejanje. Duh je v resnici tisti kohezivni dejavnik vsega ustvarjenega, ki daje le-temu notranjo trdnost, kon-sistenco in smiselnost. Kakor v notranjem trinitaričnem življenju, tudi v stvarstvu izvršuje svojo povezovalno vlogo (*vinculum*). Povezuje stvari same v sebi in med seboj, povezuje človeka s stvarstvom in stvarstvo z Bogom. Prav zaradi notranje logike, ki jo Duh dosledno uveljavlja in upošteva, opazamo smiselno naravnost stvari druge na drugo, njihovo notranjo povezanost, govorimo o stvarstvu, ki je organska celota vsega ustvarjenega. Sveti Duh je Duh stvarstva in s tem stvarstvom tudi ostaja, tako stvarstvo ni mrtva ali v bivanje vržena snov, materija, bivanjskost, temveč prostor stalnega delovanja Svetega Duha in prostor njegove navzočnosti. Sveti Duh omogoča relativno samostojnost vsega ustvarjenega, torej tisto samostojnost, ki ni osamljenost, temveč naravnost, povezanost v nekakšno vse večjo in smiselno stvaritev ali umetnino. Po slikoviti podobi sv. Ireneja je Sveti Duh ena od dveh rok (poleg Sina ali Logosa), s katerima Bog Oče ustvarja in ureja vesolje in človeka (Irenej, *Adversus haereses* 4,20). Sveti Duh uveljavlja tudi v stvarstvu zakonitosti trinitarične perihoreze, povezanosti in naravnosti, ki ustvarja edinost v različnosti in različnost

3 Moltmann poimenuje svoj nauk o stvarjenju, katerega razvija predvsem v delu *Gott in der Schöpfungslehre. Ökologische Schöpfungslehre*. München: Chr. Kaiser Verlag (1985), »pneumatologische Schöpfungslehre«; prim. str. 12; 23–27.

v enosti. Jürgen Moltmann poudarja, da trinitarični pojem življenja, ki vključuje medsebojno prešinjaje, perihorezo, določa ekološki nauk o stvarstvu.<sup>4</sup> V tem vključevanju pa ohranijo stvari svojo enkratnost in drugačnost in ne izgubljajo lastne vrednosti. V to vse večjo celoto prispevajo svoj delež. Raznolikost stvarstva je zagotovljena (to je inkluzivizem, ki ne odpravlja drugačnosti, ampak jo vključuje v še večjo enost).

Stvariteljska moč Duha je potrebna v vsakem trenutku obstoja sveta in človeka, prav tako, kot je bila dejavna pri njunem začetku. Stvarstvo, predvsem pa človek, ne nosi samo »potez« Besede (Logosa), po katerem je vse ustvarjeno (prim. Jn 1,1–18; Kol 1,12–20), ampak tudi »poteze« Duha ljubezni in življenja, Duha, »ki oživlja« (nic.-car. veroizpoved). Če odkrijemo v stvarstvu dih Duha (dih, katerega moramo razlikovati od tistega v zgodovini odrešenja), potem je to stvarstvo toliko bolj svet, v katerem in s katerim smo povezani; toliko bolj ga moramo spoštovati, negovati in ohranjati. Tudi v povezavi z zlorabo stvarstva smemo govoriti o »grehu zoper Svetega Duha«. To stvariteljsko moč božjega Duha, ki »v čudoviti previdnosti vodi tok časov in prenavlja oblike zemlje« (2. vat. koncil: Cerkev v sedanjem svetu [CS], 26,4), je na vsakem koraku odkrival že starozavezni človek. Beseda in duh (ali dih), s katerima Bog vse ustvarja, kliče v bivanje in vzdržuje, sta zato za starozaveznega človeka tudi dokaz božje suverenosti nad vsem ustvarjenim (prim. Ps 33,6; Iz 11,4; Jdt 16,17).

## Duh ohranja

Ostajanje Svetega Duha v svojem stvarstvu je nadvse pomembno za razumevanje svetopisemskega in krščanskega pojmovanja sveta in vesoljnega stvarstva. Ta navzočnost Duha in pnevmatološka prežetost vsega z njegovo navzočnostjo omogoča kristjanu nadvse bogat pogled in odnos do stvarstva.

4 Prim. Moltmann, 1985: 31. Moltmann je zelo »občutljiv« za ekološka vprašanja in zato se vedno znova odziva na probleme, ki se pojavljajo v njegovi bližini, kakor tudi v širnem svetu, saj ni nič takšnega, kar ne bi bil tudi naš problem. Prim. npr.: Moltmann, 1997:89–152; Müller-Fahrenholz, 2000:128–140. O »hudičevem krogu« industrijskega uniče(va)nja narave spregovori Moltmann že v delu *Der gekreuzigte Gott*, 1972:307–308.

Sveti Duh je tisti, o katerem pravi 2. carigrajski koncil, da v njem »vse obstaja« (Denzinger-Schönmetzer: člen 421).<sup>5</sup> »Božja beseda in božji dih sta pri izvoru bivanja in življenja vsega stvarstva (prim. Ps 33,6; 104,30; 1 Mz 1,2; 2,7; Prd 3,20–21; Ezk 37,10): Svetemu Duhu se spodobi, da vlada, posvečuje in oživlja stvarstvo, saj je Bog, istega bistva z Očetom in Sinom ... Njemu pripada oblast nad življenjem: ker je namreč Bog, ohranja stvarstvo v Očetu po Sinu (Bizantinska liturgija).« (*Katekizem katoliške Cerkve*, člen 703.) Sveti Duh omogoča vsaki stvari njej lasten obstoj; v njem pride vsaka stvar do svoje identitete. Če smemo trditi, da v Svetem Duhu vse obstaja, potem je on tisto območje uresničitve in bivanja vsega stvarstva, brez katerega bi vse stvari zašle v kaos ali padle v nič, ki je vladal, preden je (v jeziku bibličnih podob) božji duh začel veti nad vodami (prim. 1 Mz 1,2). Zato ni čudno, da krščansko izročilo, teologija in duhovnost, vidi in prepozna v tretji božji osebi tako »Duha stvarnika« kakor tudi »Duha posvečevalca«.<sup>6</sup> Zato bi smeli v duhu Teilharda de Chardina prepoznati v Duhu tisto kohezivno, povezovalno moč, ki vse ustvarjeno vodi h dokončni dovršitvi v pleromi, v točki omega. Če je torej v stvarstvu dejavno navzoč božji Duh, potem to stvarstvo ni vase zaprti sistem ali stvarnost, marveč za Boga in prihodnost odprta realnost. In pri tem razvoju more sodelovati tudi človek. Tako pravi naš avtor: »Bolj kot katerikoli 'posvetnež' je (kristjan) prepričan o vrednosti in pridu, ki sta neodjemljivo skrita v vsakem najmanjšem zemeljskem uspehu, hkrati pa uvideva boljše kakor pa sleherni puščavnik, da je vsak dosežek ničen, če vidimo v njem zgolj oseben (pa tudi vesoljen) dobiček – zunaj Boga. Kajti Boga, Boga samega išče kristjan skozi otipljivost stvarstva.« (Teilhard de Chardin, 1975:45.)

Starozavezni človek je spoznal, da stvari padejo v nebivanje, se povrnejo v nič, če Bog umakne svojega stvariteljskega in oživljajočega duha. To spoznanje privre na dan predvsem v psalmih, v katerih občuduje starozavezni pesnik veličino in lepoto stvari in modrost tistega, ki je vse to ustvaril, priklical v bivanje in v bivanju ohranja

5 Prim. Welker, 1992:153–173; Moltmann, 1985:110–115; isti, 1991:106–116 (»Komm Heiliger Geist – erneuere die Ganze Schöpfung«).

6 Lahko bi rekli tudi: »Duha stvarjenja« in »Duha odrešenja«, katero mnogi cerkveni očetje imenujejo »novo stvarjenje«.

(prim. Ps 104 , 27–30; Ps 135,17). Ta duh (ruah) ni zgolj neka božja lastnost, ampak Bog sam, znamenje njegovega osebnega zavzemanja za stvari. S tem ko Jahve kliče stvari v bivanje in jim daje življenje, jim pravzaprav daje delež pri svojem bivanju in pri svojem življenju. Zato smemo gledati vse stvari v Bogu in Boga v vseh stvareh, ne da bi zapadli v panteizem. To je tisti zdravi *panenteizem* in to je tisti *šekina* (prim. Moltmann, 1991:60–70; Pisano, 2005:185–201), prebivanje božjega Duha v svetu, v svojem stvarstvu, po katerem Bog ne postane stvar in stvar ne bog. Še več, Bog sam je neomejeni prostor svojemu stvarstvu. On je vabeči, vključujoči Bog, v katerem se je mogoče naseliti (bewohnbarer Gott) (prim. Moltmann, 2002:29–41). Šekina tako govori o *občutljivosti* Boga: po svojem Duhu prebiva sredi svojega stvarstva in sredi ljudstva. Duh sotrpi (empatija Duha), se žalosti, se veseli skupaj z ljudstvom, Duh je v svojem prebivanju sredi tavajočega in trpečega stvarstva eno samo hrepenenje in gonilna sila k zedinjenju z Bogom in zdihuje po umiritvi v novem in popolnem stvarstvu.

Duh je tisti, ki vzdržuje to pravilno distanco in vzpostavlja nepreklicno bližino. Če to prenesemo na novozavežno raven, je s tem odlomkom izraženo delovanje binškoštnega božjega duha, predvsem v ljudeh (prim. Kraševc, 1989:392). Gospodov duh je tista življenjska moč, katere je polno vse stvarstvo, zato ni ničesar, kar bi bilo Bogu tuje, kar bi bilo »daleč« od Boga: »Gospodov duh prežema ves svet, in ker povezuje vse stvarstvo, ujame vsak glas.« (Mdr 1,7.) Seveda pa je to le »senca« prihodnjega razkritja Duha.

### **Duh vabi k sodelovanju**

Človek kot utelešeni duh išče in odkriva v stvarstvu tisto vsebino, ki jo je položil vanjo isti Duh Stvarnik. V tem stvarstvu obstajajo zakonitosti, ki omogočajo harmonično sobivanje Boga, človeka in narave. Tu je vidna izvirna podoba in trdnost vsega bivajočega. Človek naj bi odkrival in upošteval te zakonitosti ter jih s svojo ustvarjeno ustvarjalno močjo ohranjal in razvijal. Samo v zvestobi in v moči Svetega Duha, ki je *Spiritus Creator*, more človek postati *homo creator*. Ni res, da je človek samo občudovalec stvarstva in predvsem občudovalec in častilec Boga Stvarnika, marveč je tudi sooblikovalec stvarstva in sodelavec samega Stvarnika, kar mu daje naslov

*soustvarjalca*.<sup>7</sup> Ali bolje, v svojem ustvarjalnem delovanju občuduje in časti njega, ki mu daje to moč in poslanstvo. Najbolj ustvarjalen je človek takrat, ko se vključuje (po nezasluzenem daru) v nezadržen ustvarjalni proces, ki ga izvršuje in usmerja Spiritus Creator. Ohranjati pristni pomen posameznih stvari, pomeni odkrivati njihovo pravo mesto, ki odgovarja duhu vsega ustvarjenega. Človek ne more stvarjem podeliti nove namembnosti, funkcionalnosti, temveč naj bi spoznal in uveljavljal njihovo namembnost prav v tistem kontekstu, ki stvára daje največji pomen in sijaj. Človek ni poklican, da si stvari podredi, jih izrabi, temveč da jih vključi in iz njih izvabi tiste dobrine, ki jih v sebi hranijo in morejo prispevati pri gradnji skupnega »oikosa«, skupnega doma. To skupno hišo mora vsaka generacija prepustiti prihodnjim rodovom kot »vseljivo« in ne v ruševinah (prim. CS 69). Prav tako bi človek zgrešil poslanstvo narave, če bi jo pobôžil, ji pripisoval in od nje zahteval to, kar jo presega. Kako zgrešeno je iskati v stvareh potešitev naših hrepenenj po smislu in sreči.

Sveti Duh ustvarja ustvarjalce in jih vabi k ustvarjalnemu sodelovanju, hoče, da človek prepozna v stvarstvu tudi svoje odtise. Kljub svoji nezadržni moči noče »prehitevati« svojega sodelavca človeka, temveč ga »počaka« in potrpežljivo uvaja v to častno, vendar tudi odgovorno delo. Da, upošteva tudi tisto razdiralno stvarnost, ki jo imenujemo v svetopisemskem jeziku greh. Greh kot misterium iniquitatis postane »preizkusni kamen« stvarjenjskega delovanja Svetega Duha. Tukaj se Duh najbolj »prilagodi« novim razmeram in ostaja tisti, ki ohranja trdnost temeljev tam, kjer je zgradba razpokana, omajana ali celo v ruševinah. Reči smemo, da Spiritus Creator v tem globoko ranjenem stvarstvu že snuje in pripravlja prenovo stvarstva. Spiritus Creator je tako tudi Spiritus Re-creator, Duh prenovitve stvarstva.

### **Duh dinamična moč stvarstva**

Bog ni demiurg, ki bi se po končanem delu umaknil v nekakšno samozadostno osamo, ampak je Stvarnik, ki *ostaja* s svojim stvarstvom nepreklicno povezan (kar izraža že sholastični pojem »creatio conti-

7 Ganoczy govori o soustvarjalnosti (Konkreativität) in sinergiji (Synergie). Prim. Ganoczy, 2001:185–192.

nua«, »trajno ustvarjanje«<sup>8</sup>). Dokaz te zvestobe je prav ostajanje v stvarstvu po delovanju Svetega Duha. Sveti Duh je eno samo razodetje resnice, da je Bog razodetja »zvesti Bog«, da se nikoli ne oddalji od svojih stvari, ampak da jih neprestano in vedno vzdržuje v bivanju, kajti v nasprotnem primeru bi se pogreznile v nič. Bivanje namreč posreduje samo tisti, ki je, ki je polnost bivanja, ki je edini resnično bivajoči. Če stvari prihajajo iz božjih rok, so tudi naravnane tako, da se vrnejo v njegove roke. V tem »vmesnem« obdobju, obdobju »prehoda« iz rok v roke, ima svojo odločilno vlogo Sveti Duh. On ustvarja v stvarstvu (na mnogo bolj popoln način v razumnem stvarstvu) hrepenenje, nemir, ki se more dopolniti samo v ponovnem in dokončnem srečanju s Stvarnikom. Govoriti smemo o »evoluciji Duha«, ki je dejavno navzoča v stvarstvu. Duh je nepogrešljiva vez med protologijo in eshatologijo, je neizbrisni »spomin« in resnični »predujem«, ki bistveno določata sedanost stvarstva.<sup>9</sup>

### Trinitarične zakonitosti

V novi zavezi govorimo o stvarjenju v Svetem Duhu. Besedica »v«, ki jo pripisujemo Svetemu Duhu, tako govorimo o delovanju posameznih oseb Svete Trojice, ustreza vlogi Svetega Duha v Sveti Trojici sami (seveda v analognem pomenu). Sveti Duh je tisto »območje«, tisti »prostor«, v katerem se odvija medsebojno ljubeče podarjanje Očeta in Sina. Nič se ne odvija, dogaja zunaj Svetega Duha, tako da je Sveti Duh *prostor*, zunaj katerega ne moremo razumeti bogastva božjega življenja. Podobno smemo trditi o odrešenjskem podarjanju troedinega Boga navzven. Vsa ojkonomija odrešenja se odvija v Duhu daritve Očeta in Sina in v moči oživljaljočega Duha vstalega Kristusa. V Svetem Duhu se odvija zgodovina odrešenja; v Svetem Duhu je prostor tudi za stvarstvo. Sveti Duh *ustvarja* ta prostor, je naročje, znotraj katerega ne vlada kaos, ampak kozmos, urejenost; je moč, ki

- 8 Tomaž Akvinski pravi v S.th. 1 q.104 a.1: »Conservatio mundi est continuatio actionis creationis.«
- 9 Kakor se pripisuje Sinu sredništvo pri stvarjenju vseh stvari, tako prejemajo te stvari svojo »dobrost« od Svetega Duha. Sveti Duh, ki je bil razlit na vse stvarstvo po posredovanju Logosa, priobčuje vsemu, kar obstaja, skladnost in trdnost.



iz kaosa ustvarja kozmos. V Svetem Duhu se Bogu sovražne sile (ponazarja jih pravodovje) spremenijo v Bogu razpoložljivo snov, s katero more razpolagati in jo oblikovati v svoje stvarstvo; da, more ji celo vtisniti svojo podobo (človeka, ki ga je ustvaril iz »*prahu zemlje*« tako, da mu je dahnil »oživljajočega duha«, je ustvaril »po svoji podobi in podobnosti«; prim. 1 Mz 2,7; 1,26–27). Vse pa mora biti najprej prežarjeno, posvečeno – obsenčeno po božjem Duhu, da more tako postati primeren prostor in snov za delovanje Boga. Po delovanju Duha more postati preprosta snov zakrament Boga, učinkovito znamenje Kristusove navzočnosti (prim. zakramentalna znamenja!). Ko hoče Bog nekaj ustvariti, na novo ustvariti ali prenoviti, najprej »pripravi« prostor po svojem Duhu. Tako vse pravzaprav ustvarja *v sebi!*

Sveti Duh povezuje stvar s Stvarnikom in zagotavlja s tem izvorno ter bistveno enoto stvari z Bogom in zato izvorno dobrost vseh stvari in njihovega bivanja, ki je zakoreninjeno in utemeljeno v ljubezni: »Bog je videl, da je dobro« (1 Mz 1,4.10.12.18.21.25.31). Sveti Duh je tako dejavna moč Stvarnika in življenjska moč stvari. Kjer se stvarstvo bolj uveljavlja kot stvarstvo, je še bolj potreben Stvarnik, saj se stvarstvo nikoli ne uveljavlja na račun Stvarnika in »razvoj« stvari ne pomeni »manjšanje« Stvarnika ali oddaljevanje od njega. Sveti Duh zagotavlja stvarjem tudi avtonomijo njihovega obstajanja kot nekaj »drugega« in s tem njihove svobode v ljubezni: v Duhu je ustvarjeno bitje v vsej globini svoje biti združeno s Stvarnikom, pa tudi v vsem dostojanstvu svoje lastne biti. To velja toliko bolj za tisto ustvarjeno bitje, ki more zaobjeti celotno stvarstvo, namreč za človeka v njegovi sposobnosti za sprejetje ali za zavrnitev ljubezni. Tragedija greha, ki je zajela celotno stvarstvo in povzročila, da celotno stvarstvo vse do zdaj skupno zdihuje in trpi porodne bolečine (prim. Rim 8,19 s.), je tista zavrnitev izvorne ljubezni, tista človekova želja »biti kakor Bog«, ki se razvije v globoko odtujitev stvarjem.

Teologija govori o naravi kot o tisti, ki je ustvarjena v Svetem Duhu. Pri odkrivanju kriterijev za tako življenje v stvarstvu, ki ustreza Svetemu Duhu, moramo biti pozorni na naslednje: »Stvarstvo, narava, predvsem pa človek, prejemajo svoje bivanje od oživljajočega božjega Duha in so stalno nanj naravnani. Govorjenje o Duhu kot stvar-

niku pa ne sme zamegliti ali izključiti dejstva njegove nedostopnosti. Hkrati pa moramo stvarstvo vedno gledati v luči novega stvarstva. Prav to razpadljivo, padlo, zatirano stvarstvo je naravnano na odrešeneje in polno dovršitev.« (Hilberath, 1992:545; prim. 543–547.)

### **Sveti Duh na strani življenja**

Bog »čuti« veliko »odgovornost« do svojega stvarstva, saj je to, kar je narejeno iz ljubezni, predmet velike skrbi in odgovornosti (prim. Sorč, 1986:335–336). Zato Bog svojega stvarstva tudi nikoli ne zapušča, ampak ga, ne toliko po nekih brezdušnih zakonih, kolikor s svojim ljubečim spremljanjem, vzdržuje in ohranja. Ta »življenje ljubeči Gospod« je vedno na strani življenja ter bivanje in življenje omogoča ter ohranja. Ker je stvarstvo »domačija«, katero je pripravil Bog v svoji skrbi za človeka, od človeka pričakuje, da zanjo skrbi, kakor bi skrbel za svoj dom. Drži, da je stvarstvo izročeno človeku, da ga »obdeluje in varuje« (prim. 1 Mz 2,15) ter sme živa bitja poimenovati, kar pomeni, da ima nekakšno oblast nad njimi. Toda to obdelovanje in poimenovanje je v službi upoštevanja in odkrivanja realnih zakonitosti in relativne samostojnosti stvari samih. Podoba iz jahvističnega poročila o stvarjenju, ki nam opiše dogodek, ko Jahve pripelje k človeku živali, da bi jih imenoval (1 Mz 2,19 s.), nam odkrije prepad med človekom in ostalim stvarstvom (sebi primerne družice ne najde človek med živalmi, temveč v njemu enakem bitju). Vendar pa iz tega ne smemo sklepati, da so živali ustvarjene samo zaradi človeka, zato, da bi jih človek izkoriščal. Podelitev imena torej ni zgolj enostransko dejanje oblasti in prilaščanja, marveč predvsem izraz spoštovanja in priznanja drugačnosti teh bitij, drugačnosti, ki je nezamenljiva (prim. Lüpke, 1992:65–67). »Gospodovati živalim« in »podvreči si zemljo« (prim. 1 Mz 1, 26.28) ne pomeni ostalemu stvarstvu svojevoljno vsiliti svoje zakone, temveč pomeni odkriti njihove lastne zakonitosti ter jih spoštovati in upoštevati pri ravnanju z njimi! Samo tako bodo mogle človeku »služiti«. Upoštevati zakonitosti žive in nežive narave pomeni spoštovati njuno sožitje in soodvisnost. Narava ni naklonjena »monokulturi«, temveč sestavlja biotope, življenjska okolja, območja, v katerih vlada pestrost, ki je poglobljena zakonitost in pogoj preživetja ter obstoja. V moči Svetega Duha

nastaja *kultura življenja*, v kateri ne velja pravilo: živeti na račun drugega, temveč: živeti *skupaj* in *za drugega*, pa naj bo ta drugi človek, žival, rastlina ali neživa narava.

Sveti Duh *prebuja v človeštvu duha odgovornosti za stvarstvo*, s tem pa tudi ekološki čut. Odgovornost do narave je odgovornost do nas samih in naših potomcev. To spada k ljubezni do sebe in k ljubezni do bližnjega; končno pa tudi k spoštovanju in ljubezni do Stvarnika. Sveti Duh je poslan v ta svetni svet prav zato, da bi pripeljal božje stvarjenje (to moramo gledati v dinamičnem pomenu) in Kristusovo odrešenjsko delo do dovršitve. Tako se Sveti Duh po vsej pravici imenuje »Bog na delu« sredi stvarstva in sredi zgodovine.

### **Sveti Duh garant prihodnosti stvarstva**

Na drugi strani pa je Sveti Duh »*predujem, ara*« *prihodnjega stvarstva*. Zato pravimo, da je Sveti Duh eshatološki dar, dar, ki vodi stvarstvo k njegovi dokončni uresničitvi. Cilj stvarstva torej ni v uničenju, ampak v poveličanju! Če nam je to pred očmi, potem bomo znali z njim tudi bolj odgovorno ravnati in spoštovati njegovo notranjo zakonitost. Torej je Sveti Duh tisti, ki po svojem poslanstvu (prejetem od Očeta in Sina) »pripravlja« zgodovino in stvarstvo za eshatološko prihodnost. Zato ni vsak »napredek« in razvoj že resničen napredek in razvoj. Dokler je napredek v službi razkroja in uničevanja narave, je to izraz in vzrok nazadovanja, pa naj si človek pri tem še toliko domišlja. Tak razvoj je izraz človekove kratkovidnosti in iskanja napačnega izhoda. Prav Sveti Duh širi človeku obzorje in ga usmerja v resnično prihodnost, ki bo prihodnost človeka *in* sveta, ter ne človeka *na račun* sveta. Torej: »Nobenega odrešenja in poveličanja brez zemlje – nulla salus sine terra!« (Moltmann, 1995:301). Duh varuje človeka pred svetobežnostjo, saj se novo stvarstvo začenja že na tem svetu; obenem pa tudi pred napačno navezanostjo na *ta* svet, kajti »prihodnji svet« bo veličastnejši in popolnejši, kakor bi ga mogli »zgraditi« z materialom, ki ga ponuja sedanje stvarstvo (zaljubljenost v svet je napačna navezanost nanj in človek mu s tem ne dela nobene usluge, ker ga ljubi zaradi trenutne koristi). Človekova zgodovina je označena tudi z neprestanim iskanjem prave mere, ravnovesja med tema dvema odnosoma do sveta: svetobežnostjo in napačno naveza-

nostjo na svet. Pravega razmerja nas uči Sveti Duh. Zato kristjan spoznava, »da krščansko oznanilo nikakor ne odvrča ljudi od graditve sveta, nikakor jih ne žene v zanemarjanje blaginje bližnjega, temveč jih na dolžnosti v tej smeri še tesneje priklepa« (CS 34,3). Olivier Clément zatrjuje, da mora današnja tehnicistična civilizacija spet splesti »poročno zvezo z zemljo«. In nadaljuje: »Ustvariti moramo križišče med horizontalnim, kazuističnim vedenjem o stvareh, in vertikalnim vedenjem o nebeškem izvoru stvari. Tako bosta naša znanost in naša tehnika delovali v spoštovanju do zemlje, jo delali lepo in jo poduhovljali.« (Clément, 2006:242.) Pri ukvarjanju z zemeljskimi stvarnostmi pa mora človek upoštevati hierarhijo vrednot: biti je pred imeti; tvarni napredek in pridobitve so za duhovnimi in v njihovi službi (prim. CS 35,1); solidarnost pred pridobitništvom; blagor posameznika (ali peščice) ne sme biti v nasprotju ali ovira blagru celotne skupnosti, družbe in človeštva; zemeljske stvarnosti so in morajo biti pravzaprav v službi nebeških. Kjer spoštujejo to hierarhijo, tam se uresničuje božji načrt s stvarstvom, ki je: Vse po Kristusu v Duhu privedi k Očetu in dovršiti božje kraljestvo (prim. CS 39,2). To bo zadnji dan stvarjenja, ko bo Bog »počival« in se veselil svojega stvarstva in bo tega počitka deležno tudi ono.

Reči smemo, da Duh prihaja stvarstvu na pomoč, ko »izraža« hrepenenje in hvalnico stvarstva. »Sveti Duh je nekakšen glasnik stvarstva. Njemu lastno je tudi to, da pozna in spoštuje zakone, meje in možnosti stvarstva; zato delovanje Duha ni nikoli na račun stvarstva.« (Schütz, 1985:30; prim. Schrage, 1986:150–166.) Kjer deluje Sveti Duh, deluje popolnoma primerno stvarstvu, tako da upošteva tiste zakonitosti, ki jih je vanj položil njegov Stvarnik. Poudarimo, da mora vse, kar je živega, imeti vse možnosti za življenje, in to ne zgolj zaradi uporabnosti, zaradi človeka, temveč zaradi polnosti in lepote stvarstva, preprosto zaradi življenja in obstajanja. Duh stvarnik se tukaj izkaže kot Duh stvarstva. Kristjan se zaveda, da brez klicanja in prihoda Svetega Duha v samemu sebi odtujeno stvarstvo ni mogoče doseči svoje dovršitve in cilja. Duh stvarnik je tudi Duh prenovitve, zato kličemo: »Pridi Sveti Duh ... in prenovil boš obličje zemlje!«

Isti Sveti Duh je tudi Duh novega, poveličanega stvarstva. On je arhitekt novega Jeruzalema. Tako je Duh tudi dovršitelj vsega, saj ne

pozabi svojim umetninam vtisniti zadnje poteze. Reči smemo: Sredi stvarstva, ki ga preveva svetni duh, veje Sveti Duh. On je odprl globine Boga in Jezusa Kristusa, tako da imamo v veri dostop do njih. Tako je vdrla v ta svet »novost« Boga in mi smo priče le-tega, smo v službi »novosti duha« (prim. Rim 7,6). To, kar je še pred nami, prodira v Svetem Duhu v sedANJI čas in prostor.

### **Sobotni počitek in osmi dan**

Pomembno sporočilo glede naravnosti in dovršitve stvarstva imata tudi biblični pojem »sobota«, »sabba«, ki je dan počitka in češčenja Boga. Stvarstvo je narejeno v naravnosti na soboto. Sobota je v srcu Izraelove postave in ima velik pomen tudi za naravo. »Na soboto je bilo stvarjenje že izvršeno,« pravi Moltmann (Moltmann, 1985:20; prim. še 20–21; 281–299), zato pa je sobota predpodoba prihodnjega sveta. Zaradi tega dne je bilo vse ustvarjeno. Pojmovanje stvarstva, ki je usmerjeno k sobotnemu počitku, je povsem drugačno od pojmovanja sveta kot narave: ta pozna le čase in ritme, kjer ni prostora za sabbat. Šele svet, ki je pojmovan v luči sobote, je tisti, ki prihaja iz Božjih rok. Ne samo človek, ampak tudi narava potrebuje soboto, da se »odpočije«. Izrael je obhajal soboto kot Jahvejevo zapoved. Toda tedensko obhajanje sobote je vodilo k sobotnemu letu, v katerem je bilo vse rešeno vezi in vrnjeno na svoje mesto. V tem letu so bili tudi poravnani vsi odnosi med človekom in naravo. Tako se je starozavezni človek učil, da ni gospodar, ampak oskrbnik, in da bo moral vse vrniti resničnemu gospodarju. Toda tudi sobotno (jubilejno) leto je bilo priprava na eshatološki, mesijanski čas. Takó je bila vsaka sobota (sobotno leto pa še toliko bolj) predokus odrešenega sveta. Prihodnost stvarstva je v njegovi dovršitvi, ki se ujema z božjim sabbat, Božjim »počivanjem od dela in veseljem nad njim«. Ta sabbat je eshatološka šekinah, prebivanje Boga v svojem stvarstvu. V eshatološki šekinah sprejme novo stvarstvo celotno »prvo stvarstvo« in ga dovrši. Notranja enota sabbat in šekinah se nahaja v menuha, mirovanju, kar doseže Bog na sabbat skupaj s stvarstvom. To bo dokončni »sobotni počitek« (v luči stvarjenja) in večna »nedelja« (v luči odrešenja), ko bo Bog slavljen v vseh stvareh (prim. Moltmann, 1995:287–349; Sorč, 1997:93–94). To ne pomeni samo konca stvari-

teljskega in zgodovinskega božjega nemira, ampak tudi v pozitivnem smislu večno blaženost in večni mir Boga samega. Zato je to mirovanje večkrat povezano z »veseljem Boga samega«.

Jezus iz Nazareta je začel svoje javno delovanje prav z oznanjenjem mesijanskega časa. Prišel je zato, da napove leto Gospodovega usmiljenja (prim. Lk 4,18). Z njegovim delovanjem, izlitjem Svetega Duha, ki je Duh novega stvarstva, smrtjo in vstajenjem se je ta mesijanski čas uresničil. Zato obhajamo kristjani prvi dan tedna, ki je za nas tudi osmi dan, kot praznik vstajenja, kajti to je prvi dan novega stvarstva. Tako je novo stvarstvo v bistvu že vzpostavljeno in potrebuje samo še dokončne dovršitve. Krščansko obhajanje *nedelje* ima zato veliko večjo vsebino in pomen za stvarstvo kakor pa starozavezna sobota. »Večna velika noč«, »praznik brez konca« bo v večnosti dovršitev tistega praznovanja, ki ga še »na poti« obhaja odrešeni človek. Če lahko rečemo za starozavezno soboto, da pripravlja pot mesijanskemu času, potem velja za nedeljo, da je že predokus tega časa, saj je s Kristusom že nastopil. Kolikor je stvarstvo privzeto v to »nedeljsko« praznovanje že sedaj, je za človeka tudi prostor praznovanja in veselja, ki sta eshatološki razsežnosti bivanja (prim. Sorč, 1982:200–214).

## Za sklep

Stvarstvo je čudoviti Božji dar in znamenje njegove neprecenljive ljubezni. Ekološki in vseobsegajoči pogled nalaga človeku nalogo, da si prizadeva za ohranjanje stvarstva zaradi njega samega. Sicer pa smo tudi odgovorni prihodnjim rodovom. Zapustiti jim moramo takšen svet, ki jim bo omogočal življenja vredno bivanje na tej zemlji.

Politika in gospodarstvo, ki stavita na vse večjo rast in porabo, bosta zgrešila cilj in sta obsojena na propad. Viri so omejeni in neomejene rasti ni! Zato ekologija ni zgolj tehnični in okoljevarstveni problem, ampak je tudi etični in teološki problem. Še več, je tudi problem vseh kristjanov (ekumenski) in vseh religij (medreligijski). Po besedah Ernsta Ulricha von Weizsäckerja mora *homo oeconomicus* dvajsetega stoletja postati v enaindvajsetem stoletju *homo oecologicus* (Weizsäcker, 1999:33–54). Pri tem ima svojo pomembno vlogo *pnevmatološka ekologija*.

## LITERATURA

- Boff, Leonardo (1996): Unser Haus, die Erde: den Schrei der Unterdrückten hören. Düsseldorf: Patmos.
- Clément, Olivier (2006): Drugačno sonce. Celje: Mohorjeva družba.
- Denzinger-Schönmetzer (1965, 36. izdaja): Enchiridion symbolorum, definitio-num et declarationum de rebus fidei et morum. Romae: Herder.
- Drewermann, Eugen (1990<sup>6</sup>): Der tödliche Fortschritt. Von der Zerstörung der Erde und des Menschen im Erbe des Christentums. Regensburg: Pustet.
- Ganoczy, Alexandre (2001): Der dreieinige Schöpfer. Trinitätstheologie und Synergie. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Gruber, Franz (2001): Im Haus des Lebens: Eine Theologie der Schöpfung. Regensburg: Friedrich Pustet Verlag.
- Hilberath, Bernd-Jochen (1992): Pneumatologie. Handbuch der Dogmatik 1 (HdD). Düsseldorf: Patmos Verlag.
- Illies, Joachim (1985): Gottes Welt in unserer Hand. Freiburg im Breisgau: Herder.
- Kraševc, Jože (1989): Psalmi. Celje: Mohorjeva družba.
- Lüpke, J. von (1992): Anvertraute Schöpfung. Hannover: Lutherisches Verlags-haus.
- Moltmann, Jürgen (1972): Der gekreuzigte Gott. München: Chr. Kaiser Verlag.
- Moltmann, Jürgen (1985): Gott in der Schöpfungslehre. Ökologische Schöp-fungslehre. München: Chr. Kaiser Verlag.
- Moltmann, Jürgen (1991): Der Geist des Lebens. München: Chr. Kaiser.
- Moltmann, Jürgen (1991a): In der Geschichte des dreieinigen Gottes. München: Chr. Kaiser.
- Moltmann, Jürgen (1995): Das Kommen Gottes. Gütersloh: Chr. Kaiser-Güters-loher Verlagshaus.
- Moltmann, Jürgen (2002): Gott und Raum. Moltmann, J./ Rivuzumwami, C. (Hg.): Wo ist Gott? Gottesräume – Lebensräume. Neukirchen-Vluyn: Neukir-chener Verlag.
- Moltmann, Jürgen (1997): Die Quelle des Lebens. Der Heilige Geist und die Theologie des Lebens. Gütersloh: Chr. Kaiser-Gütersloher Verlagshaus.
- Moltmann, Jürgen (1997a): Gott im Projekt der modernen Welt. Gütersloh: Chr. Kaiser-Gütersloher Verlagshaus.

## RAZPRAVE, ŠTUDIJE

- Müller-Fahrenholz, G. (2000): Phantasie für das Reich Gottes: Die Theologie Jürgen Moltmanns. Gütersloh: Chr. Kaiser-Gütersloher Verlagshaus.
- Pisano, O. (2005): »E abiterà con loro« (Ap 21,3): La Gerusalemme nuova e la shekinah. Bosetti, E. in Colacrai, A (ur.): Apokalypsis. Assisi: Cittadela editrice: 185–201.
- Požarnik, Hubert (1999): Prihodnost napredka. Celje: Mohorjeva družba.
- Schrage, W. (1986): Bibelarbeit über Röm 8,18–23. Moltmann, J. (Hrsg.): Versöhnung mit der Natur?. München: Kaiser: 150–166.
- Schütz, Christoph (1985): Einführung in die Pneumatologie. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Sorč, Ciril (1982): Ustvarjeni za veselje. Bogoslovni vestnik 42:200–214.
- Sorč, Ciril (1986): Ekološki problemi v luči teologije. Bogoslovni vestnik 46: 335–336.
- Sorč, Ciril (1997): Eshatologija. Ljubljana: Družina.
- Teilhard de Chardin, Pierre (1975): Božje okolje. Celje: Mohorjeva družba.
- Thiele, Johannes (1992): Die Heiligkeit der Erde: Bewahrung der Schöpfung und Lebenslust. Graz-Wien-Köln: Styria Verlag.
- Weizsäcker, Ernst Ulrich von (1999): Eine neue politik für die Erde. Freiburg-Basel-Wien: Herder.
- Welker, Michael (1992): Gottes Geist. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.



*Cvetka Hedžet Tóth*

## ALBERT SCHWEITZER – VOLJA DO KULTURE IN ETIKE

### 1. ESKAPIZEM TREZNEGA IDEALIZMA

Pred nami je nenavadna življenjska zgodba človeka, ki ima človeštvu ponuditi marsikaj zgledega. Že dejstva njegovega življenja so zelo zgovorna in jih nikakor ne moremo odmisлити pri presoji njegovih številnih del, ki segajo od filozofije religije, estetike, filozofije narave in etike kot svetovne etike do aktualnih razmišljanj s področja kulture oziroma medkulturnosti. Po mnenju enega najboljših zdajšnjih poznavalcev njegove misli, profesorja za filozofijo na univerzi Karlsruhe in soizdajatelja Schweitzerjevih del Clausa Günzlerja (roj. 1937), sta etika in filozofija kulture najpomembnejša prispevka,<sup>1</sup> kajti to dvoje je Schweitzerju osebno največ pomenilo. S tema dvema področjema si je tudi zaslužil trajno mesto v humanistiki novejših dobe – trajno, čeprav v primerjavi z drugimi imeni seveda še zdaleč ne prestižno, tudi ne izstopajoče.

Dela z etičnega področja ga zdaj, ko smo očitno v dobi renesanse etike, omenjajo vse preskromno, tudi takrat, ko je čutiti njegov vpliv. To nedvomno velja za Hansa Jonasa in njegovo delo *Načelo odgovornosti*, ki komajda izusti Schweitzerjevo ime. Podobno kot pri številnih drugih imenih iz sodobne zgodovine filozofije tudi pri Schweitzerju lahko govorimo o t. i. zamolčanem vplivu njegove misli. Njegov izrazito individualni pomen dokazuje čistost njegove misli, ki kljub vsemu učinkuje. Vemo, kako po nepotrebnem so nekatera imena večkrat in vedno znova omenjana z očitno željo promovirati določena

1 Claus Günzler: *Albert Schweitzer. Einführung in sein Denken*, Beck, München 1996, str. 7.

lastna stališča in uveljavljati lastno miselno pozicijo – ime Alberta Schweitzerja pa za to nikakor ni primerno.

Schweitzerjevi etični nazori so nastajali postopoma, kot da bi bila etika odgovor na njegovo soočenje s svetom, v katerem je videl trpljenje in bedo, ki ju ni mogel reflektirati tako po akademsko, tudi ne samo s prižnice kot spoštovan pridigar in še manj po salonsko, recimo na kakem mednarodnem srečanju na temo *Zakaj sta v svetu in življenju sploh zlo in trpljenje*. Ne glede na teološko izobrazbo in svojo načelno zavezanost krščanstvu je glede etike Schweitzer v svoji prvi biografiji z naslovom *Iz mojega življenja in mišljenja* leta 1931 priznal, da ga je predvsem usmerjal Aristotel.<sup>2</sup> Bistvo kakega problema ni v tem, da bi ga dojeli kot to, kar je po sebi, ampak razvojno, iz zgodovine. Tam, kjer je Schweitzer videl problem, ga je hotel tudi razrešiti, to pa je seveda zahtevalo problem končati, in vsaj kar se etike tiče, ga je tukaj trajno nagovorila antika. Z njeno pomočjo je tudi prediskutiral vrpašanja z zunajevropskimi svetovi in kot svetovljan odgovarjal na nekatera najtežja vprašanja, povezana s svetovno bitjo in življenjem v njej. Njegova etika vsekakor ni najprej zanimiva zaradi nekakšnega sodobnega aristotelizma, to še najmanj, ampak zdaj, ko je Hans Küng s svojo teoretsko dejavnostjo že uspel podati t. i. neizpodbitne smernice svetovnega etosa, je pred nami Albert Schweitzer, ki mu moramo priznati, da se je etike lotil tako, da je ta končala v *Deklaraciji o univerzalnem etosu*, uradno sprejeti 4. septembra 1993 v Chicagu. To se je zgodilo na zasedanju parlamenta svetovnih religij v Chicagu (28. avgust – 4. september 1993) ob slovesnosti v počastitev njegove 100. obletnice. Nemški filozof Robert Spaemann z univerze v Münchnu je ugotovil, da zdaj spet prepoznamo Schweitzerja, »seveda v srečnem 'postmodernem' trenutku, ko so vse ideologije 'oplele'. Ostaja 'humanum', ki se kaže osvobojen vsakršne ideologije, kot mera našega delovanja in mišljenja in tudi kot mera vseh socialnih procesov«; vse to po njegovem predstavlja »operacionalizacijo humanosti«, ki pomeni domala toliko kot »preživetje človeštva«.<sup>3</sup>

2 Albert Schweitzer: *Aus meinem Leben und Denken*, Felix Meiner Verlag, Leipzig 1931, str. 102.

3 Robert Spaemann: *Weltethos als »Projekt«*, Merkur – Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken, 1996, št. 562–573, str. 894.

Albert Schweitzer je bil rojen 14. januarja 1875 v Alzaciji kot sin protestantskega pastora nemškega porekla, umrl pa 4. septembra 1965 v Gabonu, v kraju Lambaréné. V avtobiografskih spominih opisuje svoje otroštvo kot svet, v katerem se je seznanil z glasbo, kot samouk igral klavir in orgle, sovražil nasilje ter s svojo občutljivostjo razvijal čut soodgovornosti za človeka in naravo. Bil je zelo samovoljen in po lastnem priznanju upornik; tako je takrat, ko je igral na klavir, raje sam improviziral, note so mu bile odveč.<sup>4</sup> Tudi začetek obiskovanja šole ga ni navdušil, ves čas je jokal, kajti čutil je, da je šola pomenila konec njegove neomejene svobode.<sup>5</sup> Že kot otrok se je zavedal, da je to v bistvu represiven sistem,<sup>6</sup> podobno kot jo je občutil Theodor W. Adorno (1903–1969), namreč mora otroštva, ki – z vidika nadaljnjega življenja – vsaj deloma pojasnjuje Schweitzerjev odhod v »divjino«, pobeg od zahodnega, v avtoritete in institucije zaprtega življenja. Če je eskapizem njegov življenjski slog, za katerega se je odločil že zelo zgodaj, kakšno novo avtoriteto bo oblikoval sam s svojim življenjskim zgledom? Vsekakor velja upoštevati, da se njegovo uporništvo in eskapizem povezujeta s treznim idealizmom.

Schweitzerjevo zelo zgodnje otroštvo je usmerjalo celo sočutje do živali in to dejstvo ni nepomembno, ko skušamo razumeti njegovo življenjsko usmerjenost – neizmerno solidarnost z zatiranimi, ubogimi, tudi z živalmi. »Zelo sem bil žalosten, ker so bile uboge živali prisiljene veliko trpeti. Pogled na starega šepajočega konja, ki sta ga dva moža peljala v klavnico v Colmar, eden ga je grobo vlekel, drugi pa s palico pretepal, me je preganjal še tedne pozneje.«<sup>7</sup> Le zakaj je v življenju toliko trpljenja in gorja? Otroška duša ne more sprejeti trpljenja kot nečesa samoumevnega, češ tako pač je – že od vekomaj – in bo tudi ostalo. »Z občutenjem trpljenja sveta se kaže tudi neka nenavadna energija, s katero se moje dojemanje sveta končuje z

4 Albert Schweitzer: *Lesebuch* (ur. Harald Steffan), Beck, München 1995, str. 23.

5 Prav tam, str. 19.

6 Theodor W. Adorno: *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Gesammelte Schriften, zv. 4, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1989, str. 218.

7 Albert Schweitzer: *Lesebuch*, str. 32. Glej še James Bentley: *Albert Schweitzer*, Mohorjeva družba, Celje 1995, str. 16.

zavestjo, da kljub vsemu trpljenje lahko zaustavljam.« Tako je soočenje s Schweitzerjevimi deli prijetno, ker nagovarja z optimizmom – in že zaradi tega mu velja prisluhniti.

Človekova izbira in odločanje sta zelo pomembni dejstvi. In mladi Albert Schweitzer je stal pred izbiro med glasbo in *Svetim pismom*, do katerega je bil ponekod zelo kritičen, celo tako, da je bil deležen mnogih očitkov, kajti ugotavljal je: »Nova zaveza vsebuje spise, ki so kljub njihovi vredni in nam dragi vsebini ponarejeni, da so nasproti tistim, ki to zavoljo ugleda najzgodnejšega krščanstva poskušajo prikazati, kot nedokazani. Pri tem so se tisti, ki so bili vsega tega krivi, komajda zavedali, da so storili nekaj napačnega.«<sup>8</sup> Da bi se izognil dogmatičnemu razumevanju svetopisemskih virov, je poudarjal pomen zgodovinskih virov, tudi zgodovinskega Jezusa, in podobno kot Johannes Weiß je Schweitzer v svoji razlagi *Nove zaveze* v delu *Zgodovina raziskovanja Jezusovega življenja*<sup>9</sup> zelo izpostavil prvine zgodnjega krščanstva in dosledne eshatologije,<sup>10</sup> ki je poudarjala pomen upanja.<sup>11</sup> V tem je nemajhen razlog za njegov optimistični nazor, ki ima tako teološke kot filozofske temelje.<sup>12</sup> V *Uvodu v Sveto pismo Nove zaveze* dobimo tale dragoceni podatek: »Eshatološka šola, ki je nastala zaradi J. Weissovih del (1892/1900), odgovori brez odlašanja. A.

8 Albert Schweitzer: *Aus meinem Leben und Denken*, str. 43.

9 Glej Albert Schweitzer: *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Mohr, Tübingen 1913. V delu *Aus meinem Leben und Denken* (str. 35) dobimo še podatek, da je *Zgodovina raziskovanja Jezusovega življenja* izšla prvič z naslovom »Von Reimarus zu Wrede.« *Eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, 418 strani. 1906 (J. C. B. Mohr. Tübingen).

10 Še v najnovejšem času smo priče objave tega Schweitzerjevega dela celo v angleščini. Gl. Albert Schweitzer: *The Quest of the Historical Jesus. A Critical Study of its Progress from Reimarus to Wrede*, John Hopkins University Press, Baltimore 1998.

11 O pomenu upanja in konsekvence eshatologije pri Albertu Schweitzerju tako v filozofskem kot teološkem kontekstu novejši misli glej Karl Matthäus Woschitz: *Elpis – Hoffnung. Geschichte, Philosophie, Exegese, Theologie eines Schlüsselbegriffs*, Herder, Wien 1979, str. 1–61.

12 O pomenu *dosledne eshatologije* (A. Loisy in A. Schweitzer) v primerjavi z *uresničeno eshatologijo* (C. H. Dodd in F. Glasson) glej podatke v delu *Uvod v Sveto pismo Nove zaveze* (ur. August George in Pierre Grelot), Mohorjeva družba, Celje 1982, str. 217.

Schweitzer (1901) in zlasti A. Loisy v delu *Evangelij in cerkev* (1902) napravita prav nasprotno kot Harnack. Bistvo evangelija ni morala, ampak veliko upanje. Čeprav varljivo upanje, je vendarle bistvena prvina Jezusove zavesti. Prav zaradi tega moramo dati prednost podatkom prvega vira pred izreki ('logia'). Konec koncev ostane še nekaj zgodovinskega. Čeprav je težko spoznatno, je vendar zanesljivo.«<sup>13</sup>

Vemo, da se je ravno filozofu Ernstu Blochu posrečilo razviti filozofsko govorico za upanje, ki ga je Schweitzer tako genialno razbral v zgodnjem krščanstvu, to pa je tema, ki je teologiji ušla. Že potem, ko je izšlo Blochovo delo *Princip upanje* I–III (1954, 1955, 1959), je evangeličanski teolog Jürgen Moltmann napisal delo *Teologija upanja* (1964), s katero je skušal upanje utemeljevati<sup>14</sup> predvsem teološko. Zelo pozitivno vrednoti Schweitzerjeve nazore o *Novi zavezi* Paul Tillich (1886–1965) in priznava njihov vpliv na oblikovanje svojih zgodovinskokritičnih pogledov o novozaveznih virih<sup>15</sup> in tudi eshatologiji.<sup>16</sup>

Leta 1893 je Schweitzer začel študirati na univerzi v Strasbourgu; študiral je hkrati na teološki in filozofski fakulteti. Iz teologije je diplomiral maja 1898, iz filozofije pa doktoriral julija 1899. Decembra 1899 je postal pastor v cerkvi svetega Nikolaja v Strasbourgu, istega leta je izšla njegova prva knjiga – doktorat iz filozofije – *Kantova filozofija religije*.<sup>17</sup> Leta 1900 je opravil licenciat iz teologije in leta 1902 začel predavati teologijo na Univerzi v Strasbourgu, vendar mu vloga univerzitetnega profesorja očitno ni bila namenjena trajno. V tem obdobju je izšlo tudi nekaj njegovih knjig, s katerimi je opozoril nase še v francosko – nemščino in francoščino je obvladal enako dobro, v bistvu kot svoja materna jezika – in angleško govorečem svetu. Zani-

13 Prav tam, str. 167.

14 O pomenu Alberta Schweitzerja za odkritje eshatologije zgodnjega krščanstva glej še Jürgen Moltmann: *Theologie der Hoffnung*, Kaiser Verlag, München 1964, str. 30–35.

15 Paul Tillich: *Begegnungen. Paul Tillich über sich selbst und andere*, Gesammelte Werke, zv. XII, Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart 1980, str. 32.

16 Paul Tillich: *Systematische Theologie* II, de Gruyter, Berlin 1987, str. 158.

17 Glej Albert Schweitzer: *Die Religionsphilosophie Kants von der Kritik der reinen Vernunft bis zur Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Mohr – Siebeck, Tübingen 1899.

miva so njegova razmišljanja o naravi francoskega in nemškega jezika. Francoščina je popolna in dokončna, nemščina je nedokončana: »Razliko med obema jezikoma čutim tako, kot da bi se v francoskem sprehajal po skrbno negovanih poteh v lepem parku, v nemškem pa podil po veličastnem gozdu. V nemški knjižni jezik, ki je ohranil stik z narečji, doteka iz teh ves čas novo življenje. Knjižna francoščina pa je to domačnost izgubila. Korenine ima v svoji literaturi. Zato je postala nekaj izgotovljenega, tako v pozitivnem kot v negativnem pomenu. Popolnost francoščine je v tem, da neko misel lahko izrazi na najjasnejši in najkrajši način, nemščine pa, da misel predstavi v vsej njeni raznoterosti. Najsijajnejša jezikovna stvaritev v francoščini je zame Rousseaujeva *Družbena pogodba*. Kot najpopolnejše v nemščini pa razumem Luthrov prevod *Biblije* ter Nietzschejevo delo *Onstran dobrega in zlega*. Od francoščine sem se privadil pozornosti za ritmično oblikovanje stavka in prizadevanja za enostavnost izraza, in to je zame postala potreba tudi v nemščini. Prek raziskovanja francoskega Bacha pa sem dobil jasno podobo o načinu pisanja, ki ustreza moji lastni naravi.«<sup>18</sup>

O vplivu omenjenega Nietzschejevega dela poroča v pismu 6. septembra 1903 Heleni Breslau, svoji poznejši ženi, tole: »Berem Nietzscheja: *Onstran dobrega in zlega* – ta veliki, lepi poziv k življenju, pritrjevanju življenja; slišim čudovite, nenavadne harmonije, mogočne, ponosne, smejoče, očarljive zvoke, ki bi lahko bili tudi moji, če ne bi bilo moje dolžnosti. Moja dolžnost – zakaj se je ne morem otresti? Pa vendar, po teh pretresih se znova vrne mir – ne tisti sladkobni, odpovedujoči mir priklenjenega psa čuvaja, temveč ponosni mir dejavnosti. Vem, da je moja dejavnost, tako kot jo bom razvijal, z odpovedjo naravni sreči, nujna – ne zame, ampak za naš čas, in da svojo vrednost ohranja le z odpovedjo.«<sup>19</sup> V svoji poznejši *Kulturi in etiki* je Schweitzer pozitiven Nietzschejev vpliv pojasnjeval še s temi besedami: »Vprašanje o bistvu dobrega in zlega, s katerim naj bi bili opravili, on znova zastavi elementarno. Pri njem, tako kot pri Kantu, četudi v drugačni luči, zasveti resnica, da je etika v svojem dejanskem

18 Albert Schweitzer: *Aus meinem Leben und Denken*, str. 52.

19 Nav. iz Claus Günzler: *Albert Schweitzer. Einführung in sein Denken*, str. 47.

bistvu samoizpopolnjevanje [*Selbstvervollkommnung*]. Zato je njegovo mesto v prvi vrsti etikov človeštva. Tisti, ki so se odtrgali od varnosti, podobno kot so njegovi strastni spisi kot pomladni fen jurišali iz visokogorja v nižave iztekajočega se 19. stoletja, ne morejo nikdar pozabiti na hvaležnost, ki jo dolgujejo temu razburjevalcu misli, ki je zapovedoval resnicoljubnost in osebnost.<sup>20</sup> Schweitzerja je pri Nietzscheju vsekakor navduševala dovzetnost za elementarnost, ki je pri Nietzscheju tolikšna, da je trajni vzor vsej poznejši filozofiji, ne da bi se Schweitzer pri tem strinjal z mnogimi Nietzschejevimi odgovori in razrešitvami ali jih odobral, in k tej elementarnosti sodi etika. Iz njegovega odnosa do Nietzscheja izhaja tudi pojmovanje tega, kaj je oziroma naj bi bila filozofija, in tu Schweitzer prijetno preseneča, ker kljub temu da je hkrati še teolog, razmišlja predvsem in najprej kot filozof, ki seveda razume, da filozofija najprej sprašuje, ne odgovarja, kar počne teologija. Schweitzerjeva miselna drža je in ostaja v osnovi filozofska, tudi takrat, ko s pomočjo etike skuša podati odgovore na prvo in visoko vprašanje vse etike: *kaj storiti*.

Nietzschejevo delo *Onstran dobrega in zlega* z značilnim podnaslovom *Predigra k filozofiji prihodnosti* je prevedena v slovenščino in Schweitzerjeva ugotovitev o jezikovni plati tega dela je vsekakor lepo povabilo, da si ga ogledamo, saj nas nagovarja z ugotovitvijo, da je bolj privlačen voz, naložen z možnostmi, kot prgišče gotovosti, po katerem so tako strastno hlastali stari metafiziki. Že v uvodu nas opozarja na nevarnost dogmatizma in posredno poziva, da se mu upremo, namreč »iznajdbi o čistem duhu« in o »dobrem po sebi«;<sup>21</sup> tudi njegov aforistični način izražanja se upira dogmatizmu duha, ki mora to neresnico priznati za pogoj življenja, in to v njegovi povsem elementarni obliki. Kot da bi Nietzsche prenesel te možnosti celo v jezik in *ledenodokončni* popolnosti nemškega jezika utrl nove poti, po katerih so šli filozofi, ki so pisali na način *popolnočutnega govora*, ta pa zelo mnogo dolguje Schopenhauerju in Nietzscheju. Po vzoru francoščine je Schweitzer skušal v nemščini ohranjati ritmično oblikovanje

20 Albert Schweitzer: *Kultur und Ethik*, Beck, München 1990, str. 263.

21 Glej Friedrich Nietzsche: *Onstran dobrega in zlega. Predigra k filozofiji prihodnosti*, Slovenska matica, Ljubljana 1988, str. 7–8.

misli, in priznati mu je, da je njegova nemščina zelo lepo berljiva, razumljiva in komunikativna. Njegova dvojezičnost mu je v trdno oporo pri njegovi nedvomno izjemni *volji do kulture*, kakor je razumel svoje mesto v zgodovini novejšje filozofije in kamor Schweitzer nedvomno tudi sodi. Vsaj deloma njegov odnos do jezika pojasnjuje tudi njegovo nagnjenje do glasbe.

V prostem času se je posvečal glasbi in leta 1905 napisal obsežno monografijo o J. S. Bachu – delo je izšlo najprej v francoščini,<sup>22</sup> nato leta 1908 v nemščini in leta 1911 celo angleščini. V njegovem avtobiografskem zapisu *Iz mojega življenja in mišljenja* beremo: »Bach naravnost razpolaga z zvočnim jezikom. Pri njem se nepretrgoma ponavljajo ritmični motivi mirne blaženosti, živahne radosti, silovite bolečine, vzvišene bolečine. K bistvu glasbe sodi želja izraziti pesniške in slikovne misli. Nagovarja ustvarjalno domišljijo poslušalca in v njej želi pustiti živost doživetij čustev in vizij, iz katerih je nastala. To pa zmore samo, če tisti, ki govori v jeziku zvoka, poseduje skrivnostno sposobnost, da ji omogoči predvajanje misli v nad njeno dejansko izrazno zmožnost presegajoči jasnosti in določnosti. V tem je Bach največji med velikimi.«<sup>23</sup> Bachova glasba je »pesniška in slikovita, saj njene teme izraščajo iz pesniških in slikovitih predstav. Iz njih se potem razvije skladba v popolnih zvočnih linijah, v popolni arhitekturi. Kar je po njegovem bistvu pesniška in slikovita glasba, se izraža kot gotika, ki je postala zvok.«<sup>24</sup> Tisto najbolj prepričljivo v Bachovi glasbi je duh, zato z navdušenjem ugotavlja: »Največje na tej praživeči, čudovito plastični, edinstveni oblikovno izpopolnjeni umetnosti je duh, ki izhaja iz nje. Duša, ki iz nemira sveta hrepeni po miru in je mir že okusila, pusti druge, da se v tem udeležijo njenega doživetja.«<sup>25</sup> Bachova glasba ga je zato spremljala vse življenje in vsepovsod. Tej sugestivni Schweitzerjevi filozofiji glasbe se Ernst Bloch v svojem *Principu upanje* ni mogel izogniti, ko je sam razmišljal o Bachu, in sicer v kontekstu človekovega transcendiranja oziroma zmožnosti preseganja na glasbenem področju. Tako v poglavju z naslovom

22 Albert Schweitzer: *J. S. Bach, le musicien-poète*, Costallat, Paris 1905.

23 Albert Schweitzer: *Aus meinem Leben und Denken*, str. 55.

24 Prav tam.

25 Prav tam.



*Preseganje in najbolj intenzivno področje človekovega sveta v glasbi* Bloch na kar nekaj straneh opozarja, kako »poučna je« Schweitzerjeva analiza Bacha, ki »izhaja iz prakse igranja Bacha«, in kako ima Schweitzer »popolnoma prav« o moči izraznosti te glasbe.<sup>26</sup>

Schweitzerjevo življenje je bilo urejeno in uspešno, napredoval je, že zelo mlad dosegel lepe in zavidljive uspehe, toda pri tem je čutil, da to ni vse, še najmanj ne v smislu njegovega dokončnega življenjskega poslanstva. Lastni uspeh in blaginja, ki ju je dosegel, je razumel kot navdih in moč dajanja tem, ki so neizmerno trpeli, bili nemočni in revni ter so živeli v stalnem pomanjkanju in bedi. Ko je srečeval majhne, revne in zapuščene otroke, je želel ustanoviti zavode, v katerih bi ti otroci prebivali, se izšolali, toda nikjer in pri nikomer ni dobil podpore in pomoči. Oktobra 1905 je sklenil, da bo študiral medicino, in se po študiju odpravil v francosko ekvatorialno Afriko. V času svojega sedemletnega študija medicine se je leta 1912 poročil s Helene Bresslau, ki je z vsem podprla njegovo življenjsko poslanstvo in se z njim povsem poistovetila. Istega leta je tudi končal študij medicine, takoj nato se je izpopolnjeval na področju tropske medicine in v začetku leta 1913 odpotoval v Afriko, v Gabon v kraj z imenom Lambaréné, kjer so ga tamkajšnji misijonarji zelo lepo sprejeli.

Petdeset let pozneje, leta 1963, sam poroča o svojem eskapizmu, ki temelji najprej na njegovem doživljanju sočutja, in zdaj, ko je pred nami že avtorefleksija njegove prehojene poti, vidimo, kaj je, gledano skozi celoto njegovega dolgega življenja, prešlo v trajno učinkovanje. Med njegovim sedmim in osmim letom ga je prijatelj – bilo je na pomlad, v času pasijona – v domačem kraju povabil, da gresta s fračo streljat ptiče, vendar si mu ni upal glasno nasprotovati. Med njunim lovom so se oglasili zvonovi in lova je bilo konec. Kot da bi se z zvo-  
nenjem oglasilo nekaj z neba, neki glas, ki mu je veleval *ne ubijaj*, in prav vsako leto ob istem času je kar najintenzivneje doživljal to prepoved, ki je postala vodilo njegovega življenja.

Iz Lambarénéja poroča tudi o trajnem vplivu, ki sta ga nanj naredila dva misleca v času njegovega začetnega študija filozofije in

26 Ernst Bloch: *Das Prinzip Hoffnung*, Gesamtausgabe, zv. 5, Suhrkamp, Frankfurt am Main, str. 1252–1253.

teologije, in sicer Friedrich Nietzsche in Lev Nikolajevič Tolstoj. Pri Nietzscheju ga je nagovorila predvsem njegova teza, da prava kultura in etika potrebujeta »ponosno in smelo potrjevanje življenja«. <sup>27</sup> S to zahtevo je Nietzsche prepričal mnoge mlade ljudi in Schweitzer mu je tukaj nedvomno sledil, ne da bi pri tem prisegal na mit o nadčloveku kot utelešeni volji do moči. Od filozofije in teologije je pričakoval, da se bosta z Nietzschejem znali soočati, ne pa se izrekati proti njemu. Kakor je osebno razumel Nietzschejev pomen, je tu po njegovem šlo za utemeljevanje etičnosti kulture, »kar je boj, ki ga je Nietzsche vodil proti kulturi, zahteval«. <sup>28</sup> Kot da bi Nietzsche po njegovem za sicer pravičen cilj in namen ne izbral vedno najprimernejših sredstev. Sámou uveljavljanje življenja je Schweitzer povezoval z etiko, ki je po njegovem sinonim za življenje, vendar je glede ocen svoje misli, da je blizu Frančišku Asiškemu (1182–1226), ki ga je sicer občudoval, zavzel zelo jasno stališče: »Razglasil je pobratenje človeka z vsemi bitji kot nebeško poslanstvo. Za njegove privrženca je to bila nabožna pesnitev. Vendar niso uspeli priti do tega, da bi to poslanstvo uresničili na zemlji. V pobožnosti reda, ki ga je ustanovil Frančišek, so v miru in varnosti živeli naprej.« <sup>29</sup> Zdaj je razumljiva njegova samoocena, iz katere izhaja, da je njegovo spoštovanje življenja temeljita nadgradnja nauka frančiškanov, to pa pomeni, da Schweitzer ni šel v Gabon kot kaka moderna različica Frančiškovega nauka. Glede etike so bile njegove zahteve in pričakovanja povsem konkretni, kajti gre za nekaj, kar se mora uresničevati, prehajati v stvarnost in nikakor ne sme ostajati samo na individualni ravni, recimo skrbeti zgolj za lepoto kake posamične duše.

Med Nietzschejevimi deli, ki so Schweitzerja najbolj navdušila in pritegnila, velja poleg dela *Onstran dobrega in zlega* najprej omeniti delo *Času neprimerni*, še posebej *Schopenhauer kot vzgojitelj*, kjer je Nietzsche med drugim dal priznanje Schopenhauerju zaradi njego-

27 Albert Schweitzer: *Die Entstehung der Lehre der Erfurcht vor dem Leben und ihre Bedeutung für unsere Kultur*, nav. iz Albert Schweitzer (ur. Hans Walter Bähr): *Die Ehrfurcht vor dem Leben. Die Grundtexte aus fünf Jahrhunderten*, Beck, München 1997, str. 15.

28 Prav tam.

29 Prav tam, str. 27.

vega antičnega stališča do filozofije, ki je spomenik elementarnosti. Tu gre predvsem za onaravljen odnos do filozofije, ki si prizadeva za vpotegnjenost in intenziviranje življenja, in vsaka filozofija, ki življenja ne upošteva, ga celo hromi in zatajuje, je obsojanja vredna. Po Nietzschejevem priznanju je Schopenhauerjev človek idealen, ker je onaravljen, ne protinaraven, in navzočnost narave pomeni ne malo manj, ampak celo malo več humanizma. Schweitzer je pri humanizmu zelo vztrajal, kajti odnos med etiko in filozofijo narave ni preprost; zaveda se namreč nevarnosti, da etika lahko kaj hitro preide v filozofijo narave in se tako celo ukine. Od filozofije in celotne kulture, pa tudi od študija na akademski ravni je že Schopenhauer pričakoval, da bo prežet s humanizmom, ki ga je v takratnem času začel izpodrivati duh novinarstva. Nietzsche opozarja, da je filozof vedno tudi vzgojitelj, in pripravljenost duha za to poslanstvo je Schopenhauer izkazoval s tremi značajskimi potezami: *poštenostjo*, *vedrino* in *stanovitnostjo*. Ta Schopenhauerjeva drža pomeni, da gre za človeka, ki je *trdovratni človek morale*, ki je do skrajnosti upošteval človekovo moralno svobodo, in ki naravo po antičnih vzorih vedno sooča z etiko kot drugo človekovo naravo in ne njegovo protinaravo, kajti etika z onaravljenostjo ne premine.

Vendar Schweitzer ugotavlja, da po letu 1882 Nietzsche postaja protischopenhauerjanski, protikrščanski in protiutilitarističen.<sup>30</sup> Pri Nietzscheju tudi – podobno kot pri Schopenhauerju – z vsem izstopa individualna etika pred družbeno, zato je zanjo prvo in odločilno vprašanje vse etike samo, kako z njeno pomočjo priti do osebne popolnosti in samodovršitve: »Poglabljeni med misleci novega veka – Kant, J. G. Fichte, Nietzsche in drugi – imajo pred očmi etiko dejavnega samoizpopolnjevanja.«<sup>31</sup> Vprašanje, ali bo človek postal ali ne bo postal osebnost, je pristop, ki Schweitzerju za etično kulturo nikakor ne zadošča. V tem je prepričljivejši Lev Nikolajevič Tolstoj, ki je razvil etično kulturo: »Potrjeval je etično kulturo. Zanj je bila globoka resnica, do katere je prispel v svojem doživljanju in mišljenju. V svojih pripovedih nam omogoča podoživljati, kako je prispel do

30 Albert Schweitzer: *Kultur und Ethik*, str. 262.

31 Prav tam, str. 315.

spoznanja prave človečnosti in preproste vernosti.«<sup>32</sup> In ta etika, tudi ko se sklicuje na krščanstvo, ni razvita kot kak sistematski socialni idealizem, ampak kot živo, živeto življenje, sledi predanosti življenju. Misli, ki jih je Tolstoj razvijal v svojih *Izpovedih*, so zato učinkovale kot »lava zgodnjega krščanstva na sodobno krščanstvo«. <sup>33</sup> Tudi v razvoju socialnega nauka družbe, socializma še posebej, Schweitzer pri Edvardu Bernsteinu in takratnih socialdemokratih prepozna etično držo, njihov »močni etični idealizem«, <sup>34</sup> ki ga urejena družba zelo potrebuje. Schweitzer je od etike pričakoval – z usmerjenostjo navznoter – človekovo individualno samodovršitev, celo popolnost, in kar posameznega človeka sploh dela za osebnost takó, da je nosilec vrednot in da – z usmerjenostjo navzven – sočasno potrjuje svet in življenje v njem.

Seveda ostaja glede na avtorefleksijo Schweitzerjeve prehojene poti takrat, ko posebej izpostavlja Nietzscheja in Tolstoja, morda še kaj primerljivega glede njunega življenjskega stila, namreč umik, pobeg, odhod v divjino. Vsaj po Tolstojevem vzoru mužik beži v prostranstvo stepe, divjo naravo, da uteče družbeno ustaljenim pravilom življenja, ki življenja z ničimer več ne potrjujejo, ampak ga samo dušijo. Prav tak eskapizem usmerja intelektualca, da gre na Kavkaz, in pred nami so življenjske zgodbe, ki odkrivajo junakovo etično držo, določeno z močjo notranjosti, ki si prizadeva bivati v soglasju z zunanjim svetom, in eksodus duše začuti, da je v svetu včasih še možno domovanje, ki se začne najprej samo s tem, da življenju rečeš *da*. Posamična dejstva iz Schweitzerjevega življenja kažejo, da je zelo pozorno negoval svojo dovtetnost in odprtost za dogajanje v svoji bližini, prepovedal si je otopeti in vse to mu je omogočala kar najintenzivnejša dejavnost na različnih področjih. Vsekakor so glasba, teologija, filozofija in medicina kot trajni oporniki njegove drže, da ne otopi in da neguje plemenitost vse do konca svojega življenja. Tako je njegove nazore, ki jih povzemamo v oznako *spoštovanje do življenja*, mogoče označiti tudi za *etiko predanosti življenju*. Kot da bi ga ta vsak trenutek ohranjala

32 Albert Schweitzer: *Die Entstehung der Lehre der Erfurcht vor dem Leben und ihre Bedeutung für unsere Kultur*, str. 15

33 Albert Schweitzer: *Kultur und Ethik*, str. 251.

34 Prav tam.

budnega pred najbolj etičnimi vzgibi življenja. Čisto na začetku svojega bivanja v Afriki v letih 1913–1917 prijetno presenečen ugotavlja, kako so tamkajšnji ljudje, čeprav živijo v pragozdnih razmerah, razmišljujoči in z njim zmožni pogovora o tem, kaj je smisel življenja, kaj je dobro in kaj slabo – skratka so etično razmišljajoči.<sup>35</sup>

S pojmom (straho)spoštovanje do življenja (*Ehrfurcht vor dem Leben*)<sup>36</sup> je Schweitzer podal etično pravilo oziroma celo »formulo« za etiko, podobno kot Kant s svojim kategoričnim imperativom, ugotavlja Otto Friedrich Bollnow.<sup>37</sup> O tem Schweitzer sam poroča, kako je leta 1915 med vožnjo po reki prvič podal to načelo: »Počasi smo lezli navzgor po reki, mukoma smo se prebijali med peščenimi bregovi – bilo je sušno obdobje. Duhovno povsem nenavzoč sem sedel na palubi vlačilca in se spopadal z elementarnim in univerzalnim pojmom etičnega, ki ga nisem dobil v nobeni filozofiji. Stran za stranjo sem popisal z medsebojno nepovezanimi stavki, samo da bi ostal skoncentriran na problem. Proti večeru tretjega dne, ko je ravno zahajalo sonce in smo pluli skozi čredo nilskih konjev, se mi je utrnul, ne da bi kdaj prej zanj vedel ali ga iskal, izraz '(straho)spoštovanje do življenja'. Železne duri so popustile; sled v goščavi se je razjasnila. Prispel sem do ideje, v kateri sta medsebojno povezana potrjevanje sveta in življenja ter etika! Zdaj sem vedel, da sta svetovni nazor etičnega potrjevanja sveta in življenja skupaj s kulturnimi ideali utemeljena v mišljenju.«<sup>38</sup> Vedno znova se je Schweitzer loteval vprašanja, kako priti do tega spoštovanja, kako nastaja, kako ga

35 Albert Schweitzer: *Aus meinem Leben und Denken*, str. 122–123.

36 Za nemški izraz *Ehrfurcht vor dem Leben* v slovenščini poleg (*straho*)spoštovanje do življenja dobimo še izraz češčenje življenja. Glej James Bentley: *Albert Schweitzer*, Mohorjeva družba, Celje 1995, str. 48. Vendar je *spoštovanje do življenja* mnogo boljši, kar zadeva celoto Schweitzerjeve misli, toliko bolj, ker gre za etiko in filozofijo kulture.

37 Otto Friedrich Bollnow: *Zwischen Philosophie und Pädagogik. Vorträge und Aufsätze*, N. F. Weitz Verlag, Aachen 1988, str. 92. Celotno sedmo poglavje tega dela (str. 92–114) z naslovom *Die Ehrfurcht vor dem Leben als ethisches Grundprinzip* je namenjeno Albertu Schweitzerju.

38 Albert Schweitzer: *Aus meinem Leben und Denken*, str. 136. O tem glej še Albert Schweitzer: *Die Entstehung der Lehre der Erfurcht vor dem Leben und ihre Bedeutung für unsere Kultur*, str. 20.

utemeljiti. Postati in biti etičen zahteva kar najmočnejšo miselno zavzetost, zato je etičnost po Schweitzerju zmožnost biti zares misleč.

Kaj naj bi bilo to strahospoštovanje do življenja, Bollnow razlaga s temle: »Kot naznanjata že dva sestavna dela besede 'Ehrfurcht', zaznamuje ta občutek, v primerjavi z jasnim in razvidnim upoštevanjem, svojstveno dvojnost: spoštovanje in strah. Spoštovanje kot posvečeno čaščenje in strah, ali morda bolje: zadržujoča plašnost in sram, ki preprečujeta, da bi tisto častivredno poškodovali ali se mu sploh preveč in netaktno približali, sta tu povezana na težko pregleden način. V strahospoštovanju je nekaj svojstveno temnega, kar kaže na zgodnje arhaične plasti našega bivanja in spominja na racionalnemu mišljenju težko dojemljivo prepoved poseganja v 'tabu'.«<sup>39</sup> Omeniti velja tudi njegov kritični pomislek, da je (straho)spoštovanje »pojem, ki je udomačen v religiozni sferi in označuje vrsto čustvenega odnosa, ne pa norme, ki bi določala delovanje, in že zato ni povsem neproblematično, kako lahko iz tega pojma izpeljemo neko npravstveno načelo.«<sup>40</sup> Ta ugotovitev vsekakor ne velja za Schweitzerja, kajti ta pojem pomeni načelo delovanja oziroma kar sokratovsko sovpadanje teoretičnega in praktičnega načela v neločljivo celoto. Skratka: kar mislim in vem, to tudi počnem, udejanjam in živim! Ta dejavna resnica, ki je z vsem usmerjala Schweitzerjevo življenje, je od njega zahtevala tudi globlji teoretski razmislek, in priznati mu je treba, da je v tem bil uspešen. Očitki nekaterih njegovih kritikov, da se mu pri tem ni posrečilo docela izdelati normativne etike, niso pomembni, kajti v najbolj dobesednem pomenu si Schweitzer za kaj takega sploh ni prizadeval.

V letih 1913–1917 je Schweitzer deloval predvsem kot zdravnik v izredno težkih pragozdskih razmerah, vendar njegov duh ni miroval: »Tudi ko sem v sorazmerni svobodi ponovno začel svojo zdravniško dejavnost, sem našel čas za ukvarjanje z deli o kulturi.«<sup>41</sup> Kljub vsemu se je čutil nevezanega in svobodnega in ta zapis o doživljanju svobode daje njegovemu eskapizmu zelo določen pomen. Zdaj so nastajali

39 Otto Friedrich Bollnow: *Zwischen Philosophie und Pädagogik. Vorträge und Aufsätze*, str. 99.

40 Prav tam.

41 Albert Schweitzer: *Aus meinem Leben und Denken*, str. 128.

dragoceni zapisi, v katerih je razmišljal ne samo o etiki, ampak tudi o kulturi, pred nami ni samo Albert Schweitzer kot teolog, pastor, filozof, univerzitetni profesor, glasbenik in zdravnik, ampak tudi kulturolog. Njegova filozofija kulture sodi v smer, ki jo imenujemo *filozofija življenja* in kamor prištevamo tudi Georga Simmla (1858–1918), in tako zgodovina novejšje filozofije omenja Schweitzerjevo ime znotraj etike<sup>42</sup> ali filozofije kulture ali celo filozofije narave.<sup>43</sup> Skupno s Simmlom mu je trdno prepričanje, da sta tako narava kot kultura dva pola istega in refleksija o tem življenje osredinja in ga intenzivira, skratka kultura je pot, ki človeku omogoča pot do izpopolnjevanja, celo do popolnosti.<sup>44</sup> V primerjavi s Simmlom pa Schweitzer vsekakor bolj izpostavlja etiko in ji znotraj kulture namenja prednostno mesto in pomen. Simmlu tudi priznava, da je nanj naredil določen pozitivni vtis, ko je poslušal na univerzi v Berlinu leta 1899 njegova predavanja, omenja tudi njuno poznejše dopisovanje, ko je Simmel v Strasbourgu in Schweitzer že v Lambarénéju.<sup>45</sup>

## 2. KULTURA – NAPREDEK – ETIKA

Volja do kulture je po Schweitzerju volja do napredka, vendar v svojih razmišljanjih o kulturi izhaja najprej iz dejstva krize kulture, ki je po njegovem več kot očitna. Zato skuša pojasniti vzroke za

42 Glej Heinz-Horst Schrey: *Einführung in die Ethik*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 199, str. 33, 54, 110, 163; Jan Rohls: *Geschichte der Ethik*, Mohr, Tübingen 1991, str. 391; Otfried Höffe: *Lesebuch zur Ethik. Philosophische Texte von der Antike bis zur Gegenwart*, Beck, München 1998, str. 348–350.

43 Glej Hans-Joachim Werner: *Eins mit der Natur. Mensch und Natur bei Franz von Assisi, Jakob Böhme, Albert Schweitzer und Pierre Teilhard de Chardin*, Beck, München 1986.

44 Glej Georg Simmel: *Vom Wesen der Kultur*, nav. iz Georg Simmel: *Aufsätze und Abhandlungen 1901–1908*, zv. II, Gesamtausgabe (ur. Ottheim Rammstedt), zv. 8, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1997, str. 363–373.

45 Glej Kurt Gassen und Michael Landmann (ur.): *Buch des Dankens an Georg Simmel. Briefe, Erinnerungen, Bibliographie*, Duncker und Humblot, Berlin 1993, str. 292–294.

omenjeno krizno stanje. Prihajajoča vojna in poznejši izbruh vojne, ko so ga celo v Afriki pripravili in mu omejili gibanje, so samo dodatni razlogi, zakaj je sklenil razmišljati o temeljih naše kulture in o tem, kaj je znotraj kulture zatajilo celo tako zelo, da je olajšalo nastop vojne – in kot vemo, v svojem življenju je moral biti priča kar dvema. Je za njun pojav lahko govoriti o soodgovornosti kulture za to, kar se je v vojnah – obeh – dogajalo in kar bi se nikdar sploh ne smelo? Posredno, sicer zelo posredno Schweitzer razmišlja v tej smeri.

Povsem na začetku svojega filozofsko najpomembnejšega dela z naslovom *Kultura in etika*, izdanega leta 1923 v dveh delih, v prvem z naslovom *Kulturna filozofija* z uvodnimi razmišljanji ugotavlja, da je naš čas zaznamoval zaton kulture in vojna je bila samo posledica tega. Zato trdi: »Oddaljili smo se od kulture, ker med nami ni bil več navzoč razmislek o njej. Na prelomu stoletja je pod najrazličnejšimi naslovi izšla vrsta del o naši kulturi. Ker so bila podvržena skrivnemu geslu, se niso spoprijela z določitvijo stanja našega duhovnega življenja, temveč so se zanimala izključno za to, kako naj bi to postalo zgodovinsko. Na reliefni karti kulture so nam vrisali opažene in iznajdene poti, ki so vodile po hribih in dolinah zgodovinskega terena iz renesanse proti 20. stoletju. Historični smisel avtorjev je žel zmago-slavje. Količina, ki so jo preučili, je občutila zadovoljstvo, da je svojo kulturo lahko zaobjela kot organski proizvod tako mnogih, skozi stoletja učinkujočih duhovnih in socialnih moči. Toda nihče ni zabeležil inventarja našega duhovnega življenja. Nihče ga ni preveril v plemenitosti nazorskega in v energiji za resničen napredek.«<sup>46</sup>

Kot razberemo iz njegovih kritičnih razmišljanj, je bila kultura potisnjena v ozadje predvsem zaradi pojma napredka, ki se je vse preveč omejeval na tehnični napredek, teorija pa je v glavnem sledila samo pojmu zgodovine oziroma historizmu. Kot vemo, je historizem relativizem, ki seveda ni ravno daleč od česa nihilističnega. Ustvarjalni duh v filozofiji je popustil celo tako zelo, da je »filozofija postala skoraj zgodovina filozofije«, in zato je »vedno bolj filozofija brez mišljenja. Sicer je premišljevala o izsledkih posameznih znanosti, toda izgubila je elementarno mišljenje.«<sup>47</sup> To, kar imenuje Schweitzer

46 Albert Schweitzer: *Kultur und Ethik*, str. 15.

47 Prav tam, str. 20.



»krivda filozofije za propad kulture«, povzema še v ugotovitev: »Pri vsej vednosti se je odtujila od sveta. Življenjski problemi, s katerimi so se ukvarjali ljudje in doba, niso imeli nobene vloge v njeni dejavnosti. Njena pot je tekla zunaj poti splošnega duhovnega življenja. Tako kot na tej poti ni dobila nobene spodbude, ji tudi sama ni dala nobene. Ker se ni ukvarjala s temeljnimi problemi, ni proizvedla nobene oblike elementarne filozofije, ki bi se razvila v popularno filozofijo.«<sup>48</sup> Po tej plati bi veljalo Schweitzerjevo filozofijo označevati kar za elementarno in k tej elementarnosti sodi načelo volje oziroma filozofija življenja, kakor so jo razumeli njeni protagonisti. Kot da je na svojevrsten način pred nami *moderna*, ki združuje razsvetljenstvo in romantiko, racionalizem in vitalizem, vse z očitno željo priti do nečesa elementarnega.

Ravno zaradi te elementarnosti Schweitzer priznava: »Če je bila moja filozofija spoštovanja do življenja označena kot sinteza *Schopenhauerja* in *Nietzscheja*, tej označbi nimam česa dodati. S *Schopenhauerjem* ima skupno to, da se odpoveduje vsakršni pojasnitvi sveta in da človeka pušča podvrženega skrivnostnemu dogajanju, polnemu trpljenja. Z *Nietzschejem* se ujema v pritrjevanju svetu in življenju ter v spoznanju, da mora biti etika v vsakem primeru povezana s pritrjevanjem svetu in življenju. *Schopenhauer* in *Nietzsche* sta oba velika elementarna misleca sodobnega časa. Neposredno sta doživela in postavila strahovit problem našega obnašanja do nas samih in do sveta. Oba sta bila globoko etična misleca, pri čemer sta etiko, v nasprotju s pokornimi etiki koristnosti, razumela kot obnašanje iz naše notranje nujnosti, ki stremi k dovrstitvi osebnosti. Vse obetajoče mišljenje se torej mora nekako prikazati kot sinteza *Schopenhauerja* in *Nietzscheja*.«<sup>49</sup> Vendar je to sinteza, ki je v Schweitzerjevem primeru dala povsem lastno identiteto, lastno elementarnost, ki nikakor ni grobi seštevek po pravilu malo od tod in še malo od tam.

Na vprašanje, zakaj so sile in moči kulture onemele, se izpraznile, celo izničile, Schweitzer odgovarja: »Obdobje razsvetljenstva in racio-

48 Prav tam.

49 Albert Schweitzer: *Selbstdarstellung*, nav. iz Albert Schweitzer: *Das Christentum und die Weltreligionen. Zwei Aufsätze zur Religionsphilosophie* (ur. Ulrich Neuen-schwander), Beck, München 1978, str. 97–98.

nalizem sta postavila etične ideale uma o razvoju posameznika v resnično človeštvo, o njegovi vlogi v družbi, o njenih materialnih in duhovnih nalogah, o obnašanju ljudstev drug do drugega in njihovem prehodu v človeštvo, združeno z najvišjimi, duhovnimi cilji. Tile etični ideali uma v filozofiji in javnem mnenju so začeli prihajati v nazvkržje s stvarnostjo in preoblikovati njena razmerja. V času treh ali štirih generacij se je v neki meri udejanjil resničen napredek tako v kulturnem prepričanju kot v kulturnih stanjih, in zdelo se je, da je bil čas kulture razumljen kot dokončno začet in v neustavljivem napredovanju.«<sup>50</sup> Sredi 19. stoletja je prišlo do razkoraka med etičnimi ideali in stvarnostjo, vse to pa ima za razvoj kulture zelo negativne posledice. Pri tem je po Schweitzerju zatajila predvsem filozofija, zato se je z njo tudi zelo kritično soočal. Prevprašal je njene še neizrabljene možnosti in kaj iz njene dolge tradicije bi se dalo ponovno oživiti in angažirati za obvladovanje in premagovanje vedno očitnejše krize. Zaradi vidne neustvarjalnosti in še bolj nemoči pri izhodu iz krize je prvotno nameraval svoje delo o kulturi in etiki nasloviti celo kot *Mi, epigoni*.<sup>51</sup> Njegovo poznejše bivanje v Afriki ga je od tega odvrnilo, kajti epigonstvo je z neutrudnim, celo garaškim delom v kar se da težkih razmerah uspel preseči.

Že zelo zgodaj je zaznal posledice nacionalizmov, zato je vzpon nacionalistične nestrpnosti razumel kot težek protiudarec kulturi, ki jo je v mladosti občutil kot nekaj svetovljanskega in veliko manj nacionalnega. Tako je odločno povedal: »Kaj je nacionalizem? Neplemeniti in v nesmisel povišani patriotizem, ki se do plemenitega in zdravega obnaša kot blodna ideja do normalnega prepričanja. Kako se je razvil med nami?«<sup>52</sup> Fichtejev ideali »skrbništvo uma, nравnost in kultura«, ki naj jih država neguje in ki so posebljali nemško svetovljanstvo, so žal doživeli zlorabo in postali simbol za nacionalizem – tudi v podobi zapovedanega patriotizma; v tem je Schweitzer videl sile, ki so uničevale kulturo samo. Smeli bi si celo postaviti

50 Albert Schweitzer: *Kultur und Ethik*, str. 16.

51 Albert Schweitzer: *Aus meinem Leben und Denken*, str. 126-128. O tem glej še Albert Schweitzer: *Die Entstehung der Lehre der Erfurcht vor dem Leben und ihre Bedeutung für unsere Kultur*, str. 17-18.

52 Albert Schweitzer: *Kultur und Ethik*, str. 43.

vprašanje, ali ni njegov eskapizem kot izbrani življenjski slog posledica uvida v skrajno razdiralno vlogo nacionalizma, ki se mu je lahko izognil samo v »divjini« Afrike. V času nastajanja nacionalnih držav v vzhodni Evropi po letu 1989, tj. od sesutja socializma boljševiskega izvora, je spet aktualno vprašanje, kako je z odnosom med nacionalnim in internacionalnim, kajti v zdajšnjem času globalizacije in internetne komunikacije – kot enak med enakimi – biti svetovljansko usmerjen naj ne bi pomenilo izginotja kakega naroda in njegove nacionalne kulture v talilniku tega nadnacionalnega. In tu smo na težki preizkušnji, brez dokončnih jamstev za uspeh, v katerega še vedno vsi verjamemo. Vemo tudi, da če se stvari izgrajujejo preveč s političnimi sredstvi, potem se kaj rade sesujejo, kajti politika sama ima to čudno lastnost, da se na njenem področju nič ne nadgrajuje, lahko pa marsikaj pokoplje.

Enega izmed najmočnejših razlogov za krizo kulture, vsaj v naših, evropskih razmerah, je Schweitzer prepoznal v začetnem času svojega bivanja v Afriki, kar potrjuje njegov zapis, objavljen v delu *Iz mojega življenja in mišljenja* v XIII. poglavju z naslovom *Prvo delovanje v Afriki: 1913–1917*. Ravno stik s popolnoma drugačnimi razmerami, kot so evropske, ga je pripeljal do kritičnih uvidov glede kriznega stanja kulture. Razlog za to je po njegovem v svetovnonazorski razsežnosti: »Z delom mi je postala jasna povezava med kulturo in svetovnim nazorom. Spoznal sem, da katastrofa kulture izvira iz katastrofe svetovnega nazora. Ideali resnične kulture so postali nemočni, ker smo postopoma prišli ob idealistični svetovni nazor, iz katerega izvirajo. Vsa dogajanja v ljudstvih in človeštvu izhajajo iz duhovnih, v svetovnem nazoru podanih vzrokov.«<sup>53</sup> Kaj sledi iz tega?

Tukaj si Schweitzer najprej kritično zastavlja vprašanje, kaj kultura sploh je. Osebno razume, da je v kulturi najbistvenejša njena etična razsežnost, in kot taka predstavlja tudi možnost etične dovršitve znotraj družbe. Če se sprašujemo, kaj je vsebina te etike, potem je več kot očitno, da nimamo opraviti z nekim dokončno sklenjenim naukom, celo sistemom, ampak da je to etika, ki učinkuje predvsem kot etičnost. To pomeni, da je nekaj dejavnega, kot odgovornost, ki nima

53 Albert Schweitzer: *Aus meinem Leben und Denken*, str. 129.

meja, skratka kot neomejeno razširjena odgovornost. Praktična filozofija s tem dobiva veljavo in etika postaja ne samo vedno pomembnejša – v marsičem je še pomembnejše vprašanje odnosa med teorijo in prakso, njuna enotnost, ki je bila Schweitzerjev življenjski program. Vsak duhovni in materialni napredek vključuje določen kulturni pomen in *volja do kulture* je *univerzalna volja do napredka*.

Toda resničen napredek je samo takrat in zgolj tam, kjer etika ni onemela, zato ni sprejemljivo prepričanje, da za napredek zadošča znanje kot tako. »Človeškemu rodu, ki se je predal veri v imanenten, v določeni meri v samo in naravno uresničljiv napredek in je mislil, da ni treba več zadovoljevati etičnih idealov, temveč da je možno napredovati s samim znanjem in vednostjo, je položaj, v katerega je zato zašel, dostavil grozljiv dokaz zmote, v kateri je bil.«<sup>54</sup> Kriza kulture je nastala zaradi izpada etičnih idealov, zato je treba okrepiti nazorskost, ki se utemeljuje z določenimi ideali, in ugotavlja: »Edini možni izhod iz kaosa je, da se s kulturnim svetovnim nazorom pod vodstvom v njej danih idealov ponovno povrnemo k resnični kulturi. Kakšne vrste pa je svetovni nazor, v katerem sta univerzalna in etična volja utemeljeni druga z drugo in povezani druga z drugo? Ta je v etičnem potrjevanju sveta in življenja.«<sup>55</sup> Pri tem tudi skuša natančno razložiti, kaj je *potrjevanje sveta* in *življenja* in kaj vodi k etiki. »K etiki spada etika trpečega samoizpopolnjevanja v notranji osvoboditvi od sveta (resnacija), etika dejavnega izpopolnjevanja v etičnem obnašanju človeka do človeka in etika etične družbe. Etika je torej široko razvejena tonska lestvica. Iz še ne etičnega štrli tam, kjer začenjamo resignacijske tresljaje zaznavati kot tone etične resignacije. V vedno bolj živem valovanju preide iz resignacijske etike v etiko dejavnega samoizpopolnjevanja. Navzgor teče v že bolj ali manj kot šumi učinkujočih tonih etike družbe in nazadnje izzveni samo še v pogojno etičnih, zakonskih zapovedih družbe.«<sup>56</sup> Tako je očitno, da Schweitzer povezuje etiko z razvitim čutom za red. Ta red, ki kot kultura življenje najbolj osredinja, pomeni sovpadanje človekovega notranjega, osebnega reda z zunanjim, družbenim in obojega v kozmični, tj. svetovni

54 Prav tam.

55 Prav tam.

56 Albert Schweitzer: *Kultur und Ethik*, str. 315.

red. Ko gre za etiko, nisi zunaj življenja, ampak kar najbolj v njem, in kot vsa filozofija življenja je tudi Schweitzer vztrajal, da življenje hoče več življenja, ne manj.

Še enkrat vprašanje, kako je lahko življenje sinonim za etiko, če najbolj dobesedno sledimo Schweitzerju. Verjetno bi se to dalo strniti v enačbo življenje=delo=etika. Zato na vprašanje, kaj naj bi bila etika, Schweitzer spet pojasnjuje: »V čem je torej izpopolnjena etika? V etiki trpečega samoizpopolnjevanja in v etiki dejavnega samoizpopolnjevanja. Etika, ki je zasnovana na stališču družbe, je dodatek, ki ga mora korigirati etika dejavnega samoizpopolnjevanja.«<sup>57</sup> Vedno znova se Schweitzer sprašuje, kaj je »resnično temeljno načelo etičnega«, in iz naslovne formulacije 20. poglavja *Kulture in etike* izhaja, da gre pri etiki po njegovem za »etiko predanosti in etiko samoizpopolnjevanja«.<sup>58</sup> Še tako popolna individualna etika ne zadošča, če ne dosega temeljev svetovne biti in življenja v njej. »Na strani etike predanosti mora biti napaka nekako v tem, da je preozka. Načeloma se socialni utilitarizem ukvarja le s predanostjo človeka do človeka in človeške družbe. Nasprotno pa je etika samoizpopolnjevanja nekaj univerzalnega. Opravka ima z odnosom človeka do sveta. Če torej želi etika predanosti prerasti v etiko samoizpopolnjevanja, mora postati, tako kot slednja, univerzalna in predanost usmeriti ne le na človeka in družbo, temveč nasploh na vsakršno obliko življenja v svetu.«<sup>59</sup> Je modernemu človeku, ki je pod očitnim vplivom – liberalnega – pojmovanja napredka, takšno etično življenje dosegljivo? Recimo v svetu, ki ga obkrožajo najsodobnejši dosežki tehnike in kjer je medčloveškost zaradi računalniške tehnike zreducirana na minimum. Zdaj je primerjava s Schweitzerjem težja, ker smo soočeni z njegovim eskapizmom, in doživljati svet z roba pragozda je drugače kot sredi kakšne svetovne metropole.

Schweitzer izrecno izhaja iz tega, da etično naravnano življenje vsekakor ni življenje, ki bi bilo obremenjeno z idejo napredka – nikjer seveda ne dobimo trditev, iz katerih bi izhajalo, da je tehničnemu napredku *a priori* nasprotoval. Vse preveč dokazov pa je imel, kako je

57 Prav tam, str. 316.

58 Prav tam.

59 Prav tam.

človek s sredstvi tehnike življenje uničeval in nikakor ne ohranjal. Doživljanje narave v pragozdu, kjer je v Gabonu živel, ga je vsega prevzelo, celo tako, da je podvomil v temelje zahodne kulture; vse naučeno iz etike ga je zapustilo. Tudi vse do takrat izoblikovane predstave o *dobrem* so začele učinkovati docela neživljenjsko, brez vsakršne vsebine, izpraznjene prvinskosti in kot take niso vodile do življenja in sveta, še manj so ju potrjevale. Kot da bi bil pred njim Nietzsche, ki je svojo etiko nadgrajeval na ugotovitvi, kako je bila narava v imenu napredka izrinjena, ponižana in v primerjavi z duhom pripoznana za manj vredno in zgolj v službi služenja človeku. To pomeni, da smo naravo preveč izkoriščali in si jo podrejali.

Kaj storiti?

Več kot očitno si je Schweitzer prizadeval doseči živo življenje, ki ga prežema zavest o odgovornosti za vso svetovno bit in za življenje v njej, v prav vsaki pojavnosti. Tukaj ne gre za življenje, o katerem razmišljam znotraj akademskih vrst in pridigam s prižnice na podlagi nečesa naučenega, ampak prisluhnem najprej svoji notranjosti. To pomeni ozaveščanje *občutja prvobitnosti*, elementarnosti, ki je v vsakem človeku; notranjost je tako celo pot za dojetje bistva sveta, vsak pojav v njem je tesno povezan z drugim, soodvisnost je tolikšna, da je podlaga za povsem *naravno hermenevtiko* vsega bivajočega. Celó za najneposrednejše branje iz knjige sveta gre, za občuteno ozaveščanje in samoozaveščanje, da je vse eno in eno vse, vendar – kakor izhaja iz Schweitzerjevega življenjskega prispevka – to načelo ni toliko racionalne, ampak prej izrazito volitivne narave in nehote spominja na kaj panteističnega, kajti etika samodovršitve v pomenu predanosti življenju mora »postati kozmična«. <sup>60</sup> To so tisti deli Schweitzerjeve filozofije, ki vedno znova dokazujejo trajno navzočnost filozofije življenja v njegovi misli in dojetje metafizike kot prizemljene metafizike, ki, če sledimo temu, da je človek *animal metaphysicum*, pomeni, da najprej izhajamo iz človekove notranjosti in nikakor ne iz platonističnega zasvetovja. Ne racionalistično, ampak volitivno načelo z vsem dosega temelje svetovne biti in življenja. Filozofiji kot »voditeljici in ohranjevalki občega uma« <sup>61</sup> pripada prednostno in izjemno mesto. S

60 Prav tam, str. 320.

61 Prav tam, str. 21.

tem dobiva Kantova delitev na šolski pojem filozofije (*Schulbegriff*) in svetovni pojem filozofije (*Weltbegriff – conceptus cosmicus*) novo razsežnost in pomen in tako je Ernst Cassirer sam gradil svojo filozofijo kulture na Schweitzerjevih kritičnih uvidih, kaj je pripeljalo kulturo do samouničenja.

Cassirerjevo priznanje se glasi: »Verjamem, da si vsi mi, ki smo v zadnjih desetletjih delali na področju teoretske filozofije, na določen način zaslužimo Schweitzerjev očitek – pri tem ne izvzamam niti samega sebe in se ne oproščam obtožbe. V našem prizadevanju za šolski pojem filozofije, potopljeni v njegove zagate, ujeti v njegovo subtilno problematiko, smo neredko in vse preveč izgubili izpred oči njen pravi svetovni pojem. Danes nas opominjata nuja in čas, močnejše in bolj ukazovalno kot prej, da gre tudi v filozofiji znova za njene poslednje in najvišje odločitve.«<sup>62</sup> Zakaj takšna in tolikšna pričakovanja od filozofije? Očitno je bilo potrebno nekaj, čemur pravimo sredstvo za orientacijo v svetu in življenju. Kakor Cassirer razlaga Schweitzerja, izhaja iz tega, da filozofija naj ne bi bila toliko stroga znanost, vednost, ampak prej v Kantovem smislu modrost sveta, razsvetljevalka in osvetljevalka. K takšnemu razsvetljenemu umu vsaj po Cassirerju v njegovem delu *Filozofija razsvetljenstva* sodi tole: »Spoznanje narave ne vodi kratko malo v svet predmetov, ampak postane za duha medij, znotraj katerega se ta loteva spoznanja samega sebe.«<sup>63</sup> Takšno spoznanje pomeni zelo določeno samospoznanje, ki je v etičnosti in humanosti, ta pa »potrebuje za svoje uresničenje popularnost, zahteva jo kot nujen pogoj za to«,<sup>64</sup> pove Cassirer tudi s pomočjo Diderota in njegovega znanega klica »*Približajmo filozofijo ljudstvu*.«<sup>65</sup> Cassirer se zato v svoji oceni Schweitzerja sprašuje: »Ali sploh obstaja kaj takega kot objektivna teoretična resnica in ali obstaja kaj takega kot to, kar so prejšnji rodovi razumeli z idealom nravnosti, humanosti – ali obstajajo splošno povezujoče,

62 Glej Claus Günzler: *Späte Begegnung: Ernst Cassirer und Albert Schweitzer. Biographische Anmerkungen zur deutschen Kulturphilosophie*, Zeitschrift für philosophische Forschung 49, 1995, zv. 2, str. 315.

63 Ernst Cassirer: *Filozofija razsvetljenstva*, Claritas, Ljubljana 1998, str. 41.

64 Prav tam, str. 247.

65 Prav tam, str. 255.

nadindividualne, naddržavne, nadsacionalne etične zahteve?»<sup>66</sup> Kot da bi bila ta stališča kritični uvid v potrebo po univerzalnem etosu svetovnih razsežnosti in predvsem slutnja, da je kaj takega možno. Ko sta bila Schweitzer in Cassirer v svojem najbolj ustvarjalnem obdobju, je s Cassirerjevimi besedami to razpoloženje mogoče izraziti s temle: »V času, ko se postavljajo taka vprašanja, filozofija ne sme ostati ob strani, nema in nedejavna. Če kdaj, potem zdaj velja zanjo, da se mora znova spomniti sama nase: na to, kar je in kar je bila, na svojo sistematično temeljno namero in na svojo duhovnozgodovinsko preteklost. Ni prvič, da se od filozofije zahteva, naj se spoprime z realnim dogajanjem, – ni prvič, da se njenim zahtevam in idealom rogajo kot praznim sanjam in utopijam. Toda tak posmeh in tak dvom nič ne zmanjšata ali oslabita njene notranje moči, njenega idejnega dosežka. In le če filozofija ohrani ta svoj idejni dosežek jasnega in gotovega ter čistega, lahko upa, da lahko prav z njegovo pomočjo znova vpliva na zunanje življenje in dogajanje. In če bi se filozofija počutila prešibko za boj, ki ji je danes znova naložen, potem bi ji moralo služiti v tolažbo in oporo to, da v tem boju ni več sama – da niso le njene lastne stvari tiste, ki jih mora zastopati in braniti, temveč gre za zadeve znanosti nasploh. Ni samo filozofija ostala brez aspiracije do samostojne, objektivne in avtonomne resnice, marveč je tudi sleherna posebna znanost, tako naravoslovje kot humanistika, izgubila svojo držo in svoj smisel. Tako v našem času ne gre le za posamičen metodični izziv, temveč za skupno duhovno usodo, ki združuje in trdno povezuje filozofijo in posamezne znanosti.«<sup>67</sup>

Svetovljanstvo torej, ki naj korenini v filozofiji – ta je in ostaja temelj celotne humanistike, ki je po najnovejših, izrazito funkcionalističnih izobraževalnih trendih ogrožena. Tudi kulturotvornost je nekaj, za kar je poklicana filozofija, danes celo v najširših svetovnih okvirih, toda ne onkraj etike. Filozofija kulture prevzema svetovni pomen in vlogo, ki je toliko bolj dobrodošla, ker smo na srečo, vsaj deklarativno, opustili ideologizacijo mišljenja. Ideologija je vedno sledništvo, ki uničuje čut za teorijo, brez tega čuta pa ni ne kulture in

66 Claus Günzler: *Späte Begegnung: Ernst Cassirer und Albert Schweitzer. Biographische Anmerkungen zur deutschen Kulturphilosophie*, str. 315.

67 Prav tam.



še manj etike. Kant, Schweitzer, Cassirer so nam samo kažiopot – med mnogimi drugimi – za izhod iz tega, s čimer nas je soočil iztek enega najbolj spolitiziranih stoletij, to je 20. stoletja. Pri tem sploh ne gre za opuščanje svetovnonazorskega, kajti Schweitzer je tudi s svojim zavestnim eskapizmom poudarjal, kako je ravno določeni svetovni nazor vedno v ozadju kulture. Zato je od filozofije pričakoval, da bo uspela podati optimistični nazor, vendar, in tu je mnoge prepričal, ne iz abstraktnih teoretskih načel, ampak neposredno iz življenja samega.

Samo občudujemo lahko njegov trezni idealizem, s katerim je znal prisluhniti tako racionalizmu kot voluntarizmu in načelo sovpadanja med teorijo in prakso gradil v tesni soodnosnosti med spoznanjem in hotenjem. Zato spoznanje, kakor ga je sam razumel, lahko preide v trajno doživljanje, kajti predanost pomeni možnost etične samodovršitve in samoizpopolnjevanja. In življenje ni onkraj etike, kot je tudi trajno Schweitzerjevo sporočilo, da etika ni proti življenju, kajti če je, potem to ni prava etika. Etika vedno pomeni več in ne manj življenja. Toda s Schweitzerjevim življenjskim prispevkom nikakor ne moremo pritrjevati trenutno čaščenemu postmodernističnemu *anything goes*. Pritrjevati pa moramo temu, da je življenje najbolj osredinjeno ravno z etiko, in če je, je zares kulturotvorno. Tu ni relativizma: če bi želeli biti moderni – zato, da smo vsem in na vse strani všeč – in trditi kaj drugega, pač nismo na Schweitzerjevem terenu.

*Nenad Hardi Vitorović*

## DIETRICH BONHOEFFER – ODGOVORNOST IN SVOBODA

S knjigo *Odgovornost in svoboda* (Celjska Mohorjeva družba, 2005) smo ob 60. obletnici smrti in 100. obletnici rojstva Dietricha Bonhoefferja (1906–1945) v slovenščini končno dobili prvi celovitejši izbor iz del tega izjemnega protestantskega pastorja in teologa. V čem je njegova izjemnost? Bonhoeffer, ki se ga je v petdesetih letih dvajsetega stoletja oprijel naziv teolog »nereligioznega krščanstva«, se je v splošno zgodovino vendarle zapisal predvsem kot tisti luteranski teolog, ki je bil aktivni udeleženec nemškega antifašističnega gibanja in pozneje tudi oboroženega odpora, konkretno skupine okoli Wilhelma Canarisa, šefa vojaške obveščevalne službe *Abwehr*, ki je od leta 1938 večkrat (prvič ob načrtovanju zasedbe Sudetov) poskušala likvidirati Hitlerja in zrušiti nacistični režim. Takšen opis je po svoje upravičen, saj Bonhoeffer nikakor ni bil edini, ki je bil zaradi svojega doživetja tega, kaj pomeni hoditi za Kristusom, pripravljen tvegati življenje z nasprotovanjem nacizmu. Omenim naj le nekaj imen, na primer »Buchenwaldskega pridigarja« Paula Schneiderja, soustanovitelja Izpovedne cerkve, ki se je v skladu z Apd 5,29 (»Bogu se je treba pokoravati bolj kot ljudem«) dosledno upiral kompromisom z »drugimi razodetji«<sup>1</sup> in še v taborišču na ves glas oznanjal evangelij, dokler ga niso z brutalno silo dokončno utišali. Bonhoeffer je Schneiderja poimenoval za prvega evangeličanskega mučenika »tretjega rajha«. Do leta 1939, ko je Schneider podlegel »oskrbi« bolnišnice taborišča Buchenwald, je namreč že nekaj katoli-

1 Glej prvo tezo barmenske Sinode Izpovedne cerkve (Teološka deklaracija, 2001: 156).

čanov zaradi svojih besed izgubilo življenje (npr. Adalbert Probst in dr. Erich Klausener leta 1934).

Na tem mestu moramo spomniti tudi na številne Jehovove priče, ki jih je nacionalnosocialistična mašinerija »zmlela« zaradi njihovega zavračanja salutiranja zastavi, »nemškega pozdrava« (*saluto romano* z vzklikom »Heil Hitler« ali »Sieg Heil«) in še posebej vojaške obveznosti, čeprav Jehovove priče niti v svoji lastni percepciji niti za zunanji pogled niso tvorili kakega odporniškega gibanja, ampak so bili preprosto žrtve nacizma. V njihovi dosledno pacifistični drži, ki vključuje tudi zavračanje slehernega malikovanja državnih simbolov, pa je nekaj, kar nedvomno vzbuja vsaj nelagodje, če ne že kar (največkrat tiho) občudovanje, tako med protestanti kot med katoličani. Takšna drža namreč spominja na poročila Jezusovih prič, da je Mesija zavračal, da bi se on sam ali njegovi učenci s silo postavili proti zlu. Ista drža pa je značilna tudi za del evangelijskih kristjanov, namreč za menonite, in tudi širši javnosti danes ne more več veljati za marginalni pojav kake »čudaške ločine«, saj jo zlasti v ZDA zastopajo vplivni ali vsaj odmevni teologi, kot je npr. Stanley Hauerwas, ki ga je leta 2001 revija *Time* razglasila za najboljšega ameriškega teologa, pa Miroslav Volf in še drugi. S tem je tudi že nakazano, da je Bonhoefferjeva podoba v očeh številnih lahko še kako kontroverzna in da tudi njegova drža, čeprav zaradi navidez diametralno nasprotnega razloga, marsikomu še danes vzbuja nelagodje.

Če je bil Bonhoeffer v zavezniških protestantskih državah in v nekaterih njihovih večjih cerkvah (anglikanski v Veliki Britaniji, episkopalni in luteranski v ZDA) zelo hitro razglašen za heroja in mučenika, pa v nemških cerkvah (in Nemčiji nasploh) in tudi v celi vrsti evangelijskih denominacij ter bolj konservativnih struj znotraj večjih cerkva še lep čas ni bil enoglasno deležen podobne časti. Najprej – in to je tisto, kar mnoge še danes bega – zaradi očitne problematičnosti svoje odločitve za sodelovanje pri uboju Hitlerja. V primerjavi s prej omenjenim pacifizmom je videti, da gre za drugo skrajnost. Če krščanski pacifisti ponavadi omejujejo veljavnost zapovedi podrejanja oblastem (1 Pt 2,18) med drugim z zgoraj omenjeno vrstico iz Apd 5,29, da je Boga treba ubogati bolj kot ljudi, in zato odklanjajo, da bi prijeli za orožje, kajti »vsi, ki primejo za meč, bodo z mečem pokon-

čani« (Mt 26,52) – kar razlagajo kot splošno prepoved nasilnega upiranja zlu in se raje odločijo, da utrpijo posledice, ki jih takšna neposlušnost nosi s seboj – je videti, da smo z Bonhoefferjem dobili nekoga, ki je celo brez ukaza nadrejenih oblasti sam prijel za orožje in s tem nedvoumno kršil šesto zapoved (2 Mz 20,13).<sup>2</sup> V povojni Nemčiji pa so seveda obstajali tudi drugi razlogi za nelagodje, čeprav je pripadnost posameznih pastorjev, duhovnikov in tudi laikov kakemu odporniškemu gibanju proti Hitlerju tudi že takrat bila nekaj, česar sta se obe veliki cerkvi (katoliška in evangeličanska) radi spominjali. To velja še zlasti za evangeličanske cerkve, kjer škandal ni bil le v pasivni drži večine tisti čas odgovornih oseb in posledično v zapadlosti skoraj celotnega nemškega ljudstva nacistični ideologiji, temveč tudi v aktivni podpori nacističnemu režimu, ki so jo izkazovali številni cerkveni voditelji. Vsak posameznik, še zlasti, če je bil versko motiviran, je dokaz, da se ni kompromitirala celotna cerkev. In vendar je bilo enoznačno dobrodošlo le odporništvu v smislu javnega nasprotovanja nacizmu (kot v Schneiderjevem primeru) in drugih oblik protinacističnega delovanja (npr. razpečevanja letakov kot v primeru *Weißer Rose*, skupine katoliških študentov na Münchenski univerzi), ne pa tudi odporništvu v smislu očitne »protidržavne« dejavnosti, kot je obveščanje nasprotnika o pripravah na eliminacijo izvoljenega voditelja države in naroda ter celotne strukture aktualne oblasti, kar je počel Bonhoeffer. Slednje je v očeh mnogih bila »veleizdaja«, kar je po takrat veljavnem pravu – v ZRN do leta 1968, ko so 20. členu ustave dodali pravico do odpora – tudi bila. Tako so v povojnih letih mnogi vplivni evangeličanski cerkveni voditelji izkazovali spoštovanje zgolj Paulu Schneiderju, od Bonhoefferja pa so se bolj ali manj distancirali. Primer: povojni bavarski deželni škof Hans Meiser, ki je sicer bil eden izmed podpisnikov Stuttgartskega priznanja krivde,<sup>3</sup> naj ne bi hotel prisostvovati bogoslužju v spomin na Bonhoefferja

- 2 Ne ravno dobesedno, seveda ni osebno nastavljal bombe Hitlerju pod mizo, a Bonhoeffer ne bi razlikoval med svojim in von Stauffenbergovim deležem pri zaroti.
- 3 Deklaracija, ki so jo predstavniki Sveta Evangeličanske cerkve v Nemčiji (EKD) v Stuttgartu vročili delegaciji Ekumenskega sveta cerkva (18.–19. oktobra 1945).

leta 1953, češ da ni umrl kot krščanski mučenik, marveč v političnem spopadu (Kraft, 2006:34). Tudi zahodnonemško pravosodje sprva ni hotelo razveljaviti rabsodb nacističnih sodnikov proti zarotnikom, tudi proti Bonhoefferju ne. To se je zgodilo šele leta 1996. Pripomniti pa je treba, da Bonhoeffer takšne razveljavitve najbrž sploh ne bi pričakoval. Videli bomo namreč, da svojega ilegalnega delovanja tudi sam ni skušal prikazati kot legitimnega.

Toda konec koncev tudi to, da je nekdo, ki je pastor in teolog, soudeležen v pripravah na uboj voditelja države, ni nekaj, po čemer bi bil Bonhoeffer izjemen.<sup>4</sup> Žal je pogosto skupna značilnost tistih, ki ga poveljujejo kot junaka, mučenika ali svetnika,<sup>5</sup> in teh, ki se še vedno tako ali drugače nad njim zmrdujejo, ta, da ga ne prvi ne drugi ne berejo in ne poznajo. Bonhoefferjeva izjemnost je namreč (med drugim) v tem, da se je oboroženemu odporu pridružil prav kot (pastoralni) teolog; njegova besedila – od najbolj akademskih spisov do pastoralnih pisem – je mogoče brati kot dokumente dosledne hoje za Kristusom, ki je tudi njihov edini resnični »junak«. Bonhoeffer je nadalje izjemen zato, ker mu kljub (tudi siceršnji) radikalni nekonvencionalnosti na nobeni točki znotraj osrednjih tem njegovih teoloških prizadevanj (kristologija, eklezioologija, etika) ni mogoče resno očitati kakšne heterodoksije. »Resno« je mišljeno kot »z bibličnega stališča«, kajti s stališča raznih konfesionalizmov, nenazadnje tudi

- 4 Tako je bil med zarotniki neuspelega atentata (20. julij 1944) tudi katoliški duhovnik Otto Müller. Podobno kakor Bonhoeffer je Müller že od začetka delal proti nacizmu, podobno kakor Bonhoeffer je bil pozneje (vsaj v širšem smislu) del iste skupine snovalcev državnega udara. Ni bil sicer neposredno povezan z vojaškimi protagonisti zarote, kajti sodeloval je z njeno »civilno glavo«, Carlom Friedrichom Goerdelerjem, vsekakor pa je vedel, za kaj gre in kaj počne, saj se je po neuspelem atentatu takoj začel skrivati. Nazadnje se je zatekel v samostan Olpe, kjer ga je *Gestapo* dva meseca po atentatu vendarle našel. Müller je – zdaj podobno kakor Paul Schneider – umrl tri tedne pozneje v bolnišnici zapora Berlin-Tegel, pred sojenjem.
- 5 Če je bil v nemških evangeličanskih cerkvah neposredno po vojni »junak« Paul Schneider, se je s časom razmerje med njim in Bonhoefferjem povsem obrnilo, in Schneider je – po krivici – skorajda utonil v pozabo. Za obuditev spomina nanj je leta 2000 poskrbel Janez Pavel II, ki je Schneiderja omenil na spominski maši za mučenike dvajsetega stoletja.

nekaterih struj znotraj luteranske »ortodoksije«, ki so se oblikovale v stoletjih po reformaciji in ki jih je sam označil kot »psevdoluteranstvo«, je vsekakor bil »heterodoksen«. Saj si je vendar drznil zavreči tako nauk o »dveh kraljestvih« kot tudi njihove napačne poudarke in nasploh napačno razumevanje Luthrovega razlikovanja med Božjim Zakonom (postavo) in evangelijem. Po drugi strani bo nekdo, ki mu je bližje bodisi zwinglijevsko dojetje zakramentov bodisi povsem nezakramentalno, moral upoštevati, da gre vendarle za luteranskega avtorja. »Resno« dalje pomeni resnično prisluhniti mu in ga ne (farizejsko) loviti za besedo. Bonhoeffer, ki že v svojih prvih spisih odločno (bolj kot Barth) pretrga z metafizično pojmovnostjo in pozneje čedalje bolj tudi z religiozno, piše namreč izredno sveže in kreativno, a tudi (namerno) nesistematično, »fragmentarno«. Pri tem ne gre za kake protislovnosti znotraj njegovega opusa, ki – kot si upam trditi – sestavlja koherentno celoto (do prehibov vsekakor prihaja, a ti so jasni in konsistentno sledijo razvoju njegove misli), temveč za »fragmentarnost« znotraj ožjega konteksta posameznih spisov – tudi tistih, ki niso nedokončani – zato je na nekaterih mestih nejasen. Pogosto tudi močno naglašča nekatere momente, ki jih ravno kar skuša razviti oziroma namerno poudariti. Včasih se izraža naravnost bizarno. Precej podobno kakor svoj čas Luther, bi lahko pristavili. A prav zato je na takšnih mestih treba upoštevati takó splošno tendenco posameznih spisov kot tudi širši kontekst, tj. celotni opus. Te raznotere spise je treba brati skupaj. Tako bo razvidno, da ne gre toliko za serijo novih začetkov, kot za različne (včasih tudi neposrečene) poudarke na enotnem, a živem in zato tudi dinamičnem temelju. Če parafraziram samega Bonhoefferja, za katerega so starši imeli v mislih kariero koncertnega pianista: slišati moramo njegov *cantus firmus*, pa bodo tudi ti različni poudarki in nenavadni »prebliski« zazveneli kot kontrapunkti polifonije z evangelijem osvobodjene in evangeliju poslušne misli. Tedaj postane jasno, da Bonhoefferju tudi nikakršne »heteropraksije« ni mogoče resno očitati in da gre za nekoga, ki je do konca delal za mir (Mt 5,9).

Dietrich Bonhoeffer se je rodil 4. februarja 1906 v šlezijemskem mestu Breslau (Wrocław) kot šesti izmed osmih otrok – malo pred svojo sestro dvojčico – v družini, ki je pripadala meščanski in intelektualni

eliti. Odraščal je v Berlinu, kamor so se preselili leta 1912, ko je oče Karl, eden vodilnih nemških nevrologov, postal profesor na tamkajšnji univerzi in upravitelj nevrološke klinike.<sup>6</sup> Mati Paula (roj. von Hase) je vodila gospodinjstvo, v katerem so vselej imeli skupaj vsaj pet služabnikov in služabnic, ter poučevala svoje otroke. Poleg tega, da je bila po izobrazbi učiteljica, je imela tudi – za razliko od svojega moža – dokaj jasno (liberalno) politično prepričanje. Sovražila je pruski militarizem in tudi šolski sistem se ji je zdel preveč avtoritaren, da bi mu zaupala otroke. Podobno mnenje je imela tudi o stanju v (luteranski) cerkvi, čeprav je izhajala iz družine teologov (tako oče kot ded sta bila profesorja teologije). Zato je tudi svoje dojemanje krščanstva otrokom skušala posredovati sama. Pogosto jim je brala iz *Biblije*, ob praznikih tudi v navzočnosti moža – tipičnega predstavnika kulturnega protestantizma, ki se je ponavadi zmrdoval, češ da on nič od tega ne razume (Marsh, 1997:37). Toda Dietricha se je to prebiranje očitno dotaknilo, ker je po opravljeni maturi 1923 celo družino (neprijetno) presenetil s svojo odločitvijo za študij teologije. Starša, ki sta otroke ves čas vzgajala kot odgovorne osebe, sta to njima neljubo odločitev podprla, bratje pa so ga skušali od nje odvrniti in ga svarili, da se podaja v cerkev, ki je vendar puščobna, malomeščanska institucija. Toda tudi to ga ni prestrašilo: »Jo bom pa reformiral,« je mirno odvrnil.

Bonhoefferju pa se nikoli ni bilo treba ukvarjati z razmerami v cerkvi. V Tübingenu, Rimu in Berlinu se je izkazal za izvrstnega

6 Karl Bonhoeffer (1868–1948) je bil zagovornik enotnosti psihiatrije in nevrologije ter oster nasprotnik tako Freudove psihoanalize kot Jungove analitične psihologije. Danes velja za enega izmed pionirjev klinične psihiatrije v Nemčiji, a je njegov sloves omadeževan z dejstvom, da je kot prepričani evgenik po letu 1933 podpisoval odloke o prisilni sterilizaciji. Ironija, saj »apolitični« Karl Bonhoeffer res nikoli ni gojil nikakršnih simpatij do nacizma: ne pred Hitlerjevimi prihodom na oblast ne pozneje. Tisti, ki ga branijo, poudarjajo, da je podpisal veliko manj takšnih odlokov kot njegovi kolegi in da je bil znan kot nasprotnik prisilne »evtanazije« (kar je dokazano). Dejstvo, da leta 1940 ni podpisal peticije zoper njo, razlagajo s tem, da sta takrat že dva njegova sinova bila v odporniškem gibanju (pri čemer naj bi ju podpiral) in si zato ni upal izzivati Gestapa (Mayer, 2000:128–131).

študenta in pred njim je bila sijajna akademska kariera, tako da bi se pozneje lahko mirno zatekel v slonokoščeni stolp univerzitetne teologije. Izpitne obveznosti je opravljal z izjemno hitrostjo. V središču njegovega zanimanja je bila filozofija – nemška klasična in sodobna, zlasti filozofija eksistence in filozofija dialoga, antropologija in epistemologija. Pri svojih profesorjih, vrhunskih predstavnikih liberalne teologije, je globoko cenil njihovo znanstveno strogost in poštenost. Zlasti Adolfa von Harnacka je prav zaradi tega naravnost občudoval. Zato ne bo pozneje, ko bo liberalno teologijo v temelju zavračal, tega nikoli počel na neselektiven način. Poleti 1925 je bral Barthovo knjigo *Božja beseda in teologija* (1924), in to je po besedah svojega prijatelja in biografa Eberharda Bethgeja doživel kot osvoboditev (Marsh, 1997:39).<sup>7</sup> Bonhoeffer bo sicer ohranil nekatere poteze liberalne teologije, ki jih je prepoznal kot njene pridobitve – še posebej njen odklonilen odnos do teološke metafizike in pozitiven odnos do svetnega, z navezavo na Kantovo opredelitev razsvetljenstva kot izhoda iz nedoletnosti. Zato bo tudi sekulariziranemu svetu pozneje priznal njegov »prav«. Ravno tako bo do konca ostal harnackovsko kritičen do sleherne spekulativne teološke misli, ki ji bo očital abstraktnost, in s tem tudi prav do Bartha. Toda čeprav Barth nikoli ni postal Bonhoefferjev profesor, razen pri kratki izkušnji s seminarja v Bonnu leta 1931 (o čemer je Bonhoeffer z navdušenjem v pismu poročal svojim staršem), sta drug drugemu do konca ostala izziv. Tako Charles Marsh med drugim skuša pokazati, da ni vplival le Barth na Bonhoefferja, marveč tudi narobe. Marsh za pojasnitev razlike med njima ločuje med primarno in sekundarno predmetnostjo Boga, pri čemer bi prva merila na Boga v njegovi aseiteti (samo-odsebnosti) odnosov med osebami Trojice, druga pa na Boga, kolikor se (nam) je v Kristusu razodel. Predlaga, naj Bonhoefferjeve tekste

7 Za bogato dokumentiran prikaz Barthove filozofije v njenih različnih stadijih glej knjigo Marka Kerševana *Vstop v krščanstvo drugače: Protestantska teologija (Karla Bartha) v našem času in prostoru*. Ne vsebuje sicer referenc na omenjeno knjigo *Božja beseda in teologija* – Barthova t.i. »teologija diastaze« ali »teologija krize« in njeno razlikovanje med religijo in vero je tu (Kerševan, 1992: 21–51) predstavljena na primeru odlomkov temeljnega dela iz istega obdobja, Barthovega *Pisma Rimljanom* (1922).



beremo kot poglobljen premislek o Božji »sekundarni predmetnosti« in poudarek na njenih implikacijah, ki pa sploh ne poskuša zmanjševati pomena Barthove epohalne predstavitve Božje aseitete. Sam se tudi sprašuje, ali je Bonhoeffer sploh kdaj (vključno s spisi iz zapora) zapustil okvir Barthove teologije (Marsh, 1997:41–42). To se morda komu zdi drzen namig, vsekakor pa bi ga bilo vredno preveriti. Izziva nas namreč, da ne le posamezna Bonhoefferjeva dela, marveč tudi Bartha in Bonhoefferja beremo »skupaj«. Bonhoeffer kot »kontrapunkt« Barthu?

Bonhoeffer je promoviral v Berlinu leta 1927, pri enaindvajsetih, z disertacijo *Sanctorum Communio* (*Skupnost svetih: dogmatična raziskava sociologije cerkve*). Po enem letu kaplanovanja v nemški evangeličanski skupnosti v Barceloni se je 1929 vrnil v Berlin, kjer je kot asistent naslednje leto pri komaj štiriindvajsetih habilitiral. Za razliko od disertacije, v kateri je bil »teologiji krize« še povsem naklonjen (Marsh, 1997:39), v habilitacijskem delu *Dej in bit* ter nastopnem predavanju *Vprašanje o človeku v sodobni filozofiji in teologiji* brez zadržkov izraža svoje pomisleke. Toda tudi tu so skupne poteze temelj kritike. Bonhoefferjeva teologija je – kakor Barthova – teologija razodetja. Obe omenjeni besedili pretreseta dosežke vrste predstavnikov tedanje nemške filozofije in teologije, tako fenomenologov kot filozofov in teologov dialoga (sicer nikakor ne izčrpno, Bonhoefferja zanimajo samo določene pozicije): v *Vprašanju o človeku* glede konceptualnega para možnosti in meje, v *Deju in biti* pa glede naslovnega. Res je, da gre pri obeh besedilih v temelju za isti problem, ki ga je Bonhoeffer videl v Barthovi predstavitvi Boga in razodetja kot čistega deja. Toda tako kot Barth tudi Bonhoeffer v *Vprašanju o človeku* spodreže pojem človekove (z)možnosti. Pri filozofiji sicer posredno, prek teološke kritike (Bonhoeffer, 2005:4), in predvsem z namenom, da pokaže, kako »[p]ojem možnosti v teologiji in s tem v teološki antropologiji nima mesta« (isto, 17). Kritiko izpelje na primeru Karla Holla, zaslužnega za »luthrovsko renesanso«, čigar »religijo vesti« je že kritiziral Barth. Bonhoeffer se z jedrom Barthove kritike, ki meri na etično zavest odgovornosti kot človekove (z)možnosti, globoko strinja – v svoji *Etiki* bo pozneje na njej gradil, tu pa Bartha povzema:

[Človekovo] razmišljanje, njegova etična zavest odgovornosti, njegova religioznost so le brezupni poskusi zasidranja jaza v absolutnem. Vse to je le [...] φρόνημα σαρκός [prizadevanje mesa], človek se v vsem tem spozabi nad Božjo častjo, in to tako, da noče biti v negotovosti, da si vsaj z umevanjem sebe hoče ustvariti gotovost. Razglasi se za dobrega, razglasi se za slabega – oboje pa je zgolj poskus, da bi bil, dober ali slab, vsaj v gotovosti; a nečesa ne spozna, da je namreč kriv pred Bogom v svoji dobroti in svojem zlu, ki pa je prav v tem, da hoče najti dokončno gotovost, svoje dokončno mesto. Noče, da bi bil le Bog tisti, ki bi ga vedno znova zlomil in ozdravil, sodil in pomilostil, noče biti opravičen po milosti. Človek se hoče opravičiti sam, v tem je njegova krivda. (Isto, 16.)

Bonhoeffer se z Barthom načelno vsekakor strinja tudi glede tega, da »Božja beseda opravičenja [...] v človeka nikoli ne vstopi tako, da bi se poslej mogel sklicevati le nanjo, temveč jo mora Bog izreči vedno znova, v človeka mora priti od zunaj« (isto, 16). Motijo pa ga določeni, med seboj tesno povezani momenti Barthove razlage tega, zakaj človek ne more Boga najti v sebi. Najprej je tu Barthovo takratno pojmovanje Boga kot *totaliter aliter* – povsem drugačnega, in posledično Božje besede kot zgolj deja in absolutne meje. V tem vidi Bonhoeffer ostanek metafizičnega mišljenja. Zanj ta meja ni »formalna meja med dvema bitnima bitjema (*Seinswesen*) v obliki bivajočega, temveč meja med osebama«, ki jo »vsebinsko določata pojma greha in svetosti« (isto, 18).<sup>8</sup> Morda ni odveč poudariti, da Bonhoeffer s tem nikakor ne uvaja spet nečesa takega, kot je *analogia entis* – češ, saj gre za osebi. Nasprotno: le upira se, da bi negacijo takšne podobnosti uporabili »pozitivno« – za (fiktivno) postavljanje meje. Tudi sicer namreč kot lažno alternativo zavrača sleherni poskus (filozofski ali teološki), da bi človeka opredelili na osnovi njegovih meja namesto iz možnosti. Vsaka meja, ki si jo lahko človek zamisli, je namreč meja, ki si jo je potegnil sam, ko je v mislih že bil onkraj nje. Zato ravno

8 Nekateri (zlasti angloameriški) avtorji v tem vidijo dokaz, da Bonhoefferjevo pojmovanje transcendence ni metafizično, temveč etično, kar je seveda zgrešeno. Bonhoefferja bi kvečjemu lahko pogojno imenovali »personalista« *avant la lettre*. Pogojno zato, ker se Bonhoeffer nima za filozofa, ampak zgolj uporablja filozofske pristope v teologiji.

možnost omejitve »dokazuje« neskončnost njegovih možnosti. Na to se bo navezoval tudi v svojih pismih iz zapora, ko bo kritiziral *deus-ex-machina*-odnos do Boga (isto, 208–209). Človekova podobnost Bogu pa tudi izvirno, tj. neodvisno od problema greha, ni *analogia entis*, temveč *analogia relationis*, ki je »od Boga postavljen odnos, in le v tem od Boga postavljenem odnosu analogija« (isto, 117), kot bo Bonhoeffer eksplicitno formuliral v svojih predavanjih k prvim trem poglavjem *Geneze* (1932/33).

Drugič, ravno zato, ker se z Barthom strinja glede Božje suverenosti, opozarja, da pri razodetju ne gre v prvi vrsti za vprašanje Božje svobode v smislu njegove večne ločenosti in samo-od-sebnosti, temveč predvsem za njegovo stopanje-iz-sebe v *dani* besedi (isto, 26). V tem smislu Božja beseda za Bonhoefferja ravno ne more biti meja, marveč prekoračenje meje: »[P]redmet teologije [je] prekoračenje te meje s strani Boga, namreč odpuščanje grehov in odrešenje.« (Isto, 18–19.) S tem pa je tudi Božja svoboda dobila drugačen poudarek, namreč Bonhoefferju se najmočneje kaže prav v Božji svobodni zavezanosti zgodovinskemu človeku, do katerega se je svobodno sklonil in se mu podaril: »Bog ni svoboden od človeka, marveč za človeka. Kristus je beseda Božje svobode.« (Isto, 26.) Mimogrede, tu imamo lep zgled Bonhoefferjevega poudarjenega izražanja. Gre za čudovit poudarek, hkrati pa je jasno, da Božja svoboda za človeka vendarle predpostavlja njegovo »aseiteto« (ali bolje primarno predmetnost), saj gre, kot smo videli, za »od Boga postavljeni odnos« (isto, 117). Toda dokler o takšnih predpostavkah ne znamo govoriti drugače kot abstraktno, tj. nepredmetno, Bonhoeffer takšno pojmovanje zavrača. Upravičeno, bi lahko pristavili, saj je podoba Boga, ki se izriše v Barthovem *Pismu Rimljanom*, kljub nesporni veljavnosti tega besedila kot kritike religije, vendarle podoba oddaljenega, če ne že kar »muhastega« Boga. Zato (in v tem smislu) ima Bonhoeffer prav, ko pravi: »Bog je tu, tj. ne v večni nepredmetnosti, ampak ga je – z vsjo začasnostjo rečeno – 'moči imeti', je otipljiv s svojo besedo v cerkvi.« (Isto, 26.)

Tretjič, in to bo poslej ključno: Bonhoeffer Barthu očita, da je še vedno jetnik zahodnega, novoveškega individualizma: »Barth te misli pozida iz Kantove ideje o človeku kot nekom, ki je le v odnosu do transcendence [...]« (Isto, 16.) Bonhoeffer se torej bolj ali manj strinja

z Gogartenovo kritiko Bartha, češ da je njegova postavka »spekulativna, človeka naj konec koncev ne bi opazoval v bivanjski situaciji, temveč v neki absolutni sferi« (isto, 17). Barthovo pojmovanje razodetja naj bi tudi prezrlo polni pomen Božjega učlovečenja in zaradi vsega tega razbilo skupnost in »jaz« v povsem ločena momenta srečevanja Boga. Zato naj bi tudi za tedanjega Bartha veljalo, da »prezre, da človek v resnici nikoli ni samo posameznik, tudi ne samo »od tija nagovorjeni«, ampak je vedno tudi v skupnosti, v 'Adamu' ali v 'Kristusu'« (isto, 31). Pustimo zdaj ob strani vprašanje, ali je Bonhoefferjeva »diagnoza« Barthovega »individualizma« pravilna ali ne: s trditvijo, da je vsak posameznik pravzaprav neločljiv od človeške skupnosti, katere »glava« je bodisi Adam bodisi Kristus – Bonhoeffer izrazi temeljno biblično postavko, na kateri bo razvijal tudi svojo etiko.

Tako se torej razodetje dogaja v skupnosti, nanaša se na skupnost. Božji dej razodevanja je »zasidran« kot bit, v takšnem pojmovanju Boga, ki upošteva, da se je Bog učlovečil v Jezusu. Ali drugače: »Razodetje je treba razumeti z ozirom na pojem cerkve, pri čemer je mišljena cerkev kot utemeljena po sedanjem oznanjevanju Kristusove smrti in vstajenja v občestvu, po občestvu in za občestvo.« (Isto, 29.) In dalje: »Cerkev je sedaj navzoči Kristus, »Kristus navzoč kot občestvo.« (Isto, 30.) Bonhoeffer s tem poudari to, kar pogreša pri Barthu, tako, da obrne Barthov stavek »Kristus je cerkev«<sup>9</sup> in da (v drugem stavku) parafrazira Hegla, ki ga obenem po svoje postavi na glavo: Kristus je namreč »izvorna oseba krščanskega občestva [...] Zato je evangelijska zamisel cerkve mišljena osebno, to je, Bog se v cerkvi razodeva kot oseba.« (Isto, 30.) Jezus seveda cerkev presega: »V oznanjevanju občestva za občestvo je Kristus skupni subjekt oznanjevanja (beseda in zakrament) in občestva.« (Isto, 30.) S tem je zagotovljena kontinuiteta Božjega razodevanja stvarstvu ali Boga in sveta: »Če bi bil poslušalec oznanila posameznik, bi bila s tem kontinuiteta ogro-

9 Barth v *Pismu Rimljanom*: »Kristus je cerkev; v Kristusu so vsi brez izjeme Božji otroci. Toda v 'Kristusu' pomeni: kolikor se dogaja čudež, kolikor hoče Božja svobodna volja, milost, kolikor se dogaja spoznanje Boga. Ne pa [...] zato, ker 'izhajajo iz Izraela' ali ker so 'na konici religioznega razvoja človeštva'«. (Kerševan, 1992:41)

žena, besedo cerkve pa poslušša cerkev sama, čeravno je jaz kdaj pa kdaj ne poslušam, jo tako vedno nekdo poslušša. Zunaj mene se kljub temu evangelijsko oznanja in sliši, 'je' Kristus v svojem občestvu [...] Na mesto katoliške institucionalne cerkve stopi občestvo kot nadosebni porok kontinuitete in 'od zunaj'.«<sup>10</sup> (Isto, 31.) Predvsem pa je Bog tu res blizu:

Občestvo je poslednje Božje razodetje kot »Kristus, obstoječ kot občestvo«, odrejen za poslednji čas sveta, do ponovnega Kristusovega prihoda. Tu je stopil Kristus v najbližjo bližino človeštva, tu se je podaril svojemu novemu človeštvu, tako da njegova oseba v sebi povezuje vse, ki jih je pridobil, jih v sebi povezuje, se z njimi in te med seboj povezuje in zavezuje. »Cerkev« zatorej ni človeška skupnost, kateri bi se Kristus podarjal, ali tudi ne, tudi ne združuje teh, ki Kristusa iščejo, ali menijo, da ga imajo (namreč kot posamezniki) in želijo to skupno »posest« negovati, ampak je skupnost, ki jo je Kristus ustvaril in v sebi utemeljil, v kateri se Kristus razodeva kot novi človek, boljše rečeno: kot novo človeštvo samo. (Bonhoeffer, 2005:30)

Poanta zadnjega stavka po eni strani meri na navidezno muhavost Božjega razodetja pri Barthu. Z drugimi besedami: Barthova »Jakobova cerkev« trdno in zanesljivo je, Barthov »čudež« se (nenehno) godi.<sup>11</sup> Bog se podarja. Podarja pa se v Kristusu. Zato po drugi strani Bonhoeffer poudarja, da pri cerkvi ne gre za od Boga poklicane posameznike, ki bi šele morali sami ustvarjati skupnost (kar bi bil nemogoč projekt), temveč so že postavljeni vanjo. Barth tega sicer ni videl bistveno drugače. Pravi namreč: »[C]erkev je vedno znova nasta-

10 Poudarek je na poročstvu kontinuitete in »od zunaj«. Torej ne naivno: »namesto institucionalne cerkve – resnična občestvena cerkev«, temveč: »namesto institucionalne kontinuitete (sukcesije škofov) – resnična kontinuiteta občestva, katerega glava je Kristus«.

11 Za Barthov prikaz Ezavove in Jakobove cerkve, ki sta njegovi prisposodbi za odvisnost od milosti suverenega Boga, glej: Kerševan, 1992:39–47. Ezavova cerkev je prisposodba za vse v času in prostoru obstoječe človeške institucije, v katerih se oznanja Božja beseda, v katerih ljudje kličejo Boga, se držijo njegovih zapovedi – je ime za vsako cerkev, kolikor se »čudež ne dogaja in [...] poslušanje in govorenje o Bogu razkriva le, da je vsak človek lažnivec«. Jakobova cerkev pa je prisposodba za te iste cerkve, kolikor se »dogaja čudež, da preko človekove laži postaja razvidna Božja resnica« (isto, 40).

jajoča skupnost ljudi, ki poslušajo in izrekajo *Božjo* besedo.« (Kerševan, 1992:40.) Toda Bonhoefferjeva velika pridobitev je v tem, da »stabilizira« Barthovo »cerkev Jakobovo«, ki je, čeprav edina resnična cerkev, pri Barthu videti obenem »nemogoča«. S poudarkom, da je cerkev »Kristus, obstoječ kot občestvo«, ki ga podkrepi z več kot dvajsetimi referencami iz Pavlovih pisem, Bonhoeffer uspešno presega »krizo« Barthovega stavka: »[P]rava stiska cerkve izvira prav iz tega, da človeška ušesa in ustnice nasproti Božji besedi nujno in vedno odpovedo, čeprav ta beseda nikdar ne odpove; da človek vedno znova sliši in izreka, kaj je *res* pri Bogu, da pa to ni več *res*, ko on, človek, to sliši in izreka [...] razen, če se zgodi čudež!« (Isto, 40.) Barth seveda ves stoji na tem čudežu in želi poudariti ravno to, da gre za čudež, ne pa tega, da se ta morda zgodi, morda pa tudi ne. Toda ko trdi, da je edino »Ezavova cerkev« vidna cerkev in edina o kateri je mogoče govoriti (isto, 40), spregleda, da mora cerkev ravno tudi v svoji »jakobovskosti« imeti nekatere *vidne* značilnosti, brez katerih ne more obstati, kot so npr. znamenja navezanosti na drugega, tj. »nesebičnega samouveljavljanja«, če uporabimo Bonhoefferjeve izraze, ali z drugo besedo ljubezni (Raz 2,1–7). To pa pomeni, da je resnična cerkev vsaj do neke mere vidna in je o njej mogoče govoriti, hkrati pa seveda ne preneha biti čudež.

Na tem mestu je treba pripomniti, da je Barthova »teologija krize« iz dvajsetih let predvsem ostra polemika z do tedaj prevladujočo liberalno teologijo, toda tudi nasploh s sleherno teologijo, ki meni, da je mogoče kakor koli smiselno in zavezujoče govoriti o Bogu mimo njegovega samo-razodetja. Kot tak »obračun« je teologija krize nekakšen prvi korak in obenem solidni temelj. Barth pa je že isto leto, ko je izšel Bonhoefferjev *Dej in bit*, objavil knjižico o Anzelmovem *Proslogionu* z naslovom *Fides Quaerens Intellectum*, v kateri sam zgradi most od dejškega pojmovanja Boga do pojmovanja, pri katerem je Bog *zvesto prisoten* v tistih besedah krščanskega izročila, v katerih je vpisana *njegova* zgodba. Teologija s tem postane *Nach-denken*, tj. »mišljenje-po« poti misli, ki je odprta z besedami cerkve. Tako je o Bogu vendarle možno zatrjevati nekaj resničnega, čeprav ne izčrpnega. (Marsh, 1997: 39–40) Barth tudi pozneje po svoje rešuje probleme, ki jih je nakazal Bonhoeffer. Sam se bo sicer ukvarjal v prvi vrsti s »primarno pred-

metnostjo Boga«, o kateri Bonhoeffer ne želi govoriti. Toda mar ne govori Bonhoeffer o tem, o čemer Barth ni hotel govoriti in kar je le označil z eno samo besedo – čudež? Kaj torej lahko zaključimo? Ali je Bonhoeffer spodkopal Barthovo kritiko religije? Ne, saj to tudi ne bi bilo mogoče. Barth ostaja tisti, ki je prvi pokazal, da »v luči evangelija nikakor ni razvidno, da bi bila religija nekaj dobrega«, in da je, čeprav v nekem smislu »krščanstvo seveda je religija, [...] hkrati ena njegovih značilnih lastnosti (kot religije) ta, da dvomi vase glede te svoje kapacitete« (Jenson, 2005:34). In tudi ni Bonhoeffer naiven zanesenjak. Gotovo ni videl »zmagoslavne« cerkve tam, kjer je Barth videl Ezavovo in veroval v Jakobovo. Njegov namen nikakor ni bil razveljaviti Barthovo kritiko religije in ponovno graditi gradove v oblakih, temveč omogočiti pristno teološko artikulacijo v Kristusu razodete dejanskosti; dejanskosti, brez katere bi krščanska skupnost bila zgolj ideal, ki bi ga zaman poskušali uresničevati: Bog ni le blizu, ampak je tu; Kristusova cerkev je vidna in »otipljiva«; zagotovljena je kontinuiteta razodetja; človek ni zgolj posameznik:

Ustrezno razodetni biti tudi človekova bit ni mišljena niti okostenela kot bitje niti zvedenela kot nebitje [...] Oseba kot sinteza deja in biti je vedno oboje v enem, *posamezna oseba in človeštvo*. Pojem posameznika nasploh je neizvršljiva abstrakcija [...] Človek ni samo v svoji splošni duhovnosti, ampak je ravno v vsej svoji eksistencialnosti vključen v družbenost. Zadet v svoji eksistenci se zaveda svoje naravnosti v človeštvo (v sodbi in milosti). Sam je storil greh starega človeštva [...]. (Bonhoeffer, 2005:34.)

Naj opozorim, da Bonhoefferjeva kritika individualizma ne zanika posameznika v odnosu do Boga in drugih ljudi. Zanika le posameznika »nasploh«, tj. izvetega iz odnosov. To je razvidno že tu, čeprav bo postalo eksplicitna tema šele čez nekaj let, ko bo na oblast prišel Hitler. Takrat bo Bonhoeffer v predavanju *Vodja in posameznik v mladi generaciji* kritiziral čredno zavest, oziroma občudovanje avtoritete vodje, ki za posameznika pomeni »radikalno odpoved svoji pravici, ki jo ima kot individuum, in vendar tudi brezmejno svobodo individuuma v skladu z zakonom prenosa.« (Bonhoeffer, 2005:180.) To seveda vodi v popolnoma neodgovorno »poslušnost«, zato bo svaril,

da obstaja avtoriteta, ki je višja od avtoritete vodje, pred katero je vsak – ravno kot posameznik – odgovoren. Poudaril bo, da v »skupnosti posameznikov« ni »zabrisanih meja med tujem in jazom«, ampak le »najstrožja ločenost in zato najstrožja odgovornost drug do drugega« (isto, 182).

Je pa ta Bonhoefferjeva kritika individualizma izredno pomembna za razumevanje človekove (izvirne) grešnosti in posledično za Bonhoefferjevo skepsa do zmožnosti človekove vesti. Če bi namreč greh mislili zgolj kot svoboden dej, tj. zgolj kot hoteno odločitev posameznika proti Bogu, to ne bi bil več greh kot vase ukrivljena volja, kot vase sprevrženo *bistvo* človeka. Vsaj hipotetično bi bil možen svobodni umik »nazaj« v »brezgrešno« bit posameznika. Prav to je tisto, kar poskuša človekova vest, ki se želi izogniti Kristusu in se sama opravičiti. Če pa greh poskušamo razumeti kot bit, se nam ponujajo pojmovanja, kot je to, da je greh skvarjena človekova *narava*, ki zdaj ne more več, da ne bi grešila, ali da gre za predčasovno dejanje, ki utemeljuje sedanja: v obeh primerih gre za bit kot bitje. To pa človeku ne bi moglo zares gospodovati, četudi bi ga že vsakokrat premagalo. Odgovor na vprašanje o tem, kako je greh v nas in nam gospoduje, je analogen formulaciji o cerkvi, ki je Kristus, in se glasi: v pripadnosti slehernega posameznika Adamu kot glavi človeštva. Ker je vsak človek v Adamu, se ne more odvrniti od grešnega deja v brezgrešno bit, saj je »vsa njegova človeška bit v grehu«, sklene Bonhoeffer in to vzajemno konstitutivnost deja za bit in biti za dej v Adamu ilustrira takole: »[J]az sam sem Adam, sem jaz in človeštvo hkrati, v meni pade človeštvo; kakor jaz, tako je vsak posameznik Adam, v vseh posameznikih pa deluje ena človeška oseba, Adam.« (Bonhoeffer, 2005:44.)

Naslednje leto (1930) je Bonhoeffer dobil štipendijo za študij v New Yorku. Ameriška teologija ga z izjemo gibanja *social gospel*, ki mu je dalo misliti, ni preveč navdušila, presenetila pa ga je odprtost in dostopnost profesorjev. Tudi med študenti je našel družbo. Spoprijateljil se je z Afroameričanom Fisherjem in Francozom Lasserrejem. Slednji je bil prepričan pacifist, ki je na Bonhoefferja močno vplival. Predvsem ga je prepričal, da v Kristusu nacionalnost ni pomembna. Močan vtis mu je zapustila tudi takratna segregacija, saj sta se morala



s Fisherjem na tramvajih peljati ločeno. Z njim je ob nedeljah obiskoval t. i. Abesinsko baptistično cerkev v Harlemu. Po vrnitvi v Berlin 1931 je bil ordiniran za pastora, istega leta pa je postal tudi asistent (oboje do 1933). Iz tega časa so ohranjena številna predavanja, med njimi tudi prej omenjena, katerih odlomki so v knjigi *Odgovornost in svoboda* naslovljeni *Stvarjenje in padec*. Gre za predavanja k prvim trem poglavjem *Geneze*, ki jih je imel v zimskem semestru 1932/33. Bonhoeffer je tu popolnoma svoboden, njegova eksegeza sledi besedilu in ne zahaja v digresije zadnjih znanstvenih dognanj: »Zgodovinski viri kažejo na to, da sta bili zgodba o drevesu življenja in drevesu spoznanja prvotno ločeni. A v zvezi s tem je še veliko nejasnosti. Nam gre za besedilo, kot ga v cerkvi poznamo danes.« (Bonhoeffer, 2005: 121.) Pri že omenjeni opredelitvi človekove ustvarjenosti po Božji podobi kot odnosne podobnosti (*analogia relationis*) Bonhoeffer razvija misel iz habilitacijskega dela *Dej in bit* (in sicer da se Božja svoboda v Kristusu razodeva kot svoboda za človeka) tako, da je tudi človek ustvarjen kot svoboden, in sicer svoboden za Boga in sočloveka:

[T]o je oznanilo evangelija, namreč da se je Božja svoboda zvezala z nami, da se njegova svobodna milost uresničuje le v nas, da Bog noče biti svoboden zase, temveč za človeka. Ker je Bog v Kristusu svoboden za človeka, ker svoje svobode ne hrani zase, zato je naše razmišljanje o svobodi mogoče le v smislu »biti svoboden za ...« Da je Bog svoboden in to za nas, ki po Kristusu bivamo v sredini in ki v njegovem vstajenju spoznavamo svoje človeško bistvo, ne pomeni nič drugega kot to, da smo mi svobodni za Boga. (Bonhoeffer, 2005:116.)

In:

V čem se Stvarnikova svoboda razlikuje od svobode stvaritve, kako je stvaritev svobodna? V tem, da je stvaritev naravnana na drugo stvaritev, človek je svoboden za človeka. Moža in ženo ju je ustvaril. (Isto, 117.)

Človek je torej svoboden le, kolikor je svoboden za drugega. »Svoboda od« ima sicer tudi svoje mesto, toda ne v odnosu do Boga ali soljudi, marveč do preostalega stvarstva, in drugo ime zanjo je gospodovanje. Slednje je seveda tudi značilnost človekove podobnosti Bogu, a spet le v odnosu do Boga:

Človek v dvojnosti, mož in žena, je kot Bogu podoben ustvarjen v svet živega in neživega, in tako kot je njegova svoboda do drugega človeka v tem, da je svoboden *zanj*, tako je njegova svoboda do ostalega stvarstva v tem, da je svoboden *zanj*, tako tako je njegova svoboda do ostalega stvarstva v tem, da je svoboden *od*. To pomeni, da je njegov gospodar [...] a kot nekdo, ki naročilo in oblast za gospodovanje prejema od Boga. (Isto, 117.)

Dva dni po Hitlerjevem prihodu na mesto kanclerja (30. 1. 1933) je Bonhoeffer na radiu bral omenjeno predavanje *Vodja in posameznik v mladi generaciji* (1. 2. 1933). Radijski prenos je bil prekinjen kmalu po tem, ko je razložil, v kakšnih okoliščinah vodja postane zapeljivec (*Führer – Verführer*). Sedmega aprila se je začelo odstavljanje »nearijcev« iz državnih služb. Bonhoeffer je do 15. aprila končal spis *Cerkev pred Judovskim vprašanjem*, ki je bil junija objavljen. V njem kliče cerkev, naj državo izpraša glede legitimnosti njenega ravnanja do Judov nasploh. V takšni zahtevi je bil takrat osamljen – največ, kar bi od kolegov tisti hip lahko pričakoval, je bila solidarnost s protestantskimi pastori judovskega porekla. Zaradi preganjanja slednjih se bo del cerkve res zganil in uprl. Toda najprej bodo julija 1933 nacistični tako imenovani Nemški kristjani začasno postali večinska struja v nekaterih deželnih cerkvah, tudi v Evangeličanski cerkvi staropruske unije, in 6. septembra se je z »arijskimi paragrafi« v teh cerkvah res začelo odstranjevanje ljudi judovskega porekla. Bonhoeffer je z Martinom Niemöllerjem pristopil k pravkar ustanovljeni Zvezi pastorjev v izrednih razmerah (*Pfarrernotbund*), za katero sta skupaj napisala pristopno izjavo, s katero so se člani zavezali, da bodo branili ogrožene kolege, in ki je hkrati vse tiste, ki bi izvajanju novega cerkvenega zakona pritrjevali, razglasila za odpadnike, ker je ta zakon v nasprotju z veroizpovedjo cerkve.<sup>12</sup> S tem je bila ta zveza predhodnica Izpovedne cerkve in *Teološke deklaracije* njene Barmenske sinode.<sup>13</sup> Toda Bonhoeffer se je čutil osamljenega. Njegovi kolegi sicer niso bili rasisti, bili pa so večinoma tako zelo protijudovsko naravnani, da o kakem protestu

12 Ta poudarek je bil Bonhoefferjev.

13 Glej prevod izjave barmenske sinode Izpovedne cerkve (Teološka deklaracija, 2001:155–158). Za teološko in politično ozadje glej: Kerševan, 1992:162–174.

proti državni samovolji nad neevangeličanskimi Judi pri njih ni moglo biti govora. Obstajal pa je seveda tudi čisto teološki razlog. Bonhoeffer je nelegitimnost nove državne zakonodaje in s tem tudi nelegitimnost nove oblasti ter potrebo po protestu cerkve dokazoval z nalogo oblasti, kot je opredeljena v Pavlovem Pismu Rimljanom 13,4. To bo pozneje podlaga pete Barmenske teze. Toda kleč je bila v tem, da gre za deskripcijo, ki nima navidez nič opraviti s tem, kako naj bi kristjani ravnali, ko država te naloge ne izvršuje. Konservativni luteranski pastori, na katere je Bonhoeffer lahko računal, da se bodo uprli krivem nauku Nemških kristjanov znotraj cerkve, so po drugi strani čvrsto zastopali luteranski nauk o dveh kraljestvih in se zato nikakor niso hoteli vmešavati v to, za kar se jim je zdelo, da je zadeva države. Poleg tega se je sprva malokdo pridružil Zvezi pastorejv v izrednih razmerah; ta se je takoj začela pogajati, da bi dosegla kak kompromis (kar se ji je začasno tudi posrečilo, ker Hitler ni hotel tvegati, da bi nemška evangeličanska cerkev razpadla).

Bonhoeffer je odločno zavračal kakršen koli kompromis s heretiki. Predlagal je izstop iz nemške evangeličanske cerkve, ker pa se na to ni nihče odzval, je že oktobra prevzel službo pastora nemške evangeličanske skupnosti v Londonu. Tam je spoznal anglikanskega škofa Geogrea Bella, enega izmed pionirjev ekumenskega gibanja, s katerim sta postala zaupna prijatelja. Bell bo pozneje Bonhoefferjeva kontaktna oseba za stik z angleškimi obveščevalci, sam pa se bo z vso silo zavzel proti zavezniškem bombardiranju civilnih delov nemških mest. Bonhoeffer bi morda tudi ostal v Londonu, ko si ne bi bil dopisoval z Barthom. Ta ga je oštel, češ da se izmika odgovornosti, ki jo ima kot Nemec. In vendar je Bonhoeffer sprva še ostal v Angliji. Naslednje leto (1934) je postal eden »oddaljenih« udov Izpovedne cerkve in kot njen predstavnik se je udeležil ekumenske konference na Danskem otoku Fanø, kjer je nastopil s poudarjeno pacifističnim govorom. Leta 1935 pa se je zavoljo dela v Izpovedni cerkvi res vrnil v Nemčijo, in sicer zato, da bi prevzel izobraževanje njenih prihodnjih pastorejv. Bonhoeffer in njegovi seminaristi so na obalah Baltskega morja živeli skupaj, podobno kot v samostanu: najprej pri Zingstu, potem v Finkenwaldeju vzhodno od Stettina (Szczecin). Tu je nastal spis *Hoja za Jezusom*, sprva kot serija predavanj.

Glede *Hoje za Jezusom* je Barth v *Cerkveni dogmatiki* IV/2 dejal, da je daleč najboljše besedilo, ki je bilo kdaj napisano na to temo, tako da je bil v skušnjavi, da iz njega kar povzame zajetne odlomke (Marsh, 2005:45). To ni presenetljivo, saj se tu Bonhoeffer bere zelo »kalvinsko«. Če je namreč Luthru bilo še povsem samoumevno, da je Jezus Kralj, ki terja njegovo poslušnost, in je prav v luči tega reafirmiral apostolski nauk o opravičenju s poudarkom na ločevanju med zahtevo postave in obljubo evangelija (v kateri se daruje ravno Kralj Jezus), pa je do dvajsetega stoletja v luteranskih cerkvah prevladalo takšno njuno ločevanje, ki mu Bonhoeffer pravi »poceni milost«. V slednji Jezus sicer nastopa kot spravna daritev za greh človeštva, ne pa tudi kot vstali in živi Kristus, ki človeka pokliče iz stare eksistence v skupnost s seboj, Gospodar, ki bi mu morali slediti. Posledica takšne »milosti« je zato »poceni vera«. To je vera brez poslušnosti, ki seveda ni vera, temveč nevera. Bonhoefferjev prijem pa ni v tem, da bi sam ponovno »zlepil« postavo in evangelij. Poslušnost ni poslušnost postavi, temveč vstalemu Kristusu osebno: »Klic k hoji za Jezusom je torej navezanost na osebo samega Jezusa Kristusa, je prelom z vsemi zakonitostmi po milosti tega, ki kliče. To je klic milosti, zapoved milosti, ki je onstran sovražnosti med postavo in evangelijem.« (Bonhoeffer, 2005:133.) Človekov odziv na klic Bonhoeffer strne v dve nerazdružljivi povedi: *Le verujoči je poslušen in le poslušni veruje*. Pri tem poudari tako popolno človekovo odvisnost od klica, kot tudi časovno sovpadanje vere in poslušnosti. Vera se *takoj* izraža kot poslušnost. Spis vsebuje tudi čudovit pastoralni prikaz spopada z nevero – spopada, ki se upira temu, da bi skrivnost Božjega izbora dojemal mimo Božjega razodetja v Kristusu in bi posledično prehitro resigniral. (Isto, 139–141.)

Leta 1937 je nacistična oblast zaprla seminar v Finkenwaldeju. Bonhoeffer je še naprej poučeval, a poslej ilegalno, na različnih krajih. Leta 1938 je svojo izkušnjo z zatrtim seminarjem tematiziral v *Skupnem življenju*, ki ga je objavil naslednje leto. Tu se naveže na rešitve iz *Deja in biti*, katerih pomen zdaj (in pozneje v *Etiki*) pride do izraza. Kakor da bi dajal »meso na kosti«, pravi:

S krščansko skupnostjo je tako kot s posvečenostjo kristjanov. Je Božji dar, do katerega nimamo nikakršne pravice. Kako je v resnici z našo skupnostjo, kako je z našim posvečenjem, to ve le Bog. Kar je v

naših očeh ubogo in šibko, je lahko za Boga veliko in čudovito [...] Krščanska bratska skupnost ni ideal, ki bi ga morali uresničevati, temveč resničnost, od Boga ustvarjena v Jezusu Kristusu, pri kateri smemo biti soudeleženi. Kolikor jasneje temelj, moč in obljubo naših skupnosti prepoznavamo izključno v Jezusu Kristusu, tem bolj smo mirni v razmišljanjih o svoji skupnosti, tem lažje zanjo molimo in upamo. (Bonhoeffer, 2005:159.)

Pričakovati zmagoslavno cerkev, pričakovati občuteno neposrednost odnosov v njej, pa je za skupnost destruktivno, pogubno pričakovanje, podobno sanjarjenju o idealni cerkvi. V krščanski skupnosti (kolikor je skupnost krščanska) odnosi ravno niso neposredni, marveč posredni: so iz Jezusa in zavoljo njega; so po Duhu, ki ga on pošilja in po katerem se daruje. Zato cerkev oziroma krščanska skupnost ni niti fizična niti psihična dejanskost, temveč pnevmatološka, pravi Bonhoeffer. To ima zelo konkretne posledice: »Glede na to, da Kristus stoji med menoj in bližnjim, ne smem hrepeneti po neposredni skupnosti z njim. Tako kot je meni le Kristus lahko spregovoril na način, ki mi je bil v pomoč, tako tudi bližnjemu lahko pomaga le Kristus.« (Bonhoeffer, 2005:162.) Samo tako lahko kristjani drug drugemu posredujejo Kristusa, so drug drugemu Kristus. Duhovna ljubezen, se pravi ljubezen, ki izhaja iz Kristusa in njegove besede, bo spoštovala mejo drugega. Drugemu bo služila, ne bo se ga polaščala, ne bo privzela pokroviteljske drže in mu vladala. V duhovni skupnosti, se pravi v skupnosti, ki je utemeljena v Kristusu kot sredniku, ima oblast le Božja beseda. V skupnosti neposrednih odnosov pa vlada poleg nje še človek, »karizmatični« vodja. V takšni skupnosti prevladuje hrepenenje po skupnosti kot neposredni združitvi, bodisi v pokroviteljski in prilaščajoči ljubezni bodisi v pokoravanju s silo lastne moči in vpliva. In to dvojje je pravzaprav isto, opozori Bonhoeffer. To je seveda nenehna grožnja resnični cerkvi, saj si vsi želimo izkustva pristne skupnosti. Prav zato mora biti jasno, da »Bog ni Bog občutij, temveč Bog resnice« (isto, 156), ki sicer skoraj vsem kristjanom vsaj enkrat v njihovem življenju omogoči izkustvo pristne krščanske skupnosti, da pa to ni nekaj, kar bi ti smeli pričakovati. Resnični dejanskosti skupnosti, ki je edino v Kristusu, so deležni po veri: »V veri smo povezani, ne v izkušnji.« (Isto, 165.) Zato bo »skupno življenje v besedi

[...] le tam ostalo zdravo, kjer se ne kaže kot gibanje, kot red, kot združenje, kot *collegium pietatis*, temveč, kjer se dojema kot del ene, svete, splošne, krščanske cerkve, kjer skupaj s celotno cerkvijo deluje, trpi, se bojuje, deli isto stisko in upa v isto obljubo« (isto, 163).

V istem letu (1938) je Bonhoefferja njegov svak Hans von Dohnanyi seznanil tako s Hitlerjevimi vojnimi cilji kot tudi z načrti skupine vojaške obveščevalne službe Abwehr za atentat nanj, in ga prvič prosil, da bi izrabil svoja poznanstva iz svetovnega ekumenskega gibanja za vzpostavitev stikov s tujimi vladami. Bonhoeffer je seveda imel hude pomisleke in je potreboval še nekaj časa, da zadevo pretehta. Razmišljanja, na osnovi katerih je vendarle sprejel odločitev, da se skupini, ki sta jo vodila generalmajor Hans Oster in admiral Wilhelm Canaris, pridruži, so dokumentirana v njegovi *Etiki*. Leta 1939 se je sicer srečal s prijateljem iz Londona, škofom Georgeom Bellom in glavnim tajnikom Začasnega ekumenskega sveta cerkva, Visser't Hooftom, toda z drugim namenom. Skušal je namreč doseči, da bi ekumensko gibanje priznalo Izpovedno cerkev (kot edino legitimno predstavnico nemške evangeličanske cerkve). Toda do tega priznanja ni prišlo, kljub osebni zavzetosti obeh sogovornikov. Bonhoeffer je v ekumenskem gibanju tudi sicer bil izjemno dejaven: vse udeležence je neutrudno prepričeval, da bi v svojih državah podprli protivojno opcijo. Tik pred vojno je svetu Izpovedne cerkve sporočil, da namerava zavriniti vojaško službo, če bo vpoklican. Člani sveta so se zavedali, kaj bi to pomenilo, zato so ga poslali v Ameriko. Toda že po nekaj tednih se je vrnil, odločen, da mora stati ob strani kristjanom v Nemčiji. Kmalu nato (leta 1940) se je pridružil že omenjeni skupini odpornikov in je tudi sam začel uradno delati za Abwehr, da bi za nemške oblasti in še posebej za Gestapo bil videti kot nemški vohun. Do takrat je namreč bil že resno osumljen z raznih koncev. Tako so mu pod obtožbo, da širi pacifistične in državi sovražne misli, še istega leta prepovedali poučevati na ozemlju celotne države, marca naslednje leto pa tudi objavljati tekste.

Po odločitvi, da ostane v Nemčiji, je Bonhoeffer začel delati tudi na spisu, ki je kot *Etika* objavljen posthumno, gre pa za fragmente, saj ga ni utegnil dokončati. Bonhoeffer tu v celoti zavrača vse mogoče poskuse spoprijema z etičnim, ne da bi jim odvezal njihove digni-

tete. Kot »vrednote in drže visokega človeštva« jih primerja z viteštvom don Kihota, in Bonhoefferjeve simpatije se nikoli ne prevesijo na stran sveta, ki se temu posmehuje. Toda nobena teh (pokončnih) drž ne »zdrži«, od tod njihova tragičnost. Za razliko od vseh drugih etik, ki jih obravnava – tako »idealističnih«, ki izhajajo iz nasprotij med najstvom in bitjo, motivom in dejanjem, idejo in realizacijo, ter tako poskušajo nemogoče: namreč udejanjanje nedejanskega, kot tudi »pozitivistično-empiričnih«, katerih pojem dejanskosti je omejen na empirično preverljivo, zato vulgarno dejanskost, ki nujno vodi v zapadlost vsakokrat naključno danemu, Bonhoeffer svoj zasnitek etičnega umesti v kontinuiteto med Bogom in svetom, ki jo je tematiziral že v habilitacijskem delu *Dej in bit*. Ta kontinuiteta pa je, kot smo že tam videli, osebna, ima ime: »Krščanska etika ne izvira iz dejanskosti lastnega jaza ali iz dejanskosti sveta, pa tudi ne iz dejanskosti norm in vrednot, temveč iz dejanskosti Boga, ki se razodeva v Jezusu Kristusu.« (Bonhoeffer, 2005:78.) Bonhoeffer izpostavi Božje učlovečenje, učlovečenje Besede kot prelomni dogodek, po katerem je vse drugače:

»V Jezusu Kristusu je Božja dejanskost vstopila v dejanskost tega sveta«.

Kraj, ki hkrati ponuja odgovor tako na vprašanje o Božji dejanskosti kot o dejanskosti sveta, zaznamuje eno samo ime: Jezus Kristus. V tem imenu sta zaobjeta Bog in svet. V njem je bilo ustvarjeno vse (Kol 1,16). Poslej ne moremo prav govoriti niti o Bogu niti o svetu, ne da bi govorili o Jezusu Kristusu. Vsakršno pojmovanje dejanskosti, ki Jezusa izključuje, je abstrakcija. (Bonhoeffer, 2005:81.)

In če je v habilitacijskem delu šlo zlasti za nekakšno epistemologijo resnice te dejanskosti, je problematika krščanske etike, ki jo Bonhoeffer na splošno tematizira v kategorijah *biti človek* in *biti dober* »udejanjanje dejanskosti Božjega razodetja v Kristusu v njegovih stvaritvah« (Bonhoeffer, 2005:78). Kaj to pomeni? Najprej to, da udejanjanje ni nikakršno »proizvajanje dejanskosti«, temveč popolnoma sloni na dejanskosti, je od nje popolnoma odvisno, zato pa se lahko tudi popolnoma zanaša nanjo. Tako vprašanje o dobrem ni več vrednotenje bivajočega (tj. človekovega bistva), ni več razpeto med najstvom in bitjo, motivi in dejanji, idejo in njeno realizacijo, temveč »postane vprašanje o soudeleženi pri Božji dejanskosti, razodeti v Kristusu« (isto, 78). In: »Dobro je [ta] dejanskost sama.« (Isto, 78–79.) Na mestu,

ki ga v drugih etikah zaznamujejo omenjena nasprotja, vidimo odnose med dejanskostjo in udejanjanjem, preteklostjo in sedanjostjo, zgodovino in dogodkom (vero). Gre namreč za odnose med *dejanskostjo* Jezusovega učlovečenja, njegove smrti na križu, njegovega vstajenja, in *udejanjanjem* te dejanskosti v svetu po Svetem Duhu: »Gre torej za to, da smo danes soudeleženi pri dejanskosti Boga in sveta v Jezusu Kristusu.« (Isto, 82.) Dejanskost Boga in dejanskost sveta pa sta, kot smo videli, v Kristusu neločljivo povezani, tako da »Božje dejanskosti nikoli ne spoznavamo brez dejanskosti sveta in dejanskosti sveta nikoli brez Božje dejanskosti« (Isto, 82.). To nadalje pomeni, da je bil večji del tradicionalnega krščansko-etičnega mišljenja, ki se je začel razvijati kmalu po nastanku novozaveznih spisov in je temeljil na predstavi o dveh ločenih sferah, eni božanski, sakralni, nadnaravni, krščanski in drugi svetni, profani, naravni, poganski – pri čemer naj bi duhovna sfera kot kraljestvo milosti bila nadrejena svetni kot kraljestvu narave – že v začetku zmoten. Krščansko seveda ni svetno, sakralno ni profano, itn., toda med njimi obstaja enost, ki je (po veri) dana v Kristusovi dejanskosti. »Zato ni dveh prostorov, le en prostor je, *prostor udejanjanja Kristusa*, v katerem sta dejanskost Boga in sveta združeni druga z drugo.« (Isto, 83.) Ta enost je obenem polemični odnos, pri katerem krščansko svetnemu prepoveduje osamosvojitve in narobe.<sup>14</sup> Kaj to konkretno pomeni, glede na formulacijo iz *Deja in biti* – »cerkev je Kristus, navzoč kot občestvo«?

Bog v Jezusu Kristusu zahteva prostor v svetu – pa tudi če gre le za hlev, saj »ni bilo prostora v prenočišču« (Lk 2,7). V tem majhnem prostoru hkrati združi celotno dejanskost sveta in razodene njen poslednji temelj. Tako je tudi Kristusova cerkev kraj – to je prostor v svetu, kjer se pričuje in oznanja gospodovanje Jezusa Kristusa nad vsem svetom. [...] Cerkev ni tu zato, da bi svetu odvzela pravico do koščka njegovega področja, temveč ravno zato, da bi svetu pričevala, da sama ostaja svet, od Boga ljubljeni in z Bogom spravljeni svet namreč. [...] ne želi imeti več prostora, kot ga potrebuje za to, da svetu služi s pričevanjem o Jezusu Kristusu in o spravi, ki jo je prinesel med

14 Bonhoeffer je prepričan, da je Luther svoj nauk o dveh kraljestvih razumel prav v tem polemičnem smislu, ne pa kot dve samostojni, avtonomni sferi.



Boga in svet. Tudi more cerkev braniti svoj lastni prostor le tako, da se ne bori zanj, temveč za odrešenje sveta. V nasprotnem primeru cerkev postane »verska družba«, ki se bori za lastno stvar in tako preneha biti Božja cerkev in cerkev sveta. Če torej hočemo govoriti o prostoru, ki je cerkev, se moramo zavedati, da pričevanje cerkve o Jezusu Kristusu ta prostor v vsakem trenutku že premaguje, odpravlja in presega. (Bonhoeffer, 2005:86.)

In še z druge strani tega polemičnega odnosa:

Svet kot takšen, tak, kot se umeva in kot se brani pred dejanskostjo Božje ljubezni, ki mu je namenjena v Jezusu Kristusu, jo celo zavrača, takšen svet zapade Božji sodbi čez vse, kar je sovražno Kristusu. Z občestvom se bojuje na življenje in smrt. Zato je naloga in bistvo občestva, da prav temu svetu oznanja spravljenost z Bogom, da mu odkriva dejanskost Božje ljubezni, proti kateri se slepo bori. In preko tega je tudi in prav ta izgubljeni in sojeni svet neprestano soudeležen v dogajanju, ki se imenuje Kristus. (Prav tam.)

Problematika udejanjanja dejanskosti pa se dotika vseh področij življenja in Bonhoeffer argumentira na različnih nivojih, z različnimi kategorijami, tako da tukaj ne moremo obravnavati vsega. Le namignil bom, na kakšni osnovi se odloči za »veleizdajo domovine« in »kršitev šeste zapovedi«. Vsaj glede prvega (veleizdaje) lahko marsikaj sklepamo že iz pravkar obravnavanega enotnega prostora udejanjanja dejanskosti. Že v svoji *Hoji za Jezusom* je Bonhoeffer udrihal čez »etične konflikte«. Na klic se odgovori s poslušnostjo, zapoved je jasna, ponavlja večkrat. Tako tudi tu, v *Etiki*, kjer moment klica zamenja soočenje s Kristusovim življenjem. Toda če v *Hoji za Jezusom* svet nastopa predvsem v vlogi skušnjavca, ki mu je treba pokazati hrbet, je svet tukaj prostor udejanjanja Kristusa in s tem področje človekovega delovanja. Delovanja, ki se zaveda, »da je svet v Jezusu Kristusu od Boga ljubljen, sojen in z njim v miru« (Bonhoeffer, 2005:94–95), in ki svetu dopušča, da ostane svet, obenem pa mu prepoveduje, da se statično osamosvoji. In vendar ta polemična enotnost krščanskega in sveta ne more pomeniti, da bi lahko šlo za dve nasproti si postavljeni načeli. Takšno razumevanje bi zgrešilo eno glavnih pridobitev Bonhoefferjevega prikaza dejanskosti in bi

vodilo v etični konflikt. Videli smo, da gre ravno za en sam prostor udejanjanja Kristusa Jezusa. To pa nedvoumno pomeni, da ni nobene »avtonomnega področja« z »lastnimi zakonitostmi«. Vsaj po veri ne, kajti omenjena enost je dana v veri. Za kristjane torej ni konflikta. Ni konflikta, ki bi izhajal iz več med seboj sprtih zakonov – kar je bistvo grške tragedije, pravi Bonhoeffer: »Patos tragičnega, v luči katerega tudi novejša protestantska etika razlaga nerazrešljivi konflikt kristjana v svetu [...] je še vedno, ne da bi se tega zavedal, pod vplivom uroka antične dediščine. Tega tragičnega vidika človeškemu življenju ni dal Luther, dali so ga Ajshil, Sofoklej in Evripid.« (Isto, 95.) Toda kaj to pomeni? Zdi se, da s tem ni dokazano več kot to, da kristjan ne more biti obenem še nacist in s tem v sebi razdvojena oseba. Kaj pa poslušnost oblastem? In mar Bonhoeffer ni imel nobenih pomislekov glede svojih odločitev? Konec koncev: videti je, da ni bil neposlušen le nacistični oblasti, ampak je prekršil celó več bibličnih zapovedi. Odgovor je povezan s centralno temo *Etike*, ki se v svoji negativni obliki glasi: enost, o kateri govorimo, ni enost načela. In v pozitivni: »V Kristusu ustvarjena sprava med Bogom in človekom obstaja zgolj in samo v osebi Jezusa Kristusa.« (Bonhoeffer, 2005:96.) Z drugimi besedami – ostaja osebna, ni je zunaj Jezusa, ni v naših glavah, ni v Božjem umu itn., temveč »zgolj in samo« v Kristusu.

Če torej upamo, da bomo v *Etiki* našli odgovor na splošno vprašanje, kdaj in pod kakšnimi okoliščinami lahko kristjan ubije tirana in zločinca, ki je vodja naroda in države, bomo ugotovili, da nam Bonhoeffer ponuja nekaj povsem drugega, in sicer: kako odgovoriti na življenje Kristusa Jezusa. To je namreč Bonhoefferjeva opredelitev pojma odgovornosti, z njo ga reafirmira. Zdaj vidimo, da odsotnost etičnega konflikta ne pomeni lahkomiselnosti:

Ker ne gre za izvrševanje nekega brezmejnega načela, mora vsakdo v dani situaciji opazovati, tehtati, vrednotiti, se odločati, vse to v okviru meja človeškega spoznanja nasploh. Biti moramo dovolj pogumni, da si upamo pogledati v bližnjo prihodnost, resno moramo premisliti o posledicah delovanja, ravno tako moramo preizkusiti lastne nagibe, nagibe lastnega srca. Naša naloga ni v tem, da vržemo svet s tečajev, temveč da na danem kraju storimo, kar je potrebno z ozirom na dejanskost. (Bonhoeffer, 2005:96.)

Bonhoeffer omenja, da je Kristus sam kršil postavo, npr. soboto, »da bi ozdravljal iz ljubezni do Boga in ljudi«. (Bonhoeffer, 2005:100.) Toda – pustimo zdaj ob strani vprašanje, ali je Jezus s tem res kršil postavo – kako ve, da Jezus podpira njegovo odločitev, da sodeluje pri atentatu? Odgovor je ključnega pomena: Ne ve. Je samo človek. Omejen z dejstvom, da je ustvarjen, in od svojega stvarnika postavljen v situacijo, ki od njega terja dejanje, Bonhoeffer sebe in svoje dejanje izroči Bogu:

[K]er je Bog postal človek, se mora odgovorno ravnanje zavedati človeškosti svoje odločitve in zato ne sme nikoli samo vnaprej presojati lastnega delovanja glede na njegov izvor, bistvo in cilj, temveč mora to popolnoma izročiti Bogu. Medtem ko vsako ideološko delovanje najde opravičenje že v svojem načelu, se odgovorno delovanje odpove poznavanju svoje poslednje pravičnosti. Dejanje, ki je storjeno ob odgovorni presoji vseh osebnih in stvarnih okoliščin in glede na Boga, ki je postal človek, je v trenutku svoje izvršitve izročeno izključno Bogu. (Bonhoeffer, 2005:96–97.)

Prav to je tisto, kar smo pogrešali pri večini znanih »teologov osvoboditve«, ki za razliko od Bonhoefferja vendarle *upravičujejo* odločitev za upor. Charles Marsh omenja, da so nekateri afriški teologi stvari videli podobno kot Bonhoeffer, in to bi bilo vsekakor treba raziskati. Čeprav namreč na drugi strani obstajajo poskusi, da bi Bonhoefferjevo tedanjo odločitev in dejanje singularizirali, češ holokavst je neprimerljiv, pa v njegovi *Etiki* najdemo dosti bolj splošne kriterije tega, kaj bi lahko bile takšne izjemne situacije, v katerih bi Bonhoeffer ali kak drug konkretni ud cerkve lahko presodil, da mora vzeti v roke orožje (in kaka konkretna cerkev v celoti?). Spet seveda ne v smislu indikatorjev, ki bi bili »zelena luč«, na katero smo komaj čakali, saj »[i]zvor delovanja v skladu z dejanskostjo ni niti psevdoluteranski Kristus, ki je tu zgolj zato, da sankcionira faktično, niti radikalno-zanesenjaški Kristus, ki naj bi blagoslavljal vsak prevrat, temveč učlovečeni Bog Jezus«. <sup>15</sup> (Bonhoeffer, 2005:94.)

15 Ko Bonhoeffer udriha čez načela in načelnost, ne gre za praktična načela in praktično načelnost, ampak za načelo, ki stopi na mesto Kristusa, tudi če gre za »Kristusa kot načelo«. Posledica je nenehno nihanje med hlapčevanjem faktičnemu in načelnim zavračanjem faktičnega.

V letih 1941–42 je Bonhoeffer potoval za Abwehr na Norveško, Švedsko in v Švico. Na enem teh potovanj sta jeseni 1941 skupaj z Visser't Hooftom napisala komentar h knjigi *Cerkev in nova ureditev* anglikanskega duhovnika Williama Patona, za katero sta upala, da bo prišla tudi do Churchilla. Najbrž tudi je, saj je Churchill bil eden prvih, ki je po vojni predlagal, naj se (kontinentalna) Evropa organizira kot nekakšne »Združene države Evrope«, Bonhoefferjev in Visser't Hooftov spis pa se lahko bere tudi kot program Evropske unije. Toda takrat odgovora ni bilo. Poleti naslednje leto je škof George Bell po srečanju z Bonhoefferjem vzpostavil neposredni stik z britansko vlado, a je od Anthonyja Edena izvedel, da ne nameravajo niti uradno odgovoriti nemškimi upornikom. Stik z njimi naj ne bil v interesu Velike Britanije. Januarja 1943 se je Bonhoeffer zaročil, toda 18-letna Maria von Wedemeyer ne bo postala njegova soproga. Aprila je Gestapo pri njegovem svaku von Dohnanyiju našel dokumente, ki so Bonhoefferja bremenili. Pristal je v preiskovalnem zaporu Berlin-Tegel. Od tod je pisal družini, zaročenki in prijatelju Eberhardu Bethgeju. Slednja so danes znana pod naslovom *Widerstand und Ergebung*. Prav po njih je v petdesetih letih zaslovel kot teolog »nereligioznega krščanstva«. Ta najbolj fragmentarna Bonhoefferjeva besedila nasploh, so pravzaprav večinoma implikacije v *Etiki* zastavljene enosti dejanskosti Boga in dejanskosti sveta, kot enotnega prostora udejanjanja Kristusa Jezusa. Bonhoeffer je naravnost ogorčen nad različnimi posledicami tisočletnega ignoriranja te enotnosti, ki so se zasidrala kot religiozna zazrtost v onstranstvo, a so povsem jalova sanjarjenja. Kako bi sam pozneje sestavil te »prebliske« in ali bi jih sploh skušal sestavljati ali pa bi nadaljeval v različne smeri, ki jih le-ta odpirajo, ali bi kakšnega zavrgel itn., seveda ne vemo. Lahko pa skušamo nadaljevati tam, kjer je bil sam prekinjen, ko so ga – tik pred koncem vojne – v taborišču Flossenbürg skupaj s snovalci neuspelega atentata (Canarisom in Osterjem) 9. aprila 1945 obesili. Lahko začnemo tako, da se skupaj z njim vprašamo:

Kako govorimo o Bogu – brez religije, kar pomeni prav brez časovno pogojenih predpostavk metafizike, ponotranjenosti itd.? Kako »svetno« govorimo (morda pa tudi »govorimo« ne več tako kot prej) o Bogu, v kolikšni meri smo »brezversko-svetni« kristjani, kako

smo ekklesia, poklicani ven, ne da bi se imeli v verskem smislu za privilegirane, temveč kot ljudje, ki v polnosti pripadajo svetu? Kristus potem ni več predmet religije, temveč nekaj čisto drugega, resnično je gospodar sveta. A kaj to pomeni? (Bonhoeffer, 2004:212.)

## LITERATURA, VIRI

- Bonhoeffer, Dietrich (2005): Odgovornost in svoboda: Izbor iz filozofsko-teoloških del. Celje: Mohorjeva družba.
- Jenson, Robert W. (1997): Karl Barth. V David F. Ford (ur.), *The modern theologians: An introduction to Christian theology in the twentieth century*, 21–36. Cambridge, Mass./Oxford: Blackwell Publishers.
- Kerševan, Marko (1992): Vstop v krščanstvo drugače: Protestantska teologija (Karla Bartha) v našem času in prostoru. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Kraft, Friedrich (2006): Vom Hochverräter zum Heiligen. *Sonntagsblatt Thema* 1 (1): 134–37.
- Marsh, Charles (1997): Dietrich Bonhoeffer. V David F. Ford (ur.), *The modern theologians: An introduction to Christian theology in the twentieth century*, 37–51. Cambridge, Mass./Oxford: Blackwell Publishers.
- Mayer, Bernhard (2000): Arzt Karl Bonhoeffer. *Berlinische Monatsschrift* 9 (9): 124–132.
- Teološka deklaracija (2001): Teološka deklaracija barmenske sinode. V Marko Kerševan (ur.), *Protestantizem*, 155–158. Poligrafi 6, 21/22, tematska številka. Ljubljana: Nova revija.

*Marko Kerševan*

## PROTESTANTSKO KRŠČANSTVO IN SVETO V (POST)MODERNEM SVETU

K naslovu najprej dve najnujnejši opredelitvi/razmejitev:

S *protestantskim krščanstvom* mislim način razumevanja in udejanjanja krščanstva, ki skuša v duhu reformacije pri razumevanju in razglašanju evangelija bolj ali manj strogo upoštevati štiri omejujoča »samo« – samo po milosti, samo po Kristusu, samo po veri, samo po *Pismu*. Njegov glavni nosilec so zanesljivo osnovne zgodovinske »cerkve reformacije«: evangeličansko-luteranske, reformirano-kalvinistične, »švicarske« usmeritve ... Opredelitev je seveda odprta za diskusijo o teh načelih in razmerjih med njimi, a hkrati dovolj normativna in razmejujoča od vsega, kar gre mimo in preko tega (tudi v sodobnih protestantskih cerkvah). Osebnostno mi je – kot sem že pisal – najbližje Barthovo protestantsko razumevanje evangeljske vere, skupaj z zavestjo, da tudi to ne more in noče biti izključujoče (glej Kerševan, 1992; Moltmann, v *Protestantizem*, 2001:113–127).

Po dveh sicer raznorodnih klasičnih opredelitvah (Durkheimovi in Ottojevi), zapisanih skupaj, gre pri *svetem* za tisto družbeno ločeno, prepovedano, nedotakljivo in nerazpoložljivo in hkrati predmet čaščenja; predmet in izvor doživetja *mysterium tremendum et fascinans*, skrivnosti, ki vzbuja strah in hkrati privlači. Pojem svetega imam za središčnega v religiji in po definiciji povezanega z njo (ne glede na siceršnja, na primer heideggrovska drugačna razlikovanja in povezovanja; prim Hribar, 1990; Kerševan, 1990). V monoteističnih religijah je sveto nerazdružno povezano z bogom. Bog je Sveto par excellence. Kako je pri njih in zanje z božjim/božanskim in »svetim v svetu«, pa je navsezadnje glavna os sledeče razprave.

## WEBER IN BONHOEFFER

Max Weber, eden od klasičnih socioloških teoretikov in raziskovalcev nastajanja modernega sveta, je – po njegovem – bistvenim protagonistom tega dogajanja, reformiranim kristjanom 17. in 18. stol., pripisal »odčaranje sveta« in »odčarani svet«. <sup>1</sup> V skladu z njihovim doslednim krščanskim verovanjem svet ni svet(o), ne v celoti ali v svojem bistvu ne v posameznem, temveč je svet(o) le Bog. V svetu ni (več) posebnih privilegiranih svetih in skrivnostnih sil, časov, krajev, dejanj (npr. zakramentov), ki bi pomenili privilegirane poti do Boga in Božjega ali poti Boga do ljudi. Ni »hierofanij« v smislu Mircea Eliadeja. Ne v svetu narave, ne v svetu družbe in zgodovine ali človekove »notranjosti«, človeške psihe, ni prostora za sveto in/ali magično kot tako. Le pravi človekov namen – življenje in delo v hvalo in zahvalo Boga – lahko »posvečuje«: katerokoli delo, kraj in čas (če ni seveda izrecno prepovedano z dekalogom, Božjimi prepovedmi). Ves svet, vse v svetu je razpoložljivo, je človeku na voljo za tak namen. <sup>2</sup> Prav tako je tudi znotraj »tostranskih«, zemeljskih človeških namenov, »vse dovoljeno, vendar ni vse koristno, vse je dovoljeno, vendar vse ne izgrajuje«, zapiše apostol Pavel, ko odpravlja prehrabene tabuje judovske religije (1 Kor 10,23-24). Ljudje (naj) v svoji medsebojni soodvisnosti sami odgovorno presojujejo, kaj je v čigavi – ožji, širši, skupni – koristi. »Nihče naj ne išče svoje koristi, temveč korist drugega,« dodaja.

Sveta je le Božja beseda, božja Beseda – Jezus Kristus – ki to sporoča, oziroma sveto je le to sporočilo samo, *Sveto pismo* in njegovo »veselo oznanilo«, Sveti evangeliij. <sup>3</sup>

- 1 Na primer »veličastni racionalizem etično-metodičnega vodenja življenja« – izhajajoč iz prodora doslednega judovsko-krščanskega monoteizma – je »vrgel s prestola množico bogov«, (»odčaral svet njegovih bogov in demonov«), pa čeprav je bil pozneje zaradi »realitet zunanjega in notranjega življenja prisiljen h kompromisom in relativiranjem, ki jih poznamo iz zgodovine krščanstva« (Weber, 1964:329–330; tudi Weber, 1988).
- 2 Iz Webrove analize bi torej izhajalo, da imata moderna slika sveta in za sodobnega človeka značilen odnos do sveta kot subjekta nasproti objektu tudi pomembne krščanske spodbude in opore.
- 3 Toda tudi pri tem je treba upoštevati (pa čeprav ne vemo vedno, kako), da je njegovo sporočilo – sporočilo o njem – izrečeno in zapisano v človeškem jeziku in kot tako del človeškega, nesvetega sveta (prim. Kerševan, 1992:52–55).

Weber je kot sociolog »od zunaj« opisoval podobo odčaranega sveta in držo protestantsko krščanskega človeka nasproti svetu v času nastajanja modernega sveta/moderne družbe in hkratne konjunkturo doslednega monoteizma, po njegovem.

Lahko rečemo, da je v času zenita/krise modernega sveta to podobo in to držo kot teolog »od znotraj« najbolj priostreno in pregnantno izrazil Dietrich Bonhoeffer v svojih zapiskih iz (nacistične) ječe.<sup>4</sup>

»Živeti moramo kot tisti, ki v svojem življenju shajajo brez boga. Bog, ki je z nami, je Bog, ki nas je zapustil (Marko 15, 34: »Moj Bog, moj Bog, zakaj si me zapustil?«). Bog, pred katerim trajno stojimo, je bog, ki nas je pustil v svetu živeti brez hipoteze o bogu. Pred Bogom in z njim živimo brez boga«. (Bonhoeffer, 1944/1997:191.)

Z Bogom in pred Bogom – živimo v svetu brez boga. V svetu živimo (po Božji odločitvi) brez boga – toda pred Bogom in z njim.<sup>5</sup>

Bonhoefferjevo sporočilo – še posebej, če upoštevamo kraj sporočanja – vsebuje neko dvojnost. Po eni strani kot da izraža splošno in neizogibno *condition humaine* vsakega človeka, ki jo je (zato) preстал tudi Jezus, Božji sin v svoji človeškosti, v svojem učlovečenju. Ne bi se zares učlovečil, če ne bi zares vzel nase te človekove usode. Jezusova zapuščenost/osamljenost na križu je paradigma človekovega položaja v svetu. Toda hkrati Bonhoeffer prikazuje to kot držo verujočega človeka, kristjana: prikazuje jo ne le kot stanje, v katerem je, stoji (kot vsak človek), ampak kot držo, v kateri mora kot verujoči vztrajati, obstati. (Trubarjeva in seveda pred tem Pavlova besedna zveza se ne po naključju na tem mestu kar vsiljuje ...). Kot drža (vztrajanja) pomeni tudi, da je nekaj ogroženega, da jo nekaj ogroža – in da je treba nasproti tej grožnji – kot verujoči – vzdržati, obstati.

Stanje/drža ima dva povezana člena: »življenje v svetu brez boga« – »pred Bogom in z Njim«. Lahko bi rekli oziroma zagovarjali trditev,

- 4 Zanimivo je, da v izboru, ki je bil izdan ob 100. obletnici rojstva tudi v slovenskem prevodu (glej prispevek N. Hardija Vitorovića v tej številki *Stati inu obstati*), to besedilo ni vključeno.
- 5 V nemščini je beseda bog kot samostalnik pisana vedno z veliko začetnico. V prevodu v slovenščino smo se z uporabo razlikovanja med bogom in Bogom seveda odločili za določeno interpretacijo.



da je ta drža – drža vere – stalno in neizogibno ogrožena tako v svojem odnosu do sveta kot v odnosu do Boga. Ogrožena, ker gre za držo (verovanja), ki je pravzaprav le ozaveščeno stanje (spoznanje, natančneje razodetje) dejanskega odnosa Boga do človeka: razodetje/spoznanje, proti kateremu govori večinsko iskanje in (iluzorno) izkustvo religioznega človeka – ki išče in vidi boga (in svet) po svoji podobi, podobi svojih želja in strahov. Zato dejansko ne veruje v Boga, ki se je razodel drugačen od podobe in želje religioznega/brezbožnega človeka, ki hoče sebe (v svetu) kakor boga, pa čeprav si tega ne prizna (Barth, prim Kerševan, 1992:70 ff). Znani (Schleiermacherjev) izziv: »Stori kakor Bog – postani človek«, je nevzdržen izziv za navadnega religioznega človeka, brezbožnega človeka »religioznega vsakdana«.

»Religiozni vsakdan« je seveda vsak dan, torej tudi danes. Max Weber – spet kot analitik in diagnostik modernega sveta svojega časa, začetka 20. stoletja – izrecno zapiše: »Danes je (spet) religiozni vsakdan«. Spet je kot v »starem, bogov in demonov še neodčaranem svetu«. »Stara množica bogov, odčaranih in zato v podobi neosebnih sil, vstaja iz grobov, hoče obvladati naše življenje in zopet začneja svoj večni boj« (Weber, 1964:329,330).

Nas tokrat zanima današnji religiozni vsakdan, religiozni vsakdan poznomodernega ali postmodernega sveta. Kako in s čim je ogrožen »stati inu obstati« krščansko verujočega človeka v svetu in pred Bogom v smislu navedene Bonhoefferjeve opredelitve?

## DVOJNA OGROŽENOST

Ogroženost je dvojna (in povezana, soodvisna).

Na eni strani je *ogrožena* »posvetnost sveta«, življenje v svetu brez (iskanja) boga v svetu samem. Tudi v modernem času so na delu »privlačne sile svetega« – na delu je skušnjava, iskati in videti sveto v svetu: iskati in videti »hierofanije« (Eliade) v pojavih, dogodkih, silah sveta narave, zgodovine in osebe, ki zato kot božje podobe ali kot sveto samo po sebi izzivajo/zahtevajo zaupanje, čaščenje in predajanje. Zaupanje in čaščenje, ki gre po drugi Božji zapovedi samo Bogu

(»Ne delaj si podob [...] ne priklanaj se jim in ne služi jim«, 2 Mz 20,4, druga zapoved).

Iz ne tako davne zgodovine je znano odkrivanje in razglašanje božjega sporočila, božjega razodetja v »pomladi« in »vstajenju« nemškega naroda, ki/ker ga je omogočila Božja previdnost s Führerjem, ki je spoznal poslanstvo in odgovornost nemškega naroda ... Barmenska deklaracija protestantske Izpovedujoče cerkve v Nemčiji je leta 1934 na to odgovorila z lapidarno, brezkompromisno teološko izjavo: »Jezus Kristus, kakršen nam je izpričan v Svetem pismu, je ena in edina Božja beseda, ki jo moramo poslušati [...] in ji biti poslušni. Zavračamo napačni nauk, da bi Cerkev mogla in morala kot vir oznanjevanja poleg te edine Božje besede kot Božje razodetje priznavati še druge dogodke in sile, podobe in resnice« (prim. Protestantizem, 2001:156).

Barth je takratno nemško malikovanje zgodovine izrecno videl le kot poseben (drastičen in tragičen) primer iskanja/odkrivanja božjega (in svetega) v svetu narave, zgodovine in osebe (prim Kerševan 1992: 168 ff). In dejansko je še danes tu: iskanje in razglašanje »zadnje«/božje legitimacije, svetosti te ali one ureditve, te ali one (svete) vojne za njeno zgraditev, ohranitev ali rušenje ...

Toda tu je tudi – še več: kot novo je tu – »nova religioznost«, tu so »nova/stara religiozna gibanja«, »duhovnost nove dobe« – vrnitev (iskanja in videnja) svetega v svet(u) narave in človekovega odnosa do nje, v svet(u) človekove psihe/notranjosti in odnosa do nje, v novem, »harmonizirajočem« odnosu med obema svetovoma. Eno in drugo naj bi harmonizirajoče preseglo, pomirilo, preželo in povzelo v Eno tudi (dosedanje) nemirno, konfliktno družbeno-zgodovinsko dogajanje. Svet kot sveti kozmos, Eno/Sveto, ki seveda ne izključuje različnosti, pluralnosti, nasprotno, tako ali drugače zamišljeno in doživljeno se ravno udejanja v tej različnosti in pluralnosti, tudi v religioznem pluralizmu svetega v svetu ...

Ogrožena (bolje rečeno: nedosežena) posvetnost sveta je povezana z *ogroženostjo* (vere v) Boga, »pred katerim stojimo« in »s katerim živimo v svetu brez boga«. Ogroženost/nedoseženost je seveda stalnica v religioznem vsakdanu (ki je tu prav zaradi nedoseženosti in nedoseg-

ljivosti vere: »verujem, pomagaj moji neveri«, Mr 9, 24). Prav gotovo tudi v sedanjosti.

Ena od formulacij te ogroženosti je tista, ki govori o *krizi (krščanskega) monoteizma*. Ni od danes, toda v sedanjem času je dobila nove poudarke ali obnovila stare. Kriza ima več izrazov in podob.

Najprej seveda v obliki določenih ateizmov (ne katerih koli ateizmov ali ateizma nasploh!).

Sedanja kriza krščanskega monoteizma (Körtner, 2000) ni predvsem posledica tako imenovanega znanstvenega oziroma metodičnega ateizma, ki (vnaprej ali za nazaj) zavrača »hipotezo o bogu« kot nelegitimno in/ali odvečno pri reševanju »neresenih problemov« (znanosti). Tak metodični znanstveni ateizem je navsezadnje le način (in spodbuda) delovanja in življenja v svetu kot »odčaranem svetu«, svetu brez hipoteze o bogu, delovanja *etsi deus non daretur*. Kot tak je seveda združljiv z verovanjem v »Boga, ki nas je pustil same v svetu«, še več, lahko bi rekli, da je njegova posledica., način njegovega udejnjanja.

V prvem planu sodobne krize tudi ni (načelni) ateizem kot nelegitimna razširitev metodično/znanstvenega opuščanja hipoteze o bogu v apriorno predpostavko ali sklep, da »ni boga«.

Ob vseh odkritjih in znanstvenih spoznanjih, ali prav zaradi njih, bi danes težko srečali znanstveno oz. znanstvenikovo samozavest, kakršno naj bi demonstriral Laplace ob svoji astronomiji, ko naj bi na (Napoleonovo) vprašanje, kje je v njej mesto za boga, odgovoril: »Te hipoteze ne potrebujem«. Redko katero staro znanstveno dejstvo ali novo odkritje danes ne kliče po novih hipotezah. Svet se kaže danes bolj poln skrivnosti, kot se je kazal razsvetljskemu umu in njegovi geometrijsko-mehanski znanstveni paradigmi. Če smo že evocirali in citirali znanstvenike, je tu na mestu že slavna Einsteinova sodba: »Najgloblje in najbolj vzvišeno čustvo, ki smo ga zmožni, je doživetje skrivnosti. To čustvo je navzoče pri porajanju prave umetnosti in prave znanosti [...] Vednost, da za nas nedoumljivo dejansko biva [...], je jedro vsake prave religioznosti; v tem smislu in samo v tem smislu sem globoko religiozen.« (Einstein, 1934:16.) Bog/pojem boga se ob taki skrivnosti ne pojmuje več kot odrešilna, razlagalna hipoteza, kot

odgovor, ampak kot vprašanje, kot še vedno obstoječe in uporabljano ime za to zadnjo skrivnost, za katero iščemo ime in opis, da bi jo izrazili. Izraz bog je tu čedalje bolj le eden od možnih in spornih izrazov, spornih in osporavanih toliko bolj, kolikor bolj ga vežemo zgolj z določeno monoteistično teološko tradicijo (npr. pojmovanja osebnega boga; prim. Armstrong, 1993).

Nič novega seveda niso tudi kritike klasičnih dokazov o božjem bivanju oziroma poti do (pojma) boga, ki jih je poznala – in tudi kritizirala – srednjeveška sholastika, sledeč Platonu in/ali Aristotelu. Navsezadnje ni nobenega posameznega dokaza ali poti, ki jih ne bi zavračal že kdo od velikih teologov ali religioznih filozofov krščanske, islamske ali judovske usmeritve.

Gotovo je v zadnjem stoletju, ki je bilo tudi stoletje družboslovnih in antropoloških znanosti, pridobilo na teži raziskovanje vzrokov nastanka in pogojev obstoja različnih oblik in vsebin religioznega verovanja in religije sploh (povezano z imeni Marxa, Durkheima, Freuda, Junga ...). Ne glede na osebne in metodično ateistične nagibe njihovih avtorjev, da bi raziskali verovanja v boga brez prepostavke/hipoteze o bogu kot njihovem (transcendentnem) izvoru, je učinek vseh teh raziskovanj dvorezen. Kljub prevladujočim željam teh avtorjev po odmiranju ali nadomeščanju religije in predstav o bogu govorijo njihove raziskave predvsem o trdoživosti in antropološki ali družbeni zasidranosti religioznih verovanj, ne pa o njihovi efemerosti ali poljubnosti. Po drugi strani pa seveda ostaja tako raziskovanje, strogo vzeto, le raziskovanje človekovih podob boga in človekovih religioznih praktik v svetu. Kot tako se ne izreka in ne more izreči o bogu, ki je (lahko) onkraj vseh teh podob in praktik. Še več: v raziskovanju religioznih podob boga kot človeških (kulturnih, družbenih) podob in praktik je mogoče videti prispevek k nikdar dokončnem »razkrinkanju« in zavrnitvi malikov (božjih podob, ki jih ljudje naredijo s svojimi rokami in glavami), ki ju izziva in zahteva biblijska vera v Živega boga, pred katerim stojimo in ki je onkraj naših in vsakršnih podob (zato so naše podobe boga in bogov napoti njegovim in njihovim potem do nas ...).

H krizi krščanskega monoteizma naj bi v zadnjem stoletju posebej prispevala kriza, po nekaterih že kar zlom teodiceje: poizkusov

»opravičenja boga« ob soočanju z nesmiselnim trpljenjem/zlom v svetu. Kaj s trpljenjem/zlom spričo enega in edinega boga, kaj s takim bogom (in verovanjem vanj) spričo trpljenja in zla v svetu?

Če kaj, potem to vprašanje seveda ni novo: od svetopisemske knjige o Jobu prek *Bratov Karamazovih* do Bergmanovih filmov doživlja nove in nove pretrese in se ponovno in ponovno izteka ne v odgovor, ampak v ponovljeno vprašanje. Analogno v teologiji in filozofiji. Eksistencialno in eksistencialistično zavračanje takega boga pri Sartru je zgolj variacija občutja: kaj bi z bogom, ki ob vsej svoji vsemoči, vsevednosti, previdnosti, milosti dopušča – ali celo povzroča? – zlo in trpljenje? Minulo stoletje je z Auschwitzem (pa Hirošimo, Ruando, Bosno ...), z vsemi »žrtvami vojn in revolucij«, zmagovitih in zgubljenih vojn, zmagovitih in zatrtih revolucij to vprašanje v skrajni priostritvi postavilo pred vsakega verujočega. Auschwitz je nesporno postal poglavitni simbol tudi tega vprašanja. Ne le zaradi moderne racionalnosti tega brezna iracionalnosti, množičnosti tragičnih individualnih usod; še posebej zato, ker je šlo ob tem hkrati za kolektivno trpljenje njegovega, izbranega ljudstva. »Na Sinaju smo sprejeli Thoro, v Lublinu smo jo vrnili. Mrtvi ne hvalijo Boga in Thora je bila dana za življenje.« Tako je v obupu zapisal judovski pesnik (po Hertzberg, 1996:342). Kaj bi z zavezo z Bogom, ki se je ne drži? Dogajanje ni izostrilo le vprašanja boga in trpljenja žrtev, ampak tudi boga in ravnanja storilcev. Koliko zla in nasilja je bilo opravičevanega z božjim imenom in namenom ali z najvišjimi, svetimi vrednotami v različnih svetih vojnah vernikov proti neveri (in nevernikom)?

Ne po naključju so pri tem spet postali znani in poimenovani biblijski »teksti terorja«, v katerih (kot da) Bog sam ukazuje vojno, poboje in usmrtitve tudi – po našem pojmovanju – nedolžnih in najbližjih: »pokončaj vse [...], ne prizanašaj, temveč pobij moža in ženo, otroka in dojenčka [...]«, odmeva iz besedil (2 Mz 32, 21–28; 4 Mz 25, 4–10; 1 Sam 15, 1–24; 5 Mz 13, 15–19 in 20, 10–19; Iz 34, 2–8, ipd.; prim. Dietrich, Link, 1, 200–214 ff).

Biblicisti in zgodovinarji seveda ob tem po eni strani opozarjajo, da ta besedila niso bila napisana kot uvod v dejanske poboje niti niso zgodovinska poročila o njih. Napisana so bila v času in razmerah, ko

Judje niso tako ravnali niti niso imeli moči za tako ravnanje. Tudi iz časov osvajanja »obljubljene dežele«, ki naj bi ga biblijska pripoved opisovala, ni dokazov za tako ravnanje (kolikor bi bilo drugačno od ravnanja drugih ljudstev tistega časa). Božja zapoved, ki jo izražajo omenjeni teksti, naj bi bila zapoved ohranjanja čistosti versko-narodne identitete Judov v času njene ogroženosti (ki je kulminirala z »babilonskim suženjstvom«); predstavljena naj bi bila z domnevnim opisom od Boga ukazanega ravnanja v zlati/konstitutivni dobi Izraela (tudi Stolz, 1996:182 ff).

Ne glede na take razlage vprašanje – na drugi ravni – seveda ostaja. Kaj z bogom, ki služi takim razlikovanjem/izključevanjem, z Bogom, ki se mu služi s takimi razlikovanji in izključevanji?

Izhod iz stiske s teodicejo (takega edinega boga) ni le (ateistično) zavračanje vsakega boga (»edino opravičilo za boga je, da ga ni«), ampak tudi v zadnjem času nova afirmacija politeizma, gnostičnega dualizma ali »kozmeteizma«. Nerazrešljive zagate oziroma zlom teodiceje enega in edinega boga, »pred katerim stojimo«, kot da sili ponovno v prvi plan predstavo, da so v svetu različne moči, različni bogovi (in demoni), različno sveto, različne vrednote, vse v medsebojnih spopadih in sodelovanjih; njihova pomiritev, ureditev, harmonizacija je šele (možen) rezultat daljšega procesa., iz katerega bo Eno šele izšlo oziroma v katerem se bo spet vrnilo.

Skratka: kot da je politeistična (ali dualistična) slika sveta, ki ne izključuje temeljne/prihodnje enotnosti znova plavzibilnejši in bolj realistični okvir človekovega delovanja v svetu v primerjavi z mono-teizmom ali ateizmom.

V to sliko sodijo tudi relativno nove ali obnovljene ocene (najdemo jih npr. pri J. Assmannu ob njegovem raziskovanju starega Egipta kot paradigme poganskega, politeističnega sveta; prim. Assmann, 2003; isti, 1999), da je bil na primer egipčanski ali poznejši grški in rimski politeizem dejansko bolj miroljuben, da je bolje omogočal sožitje različnih verovanj in kultur in da je šele Mojzesov ekskluzivni monoteizem z razlikovanjem med Resnico/resničnim bogom in Lažjo/lažnimi, nepravimi bogovi vnesel med ljudi stalen in najgloblji vir ter razlog nestrpnosti in spopadov, v imenu Resnice, Edinega boga.

Assmann pri tem podobno kot Eliade poudarja, da različni poganški bogovi niso bili brez »inkluzivnega« monoteističnega ozadja/temelja, ki je omogočal njihovo raznolikost, ne da bi jo odpravil. Običajni »politeizem« je po mnogih zato enostranska in neustrezna pojmovna konstrukcija Seveda tako usmerjeni avtorji pri tem ne morejo mimo Nietzscheja in njegove preroške moči.

Predstava edinega vseмогоčnega boga, ki dopušča ali celo terjatrpjenje svojega stvarstva, človeštva in človeka, tudi najbolj svojih – pobožnega in pravičnega Joba, pa svojega izvoljenega ljudstva in (v krščanstvu) svojega edinega sina – zaradi opomina, preizkusa, vzgojne in/ali pravične kazni, človekovega poplačila in poravnave, vse do končne pomiritve/sprave s človekom in stvarstvom, je izzivala pomisel na boga kot ljubosumnega, krutega, trdosrčnega ali celo kapricioznega in krvoločnega tirana. Da bi se izognili taki misli, so največkrat potencirali razliko med božjo in človeško pravičnostjo, poudarjali nedoumljivost skrivnostnih poti božje milosti, ljubezni in pravičnosti, ki jih človek s svojega omejenega vidika ne zmore in ne sme predrzno presojati.

Tako judovska kot krščanska teologija pa se ni mogla izogniti tudi pomisli o božjem trpljenju. (O tem napr. Moltmann in Sorč, v Sorč, 2005:132 ff.) Če je »Bog svet tako ljubil, da mu je poslal svojega edinega, ljubljene Sina«, kot je zapisano, potem se ni mogoče izogniti misli, da je Bog tudi sam trpel ob trpljenju svojega Sina, (ki je »eno z Očetom«), pa svojega ljudstva, človeka in stvarstva. Že Talmud opozarja na paradoks: Bog je trpel tudi, ko je posegel, da bi rešil svoje ljudstvo, in je pri tem pokončal faraona in njegovo vojsko; trpel, saj je bil tudi faraon njegovo stvarstvo. Vsekakor pa se Bog – tako vsaj razlagalec v Talmudu – ni veselil skupaj z Izraelom: »Delo mojih rok je izginilo v morju, in vi hočete, da pojem z vami?« (Po Dietrich, Link, 1, 210.) Z zaostrovanjem zaresnosti vprašanja zla in trpljenja se ni mogoče izogniti vprašanju trpljenja boga samega (*teopašizem*). Zaresno vzeta predstava/spoznanje o božjem trpljenju, božjem sočutju in (zato) trpljenju pa neizogibno »postavi pod vprašaj« predstavo o božji vseмогоčnosti in svobodi; vodi do dvoma v vseмогоčnost in svobodo boga, ki ne more preprečiti svojega trpljenja ob trpljenju poražencev (v spopadih, kjer zmaga katerega koli

njegovih pomeni poraz nekega drugega njegovega). Kot da se vsiljuje alternativa: ali ohraniti človeške predstave o Božji vsemogočnosti in svobodi – ter zato ali dvomiti v Božjo pravičnost in ljubezen ali ju odmakniti v nedoumljivost in skrivnostnost božjega, v nedoumljivo razliko med Božjo in človeško pravičnostjo – ali pa ohraniti predstavo o Božji ljubezni in pravičnosti in izpostaviti dvomu Božjo vsemogočnost ali jo odmakniti v nedoumljivost razlike med človeško predstavo/željo vsemogočnosti in skrivnostjo Božje (ne)moči.

Zdi se, kot da v novejšem času pridobiva na teži misel o božjem sočutju in trpljenju in zato predstava o božji ne-moči, merjeni z merili/pričakovanji človekovih želja in strahov.

Seveda se tudi ob tem obnovi vprašanje, ali ne gre spet za variacijo stare teodiceje, da bi razbremenili boga odgovornosti za stvarstvo in človeka; tudi za ceno, da z božjo ne-močjo in odsotnostjo damo prostor navzočnosti nekega Drugega (načela in počela) kot vzročnika zla, za ceno ponovne aktualizacije nekega temeljnega dualizma boga in proti-boga.

Jüngel vztraja: »Nihče zares proti Bogu, razen Boga samega«. Bog združuje nasprotja tako, da je Božja božanskost taka in tudi drugačna. Tudi znotraj še tako velikega nasprotja je v Bogu vedno še večja/globlja identiteta. Bog ne neha biti bog, ko postane človek in kot človek trpi in umre. Božje božanskosti ni mogoče alterirati z nobeno Drugostjo; Bog, ki je Ljubezen Troedinosti, se ne more od-tujiti samemu sebi. (Jüngel, 2003:250, 251.) Na tem je po Jünglu treba vztrajati. Najmanj, kar ob tem lahko rečemo, je, da je treba razlikovati – dopuščati razliko – ne le med našo, človeško predstavo/željo pravičnosti in ljubezni in končno nedoumljivostjo skrivnosti Božje pravičnosti, ampak tudi (in predvsem) med našo človeško predstavo/željo vsemogočnosti in končno nedoumljivostjo Božje (ne)moči. Če česa ne moremo izključiti/odmisliti iz Boga, kot se je razodel po Kristusu in evangeliju, je njegova ljubezen, (zato) sočutje, trpljenje. »Bog, ki je ljubezen, trpi/vzdrži (erleidet) zlo, ki ga noče in ga premaguje prav s tem, da ga pretrpi/prestane«. (Jüngel, 2003:252.)

Tak sočuten, trpeči bog – pred katerim stojimo v svetu – vzpostavlja novo, drugačno z(a)vezo s človekom. Bog, »ki je ljubezen«, v



svetu ni tako in zato, da ne bi bilo trpljenja, ker bi ga on odpravljaj (in bi človek lahko v tem smislu računal nanj); v svetu je – po Kristusu – odsotno navzoč kot sočuten in trpeč. Človek je z Bogom v trpljenju, ko trpi sam ali ko sočutno pomaga, deluje proti trpljenju (Mt 25, 31–46: »Lačen sem bil in ste mi dali jesti [...] kar koli ste storili enemu od teh mojih najmanjših bratov [najšibkejših, trpečih], ste meni storili«).

## PROTESTANTSKO KRŠČANSKI ODGOVOR IN NJEGOVE DILEME

Kakšen bi bil evangelijsko protestantski odgovor na izzive ateizma (pa čeprav ne več bojevitega, ampak prej resigniranega) in na drugi strani »povratka svetega« v svet (na sledi poganske religioznosti oziroma v smeri kozmoteizma)?

Če govorimo o »izzivih«, je posredno že povedano, da (naj) ne gre za pristajanje, kapitulacijo pred enim ali drugim. Spomnimo se še enkrat na Bonhoefferjevo formulacijo paradoksa krščanske pozicije, ki je navsezadnje *pozicija križa*: zapuščenosti od Boga v svetu brez boga – pred Bogom.

Sprejeti ali celo pozdraviti vrnitev svetega v svet (sakralizacijo, desekularizacijo, raz-odčaranje sveta), pomeni videti in sprejemati (le) kontinuiteto, zvezo med svetim v svetu, svetostjo sveta in božanstvom Boga, ne pa (tudi) nepremostljive razlike (diastaze), nasprotja in konflikta, ki razločuje Boga biblijskega/evangeljskega razodetja od kozmoteističnega, »inkluzivno monoteističnega« (o katerem govori Assmann ob starih poganskih religijah in bogovih) ali od boga in bogov neukinljive arhaične/kozmične religioznosti kot konstante človeške religioznosti (o kateri govori Eliade). Ljudska religioznost krščanskega srednjega veka je vse do sodobnosti – posebej v kmečkih okoljih, a nikakor ne le tam – dejansko vseskozi ohranjala to kontinuiteto, znotraj katere je bilo »krščansko sveto« – z zakramenti, svojimi sveti kraji in časi, na primer z liturgičnim ciklusom praznovanja Jezusovega rojstva in vstajenja – le posebna plast ali del svetega v svetu in svetosti sveta (skupaj s temu nasprotnim demonskim/satanskim sveta oziroma v svetu).

Dominantna katoliška doktrina in praksa je pristajala na velike koncesije taki ljudski religioznosti (Kerševan, 1989:12 ff); obravnavala jo je kot človeško predpostavko, tako rekoč osnovo in gradivo za naknadno krščansko nadgradnjo, preoblikovanje in preosmišljanje. Kot da bi veljalo: »Le pogan je lahko dober kristjan oziroma samo on lahko to postane.« Sekularizacija in ateizem, ne »poganstvo« in »praznoverje«, sta bila razumljena in obravnavana kot glavna nevarnost za vero.

Evangeljsko protestantsko krščanstvo je nasprotno brez večjih težav sprejemalo sekularizacijo in desakralizacijo in jo (upravičeno) videlo kot tudi nekaj svojega in krščanskega. Harnackovo raziskovanje in Barthovo opozarjanje, da so Rimljani prve kristjane obtoževali ateizma, je nastalo v protestantskem okolju. Prav tako je le v takem okolju lahko nastal in odmeval znani dvojni aforizem Ernsta Blocha: »Le ateist je lahko dober kristjan, le kristjan je lahko dober ateist.« Le kdor kot ateist zavrača vse bogove sveta in/ali ne išče in ne najde bogov v svetu, ampak živi in deluje samo-odgovorno, lahko zaresno veruje, (za)upa v božji evangelij in božjo obljubo prihajajočega božjega kraljestva. Le kdor – kot kristjan – sprejema, da nas je Bog sam pustil v svetu same, lahko v svetu živi brez boga in ne išče njegovih nadomestkov v različnih kultih osebnosti in stvari, narave ali zgodovine.

Skušnjava, nevarnost zdrsa je v protestantskem krščanstvu – kot pri nekaterih mističnih tokovih – prej v smeri ateizma (ne pa čaščenja takih ali drugačnih malikov kot pri katoliškem krščanstvu). »Ateistična teologija«, »teologija božje smrti« z vrhom v šestdesetih in sedemdesetih letih prejšnjega stoletja, se je na to pot tudi izrecno odpravila, sklicujoč se – neupravičeno – tudi na Bartha in Bonhoefferja oziroma njegovo »nereligiozno krščanstvo«. Ateistična teologija je sicer upravičeno vzela za središče svoje interpretacije tudi od Bonhoefferja izpostavljeni Jezusov križ in Jezusovo zapuščenost od Boga kot paradigmo človekovega položaja v svetu; lahko pa bi rekli, da je šla »predaleč« v »oddaljevanju« božje obljube vstajenja in odrešenja. S Kristusovim križem je povezano njegovo vstajenje. V času po Kristusu pozicija križa – v svetu in pred Bogom – vključuje (za)upanje v obljubo vstajenja/odrešenja. Za kristjana je dejstvo vere

Kristusov križ skupaj z njegovim vstajenjem: da se je Bog *že* učlovečil in kot učlovečeni ne le zapuščen umrl, ampak tudi *že* vstal, »šel k očetu [...]«, »poslal Svetega duha [...]« in mu je *že* bila »dana vsa oblast na nebu in na zemlji«. Torej vera, ki je več kot zgolj vztrajanje pred Bogom in z Bogom v svetu brez boga. Bog/vstali Kristus je po vstajenju na nek način *že* navzoč v svetu. Toda ta način ne more biti enak načinu navzočnosti in (po)moči različnih (poganskih) bogov in sil v svetu pred Kristusom in mimo njega. Vstali Kristus ni in ne more biti zgolj novi, dodatni ali nadomestni bog iste vrste. (Barth govori v tej zvezi o »baaliziranju Jahveja in religionizaciji Kristusa«; prim. Kerševan, 1992:71.) Če bi bil to/tak, ne bi bil Bog, ki se je učlovečil. Tak bi bil lahko brez učlovečenja, brez smrti in vstajenja.

Protestantsko krščanstvo ne more ostati zgolj pri križu (brez vstajenja), ne more pa tudi brez zadržkov slediti misli, da je božje učlovečenje in vstajenje *že* posvetilo, *že* poveljalo človeka, človeško naravo ali celo stvarstvo, pa čeprav samo v jedru, v kali, v začetku (k čemer je nagnjena pravoslavno krščanska teologija s pojmom *theosis*, poboženja: »Bog se je učlovečil, da bi človek postal Bog«).

To bi bila pre-lahko-miselna pot v pokristjanjeni kozmoteizem ali anthropoteizem, prelahkomislen pristanek na sveto v svetu in sveto sveta. Judovski temeljni ugovor proti krščanstvu in temeljni razlog za judovsko prepričanje, da Mesija še ni prišel in da ga je treba še čakati, je, da je vse še enako in da ni videti, da bi bil svet *že* odrešen in da je božje kraljestvo s Kristusom Kraljem *že* tu (Lapide, 1988:103 ff). Krščanstvo temu posredno pritrjuje s predstavo o božjem kraljestvu šele ob drugem Kristusovem prihodu in z verovanjem v Svetega duha, ki je prišel po Kristusu in ki ne deluje »materialno«, ki »veje, koder hoče,« in ki preprečuje, da bi v višinah in globinah človeka in stvarstva (*že*) videli Božje, v nižinah in površnostih/malenkosti pa (*še*) Satanovo. Luther: »Bog se je učlovečil, da bi človek ostal človek.«

Pa vendar...

Paul Ricoeur v svoji razpravi v *že* starem zborniku o svetem (Castelli, 1974: 57 ff) na primer najprej pregledno predstavi razliko med poganskim in judovsko-krščanskim pristopom. Nasproti poganskemu *numinoznemu*, ki se izraža v (božjih) *podobah in ritualih*, v svetih prostorih in časih, kjer se vzpostavlja zveza med človeškim delo-

vanjem in kozmogonijo, kjer se izraža in vzpostavlja sveti kozmos kot urejen prostor bogov, sveta in ljudi, – imamo na drugi strani opraviti z *besedo*, ki le izreka, razglaša Božje ime; ritual je prvenstveno besedno ponavzočenje spomina na zgodovino odrešenja; namesto svetega v svetu narave je tu zgodovina in etika medčloveških odnosov; podoba človeka pred Bogom je podoba romarja v puščavi, ne pa prebivalca svetega kozmosa. Kot tako je krščanstvo s svojim pojmovanjem časa in prostora prispevalo k moderni desakralizaciji sveta.

Toda kakor koli je po Ricoeurju tako razlikovanje ustrezno, vendarle kot čisto nasprotje ne vzdrži. Beseda (npr. pri pridigi ali podeljevanju zakramentov) izraža numinozno/sveto/boga, zato je kot hierofanija »*tremendum et fascinans*«, vzbuja strah in privlačnost hkrati, in le kot taka zavezuje k poslušanju. Besede *Svetega pisma* razglašajo Božje ime in ukinjajo hierofanije, sveto v svetu, toda tako, da jih spreminjajo v znake, ki jih uporabljajo, ko govore o Bogu. Razglašanje Boga/božjega imena in odrešenja ni mogoče brez znakov oz. simbolov sveta in človeka. Ikonoklazem – rušenje podob, ki/ker se častijo – in uporaba simbolov sta v dialektičnem razmerju, pravi. »Upanje, da bo vera v besedo preživela religijo svetega, je napačno«, saj je »usoda poslušanja besede vezana na ponovno rojstvo svetega in njegovih simbolov – onkraj njegove smrti« (Castelli, 1974:76).

Znan je odgovor, da je vstali Jezus navzoč v svetu, še več, da je vladar sveta, toda na nov način, v skritosti. Kot se je Bog odločilno razodel ljudem tako, da s je »skril v človeku Jezusu« (Barth), tako je Jezus kot vstali/bog navzoč v svetu v skritosti, vlada tako, da služi ... Skrito pomeni: ne v veličastnosti, v moči, ki od nekdanj razodeva sveto kot *tremendum et fascinans*, kot vzbujajoče strah in čaščenje, pa tudi račune, kako ga pridobiti in uporabiti zase. Skritost, nevidna navzočnost pomeni navzočnost v šibkosti, nemoči, ranljivosti, trpljenju – ki ne kličejo po čaščenju, posnemanju in uporabljanju. Sveto, ki/ker tako razodeva/skriva Jezusa kot Boga, je zdaj tu drugače od pričakovanega. Sveto/Jezus Kristus je tam, kjer ni mogoč račun, verjetnost ali celo gotovost, je tam, kjer je zato potrebna – in le po božji milosti mogoča – *vera* v končno božjo pravičnost, moč in kraljestvo...

Znana in zgoraj navajana evangelijska predstavitev poslednje sodbe in Jezusove nagrade tistim, ki so pomagali lačnim, preganjanim

itd., saj so s tem pomagali Jezusu samemu, kajti »kar ste storili kateremu od mojih najmanjših, ste meni storili« (Mt 25, 31-46), ni enostavna.

Ljudje so bili nagrajani, ker so to počeli, ne da bi vedeli za Jezusa in računali na nagrado: »Gospod, nikdar te nismo videli [...]«. Ali velja to tudi, ko vemo in zato lahko računamo: ne delamo le iz sočutja, ampak tudi človeško »računamo«? Verjetno da.

S človeškega vidika – in z drugega ne moremo presoјati – bi težko rekli ne.

Toda poanta Mt 25 vendarle ostaja: najbolj zaresna vera, zaresna *fides (implicita)*<sup>6</sup> je le tam, kjer je Bog navzoč v skritosti, ki/da onemogoča človeško, prečloveško računanje z njim; tam, kjer niso možni nikakršni računi ne z ljudmi, ne z Bogom, kjer zato ne gre brez vere kot (za)upanja. Ta dopuščā kvečjemu slutnjo, da je Bog na svoj način že navzoč. A samo to, kaj več bi bilo manj (od krščanske vere) ...

To bi pomenilo »stati in obstati« zaradi upanja in v njem.

V sodobnem svetu to pomeni vztrajati proti toku; ta vleče ali v ateizem ali v »poganski« kozmoteizem oziroma kozmično religioznost ali pa v kombinacijo med obema, na primer v psevdosakralizacijo vrednot, idealov in idolov tako imenovane posvetne religije.<sup>7</sup>

Delovati proti toku, seveda pomeni izgublјati: moč, vpliv, pripadnike, če gre za cerkev. Nova zaveza sicer kot da ponuja oporo pri tem: »Kdor najde svoje življenje, ga bo izgubil, in kdor ga izgubi zaradi mene, ga bo našel.« (Mt 10, 39.)

Toda to je spet zgolj opora vere kot (za)upanja.

- 6 Ali ni prav *fides implicita* najbolj čista vera, saj le ona ne računa, ni obremenjena z neubranljivo religiozno skušnjavo »računanja« (Barth). Za pobožnost – kot nasprotni pol nepreračunljive vere – je nekje Luther zapisal, da je »največji greh«, saj skuša z njo človek (iluzorno in grešno hkrati) pridobiti za svoje odrešenje nekaj, kar je izključno zadeva božje milosti (prim Kerševan, 1992:68).
- 7 Pojem *posvetna religija* imam za ponesrečenega. Če je mišljena ideologija – »religija« – brez svetega, je to »leseno železo«. Brez svetega ni religije. Če je mišljena religija, ki sakralizira tostranske pojave, vrednote, cilje, jim daje status na meji s transcendenco, – potem je to splošna značilnost določenega tipa religij, ki jo srečamo tudi pri tradicionalnih arhaičnih religijah (po Eliadeju).

Ljudje in ustanove v svetu seveda ne moremo, da ne bi iskali življenja in moči (preživetja), in to v svetu, v katerem nas je Bog pustil same in ne moremo računati na njegovo (po)moč. Od tod tudi v »cerkvah reformacije« prilagajanje toku (v primerjavi s katoliško in novoprotestantskimi cerkvami Severne Amerike sicer zadržano): iskanje nove duhovnosti, tudi mistike, reafirmacija obrednosti, poudarjanje binkošti Svetega duha mimo križa, v to usmerjena nova premišljanja Božje troedinosti (Zimmerman, 2003).

Že po vsem povedanem je očitno, da so taka iskanja in prilagajanja obremenjena z dilemo: do kje konkurirati na terenih, ki so bližji drugim usmeritvam v krščanstvu in drugim religijam; do kje tvegati, da se s tem izgubi lastna pozicija (križa) in z njo zmožnost, biti (krščanska) sol in kvas modernega sveta.

## LITERATURA

Antes, Peter (2004): *Das Christentum*. München: DTV.

Armstrong, Karen (1993): *A History of God*. London: Heinemann.

Assmann, Jan (2003): *Moses der Ägypter*. Frankfurt am Main: Fischer Verlag.

Assman, Jan (1999): *Altägyptische Monotheismen*. *Welt und Umwelt der Bibel* 11: 20–28.

Bonhoeffer, Dietrich (1951/1997): *Widerstand und Ergebung*. *Briefe aus der Haft*. Uredil E. Bethge. Gütersloh: Kaiser.

Bonhoeffer, Dietrich (2005): *Odgovornost in svoboda*. Izbior iz filozofsko-teoloških del. Celje: Mohorjeva družba.

Castelli, Enrico (ur.) (1974): *Le Sacré*. Pariz: Aubier.

Dietrich, Walter, Link, Christian (2000): *Die dunklen Seiten Gottes I–II*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.

Einstein, Albert (1934): *Mein Weltbild*. Amsterdam.

Eliade, Mircea (1990): *Das Heilige und das Profane*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Eliade, Mircea (1986): *Die Religionen und das Heilige*. Frankfurt am Main: Insel Verlag.

- Flere, Sergej, Kerševan, Marko (1995): Religija in (sodobna) družba. Ljubljana: ZPS.
- Friesl, Christian, Polak, Regine (ur.) (1999): Die Suche nach religiösen Aura. Graz, Wien: Verlag Zeitpunkt.
- Graf, Friedrich Wilhelm (2004): Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur. München: C. H. Beck.
- Hertzberg, Arthur (1996): Judaismus. Reinbeck: Rowohlt.
- Hribar, Tine (1990): O svetem na Slovenskem. Maribor: Obzorja.
- Jüngel, Eberhard (2003): Ganz werden. Theologische Erörterungen V. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Kerševan, Marko (1989): Religija in slovenska kultura. Ljubljana: ZIFF – Partizanska knjiga.
- Kerševan, Marko (1990): Sveto, religija, religiologija. Nova revija 103:1517-1526.
- Kerševan, Marko (1992): Vstop v krščanstvo drugače. Protestantska teologija (Karla Bartha) v našem času in prostoru. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Kippenberg, Hans, Riesenbrodt, Martin (2001): Max Webers »Religionssystematik«. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Körtner, Ulrich H. J. (2000): Der Verborgene Gott. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Lapide, Pinchas (1988): Warum kommt er nicht? Jüdische Evangeliumauslegung. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn.
- Oelmüller, Wili (1999): Negative Theologie heute. München: Fink.
- Protestantizem (2001). Ur. Marko Kerševan. Poligrafija, tematska številka, 21/22. Ljubljana: Nova revija.
- Sorč, Ciril (2005): Kenoza pri Jürgenu Moltmannu in Hansu Ursu von Balthasarju. Stati inu obstati 1-2: 123–147.
- Stolz, Fritz (1996): Einführung in den biblischen Monotheismus. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Sveto pismo. Slovenski standardni prevod. Ljubljana: Svetopisemska družba Slovenije.
- Weber, Max (1964): Soziologie, Weltgeschichtlichen Analysen, Politik. Stuttgart: Kröner Verlag.
- Weber, Max (1998): Protestantska etika in duh kapitalizma. Ljubljana: Studia humanitatis.
- Zimmerling, Peter (2003): Evangelische Spiritualität. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

*Gorazd Andrejč*

## ANABAPTISTIČNA REFORMACIJA IN VERSKA SVOBODA

### UVOD

Verovanje v versko svobodo ter spoštovanje te svobode pri drugače verujočih (kristjanih ali nekristjanih) v velikem delu krščanske zgodovine ni bila odlika kristjanov. V nasprotju z Jezusovim nasvetom »dajte torej cesarju, kar je cesarjevega, in Bogu, kar je Božjega« (Mr 12,17) ter njegovo izjavo, da njegovo kraljestvo »ni od tega sveta« (Jn 18,36), pa tudi v nasprotju z njegovo razlago, kaj ta izjava konkretno pomeni (»Ko bi bilo moje kraljestvo od tega sveta, bi se moji služabniki bojevali, da ne bi bil izročen Judom, toda moje kraljestvo ni od tod«, Jn 18,36.II), je cerkev od časa cesarja Konstantina pa vse do 19. stoletja preganjala drugače misleče s fizičnim »bojevanjem«: z vojnami, prepovedmi, izgoni, mučenji in usmrtitvami.

Tudi vodilni nemški in švicarski reformatorji ter protestantski državni vladarji 16. in 17. stoletja niso odpravili preganjanja drugače verujočih v svojih reformiranih cerkvah in deželah. Versko svobodo so že od začetka zagovarjali in prinašali med nas tisti kristjani, ki so v 16. in 17. stoletju veljali za najbolj nevarne heretike: anabaptisti. V pričujočem članku na kratko opisujem nastanek anabaptističnega gibanja, njihovo teologijo ter kasnejši razvoj, s posebnim poudarkom na njihovem verovanju v versko svobodo in v ločitev države in cerkve. Cilja članka sta predvsem naslednja: pojasniti teološke temelje verovanja o verski svobodi pri anabaptistih in medsebojno povezanost značilnih anabaptističnih doktrin s tem verovanjem ter pokazati, da je anabaptistično verovanje v versko svobodo po zanimivih zgodovinskih in idejnih poteh izvršilo odločilen vpliv na poznejši razvoj, sprejetje in udejanjanje zamisli o verski svobodi v zahodnem svetu.



## KDO SO BILI ANABAPTISTI?

### Definicije in nevarnost površne klasifikacije

V burnem šestnajstem stoletju je v Evropi obstajalo več tokov, ki jih danes upravičeno imenujemo s skupnim nazivom »reformacija«. Znotraj reformacijskega gibanja so poleg dobro znanih vej reformacije – nemške veje z Luthrom na čelu ter švicarske s Zvinglijem in pozneje s Calvinom – obstajale tudi druge smeri, katerim običajno posvečamo le bežno pozornost, čeprav v nekem smislu niso nič manj odločilno vplivale na nadaljnji razvoj krščanstva in zahodne družbe (prim. Williams, 1962:xix; Estep, 1984:212). Med te veje oziroma smeri reformacije, kakorkoli jim rečemo, spada tudi anabaptistična reformacija.

Anabaptistično gibanje lahko umestimo kot podvrsto t. i. »radikalne reformacije«, kot jo imenuje George Williams (Williams, 1962: xix) ali kot del »levega krila reformacije«, kot ji rečeta denimo Roland Bainton in Alister McGrath (McGrath, 2000:10). Za razliko od klasičnega protestantizma ali »magisterijske reformacije«,<sup>1</sup> katere predstavniki so bili Luther, Zvingli in Calvin, so radikalno reformacijo sestavljala raznolika verska gibanja, ki jih spet lahko označimo s široko obsegajočimi nazivi, kot so spiritualisti, »evangelijski racionalisti« ter anabaptisti. Skupno vsem tem skupinam je bilo jasno in zavestno ločevanje tako od rimskokatoliškega krščanstva kot tudi od magisterijske reformacije ter dejstvo, da so bile vse te skupine preganjane tako v rimskokatoliških kot tudi v protestantskih deželah, pri čemer je bil toleranten odnos do njih redka izjema.<sup>2</sup> Namesto ideje o reformiranju (*reformatio*) rimskokatoliške cerkve, za kar so si vsaj v začetnih letih svojega delovanja prizadevali Luther, Zvingli in Calvin v mejah svojega dosega, so radikalni reformatorji zahtevali

- 1 »Magisterijska« zaradi tega, ker so glavni tokovi reformacije delovali s podporo lokalnega »magistrata« oziroma deželnih ali mestnih oblasti. Anabaptisti, spiritualisti in drugi radikalnejši reformatorji te podpore niso uživali. Izraz je uvedel Geogre Williams (prim. Williams, 1962:xxiv)
- 2 Znani nemški volilni knez, ki ni želel preganjati anabaptistov, je bil hessenski luteranski knez Filip (1504–1567). Ob koncu 16. stol. pa so prvič pravo toleranco uživali anabaptisti na Nizozemskem.

ustanovitev cerkve znova, praktično iz nič (*restitutio*). Po njihovem mnenju nobena reforma znotraj ustaljenega ustroja cerkve ni rešitev za krščanstvo, ki je že dolgo v samem jedru popolnoma odpadlo. Edina pot je utemeljitev cerkve in njene organizacije na predkonstantinovskih oziroma čisto novozaveznih temeljih, kar so najbolj zavzeto verovali in želeli v svojih vrstah doseči prav anabaptisti.

Do sredine dvajsetega stoletja je bilo razumevanje ločnic v radikalni reformaciji 16. stoletja precej zamegljeno. Objave in ureditev nekaterih ključnih dokumentov, razprav in pisem, povezanih z radikalno reformacijo, pa nam danes omogočajo veliko jasnejšo sliko (prim. Williams, 1962:xx-xxi). Če za namene tega članka pustimo spiritualiste in evangeljske racionaliste ob strani, moramo nadalje pozorno razločevati tudi med skupinami znotraj samega anabaptističnega gibanja. Prepogosto se oborožen kmečki upor v Nemčiji pod navdihom Thomasa Müntzerja sredi dvajsetih let 16. stoletja, tragična usoda fanatičnih anabaptistov v mestu Münster v severni Nemčiji deset let pozneje ter vsaka druga veja anabaptizma v 16. stoletju mečejo v isti koš, čeprav gre za zelo različne in v marsičem medsebojno nasprotne verske razvoje.

Velika večina anabaptistov 16. stoletja so bili pacifisti, torej nasprotniki uporabe orožja, celo v boju za domovino ali za potrebe ohranjanja reda v državi. Skupina skrajnih anabaptistov v mestu Münster, ki so v sredini tridesetih let v prevratu prevzeli oblast in razglasili svoj »Novi Jeruzalem«, je bila izoliran primer nesrečnega fanatizma in netolerance. Tamkajšnji anabaptistični vodje so imeli z ostalimi anabaptisti skupno samo zavračanje tako rimskokatoliške kot tudi luteranske cerkve ter zavračanje krsta otrok in prakticiranje krsta odraslih. V pojmovanju cerkve, veljavnosti krščanskih moralnih standardov, v odnosu do oblasti in uporabe orožja, cerkvene discipline in v drugih doktrinah je bila münsterska skupina anabaptistov v očitnem neskladju s preostalo anabaptistično reformacijo (prim. Estep, 1984:105–106; Williams, 1962:162–164). Žal je bilo tudi precej prej pacifističnih anabaptistov v Münsterju prav tako zavedenih (predvsem kmečko prebivalstvo), ko so sledili novim vodjem tudi v ideji »oboroženega svetega mesta« in nazadnje v smrt.

Tudi povezovanje nastanka anabaptistov z idejnim vodjem kmeč-

kih uporov Thomasom Müntzerjem v letih 1524–25 je zgodovinsko napačno, dolgujemo pa takšno pojmovanje Heinrichu Bullingerju, Zwinglijevemu nasledniku v Zürichu. Bullinger je v svojem delu *Vzpon Anabaptistov* (*Der Wiedertöufferen Ursprung*), izdanem leta 1560, prvi spisal zgodnjo zgodovino anabaptistov. Tako Zwingli kot Bullinger sta skupaj z vsemi drugimi predstavniki magisterijske reformacije štela anabaptiste za grožnjo in nevarno herezo, ki jo je treba zatreti ali pa njene predstavnike izgnati. Po tragediji v Münstru je Bullinger v želji, da züriško reformacijo očisti vseh očitkov, češ da je bila povezana z nastankom anabaptizma, povezal anabaptiste z vodjem kmečkih uporov Müntzerjem – čeprav je v zgodnejših spisih trdil, da se je anabaptizem začel v Zürichu brez povezave z Müntzerjem. Sodobni zgodovinarji reformacije, predsvem strokovnjaki za anabaptistično gibanje, se strinjajo, da Bullingerjevo povezovanje nastanka anabaptistov z Müntzerjem nima zgodovinske vrednosti.<sup>3</sup>

### Začetki anabaptizma

Začetki anabaptizma kot reformacijskega gibanja so bili povezani z reformacijo v Zürichu pod vodstvom Huldrycha Zwinglija. Med časom znanih züriških disputacij med letoma 1522 in 1525 je Zwingli na javnih razpravah pred knezi in mnogimi prebivalci kantona skupaj s svojimi somišljeniki in študenti zagovarjal proces reformacije v züriški cerkvi na temelju *Svetega pisma*. Skupina sedmih Zwinglijevih sodelavcev reformatorjev je v času teh disputacij prišla do prepričanja, da Zwingli v reformiranju krščanstva ni pripravljen iti do konca, prav do novozaveznega zgleada. Na začetku je bil predmet spora odpravljanje maše (kako hitro naj bi mašo kot nesvetopisemski in teološko napačen obred prepovedali opravljati), kmalu pa tudi zasebna last-

3 Primera z navajanjem mnogih drugih strokovnjakov sta Estep in Williams (Estep, 1995:194–195, Williams, 1962:203). Prvi pomemben sodobnejši strokovnjak, ki je zavrgel Bullingerjevo tezo, je bil na prehodu iz devetnajsetega v dvajseto stoletje Ernst Troeltsch (prim. Estep, 1995:195). Troeltsch je v svoji analizi vpliva protestantizma na razvoj moderne družbe poudaril velik pomen anabaptistov ter drugih sorodnih gibanj 16. in 17. stoletja pri razvoju pojmovanja verske svobode, ločitve cerkve od države in personalizacije religije. (prim. Kerševan, 2001:9–14).

nina nasproti skupni lastnini vernikov in krščevanje otrok nasproti krščevanja odraslih. Opaznejši člani te skupine so bili Felix Manz, Conrad Grebel in Baltasar Hubmeier. Slednji je kasneje postal eden najpomembnejših anabaptističnih teologov ter je vodil anabaptiste v mestih Waldshut in Nikolsburg, vsi trije pa so v preganjanjih, ki so sledila, umrli že v tistem desetletju. Zwingliju, ki je pred letom 1524 tudi sam imel pomisleke zoper krščevanje otrok, je Hubmeier očital nekonsistentnost in zapuščanje idealov reformacije zaradi političnih razlogov. Skupina reformatorjev, ki so bili razočarani nad Zwinglijem, se je začela v Zürichu posebej zbirati po domovih na molitvenih sestankih ter preučevanjih *Svetega pisma*. Leta 1525 so njeni pripadniki sprejeli krst odraslih oseb kot edini legitimni in svetopisemski način krsta in istega leta naredili korak od teorije k praksi: kot odrasli verniki so se dali (ponovno, a po njihovem prepričanju komaj sedaj prvič zares) krstiti.

Zwingli je svoje prejšnje sodelavce prvi slabšalno označil za »anabaptiste« oziroma prekrščevalce (*Wiedertäufer*), jih s pomočjo oblasti obsodil hereze in dosegel njihov izgon iz züriškega kantona, če se ne nehajo zbirati. Anabaptistično gibanje se je začelo bliskovito širiti po züriški okolici, čeprav je bilo že na začetku močno preganjano. Drugi izvor anabaptizma je bil v istem desetletju v južni Nemčiji, od koder so se razne anabaptistične smeri (predvsem so se delili na pacifistične skupine ter na tiste, ki so dovoljevali uporabo orožja v obrambi domovine in za vzdrževanje družbenega reda) širile tudi na sever, do Nizozemske, kjer je anabaptizem kljub silnem preganjanju doživel ponovni razcvet v drugi polovici šestnajstega stoletja.

## VEROVANJA ANABAPTISTOV IN DOKTRINA O LOČITVI CERKVE IN DRŽAVE

### Osnovna verovanja anabaptistov

Čeprav pri anabaptistih ne moremo govoriti o enotnosti doktrine ter se teologi težko odločijo celo o tem, katera je osrednja doktrina anabaptistične teologije, lahko za velik del anabaptistov 16. stoletja ugotovimo vzorec nekaterih osnovnih verovanj. Kot vodilo nam lahko

služi najpomembnejši dokument zgodnjega anabaptizma, *Schleitheimska veroizpoved* iz leta 1527.<sup>4</sup> To sorazmeroma kratko besedilo so v mestecu Schleithem sestavili pacifistični anabaptisti pod vodstvom Mihaela Sattlerja, ki je bil istega leta mučen in usmrčen na grmadi zaradi svoje vere.

*Schleitheimska veroizpoved* vsebuje sedem členov: krst, izključitev (ekskomunikacija), spomin Gospodove večerje (obred evharistije), ločitev od sveta, vloga pastorjev, meč (uporaba orožja) ter prisega. Poglejmo vsebino členov. Krstijo se lahko le osebe, ki so se spokorile v veri in ki razumejo ter sprejemajo Kristusovo žrtev zanje – torej, pristna vera krščenca je nujen pogoj za krst. Kriteriji za izključitev iz cerkve so bili za anabaptiste zelo strogi, od samih sebe so zahtevali življenje z visokimi moralnimi standardi. Evharistija je zanje pomenila obred spomina na Jezusovo žrtev v obliki skupnega obeda kruha in vina, kar je teološko precej podobno Zwinglijevemu pojmovanju (simbolni pomen kruha in vina, zanikanje resnične navzočnosti Kristusovega telesa »v kruhu«). Razlika je v tem, da je po anabaptistih dovoljeno pristopiti obredu evharistije (ki so jo anabaptisti imenovali preprosto z »lomljenje kruha«) le vernikom, ki so krščeni odrasli ter živijo moralno neoporečno življenje, po Zwingliju pa to ni odločilnega pomena.<sup>5</sup>

- 4 Za glavne odlomke *Schleitheimske veroizpovedi* v angleškem prevodu glej Estep (1995:199–201). Povzetki v naslednjih dveh odstavkih so sestavljeni na podlagi tega prevoda.
- 5 Večina anabaptistov je hkrati z verovanjem v opravičenje po veri verovala tudi v človekovo svobodo, da sprejme dar milosti oziroma odrešenja ali ga zavrne – torej v nasprotju z Luthrovim verovanjem o popolni zaslužjenosti volje in predestinaciji. Poleg tega in zgoraj omenjenih verovanj, ki so bila skupna skorajda vsem anabaptistom, so nekatere skupine anabaptistov verovala tudi v nezavedno stanje človeka po smrti vse do vstajenja od mrtvih in Novega Božjega kraljestva, druge v posvečevanje sedmega dne oziroma sobote po svetopisemskem dekalogu; nekateri anabaptisti niso verovali v Božje trojstvo (znani zdravnik, humanist in teolog Servetus, ki ga je Calvin dal usmrtiti v Ženevi leta 1553, denimo ni veroval, da je Sveti Duh božanska oseba trojstva), nekateri so imeli drugačno kristologijo oziroma drugačen pogled na Kristusovo naravo (denimo Menno Simons; njegovo kristološko stališče je opisano v tem članku v podpoglavju o anabaptizmu na Nizozemskem). Ker je bilo anabaptistično gibanje brez osrednje organizacije in ker so njihovi

Posebej zanimiv je člen o meču. V njem avtorji priznavajo, da je Bog zaupal meč državi za ohranjanje reda, vendar izražajo tudi verovanje, da kristjan s tem ne sme imeti nikakršnega opravka. Pravi Kristusov sledilec nikoli in v nobeni situaciji ne bo uporabljal meča ali katerega drugega orožja, kaj šele ubijal. Edino orožje kristjana naj bo Božja beseda. Besedilo tega člana je namenjeno tudi (ali predvsem) tistim anabaptistom, ki tega ne verujejo točno tako in bi naj bili v zmoti. Od pomembnih anabaptističnih vodij je uporabo meča v obrambi domovine in ohranjanju reda zagovarjal denimo Baltashar Hubmeier in bratje, ki so bili pod njegovim vplivom. Drugi nekdanji Zwinglijev sodelavec, Conrad Grebel, je v skladu s *Schleitheimsko veroizpovedjo* odločno kritiziral vsako uporabo orožja. V pismu radikalnemu Thomasu Münzerju je leta 1524 zapisal: »Pravi kristjani ne uporabljajo meča tega sveta niti ne gredo v vojno ... Evangelij in tisti, ki ga sprejmejo, ne potrebujejo branjenja z mečem.« (Estep, 1984:26.)

### **Verovanje v ločitev države in cerkve ter teološki temelji zanj**

*Schleitheimska veroizpoved* je zelo zanimiva iz več vidikov, zelo pomembna pa je predvsem za razumevanje anabaptistične definicije cerkve. Popolnoma namreč zavrača srednjeveško predstavo o državni cerkvi oziroma »telesu krščanske družbe«, *Corpus Christianum*. Tako Luther kot tudi Zwingli in Calvin so v praksi še vedno obdržali in tudi zagovarjali državno cerkev, le da so se borili za to, da knezi (in po možnosti cesar) spoznajo kvaliteto in resničnost luteranskega ali reformiranega nauka. Ko so knezi to spoznali, so v svojih regijah ali mestih zaukazali pač drugo vero – luteransko v nemških deželah ali reformirano v švicarskih, po načelu »Cuius regio, eius religio«. Cerkev je tako še vedno bila pod direktnim pokroviteljstvom in jurisdikcijo države – sodišča so denimo določala kazni ljudem za napačna verovanja oziroma hereze, reformatorji ali cerkveni vodje pa so bili glavni

teologi do doktrin prispeli svobodno od narekovanja določene interpretacije, je za anabaptizem značilna večja raznovrstnost verovanj kot za magisterijsko reformacijo (prim. Williams, 1962:85–106, 299–337, 505–514, 639–653). Kljub temu je stopnja strinjanja med različnimi skupinami anabaptistov glede na okoliščine presenetljiva.

svetovalci državnih oblasti, kako naj sodijo glede teh vprašanj in o tem, kaj je verska resnica ter kaj hereza.

Anabaptisti pa so verovali, da cerkev (pa naj bo katerakoli že) ni in ne sme biti povezana z državno ureditvijo in oblastmi (Estep, 1984: 185). Kaj je za anabaptiste sploh cerkev? To je prostovoljno občestvo spreobrnjenih, novorojenih kristjanov, ki pričajo za svojega Boga in njegovo veselo sporočilo. To pojmovanje so anabaptisti temeljili na novozaveznem pojmovanju cerkve kot Kristusovega telesa, *Corpus Christi*. Za Nizozemskega anabaptista Menna Simonsa je bila cerkev »skupnost pravičnih« (McGrath, 2000:219), ki je nujno v nasprotju s svetom in preganjana, tako ali drugače. Nikoli ni smiselno niti dovoljeno oznanjati evangelija z mečem. Državne oblasti pa nimajo nikakršne pravice prisiliti svojih podložnikov ali kogarkoli drugega v katerakoli vero, tudi v »tisto pravo« ne (prim. McGrath, 2000:220). V nasprotju z magisterijsko reformacijo anabaptisti niso bili pripravljani na nikakršen kompromis z državnimi oblastmi v verskih vprašanjih in na nikakršno državno narekovanje vere.

Tukaj naletimo na še eno pomembno razliko med verovanji anabaptističnih reformatorjev in verovanji magisterijskih. Oboji so verovali v »padec cerkve« v srednjem veku, a so se razlikovali tako v mnenju o stopnji tega odpada, v mnenju o času začetka odpada kot tudi v verovanju o tem, v čem je bilo njegovo bistvo. Luther in Calvin sta bila mnenja, da je cerkev padla nekje v času zgodnjega srednjega veka (za Luthra v času papeža Sabinijana (604–606), za Calvina pa v času papeža Gregorja Velikega (590–604)) ter da njen odpad ni bil popoln in se jo zato da reformirati. Anabaptisti pa so verovali, da se je odpad cerkve zgodil precej bolj zgodaj, in sicer z nastopom Konstantina (324–337) in zlivanjem države (Rimskega cesarstva) in cerkve. Odpad je zanje bil popoln in stanje nepopravljivo – celotna struktura in način delovanja rimskokatoliške cerkve, samo pojmovanje cerkve v sklopu krščanske družbe *Corpus Christianum*, s tem povezano obvezno krščevanje otrok itd., vse to je v samem bistvu zmotno in je zato treba zavreči celoten paket (prim. Estep, 1984:172–173). Anabaptisti so tako videli bistvo odpada cerkve v njenem zlitju z državo v četrtem stoletju, rešitev za cerkev pa je bila le ena – vračanje na novozavene temelje in popolna ločitev od državnih oblasti, kar vodilni

(magisterijski) reformatorji niso storili. To so jim anabaptisti seveda očitali in se tudi (ali pa predvsem) zaradi tega niso šteli za predstavnike istega reformacijskega gibanja.

Neločljivo povezano z verovanjem o odnosu cerkve in države je bilo torej anabaptistično verovanje o krstu. Ker je krst obred odraslih oseb, ki se na podlagi vere prostovoljno priključijo skupnosti Kristusovega telesa, *cerkev* in *družba* kot celota *nista isto*. Če spet primerjamo anabaptistično verovanje in Zwinglijevo: züriški reformator se je po letu 1524 izrekel in se odločil zagovarjati krst otrok na podlagi prepričanja, da bi opuščanje te prakse povzročilo rušenje same verske ureditve krščanske družbe (McGrath, 2000:186–187). Krst je bil zanj znak, da otrok spada v družbo kot tako (podobno kot je v stari zavezi pomenila obreza v hebrejski družbi), ni pa si mogel predstavljati, da bi kot kristjan lahko zagovarjal kaj drugega kot obstoj »krščanske« družbe kot celote vseh članov te družbe. Za anabaptiste pa je pojem »krščanske družbe« kot celote izgubil svojo veljavo. Cerkev je skupnost poklicanih in resnično spreobrnjenih kristjanov, družba pa je skupnost vseh ljudi, ki živijo na geografsko ali politično določenem območju ali v mestu, ne glede na njihovo vero. V cerkev se vstopi, kot rečeno, s krstom odrasle osebe, ki se spreobrne, vstop v družbo pa je praktično avtomatičen ob rojstvu.<sup>6</sup> Krst otrok ne more imeti funkcije »vpeljevanj« otroka v družbo, kot je to imelo obrezovanje v stari zavezi. Gre za zlorabo obreda krsta, ki je po novi zavezi nekaj povsem drugega.<sup>7</sup> Njihovo jasno in strogo razločevanje cerkve in družbe kot

- 6 Tudi Lutrovo razlikovanje med »vidno« in »nevidno« cerkvijo (torej med cerkvijo kot vidno organizacijo ter cerkvijo kot skupnostjo resničnih Kristusovih sledilcev, ki je na zunaj nevidna) je pri anabaptistih skoraj izginilo zaradi poudarka na vidni cerkvi kot skupnosti pričevalcev *in* resničnih Kristusovih sledilcev. Po njihovem razumevanju se življenje članov te skupnosti mora jasno razlikovati od sveta, zato je cerkev opazna, vidna, in pogosto tudi preganjana.
- 7 Zanimiv je tudi drugi temelj za strogo razločevanje cerkve in oblasti (magistrata), ki ga je zagovarjal anabaptist Georg Schnabel na dokaj konstruktivni javni razpravi anabaptistov z magisterijskimi pastori in teologi iz Marburga pod vodstvom reformatorja Martina Bucerja iz Strassburga v Marburgu leta 1538. Schnabel je videl težavo magisterijske reformacije v dopuščanju nemoralnosti v cerkvi, v neukrepanju zoper »kristjane«, ki



take je pozneje postala temeljna prvina za oblikovanje novega, sodobnega pogleda na družbo na zahodu.<sup>8</sup>

Iz vsega tega je torej razumljivo, zakaj so anabaptisti državnim oblastem odrekli pravico odločanja o veri državljanov. Zgoraj omejnjeni anabaptist Mihael Sattler je na končnem sodnem procesu proti njemu leta 1527 jedrnato podal zgodnje anabaptistično razumevanje vloge države in njene omejenosti, kar zadeva verske zadeve.<sup>9</sup> Država obstaja zato, da »kaznuje zle in da brani in varuje pravične«. Presojanje o duhovnih stvareh pa naj oblasti prepustijo »učeni ljudem« v biblijskih študijah oziroma *Svetemu pismu* samemu. Država ne sme ukazovati, kako naj se veruje (prim. Estep, 1984:186; isti, 1995: 200–201).

### **Hubmeierjev pogled o odnosu civilne oblasti do različnih veroizpovedi**

Baltasar Hubmeier je že tri leta pred tem objavil svojo prvo knjigo o odnosu države in cerkve, ki jo je pomenjivo naslovil »O heretikih in tistih, ki jih sežigajo«. Njegova stališča so kasneje postala posebno poudarjena v verovanju velike večine anabaptistov. Hubmeier med drugim piše, da »zakon, ki obsoja heretike na grmado, izgrajuje Sion

krščanstva sploh ne prakticirajo, tj. ne živijo po moralnih načelih Kristusovega nauka. Dejal je, da je problem lahko rešen le tako, da je cerkev popolnoma ločena od oblasti in sodišča, ker le takrat se da cerkveno izključitev ločevati od politične prepovedi ali izgona, kar je za notranjo cerkveno disciplino nujno potrebno. Opozarjal je na takratno paradoksnost stanje, v katerem so bili nekateri kristjani anabaptisti s slovesom poštenih in moralno neoporečnih življenj preganjani zaradi domnevno heretičnih točk verovanja, po drugi strani pa v državni luteranski cerkvi cvetita nemoralnost in pokvarjenost mnogih, a ta cerkev ne ukrene ničesar. Ta razprava med magisterijskimi reformatorji ter anabaptisti (ki so sicer prišli na razpravo iz ječe, povabil pa jih je sam Filip iz Hessna z osebnim pismom, kar kaže na njegovo – za tisti čas nenavadno – strpnost do njih) je bila ena redkih in zagotovo najplodnejša med vsemi javnimi razpravami različno verujočih v 16. stoletju. Rezultat razprave so bile spremembe odnosa in pripravljenost na medsebojno razumevanje ter celo popravljanje svojega stališča na obeh straneh (prim. Williams, 1962:447–452).

8 Glej naslednje poglavje: Vpliv anabaptizma in njihove ideje o verski svobodi od 16. stoletja naprej.

9 Celotna Sattlerjeva izjava o tem je zapisana v Estep, 1995:200–201.

na krvi in Jeruzalem v zlobi.« Vere se ne da prisiliti, je menil Hubmeier. »Turka ali heretika ne smemo prepričevati z nekim pravnim postopkom, mečem ali ognjem, temveč samo s potrpežljivostjo in molitvijo.« Zakon o sežiganju heretikov (pa naj bodo katerikoli že) je Hubmeier imenoval »hudičeva iznajdba« (prim. Estep, 1984:188).

Hubmeier je kmalu za tem, ko je napisal in izdal ta spis, sam izkusil preganjanje in zaradi preganjalskih odločb svojega nedavnega sodelavca Zwinglija zoper njega pristal za eno leto v temnici. Ko je prišel na prostost, je napisal *Kratko apologijo*, v kateri z razpoznavno ironijo govori o Zwingliju, ki ga »z ugrabitvijo, zaporom, mučenjem in s pomočjo rablja poskuša naučiti vere« (prim. Estep, 1984:189). V Zwinglijevem Zürichu so mestne oblasti imele končno besedo v stvareh vere, glavni svetovalec predstavnikov oblasti pa je bil seveda Zwingli sam. Negativna izkušnja z oblastmi in Zwinglijem je Hubmeierja še bolj utrdila v prepričanju, da je »vera Božje delo, a ne delo stolpa za heretike, v katerem človek ne vidi niti sonca niti meseca, a živi od kosa kruha in vode« (prim. Estep, 1984:189). Zato je biti Turek, Jud, katoličan ali anabaptist pravica, ki jo ima po Hubmeierjevem razumevanju vsak, glede te odločitve pa odgovarja samo Bogu in nobeni oblasti. Kako direktno iz teh idej sledi sodobno pojmovanje ločitve države in cerkve in sekularnosti države, ki mora biti versko neporedeljena, ni treba posebej pojasnjevati.

Položaj je bil sicer dodatno zapleten zaradi anabaptističnega pacifizma. Če bi se omejili le na teološka vprašanja, bi anabaptiste obtožili »zgolj« za herezo. Vendar so zaradi svojega absolutnega pacifizma ter običajno tudi zavračanja obvezne prisega na sodiščih, v državnih službah ali kjerkoli drugje (česar Hubmeier, denimo, ni zagovarjal) poglobili konflikt s totalitarističnimi oblastmi njihovega časa. Njihovi pogledi so bili zato označeni ne le kot hereza, temveč tudi kot zelo nevarno protidržavno oziroma subverzivno delovanje, ki ruši družbeni red. Zaradi tega so se tudi manj versko zavzeti deželni glavarji, tako v katoliških kot tudi v luteranskih in kalvinističnih deželah, postavili ostro proti anabaptistom in jih poskušali na vse načine dobesedno iztrebiti (prim. Gonzales, 2004:II, 55–56).

## VPLIV ANABAPTIZMA IN NJIHOVE IDEJE O VERSKI SVOBODI OD 16. STOLETJA NAPREJ

Ni dvoma torej, da so verovanja anabaptistov 16. stoletja vsebovala za tisti čas radikalno in za večino nesprejemljivo doktrino o ločitvi države in cerkve ter jasno izoblikovan zagovor verske svobode. Vprašanje torej ni, ali so anabaptisti res bili prvi zagovorniki verske svobode na zahodu (odgovor je namreč nesporen »Da«), temveč je naslednje: kako so ideje anabaptističnih reformatorjev vplivale na poznejši razvoj verske svobode vse do njene obširnejše realizacije v sodobnem svetu? Po katerih kanalih in tradicijah je to pojmovanje prišlo v ustave sodobnih držav?

Odgovor na to vprašanje je nekoliko bolj zapleten in zahteva kratek pregled razvoja anabaptizma in iz njega izhajajočih (neposredno ali posredno) krščanskih denominacij. Predvsem se bom posvetil vplivu anabaptizma na nastanek baptizma, ki ni bil tako samoumeven in neposreden, kot nekateri morda sklepajo iz samega imena, prav tako pa ga tudi ne moremo zanikati. Prek anabaptistično-baptistične povezave so namreč nekatere ideje anabaptistov postale dediščina velikega dela anglo-ameriškega krščastva, nekatere pa dediščina vse zahodne civilizacije.<sup>10</sup> Med njimi je tudi verovanje v svobodo veroizpovedi in v ločitev države in cerkve.

### **Anabaptizem na Nizozemskem**

Od sredine dvajsetih let v 16. stoletju se je anabaptizem hitro širil po Evropi, predvsem po nemško govorečem svetu. Kljub velikemu preganjanju in mnogim usmrtitvam so vstajali vedno novi anabaptistični verniki in pridigarji, predvsem laični, pa tudi nekateri teološko izobraženi. Leta 1530 je eden od takih laičnih anabaptističnih pridigarjev, Melchior Hofmann, ki je iz luteranstva prek zwinglijanstva prestopil v anabaptizem, prinesel anabaptistično reformacijo na

10 Za poglobljen ali širši prikaz razvoja idej in cerkva, ki izhajajo iz anabaptizma, ter razvoja zamisli o verski svobodi od takrat pa do uresničitve te zamisli, bi bilo seveda potrebno mnogo več prostora in študija, kot ga omogoča razsežnost in namen pričujočega članka (glej dela, kot so Estep, 1984; Emmerson, 1983; Gonzales, 2004).

Nizozemsko. Tam je deloval z velikim uspehom, enako pa za njim tudi njegovi spreobrnjenci. Med stotinami ali tisočimi krščenih se je dal leta 1536 krstiti tudi spreobrnjeni katoliški župnik Menno Simons, ki je na nadaljnji razvoj anabaptizma vplival tako odločilno kot noben dotedanji anabaptistični vodja.

Menno Simons je sprejel anabaptizem prav v času velike fanatične polomije v Münstru v letih 1534–35, ki je nedaleč od Nizozemske meje in v katerem je umrlo tudi na stotine zavedenih nizozemskih anabaptistov. Še vedno katoliške oblasti v Nizozemski so zaradi tega dogajanja začele na svojem ozemlju silovito preganjati anabaptiste. Menno je kljub temu goreče oznanjal anabaptistično sporočilo evangelija. Po naravi je bil bolj dušni pastir kot teolog, nizozemsko in severnonemško anabaptistično gibanje pa je bilo pod njegovim treznim in požrtvovalnim vodstvom dobesedno rešeno iz brezna razočaranja in fanatizma zaradi münsterske katastrofe. Ljudi, ki jih je Menno Simons poučeval in krstil, so takoj, ko so jih odkrili, mučili in usmrtili. Število menonitov na Nizozemskem se je kljub temu bolj in bolj povečevalo, sam vodja pa je kljub silovitemu preganjanju doživel visoko starost in umrl zaradi bolezni leta 1561.

Njegova teologija je poleg krsta odraslih vernih in popolnega pacifizma (direktno nasprotje od münsterskih militantnih navdihov) vsebovala jasen moralni nauk in izoblikovan pogled na potrebo po strogi cerkveni disciplini – izključitvi vernika v primeru nezvestobe novozaveznemu standardu, a izpeljani v ljubezni. Njegova kristologija je bila nekoliko nenavadna (veroval je, da je Jezusovo telo iz popolnoma »Božanskega mesa«, čeprav je bil dejanski človek), njegov pogled na cerkev, državo in na odnos med obema pa je bil enak kot so ga imeli švicarski in nemški anabaptisti v dvajsetih letih pred njim: država in cerkev morata biti strogo ločeni; država ne more in ne sme narekovati vere; cerkev je skupnost poklicanih, ki kot odrasli verniki naredijo zavestno zavezo z Bogom z obredom krsta.

Na Nizozemskem se je med letoma 1550 in 1577 menonitski anabaptizem razvejal v nekaj podskupin. Najbolj odprta in vplivna skupina so bili t. i. Waterlanders, ki so prevzeli tudi nekaj liberalnejših pogledov. Služba v javnih ustanovah zanje ni bila več sporna, čeprav so obdržali vzdržnost glede uporabe orožja. Prav tako niso vztrajali

pri Mennovi specifični razlagi Kristusove narave, temveč dovoljevali tudi klasični protestantski pogled. Waterlanderski menoniti so bili odprti tudi za stike z pripadniki drugih denominacij, kar je imelo posebej pozitivne rezultate. Dirck Volckertzoon Coornhert, uradno katoličan, vendar po verovanjih in delovanju neke vrste »ekumenski spiritualist«, ki je leta 1579 napisal tudi razpravo v obrambo verske svobode za vse cerkve, je razvijal dober odnos z vodjo waterlanderskih menonitov Jonom De Riesom. Coornhert je v javnih razpravah nasprotoval takrat zmeraj glasnejšim kalvinistom, ki so bojevito zagovarjali tudi nasilno spreobračanje anabaptistov in javno nasprotovali verski svobodi. Po drugi strani je Coornhert delal tudi kot tajnik in sodelavec Viljema Oranjskega, ki je še pred osvoboditvijo Nizozemske od španskega vladarja zagotovil leta 1577 državljansko versko svobodo vsem anabaptistom na Nizozemskem (prim. Williams, 1962:774–778). S tem so anabaptisti prvič uživali resnično versko svobodo v Evropi.

### **Vpliv menonitskih idej na začetek baptistov**

V devetdesetih letih 16. stoletja so nekateri angleški »separatisti« (kristjani, ki niso sprejemali uredbe anglikanske cerkve, temveč so se želeli reformirati čimbolj v skladu s *Svetim pismom*) zaradi preganjanja odpotovali v takrat že versko tolerantno Nizozemsko. Nekatere skupine separatistov so prišle pod vpliv anabaptistov in prevzele njihova verovanja, druge ne. Za našo tematiko najpomembnejša skupina angleških separatistov pa je prišla na Nizozemsko leta 1607 pod vodstvom Johna Smytha, teologa iz Cambridgea in nekaj let pastorja v angleških mestecih Lincoln in Gainsborough. V Amersterdamu je bila ta skupina angleških biblijskih kristjanov obdana s tremi menonitskimi skupnostmi. Zaradi njihovega vpliva je Smyth najprej uvedel v svojo skupnost krst odraslih. Prav tako je spremenil svoje pojmovanje cerkve, ki ga je sedaj temeljil na novozaveznem zgledu skupnosti verujočih, ne na starozaveznem pojmovanju zaveze – pogodbe (kot so ga razumeli puritanci). Postopoma je sprejel ves nauk waterlandskih menonitov, s čemer se ni v celoti strinjala manjša skupina njegovih vernikov, ki se je od Smythove skupine odcepila. Iz te majhne skupine pod vodstvom Thomasa Helwysa so po njihovi

vrnitvi na otok (leta 1611) nastali t. i. angleški »splošni baptisti« (general baptists).<sup>11</sup> (Prim. Estep, 1984:205–210.)

Thomas Helwys se je vrnil v Anglijo dodobra prepojen z anabaptističnimi idejami, vendar je poudaril tudi svoje nestrinjanje z menoniti in Smythom: ni veroval v Kristusovo »božansko meso«, temveč je obdržal ortodoksni pogled (ortodoksni pogled so že takrat imele tudi razne skupine menonitov drugje na Nizozemskem), ohranil je puritansko strogost pri posvečevanju krščanske sobote, ki jo je skupaj z večino praznoval v nedeljo, ter ni priznaval menonitske trditve o izključni veljavnosti krsta v njihovi cerkvi. Za naše prikazovanje pa je bolj pomembno njegovo sprejemanje drugih anabaptističnih idej: krsta odraslih, anabaptističnega pojmovanja cerkve in predvsem jasno izoblikovano verovanje o ločitvi države in cerkve ter o verski svobodi. Helwys sicer ni bil zagovornik strogega stališča, da kristjan ne sme prisegati ali sprejemati službe v javnih ustanovah, toda državnim oblastem ni priznaval nikakršne pravice do odločanja o veri državljanov, niti do preganjanja ljudi zaradi vere. Leta 1612 je v svojem glavnem delu *Kratka deklaracija o skrivnosti nepostavnosti* zapisal, da »nikogar ni treba kaznovati zaradi prestopanja duhovnih pravil *Nove zaveze* niti s smrtjo niti z zapiranjem; takšno pohujšanje je treba kaznovati izključno z duhovnim mečem in z duhovnimi ukrepi« (prim. Estep, 1984, 212).

11 V Angliji je sta v sedemnajstem stoletju nastali dve skupini baptistov: »splošni« (general baptists) in »posebni« (particular baptists). Izvor splošnih baptistov na začetku stoletja je kratko opisan v pričujočem članku. Izvor posebnih baptistov pa je poznejši: gre za skupino angleških kalvinističnih separatistov iz Londona, ki so prišli do zahteve krsta odraslih s potopitvijo med letoma 1633 in 1638. Splošni baptisti so verovali, da je odrešenje po Kristusu ponujeno nasploh vsem ljudem (zato »general«) ter da lahko kristjan tudi »odpade od Božje milosti« oziroma da do konca življenja ohrani možnost, da Boga zavrne (arminijanski pogled). Posebni baptisti pa so v skladu s kalvinističnim razumevanjem verovali v predestinacijo oziroma da je Bog svoje određene posebej in arbitrarno vnaprej določil za odrešenje ter da zaradi tega padec iz milosti ni mogoč. Splošne baptiste so zaradi tega imenovali tudi »arminijanske baptiste«, posebne pa »kalvinistične baptiste«. Današnji baptisti so večinoma nasledniki posebnih, torej kalvinističnih baptistov, vendar mnoge baptistične cerkve ne sprejemajo popolnoma kalvinističnega pojmovanja predestinacije in odrešitve, temveč se nahajajo nekje »na sredini« med obema pogledoma.

Helwysovo stališče glede odnosa cerkve in države je torej bolj podobno stališču zgodnjega anabaptista Baltasarja Hubmeierja kot pa stališču menonitov in Smytha, ki so bili proti vsakem služenju kristjanov anabaptistov v državnih ustanovah. Zaradi teh in drugih zgoraj omenjenih razlik nekateri zgodovinarji baptističnega gibanja trdijo, da ni velike povezanosti med evropskimi anabaptisti 16. stoletja in angleškimi baptisti 17. stoletja.<sup>12</sup> Vendar, ne glede na nekatera razhajanja med ustanoviteljem splošnih baptistov Thomasom Helwysom in njegovim prejšnjim pastorm Johnom Smythom, povezave med nastankom baptističnega gibanja v Angliji in anabaptististi na Nizozemskem tudi z veliko domišljije ni mogoče zanikati. Anabaptistične ideje so tudi Helwysa močno zaznamovale in vplivale na njegove poglede prav v ključnih točkah, kot so krst odraslih oseb ter verovanje v versko svobodo.

12 Eden klasičnih avtorjev, ki nasprotuje tezi o povezanosti baptistov in anabaptistov, je Winthrop Hudson; glej njegov članek *Who Were the Baptists?* v *The Baptist Quarterly*, XVI (julij 1956), 303–12, ali pa *Baptists Were Not Anabaptists* v *The Chronicle*, XVI (oktober, 1953), 171–79. Vendar Hudson v svojih opisih anabaptistov kaže svoje neodobranje oziroma predsodek do anabaptistov, ki jih je štel za heretike, in naklonjenost do baptistov, med katere je spadal tudi sam. Za klasično formulacijo pozitivne teorije o povezanosti anabaptistov in splošnih baptistov ter kritično analizo Hudsonovih trditev glej Estep (1984:195–196), pa tudi novejši vir: Philip Bryan, *A Critique of the English Separatist Descent Theory in Baptist Historiography*, 1998, online knjiga na spletu: <http://www.reformedreader.org/history/bryan/critique.htm>, zadnji dostop: 1. 5. 2006. V Bryanovem delu je tudi dober povzetek različnih pogledov zgodovinarjev na to temo ter glavnih strokovnih del. Zdi se, da se težnja današnjih baptistov po zanikanju vezi z anabaptisti 16. stoletja kaže v naslednjih dejavnikih: številni današnji baptisti izvirajo iz »posebnih baptistov« 17. stoletja, katerih izvor res ni povezan z menoniti ali anabaptizmom 16. stoletja (glej opombo št. 10). Bolj zavzeti kalvinisti (tako baptistični kot drugi) zdaj še vedno označujejo anabaptiste 16 stol. predvsem za heretike oziroma se pogosto kritično osredotočajo predvsem na neortodoksne vrvine anabaptističnega nauka ter na stranpoti, karkšna je bila münsterska tragedija. Zame manj dojemljivo pa je poskušanje zanikanja ali zmanjšanja vpliva menonitov na nastanek angleških splošnih baptistov prek Smytha in Helwysa, kar je zgodovinsko nesporno (prim. Philip Bryan, *A Critique of the English Separatist Descent Theory in Baptist Historiography*, 1998, tretje poglavje).

Bitka za versko svobodo seveda takrat še ni bila dobljena. Helwys je leta 1612 pisal kralju Jakobu in v pismu odločno zagovarjal versko svobodo, vendar so ga zaprli; umrl je v zaporu leta 1616. A knjige o verski svobodi na otoku niso nehale izhajati. Dve leti pred Helwysovo smrtjo je v Londonu izšla knjiga angleškega splošnega baptista Leonarda Busherja, živečega v Amsterdamu, z naslovom *Verski mir – zahteva po svobodi vesti*. Ta, do takrat najbolj sistematična baptistična razprava o verski svobodi, je tudi prva angleška knjiga, ki je namenjena izključno tej tematiki. Nedvomno anabaptistično navdihnjene zamisli v *Verskem miru* so imele svoj odločen vpliv na druge baptistične mislece 17. stoletja.

V začetnih angleških naseljevanih severnoameriške celine verska svoboda tudi tam ni bila tako hitro dosežena, kot včasih mislimo, kaj šele samoumevna. Prva kolonija, ki je bila ustanovljena na načelih verske svobode, je bilo ozemlje Providence na Rhode Islandu. Kolonijo je ustanovil bivši puritanec Roger Williams potem, ko je leta 1631 zavrnil položaj pastora v Bostonu in zagovarjal versko svobodo ter doživel preganjanje v sosednji koloniji Massachusetts. Ko je leta 1636 od Indijancev odkupil omenjeno ozemlje, je tam ponudil zavetje vsem, ki so bili v sosednji puritanski in drugih kolonijah preganjani zaradi vere. Tako so se tam znašli različni baptisti, kvekerji, pa tudi judje in drugi, ki so verovali drugače kot večinske državne cerkve (predvsem kalvinistična puritanska) v takrat že ustanovljenih kolonijah.

### **Razvoj verske svobode v Severni Ameriki**

Williams, ki je medtem postal splošni baptist, vendar zaradi nekaterih teološko drugačnih (liberalnejših) pogledov izstopil tudi iz baptistične cerkve, je leta 1644 izdal pomembno delo v zagovor svobode vesti z glavnim naslovom *Krvava doktrina o preganjanju*. V njej zagovarja svobodo vesti tako na svetopisemski oziroma teološki kot tudi na zdravorazumski podlagi (prim. Foutz, 1998). Bog ne zahteva državne prisile religije; heretike in nekristjane je treba prepričati s *Svetim pismom* in besedo ter dovoliti Svetemu Duhu, da človeka vodi do vere; vsaka prisila vere je napačna; preganjanje zaradi vere je nasprotno *Svetemu pismu*. Prav tako, pravi Willams, je sama zgodovina Anglije v 16. in 17. stoletju zgovorno pričala o nesmiselnosti prisile



religije. Poudarja, da je skoraj vsaka angleška vlada, ki je prišla na oblast, določila svojo religijo kot državno in obvezno ter preganjala in ubijala drugače verujoče, kar je absurdno in nesmiselno tudi »po razumu« (Foutz, 1998). Sporazum, ki so ga pod Willamsovim vodstvom podpisali prvi prebivalci ozemlja Providence, vsebuje trditev, da »lahko vsi ljudje sledijo svoji vesti v skladu s svojim prepričanjem – vsak v imenu svojega Boga« (vzeto iz Olsen, 1983:154).

Kmalu nato je enako načelo verske svobode uvedel tudi kveker Willam Penn v novo ustanovljeni provinci Pensilvaniji. V drugi polovici sedemnajstega stoletja so v severno Ameriko prihajali tudi različni anabaptisti s stare celine (denimo nemški menoniti leta 1683) ter drugi pripadniki veropskih verskih manjšin. To je povzročilo, da je verska svoboda postajala vse bolj izražena potreba vse več naseljencev na novi celini, najprej baptistično in sedaj vse bolj splošno sprejeto verovanje v versko svobodo pa je postalo temeljna prvina tamkajšnjega intelektualnega ozračja.

Na teološki in filozofski ravni se je zamisel o verski svobodi pod vplivom baptističnih in pozneje tudi drugih mislecev 17. stoletja razvijala in dobivala vse bolj strukturirano obliko. *Pismo o toleranci* angleškega filozofa Johna Locka, ki ga je med 1683–1688 napisal na Nizozemskem, je postalo klasično delo o svobodi vesti in ločitvi države in cerkve v angleško govorečem svetu. Podobnost med idejami Rogerja Williama ter nekaj desetletij pozneje delujočega Johna Locka je nenavadna, čeprav svetovnonazorsko umeščamo prvega med puritansko-baptistične verske mislece, drugega pa med empiristične filozofe.<sup>13</sup> Ni sporno, da je tako na Johna Locka kot tudi na Johna Milтона (še enega odločnega zagovornika verske svobode v Angliji) opazno vplivala zakladnica zamisli baptistov in angleških separatistov o svobodi veroizpovedi in odnosu države in cerkve (Foutz, 1998; prim. Olsen, 154). S Thomasom Jeffersonom, ki je načelo svobode veroizpo-

13 Ob boljšem poznavanju Willamsovih verovanj o tako biblijskih kot tudi zdravorazumskih razlogih za svobodo veroizpovedi ter Lockovega sicer liberalnega krščanstva (z upoštevanem primarnosti razuma in čutnega izkustva v njegovi filozofiji) podobnost med razmišljanji obeh mož ni tako čudna, etikete o njuni svetovnazorski različnosti pa prav tako izgubijo precej svoje moči. Glede paralel med Lockeom in Willamsom glej (Foutz, 1998).

vedi in ločitve države in cerkve jemal kot primarno za ustanovitev demokratične družbe, je to načelo postalo del *Deklaracije o neodvisnosti*, ki je postala temelj za ustavo Združenih držav Amerike.<sup>14</sup>

### SKLEPNA UGOTOVITEV

Tako se je po več kot dvesto letih, po dolgi poti, polni ovinkov, ovir in prezkusenj, anabaptistična revolucionarna zamisel o verski svobodi iz 16. stoletja znašla v vplivnem družbenem dokumentu (ustavi Združenih držav Amerike), ki je odločilno sooblikoval podobo sodobne družbe. Seveda so na sprejetje tega prepričanja vplivale tudi različne zgodovinske in družbene okoliščine, ne zgolj pridiganje te zamisli vedno večji skupini ljudi. Vendar si je nemogoče predstavljati takšen razvoj in uspeh tega nazora brez tistih, ki so v imenu svoje vere v *Sveto pismo* in na njem temelječega odločnega zagovarjanja verske svobode žrtvovali svoj ugled, zdravje, prostost in zelo pogosto tudi svoje življenje. Svoboda vesti in veroizpovedi, ki jo zdaj jemljemo skorajda kot samoumevno danost, je torej v prvi vrsti boleče rojen otrok anabaptističnega gibanja, ki je prek svojih idejnih naslednikov prav tako doživelo radikalno spremembo iz najhujše preganjanega do najhitreje rastočega verskega pojava v krščanstvu.<sup>15</sup> Dobro bi bilo, da ta dar anabaptistične reformacije zavestno in odločno branimo vsi, ki stojimo za vrednoto svobode verovanja in mišljenja. Nekaj na videz tako samoumevnega je na družbeni ravni namreč odvisno od stališča vseh nas in prav zaradi tega uživanje verske svobode ni tako samoumevno, kot se morda zdi.

- 14 Jeffersonovo sprejemanje Lockovih idej je znano. Jefferson je v svoji knjižnici imel tudi knjige o anabaptistih in njihovem pojmovanju verske svobode (prim. Foutz, 1998), poudarjal je svoje strinjanje glede te doktrine z baptisti, njegov znani izraz »ločevalni zid med državo in cerkvijo« (angleško »Wall of seperation between church and state«) pa je dobesedno povzet po Rogerju Williamsu.
- 15 Mislim na cerkve, ki so idejne naslednice anabaptizma, kot so menonitska, binškošna, adventistična, nekatere baptistične cerkve ter različne druge, ki poudarjajo vero v *Sveto pismo*, zavračajo povezovanje s katerokoli državo na temelju svojega načela ter krščujejo odrasle vernike. Med temi so najhitreje rastoče krščanske cerkve na svetu.

**LITERATURA**

- Bryan, Philip (1998): A Critique of the English Separatist Descent Theory in Baptist Historiography. Magistrska naloga v obliki online knjige na spletu (<http://www.reformedreader.org/history/bryan/critique.htm>, zadnji dostop: 1. 5. 2006).
- Emmerson W.L. (1983): The Reformation and the Advent Movement. Washington D. C.: Review and Herald Publishing Association.
- Estep, William R. (1984): Istina je neuništiva. Novi Sad: Dobra Vest. (Original (1963): The Anabaptist Story. Nashville, Tennessee: Broadmann Press).
- Estep, William R. (1995): Renaissance and Reformation. Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company.
- Foutz, Scott (1998): On the Origins of Roger Williams' Notion of Religious Liberty, Quodlibet – Online Journal of Christian Theology and Philosophy (<http://www.quodlibet.net/williams.shtml>; zadnji dostop: 1. 5. 2006).
- Garret, Jr., James Leo (1978): Advocates of Religious Toleration and Freedom. Fort Worth, Texas: Southwestern Theological Seminary.
- Gonzalez, Justo L. (2004): The Story of Christianity. Peabody: Prince Press.
- Kerševan, Marko (2001): Protestantizem in protestantsko načelo, V Kerševan M. (ured), Protestantizem, Poligrafi 21/22, Ljubljana, 3–47.
- Luther, Martin (2001): Izbrani spisi. Ljubljana: Nova revija.
- Luther, Martin (1981): Tischreden. Stuttgart: Philipp Reclam jun.
- Locke, John (1994): »Pismo o toleranci«, Časopis za kritiko znanosti 164–165. Ljubljana: Študentska organizacija univerze v Ljubljani.
- McGrath, Alister E. (2000): Reformation Thought. Oxford: Blackwell Publishers.
- Melanchton, Philipp (1997): «Die Histori Thome Muntzers», Melanchton deutsch. ur. M. Beyer, S. Hrein in G. Wartemberg. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Olsen, V. Norskov (1987): Papal Supremacy and American Democracy. Loma Linda, California: Loma Linda University Press.
- Willams, George Hunston (1962): The Radical Reformation. London: Wiedenfild and Nicolson.

*Kozma Ahačič*

## O NASLOVNICI IN DVEH MANJŠIH POGLAVJIH V BOHORIČEVI SLOVNICI

Slovnica slovenskega protestantskega pisca Adama Bohoriča je bila trdno zasidrana v tedanje evropsko slovničarsko izročilo. Po eni strani se je naslanjala na latinsko Melanchthonovo slovnico ter na eno od tedaj številnih izdaj Donata, po drugi strani pa v njej najdemo tudi mnogo podobnosti s slovnico nemškega slovničarja Claja (1578). V našem prispevku bomo skušali opisati, kako se v evropsko slovničarsko izročilo umešča naslovnica slovnice in dve majhni poglavji, ki stojita na njenih zadnjih straneh.

### NASLOVNICA

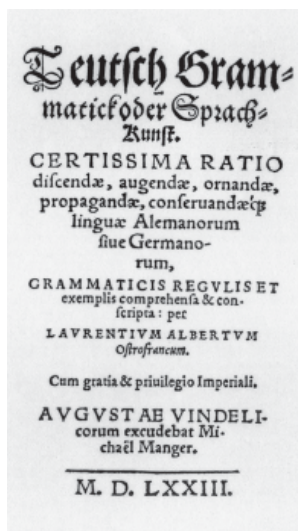
Naslovnice posameznih slovnic navadno niso tema, ki bi bila vredna posebne poudarka ali pozornosti, saj imajo povečini preproste in podobne si naslove. Zato je Bohoričeva toliko večja zanimivost. Samo poimenovanje, pod katerim slovnico poznamo (*Arcticae horulae succisivae de Latinocarniolana literatura*), je v evropskem prostoru v 16. stoletju namreč nekaj povsem posebnega; podobnega naslova nima nobena slovnica. To je tudi vzrok, da so imeli proučevalci zgodovine slovenske književnosti in slovenskega jezikoslovja nemalo težav, ko so naslovnico prevajali. Večinoma so se prevodu celotnega naslova izogibali in delo navajali kot Zimske urice (*Arcticae horulae*). Kako različne rešitve najdemo v različnih prevodih, pa je razvidno že iz treh naključno izbranih mest: »Zimske proste urice o latinsko-kranjski pismenosti, po priliki latinskega jezika uravnani, iz katere se moskovitskega, rutenskega, poljskega, češkega in lužiškega jezika sorodnost z dalmatskim in hrvaškim lahko spozna« (Rupel, 1956:

247); »Zimske urice proste o latinsko-kranjski pisavi po latinskega jezika naliki prilični, iz katere se možovitskega, ukrajinskega, poljskega, češkega in lužiškega jezika z dalmatskim in hrvatskim poznanje lahko posname. Pred vsem tem je nekaj preglednic, vsebujočih ukrajinski in možovitski pravopis« (Bohorizh, 1987:1);<sup>1</sup> »Zimske urice postopne o latinsko-kranjskem slovstvu, prikrojenem po analogiji z latinskim jezikom, od koder si je mogoče zlahka pridobiti poznavanje moskovskega, ukrajinskega, poljskega, češkega, lužiškega jezika obenem z dalmatskim in hrvaškim« (Pohlin, 2003:425).

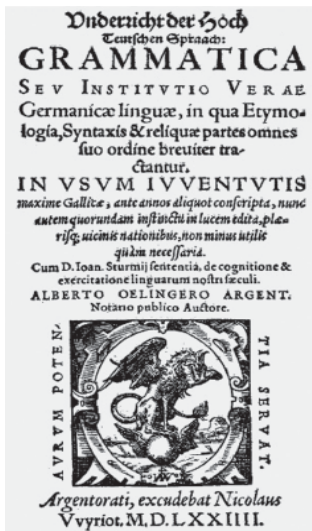
V naslednjih vrsticah bomo skušali omenjene dileme predstaviti in na podlagi primerjalne analize z drugimi tedanjimi evropskimi slovnici<sup>2</sup> ponuditi nove rešitve.

Na nemškem področju, na katerega je bil Bohorič najbolj vezan,

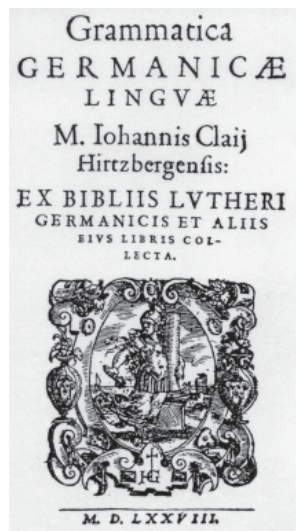
- 1 Komentar tega prevoda najdemo pri Grdini (1999:191).
- 2 Gradivo predstavljajo temeljne latinske humanistične (Valla, Perotti, Perger, Sulpicij, Nebrija, Manutius, Despauterius, Linacre, Alvarus, Scaliger, Ramus), nemške (Ickelsamer, Albertus, Ölinger, Clajus), francoske (de Bovelles, Dubois, Drosée, Meigret, R. Estienne, de la Ramée [Ramus], Pillot, Garnier, Cauchie, du Vivier, Meurier, Bosquet, Palsgrave), italijanske (Fortunio, Bembo, Corso, Dolce, Castelvetro, Ruscelli, Salviati, Giambullari, Trissino), češke (Beneš Opatř, Petr Gzel in Václav Philomates, Blahoslav) in poljske slovnice (Statorius).



L. Albertus: *Teutsch Grammatick oder Sprachkunst*, 1573



A. Ölinger: *Underricht der Hoch Teutschen Sprach*, 1574



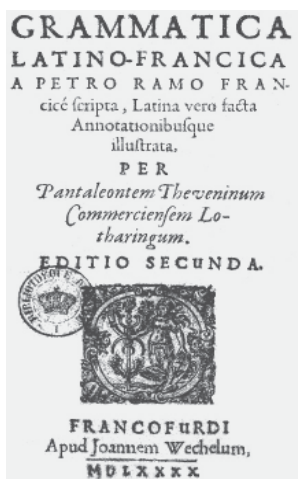
J. Clajus: *Grammatica Germanicæ lingvæ*, 1578

najdemo tri slovnice z naslovom v nemškem jeziku in eno samo v latinskem, četudi so vse razen manj pomembne in vplivne Ickelsamerjeve napisane v latinskem jeziku. Albertus (1573) je svojo v latinščini pisano slovnico poimenoval *Teutsch Grammatick oder Sprachkunft*, torej v nemščini, enako je Ölinger (1574) poimenoval svojo slovnico *Underricht der Hoch Teutschen Sprach*. Clajus (1578) pa ima kakor Bohorič latinski naslov: *Grammatica Germanicae linguae*.

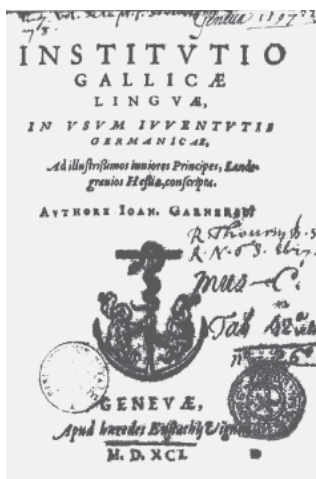
Tudi drugod lahko spremljamo različne naslove slovníc ljudskih jezikov v različnih jezikih. Francoski slovníčar Dubois (1531) na primer naslavlja svojo slovnico *In linguam Gallicam isagoge, una cum eiusdem Grammatica Latino-Gallica, ex Hebraeis, Graecis, et Latinis authoribus*. Garnier (1591, prvi natis 1558) jo naslovi *Institutio Gallicae linguae*, podobno tudi Pillot (1586, prvi natis 1550). Ramus (1590, prvi natis sredi 16. stoletja) naslavlja svojo francosko slovnico v latinščini *Grammatica Latino-Francica*. Imamo pa tudi francoske naslove. Meigret (1550) naslovi svojo slovnico: *Le Tretté de la grammere françoeez*, Robert Estienne (Robertus Stephanus 1569, prvi natis 1557) pa *Traicté de la grammaire françoise*. Naslovnice italijanskih slovníc so vse v italijanščini.

Različnih poimenovanj za slovnice ljudskih jezikov je nasploh veliko, na primer:<sup>3</sup> *grammatica / gramatica / grammer / grammaire*,

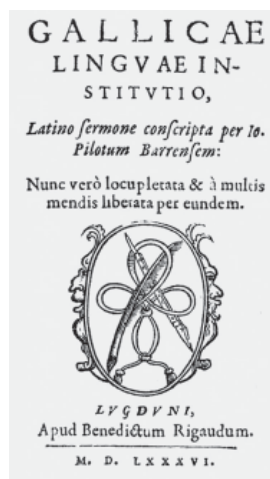
3 Kot gradivo so mi služile zgoraj navedene slovnice in spisek virov v Padley (1988: 488–513).



P. Ramus: *Grammatica Latino-Francica*, 1590



J. Garnier: *Institutio Gallicae linguae*, 1591

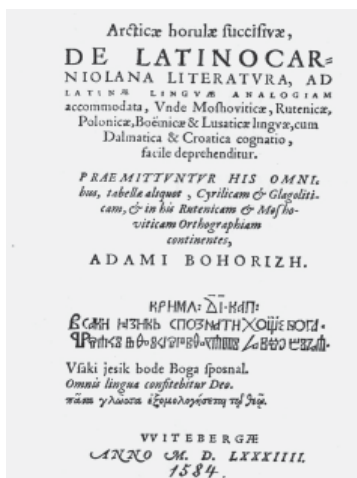


J. Pillot: *Gallicae linguae institutio*, 1586

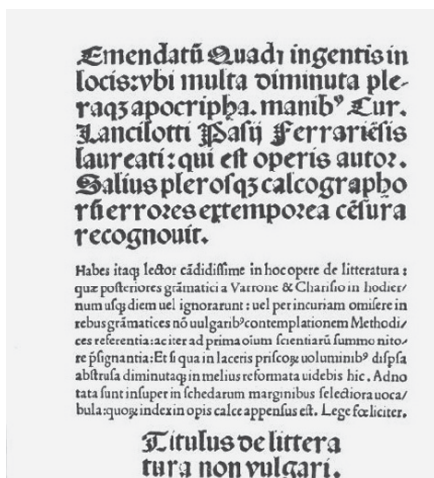
*institutio / institutiones / institution, methode / methodus / method, praecepta / principios, traicté / traité / tretté, rudimenta, fondaments, elementi / elemens, introductorie, regole (grammaticali) / regulae / rules, exercitium puerorum grammaticale, eleganze, osservationi / osservazioni, introductiones / introductorium, ars grammatices ipd.* Izraz *literatura*, ki ga rabi Bohorič in s katerim slovnica označujejo (tudi slovnice,<sup>4</sup> se v slovnica ljudskih jezikov ne pojavlja, ga pa najdemo v latinskih slovnica. Iz 16. stoletja mi je bil dostopen na primer Curius Lancilotus Pasius Ferrariensis: *Non vulgaris literaturae libri VIII* (= *De literatura non vulgari, Neljudska slovnica*), Argentorati: Schurius, 1511 (1. izdaja 1504). Gre za zelo obsežno latinsko slovnico (navedena izdaja obsega 418 strani) v 8 knjigah, ki se dotikajo vseh poglavij slovnice (etimologija, skladnja, ortografija itd.) in retorike. Navaja večino latinskih antičnih slovnica, pozna pa tudi sodobnike (npr. Gaza).

Tudi »proste urice« so izraz, ki ga domala ne zasledimo. Edino gramatično delo, ki omenja tudi »proste ure« je (v istem kraju kot Bohorič!) izdal A. de la Faye (*Horarum subcisivarum liber secundus ... de methodo addiscendi linguam Gallicam*, Wittenberg, 1611), a ker je to delo precej poznejše, bi lahko govorili zgolj o Bohoričevem vplivu in ne obratno.

- 4 V antiki rabijo izraz *literatura* v pomenu slovnica Varon, Kvintilijan, Avguštin in drugi. Seveda pa to ne pomeni, da so rešitve s prevodi, kot so *pismenost, pisanje, jezik* ipd. *a priori* napačne.



A. Bohorič: *Arcticae horulae succisivae de Latinocarniolana literatura*, 1584



Curius Lancilotus Pasius Ferrariensis: *Non vulgaris literaturae libri VIII*, 1504

Res pa je, da »proste zimske urice« niso glavna sestavina naslova, kakor bi lako sklepali po tradicionalnem navajanju slovnice. Osnovni naslov slovnice je (kar je razvidno tudi iz velikosti črk) *De latino-carniolana literatura*, torej: *O latinskokranjski slovnici oziroma Latinsko-kranjska slovnica*.

Izraz *literatura* je resda problematičen za prevajanje, a glede na kontekst je pomen na naslovnici jasen. Bohorič v uvodu v svojo slovnico govori (BH 1584:\*\*2b–\*\*3a), da je najprej po navodilu komisije skušal napisati samo pravopis (in to pove z dvema latinskima besedama = *ortographia, literatura*), nato pa je posnel pravila tudi za ostale dele govora in jih spravil v red. Nastala je torej slovnica, ki jo Bohorič v uvodu enkrat imenuje *grammatica* in drugič *literatura*. Bohorič poleg tega tudi poudarja, da je želel pravila zbrati v nekakšen *methodus* (slovnični priročnik) in narediti kranjsko slovnico (*Grammaticam Carniolanam*). Prevajanje izraza *literatura* kot »pisava«, kar zasledimo v strokovni literaturi od slovenskega prevoda (Toporišič, 1987) dalje, je sicer teoretično možno, a glede na dejstva napačno.

Kaj torej pomeni naslov? Gre za latinskokranjsko slovnico (*Latino-carniolana literatura*), ki je napisana v prostem času pozimi (*arcticae horulae succifivae*), torej v kratkem času pred izdajo (o tem pričajo tudi razpoložljivi podatki o nastanku slovnice). Taka opomba na začetku ima v vsakem primeru predvsem vlogo izraza skromnosti.

Slovnica je napisana v latinščini in govori o kranjskem jeziku, zato se imenuje *Latinocarniolana*, podobno kot ima Petrus Ramus naslov *Grammatica Latino-francica* za slovnico francoščine, napisano v latinščini. Nadalje nas naslov opozori, da je slovnica prirejena po vzoru latinskega jezika (*ad Latinae linguae analogiam accommodata*), da je torej spisana na podlagi latinskega slovnničarskega izročila.

Iz te slovnice se tudi zlahka opazi (*facile deprehenditur*) podobnost (*cognatio*) obravnavanega kranjskega (torej slovenskega) jezika z drugimi slovanski jeziki: možovitskim, rutenskim, poljskim, češkim in lužiškim, obenem pa tudi z dalmatskim in hrvatskim (*Mosboviticae, Rutenicae, Polonicae, Boëmicae et Lusaticae lingvae, cum Dalmatica et Croatica*). Še enkrat izpostavimo poudarek: gre za slovnico slovenskega jezika, ki je zaradi podobnosti znotraj slovanskih jezikov uporabna tudi širše.



Prav zaradi širše uporabnosti je tej slovnici spredaj *dodanih* nekaj tabel (*praemittuntur his omnibus tabellae aliquot*), ki podajajo cirilski in glagolski, znotraj tega pa tudi rutenski in možovitski pravopis (način pisave). Teh pet tabel je formalno ločenih od ostalega besedila, saj so verjetno tudi nastajale v povsem drugačnih okoliščinah kot ostalo besedilo.

Na naslovnici nato sledi Bohoričev podpis, izrek *Vfaki jesik bode Boga sposnal* v šestih jezikih,<sup>5</sup> ter kraj in leto izdaje.

## DVE MAJHNI POGlavJI NA KONCU SLOVNICE

Od začetka Bohoričeve slovnice stopimo še h koncu. Tam namreč (tik pred kazalom) najdemo na dveh straneh dve kratki poglavji (*De metaplasmis ... in De prosodia ...*). Taki poglavji nista za tedanje slovnice nič nenavadnega, predvsem poglavje *de prosodia* je v tovrstnih slovnica-h bolj pravilo kot izjema.<sup>6</sup>

### Prozodija ali naglaševanje – *De prosodia seu accentu* (BH 1584:(6)–(7))

Poglavje o prozodiji, delu slovnice, *quae docet accentus* (ki uči naglaševati), bi bilo lahko posneto po Melanchthonovem besedilu, kakor ga najdemo ob večini izdaj slovnice in skladnje (mi smo uporabljali besedilo poglavja *De prosodia* iz MGL (AA 2a–BB 7b), ki je bližje Bohoriču, ter nekoliko krajše besedilo iz kritične izdaje (CR 20:379–390)), lahko pa bi bilo tudi povsem Bohoričevo, saj se opira na splošno znana pravila latinskega naglasa.

Pri Melanchthonu (MGL AA 2a–BB 7b) obravnava poglavje o prozodiji najprej tri možne naglase (*toni*): akut, gravis in cirkumfleks, nato pa našteje pravila za njihovo rabo. Ta del najbolj splošnih pravil za naglaševanje v latinščini je Bohorič prenesel v slovenščino v treh pravilih: 1. enozložne besede so naglašene (tako v slovenščini kakor v latinščini); 2. dvo-zložne besede so naglašene na predzadnjem zlogu

5 Prim. Ahačič (2005).

6 Tako se ne moremo strinjati z mnenjem, da sta ti poglavji na tem mestu »pač zaradi dveh praznih strani na koncu knjige« (Toporišič, 1987:322).

(tako je v latinščini), če niso (kar je v slovenščini pogosto), pa to označimo z ostrivcem; 3. trozložne besede so naglašene v slovenščini na predpredzadnjem zlogu (v latinščini je vse odvisno od dolžine predzadnjega zloga), če niso, pa to označimo z ostrivcem. Enaka – verjetno po Melanchthonu posneta – pravila najdemo tudi pri Claju (1578:10–12) za naglaševanje nemškega jezika: dvozložnice so naglašene na prvem, večzložnice pa na predpredzadnjem zlogu. Takšno poenostavljanje je bilo pač evropski trend!

Bohorič je temu dodal še svoji pravili o zaznamovanju polglasnika ter premičnem naglasu.

Ostale snovi, ki jo najdemo pri Melanchthonu, Bohorič ni zajel. Gre za pravila o kvantiteti (dolžini) zlogov na splošno, o določanju kvantitete zadnjega zloga in za dokaj obsežen opis stopic, metrumov ter skandiranja (*scansio*) v samostojnih (pod)poglavjih. Bohorič sicer v uvodu v poglavje (BH 1584:(6)) sam poudari, da celotne prozodije ne more podati. Kar je zapisal, sočasna opozorila.

### **Nekaj vrst metaplazma<sup>7</sup> – *De metaplasmi quibusdam speciebus* (BH 1584:(6))**

Povsem na koncu poglavja o metriki, ko govori o skandiranju (MGL bb 7a–bb 7b), Melanchthon opiše tudi aferezo, sinkopo in paragogo, ki jih Bohorič navaja v drobnem poglavju o nekaj vrstah metaplazma v kranjskem jeziku (*De metaplasmi quibusdam speciebus in Carniolana lingua usitatis*). Bohorič je tu gotovo imel zgled v kaki tedanji slovnici, četudi iskanje ustreznih primerov ni moglo biti tako zelo enostavno.<sup>8</sup>

Popolnoma identično poglavje najdemo denimo v nemški slovnici Johanna Claja (1578:258–261),<sup>9</sup> ki govori pod naslovom *De meta-*

7 Najboljši slovenski prevod izraza bi bil »pretvorba«, vendar se nam zdi smiselneje ohraniti grško tujko metaplazem, ker gre za izraz, ki je v domeni antičnega slovnicearstva. Pri Kvintilijanu denimo označuje tvorbo (sklonskih in glagolskih) oblik iz kakega drugega debla.

8 To poglavje si tudi zato z vidika nadaljnjih raziskav zasluži poseben poudarek. Dobro izhodišče za stilistične raziskave pa sta s svojimi nasprotujočimi si stališči dala tudi Pogačnik (1971:94) ter Toporišič (1987:322).

9 Drugi dve nemški slovnici (Albertus in Ölinger) takega poglavja nimata.

*plasmis seu figuris orthographicis* o protezi, aferezi, epentezi, sinkopi, paragogi, apokopi, metatezi in antitezi. Tam najdemo tudi pri Bohoriču manjkajoče teoretične opise posameznih vrst:<sup>10</sup> 1. afereza je izpust prvega zloga besede, 2. sinkopa je zbitje samoglasnika, ki tvori zlog sredi besede, tako da ta zlog izpade, 3. paragoga je dodajanje zloga ali samoglasnika (pri Bohoriču soglasnika) na koncu besede, 4. apokopa je izpust zloga ali samoglasnika na koncu besede, 5. antiteza (pri Bohoriču antistih) je zamenjava črke zavoljo njene podobnosti (*cognatio*) z drugo črko (torej zamenjava podobnih glasov).

## LITERATURA IN VIRI

Ahačič, Kozma (2005): Vlaki jesik bode Boga fposnal – vpliv Biblije na Bohoričevo in Dalmatinovo pisanje o jeziku in jezikih leta 1584. V: Večkulturnost v slovenskem jeziku, literaturi in kulturi: zbornik predavanj, Ljubljana: Center za slovenščino kot drugi/tuji jezik pri Oddelku za slovenistiko Filozofske fakultete, 102–109.

Albertus, Laurentius (1573): Teutfch Grammatick oder Sprachkunft. Certissima ratio discendae, augendae, ornandae, propagandae, conferuandaeque linguae Alemanorum siue Germanorum, grammaticis regulis et exemplis comprehensa et conscripta: per Laurentium Albertum Ostrofrancum. Augustae Vindelicorum: Michael Manger.

BH 1584 = Bohorič, Adam (1584): *Arcticae horulae succisivae* [...]. Wittenberg.

Bohorizh, Adam (1987): *Arcticae horulae succisivae* – Zimske urice proste. Maribor: Založba Obzorja.

Clajus, Johannes (1578): *Grammatica germanicae linguae ... ex bibliis Lutheri Germaniis et aliis eius libris collecta*. Lipsiae.

CR 20 = Bretschneider, Carolus Gottlieb (1990): *Philippi Melanthonis Opera quae supersunt omnia. Corpus reformationum*: vol. 20: 1854 (reprint). Bad Feilnbach: Schmidt Periodicals.

Dubois, Jacques (1531): *In linguam Gallicam isagoge, una cum eiusdem Grammatica Latino-Gallica, ex Hebraeis, Graecis et Latinis authoribus*. Parisiis: Ex officina Roberti Stephani.

10 Zaradi lažjega razumevanja jih navajam v deloma parafraziranem prevodu.

- Estienne, Robert (1569): *Traicté de la grammaire françoife*. Paris: Par Rob. Estienne Imprimeur du Roy.
- Garnier, Jean (1591): *Institutio Gallicae linguae in usum juventutis Germanicae, ad illustrissimos juniores Principes, Landtgravios Hessiae, conscripta*. Genevae: apud haeredes E. Vignon.
- Grdina, Igor (1999): *Od Brižinskih spomenikov do razsvetljenstva*. Maribor: Obzorja.
- Meigret, Louis (1550) = Foerster, Wendelin (1888): *Le Tretté de la grammere françoee: nach der einzigen pariser Ausgabe 1550*. Heilbronn.
- MGL = Melanchthon, Philippus ([s. a.]): *Grammatica Philippi Melanchthonis, Latina, iam denuo recognita, et plerisque in locis locupletata*. Norimbergae: apud Ioh. Petreium.
- Ölinger, Albert (1574): *Underricht der Hoch Teutschen Sprach: Grammatica seu Institutio verae Germanicae linguae ... In usum juventutis maxime Gallicae, ante annos aliquot conscripta ... Cum D. Joan. Sturmii sententia, de cognitione et exercitatione linguarum nostri saeculi*. Argentorati: Nicolaus Vvyriot.
- Padley, G. A. (1988): *Grammatical Theory in Western Europe 1500–1700: Trends in Vernacular Grammar II*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pasius Ferrariensis, Curius Lancilotus (1511): *Non vulgaris literaturae libri VIII*. Argentorati: Schurius.
- Pillot, Jean (1586): *Gallicae linguae institutio*. Lugduni: apud Benedictum Rigaudum.
- Pogačnik, Jože (1971): *Anschaunungen über Sprache und Stil bei Bohorič*. V: Adam Bohorič: *Arcticae horulae: Die erste Grammatik der slowenischen Sprache*, München: Rudolf Trofenik, 88–97.
- Pohlin, Marko (2003): *Kraynska grammatika / Bibliotheca Carnioliae: znanstvenokritična izdaja*. Ljubljana: Založba ZRC SAZU.
- Ramus, Petrus (1590): *Grammatica latino-francica a Petro Ramo francice scripta, Latina vero facta Annotationibusque illustrata, per Pantaleontem Tevenium Commercienfem Lotharingum: editio secunda*. Francofurdi: Apud Joannem Wechelum.
- Rupel, Mirko (1956): *Reformacija. Zgodovina slovenskega slovstva 1: Od začetkov do romantike*, Ljubljana: Slovenska matica, 183–260.
- Toporišič, Jože (1987): *Zimske urice, prva slovenska slovnica. V: Arcticae horulae succisivae – Zimske urice proste*, Maribor: Založba Obzorja, 281–328.

Majda Merše

## MEGISERJEVA SLOVARJA IN OBLIKUJOČA SE KNJIŽNOJEZIKOVNA NORMA V 16. STOLETJU

0 Zasedovanje razvoja in normativnega ustaljevanja slovenskega knjižnega jezika v drugi polovici 16. stoletja, ki so ga zavestno soblikovali predvsem štirje protestantski pisci (Primož Trubar, Sebastijan Krelj, Jurij Dalmatin in Adam Bohorič), kaže, da so se do konca stoletja, s katerim se končuje tudi obdobje protestantske književnosti, na vseh ravnanjih jezikovne zgradbe namnožile variante, ki jih je glede na uveljavljenost in pogostost pojavljanja mogoče razvrščati na osrednje in obrobnejše. Nemški leksikograf in polihistor Hieronim Megiser je konec stoletja slovenščino kot neprvi (ustreznici) jezik uvrstil v dva večjezična slovarja: v nemško-latinsko-slovensko-italijanski slovar *Dictionarium quatuor linguarum* iz leta 1592 in v *TheSaurus Polyglottus* iz leta 1603. Soočenje knjižne podobe slovenščine in njenega sočasnega slovarskega prikaza, ki je hkrati tudi prvi obsežnejši slovarski prikaz slovenskega jezika, kaže, da je slednji povzel več značilnih potez slovenskega knjižnega jezika druge polovice 16. stoletja. Zaradi tipološke pripadnosti slovarjev (oba sta večjezična) in osredinjenosti slovarskih informacij na izbrane ravnine, je bogato obvestilnost mogoče pričakovati predvsem glede zajetega besedja. Na osnovi izkazanih pisnih in glasoslovnih dvojnic se je mogoče seznanjati z aktualno problematiko na pisni in glasoslovni ravnini. Posamično, nesistemske in zvečine posredno izkazani podatki o pregibanju<sup>1</sup> in

1 S tipom priročnika pogojeni primanjkljaj deloma izravnava štirijezičenemu slovarju iz leta 1592 dodani *Appendix*, ki na enaintridesetih straneh (Y(a) – Z(8a)) prinaša izbrane sklanjatvene (za samostalnike in samostalniške besede: *Ta Gošpud, Ta Gošpá, Ta Ozha, Ta Mati, Ta dobèr – ta bulshi – ta nar bulshi, Iest, mi, Ti, Vi, Leta – leta – letu, Taiſti – taiſta – tuiſtu, On – ona – onu, Kateri – katera –*

vezljivosti besed pa za seznanitev z značilnimi potezami sočasnega oblikoslovnega in skladskega sistema ne zadoščajo.<sup>2</sup>

1 V Megiserjevih slovarjih izpričani pisni sistem kaže individualne poteze. Kljub možnosti zgledovanja odstopa od pravopisa, uveljavljenega v Dalmatinovem prevodu *Biblije* iz leta 1584, ki je naslednji dve stoletji veljala kot normativni jezikovni vzor, pa tudi od pravopisa, ki ga teoretično in praktično predstavlja prva slovnica slovenskega jezika, ki jo je leta 1584 napisal Adam Bohorič. Razlikovanje nastaja zaradi manj ustaljenega zapisa sičnikov in šumevcev (npr. *des'hela/deshela*, *pisati/pisfati*, *gnusfiti/gnufsiti/gnufyti*, *su'fchez/Sushez*),<sup>3</sup> drugačnih navad pri zapisovanju drugih soglasnikov (npr. mehkega *l'* in *n'*: *vola/volia/voilia/volja/vojlia/vojlja/volya*, *biieinie/bijejnie*, *rotene/rotenje/rotejnie*, *ognen/ogein/ogajn*, *cilu/cillu/zilu*, *lok/lock* itd.), redkejša, hkrati pa manj ustaljene rabe naglasnih znamenj (npr. *kratek/kratek*) itd. Raba naglasnih znamenj je posredno namnožila variante zapisov dolgih in kratkih oz. naglašanih in nenaglašanih samoglasnikov. Z ostrivcem je praviloma opozorjeno na dolgo naglašeni samoglasnik (npr. *Gospá, lán, meffár, ozhánstvo, obéshen, pepél, béshati, léteti, od'strashíti, mokróta*), zato se npr. odrazom za cirkumfleksirani *o* pridružuje še zapis z ó (*Bug/bog, mokróta*), odrazom za jat pa (od Krelja dalje znani in uporabljeni) zapis z é: *flép/slep* (MD 1592: A2a), *povédati, vlejzhi, jimeiti/jimejti/jimeti* itd. Občasno se v isti vlogi pojavlja tudi manj pričakovani krativec (npr. *barshlàn*),<sup>4</sup> ki sicer uskla-

*kateru*) in spregatvene vzorce (*Biti* in *Iméjti* v vseh časih in načinih, *Lubiti, Otéti, Snati, vediti* ter *jiti, puiti, hoditi* pa v sedanjiku, pretekliku, prihodnjiku in velelniku). Janez Logar (1933: 86) domneva, da naj bi Megiser navedene zglede izpisal iz Bohoričeve slovnice.

2 Prim. Merše 2005.

3 Nekaj redkejših pisnih variant je razločljivih z Megiserjevim vključevanjem pisno nespremenjenega besedja iz *Registra*, dodanega Dalmatinovi *Bibliji*, in iz večjezičnih besednih seznamov iz Bohoričeve slovnice, namenjenih ponazarjanju slovničnih kategorij. Tudi na nemški način zapisan glas [š] (s *fch*) je izpričan v Bohoričevi slovnici (npr. v prevzetih besedah *Firscht, Fru'chtuk* itd.).

4 Beseda je enkratno uporabljena tudi v Dalmatinovi *Bibliji*, vendar je zapisana brez naglasa: *V'kranzelnih is Berfhlana* (DB 1584: II,198a).

jeno s protestantsko prakso pogosto označuje polglasniški izgovor v naglašenem ali nenaglašenem zlogu (npr. *pèrst, kèrhak; konèz, padèz, ogèin, pametèn, shelesèn*) in se tako uvršča med osrednje pisne različice. Te so: *è/e, à/a* ter *i* kot zapis, posebej značilen za Megiserja: *tèrden, zuertje, garba, mirsliza; moker, dobar, teffan, nujen, zhirnilu, poshreshin* itd.

Megiserjeva slovarja ponujata veliko zgledov za nezapisovanje neobstojnega polglasnika iz zadnjega besednega zloga (npr. *basn, zblink, facenetl, comulz; pametn, preshern, reun, frezbn, vérn, nevern, vezhn*). Možnost zapisa ali izpusta polglasnika ustvarja dvojnice, ki si neredko sledijo v okviru istega ali pomensko sorodnih slovarskih sestavkov: npr. *Efel /.../ ofl. Cr: offal* (MD 1592: D3a); *Gemüeth<sup>5</sup> /.../ misl, misàl* (MD 1592: E7a); *Geborsam /.../ pokorn* in *Geborsam sein /.../ pokóran biti* (oboje MD 1592: E6a); *Fluchen /.../ shentvati* in *Fluch /.../ shentovanje* (oboje MD 1592: D8b). Pojav se glede na izpričani obseg približuje stanju v Bohoričevi slovnici, odstopa pa od širše uveljavljene knjižnojezikovne prakse. Nekaj tovrstnih primerov je mogoče zaslediti tudi pri Trubarju, Krelju in Dalmatinu, vendar so redki ali celo omejeni na posamezne besede. Ponuja se več razlag za tovrstni zapis, med najverjetnejšima pa sta: izgovorno slabljenje nenaglašenega polglasnika v soseščini izgovorno močnega zvočnika (ali zvočnikov; zlasti med *v* in *n*, *r* in *n*, v bližini *l* itd.), določanje izhodiščne slovnične oblike na osnovi odvisnih sklonov (in spregatvenih oblik), iz katerih je polglasnik že izpadel. Izpad je značilen tudi za izposojenke (npr. *Angster /.../ angfht* (MD 1592: A1b); *Frawenzimmer /.../ fravnzimer* (MD 1592: E1b)).

Eno izmed opaznejših pisnih posebnosti zlasti prvega Megiserjevega slovarja predstavlja zapis *i*-ja, s katerim se končuje beseda, z *j*-jem.<sup>6</sup> Zapis je v večini primerov položajsko vezan: gre za *i*-jevski končaj zadnjega člena ustreznicega niza, ki stoji pred razmejevalno piko. Za njo se (v MD 1592) začinja italijanski ustreznični niz.

5 Preglasi so zapisani na sodoben način.

6 Pojav v slovenski pisni tradiciji ni nov. Izpričan je že v *Starogorskem rokopisu*, ki je nastal med leti 1492–1498 in je zapisan v gotici (Logar 1973/74: 195), kar navaja k misli, da gre za prevzem nemškega pravopisnega modela.

Običajno gre za glagolski ustreznični niz. Npr.: *Enden* /.../ *pogubiti*, *isgubiti*, *fatrejtj*, *konzháti*, **dokonjatj** (MD 1592: C7a); *Entuerffen* /.../ *sariffati*, **sazherkátj**. (MD 1592: C8a). Sklepanje potrjujeta tudi naslednja, neglagolska zgleda: *Etwann* /.../ *nekadaj*, **zhaisj**. (MD 1592: D3a) in *Ey lieber* /.../ *lubi*, *prošim te*. Cr: **dragj**. (MD 1592: D3a). Sicer prepoznavna pisna navada zaradi nedosledne izvedbe in širitve zapisa na manj tipične položaje ni mogla prerasti v trdnejše pravilo (npr. *Entfliehen* /.../ **vbeshati**. (MD 1592: C7b); *Goldfinger*. /.../ **zhetirtj** *pèrst* (MD 1592: F3b); *Gott geh wo hin* /.../ *kamez*<sup>7</sup> **kulj bodj**, *kamez bug da* (MD 1592: F3b).

1.1 Megiserjevi zapisi v slovenskih razdelkih slovarjev razkrivajo še dve vrsti pravopisne variantnosti, ki se v knjižnem jeziku nista pojavljali kot težja izbirna dilema. Gre za pisavo skupaj ali narazen pri glagolskih kalkih (npr. *Eingehen* /.../ **noterpojtj** (MD 1592: C6b), *Auffmercken* /.../ **gorimerkati** (MD 1592: A4b) – *Fürdern*. *promovere*. **naprej pomagatj**. (MD 1592: D7b)) in za pisavo enozložne predpone skupaj z izhodiščnim glagolom ali ločeno z opuščajem (npr. *vkasati* in *v'kasajnje*, *v'kuriti* – *vkoreniti*; *Fertigen* /.../ *fertigovati*, *s'veršhiti*, Cr: *sgotovati* (MD 1592: D6b) itd.). V protestanskih delih prevladuje ločena pisava sestavin glagolskih kalkov. Pisava skupaj se je uveljavila pri glagolnikih, pri glagolih pa je redka.<sup>8</sup> Na uveljavljanje pisave skupaj je v večjezičnih Megiserjevih slovarjih nedvomno vplival zapis nemških glagolskih iztočnic, večkrat pa tudi uresničevani pomen, zlasti če v njem prislov, ki nastopa v vlogi predpone, pomensko ni bil osamosvojen in jasno viden. Tudi primeri ločenega zapisa predpone, ki jo od izhodiščnega glagola loči vmesni opuščaj, so v manjšini. Opozarjajo na obstajanje pisnega modela, ki se je pojavil že v Kreljevi *Postilli slovenski* (1567),<sup>9</sup> z večkratno uporabo pa postal bolj opazen v Dalmatinovi *Bibliji* in Bohoričevi slovnici. Slovarski in sobesedilno uporabljeni primeri kažejo celo na različen zapis pri istem glagolu in pri glagolih z enakim glasovnim začetkom. Na uporabo modela je mestoma vplivala potreba po nazornejši razmejitvi zapisanih glasov,

7 Glas [r] v besedi *kamer* je obakrat zapisan z znakom z.

8 Merše 2003: 87–88 in 97–98.

9 Prim. Novak 2006.



mestoma pa je njegova raba razločljiva z analogičnim vplivom pisave predložnih zvez homonimnega enozložnega predloga. V takih primerih je zapise mogoče obravnavati kot hiperkorekture.

2 Megiserjeva slovarja izkazujeta splošno znane glasoslovne variante, ki večinoma zrcalijo še potekajoče, aktualne glasoslovne procese.<sup>10</sup> Z njimi so prikazane najbolj značilne samoglasniške in soglasniške spremembe. Variante različnih tipov (*divji – divje (prešič); mogoč, slobodnost, satiga vojljo* (MD 1592: Cb) – *apateka, magoč, pašast, slaboden, fatiga vojlja* (MD 1592: C2b); *cagav, grintau – cagov, mერთou, prov, redkov, rounati; sirota – sorota; priseči – persegati; bičevje – bičovje*) zrcalijo spremembe, ki so prizadele nenaglašene samoglasnike. Na njihovo glasovno spreminjanje je pogosto vplivala soseščina močnega soglasnika, navadno zvočnika, ali naglašeni samoglasnik iz naslednjega zloga. Variante tipa *nezastopnost – nezestop, deseči*, ki jih je Rigler (1967: 97 in drugje) obravnaval kot Trubarjeve dialektizme, kažejo, da se je *e* namesto *a* širil v nova okolja (prvotno okolje so bile predpone in predlogi *na, za, nad*). Do dvojnic so razvojno vodili predvsem naslednji procesi: redukcija, asimilacija, preglaševanje, akanje.

Na spreminjanje soglasnikov in soglasniških skupin kažejo naslednje dvojnice: *pišče, puščati, puščava – ognjiše, pišal, plaš, pušati, šet, vrbiše* (prehod skupine *šč > š*); *črešnja – češnja* (v MTh 1603) (prehod skupine *čr > č*); *vrabèz* (MD 1592: O6b) – *grabez* (MTh 1603: II,213), *zvun – zgun* (v MTh 1603) (diferenciacija soglasniških skupin); *benečki*,

10 Nekaj glasoslovnih variant je bilo v dosedanjih obravnavah obeh Megiserjevih slovarjev že omenjenih. Breznik (1926: 113) omenja z zgledi izpričan prehod skupin *čre, žre > če, že*, s parom *shenin – shenen* pa ilustrira približevanje živi rabi. Annelies Lågreid (1967: XII–XV), ki je izdelala obrnjeno različico Megiserjevega slovarja iz leta 1592, ugotavlja podobnost Trubarjevega in Megiserjevega jezika. Odkriva jo v nadomeščanju *a z e v* nenaglašeni predlogih in predponah (*raz > rez, na > ne*), *o z e v* enakih položajih (*doseči > deseči*) in v vzporedno izpeljani preokozložni asimilaciji (*služba > služba*). Martina Orožen (1989: 121–133) v okviru primerjave Megiserjevega slovarja iz leta 1592 ter ponovne izdaje leta 1744 izpostavlja naslednje glasoslovne značilnosti Megiserjevega jezika, izkazane v slovarju iz leta 1592: primere delne in popolne redukcije nenaglašeni samoglasnikov ter primere, ki dokumentirajo prehod *l v u/u* ter *šč v š*.

*človečki, junački, kmetički – človeški, mrtvaški* (prehod skupine *čk > šk*); *slišati – šlišati, našičenje* (prekozložna asimilacija); *petkrat, odpelati* (MD 1592: A1a), *obtizhati* (MD 1592: P2a) – *offemkrad* (MD 1592: A1b), *fe oppotakniti* (MD 1592: A3b), *britkust* (MD 1592: A3a), *glatku, gladek* (MD 1592: F2b) (redki primeri zvenečnostnega prilagajanja glasovni soseščini in prevladujoči primeri, ki prilagajanja ne izkazujejo)<sup>11</sup> itd. Z zgledi kot *veuniza* (MD 1592: T7a), *mouzhe*<sup>12</sup> (MD 1592: P3a), *sukavnik* (MD 1592: O8a) itd. slovarja zrcalita prehod *l v u*, ki je bil v koroških govorih opravljen nekoliko prej kot v osrednjih.<sup>13</sup> Z navedenimi glasoslovnimi dvojnicami, ki jih je mogoče zaslediti tudi v protestantskih knjigah 16. stoletja,<sup>14</sup> so predstavljeni rezultati procesov, ki so potekali v različnih narečjih<sup>15</sup> in ne le v koroških, s katerimi se je Megiser seznanil v času svojega bivanja v Celovcu in ki so nanj močneje vplivali.<sup>16</sup> Kadar je izbor omejen na eno samo varianto, gre praviloma za bolj uveljavljeno možnost, ki je bila tudi lažje prepoznavna. Navedena je npr. splošno rabljena varianta *ajd – ajdovski*. Potrjena je tudi z drugimi členi besedne družine (*ajdinja/ajdenja, ajdovsku, ajdovščina*). Ni pa navedena protetična varianta *hajd – hajdovski*, zapisana v prvi Trubarjevi knjigi, uporabljena pa tudi pri Krelju in v zgodnejšem obdobju pri Dalmatinu. V primeru nerazrešenega tekmovalnega razmerja med variantami ali težje prepoznavnosti prevladujoče variante je v slovarski prikaz vključena tista, ki je bodisi pogovorno ali pokrajinsko bolj uveljavljena, pri prevzetih

- 11 Zvenečnostne prilagoditve nezvočnikov njihovemu glasovnemu okolju, ki jih izkazujeta Megiserjeva slovarja, je glede obsega in tipologije mogoče obravnavati tudi kot vzorčne za stanje v knjižnem jeziku 16. stoletja. Prim. Merše – Jakopin – Novak 1992: 329–331.
- 12 Primer bi bil Megiser lahko prepisal tudi iz Bohoričeve slovnice, kjer se pojavlja na str. 148 (Kolarič 1971: 35).
- 13 Prim. Škrabec 1880: 38–40 in 1906: 124–126; Ramovš 1924: 25–26.
- 14 Popolni izpisi del slovenskih protestantskih piscev 16. stoletja omogočajo ugotavljanje števila pojavitev posameznih različic ter določanje njihovega medsebojnega uporabnostnega razmerja.
- 15 Prim. Rigler 1967: 92–97
- 16 Povečan vpliv koroških govorov je v Megiserjevih slovarjih viden na različnih ravninah, zlasti pa na glasoslovnih, besedotvorni in besedni (npr. *abuon, abuwsku drivu, atej*).

besedah pa lahko tudi tista, ki je bližje tuji iztočnici (npr. *kandla*).<sup>17</sup> Med jezikovne značilnosti Megiserjevih slovarjev spadajo tudi primeri, ki ne izkazujejo splošno veljavnih, pričakovanih glasoslovnih prilagoditev (zapis *tastiča* namesto pričakovanega *tašča*).

Med tekmovalne glasoslovne dvojnice je pogojno mogoče uvrščati tudi abstraktne samostalnike, tvorjene z obraziloma *-ost* in *-ust* (npr. *edinost*, *ljubeznivost*, *zastopnost* – *grobust*, *svitlust*). Ugotovitev, da obrazilo *-ust* v knjižnem jeziku 16. stoletja razodeva končniški naglas (Rigler 1967: 17–19), v veliki meri potrjujejo tudi navedbe enako tvorjenih samostalnikov v Megiserjevih slovarjih. Le redki primeri kažejo, da izbor obrazila *-ust* ni bil pogojen z naglašenoostjo, izbor *-ost* pa ne z nenaglašenoostjo (npr. *velikost*, *brumnost/brumnust* (MD 1592: E2b)).

**2.1** Slovarski prikaz različnih stopenj podomačenosti besed, ki so neredko sorazmerne času uporabe (npr. *bandrati* – *vandrati*, *alspant* – *alsbant* – *alsband*, *anhora* – *ankora*), zrcali opazno značilnost protestantske knjižnojezikovne prakse. Izkazujejo jih besede, ki so jih uporabljali protestantski pisci, pa tudi novo besedje, najpogosteje vključeno pod vplivom dvojezičnega koroškega okolja ali nemških iztočnic (npr. *alsband* 'Halsband', *cehati* 'Zechen'), oboje zlasti ob pomanjkanju uveljavljenih domačih poimenovanj.

**2.2** Megiserjeva slovarja z zajetimi pisnimi in glasoslovnimi različicami zrcalita obstoječo raznolikost znotraj knjižnega jezika, ne dajeta pa zanesljivih podatkov o njihovi pogostnostni razvrščenosti ter o medsebojnem količinskem in hkrati tekmovalnem razmerju. Navedene dvojnice so predvsem dokaz nedokončne normativne ustaljenosti začetnega razvojnega obdobja slovenskega knjižnega jezika ter spremenljivega razmerja med govorjenim jezikom in oblikujočo se knjižnojezikovno normo.

**3** Pri večini slovarsko posredovanega tvorjenega besedja, bodisi že znanega ali novega, je mogoče ugotavljati tvorbo po uveljavljenih

17 Glasoslovna različica *kandla* (iz. bavarsko-avstrijske besede *Kändeleien*; prim. Striedter-Temps 1963: 144) izkazuje širšo in pogostejšo rabo kot *kangla* (v DB 1578 sta različici v razmerju 3 : 1, v DB 1584 pa v razmerju 3 : 2). *Kandla* je uporabljena tudi v TPo 1595 in navedena v obeh Megiserjevih slovarjih.

besedotvornih modelih (npr. številni samostalniki z abstraktno vsebino so tvorjeni s pripono *-ost*: *dostojnost*, *dragost*, *gnilost*; samostalniki, ki označujejo ženski par k moškemu s pripono *-(i)ca*: *kosica* h *kos*; enako tudi manjšalnice: *ladjica* k *ladja*). Iz slovarskih navedkov je razvidno, da so se zaradi velikih poimenovalnih potreb med funkcionalne besednozakladne sestavine uvrščali tudi glagolski kalki (npr. *gori merkati* 'zuhören, aufmercken', *gorivfeti* 'auffnemen'). Značilnost knjižnega jezika 16. stoletja, ki je prav tako slovarsko izpričana, so besedotvorne različice, ki so večinoma posledica sopomenskosti besedotvornih obrazil (npr. *baržagar* – *baržager*; *vrabič* (iz Megiserjevih slovarjev) – *vrabčec* in *vrabčič* (besedi je uporabljal Trubar); *bukov* – *breskva*; *plešiv* – *plešast*<sup>18</sup> itd.). Obrazilo *-ar* je v obeh Megiserjevih slovarjih in v knjižnem jeziku 16. stoletja pogosto uporabljeno kot besedotvorno sredstvo za podomačitev prevzete besede. Npr.: *Fechter* /.../ *fehtrar*, *shtritar* (MD 1592: D5b); *Glafer* /.../ *glashar* (MD 1592: F2b); *Gerber* /.../ *vušinar*, *ledrar* (MD 1592: D5b); *Bader* /.../ *padar* (MD 1592: A6b) itd.

Tudi besednozvezna poimenovanja in opisi, ki nadomeščajo in pomensko približujejo tuje tvorjene iztočnice, hkrati pa polnijo izrazne vrzeli in kot skladijske razvezave opravljajo vlogo predstopenj novih besednih tvorb, se naslanjajo na modele, ki so jih pri prevajanju uporabljali slovenski protestantski pisci.<sup>19</sup> Razvezava je odvisna od sestava tvorjenke in od njene besednovrstne pripadnosti. Nemške zloženske npr. v slovenskih razdelkih slovarjev nadomeščajo različno strukturirane samostalniške besedne zveze Npr.: *Federbusch* /.../ *pushl perja* (MD 1592: D5b); *Oeltrüfen* /.../ *drosbie od ojla* (MD 1592: L1a); *Fechtplatz* /.../ *meiftu k'fehtanju* (MD 1592: E1a); *Franckreich* /.../

18 Beseda *plešast* je bila prvič navedena že v drugem, to je koroškem stolpcu Registra iz DB 1584, zapisana pa je tudi v MTh 1603. Besedotvorna različica *plešiv* je bila širše poznana, saj je uporabljena v DB 1578 in DB 1584 ter v obeh Megiserjevih slovarjih.

19 O tem Orožen 1986/87, ki na osnovi primerjave Dalmatinove Biblije z Lutrovo prevodno predlogo izpostavlja opisne poskuse slovenjenja iz nemščine prevzetih besed ter opisne načine nadomeščanja nemških tvorjenk (npr. *Armpantlni* – *ročne rinke*; *Probirstein* – *skušnjavni kamen* (str. 45) oz. *Edelstein* – *žlahtni kamen* ali *Tannenholz* – *smrekov les* (str. 40) in drugi.

*Franska deshela* (MD 1592: E1a); *Brotkorb* /.../ *krushna korba* (MD 1592: B7a), *Aderlassen* /.../ *na shili pushati* (MD 1592: Ab). Tipološka novost je poimenovanje, sestavljeno iz dveh samostalnikov: *Gaißhirt. caprarius. kosâr pastir* (MD 1592: E4a) ali *Dantzer* /.../ *plés mastèr* (MD 1592: Cb). Opisi tipa *Vorgänger* /.../ *ker naprej gré* (MD 1592: T4a); *Federbans* /.../ *kir se vsakorezh vtika* (MD 1592: D5b); *Liberey. bibliotheca. ker se Buqvi branu* (MD 1592: I4a); *Gläublich* /.../ *kar se lehku veruje* (MD 1592: F2b); *Fähig* /.../ *kir lahku sapopade* (MD 1592: D5b) in drugi so se kot vzorci pomenskih razlag v slovarskem jeziku ohranili vse do danes.<sup>20</sup> Doživeli so le nekaj razvojno pogojenih izraznih posodobitev.

Tudi navedeni tipi besednozveznih nadomestil, ki so jih utrdile in uzavestile večkratne ponovitve, spadajo v sklop slovarsko izkazanih razlik med soočenimi jeziki, zlasti med nemškim in slovenskim jezikom, ki sta bila v času in okolju nastanka slovarjev v vplivanjsko najbolj tesnem medsebojnem stiku.<sup>21</sup>

4 Z opisi, stalnimi zvezami in zgledi, ki ponazarjajo pomen, so v omejenem obsegu in posredno izpričane splošno znane slovnične lastnosti pregibnega besedja: pri samostalniških in pridevniških besedah so izkazani spol, sklon in število (npr. *divji česin – divja roža – drenovu drevu, gnezda delati, tavžent barti*), z njimi pa tudi uvrščenost v

20 Prim. *verjeten* 'ki se zdi v skladu z resničnostjo' (SSKJ V, 1991: 406); *predhodnik* 'kdor je pred kom drugim imel, zavzemal njegov položaj, funkcijo' (SSKJ III, 1979: 997); *knjižnica* 'prostor ali stavba, kjer so urejene in shranjene knjige' (SSKJ II, 1975: 352).

21 Nemške samostalniške zloženke, sestavljene iz dveh samostalnikov, od katerih prvi določa drugega (o sestavinah nemških samostalniških zloženek (»die Substantivzusammensetzungen«) prim. Duden 1998: 481), nadomeščajo v slovenskem razdelku slovarjev različni tipi samostalniških besednih zvez (prim. Toporišič 1982: 41–56). Najpogostejši so: a) slovenski ustreznici drugega (jedrnega) nemškega samostalnika sledi desni neujemalni prilastek: npr. *Federbusch* → *pushl perja*; b) ustreznici jedrnega nemškega samostalnika sledi predložna zveza: npr. *Oeltrüfen* → *droshie od ojla*; c) ustreznico jedrnega nemškega samostalnika spremlja (tvorjeni) levi ujemalni prilastek: *Brotkorb* → *krushna korba*. Enako strukturirane slovenske besednozvezne ustreznice so izpričane tudi v Gutsmanovem nemško-slovenskem slovarju iz leta 1789. Njihovo tipologijo je predstavila Ada Vidovič-Muha (Vidovič-Muha 1997).

sklanjatev. Primeri spolske neuskklajenosti prilastka in odnosnice, ki pogosto sestavljata termin, so v večji meri značilnost Megiserjeve jezikovne prakse kot pa znak neurejenosti uveljavljenega knjižno-jezikovnega sistema. Morda je kateri izmed njih razložljiv celo kot tiskarska napaka. Npr. *Freyherr* /.../ *slabodni Gofspud, frayer* (MD 1592: E1b) – *Frey ort* /.../ *slabodèn mejstu* (MD 1592: E1b); *Geltfchuld* /.../ *denarsku dõlg* (MD 1592: E6b). Zapis besednozvezne ustreznice *mlad lejtu* v slovarskem članku *Friueling. ver. spomlad, mlad lejtu*. *Primavera* (MD 1592: E2b) kaže prej na sklop z nesklonljivim prvim delom kot pa na spolsko neujemalnost.

Pri pridevnikih in prislovih je mestoma opozorjeno tudi na primerniško in presežniško obliko (npr. *buli, nerbulši*), pri glagolih na glagolski vid<sup>22</sup> (npr. *delati – sturiti, pisati – napisati, zaiti – zabajati*) ter spregatvene in druge oblike (npr. *obaruje Bug, točabije 'es hagelt', ležeče blagu*). Glagolniki so uvrščeni med ustreznice (npr. *besedenje, bijenje*). Z zgledi je opozorjeno na obstoj variantnih paradigem (npr. *Ainaugig* /.../ *ne enim oki slép : slép na enim ozhesi* (MD 1592: A2a), ki pa glede živosti rabe niso karakterizirane. Izkazane so tudi redke, sistemsko težje predvidljive oblike, ki so razložljive kot arhaizmi ali kot analogične tvorbe (npr. *Zanloß* /.../ *pres soby*<sup>23</sup> (MD 1592: V8b); *Harnischkammer* /.../ *kamra ker se arnoshi bramo*<sup>24</sup> (MD 1592: F8b), *Schuchblentzer* /.../ *zbreul flickar 'Schuhflicker'* (MD 1592: N7a)). V sobesedilni rabi znotraj protestantskih besedil jih običajno ni mogoče zaslediti. Zveze tipa *mekak delati 'weich machen'* je mogoče obravnavati kot slovarske abstrakcije, odmaknjene od žive rabe. V govorni in knjižno-

22 Vidsko nasprotna glagola sta kot ustreznici neredko pripisana nemškim iztočnicam, ki omogočajo dovršno in nedovršno vidsko uresničitev: npr. *Senden* /.../ *poslati, poshilati* (MD 1592: O3a).

23 Preverjanje listkovnega gradiva, dobljenega s popolnim izpisom protestantskih del, je pokazalo, da se je v imenovalniku množine splošno uporabljala (različno pisana) oblika *zobje*, v rodilniku pa *zob*. Rodilniško različico, ki se ujema z obliko, izpričano v slovarju, je mogoče zaslediti le na enem mestu v Dalmatinovi Bibliji (1584): *fim ta roup is njegovih soby isderl* (DB 1584: I,274b).

24 Dela slovenskih protestantskih piscev 16. stoletja za tretjo osebo množine glagola *braniti* izkazujejo obliko *branio*, v Juričičevi *Postilli* (1578) pa je dvakrat zapisana tudi oblika *brane* (*Ali ijm nyh obla.stniki inu Shpitalme stri iemliu kai nym flishi, inu ijh budu brane?* (JpO 1578: III,73b).

jezikovni rabi prav tako nima potrditve umetno tvorjeni nedoločnik *mečeti*, ki ga je Megiser izpeljal iz sedanjske osnove<sup>25</sup> (*Werffen /.../ Cr: hitati, vrezhi, luzhiti, mezheti* (MD 1592: V2b)).

Na zapletenost procesa uveljavljanja besednih zvez terminološkega značaja kaže tudi neustaljenost glede izbora določne pridevniške oblike, ki se neredko izmenjuje z nedoločno. Npr. *Viſchmarckt /.../ ribni trg* (MD 1592: R8a) – *Windſpil /.../ bertiza, lovèn pèß* (MD 1592: V5a).<sup>26</sup>

Številsko razlikovanje je v slovarju uporabljeno za razločevanje homonimov. Postopek je s ponovitvami prerastel v trdno slovaropisno metodo. Pomenska sprememba, ki nastaja s prenosom poimenovanja za rastlino na njen sad, je npr. osvetljena s prikazom v samostojnem slovarskem članku: *Maulbeer. morum. murve. mora* (MD 1592: I7b) – *Maulbeerbaum. morus. malice, murva. moraro* (MD 1592: E1b); *Feigen. ficus. fige. Cr: smokva* (MD 1592: D5b) – *Feigenbaum. ficus. figovu drevu* (MD 1592: D5b). Z množino je opozorjeno, da gre za sad in ne za rastlino.<sup>27</sup>

5 Glede na to, da je Megiser v oba večjezična slovarja sprejel le enote iz dotedanjih del slovarskega značaja, ni pa besedja načrtno odbiral iz protestantskih knjižnih izdaj, je mogoče pričakovati samo delno skladnost. Večlenski ustreznični nizi, ki znotraj slovenskih razdelkov slovarja združujejo uporabljane sopomenke, kljub temu zrcalijo tipično sestavo besedja, uporabljanega v knjižnih delih: poleg domačih besed so vanje vpletene starejše in mlajše izposojenke – večinoma iz nemščine, manjši del je iz drugih jezikov, npr. iz latinščine, italijanščine, hrvaščine itd.<sup>28</sup> Npr.: *Ambofs /.../ kovalnik, nako-*

25 Prim. Läg Reid 1967: 60.

26 O procesu oblikovanja kršanske terminologije v drugi polovici 16. stoletja prim. Legan Ravninar 2003.

27 V delih slovenskih protestantskih piscev 16. stoletja je pomenskorazlikovalno vlogo prevzelo sobesedilo. Npr. *V'tej eni Korbi ſo bilé filnu dobre Fige, kakòr ſo te pèrvizh srèle Fige* (DB 1584: II,39a); *IEſt je hozbem taku obrati /.../ de /.../ obena Figa na Figovim driveſi neofſtane* (DB 1584: II,31b); *Murve ſo poſſekane, ali my hozbemo na nyh méſtu Cedre ſaſſaditi* (DB 1584: II,4b).

28 Prim. Breznik 1926: 110–116; Läg Reid 1967: XV–XVI; Stabej 1977: XXII–XXIV, glede sestave sopomenskih nizov v starejših slovarjih tudi Orel-Pogačnik 1991.

*valu. Carn: ampaß* (MD 1592: A2b); *Antwort /.../ antvert, odguvor* (MD 1592: A3b); *Goldchmid /.../ flatár, goldshmid, frebernar* (MD 1592: F4a); *Lerch. alauda. skurianez. Cr: lodola. allodola, lodola* (MD 1592: I2b) itd. V vlogi ustreznice pogosto nastopajo tudi starejše izposojenke, ki običajno izkazujejo večjo vraščenost v slovenski jezik (npr. *Kefig /.../ kletka, foglaush* (MD 1592: H1a)), ali le rahlo (npr. pisno) podomačene nemške iztočnice (npr. *Fuermann /.../ fuerman, vofnik* (MD 1592: E3a)). Čeprav imajo slovenski ustreznični nizi v Megiserjevih slovarjih praviloma več členov, ki so sopomenski ali vsaj delno pomensko prekrivni, pa z navedbeno razvrstitvijo ni zanesljivo opozorjeno na njihovo vlogo v knjižnojezikovni (ali živi) rabi niti na morebitno stilno različnost.<sup>29</sup>

Analiza besedja, ki sta ga v besedno zakladnico 16. stoletja prispevala oba slovarja, je pokazala,<sup>30</sup> da gre za nove tvorjenke (npr. *pozlatiten, jadren k jadro; bukvarica* 'Buchladen' itd.), za nove besednozvezne termine, sestavljene bodisi iz že znanih ali iz prvič zapisanih besed (npr. *Leimruth. calamus. limna shiba* (MD 1592: I2a)), za besedje s prepoznavnimi narečnimi potezami; za pogovorno rabljeno, večinoma nenevtralno besedje (npr. *ajželj* 'Haimlich gemach'), za prevzeto besedje, večinoma površno in do najnujnejše stopnje prilagojeno slovenskemu jeziku (npr. *apt/abbat, popesrati* 'bessern oder verbessern' itd.). Megiserjeva slovarja prinašata tudi vrsto do tedaj še ne zapisanih poimenovanj, npr. za poklice (*ferboltar, furman, volna česar* 'carminarius, wüllkratzer, wollenstreich' itd.), za realije, ki npr. v biblijskih prevodih niso bile omenjene, ker izvirajo iz drugega naravnega, kulturnega ali zgodovinskega okolja (npr. številna rastlinska in živalska imena: *artičoka, endivija, breza, jel; brinovka, cajzlica, drozg, finkovec, forel, gad* itd., poimenovanja peciv in jedi: npr. *poprtnjak, presta, mer: gisfas, kvintelj* itd.).

29 Na osnovi popolnih izpisov del slovenskih protestantskih piscev 16. stoletja je bila vzorčno preverjena raba členov niza *kovalnik – nakovalo – ampaß*. Pokazalo se je, da je *kovalnik* naveden le v obeh Megiserjevih slovarjih, *nakovalo* je bil splošno rabljeni izraz, *ampas* pa je bil kot koroški izraz vključen že v Register, dodan Dalmatinovi Bibliji.

30 Prim. Merše 2006.



**VIRI IN LITERATURA**

- Bohorič, Adam (1584): *Arcticæ horulæ succifivæ*. Wittenberg.
- Breznik, Anton (1926): Slovenski slovarji. Razprave, III, 110–114. Ljubljana
- Dalmatin, Jurij (1578): *BIBLIE, TV JE, VSIGA SVETIGA PISMA PERVI DEIL*. Ljubljana.
- Dalmatin, Jurij (1584): *BIBLIA*. Wittenberg. Faksimile (1968): Ljubljana.
- Duden 1998 = Grammatik der deutschen Gegenwartssprache: 6., neu bearbeitete Auflage. Duden Band 4 (1998). Mannheim – Leipzig – Wien – Zürich: Dudenverlag.
- JPo 1578 = Juričič, Jurij (1578): *POSTILLA, to ie KERSZHANSKE EVANGELSKJE predige*. Ljubljana.
- Kolarič, Rudolf (1971): Die Sprache in Adam Bohoričs *Arcticæ horulæ*. V: Adam Bohorič, *Arcticæ horulæ*, Die erste Grammatik der slowenischen Sprache. Wittenberg 1584. II. Teil: Untersuchungen, 29–72. München: Dr. dr. Rudolf Trofenik.
- KPo 1567 = Krelj, Sebastijan (1567): *POSTILLA SLOVENSKA*. Regensburg.
- Lägroid, Annelies (1967): Hieronymus Megiser, Slovenisch-deutsch-lateinisches Wörterbuch: Neugestaltung und Faksimile der ersten Ausgabe aus dem Jahre 1592. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- Legan Ravnikar, Andreja (2003): Oblikovanje obredne terminologije v okviru normiranja slovenskega knjižnega jezika. V Ada Vidovič-Muha (ur.), Slovenski knjižni jezik – aktualna vprašanja in zgodovinske izkušnje: ob 450-letnici izida prve slovenske knjige. Obdobja 20, 563–580. Ljubljana: Center za slovenščino kot drugi/tuji jezik pri Oddelku za slovenistiko Filozofske fakultete.
- Logar, Janez (1933): Megiser Hieronim. Slovenski biografski leksikon. Knjiga 2, 84–87. Ljubljana: Zadružna gospodarska banka.
- Logar, Tine (1973/74): Starogorski slovenski rokopis iz konca 15. stoletja. Jezik in slovstvo XIX (6–7): 192–203.
- Luther, Martin, 1545: *Biblia: das i?t: Die gantze Heilige Schrifft*. Wittenberg. Dünndruckausgabe (1974). München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- MD 1592 = Megiser, Hieronymus (1592): *DICTIONARIVM QVATVOR LINGVARVM*. Graz.
- Merše, Majda (2003): Glagolski kalki v zgodovini slovenskega knjižnega jezika (prevzemanje, raba in primerjava s stanjem v slovanskih jezikih). Slavistična revija 51, Posebna številka, Zbornik referatov za trinajsti mednarodni slavistični kongres: 81–103.

- Merše, Majda (2005): Portret slovenskega literarnega jezika vtoroj polovini XVI veka v slovarjih Megisera. V *Istorija i kul'tura slavian v zerkale jazyka : slavjanskaja leksikografija : tezisy dokladov i vystuplenij : meždunarodnaja konferencija, III čtenija pamjati akademika O. N. Trubačeva iz cikla »Slavjane: jazyk, istorija«*, 21–25 oktjabrja 2005 g., Moskva, 80–82. Moskva: Institut ruskogo jazyka RAN.
- Merše, Majda (2006): Slovensko besedje v Megiserjevih slovarjih (1592, 1603) in knjižnojezikovna raba v 16. stoletju. V Mihaela Koletnik (ur.), Vera Smole (ur.), *Diahronija in sinhronija v dialektoloških raziskavah*. Zora 41. Maribor: 485–493.
- Merše, Majda, Jakopin, Franc, Novak, France (1992): Fonološki sistem knjižnega jezika slovenskih protestantov. *Slavistična revija* 40 (4): 321–340.
- MTh 1603 = Megiser, Hieronymus (1603): *Thefaurus Polyglottus vel, Dictionarium Multilingue*. Frankfurt.
- Novak, France (2006): Predponi *ν-* in *u-* v jeziku slovenskih protestantskih piscev 16. stoletja. V *Stati inu obstati* 3–4.
- Orel-Pogačnik, Irena (1991): Sopomenskost samostalnikov v starejših slovenskih slovarjih. *Slavistična revija* 39 (2): 145–163.
- Orožen, Martina (1989): Govorno in knjižno besedišče v Megiserjevem slovarju 1744. Riglerjev zbornik. *Slavistična revija* 37: 121–133.
- Orožen, Martina (1986/87): Primož Trubar in razvoj slovenskega knjižnega besedišča v jeziku protestantskih piscev. *Jezik in slovstvo* XXXII (2–3): 36–47.
- Ramovš, Fran (1924): *Historična gramatika slovenskega jezika, II. Konzonantizem*. Ljubljana: Učiteljska tiskarna.
- Rigler, Jakob (1968): *Začetki slovenskega knjižnega jezika*. Ljubljana: Slovenska akademija znanosti in umetnosti.
- SSKJ = Slovar slovenskega knjižnega jezika I (A–H, 1970), II (I–Na, 1975), III (Ne–Pren), IV (Preo–6), V (T–Ž, 1991). Ljubljana: Slovenska akademija znanosti in umetnosti.
- Stabej, Jože (1977): Hieronymus Megiser, Slovensko-latinsko-nemški slovar. Hieronymus Megiser, *Thesaurus polyglottus*. Iz njega je slovensko besedje z latinskimi in nemškimi pomeni za Slovensko-latinsko-nemški slovar izpisal in uredil Jože Stabej. Ljubljana. Ljubljana: Slovenska akademija znanosti in umetnosti. Razred za filološke in literarne vede.
- Striedter-Temps, Hildegard (1963): *Deutsche Lehnwörter im Slovenischen*. Wiesbaden: Im Kommission bei Otto Harrassowitz.
- Škrabec, Stanislav (1880): Opazke, jezikoslovne in druge. *Cvetje z vertov sv. Frančiška I* (9) V Jože Toporišič (ur.), *Jezikoslovna dela* 1 (1994). Ponatis

- platnic časopisa Cvetje z vertov sv. Frančiška 1880–1890, 38–40. Nova Gorica: Frančiškanski samostan Kostanjevica.
- Škrabec, Stanislav (1906): O učenju naše knjižne slovenščine v začetnih in višjih učiliščih (Dalje). Cvetje z vertov sv. Frančiška XXII (6). V Jože Toporišič (ur.), Jezikoslovna dela 3 (1995). Ponatis platnic časopisa Cvetje z vertov sv. Frančiška 1902–1915, 124–126. Nova Gorica: Frančiškanski samostan Kostanjevica.
- Toporišič, Jože (1982): Nova slovenska skladnja. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- TPo 1595 = Trubar, Primož (1595): *HISHNA POSTILLA D. MARTINA LVTHERIA*. Tübingen.
- Vidovič-Muha, Ada (1997): Tipologija slovenskih ustreznih nemških zloženkam v Gutsmanovem slovarju. Jezikoslovne in literanovedne raziskave. Zbornik referatov 6. srečanja slavistov Celovec, Ljubljana, 1989, 39–54. Ljubljana: Filozofska fakulteta.
- Vrtovčeva, Vida (1940): O Megiserjevem slovarju. Slovenski jezik III, 68–77. Ljubljana.

*France Novak*

## PREDPONI V- IN U- V JEZIKU SLOVENSКИH PROTESTANTSKIH PISCEV 16. STOLETJA

**0** Razvoj predpon *v-* in *u-* v slovenskem knjižnem jeziku nadrobneje ni popisano, čeprav je zanimiva zgodba. Enotnost, ki je bila pri protestantskih piscih na koncu njihovega obdobja dosežena, je bila kasneje porušena in se dolgo ni na novo vzpostavila.

Današnje stanje je urejeno zlasti po pomenskem načelu, ki ga je prvi uveljavil Metelko v slovnici (Metelko, 1825:144–145), kar je Škrabec obžaloval; prikazano je v Bajčevem besedotvorju (Bajec, 1959:114–118, 131–133), *Slovarju slovenskega knjižnega jezika* (SSKJ V 1991, 214–249 in 349–600), Toporišičevi slovnici (Toporišič, 2000: 221–222) in *Slovenskem pravopisu* (SP 2001:1601–1633 in 1634–1694).

**1** Pri urejanju in raziskovanju besedja slovenskih protestantskih piscev, kjer zdaj teče izdelava *Besedišča jezika slovenskih protestantskih piscev 16. stoletja*, pri kateri gre za urejanje in opremljanje iztočnic z besednovrstnimi in pomembnejšimi slovničnimi oznakami, ki utemeljujejo samostojnost in obliko iztočnic, in tudi za urejanje kartoteke (Merše, 2004:7–31),<sup>1</sup> smo naleteli tudi na vprašanje, kako so protestantski pisci 16. stoletja uporabljali predponi *v-* in *u-*. Hitro je bilo jasno, da je bilo pri njunem razvoju zanimivo gibanje. Pregledati je bilo treba vsa besedila. Takih raziskav smo se lahko lotili, ko je bilo zbrano vse gradivo,<sup>2</sup> pred tem so bile natančne analize otežene.

- 1 V razpravi je na zgledih vzorčnih primerov popisana zahtevnost in pomembnost dela.
- 2 Razprava je narejena na podlagi kartoteke popolnega izpisa vseh slovenskih besedil slovenskih protestantskih piscev 16. stoletja, za katero skrbi Sekcija za zgodovino slovenskega jezika na Inštitutu za slovenski jezik Frana Ramovša pri ZRC SAZU. Brez kartoteke bi bila natančna raziskava zelo otežena.

Ker protestantski pisci povezujejo predlog *v* in predpono *v-* in ju pišejo deloma po enakih pravilih, je treba raziskati poleg predpone *v-* tudi rabo predloga *v*.<sup>3</sup> V tem prispevku bo analizirana samo raba predpon. Njihov razvoj se vključuje v iskanje in oblikovanje govorne in pisne podobe slovenščine. Iskanje najboljših možnosti, ki je zlasti vidno pri P. Trubarju, a so se ga udeležili tudi Krelj, Dalmatin in Bohorič, drugi pa manj, je bilo dokaj živahno in rečemo lahko, da je končni dosežek, prikazan v DB 1584, logičen rezultat iskanja.

Teme sem se lotil, ko sem ugotovil, da je smiselno govoriti samo o predponah *v-* in *u-*, ne da bi se spuščal nadrobneje v načela zapisovanja glasov in ne da bi analiziral vplive nemške, latinske in drugih pisav na naš pravopis v začetkih knjižnega jezika, o čemer sta na več mestih razpravljala Škrabec in Ramovš. Metoda, uporabljena pri analizi, je vključevala zlasti pregled zapisovanja glagolov, pri katerih je danes predpona *u-*, in njihovih izpeljank, saj so današnji predponi *v-* in *vz-* tudi pri protestantih zapisovani tako.

Več o pisanju glasov je pregledno predstavljeno v razpravi M. Merše (Merše, 1992:321–340). Več o pisavi protestantskih piscev sta pisala na primer S. Škrabec (prim. Moder, 1999; zlasti gesla črkopis, pisava, pisanje) in Toporišič (Toporišič, 1986:271–305). Vloga teh predpon pri tvorbi vidskih parov je popisana v razpravah M. Merše (Merše, 1995:180–192; 1996:65–78).<sup>4</sup>

Zvočnik *v* je delal že našim piscem 16. stoletja preglavice zaradi izgovora. V zadregi so bili, kako ga zapisovati in izgovarjati v posameznih položajih. Za predpono *v-* lahko uporabimo navodilo, ki ga je P. Trubar napisal večkrat, npr. TA 1550, 2a in TE 1555, E 3a; za predpono najbolj značilno je navodilo: *de se vadio ... ta v. kadar odspreda ftoy, fa en mekak f. ... ifrezhi* TA 1566, A 1b. Trubarjev *v-* sta glede izgovora raziskovala tudi Ramovš (Ramovš, 1924:130 in dalje) in Škrabec na več mestih (prim. Moder, 1999:268).

3 Predlog *v* in *u* pri protestantskih piscih bo obravnavan v posebnem sestavku.

4 Avtorica ima glagole razvrščene po sodobni rabi, gradivo pa navaja v takratni pisavi.

## 2 Trubarjeva dela

**2.1** Osnovne poteze zapisovanja predpone *v-* so razvidne iz prvih dveh Trubarjevih knjig – to sta *Catechismus* in *Abecedarium vnd der klein Catechismus*, oba iz 1550. V prvi slovenski knjigi TC 1550, pisani v nemški pisavi, je pri glagolih, ki jih danes zapisujemo s predpono *u-* ali *v-*, in izpeljankah iz njih samo pisava z *v-*: *vbiti*, *vbraniti* (3),<sup>5</sup> *vbraniti se* (2), *vdarjen*, *vgledati*, *vgrizniti*, *vkazovati* (2), *vliti*, *vmeti*, *vmivati*, *vmoriti* (7), *vmorjen* (2), *vmreti* (18), *vmrtov* (2), *vmrtvi* (2), *vpičiti*, *vslišan* (3), *vslišati* (15), *vsmiliti se*, *vtolažiti*, *vžitek* (2), *vživati* (3). Drugo kategorijo predstavlja glagol *užgati* (2); ta je zapisan *vushke* TC 1550, 109, *Vueshgi* TC 1550, 201. Protetični *v-* kaže na *u-*jevsko predpono. Tudi sestavljeni glagoli s prislovi, nastali po zgledih iz nemščine, se zapisujejo enako z *v-*: *gori vstall* TC 1550, 16a, 39, *gori vstane* TA 1550, 12. Znotraj besede je pisava *v-*ja, ne samo predponskega, ampak tudi drugih, pisana po drugačnih načelih, in sicer z *u-*jem. To je vidno že pri zanikanih oblikah, če se pišejo skupaj, npr. *neuella vezh koker ta hlapez* TC 1550:142. Enako je v sestavljenkah, npr. *spofnamo nega preueliko Mylhoft* TC 1550, 110, *htimu peruoli ozha nebeski* TC 1550, 29.

**2.1.1** Enako stanje pri pisanju predpone *v-* je v TA 1550. Zapisuje se redno z *v-*: *vbijati*, *vslisati*, *vstati*, *vbijanje*, *vbraniti se*, *vkazati*, *vmeti*, ki je z *v-* zapisan petkrat, je enkrat zapisan z *u-* (*umeio* TA 1550, A1), a tu gre za kurzivo. V naslednjem obdobju bo postalo zamenjavanje predpone *v-* z *u-* v kurzivi močno. Za vse *v-*je velja, da se pišejo v sestavljenkah z *u-*jem: *odueshesb* TC 1550, 21, *refueshesb* TC 1550, 21, toda *obaroval* TA 1550, kjer gre za izpad *v-*ja (Škrabec, JD I, 472).

**2.1.2** Če stanje, izpričano v teh dveh knjigah, primerjamo s stanjem v Brižinskih spomenikih, ugotovimo, da se je precej spremenilo. Tam je še bližje praslovanskemu stanju, tako da so na primer pri slovarjih v izdajah Brižinskih spomenikov lahko nastavili kot iztočnice glagole s predpono *u-* in *v-*.<sup>6</sup>

5 Gola številka v oklepaju za besedo opozarja na pogostnost besede ali oblike.

6 V BS 1968, 227–261, so *Glossar* sestavili Jože Pogačnik, Kajetan Gantar, Adela Žgur. V BS 1992, 130–153, je *Slovar* sestavil Janez Zor s sodelovanjem Franca Jakopina in Tineta Logarja.

**2.2** Druga faza pisanja predpone *v-* se začne leta 1555, ki je prineslo vrsto novih izdaj, in traja zlasti do leta 1564. Prva značilnost je, da Trubar preide na latinsko pisavo, prejšnjo nemško pisavo pa ohrani kot drugo pisavo za robne opombe v nekaterih publikacijah. Poleg tega v nekaterih knjigah uporablja tudi manjšo latinično kurzivo. V tej kurzivi se najprej začno namesto *v-*jev uporabljati *u-*ji. To je obdobje sodelovanja s Petrom Pavlom Vergerijem (Rupel, 1962:83–100).

*ABECEDARIVM* (TA 1555) je že pisan v latinski pisavi. Predpona *v-* ima dve pisni varianti *v-* in *u-*. Prevladuje še *v-*: *vbijati*, *vmreti*, *vslišati*. Opažamo, da se že v tej knjižici pokaže v kurzivi pisava vseh malih *v-*jev z *u-*ji, npr. *uštane* TA 1555, A6a, kar smo kot enkratni pojav opazili že v TA 1550. Ker kurziva v tej knjigi ne pozna malih *v-*jev, je ne moremo šteti za odločujočo pri predponi *v-*. Pri naslednjih knjigah bomo morali ugotavljati, kako je zapisovana predpona *v-* v različnih pisavah. Toda še druga novost se pojavi tega leta in že v tej prvi knjižici. Poleg tega, da se predponski in drugi *v-*ji za predponami ali nikalnico, to je sredi besede, pišejo praviloma z *u-*jem, npr. *sauershe* (2) TA 1555, A5a, se pojavljajo tudi v navadni pisavi dvojnice, pisane z *u-*jem: *gori ufstal od smerti* TA 1555, A3b.

*CATECHISMVS* (TC 1555) je napisan v dveh pisavah: osnovno besedilo in predgovor, ki je podpisan z okrajšavami *Ty Vashi Slushabniki inu Bratie. N. V. T.*,<sup>7</sup> sta napisana v navadni latinici, razširjeni deli naslovov in pojasnilo o katekizmu so pa v kurzivi, vendar za naše vprašanje ta kurziva ni odločilna, ker teh besed v njej ne srečujemo. Pomembna je utemeljitev nove pisave: *Inu nom se tudi sdy, de ta nasha slouenska beffeda fteimi latinskimi pubstabi se lepshe inu leshei pishe tar bere* Tc 1555, A 2b. V navadni pisavi prevladuje sicer pisava z *v-*jem, vendar so pri nekaterih besedah tudi *u-*ji, npr.: *vbijanje*, *vkazati*, *vmeti* (5), toda *umeti* samo enkrat, pa še tu gre za kurzivo: *umeio* TC 1555, A1, *umoriti*, toda *vmoriene tiga zhloueka* TC 1555, F1, *vmreti* (3), *vslیشان* (3), *vslišati* (2), *vstati* je zapisan trikrat z *v-*, enkrat z *u-*. Pri *gori vstati* so trije zapisi z *v-*, a eden z *u-*.

7 Drugi dve inicialki pomenita Vergerija in Trubarja. Za N. je pa vprašanje odprto, Premk 1999, 67 d. domneva, da se za začetnico N. skriva priimek Nero, Vergerijev sodelavec.

TA EVANGELI SVETIGA MATEVSHA (TE 1555) je značilna po tem, da je prva knjižna izdaja dela *Biblije*, prevedenega v slovenščino, in po tem, da je to besedilo izšlo pri slovenskih protestantskih piscih še trikrat, v dveh Trubarjevih priredbah (v TT 1557–1558, TT 1581–1582) in v eni Dalmatinovi (v DB 1584), pa še po tem, da je lani minilo 450 let od izida. V knjigi so uporabljene tri pisave: navadna latinska pisava, latinična kurziva in nemška pisava. Glavno besedilo in predgovor, ki je podpisan *Vashi Slushabniki inu Bratie. V. T.* je pisan v latinici, v kurzivi so natiskani uvodni deli o Matevževem življenju, sumariji za vsa poglavja in zapis *Lubi Slouenci*, v gotici je nekaj opomb na koncu knjige. V kurzivi se mali *v* sploh ne uporablja, ampak vedno zamenjuje z *u*. Očitno gre za vprašanje pisave, zato ne štejemo, da bi bilo tu zapisovanje predpon *v-* z *u-* v kurzivi znamenje dvojnosti v sistemu. Da bo pa vseeno razvidno, kakšna je raba, bomo na razmerje opozorili tudi številčno pri pregledu besed: *vbežati*, *vbiti*, *ubiyena* TE 1555, A5b, kurzivni tisk, *ubiti* TE 1555, C 4b, *vbijati* : *ubijati* (2 : 1), *vdariti*(6), *vdarjen* : *udarjen* (3:1), *vganiti se* : *uganiti se* (2:1), *vgasiti*, *vgasovati*, *vgledati* : *ugledati* (6 : 1), *vjet*, *vjeti* : *ujam-* (5 : 2), *vkazati*, *vkrašti* (4), *vloviti*, *vmeti* (3), *vmiti* (2) : *umie* TE 1555, B2b, *vmoriti* (6), *vmreti* (8), *vsehnti*: *usahnti* ( 1 : 2), *usekati* (2, en zapis je v navadni pisavi), *vslīšan*, *vslīšati*, *vsmiliti se*, *vstrašiti se*, *utolashi* TE 1555, A6b, gre za kurzivno pisavo, *vtopljen*. Ugotavljamo, da se je pisava z *u-*, ki je edina v drobnem poševnem tisku, kot redkejša možnost preselila tudi v navaden tisk. Položaj, v katerem bi prišla skupaj dva enaka glasova, je zapisan takole: *ie vuenilu* TE 1555, 30b. Poseben položaj je bil tudi pred *i-*jem, ker bi bila navadna rešitev zavajajoča. Današnji *uiti* zapisuje *vuydete* TE 1555, 5b, kjer protetični *v* kaže na predpono *u-*. *Užgati* ima samo zapis – *ne vushge* TE 1555, 9a.

Knjižica *ENA MOLITOV TIH KERSzhenikou* (TM 1555), ki jo je podpisal *VERGERIVS*, je tiskana v kurzivi in dvojezično, v slovenščini in italijanščini. Malega *v* delo skoraj ne pozna, razen enkrat (*fa volo* A 1a); ko gre za navadno pisavo, je vedno *u*. Namesto *v-* je zapisana predpona z *u-*: *uieti* (TM 1555, A 2b). Zanimivo je še to, da jezik nima tipičnih Trubarjevih lastnosti, zato lahko sklepamo, da je imel pri prevajanju tega besedila pomembno vlogo tudi Vergerij, sklepam, da ga ravno zaradi tega Trubar v TR 1561 niti ne omenja kot svoje besedilo.



Za *TA PERVI DEIL TIGA NOVIGA TESTAMENTA* (TT 1557) je značilno, da spada v obdobje zamenjavanja v-ja z u-jem. Pri glagolih s predpono *v-* kot tudi pri drugih vlogah *v-*ja, npr. predlogu, se uporablja bodi *v* ali *u*, vsaj v vlogi predpone je pogostejši *v*. Zaradi zamenjavanja menim, da tudi ta publikacija ni odločilna pri določitvi temeljne oblike glagolov, sestavljenih s predpono *v-*. Opozarja pa to zamenjavanje na pomembna pravopisna vprašanja, ki so tekla v tem času. Prizadevanje Primoža Trubarja pri iskanju najprimernejšega sistema zapisovanja glasov in oblikovanja jezikovnega sistema je bilo izredno močno in živahno.

Knjiga ima dva dela in vsebuje več besedil. Najobsežnejša so tri: *TIGA NOVIGA TESTAMENTA ENA DOLGA PREGVVOR*, iz *Biblije* štirje evangelisti in *Diane tih Iogrou* in *KRATKA POSTILA* z značilnim naslovom *EN REGISHTER ...* (TR 1558); poleg tega pa še *TA SLOVENSKI KOLENDAR KIR VSELEI TERpi* (TKo 1557). Pisava v-jev je v vseh delih približno enaka. Pri nekaterih sestavljenkah prevladuje pisava z *v-*, pri drugih z *u-*. Za natančnejšo osvetlitev bom navedel nekaj podatkov: TT 1557 ima osemkrat *ubežati*, a enkrat *vbežati*, TR 1558 besede nima, *ubijati* ima TT 1557 sedemkrat, z *v-* pa dvakrat, TR 1557 ima pa *vbijati* dvakrat, z *u-* pa enkrat.

*TA DRVGI DEIL TIGA NOVIGA TESTAMENTA* (TT 1560) ima dva tipa pisave: navadno in kurzivo. V kurzivi se mali *v* ne uporablja, zato so pri predponskih glagolih in izpeljankah iz njih, kot npr. *vmoriti*, *vmorjen*, zapisi z u-jem, močno pa prevladujejo zapisi z v-jem. Pri nekaterih glagolih ali izpeljankah iz njih pa sicer prevladujejo zapisi z *v-*, toda zapisi z *u-* so tudi v navadnem tisku *vmreti* (28) : *umreti* (5, od tega enkrat v kurzivi).

*SVETIGA PAVLA TA DVA LISTY* (TL 1561), knjiga, napisana v treh pisavah, in sicer v latinici, kurzivi, v kateri so zapisani povzetki poglavij, in nemški pisavi, v kateri je napisan robni tekst. Pri glagolih in njihovih izpeljankah, kot so npr. *vkazati*, *vmeti*, *vmoriti*, *vmreti*, *vsahniti*, *vživati* imamo večino zapisov z *u-* v kurzivi, vendar je nekaj takih zapisov tudi v navadnem tisku, pri glagolu *vživati*, ki ima 13 pojavitev: so tri zapisane z *vshiu-*, šest v drobnem tisku in štiri v navadnem pa z *ushiu-*. Podobno razmerje je tudi pri glagolih, ki nimajo predponskega v-ja. Glagol *vabiti* ima pet zapisov *uabi-*

v kurzivi, trije zapisi so pa z *vabi*- v navadnem tisku in v nemški pisavi.

TR 1561 je knjižica, napisana v nemščini in o pisavi *v*- ni gradiva.

V Trubarjevi knjigi *ARTICVLI OLI DEILI, TE PRAVE STARE VERE KERSZHANSKE* (TAr 1562) so tri pisave: navadna latinica v glavnem besedilu, kurziva v razširjenem naslovu in kazalu in gotica v robnem besedilu: kurziva nima malih *v*-jev in namesto njih uporablja *u*, zato ta ni odločilna pri določitvi predpone. V drugih dveh pisavah se mali *v* uporablja, zato so skoraj vsi glagoli s predpono *v*- tako tudi zapisani, le redki imajo v navadni pisavi tudi zapis z *u*-, tako je *vtolažiti* zapisan dvakrat z *v*-, enkrat pa z *u*-. Sploh so posebno vprašanje samo enkrat izpričani predposki glagoli. V TAr 1562, 16b je tak *vstopiti se*, zapisan *Sledna Nauada se ima tei Rifnici ustopiti*.

Za Trubarjev cerkveni red *CERKOVNO ORDNINGO* (TO 1564) je značilno zamenjavanje *v*- in *u*- tako pri predponi *v*- kot pri drugih začetnih *v*-jih. Lahko rečemo, da v tej knjigi ni razločevanja med *v* in *u*. Tudi ta knjiga ima dve pisavi: navadno latinico in kurzivo, v kateri so zapisani razširjeni mednaslovi in besedila na robu. Toda pisanje predpone *v*- ni odvisno od tega, ampak je zamenjavanje v obeh pisavah. Pogledali bomo razmerje med pisavo z *v*- in *u*- pri naši skupini glagolov:<sup>8</sup> *vbežati* (0 : 4), *vbijati* (3 : 0), *vbijen* (4 : 2), *vbiti* (2 : 0), *vbraniti* (3 : 1), *vbraniti se* (1 : 2), *vjeti* (1 : 0), *vkazanje* (10 : 1), *vkazati* (0 : 1), *vkrasti* (0 : 1), *vmeti* (9 : 4), *vmoriti* (4 : 1), *vmorjen* (4 : 2), *vmreti* (53 : 24), *vpelcan* (0 : 2), *vpeljati* (1 : 0), *vsabniti* (1 : 0), *vslišan* (4 : 5), *vslišati* (17 : 20), *vsmiliti se* (1 : 2), *vstrašiti* (1 : 0), *vtolažiti* (4 : 1), *vtopiti* (0 : 1), *vtožiti se* (1 : 0), *vživati* (4 : 9).

Pri glagolih in izpeljankah, ki so tudi danes z *v*- ali z *vz*-, je podobno razmerje, npr. *vzdihanje* (6 : 4). *Uiti* (4) je zapisan z *vuyd*- in *vushla*, kar kaže na predpono *u*-. Zanikane oblike, ki se pišejo skupaj z nikalnico, se zapisujejo z *u*, npr. *se ... neudarish* TO 1564, 163b. *Užgati* (2) je zapisan z *vushg*-, kar kaže na predpono *u*-. *Uveniti* je zapisan *ne vuene* TO 1564, 78a, kar kaže, da je izgovor drugačen, sicer gre za znan Trubarjev model.

Trubarjev *Ta Celi Pfallter Davidou* (TPs 1566) ima skoraj dosledno

8 Prva številka pove, koliko je zapisov z *v*-, druga pa, koliko jih je z *u*-.

predpono *v-*: *vbežati* (5), *vbijati*, *vbijeni* (2), *vbiti* (5), *vbraniti se*, *vdariti* (6), *vdarjen*, *vgašati* itd. Pisava z *u-* je izjemna pri pogostejših glagolih in izpeljankah, npr. *vjeti* (9 : 1),<sup>9</sup> *vslisati* (veliko : posamično). *Uiti* (3) ima zapis, kot ga že poznamo: *vuidemo*, *vuydem*, *ie vushla*, ki kaže na predpono *u-*. Tudi zapise za *uveniti* (4) že poznamo: *vuene*, *vueneio*. Tudi tu je *užgati se* (4) s predpono *u-*, vedno *vush-*, prav tako *užigati se*.

Naslednje manjše Trubarjeve knjižice niso prinesle kakih sprememb, ampak se držijo ustaljene prakse. Opazili smo že, da po TO 1564 čedalje bolj prevladujejo zapisi z *v*. TA 1566 ima od opazovanih besed samo *vbijati*, ker gre za Deset zapovedi, gre za ustaljeno obliko (*Ne vbyai* TA 1566, A 5b). TC 1567 uporablja predpono *v-*: *Ne Vbyai Bb*, *vmeryl* TC 1567, A6b. TL 1567 ima samo predpono *v-*. Čeprav sta dve pisavi, se tudi v kurzivi praviloma piše *v-*, izjema je *umerl* TL 1567, 83a. TP 1567 ima vedno predpona *v-*: *vmreti*, *vslisati*. TPs 1567 uporablja vedno predpono *v-*: *vbiti*, *vgrizniti*, *vmoriti*, *vmreti*, toda *užgati* (*Vushgi* TPs 1567, 7). TC 1574 ima tako rekoč samo predpono *v-*: *vbiti*, *vbraniti*, *vgrizniti*, *vkazovati*, *vmivati*, *vmreti*, *vsmiliti se*, *vživati*. Pri glagolu *vslisati* je med 28 pojavitvami samo ena z *u-*: *uslishi* TC 1574, 6b. V zanikanih oblikah, če se pišejo skupaj, se predpona zapisuje z *u*, npr. *neumorish* TC 1574, 10. Zapleten položaj, kako zapisati predpono *v* pred *iti*, kar smo že srečevali, je nakazan z zapisom *smerti guishnu ne vuidemo* TC 1574, 125; kaže na *uiti*. TP 1575, kratko besedilo, ki ima vse predpone, razen v zanikanih oblikah, če se pišejo skupaj, pisane z *v-*, npr. *vtopiti* TP 1575, B 3a. Opažamo zelo zanimiv razvoj.

**2.3** Že v prejšnjem poglavju smo opazili, da se pri Trubarju umirja mešanje med *u-*jem in *v-*jem. *CATEHISMVS SDVEIMA ISLAGAMA* (TC 1575), pomembna knjiga z zelo značilnim Trubarjevim pripovednim jezikom, ima predpono *v-* tako rekoč vedno. Glagolov in izpeljank iz njih je veliko: *vbežati*, *vbijati*, *vbiti*, *vbraniti se*, *vdariti*, *vganiti* itd. Problem predstavlja *viti*, ki je v tej knjigi prikazan kot *uiti*, kar dokazujeta zapisa s protetičnim *v-*: *vushli*, *vussbli* oboje TC 1575, 305. Predpono *v-* pred podstavnim glagolom, ki se začinja z *v*, zapisuje tako, da drugi *v* zapisuje z *u*: *kir nigdar ne Vuene* TC 1575, 32. Glagola *užgati* in *užigati*,

9 Prva številka označuje *v-*, druga pa *u-*.

uporabljena po enkrat, sta zapisana s protetičnim *v*-, kar kaže na *u*-, npr. *vushgal* TC 1575, 38. V zanikanih oblikah, ki se pišejo skupaj, je predpona *v* pisana z *u*, npr. *neufmilila* TC1575, 99.

*NOVIGA TESTAMENTA PVSLEDNI DEIL* (TT 1577) ima tri pisave: svetopisemsko besedilo je pisano v navadni latinici, komentar je pisan v poševni in nekoliko manjši latinici, v pokončni manjši pisavi pa je pisano robno besedilo. Zamenjavanja predpanskega *v*- z *u*- ni. Uporaba predpone *v*- je v vseh treh pisavah enaka. Praviloma se torej uporablja *v*:- *vbeliti*, *vbežati*, *vbijati*, *vbiti*, *vbrantiti* itd. *Viti* (3) zapisuje: *vyti*, *vydemo* in *vuyde*, torej dvakrat *viti* enkrat *uiti*. Zapis *vslišati* je uporabljen dvakrat, *uslishi* TT 1577, 458, pa enkrat in še to v kurzivi. *Užgati* in *užigati* se tudi tu uporablja z *u*:- *vushge* TT 1577, 117.

V knjižici *TA PERVI PSALM SHNEGA TRIIEMI ISLAGAMI* (TPs 1579) se uporablja vedno predpona *v*:- *vbrantiti*, *vkazovati*, *vmreti*, *vtopiti*, *vživati*. Pričakovana posebnost je pri *uveneti*: *inu nega listie ne vuenene* TPs 1579, A 1b.

Pomembno mesto v rabi predpone *v*- ima *TA CELI NOVI TESTAMENT* (TT 1581–82), kjer se opusti zamenjavanje *v* z *u* pri predpanskih glagolih in njihovih izpeljankah. Dosledno uporablja predpono *v*-. Lahko rečemo, da je šel na sistem, uporabljen že v prvi knjigi TC 1550. Glagolov s predpono *v*- in izpeljank iz njih je veliko: *vbeliti*, *vbežati*, *vbijati*, *vbiti*, *vdariti*, *vdinjati* itd. Z *v* se zapisuje tudi v zgledu, v katerem je prišlo do premeta predpone in nikalnice: *steimi vnemiuenimi rokami* TT 1582, 163. Pred *iti* uporablja v istem pomenu predpono *v*:- *vyd*- in *u*:- *vuide* TT 1582, 205, *vushli* TT 1582, 550. Pred podstavnim glagolom, ki se začneja z *v*, uporablja predpono *v*-, vendar se podstavni v zapisuje z *u*, npr. *kir nigdar ne vuenene* TT 1582, 336. S predpono *u* se uporabljata glagola *užgati* in *užigati*.

#### 2.4 Zadnja Trubarjeva knjiga *HISHNA POSTILLA* D. MARTINA LVTERIA v treh delih

(TPo 1595), za katere izid sta po Trubarjevi smrti poskrbela zlasti Trubarjev sin Felicijan, Andrej Slavinec, ima pri pisanju predpone *v*- takole stanje: Glagoli, ki jih opazujemo, imajo predpono *v*-. Teh je veliko. Redkokdaj je označena z opuščajem, npr. *v'platiti* TPo 1595, III, 173, *v'strašhiti* TPo 1595, II, 19. Na poseben način se zapisuje

predpona pred podstavo, ki se začenja na *i*, npr. *iti*: štirikrat je *uvide*-, dvakrat pa *vuide*-. V zanikanih oblikah, ki se pišejo skupaj, sta dva tipa zapisovanja: *nevblatili* TPo 1595, I, 205, kot je bilo v DB 1584, in *neuplati* TPo 1595, I 274, kot je bilo pred letom 1584. Predpona *u*- se uporablja priglagonu *unesti*: *de je veliku unefsel inu vkradel* TPo 1595, I, 229. Glagol *užgati* in izpeljanke so zapisani vedno s protezo, npr. *ta Hudizh vushiga to nasbo misal* TPo 1595, I, 161. Kako zapisuje to predpono pred *v*-jem, se ne da ugotoviti, ker ne uporablja nobenega takega glagola, kot je *uveneti*. Če pa sodimo po rabi predloga, bi bila tu raba, kot je bila dosežena v DB 1584.

### 3 Kreljevi besedili

Pomembna stopnja v razvoju pisave predpone *v*- nastane s Sebastijanom Kreljem, ko je začel dosledno razločevati med *v* in *u* in z opuščajem označevati mejo med predlogom in besedo in ko je uvedel varianto predloga *v* pred besedo, ki se je začenjala z *v*, ta je *u*. V KB 1566 vedno uporablja predpono *v*-, npr. *vbijanje*, *vbijati*, *vbraniti se*, *vmreti* (4), *vtolažiti*. *Uveneti* je zapisan: *cveit uvene*, KB 1566, E4, kar je pomembna novost v iskanju pravega zapisa. *Užgati* ima predpono *u*:- *ushgal* KB 1566, B.

Za jezik je še pomembnejše drugo Kreljevo besedilo *POSTILLA SLOVENSKA* (KPo 1567), ker je obsežno in ker je v njem svoje doje-manje predpone *v*- pisec še izpopolnil. Mešanja med *v*-jem in *u*-jem ni več. Izpričanih imamo veliko glagolov in izpeljank iz njih, ki jih danes pišemo s predpono *u*-, a so pri Krelju pisani z *v*-, npr. *vbežati*, *vbijati*, *vbiti*, *včakati*, *vdariti*, *vdariti se*, *vdelati*, *vdinjati*, *vdinjovati*, *vdobrihati*, *vganiti*, *vgladati*, *vgnati*, *vgnesti se*, *vgreti*, *vhititi* itd. Občasno, zlasti pri zapletenejših zgledih, opozarja na predpono z opuščajem, npr. pri *vgasiti*: *v'gafiti* KPo 1567, CXVIIb; današnje *uiti* (7) zapisuje z oblikami *vfhal*, *vijde*, *v'ijdete* KPo 1567, XIXb, *v'ijti* KPo 1567, LVb, *vytjym* [vjiti jim] KPo 1567, CLVIIb; glagol *vjeti* med sedmimi pojavitvami zapiše enkrat z opuščajem: *v'iameio* KPo 1567, XIXb. Stara predpona *u*- je izjema, tako je pri glagolu *vdariti* med sedmimi ponovitvami samo enkrat zapisano: *ûdariti* KPo 1567, CXLIXb, pri čemer znak *û* pomeni to kot protetični *vu*-, kar je pri protestantskih piscih

znak, da gre za domači *u-*, npr. *vuk*, *vučiti*, *vuho*. Predpona *u-* je tudi pri *užgati*, kar srečujemo pri vseh protestantskih piscih – *ušhge* KPO 1567, CXXXIb.

#### 4 Dalmatinova besedila

4.1 Začetni sistem, ki ga je uporabljal Jurij Dalmatin v besedilih pred *Biblijo* 1584, lahko označimo kot enoten, razvit pa je iz Trubarjevega in Kreljevega. V prvem besedilu, ki ga je prevedel, to je *JESVS SIRAH* (DJ 1575), uporablja predpono *v-* brez mešanja: *vbijati*, *vbiti*, *vgasiti*, *vgledati*, *vhajati* itd. V zanikanih oblikah, ki se pišejo skupaj, piše to predpono z *u*, kar je v skladu s pisanjem *u-ja* in *v-ja* znotraj besed, npr. *neugani* DJ 1575, 9, *neuiame* DJ 1575, 36. Pri glagolu *vjiti*, kjer so močno občutili razliko med predponskim *v-*jem in pogostnim začetkom besed na *vi-*, npr. *videti*, *vino*, *visok*, je Dalmatin uporabljal dvojje zapisov: v DJ 1575 zapisi *vijde* (dvakrat) in *neuijde* DJ 1575, 123 kažejo na *vjiti*, medtem ko zapisa *ie ... vushil* DJ 1575, 174, in *neuuiide* DJ 1575, 77, kažeta na *uiti*. Enako kot Trubar zapisuje tudi sestavljene glagole, katerih podstava se začneja z *v-*, npr. *listie neuuene* DJ 1575, 23. Pri glagolih *užgati* in *užigati* tudi Dalmatin uporablja predpono *u-*, na kar kažejo zapisi s protetičnim *v-*jem, npr. *vushge kreig* DJ 1575, 117. Če uporablja predpono *u-*, jo zapisuje s protetičnim *v-*jem, npr. *ne bode vushil* DJ 1575, 64, ob dvakratni uporavi *vžiti*.

V knjigi *PASSION* (DPa 1576) se uporablja predpona *v-*: *vdariti*, *vgledati*, *vmirati*, *vmoriti*, *vmreti* itd. Ta predpona je tudi pri *viti*: *bi bil ... mogel Iudom vyti* DPa 1576, 4a. Pisavo z *u* srečujemo samo v zanikanih oblikah, če se pišejo skupaj, npr. *On neumerie* DPa 1576, 40b; tako tudi pri drugih *v-*jih, npr. *neuei* DPa 1576, 10a.

DB 1578, to je prevod prvega dela *Biblije*, in sicer peteroknjižja, brez izjem uporablja predpono *v-*: *vbežati*, *vbijati*, *vbiti*, *vbraniti se*, *vceniti*, *vdariti*, *vdelitivdinjati*, *vdinjati se* itd. Ker je knjiga obsežna, je tudi glagolov s predpono *v-* in izpeljank iz njih veliko. Tudi v DB 1578 se v zanikanih oblikah, ki se pišejo skupaj, predpona *v* zapisuje z *u*: *od tiga se neuganesh* DB 1578, 164. Odločil se je za *vjiti*, lahko rečemo, da je opustil *uiti*, saj ga dvakrat zapiše z *vyti* in trikrat z *vijde*. Enotno zapisuje glagola *užgati* (15) in *užigati* (1). Pri glagolu *užgati se*

(1) pa je tudi varianta *vžgati se*, in sicer v opombi k *Je ie \*vnmalu – \*vshgalu* DB 1578, 41 a. Pomislili bi lahko, da gre pri opombi za hiperkorekturo.

V knjigi *TA CELI CATEHISMVS* (DC 1579) je glede pisave predpone *v-* vse tako kot v DB 1578. Razmerje med *vjiti* in *uiti* je 3 : 1, npr. *vuidemo* DC 1579, 108. V zanikanih oblikah, ki se pišejo skupaj z nikalnico, so predpone *v-* zapisane z *u*.

V knjigi *SALOMONOVE PRIPVVISTI* (DPr 1580) Dalmartin pri opazovanih besedah uporablja samo predpono *v-*, npr. *vbežati*, *vbiti*, *vmreti*. V zaniknih oblikah, ki se pišejo skupaj z nikalnico, se piše *u-*, npr. *neugafne* DPr 1580, 62a. Do zamenjave predpon *v-* in *u-* pride samo pri besedi *vgrižljaj*: *ugrišlei* DPr 1580, 31b, *vgrishleie* DPr 1580, 44a.

V DC 1580 se vedno uporablja predpona *v-*, *v* zanikani obliki, če se piše skupaj z nikalnico, pa z *u*, npr. *taku onu neumerie* DC 1580, E 6b.

V drobnem tisku *PERVE BVQVE MOSESSOVE* (DBu 1580) z enim zgledom iz naše kategorije kaže na predpono *v-*: *bosh Smerti vmerl* DBu 1580, Ab, 2. stolpec.

**4.2** Knjiga DB 1584, Dalmatinov prevod cele *Biblije*, je najpomembnejša publikacija našega protestantizma. Jezikovno pomeni najvišjo stopnjo razvoja. Do nje so se z velikim prizadevanjem in iskanjem, za katere ima zasluge zlasti Primož Trubar, preskušala načela, kako bi jezik zapisovali, in odkrivala poteze jezikovnega sistema. Zanimivo je, da je zelo poudarjeno osrednje območje jezikovnega sistema, ob njem je pa veliko sopojavov, ki so v jeziku obstajali, nastajali ali vanj prihajali na najrazličnejše načine. Na ta značaj jezikovnega sistema opozarja M. Merše (Merše 1995, 317).

Uporablja se predpona *v-*. Izjem je tako malo, da jih bomo posebej našeli. Občasno se predpona zapisuje z opuščajem, npr. *inu ti sam nebofh nyh rokam v'beshal* DB 1584, II, 47b. Občasno je v zanikani obliki, če se piše skupaj, rabljen tudi zapis z *u-*-jem, npr. *de nyh obedèn neubeshy* DB 1584, I, 197b, a tudi v takih položajih prevladujejo zapisi z *v-*-jem, npr. *nevbiamo* DB 1584, III, 53b.

Tako sestavljenih glagolov in izpeljank iz njih je zelo veliko, kar je razumljivo, ker je tudi besedilo obširno: *vbežati*, *vbijati*, *vbiti*, *vbiti se*,

*vbraniti, vbraniti se, vbrisati, vceniti, včakati, včiniti, vdariti, vdeliti, vdinjati, vdržati* itd. Številni glagoli se velikokrat uporabljajo, zato je gradiva dovolj, veliko je pa tudi enkratnih. Poglejmo najprej tiste glagole, pri katerih smo že doslej opazili posebnosti. Pred podstavnim glagolom *iti* uporablja predpono *v-*, torej *vjiti*, ki se zapisuje z opuščajem ali brez, npr. *vyti, vyde, vʃhil* (vse velikokrat), *nevyde* DB 1584, II, 160b, *vʹyde* DB 1584, II, 164a, *vʹyti* DB 1584, II, 50b. Pred podstavnimi glagoli, ki se začenjajo z *v*, uporablja varianto predpone *v- – u-*: *uveneti*, največkrat je zapisan z opuščajem, npr. *uʹvenil-* (14), *uven-* (3), *úven-* (1), *neuven-* (7); *uvezati se: inu se je vʹeno Aubo úʹvesala* DB 1584, II, 136. *Užgati* in *užigati* se piše s protezo kot pri drugih piscih, kar kaže na pripono *u-*.

**4.3** Poznejše Dalmatinove publikacije in tudi druge se približujejo sistemu *Biblije* iz 1584. DC 1584 uporablja sistem, kot je izpričan v DB 1584: *vbežati, vbiti, vbraniti* itd.; *vʹgrisne* DC 1584, V; *nevzhakajo* DC 1584, CXIII, *neumèrjem* DC 1584, CCXI. KARSZANSKE LEPE MOLITVE (DM 1584) imajo samo oblike na *v-*: *vgasiti, vkazanje, vmivati* ... Zapisovanje z apostrofom je razmeroma redko, tako je npr. *vmirajoč* devetkrat, *vʹmirajoč* pa dvakrat. Posebnih položajev te predpone v knjigi ni. DAg 1585 uporablja brez izjeme predpono *v-*, npr. *vkazati, vmreti, vsmiliti se, vstati, vzdigniti, vzeti* itd. Pri predponi uporablja opuščaj redko, npr. *de bomo vʹʃliʃhani* DAg 1585, C 7. DC 1585 uporablja predpono *v-*, npr. *vbijati, vmeti*. Apostrof se uporablja poredkoma, npr. *vʹmel* DC 1585, A 5a, *ne vmerje* DC 1585, C 3b. Ima tudi *užgati: je ... vushgal* DC 1585, B 4a.

## 5 Besedila drugih piscev

**5.1** Pisava predpone *v-* v pesmarici *ENE DVHOVNE PEISNI* (\*P 1563) je zanimiva, ker redakcija ni Trubarjeva, ampak jo pripisujejo Matiju Klombnerju in Juriju Juričiču. Predpona je *v-*: *vbiti, vdariti, vdinjati vgledati, vgrizniti, vhajati, vjeti, vkazati, vkazovati, vloviti, vmiti, vmivati, vmoriti, vsekati, vslišati, vstrašiti, vstrupiti, vteči, vživati*. Pisava z *u-* je izjemna: *noge umiual* \*P 1563, 119, *je nam nedai uʹstrashit* \*P 1563, 142. V zanikani obliki, če je pisana skupaj, se predpona *v* zapisuje



praviloma z *u*: *neupelia* \*P 1563, 174. Današnji *uiti* zapisujejo takole *vuideo* \*P 1563, 128, *zbe vuut* \*P 1563, 173, *ye vushel* \*P 1563, 204. Zapisi torej kažejo na *uiti*. *Užgati* je zapisan obakrat s protetičnim v-jem: *Vushgi* \*P 1563, 37, 195.

**5.2** Juričič piše v *POSTILLI* (JPo 1578) predpono *v-*, kot jo je na začetku pisal Dalmatin in kot jo je pisal Trubar po času, ko sta se v njegovih knjigah pri predponi *v-* zamenjavala *v* in *u*, in večinoma tudi Krelj. Pozna samo predpono *v-*: *vbežati*, *vbijati*, *vbiti*, *vdariti*, *vdariti se*, *vdelati* itd. V zanikanih oblikah, ki se pišejo skupaj, se ta predpona redno zapisuje z *u*, npr. *neударili* JPo 1578, I, 20, *neuiame* JPo 1578, II, 113. Pri glagolu *vjiti/uiti* (8) ima več zapisov za *u-* kot za *v-*: *vuiti*, *vuyti*, *vuide*, *vshal*, vedno po dvakrat. Sestavljene glagole, katerih podstavni glagol se začneja z *v*, zapisuje tako kot Trubar in Dalmatin, na začetku, npr. pri *uveneti*: *nebude Vuenila* JPo 1578, II, 36b, *katera neuuene* JPo 1578, II, 83. *Užgati* je osemnajstkrat zapisan s protezo za *u-*, samo enkrat pa *vshgala* JPo 1578, II, 99.<sup>10</sup>

**5.3** J. Tulščak ima v molitveniku *Kerfzhanske LEIPE MOLITVE* (TkM 1579) stanje, kakršno je pri Dalmatinu. Vedno uporablja *v-*, npr. *vbežati*, *vbiti*, *vdariti*, *vganiti se*, *vgasiti* itd. Zanikane oblike, ki se pišejo skupaj z nikalnico, zapisuje z *u-*jem, npr. *neušlishi* TkM 1579, 7b. Pozna tudi samo *užgati*, pisan s protetičnim v-jem. Zanimivo je to, da pri sestavljenkah, ki imajo v podstavnem glagolu začetni *v*, uporablja predpono *u-*, npr. pri *uveneti*: *uvene* TkM 1579, 84b, *De moie Liftie neuvene* TkM 1579, 64b, kar smo opazili že pri KB 1566. Ta podatek je zanimiv tudi zaradi tega, ker Trubar v tem letu še piše na svoj stari način: *Inu nega listie ne vuene* TPs 1579, A 1b.

**5.4** Pomembno mesto za ugotavljanje dejstev iz jezikovnega sistema o predponi *v-* ima slovnica, šolnik in član revizijske komisije, ki je pred izidom pregledovala Dalmatinov prevod *Biblije*, Adam Bohorič v latinsko pisani slovnici BH 1584. Pozna predpono *v-*, ki jo

<sup>10</sup> Kopečný, 1973:261. Očitno je tu Juričič pomislil na sistem zapisovanja predpone *v-*.

praviloma zapisuje z opuščajem, npr. *v'beshim* BH 1584, 151, *v'kurim*, *riti*, *ril* BH 1584, 151, vendar tu in tam tudi brez njega, npr. *vdarjen* BH 1584, Sintaksa, 30. Pri današnjem *uiti* ima predpono *v-*: *Vjidem*, *vjiti*, *vfbil* BH 1584, 134.

V Bohoričevem drobnem tisku *OTROZHIA TABLA* (BTa 1580) ni zgledov s to predpono.

**5.5** Prispevek Matija Trosta *ENA LEPA INV PRIDNA PREDIGA* (TtPre 1588) ima vprašanja, ki jih opisujemo v tem sestavku, rešena načeloma enako, kot je v DB 1584 ali pa vsaj približno tako. Tudi to kaže, da je imel celotni prevod Biblije že takrat velik ugled. Pozna samo predpono *v-* pri vseh glagolih, ki jih uporablja in ki so se tako uporabljali tudi pri drugih piscih, npr. *vbežati*, *vbiti*, *vganiti se* itd. Razmeroma poredkoma uporablja opuščaj med predpono in podstavnim glagolom, npr. *v'merji na posteli* TtPre 1588, 76. Pri zanikanih oblikah, ki se pišejo skupaj, je predpona večinoma pisana z *u*, npr. *neugafne* TtPre 1588, 72. Predpono *v-* ima tudi pri podstavnemu glagolu *iti*: *fodbi vydemo* TtPre 1588, 41. Zapis *katera nigdar neuuene* TtPre 1588, 89, kaže na variantno predpono *u-*.

**5.6** Pomembno je, kako je ta vprašanja vslovaril Hieronymus Megiser, ki je uvrstil v štirijezični slovar iz leta 1592 tudi slovenščino (MD 1592). Pri uporabi in pisanju predpone *v-* je še najbliže rabi v DB 1584. Skoraj vedno uporablja *v-*, uporablja tudi, toda redko, opuščaj, npr. *vbeshati*, *v'byti*, *vdariti*, *vjiti* itd. Pozna samo obliko besede *vushgati*. Novost je beseda *vuskladajnie* poleg izrazov *iflaga*, *reskladajnje*, Cr. [hrvaško]. Novost je tudi *ushivat*, nemško *genieffsen* (vse iz kartoteke). Zapis za današnje *uiti* je *vjiti*; značilen po j-jevski protezi, ki kaže na razlike med izgovorom te glasovne skupine v primerjavi s skupino pri besedah, kot je *videti*.

Megiserjevi večjezični deli MPar 1592 in MS 1593 za našo problematiko ne prinašata gradiva, kvečjemu je zanimiv zgled iz Očenaša: *neupelaai nas* MS 1593, C, ki dokazuje, da je v zanikani obliki pisal predpono *v-* z *u-*.

V drugem slovarju z naslovom *Theaurus Polyglottus* (MTh 1603), kjer je upošteval tudi slovenščino, močno prevladuje predpona *v-*,

npr. *vbežati*, *vbijanje*, *vgasniti* ...Nekateri glagoli imajo samo *u-*, npr. *uganiti se* (trikrat). Pri nekaterih glagolih se uporabljata obe predponi, npr. *ukazati* (trikrat), *vkazati* (enkrat). Pri podstavnemu glagolu *iti* uporablja predpono *v-*: *vyti*, *v'yti*, *v'shal* (po kartoteki in Stabej, 1977:205–209), torej *vjiti*.

**5.7** Pri knjigi *LEPE KARSZHANSKE MOLITVE* (TfM 1595) gre za drugo izdajo DM 1584 v priredbi Felicijana Trubarja, v kateri je nekaj pravopisnih, besednih, glasoslovnih in oblikoslovnih razlik, vendar nobena se ne vključuje v vprašanja, obravnavana v tej analizi.<sup>11</sup>

V pesmarici iz leta 1595 *TA CELI CATEHISMVS, ENI PSALM*, ki jo je prav tako izdal Felicijan Trubar (TfC 1595) in gre za novo izdajo, je pri teh glagolih vedno predpona *v-*, ki se včasih zapisuje z opuščanjem. Pred podstavnim glagolom *iti* je petkrat predpona *v-* (*vyti*, *v'yti*, *vydem*, *vshla*) in dvakrat *u-* (*u'videjo*, *uwideh*).

**5.8** V prevodu Janža Znojilška *KATECHISMVS DOCTORIA MARTINA Luthra* (ZK 1595) se pri obravnavanih glagolih uporablja vedno predpona *v-*, npr. *vbežati*, *vmreti*, *vživati*. Žal ne uporablja glagolov, pri katerih smo opazovali posebnosti.

**5.9** V šestjezični *BIBLIJII SACRI E.* Hutterja zastopa slovanski jezik Dalmatinov prevod peteroknjižja (DB 1584). Večina sprememb je pisno-pravopisnega značaja, nastalih zaradi tiskanja v ozkih stolpcih in oštevilčenja biblijskih vrstic. Sprememb pri zapisovanju obravnavanih predpon ni (Merše, 2001:128–129).

**6** Pregled predpon *v-* in *u-* v delih slovenskih protestantskih piscev 16. stoletja je jasno pokazal, da je pri številnih glagolih, ki jih danes zapisujemo s predpono *u-*, v 16. stoletju bila predpona *v-*. To dejstvo je nekoliko prikrito, ker ločevanje med *v* in *u* v nekaterih delih ni bilo izpeljano. Menjavanje *v-*ja in *u-*ja za predpono *v-* je bilo močno zlasti od 1555 do 1564 leta v Trubarjevih delih. Velikokrat je bilo zame-

11 Po analizi v rokopisu, ki jo je opravila Majda Merše v Sekciji za zgodovino slovenskega jezika.

njavanje samo v nekaterih pisavah (kurziva). Zato tega pojava ne moremo šteti med odločilne o predponi. Iz takega posebnega položaja se je navada širila tudi v navadne pisave. Povsem zanesljiv ta vzrok ni, morda je šlo zlasti za iskanje najprimernejše oblike. Natančno načelno ločevanje med *v-* in *u-* je bilo vpeljano šele v DB 1584. Analiza rabe je pokazala, da je predpona *v-* močna in tudi v zapisovanju neproblematična. Zamenjavanje predpone *v-* na začetku besed je tudi zelo omejeno. Znotraj oblik ima pa pisava *u-ja* in *v-ja* povsem svojevrsten značaj. Tako lahko sklenemo, da je za vse pomene, ki jih imajo glagoli s predpono *v-*, ta enotna.

Največji problem, ki so ga čutili, je bil, če je prišlo do podvojitve *v-ja*. Trubar in sprva ali deloma tudi drugi so ta položaj reševali po formuli, da so dali na začetek *v*, drugi *v* pa spremenili v *u*: \**vveneti* bi Trubar zapisal *vueneti*. V tej obliki je besedo težko prebrati, zapis očitno glasovno ni resničen, zanesljivo pa kaže na težavno mesto. Trubarjevo formulo sta prevzela tudi Dalmatin (na začetku) in Juričič. Krelj in Tulščak uporabljata tip *uveneti*, ki je v DB 1584 zmagal, kjer je ta tip zapisovan kot *uveneti* in *u'veneti*. Ta model bi lahko kasneje služil kot vzorec za uvajanje *u-ja* v težavnejših položajih, a žal se tako ni zgodilo, kajti že Metelko, kar smo že omenili, je vpeljal ločevanje predpone *v-* in *u-* na pomenski podlagi. Pri protestantih pa je bila uporabljana predpona *v-* s pozicijsko varianto *u-* za vse pomene.

Na druge glasovne probleme protestantje niso posebej opozarjali, čeprav gradivo kaže, da jih je bilo še nekaj. Prvi tak problem je bila sestava *v-iti*, ker so opažali, da je ta sestava glasovno drugačna kot v besedah tipa *videti*, *visok*. Zapisi glagola kažejo, da je bil na meji morfemov protetični *j*. Zapise *vyti*, *v'yti*, *vijti* bi lahko glasovno prebrali *vjiti*. Ta model je bil pri protestantih najbolj razširjen. Vzporeden vzorec za rešitev težavnega glasovnega položaja je bil ujevski s protezo *vuiti*, danes bi to bilo *uiti*; ta model pri protestantih ni zmagal, verjetno je pa vplival na kasnejši razvoj.

Nekaj glagolov ima občasno obliko s predpono *u-*, vendar je glagolov ali oblik resnično malo; seveda, če ne štejemo med glagole s predpono *u-* tiste glagole, ki so dobili *u-* zaradi vprašanja pisave in tiska. Glagol *užgati* in družina ima pri vseh piscih ves čas predpono *u-*, na kar trdno kaže proteza – *vuužgati*. Taki zgledi kažejo na poseben

razvoj stare predpone *u-*. Izjeme so redke, npr. v JPo 1578. Sklenemo lahko, da je bila pri protestantskih piscih predpona *v-* s pozicijsko varianto *u-* bogata in živa in zelo trdno zasidrana v jezikovni sistem. Do mešanje predpone *u-* in *v-* ni prihajalo, prihajalo pa je do mešanja *v-*ja in *u-*ja.

Nastane še vprašanje, kako v posplošenih popisih tega jezika zapisovati te sestavljene glagole in njihove izpeljanke. DB 1584 je razmeroma veliko opuščajev, niso pa vedno. Takratna teorija jezika jih je po mojem mnenju obravnavala kot natančen popis sistema, ki je pri poučevanju jezika zelo koristen, ni pa edino možen pri zapisovanju jezika. Kot geslo v slovarju, ko gre za veliko posplošitev, bi predlagal na primer *vbežati*, *vboj*, *vbojnik*, natančnejše pojavne dvojnice bi pa dal na drugo mesto, recimo v oklepaj za iztočnico.

Nastane še vprašanje, kako zapisati te besede v popisu besedja jezika 16. stoletja. Po mojem mnenju bi bila slaba informacija, če bi izhajali iz današnje oblike jezika. Zbiralci gradiva tako načelo pogosto upoštevajo, da se stvar preveč ne zapleta. Ker gre pri *Slovarju jezika slovenskih protestantskih piscev 16. stoletja* za enoten sistem, je treba izhajati iz norme takratnega časa, tako bi pisali kot iztočnico predpono *v-* oziroma pozicijsko varianto *u-*. Tako naj bo tudi v *Besedišču jezika slovenskih protestantskih piscev 16. stoletja*, ki se zdaj pripravlja. Na razmerje med današnjim in takratnim jezikom lahko opozorimo z vodilkami, npr. *ubežati prim. vbežati*. S kazalkami se pa nakazuje obdelava notranje strukture. Če ima beseda več tipov zapisov, bo nakazano s kazalkami, kje so obdelani, npr. *v'yti gl. vjiti; vuiti gl. uiti* ipd. Za dela, v katerih je prišlo do mešanja *u-*ja in *v-*ja, bodo obvezne kazalke tipa *ubežati gl. vbežati*, saj ni rečeno, da vsak bralec pozna pravila, ki so pripeljala do mešanja *u-*ja in *v-*ja.

**VIRI<sup>12</sup>**

- TC 1550 = Trubar, Primož, 1550: *CATECHISMUS*. Tübingen.
- TA 1550 = Trubar, Primož, 1550: *ABECEDARIUM VND DER KLEIN CATECHISMUS*. Tübingen.
- TA 1555 = Trubar, Primož, 1555: *ABECEDARIVM*. Tübingen.
- TC 1555 = Trubar, Primož, 1555: *CATECHISMVS*. Tübingen.
- TE 1555 = Trubar, Primož, 1555: *TA EVANGELI SVETIGA MATEVSHA*. Tübingen.
- TM 1555 = Trubar, Primož, 1555: *ENA MOLITOV TIH KERSzbenikou*. Tübingen.
- TT 1557 = Trubar, Primož, 1557: *TA PERVI DEIL TIGA NOVIGA TESTAMENTA*. Tübingen.
- TKo 1557 = Trubar, Primož, 1557: *TA SLOVENSKI KOLENDAR*. Tübingen.
- TR 1558 = Trubar, Primož, 1558: *EN REGISHTER*. Tübingen.
- TT 1560 = Trubar, Primož, 1560: *TA DRVGI DEIL TIGA NOVIGA TESTAMENTA*. Tübingen.
- TL 1561 = Trubar, Primož, 1561: *SVETIGA PAVLA TA DVA LISTY*. Tübingen.
- TR 1561 = Trubar, Primož, 1561: *REGIJTER VND JUMMARIJCHER INNHALT*. Tübingen.
- TA<sub>r</sub> 1562 = Trubar, Primož, 1562: *ARTICVLI OLI DEILI, TE PRAVE STARE VERE KERSZHANSKE*. Tübingen.
- \*P 1563 = *ENE DVHOVNE PEISNI*, Tübingen, 1563.
- TO 1564 = Trubar, Primož, 1564: *CERKOVNA ORDNINGA*. Tübingen.
- TPs 1566 = Trubar, Primož, 1566: *TA CELI PjALTER DAUIDOU*. Tübingen.
- TA 1566 = Trubar, Primož, 1566: *ABECEDARIVM, OLI TABLIZA*. Tübingen.
- KB 1566 = Krelj, Sebastijan, 1566: *OTROZHIA BIBLIA*. Regensburg.
- TC 1567 = Trubar, Primož, 1567: *TA CELI CATEHISMVS*. Tübingen.
- TL 1567 = Trubar, Primož, 1567: *SVETIGA PAVLA LYSTVVI*. Tübingen.
- TP 1567 = Trubar, Primož, 1567: *ENA DVHOVSKA PEISSEN SVBPER TVRKE*. Tübingen.
- TPs 1567 = Trubar, Primož, 1567: *ENI PSALMI, TA CELI CATEHISMUS*. Tübingen.
- KPo 1567 = Krelj, Sebastijan, 1567: *POSTILLA SLOVENSKA*. Regensburg.

12 Krajšave za vire so prevzete iz SJSPP 2001, 34–35.

- TC 1574 = Trubar, Primož, 1574: *TA CELI CATEHIJMVVS*. Tübingen.
- TP 1575 = Trubar, Primož, 1575: *Try Dubouske peifsni*. Tübingen.
- TC 1575 = Trubar, Primož, 1575: *CATEHISMVS SDVEIMA ISLAGAMA*. Tübingen.
- DJ 1575 = Dalmatin, Jurij, 1575: *JESVS SIRAH*. Ljubljana.
- DPa 1576 = Dalmatin, Jurij, 1576: *PASSION*. Ljubljana.
- TT 1577 = Trubar, Primož, 1577: *NOVIGA TESTAMENTA PVSLEDNI DEIL*. Tübingen.
- JPo 1578 = Juričič, Jurij, 1578: *POSTILLA*. Ljubljana.
- DB 1578 = Dalmatin, Jurij, 1578: *BIBLIE, TV IE.VSIGA SVETIGA PISMA PERVI DEIL*. Ljubljana.
- TkM 1579 = Tulščak, Janž, 1579: *KERJZHANSKE LEIPE MOLITVE*. Ljubljana.
- TPs 1579 = Trubar, Primož, 1579: *TA PERVI PSALM SHNEGA TRIEMI ISLAGAMI*. Tübingen.
- DC 1579 = Dalmatin, Jurij, 1579: *TA CELI CATEHISMVS*. Ljubljana.
- BTa 1580 = Bohorič Adam, 1580: *OTROZHIA TABLA*. Ljubljana.
- DBu 1580 = Dalmatin, Jurij, 1580: *PERVE BVQVE MOSESSOVE*. Ljubljana.
- DPr 1580 = Dalmatin, Jurij, 1580: *SALOMONOVE PRIPVVISTI*. Ljubljana.
- DC 1580 = Dalmatin, Jurij, 1580: *CATEHISMVS*. Ljubljana.
- TT 1581–82 = Trubar, Primož, 1581–82: *TA CELI NOVI TESTAMENT*. Tübingen.
- DB 1584 = Dalmatin, Jurij, 1584: *BIBLIA*. Wittenberg.
- DC 1584 = Dalmatin, Jurij, 1584: *TA CELI CATEHISMVS, ENI PSALMI*. Wittenberg.
- DM 1584 = Dalmatin, Jurij, 1584: *KARSZANSKE LEPE MOLITVE*. Wittenberg.
- BH 1584 = Bohorič, Adam, 1584: *ARCTICAE HORULAE JUCCIJIVAE*. Wittenberg.
- DAG 1585 = Dalmatin, Jurij, 1585: *AGENDA*. Wittenberg.
- DC 1585 = Dalmatin, Jurij, 1585: *TA KRATKI WIRTEMBERSKI CATECHISMVS*. Wittenberg.
- TtPre 1588 = Trost, Matija, 1588: *ENA LEPA INV PRIDNA PREDIGA*. Tübingen.
- MD 1592 = Megiser, Hieronymus, 1592: *DICTIONARIVM QVATVOR LINGVARVM*. Graz.
- MPar 1592 = Megiser, Hieronymus, 1592: *PAROIMIOLOGIAS*. Graz.
- MS 1593 = Megiser, Hieronymus, 1593: *SPECIMEN*. Frankfurt.
- TPo 1595 = Trubar, Primož, 1595: *HISHNA POSTILLA*. Tübingen.

- TfM 1595 = Trubar, Felicijan, 1595: *LEPE KARSZHANSKE MOLITVE*. Tübingen.  
TfC 1595 = Trubar, Felicijan, 1595: *TA CELI CATEHISMVS, ENI PSALMI*. Tübingen.  
ZK 1595 = Znojilšek, Janž, 1595: *KATECHISMVS DOCTORIA MARTina Luthra*. Tübingen.  
HB 1599 = Hutter, Elias, 1599: *BIBLIA SACRA ...* Nürnberg.  
MTh 1603 = Megiser, Hieronymus, 1603: *THE/AURUS POLYGLOTTUS*. Frankfurt.

## LITERATURA

- Bajec, Anton (1959): Besedotvorje slovenskega jezika IV. Predlogi in predpone. Ljubljana.
- Kopečný, František (1973): Etymologický slovník slovanských jazyků. Slova gramatická a zájmena. I. Předložky; koncové partikule. Praha.
- Merše, Majda, Jakopin, Franc, Novak, France (1992): Fonološki sistem knjižnega jezika slovenskih protestantov. V *Slavistična revija* 40, 321–340.
- Merše, Majda (1995): Vid in vrstnost glagola v slovenskem knjižnem jeziku 16. stoletja. Ljubljana: Slovenska akademija znanosti in umetnosti.
- Merše, Majda (1996): Produktivnost predpon pri tvorbi vidskih parov v jeziku slovenskih protestantskih piscev. V *Razprave SAZU. Razred za filološke in literarne vede*. XV. Ljubljana 65–78.
- Merše, Majda (2001): Popolni izpisi del slovenskih protestantskih piscev 16. stoletja in zamisel slovarske predstavitve besedja. V *450-letnica slovenske knjige in slovenski protestantizem*. Ljubljana 2001: 128–150.
- Merše, Majda (2003): Glagolski kalki v zgodovini slovenskega knjižnega jezika (prevzemanje, raba, in primerjava s stanjem v slovanskih jezikih). V *Slavistična revija* 51 (posebna številka): 81–103.
- Merše, Majda (2004): Besednovrstna in druga slovnična problematika besedja slovenskih protestantskih piscev 16. stoletja. V *Jezikoslovní zapiski* 10 (1): 7–31.
- Metelko, Franc Serafin (1825): *Lehrgebäude der Slowenischen Sprache im Königreiche Illyrien und in den benachbarten Provinzen*. Ljubljana.
- Moder, Janko (1999): Imensko in stvarno kazalo k Jezikoslovnim delom patra Stanislava Škrabca. Nova Gorica.



- Pleteršnik, Maks (1894, 1895): Slovensko-nemški slovar. I-II. Ljubljana.
- Premk, Francka (1999): Medsebojni ustvarjalni vplivi Primoža Trubarja in Petra Pavla Vergerija ml. V *Acta Histriae* VIII. Koper
- Ramovš, Fran (1918): Delo revizije za Dalmatinovo biblijo. V *ČJKZ* I, 113–147.
- Ramovš, Fran (1924): Historična gramatika slovenskega jezika. II. Konzozantizem. Ljubljana.
- SJSPP (2001). Slovar jezika slovenskih protestantskih piscev 16. stoletja. Poskusni snopič. Ljubljana.
- SSKJ V 1991. Slovar slovenskega knjižnega jezika. I–V. 1970–1991. Ljubljana.
- Stabej, Jože (1977): H. Megiser: Thesaurus polyglottus. Iz njega je slovensko besedje ... za Slovensko-latinsko-nemški slovar. Ljubljana
- Škrabec, Stanislav (1994–1998): Jezikoslovna dela I–IV. Nova Gorica: Frančiškanski samostan Kostanjevica.
- Toporišič, Jože (1986): Bohoričica 16. stoletja. V *Obdobja* 6. 16. stoletje v slovenskem jeziku, književnosti in kulturi. Ljubljana.
- Toporišič, Jože (2000): Slovenska slovnica. Četrta, prenovljena in razširjena izdaja. Maribor.

*Franc Kuzmič*

## ABECEDNIK ŠTEVANA KÜZMIČA

Poznavalci prekmurskega jezika in književnosti se kaj radi sprašujejo, kje je in kaj je s tako imenovanim abecednikom, ki ga je pripravil ali napisal največji prekmurski protestantski pisec Števan Küzmič (1723–1779).<sup>1</sup> V njegovi bibliografiji je namreč vedno znova navzoča omemba, da abecednik ni ohranjen oz. ni v razvidu.<sup>2</sup> Tokrat si zadevo oglejmo nekoliko natančneje. Podatke bomo razgrinjali kronološko.

Leta 1751 je bil Števan Küzmič nastavljen za učitelja v artikularnem kraju Nemes Csó, blizu Sombotela na Madžarskem, kar je dokazovalo njegovo nadarjenost, sposobnost ter zrelostno preizkušeno. Bratislavski pastor Samuel Wilhelm Serpilius je že 29. oktobra 1751 pisal Küzmiču v Nemes Csó in mu dajal v latinščini med drugim tele napotke:

»Zapomni pa si dobro (...) da nikdar ne odnehaš služiti svojemu prekmurskemu slovenskemu narodu z vsemi načini, kar jih je možnih, z namenom, da širiš med njimi odrešilno spoznavanje krščanskega nauka in prizadevnost za resnično pobožnost. In tako tu hočem biti spodbudnik, da za dosego cilja sestaviš najprej v svojem prekmurskem slovenskem jeziku knjigo, ki jo imenujejo abecednik, da bi lahko starši, ki znajo brati, doma učili svoje otroke branja; dalje, da v ta jezik natančno prevedeš *Mali katekizem* blaženega Luthra, takšen

- 1 Prvi zapis o tem abecedniku glej: Franc Kuzmič, *Küzmičev Abecednik*. Evangeličanski koledar 1984. Murska Sobota: Evangeličanska cerkev v SR Sloveniji, str. 50–52.
- 2 Npr. Niki Brumen, *Bibliografija Štefana Küzmiča*. Zbornik Štefana Küzmiča. Murska Sobota: Pomurska založba 1974, str. 136; Ivan Škafar, *Bibliografija prekmurskih tiskov od 1715 do 1919*. Ljubljana: SAZU 1978, str. 16.

kot je, brez vsakega dostavka. Po preteku časa pa bi lahko z božjo pomočjo in v strahu božjem usmeril svojega duha in svoje delo v to, da bi dobro uredil in zbral v posebno knjižico izreke svetega pisma, ki največ dokazujejo, ali kar bi bilo še najbolj zaželeno, da bi točno prevedel *Novi Zakon*. Ko boš imel kaj takega v tem jeziku pripravljene, mi pošlji; jaz bom vsa prizadevanja usmeril v to, da bi lahko oskrbel sredstva za natisk teh knjižic, da bi jih mogli zastoj deliti med one uboge ljudi.«<sup>3</sup>

Nedvomno je bilo to pismo Števanu Kuzmiču življenjska vodilna smernica ali manifest in je zato v skladu z njim deloval na literarnem torišču.

Kuzmič je začel svojo poklicno pot kot šolnik, zato je po priporočilu Serpiliusa pripravil primeren abecednik, seveda še dokaj preprost, saj je bil namenjen preprostim staršem za uk otrok. Namen in obseg pa je moral podrediti bolj kot potrebi časa in ljudi – zahtevam in željam mecena in založnika.

Po dveh letih Kuzmičevega službovanja v prosveti je bil izdan dejansko drugi abecednik v prekmurskem jeziku. Zakaj ni izšel ponatis abecednika iz leta 1725, ki je bil dokaj soroden temu, je vprašanje, ki ga bo treba še raziskati in obdelati<sup>4</sup>. Kuzmičev abecednik je izšel torej leta 1753. Tako je tudi zapisano v *Presbiteriologiji* Hrabowskega, kjer se druga točka omemb glasi: »Abecednik, knjiga v slovenskem jeziku, 1753, katerih večina je v hišnem požaru v Patri zgorela.«<sup>5</sup>

Mihael Kuzmič sicer ugotavlja, da gre v tem primeru hkrati za abecednik in mali katekizem,<sup>6</sup> čeprav je vse skupaj na le osmih

3 Pismo S. W. Serpiliusa, ohranjeno v prepisu v rokopisni zbirki Hrabowskega.

4 Prve raziskave kažejo, da naj bi pripravil ta abecednik Mihael Kerčmar (Kotsmar, tudi Kotsmayer), ki je bil v tem času pastor v Gornjih Petrovcih. Prim. Mihael Kuzmič, *O avtorstvu »Abecedariuma szlowenszko« iz leta 1725*, v: ČZN (Maribor) 1987, zv. 2, str. 228–240.

5 »2., A. B. Cés könyv Vandalus nyelven 1753, számos része a Patrói házában égett.«

6 Prim. Mihael Kuzmič, *Mali katekizem Števana Kuzmiča*, v: ČZN (Maribor) 1984, zv. 2, str. 233–247.

straneh. Sklep glede tega tiska je, »za katerega smo na osnovi Küzmičevega sodelovanja z bratislavskim evangeličanskim pietističnim krogom, razvijajočega se Küzmičevega literarnega dela, primerjave tiska, črk in jezika z ostalimi prekmurskimi tiski 18. stoletja ter primerjavo citatov z Novim zakonom (1771) ugotovili, da predstavlja do zdaj pogrešano in le posredno znano Küzmičevo delo, v katerem sta skupaj zajeta *Mali katekizem* in *Abecednik*.«<sup>7</sup>

V državni nacionalni knjižnici v Budimpešti<sup>8</sup> je ohranjen primerek abecednika, ki je po ugotovitvah avtorja tega prispevka Küzmičev.

Svojo trditev utemeljujem z naslednjimi argumenti:

1. Ker ni natančnejših podatkov, lahko na podlagi tiska in črk sklepamo, da je izšlo to delo v Halleju na Saškem, kakor druga dotakratna prekmurska protestantska tiskana dela, posebno Küzmičeva.<sup>9</sup>

2. Avtor tega dela naj bi bil Števan Küzmič, kar je razvidno iz besedišča, če ga primerjamo z dotedanjsimi pisci na eni strani in obenem z delom *Vöre krstsánszke krátki návuk*, ki je Küzmičevo delo in je izšlo leto pozneje, torej leta 1754, a je bilo bržkone pisano (glede na več kazalcev) v istem času.<sup>10</sup>

3. V razvidu je prvi evangeličanski abecednik iz leta 1725,<sup>11</sup> nato Bakošev iz leta 1786<sup>12</sup> in Lúlikov iz leta 1820.<sup>13</sup> Ker se drugi abecedniki in avtorji ne omenjajo, lahko sklepamo, da gre za Küzmičev abecednik.

7 Prav tam, str. 233.

8 Országos Széchenyi Könyvtár, Budapest.

9 Prva do sedaj znana publikacija, izdana v Halleju na Saškem, je bil Temlinov prevod Lutrovega *Malega katekizma* (1715), po vsej verjetnosti tudi *Abecedarium Szlowenszko* (1725), Mihaela Severja *Réd zvelicsánsztva* (1747); *Vöre krsztsánszke krátki návuk csiszte rejcsi bo'ze ...* (1747), kakor tudi *Nouvi zákon* (1771) v prevodu Štefana Küzmiča. Tega mnenja je tudi Mihael Kuzmič (prim. *Mali katekizem Števana Küzmiča*, ČZN 1984, zv. 2, str. 247).

10 Primerjaj analizo Mihaela Küzmiča (*Mali katekizem Števana Küzmiča*, str. 245–247).

11 *Abecedarium szlowenszko, za drobno detzo, von fzpüscheno*. V-leti MDCCXXV. 16 str. 8\*.

12 *Szlowenszki abecedár za drouvno deczo vö stámpani*. V Posoni 1786. 20 str. 8\*. Delni ponatis abecednika iz leta 1725 je priredil Mihael Bakoš.

13 *Novi abecedár...* Sopron 1820. 38 str. 8\*.

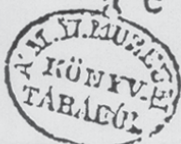
**A** B C D E F  
 G H I K L  
 M N O P Q R S T  
 U V W X Y Z J Ž.

A B C D E F G H I K  
 L M N O P Q R S T U  
 V W X Y Z J Ž.

A b c d e f g h i k l m  
 n o p q r s s t u v w x  
 y z j ž.

*A a b c d e f s s g h i k l m n o  
 p q r s s s t u v w x y z j ž.*

a c i o u. á é í ó ú ö ü.  
 à è ò.



Ab eb ib ob ub ób ũb  
 Ba be bi bo bu bô bū  
 Ca ce ci co cu cō cū  
 Da de di do du dō dū  
 Ea ee ei eo eu eō eū  
 Fa fe fi fo fu fō fū  
 Ga ge gi go gu gō gū  
 Hab heb hib hob hub hōb hūb  
 Jaz jez jiz joz juz jōz jūz  
 Kad ked kid kod kud kōd kūd  
 Lac lec lic loc luc lōc lūc  
 Maf mef mif mof muf mōf mūf  
 Nar ner nir nor nur nōr nūr  
 Oab oeb oib oob oub oōb oūb  
 Pars pers pirs pors purs pōrs pūrs  
 Quak quek quik quok quuk quōk quūk  
 Rabs rebs ribs robs rubs rōbs rūbs  
 Sántz féntz síntz fóntz fúntz sōntz sūntz  
 Tyánk tyenk tyink tyonk tyunk tyōnk  
 Vzák vfék vfik vfók vfúk vfók  
 Xarg xerg xirg xörg xurg xōrg  
 Zámp zemp zimp zomp zump zōmp  
 'Zab 'zeb 'zib 'zob 'zub 'zōb.

DROU-

DROU-VNE DE-CZÈ MO-LÍ-  
TEV.

*RÁ-NA.*

**J**E-zus! vu tvo-jem i-mé-ni Ovo  
ti hvá-lo dá-jem Moj-ga fzer-czà drá-  
gi ná-jem. Pro fzim te, na-da-le es-  
cse Boj-di zme-nov, Boug mi-los-  
cse. Dáj mi; naj é-te den czej-li  
Szre csno fzipu-nim vdů-fi, vtej-li.

*A-li pa e-tak.*

**O**H moj O-tsa vfza-mo-gou-csi!  
Mo-lim-sze ti ze-vfze mou-csi:  
Va-ri me gnez od ne-vou-le Pou-  
leg tvo-je fzev-te vou le. **J**E zus  
Kri-fztus! boj-di zme-nov; Tí fzi  
moj voj, jaz za te-bov Te-bé fcsém  
na-fzle-dů-va-ti: Do-kecs bom 'zív  
na tom fzevej-ti. Dáj mi zá-to, fzev-ti  
Důjh Boug! Na vfze do-bro de-lo  
fztvoj rouk Po-moucs: naj fze-tò

) 2

ne-

ne-be-fzko Mò droufzt vcsím te-bi  
na dí-ko.

*Ve-cse-rá-snya.*

**S**Zlat ki Je-zus! e to tvo-je Jafz  
ne-vol no i dem dej te fzpát na  
mo-jo po fzte lo. Od pũ fzti mi, cfi  
fzam prou ti kaj gnesz vcsí-no tvo-  
joj vou-li Zmo jov ne o-kor-no-  
fztyov. J, gda fzi tej-lo po-csí va,  
Dú-fa naj vte bi pre bí va fzv-o-jim  
pre-mi-slá va nyem. E-tak na ũ trá-  
fnye vrej-me Vpre-tr-pé-csem  
zdráv-ji mej me Ze-fzna o-bũd-je-  
no-ga. A-men.

*Vfzák-sem vrej-me-ni re-kou-csa.*

**G**O fzpon Je-zus! li tí me vcsi:  
Naj jafz pou-leg tvo-je rej-csi  
'Zi-vous do-bro dej-te bo-dem I  
te-bi vu-go den vu vfzem. Cfi bi  
pa ne-po-ko-ren biu, Ni po tvo-  
joj vou li 'zi veu: Bo le vu mo-jem  
de tin-fztyi Vze-mi me vor-fzág ne-  
be-fzki.



## KRSZTSÁNSZKE DETSÉ VCSENYÁ SUMMA.

*Kákse vőre ſzi tí? Krfztsánſzke vőre ſzem jaſz.*

*Zakajſze zovés Krfztsenik? Záto, ár vőrem vu Jezufi Kriſztufi i vu nyegovom ſzvétom iméni ſzem okrfztseni i vu ſz. krfzti ſzem nyega gori oblejkao.*

*Ka je naj bole potrejbno znati Krfztseniki? Katekizmus je vſzákomi krfztsánſzkomi diteti vrejčno i naj bole potrejbno znati.*

*Ka je Katekizmus? Krfztsánſzkoga ná-  
vuka rávna i vſzega ſzvétoga Bo'zega  
piſzma krátka ſumma.*

*Keliko tálov mà Katekizmus? Séſzt.*

*Racsúnaj je naprej? Prvi je Deſzéta Bo-  
'za zapovid. Drugi je Vőra krfztsánſzka,  
ali Jaſz vőrjem. Trétyi je Molítev, ſtero  
nálz je ſzám Goſzpon Kriſztus včſiu, i Otsa  
nálz ſze zovè. Štrti je ſzveſztvo Krfzta.  
Péti je Pozványe i Cséſzt rejčſi ino klū-  
csov králeſztva nebeſzkoga. Séſzti je Ol-  
tára ſzvéti odíceni Sakramentom.*

*Šteri je prvi táo Katekizmusa?*

*Deſzétera Bo'za zapovid.*

*Keliko mà táblov? Dvej.*

*Keliko zapovidi je na toj prvoj tábli? Tri.*

*Na kój nálz včſiſjo? Včſiſjo nálz náto; kakda ſze  
moremo noſziti k-Bougi zmislejnyem, zgovorjej-  
nyem i ſčſinejnyem.*

*Štera*

*Stera je ta prva zapovid? Ja fzem tvoj Goszpodin Boug: nejmaj drůgi tůhi Bougův pouleg méne.*

*Stera je tá drůga zapovid? Tvojega Goszpodna Bogà iména zamán gori ne vzemi: ár ga ne nehà Goszpoud brezi kãstige, steri nyegovo imè zamán gori vzeme.*

*Stera je ta trétýa zapovid? Szpoumenifze, da szpouboutni dén poszvetís.*

*Keliko zapovid je na toj drůgój tábli? Szeden.*

*Na koj nász vcsíjo? Vcsíjo nász náto: kakda szemámo nofziti knafemi blíznyemi; esi fzi je priáteo, ali nepriáteo.*

*Stera je ta prva zapovid na toj drůgój tábli; koterã je od zãtsétka strãa? Postůj Otso tvojega i mater tvojõ: da ti dobro bode i dugo živés na etõj zemli.*

*Stera je ta pèta zapovid? Ne vmouri.*

*Stera je ta sèszta zapovid? Ne prãznůj.*

*Stera je ta fzedma zapovid? Ne kradni.*

*Stera je ta Oufzma zapovid? Prouti tvojemi blíznyemi krívo ne szvidocfi.*

*Stera je ta Devèta zapovid? Ne po'zelej blíznyega tvojega hi'ze.*

*Stera je ta Deszèta zapovid? Ne po'zelej tvojega blíznyega 'zenè, ni izlůga, ni izlů'zbenícze, ni vola (gyńczã), ni oszla (szomãra), ni nikaj, ka je nyegovo.*

*Jeli mores tè Deszète Bo'ze zapovidí szpuniti? Ne morem je.*

*Zakaj nej? Zãto; ár je moja czejla natůra zgrejhami fzkvarjena po Adãma i Eje prefztopljenjej.*

*Kã fzi zaszlí'zo pri Bougi sztvojimi grejhi? Bo'zo fzdítõfzt, csãfzno i vekivecsno kãstigo i ogen peklénfzki.*

*Kak*

Kak sže pa zvelicsds ? Li szamo po právoj vōri  
vu Jezusi Kriřztusi.

Szkim sže pa obeszeljávas ? Li szamo zmojim Go-  
fzpon Jezus Kriřztusom.

Sto je Jezus Kriřztus ? Bo'zi i Divicze Marié  
fzin, právi Boug i Cslovik.

Keliko je Bógouv ? Li szamo eden je Boug.

Kak sže zovè ? Otsa, fzin i Dūjh fzvéti.

Keliko ofzobóv je vu Bo'zánřtvi ? Trí.

Stera je ta prva ofzoba ? Boug Otsa.

Keliko mà natúr ? Li edno.

Stero ? Bo'zánřzko.

Jeli je on li Boug, ali Cslovik ; ali pa Boug, i Cslovik  
navkūp ? Li szamo Bōug je.

Ka je řztebov vesíno Boug Otsa ? řztvouro me je.

Stera je ta drūga ofzoba ? Boug fzin.

Kak sže zovè ? Jezus Kriřztus.

Keliko mà natúr ? Dvej.

Stevivi ? Bo'zánřzko i Cslovecsánřzko.

Jeli je on Boug, ali Cslovik ? Boug i Cslovik je navkūp.

Ka je Boug fzin řztebov vesíno ? Odkūpo me je.

Stera je ta tretya ofzoba ? Boug fzvéti Dūjh.

Keliko natúr mà ? Li edno.

Stero ? Bo'zánřzko.

Jeli je on Boug, ali Cslovik ? Li szamo Boug je.

Ka je Doug řz. Dūjh řztebov vesíno ? Posřvéto me  
je vu právoj vōri.

Steri je drūgi táu Katekizmusá ?

Vōra Kriřtsánřzka.

Povej mi jo ? Jasz vōřjemí vu ednom Bougi Otsi  
vfzamogoucsem i. t. n.

Steri je trétyi táu Katekizmusá ?

Ova molítev, na stero nářz je řzám Gofzpon  
Kriřztus vesíu i Otsa nas sže zovè.

Povej mi jo ? Otsa nas . kí řzi vu neběřzi . i. t. n.

*Steri je šrti tãu Katekizmusã?*

Szvãti Krízt.

*Kakãa je popisãano?* Pri sz. Mátaji i sz. Marki Evangeliiãti etak právi Goszpon Kríztus na szlejdnem táli: Idite po vsem hroukòm szvejti, vešite vze národe i okríztsávajte je vu iméni Otsè, i szinã i Dñãã szvétoga: steri bode vòrvao ino sze okrízti, zvelicsãlze; steri pa nebode vòrvao, szkvaríše.

*Steri je péti tãu Katekizmusã?*

Poványe i Csézt rejsi ino Klúcsov Králefztva nebefzkoga.

*Kakãa je popisãano?* Pri sz. Jvani na 20. táli: Píhnoje Jezus na szvoje Vucsenike govorécsi; vze mite sz. Dñãã, sterimkoli grejhe odpíztíte, onim bodo odpúsceni; sterim je pa zadr'zíte, tejm sze zadr'zijo.

*Steri je séšzti tãu Katekizmusã?*

Oltára szvéti i odíceni Sakramentom; ali Kríztuseva Vecsérja.

*Kakãa je popisãano?* Etak písejo sz. Evangelištje, Mátaj, Marko, Lúkács i sz. Paveo Apostol: Nas Goszpon Jezus Kríztus vu onoj nouci, všteroj je predãn, vzéu je krúh, blagoszlovogaje, vlomoga je i dánga je vucsenikom szvojim govorécsi; vzemte i jejte, eto je moje tešlo, stero sze za váš dà; tou cšinte na moje szpomínanye. Prísz podobním tãlom, gda je odvecsérjau, vzéu je peháã i hvãlo zdávšã dánga je nyim govorécsi: píte zetoga vízi; ete peháã je Nouvi Zákon vu mojoj Krvi, stera sze za váš i za vnouge vò prelijé na odpúscãnye grejhóv; tou cšinte, kelikokolikrat bodete píli, na moje szpomínanye.

KONECZ,

4. Žal je večina teh abecednikov ob hišnem požaru v vasi Patro pri Nagy Kanizi (županija Somogy) zgorela, zato jih ni.

5. Küzmič je sestavil abecednik ne toliko za šolsko kot za domačo rabo, »da bi lahko starši, ki znajo brati, doma učili svoje otroke branja«.

6. Prav tako raziskovalec prekmurskega protestantizma Franc Šebjanič piše, »bi v budimpeštanski Szécsenyijevi biblioteki odkriti nevezani listi narečnega slovenskega abecednika lahko predstavljali to Küzmičevo delo. Analiza črkopisa in narečnega besedišča v dokajšnji meri potrjuje to domnevo.«<sup>14</sup>

Omenjeni Abecednik je torej na osmih straneh priročnega formata 15 × 10 cm. V začetku so najprej navedene velike črke v veliki in potem nekoliko manjši zapisani obliki. Šumnikov seveda zaradi madžarske uporabe črkopisa ni, razen za črko ž, kjer Küzmič uporablja zanjo znak 'Z. Nato sledi zaporedje malih črk, za njimi pa se male črke ponovijo v kurzivni obliki. Potem sledi zapis vseh petih samoglasnikov (vokalov), nato označba dolgih vokalov, dva preglasa (ö in ü), označena s krogcem nad črko, in na koncu še označba kratkih vokalov.

Na naslednji strani so enostavni zlogi v simetrični metodi. In to je glede abecednika vse. Sicer malce kratko in nenavadno.

Potem sledijo otroške molitve: dve varianti jutranje, večerna in večnamenska. Na naslednjih štirih straneh je *Krščanske dece včenja summa* ali v katekizemski obliki podan osnovni krščanski nauk za otroke. Prav ta dokaj kratek katekizemski del, kakor smo že omenili, nekatere navaja k misli, da gre za *Mali katekizem*, drugi pa celo mislijo, da sta abecednik in katekizem združena, kar pa glede na omembo letnice ne bi vzdržalo.

Prvi doslej znani abecednik v prekmurščini<sup>15</sup> namreč vsebuje poleg primerov za zlogovanje še deset zapovedi, molitev Očenaš, vero, štiri molitve, psalme (5., 6. in 23.). Po vsej verjetnosti je bil ta abecednik Küzmiču neznan, ker ga ne omenja, ko piše: »Naši predniki nam

14 Franc Šebjanič, *Štefan Küzmič in njegovo delo*. Murska Sobota: Pomurska založba 1976, str. 7.

15 *Abecedarium szlowenszko* (1725).

razen Ferenca Temlina in Mihala Vanečkega niso zapustili nobenih korakov<sup>16</sup> svoje podjetnosti (...)«. <sup>17</sup> Delni ponatis je nato izšel leta 1786.<sup>18</sup>

Kakor koli, gre za prekmurski tisk, ki do sedaj še ni bil nikjer bibliografsko obdelan, in pa za Küzmičevo delo.

16 Prim. opombo 9.

17 Prim. *Vöre krstsánszke krátki návuk*, 1754.

18 Pripravil in dopolnil ga je Mihael Bakoš z naslovom *Szlovenszki abeczedár za drowno deczo vö stámpani*. V Posoni 1786.

*Alojz Jembrih*

OD USPEHA DO IZJAVE »VIEL FALSCH«  
V URAŠKI GLAČOLSKI NOVI ZAVEZI  
(1562, 1563)

UVOD

Pri razpravljanju o hrvaškem protestantskem tiskarstvu v 16. stoletju mislimo predvsem na tiskarno, ki je delovala zunaj Hrvaške v Urachu v Nemčiji. Ustanovil in denarno najbolj podpiral jo je baron Ivan Ungnad Weissenwolf (1493–1564) z Ženeka (Sonegg) na Koroškem. Ungnad je bil vrhovni poveljnik spodnje- in notranjeavstrijskih dežel ter kraljevih čet na Hrvaškem in v Slavoniji (od 1540) in tudi vrhovni poveljnik Hrvaške in Slavonske krajine (od 1553). Odločil se je za reformacijo, zato se je leta 1555 odselil v Nemčijo na Württemberško; tu je leta 1556 postal svetovalec württemberškega vojvode Krištofa (1515–1568). Od njega je dobil v uporabo dvorec Amandenhof v Urachu, v katerem je pozneje večino prostorov namenil tiskarski in prevajalski dejavnosti za *Biblijo* v hrvaščini. Na podlagi dejavnosti, usmerjene v prevajanje in tiskanje *Biblije*, je bila uraška tiskarna sprva znana v Nemčiji kot Windische, Chrobotische und Cirulische Trukheray (Slovenska, hrvaška in cirilska tiskarna); tako jo je imenoval tudi Ungnad sam. Z denarjem sta jo, skupaj z drugimi nemškimi knezi, podpirala vojvoda Krištof in kralj Maksimilijan II. (1564–1576). V 20. stoletju so jo nemški preučevalci reformacije začeli imenovati Ungnadov uraški biblijski zavod (Ungnads uracher Bibelanstalt), nekateri tudi »južnoslovanski biblijski zavod«, posamezniki v nekdanji Jugoslaviji pa celo »jugoslovanska tiskarna« (sic!), kar so sprejemali tudi nekateri hrvaški zgodovinarji. Zdaj, na začetku 21. stoletja, niti najnovejše poimenovanje, zapisano v knjigi *Povijest Hrvata. Od kraja 15. st. do kraja Prvog svjetskog rata* (II, 2005:97), ne ustreza stvarnosti.

Pri prikazovanju »skupine protestantskih piscev« je v njej namreč poudarjeno: »Središče skupine je bilo (...) v Urachu blizu Tübingena; tu je bil ustanovljen znanstveni založniški zavod, v katerem sta se z bibliotekarsko [sic! op. A. J.] in prevajalsko večino odlikovala Stjepan Konzul (1521–1568 ?) in Antun Dalmatin (ok. 1500–1579).« Toda omenjena tiskarna v Urachu nikakor ni bila »znanstveni zavod«, ki bi se ob prevajanju posvečal tudi »bibliotekarski« veččini.

Glede na tiskarske izdelke omenjene tiskarne v Urachu lahko brez pretiravanja rečemo, da je to bila najstarejša hrvaška tiskarna zunaj Hrvaške. Delovala je namreč od leta 1561 do leta 1565. V njej so natisnili več kot 30 000 izvodov knjig (tudi v italijanščini in slovenščini) v treh pisavah: v latinici, glagolici in cirilici, in sicer 14 hrvaških knjig v glagolici, 8 v cirilici in 6 v latinici (Bučar, 1910). Zasluga in skrb za hrvaške tiskane knjige pripada Stipanu Konzulu in Antunu Dalmatinu, ki sta založniški načrt uresničevala s sodelavci, med katerimi so bili Juraj Juričić iz Vinodola, Juraj Cvečić iz Pazina, Leonard Merčerić iz Cresa, Matija Živčić, Ivan Fabijanić, Frane Klej, Vinko Vernaković, Matija Pomazanić iz Istre in drugi, ki so pomagali pri korekturah hrvaških knjig.

Zgodovinarji hrvaške kulture si zdaj prizadevajo ovrednotiti vsak njen segment, zato nikakor ni dovoljeno iz takega vrednotenja izločiti tiskarskega in knjižnega dosežka hrvaško-uraške tiskarne v 16. stoletju, ki pripada številnim področjem znanstvenega interesa: 1. zgodovini reformacije pri Hrvatih in v Evropi; 2. zgodovini glagolice; 3. zgodovini prevajanja *Biblije* v hrvaščino; 4. zgodovini hrvaškega jezika; 5. zgodovini tiskarstva v Hrvaški in Evropi; 6. zgodovini slovstva pri sedanjih gradišćanskih Hrvatih (Avstrija); 7. zgodovini hrvaškega slovstva iz obdobja reformacije. Ob tem je po mojem pomembno, da je na naslovnici vsake hrvaške knjige, natisnjene v Urachu, navedeno, da je »prevedena v hrvaški jezik« (in die Crobatischen Sprach verdolmetscht), ne glede na to, ali je natisnjena z glagolskimi, cirilskimi ali latiničnimi črkami. Glagolica je v nemškem delu naslova imenovana »crobatische Buchstaben«; ko Trubar govori o dveh hrvaških pisavah, o glagolici in cirilici, pravi, da sta to »zweyerley crobatishen Geschrifften«. Zato niso imeli (in tudi dandanes nimajo) prav tisti nemški pisci, ki so v svojih razpravah v 20. stoletju



navajali, da so bile knjige v 16. stoletju v Urachu pisane oziroma tiskane v srbskohrvaškem jeziku (in serbokroatischer Sprache), ker tak jezik ne obstaja niti danes, še manj pa je obstajal takrat, ko sta v hrvaščino prevajala Antun Dalmatin in Stipan Konzul!

Po vsebini in namenu sestavljajo hrvaške knjige, natisnjene v Urachu (ena pa leta 1568 v Regensburgu), korpus hrvaške *protestantske književnosti*. S tem imenom označujemo književnost v Evropi, ki je nastala v obdobju reformacije, v času delovanja Martina Luthra (1483–1546), Jeana Calvina (1509–1564), Philippa Melanchthona (1483–1546), Hansa Brenza (1499–1570) in njihovih naslednikov, ki so pisali in tiskali dela v duhu reformacijskega obdobja (1517–1618).

Dela hrvaške protestantske književnosti lahko po vsebini in namenu razdelimo v več zvrsti: A. poskusni list: v glagolici (veliki in mali, 1560) in cirilici (1561); B. abecednik: *Tabla za dicu* v glagolici in cirilici (1561); C. katekizem: mali in veliki (1561) v glagolici in cirilici; Č. svetopisemska knjiga: *Nova zaveza* v glagolici (I, 1562; II, 1563) in cirilici (I, II, 1563) ter starozavezna knjiga *Vsih prorokov stumačenje hrvatsko* v latinici (1564); D. dogmatiško oziroma katehezo delo: *Artikuli, edni kratki razumni nauči* v glagolici in cirilici (1562), *Spovid i spoznanje prave krstjanske vire* (1564) in *Bramba* (1564); E. pridige: *Postilla to est istlmačenje nedelskih Evangeliov* v glagoljici (1562), cirilici (1563) in latinici (1568, v Regensburgu; namenjena takratnim Hrvatim na zahodnem Ogrskem); F. teološka razprava: *Razgovarjanje meju papistu i jednim luteran(om)* v latinici (1555), *Beneficium Christi. Govorenje vele prudno* v glagolici (1563) in latinici (1565), *Spovid i spoznanje prave krstjanske vire* v glagolici in latinici (1564), *Bramba augustanske spovedi* (augusburške veroizpovedi) v glagolici in latinici (1564); G. liturgični priročnik: *Crkveni ordinalic* v glagolici (1564). (Gl. Bučar, 1938.)

Na vseh naslovnicaх naštetih hrvaških knjig je kot kraj tiskanja naveden Tübingen (v Tubingi) in ne Urach (Aurach). Tako so ravnali zato, ker je v Tübingenu že prej obstajala tiskarna Ulricha Morcharta starejšega. Ko je Ivan Ungnad uredil tiskarno v dvorcu v Urachu, je Morchartova pomagala s tiskarskim materialom in izkušenimi tiskarji, poleg tega pa so nemške predgovore hrvaškim knjigam in naslovnice tiskali v Tübingenu. Tako je tiskarna v Urachu nekako

imela položaj podružnice tübinske Morchartove tiskarne (Widman, 1971:46–73).

## OD POBUDE DO URESNIČITVE

Pobudo za prevajanje *Biblije* v hrvaščino je leta 1555 dal Peter Pavel Vergerij ml. (1498–1565) na sestanku v Ulmu s Primožem Trubarjem (1508–1586), ki je že izdal v slovenščini *Catechismus* (1550) in *Abece-darium* (1550) in nato prevedel v slovenščino *Ta evangeli svetiga Matevža* (1555). Prve začetke in priprave na tiskanje hrvaških knjig nam nekoliko bolje osvetljujejo Trubarjeva pisma (Rupel, 1950; Rajhman, 1986). V pismu, ki ga je Trubar 9. junija 1557 napisal Švicarju Hainrichu Bullingerju (1504–1575), beremo: »Vergerij je poleg Boga prvi in najimenitnejši povzročitelj, da se je pričelo to prevajanje.« (Rupel, 1950; Koruza, 1991:57) Trubar je mislil svoj slovenski prevod *Ta prvi dejl tiga noviga testamenta* (1557). V istem pismu je tudi napisal: »In ko sem zgolj Mateja prevel, ga je gospod Vergerij takoj hotel dati tiskati iz marsikaterih vzrokov, pa mi je zaradi tega poslal denar, da bi mu priskrbel korektorja (...).« (Rajhman, 1986:24; navedki iz Trubarjevih nemško in latinsko pisanih pisem so povsod vzeti iz slovenskih prevodov, dodanih objavam, op. A. J.)

Podobno je Trubar pisal v nemškem predgovoru h knjigi *Ta prvi dejl tiga noviga testamenta* (1557): »Zgoraj omenjeni gospod Vergerij mi je pisal, brž ko me je iztaknil, zapovrstjo nekaj pisem, želeč od mene izvedeti, če bi upal prevesti *Biblijo* v slovenski in hrvatski jezik; pri tem podjetju da hoče pomagati z dušo in telesom; da ima dobra poročstva od nekaterih knezov in gospodov, ki so tudi pripravljene pomagati pri tem potrebnem in blagem delu. Gospodu Vergeriju sem na njegovo pisanje in željo odgovoril najprej nakajkrat pismeno in nato, ko sva se sešla, vpričo nekaterih veleučenihi teologov takole: ne poznam nobene hebrejske črke, grško ne znam prav brati; vsakdo pa, ki bi hotel prevajati *Biblijo*, mora najprej dobro in temeljito razumeti ta dva jezika. (...) Razen tega ne znam hrvatski [tj. glagolico, op. A. J.] ne brati ne pisati. Zatorej, sem rekel takrat, se nočem lotiti tega imenitnega in težkega dela, prevajanja biblije, razen če mi se dodelita

dva kranjska ali spodnještajerska duhovnika ali dva učenjaka iz teh dežel, ki bi znala dobro slovenski in bi dobro umela latinski in nemški jezik, ter dva Hrvata, ki bi znala govoriti dobro dalmatinski in bosanski in dobro in prav pisati hrvatski in cirilski.« (Sakrausky, 1989:96–97; Rupel, 1966:74, 75.)

Menim, da je treba iz omenjenega Trubarjevega predgovora k *Novi zavezi* (1557) izluščiti še nekaj, česar doslej niso poudarjali. V besedilu namreč piše, da pri prevajanju le počasi napreduje, ker ga zaposluje služba pridigarja, nato pa navede, da pri prevajanju uporablja oziroma ima pred seboj dve latinski, dve nemški in eno italijansko *Novo zavezo*, »in še hrvatsko mašno knjigo, ki je bila pred kratkim natisnjena v Benetkah z latinskimi črkami; a preden pregledam vsako besedo poiščem v vsakem prevodu posebej, še Erazmove annotationes in druge komentarje, ter preudarim, kateremu prevodu naj bi sledil, preide mnogo časa.« (Sakrausky, 1989:100; Rupel, 1966:77.) Omenjena hrvaška mašna knjiga (Meßbuch) je lahko bila samo *Lekcionar Bernardina Spličanina* iz leta 1543 (2. izdaja). Trubarjeva omemba pomeni, da je razumel jezik tega lektionarja. Poleg tega pa je v Trubarjevi rokopisni bibliografiji *Register und summarische verzeichnus aller windischer buecher* (priloga k pismu Maksimilijanu II. 2. januarja 1560) pri opisu prvega dela *Nove zaveze* med drugim zapisano v 7. točki: »Za tem dolgim predgovorom sledijo nato štirje evangelisti in apostolska dejanja, prevedeni iz dveh latinskih, dveh nemških, enega laškega in enega češkega prevoda in iz hrvaške mašne knjige.« (Rajhman, 1986:51).

Znano je, da je kmalu, kot prvi izmed »dveh Hrvatov«, prevzel sodelavsko delovno mesto prevajalca za hrvaško *Biblijo* Stipan Konzul (1521–1579) iz Buzeta. Konzul je o božiču 1557 začel prevajati Trubarjev prvi del *Nove zaveze* (1557) in ta prevod prinesel 28. avgusta 1559 poznavalcem hrvaščine v Metliki; ti so ga pregledali in z odobravanjem ugotovili, da ga je treba tudi natisniti (Kostrenčić, 1874: 2–3). Konzul je potreboval pomočnika za zadnjo obdelavo prevoda, zato je Trubar 2. januarja 1560 zaprosil Maksimilijana II., naj mu ob Konzulu dodelijo še enega izkušenega in izobraženega moža, ki pozna hrvaščino in glagolico (»dobro učen in izkušen v hrvaškem jeziku in pisavah«). Izbran je bil Antun Dalmatin (Dalmata), ki je

takrat prebival v Ljubljani. Dne 3. februarja 1561 se je pridružil Konzulu v Urachu in tu prevzel svoj del nalog pri cirilskih izdajah in hrvaških knjižnih prevodih. Trubar je obveščal Maksimilijana II. o vseh prizadevanjih v tiskarni in je v omenjenem pismu (2. januarja 1560) med drugim pisal: »In z omenjenim Štefanom Konzulom meniva, da spočetka, dokler ne bo znano, ali bomo s poskusom uspeli po vsej Hrvaški, Dalmaciji in Bosni, ni treba porabiti veliko denarja in dava zato natisniti v hrvaščini, ko dobiva črke, najprej samo katekizem ali enega samega evangelista. (...) Toda omenjenega Štefana prevajanje in hrvaško pisavo so mnogi hrvaški duhovniki in laiki brali in potrdili, in s pomočjo razumnega Hrvata z njim in z mano (zakaj, hvala Bogu, razumem hrvaški jezik kakor vsi Kranjci in Metličani precej dobro) se to delo s pridom in častjo v Gospodovem imenu lahko začne.« (Rajhman, 1986:42-43.) Podobno je Trubar pisal tudi Ivanu Ungnadu iz Kemptna 1. aprila 1560: »In vaša milost naj poleg tega ve, da sta zdaj dva hrvaška duhovnika vse moje često imenovane knjige spravila v hrvaški jezik in črke; te so mnogi Hrvati pregledali in potrdili, ter močno želijo, da se kmalu natisnejo; pravijo, da bodo veliko koristile ne samo na Hrvaškem in v Dalmaciji, temveč tudi na Turškem do Konstantinopla in bodo napravile hrup in prepir med Turki. Enemu hrvaškemu duhovniku, namreč gospodu Štefanu Konzulu, sem pisal, naj se odpravi v Nürnberg (in upam, da je že tam) in naj da urezati in uliti hrvaške črke. Kaže, da nam bo zmanjkalo pomoči, tj. denarja. Doslej sem od Kranjcev 1000 goldinarjev izberačil in v tolarje zbral; te sem izdal za slovenski tisk. Ne smem jih še naprej obremenjevati. In sem se tolažil, da nam bo kralj Maksimilijan pomagal, a to se doslej ni zgodilo. Menim, da si njegovo kraljevo dostojanstvo zaradi jezuitarjev ne upa. Če bi pri krščanskih volilnih knezih in gospodih le toliko podpore in pomoči mogel dobiti, da bi lahko omenjena dva Hrvata vzdrževal pri tisku (...) da bi plačal tisk, bi začeli hrvaško tiskanje v 10 ali 12 tednih, zakaj črke bodo v 7 ali 8 tednih izdelane. Zato naj vaša milost kakor doslej stori, kar more, za to naše započeto vzvišeno delo, da bi nam bilo pomagano, kakor je zgoraj povedano.« (Rajhman, 1986:62.)

Trubar je v pismu omenil, da bodo, ko bodo dobili glagolske črke, najprej tiskali katekizem. Stipanu Konzulu je bilo naloženo, da

poskrbi za črke. Zato je od 23. aprila do 20. avgusta 1560 bival v Nürnbergu in tu dal »od dobrih i umetljivih nemških meštar« rezati in ulivati glagolske črke po zgledovanju na »staru hrvacku štampu u *Brivijalih i Misali*«, kakor je pozneje poudaril v predgovoru k *Novi zavezi* (1562). Po izdelavi črk so najprej odtisnili glagolski poskusni (veliki) list *Crobatische Probezedl* (1560) v 200 izvodih, te pa so razposlali poznavalcem hrvaškega jezika (Rupel, 1957:257–266). O tem je Trubar najprej pisal württemberškemu vojvodi Krištofu 13. julija 1560, nato pa 15. julija tudi Maksimilijanu II. na Dunaj: »Poleg tega najponižneje naznanjam vašemu kraljevemu veličanstvu itd. da je moja največja kranjska knjiga (katere vsebino in register le-tu vdругič pošiljam) že prenesena v hrvaški jezik in pisavo; in hrvaške črke, namreč petero alfabetov, [so] tako dobre in še boljše, kakor jih imajo v Benetkah, in kar je treba za poln tisk, imamo pri roki; in tri zmožne osebe za hrvaški tisk in prevajanje so tudi pripravljene (...). Spoštljivo omenjenemu knezu württemberškemu sem poslal dve napisani hrvaški poglavji iz nove zaveze in troje natisnjenih hrvaških alfabetov. Le-to bo njegova knežja milost s tem poslala vašemu kraljevemu veličanstvu itd. Iz njih naj vaše kraljevo veličanstvo dozna, ali smo s hrvaškimi tiskom in prevajanjem na pravi poti ali ne.« (Rajhman, 1986:69.) Na koncu pisma z dne 27. julija 1560 Maksimilijanu II. je Trubar dodal post scriptum: »Premilostljivi gospod. Vašemu kraljevemu veličanstvu itd. pošiljam tu dve napisani hrvaški poglavji iz nove zaveze in troje hrvaških alfabetov, ki so po navodilu in predpisu Štefana Konzula Istrana bili zdaj pred kratkim rezani in uliti v Nürnbergu, čeprav so v tisku nekaj črk spregledali in zapustili; so pa vse urezane in ulite hkrati z dvema drugima malima alfabetoma, ligaturami, pikami, vejicami itd. Te lahko vaše veličanstvo pokaže in da presoditi izvedencem v hrvaškem jeziku in pisavi, češ ali smo s prevajanjem in tiskom na pravi poti ali ne.« (Rajhman, 1986:77.) Vojvodi Krištofu je Trubar v pismu 13. julija 1560 med drugim pisal v zvezi s priloženim poskusnim prevodom iz *Nove zaveze*: »Vaša knežja milost naj tudi izvoli poslati njegovemu kraljevemu dostojanstvu s tem in s prihodnim poslanstvom tu priloženi dve hrvaško pisani poglavji iz nove zaveze, namreč deveto iz evangelista Janeza in prvo iz apostolskih del, ter tri nove natisnjene hrvaške alfabete.« (Rajhman,

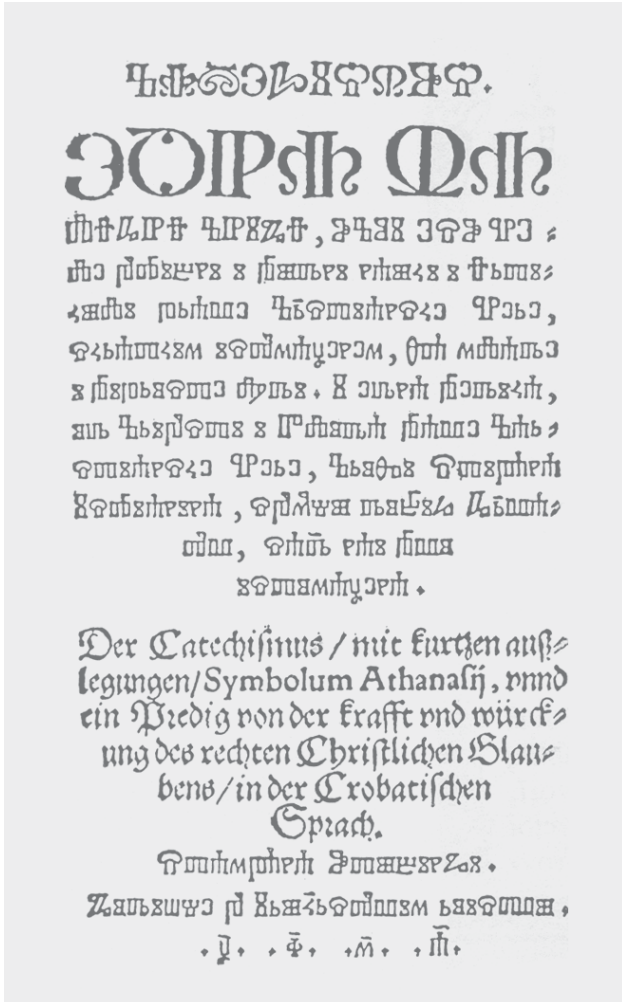
1986:66; Jembrih, 2003:31–48.) Kot lahko razberemo iz prikazanih odlomkov iz Trubarjevih pisem, so priprave za začetek tiskanja hrvaških knjig v Urachu potekale po načrtu. Trubar je o uspehu z zadovoljstvom obvestil oba mecena, württemberskega vojvodo Krištofa in Maksimilijana II.

Iz vsega tega lahko tudi razberemo Trubarjevo skrb za vsestranski tiskarski in prevajalski uspeh v hrvaško-uraški tiskarni, v čemer odsevata precejšnja usklajenost in skupno delovanje za uspeh.

### VIHAR OB MALEM GLAGOLSKEM KATEKIZMU (1561)

Ko so glagolske črke prispele v Urach, so začeli marca 1561 tiskati mali katekizem, kot je napovedal Trubar v pismu že 2. januarja 1560. Med tiskanjem pa so nastale tudi težave. Trubar je takrat bival v svoji župniji v Kemptnu. V tiskarni se je kot svetovalec mudil Pavao Skalić (1534–1575), ki se je odzval Trubarjevemu osebnemu vabilu, kakor razberemo iz njegovega pisma 27. julija 1560 Maksimilijanu II.: »In ker zna doktor Skalić, moj prav zaupni, naklonjeni gospod, tudi kranjski, bezjaški in hrvaški jezik in hrvaško pisavo primerno pisati in brati, naj mu izvoli vaše kraljevo veličanstvo pisati in naročiti, da bi nam pomagal tudi pri tem božjem delu, ki ga sam ima za veliko in koristno.« (Rajhman, 1986: 77; Jembrih, 1990:149–218). Omenjeni Skalić je sestavil besedilo predgovora in ga posvetil Maksimilijanu II., to besedilo pa je Peter Pavel Vergerij ml., ki ga je po naključju prebral v tiskarni, kritiziral (Dimitz, 1875:248) in zapisal: »Tako j v prvi poli (od zgotj šestih) se kaže velika častihlepnost; poveličanih je nemreč pet imen in pripoveduje se o nekaterih stvareh, ki niso resnične. Ali bo to učilo Hrvate skromnosti in ponižnosti? O da bi Bog to podjetje podprl. Bojim se pa, da ga ne bo, ker sovraži ošabnost in častihlepnost. Zakaj ne bi smel kristjan silnim povedati, kar opazi? Peter Pavel Vergerij.« (Rajhman, 1986:84; Jembrih, 1997:130.) Ungnad je nato ustavil tiskanje katekizma; iz Kemptna so poklicali Trubarja, ki je napisal nov predgovor (Jembrih, 1994:35–46; 1997:99–118). To je bil mali poskusni glagolski katekizem (Jembrih, 1997:104–111), od katerega je ohranjenih sedem unikatnih listov; objavljeni so bili prvič

v faksimilu skupaj z velikim glagolskim katekizmom iz 1561 (Pazin, založba Juraj Dobrila, 1994) in nato v zborniku *Ein Leben zwischen Laibach und Tübingen* (München 1995).

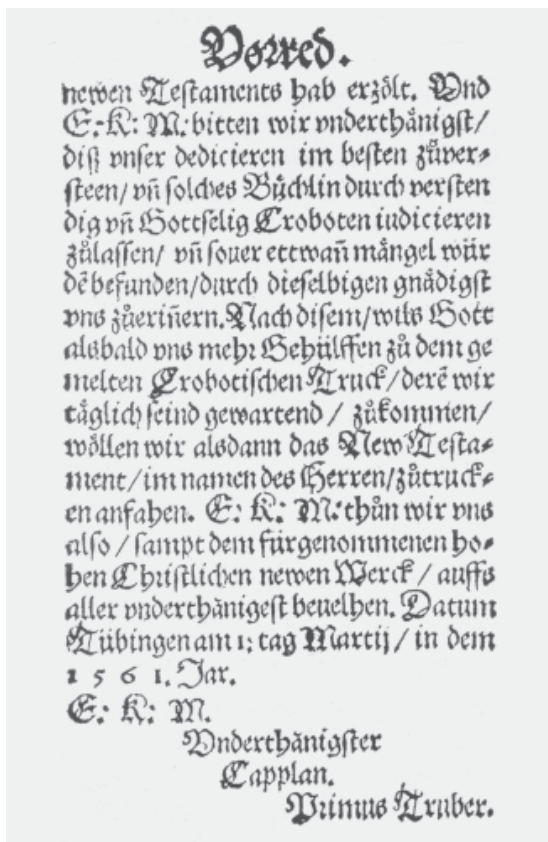


*Naslovnica večjega glagolskega Katekizma (1561)*

Glede malega poskusnega glagolskega katekizma (1561) s Trubarjevim nemškim predgovorom, ki je zdaj dostopen v reprintu, je treba zavrniti zmoto, objavljeno v številki 44–46 revije *Slovo* (1996, 275–276) Inštituta za staroslovanski jezik v Zagrebu. V rubriki *Vijesti* o hrvaški glagolski knjigi omenja avtor(ica) z začetnicama A. N. v članku z naslovom *Dvije stare tiskane glagolske knjige na izložbi u Kraljevskoj biblioteci u Haagu* (1. X.–3. XII. 1993) razstavljeni glagolski knjigi: »Med stoosemdesetimi knjigami sta bili razstavljeni dve, natisnjeni v glagolici: *Katekizem* iz leta 1561 in *Nauk karstjanski* iz leta 1628. (...) *Katekizem* je v razstavnem katalogu opisan pod številko 67, *Nauk karstjanski* pa pod številko 68 (str. 58–59). Mali Luthrov glagolski katekizem [verjetno prevod Luthrovega katekizma, op. A. J.], od katerega je ohranjen samo prvi zvežčič, naj bi bil prva knjiga, objavljena v hrvaški protestantski tiskarni v Urachu blizu Tübingena. Ohranjeni prvi zvežčič vsebuje tudi nemški predgovor, ki ga pripisujejo grofu Pavlu Skaliću (...).« Svojo omembo avtor(ica) končuje z besedami: »Fragment glagolskega katekizma iz leta 1561, ki je zdaj v lasti inž. Iva Dubravčiča, je enkratni ohranjeni izvod malega Luthrovega katekizma s Skalićevim nemškim predgovorom. Tako je Dubravčičevo vztrajno iskanje starih hrvaških knjig po svetu obrodilo dragocene sadove, med katerimi je tudi odkritje fragmenta glagolskega katekizma iz leta 1561 z omenjenim Skalićevim predgovorom.« Zmotni podatek o Skalićevem predgovoru se žal še vztrajno ohranja v strokovni in znanstveni javnosti, čeprav zanj v resnici ni stvarne podlage. V katalogu *Drei Schriften drei Sprachen. Kroatische Schriftdenkmäler und Drucke durch Jahrhunderte* (2004, 47, 128) avtorica besedila *In Glagoliza gedruckte Bücher (1483–1905)* ponavlja tisto, kar je bilo v *Slovu* (št. 44–46, 1996) napisano na podlagi Dubravčičevega sestavka (gl. zgoraj). Ko govori o tiskanju hrvaških knjig v Urachu, med drugim navaja: »Sele v novejšem času je bil odkrit Fragment (prvi zvežčič) glagolske izdaje Luthrovega *Malega katekizma* iz leta 1561 z nemškim predgovorom grofa Pavla Skalića (Scalichius).« (Nazor, 2004:47.) V kataloškem opisu tega katekizma beremo: »Prva pola *Malega katekizma* z nemškim predgovorom, ki je pripisan Pavlu Skaliću (Scalichius), čeprav je podpisan Primož Trubar« (128). Nadaljnji komentar, navezan na ta stavek, je tudi zelo samovoljen, tako



da vsak, ki ne pozna Vergerijevega nezadovoljnega zapiska, Ungnadovega pisma Maksimilijanu II. z dne 12. aprila 1561 in besedila predgovora, slepo verjame (če hoče), da je pisec predgovora Skalić. Ivan Ungnad je med drugim pisal Maksimilijanu tudi tole: »Zato je Trubar po Božji milosti s Stjepanom Konzulom in sodelavci uredil tiskarno (...) in tu je zdaj tiskal Luthrov hrvaški mali katekizem, tega pa vam Trubar, ki je napisal nemški predgovor in dodal svojo pridigo, zdaj ljubeznivo pošilja. (...) Prosim Vaše Veličanstvo, da da knjigo



*Trubarjev predgovor k poskusnemu Malemu katekizmu iz leta 1561*

pregledati izvedencem v hrvaščini; če bo kaj napačno, naj se sporoči Trubarju in vojvodi Krištofu, pa tudi, ali je ta hrvaški katekizem jasno in dobro sestavljen. Nato se bo nadaljevalo tiskanje drugih knjig, ureja pa se tudi že cirilska tiskarna. Kljub temu, da vse to delovanje vzdržuje in podpira württemberški vojvoda, zahteva to številne žrtve, zato se kar najtopleje priporočamo Vašemu Veličanstvu za pomoč našemu delu. Vašemu Veličanstvu nazadnje tudi sporočam, da je grof Skalić že prej poslal začetek in prvo polo katekizma. Ker je Skalić tam, ob odsotnosti Trubarja in brez njegove vednosti in dovoljenja, sestavil posebni nemški predgovor, sem ga ukazal izpustiti in popraviti, ker je, brez razloga in nedostojno poudarjal, koliko sem se zavzel za to podjetje. Če sem tudi jaz žrtvoval del svojega premoženja, je to bilo po Božji milosti in bom rad tako ravnal še naprej.« (Schnurrer, 1799:85; Kostrenčić, 1874:15–19; Bučar, 1938:59–60, 62.) Kakor je razvidno iz reprinta istega fragmenta, nemški predgovor v malem katekizmu (Jembrih, 1994, 1995), o katerem je govor, nikakor ni Skalićev, temveč novi Trubarjev! To je razločno povedal tudi Ungnad v pismu Maksimilijanu II.

To je predgovor, ki ga je Trubar nanovo sestavil po izločitvi Skalićevega predgovora, na katerega je opozoril Peter Pavel Vergerij ml., in po Ungnadovi ustavitvi tiskanja katekizma. Skalićev predgovor ni bil doslej nikjer registriran v obliki dejanskega besedila. Zato ni nikakršnega opravičila za trditev, da je izvod fragmenta glagolskega malega katekizma iz leta 1561, ki je v lasti inž. Iva Dubravčiča, »enkratni ohranjeni izvod (...) s Skalićevim nemškim predgovorom«. V tem fragmentu v resnici ni predgovora s Skalićevim podpisom, temveč je v njem le predgovor s podpisom Primoža Trubarja.

## APEL ALI PROŠNJA ZA PRAVILNOST PREVODA

Trubar je v že omenjenih pismih zahteval, da se prvi poskusni glagolski list in začetek prevoda *Nove zaveze* (1560) izroči v pregled poznavalcem hrvaščine in glagolice; enako prošnjo je ponovil Maksimilijanu II. v omenjenem, znova napisanem predgovoru za mali poskusni katekizem z datumom 1. marec 1561: »Da pa posvečamo

ta prvi in mali poskus našega novega začetega hrvatskega prevajanja in tiskanja Vašemu kr. veličanstvu in ga v njega imenu izdajamo, se ne godi brez vzrokov, ki pa ne bi bilo primerno, če bi jih tu našteval, a sem jih nekatere že naznanil z nemškim predgovorom v listu Rimljanom. Zato ponižno prosimo Vaše kr. veličanstvo, da bi mu naša dobro mišljena posvetitev in naše bukvice bile povešči ter da bi jih dalo oceniti izvedencem hrvatskega jezika, a kar bi ti našli napák v besedah in pravopisu, da bi nas nanje milostno opomnilo.« (Rupel, 1966:110–111; Jembrih, 1997:110–111.) Tako željo je ponovil v hrvaškem predgovoru v velikem glagolskem katekizmu (1561). Stipan Konzul pa je prosil *Predragu braću u Kristu* z besedami: »Mi Vas prosimo, da ovo naše prvo delo tumačenje štampano od nas, sada za dobro vazmete i na boljše obračajuč i tlmačeći razumejte. I ako je u njem ko pomenkanje u tlmačenju, u besedah ili u sloveh v ortografiji, to isto nam skoro dajte u pravoj ljubavi na znanje. Hoćemo te iste za prvo u drugih knjigah popraviti.« Enako je pisal v predgovoru v *Tabli za dicu*: »(...) i ako va tih dviju knižicah koju rič, ili slovo krivo postavleno najdete, dajte nam u božjei ljubavi na znanje, hoćemo potom popraviti.« To je ponovil tudi v latinični izdaji katekizma leta 1564 (Jembrih, 1991:97–123). Še večja skrb za uspešnost hrvaških prevodov v glagolici in cirilici je vidna v Trubarjevem pismu kralju Maksimilijanu II. 27. oktobra 1561: »(...) je med takimi mojimi silnimi opravili in skrbmi bila še največa ta, da sem natanko poizvedel, ali so prevod, ortografija in črke našega novega hrvaškega in cirilskega tiska čitljivi in razumljivi po vsej Hrvaški, Dalmaciji, Srbiji in Bosni. (Zato so tedaj tudi gospodje in deželani na mojo prošnjo poslali nekaj slov z novimi hrvaškimi in cirilskimi spisi v Benetke k tiskarjem hrvaškega in cirilskega tiska, dalje v Istro, Reko, Senj, Metliko in druge kraje, kjer bi mogli izslediti učene in razumne osebe, izkušene v hrvaškem jeziku in pisanju, ter nekatere med njimi povabili k nam v Ljubljano.) Po tem sem pri teh učenjakih in tiskarjih iz njih dopisov in ustnih izjav spoznal in dognal, da je ta prevod v obeh pisavah in tiskih pravilen, dober in vsem tistim, ki uporabljajo ta dva jezika in pisavi, čitljiv in razumljiv.« (Rajhman, 1986:94.) Takrat sta že bila natisnjena katekizem in abecednik *Tabla za dicu*, oba v glagolici in cirilici. V posvetilu Maksimilijanu II. v ciriličnem katekizmu z datumom 25.

oktober 1561 med drugim beremo: »Z božjo milostjo smo tako daleč prišli, da smo z omenjenimi cirilskemi črkami utegnili natisniti kot prvi pokus tale katekizem, ki ga najponižneje posvečamo Vašemu kr. veličanstvu kot presvetlemu krščanskemu kralju in prvemu preslavnemu krščanskemu podporniku le-tega podjetja z najvdanejšo prošnjo, da bi ga Vaše kr. veličanstvo milostno sprejelo in enako kakor prejšnjega [glagolskega, op. A. J.] dalo v presojo izvedencem v teh jezikih; kar bi našli v njem napak v pravopisu ali sicer, da bi nas nanje najmilostneje opomnili. Tako bomo potem z božjo milostjo zvesto nadaljevali prevod in tisk novega testameta in drugih krščanskih knjig v obeh jezikih, v slovenskem in hrvatskem, kakor smo obljubili. In kadar koli bomo kaj natisnili, bomo najvdaneje poslali tudi Vašemu kr. veličanstvu.« (Rupel, 1966:118–119.)

### ZAMETEK DVOMA (NEZAUPANJA) IN NESPORAZUMA

Dvome o Konzulovem prevodu je začel Trubar izražati po zapletu s tiskanjem poskusnega malega katekizma, ko je zanj napisal novi predgovor (posvetilo) Maksimilijanu II. z datumom 1. marec 1561. To izhaja iz njegovega pisma ljubljanskemu cerkvenemu odboru 19. marca 1561: »Kar me najbolj skrbi in vznemirja v tem času, je strah, da s prevodom in ortografijo gospodov Štefana in Antona ne bom uspel. Gospod Štefan ne nikak Hrvat, tudi ne zna popolnoma slovensko (...). Zato, ljubi bratje, ozrite se po kakem pravem Bosancu ili Uskoku, ki bi znal pravilno hrvaško in cirilsko govoriti in pisati, četudi ne zna latinsko ali laško.« (Rajhman, 1986:84.) Zastavlja se vprašanje, odkod nenadoma tak dvom, po vseh tistih izjavah in potrditvah o pravilnosti dotlej opravljenega (gl. Rajhman, 1986:94). Edini možni odgovor izhaja iz dejstva, da Skalič v svojem predgovoru za mali glagolski katekizem ni omenil Trubarjevih zaslug za hrvaški tisk. Užaljenost je lahko še toliko bolj potencirala omenjeni Trubarjev odziv, ker je Konzul zanesljivo vedel za Škaličevo besedilo, saj je bil v tiskarni, ko so tiskali prvo polo katekizma. Zaradi tega se je Trubar hotel nekako maščevati in odstraniti dotedanjo dvojico delavcev, Konzula in Dalmatina, iz nadaljnega prevajalskega načrta.

Trubarju se je želja, da bi v prevajalski skupini bil kak pravi Bosanec ali Uskok, izpolnila, ko sta z njim iz Ljubljane pripotovala v Urach dva nova sodelavca; o tem je obvestil tudi Maksimilijana II. v pismu 27. oktobra 1561: »Za dopolnitev celotnega podjetja pa sem poleg vsega tega tedaj, ko sem spet potoval sem, pripeljal s sabo in semkaj v kneževino Württemberško v Urach dva uskoška duhovnika grške vere (izmed katerih je eden rojen in vzgojen v Srbiji, drugi v Bosni in ki imata pri sebi nekaj spisanih odlomkov nove zaveze v hrvaški in cirilski pisavi), ki nam tu pomagata korigirati. Sta že katekizem popravila in opravljata zdaj z mojima pomočnikoma korekture evangelistov, ki jih bomo že jutri (če Bog da) začeli tiskati.« (Rajhman, 1986:94.) Moža, ki ju je Trubar po priporočilih pripeljal iz Ljubljane v Urach, sta bila Matija Popović in Ivan Maleševac, ki pa se s svojimi navadami nista mogla vključiti v novo okolje, še manj pa najti skupni jezik s Stipanom Konzulom in Antunom Dalmatinom (Benz, 1939:450; Stojković, 1914:186; Jembrih, 1997:144, op. 134).

## NAJOBSEŽNEJŠA GLAGOLSKA KNJIGA, TISKANA V URACHU

Kot smo že navedli, je Trubar 1. aprila 1560 sporočil Ungnadu, da je Konzul prevedel njegove kranjske knjige (*Nova zaveza*) v hrvaščino, pisano z glagolico, in da so jih številni Hrvati pregledali in potrdili kot dober prevod ter jih željno pričakujejo v natisnjeni obliki. Dokončna različica *Nove zaveze* je bila natisnjena leta 1562 (I. del) in 1563 (II. del). Trubar je štel za nujno, da Maksimilijanu II. spet razloži, po katerih predlogah je nastajal prevod: »Da bi Vaše kr. veličanstvo in drugi vedeli tudi to, iz kakšnih knjig in kakšne stvari prevajamo, ostanejo li naši prevodi, tisk, pisava in črke brez graje in zasmehovanja in bomo li pred svetopisemskimi učenjaki in izkušenimi v hrvaškem jeziku prebili preizkušnjo ali ne, hočem tudi o tem na kratko poročati. Imamo in uporabljamo hkrati več ko en prevod latinskega, nemškega, laškega (in zaradi nekaterih starih slovenskih besed tudi češkega) sv. pisma, sledimo pa najbolj Erazmovemu in Lutrovemu prevodu (...). Vsi prevajalci smo to namreč skupno obljubili spoštljivo omenjenemu našemu zvestemu gospodu in zavetniku gospodu Ungnadu, in mu

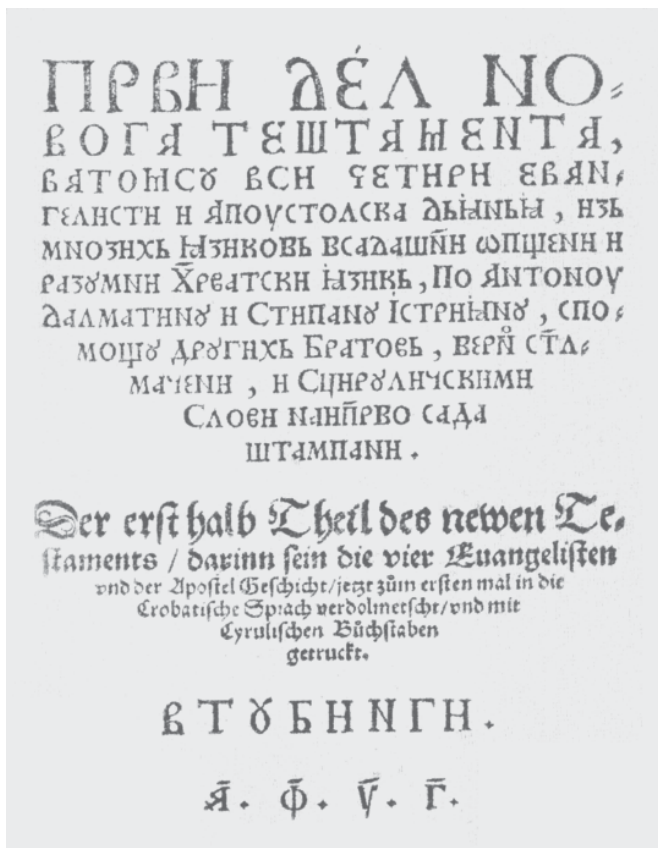
tudi vpričo nekega württemberškega svetovalca segli v rokó, češ da ne bomo sledili nobenemu drugemu prevodu biblije in da ne bomo prevajali in tiskali nobene druge knjige mimo tiste, ki so jo odobrili in sprejeli učenjaki, pripadniki augsburške veroizpovedi. Prav tako smo prevajalci obljubili njegovi milosti: v primeru, da bi zaradi naših prevodov in tiskov bili sodno poklicani na odgovor, hočemo pred Bogu vdanimi, učenimi in nepristranskimi ljudmi osebno zagovarjati in braniti – jaz za svojo osebo, vse svoje prevedene in v tisk dane slovenske, ki so ali bodo natisnjene z latinskimi in nemškimi črkami, a prav tako Štefan Istran in Anton Dalmata vse knjige, ki jih s svojimi pomočniki prevedeta in dasta natisniti s hrvatskimi in cirilskimi črkami.« (Rupel, 1966:131, 132.) Trubar se je ustavil ob še enem pomembnem postopku, povezanem z omenjenima pomočnikoma, ki ju je sam pripeljal iz Ljubljane in ki sta pomagala korigirati katekizem in evangelije v *Novi zavezi*.

Ker je Trubar pisal nemške predgovore za hrvaške izdaje (10), je napisal tudi predgovor za *Novo zavezo* (Sakrausky, 1989:196 sl.); v njem je navedel tudi predloge, po katerih je nastal prevod, in opisal mnenje novih pomočnikov Popovića in Maleševca, ki sta prišla iz Ljubljane. Med drugim beremo: »Potem je gospod Ungnad vprašal oba omenjena srbska in bosenska duhovnika, da povesta po svoji vesti, veri in poštenju, ali je ta naš novi prevod novega testamenta, katekizma in drugih knjig dober in razumljiv in so li črke obeh pisav in tiskov, hrvatske in cirilske, pravilno rezane in lite. Nato sta položila roke na prsi in dejala, da priznavata in govorita po svoji veri in poštenju resnico, da so naši prevodi in tudi obe pisavi popolnoma pravilni, dobri, čitljivi in razumljivi. Lahko jih bodo mogli brati in razumeti ne samo duhovni in učeni, temveč tudi otroci in laiki v vsej Hrvatski, Dalmaciji, Bosni, Srbiji in Bolgariji, čeprav morda ne bodo nekatere besede in črke vsakomur všeč, zakaj Hrvati in Dalmatinci govore nekatere besede drugače kakor Bosanci in Srbi, a v cirilici ne pišejo vseh črk enako, kakor tudi mi v latinski in nemški pisavi ne.« (Rupel, 1966:132; Jembrih, 1990:228.)

Ta obsežni citat je bilo treba navesti zato, da ga bo pozneje mogoče primerjati z mnenjem o prevodu *Nove zaveze*, ki ga je izrekel neki frater v Ljubljani.

NOVA ZAVEZA (1562, 1563)

Že v predgovoru v glagolskem velikem katekizmu (1561) je Stipan Konzul povedal, da »za ovimi knjižicami hoćemo Novi testament z glagolskimi i cirilskimi slovni štampati«. To se je zgodilo leta 1562 in 1563. Knjiga je natisnjena v glagolici z naslovom: *Prvi del Novoga testamta, va tom jesu svi četiri evanđelisti i dijanje Apustolsko, iz mnozih jazikov, v općeni sadašnji i razumni hrvacki jazik, po Antunu Dalmatinu i*



Naslovnica Nove zaveze iz leta 1562

Stipanu Istranu, s pomočju drugih bratov, sada prvo verno stlmačen. Sledi naslov v nemščini: *Die erste halb Theil des neuen Testaments, darinn sein die vier Evangelisten, und der Apostel Geschichte, jetzt zu ersten mal in die crobatische Sprach verdolmetscht, und mit glagolitischen Buchstaben gedruckt.* In nato: *V Tubingi, leta od Kristova rojstva* (1562). Naslova drugega dela, v katerem ni Trubarjevega predgovora, pa sta: *Drugi del Novoga testamta v kom se zadrže Apustolske Epistole, po ordinu kako broj na drugoj strani ove harte kaže* in *Der andere halb Theil des neuen testaments, jetzt zum ersten in die crobatische Sprach verdolmetscht, und mit glagolitischen Buchstaben gedruckt.* Paul. 19. *Va vsu zemlju izide glas njih i na konce okrugla zemlje beseda njih. Štampan v Tubingi* (1563.). V prvem delu *Nove zaveze* (1562), ki obsega 232 listov z obširnimi Trubarjevimi nemškimi predgovori, je hrvaški glagolski predgovor z naslovom: »Svim pravim dobrim krstjanom i ljudem slovenskoga jezika, milost, mir i vsako dobro od Gospodina Boga po Isuskrstu, prosimo. Dobri krstjani, vazmite ovi prvi del Novoga testamta sada od Boga skrozi nas za dobro. Ovi drugi del i pri njem dvoje druge dobre knjige, koje jesu cirulicu štampane, iz kih se hoćete sve potribne artikule kristjanske vere naučiti. I jednu Postilu, to jest, jedno kratko tlačenje svrhu sva nedelska i prazniška evangelja hoćete ošće skoro imati, ove iste troje knjige skupa za jedno pristojte. Kakvo od toga ovde va ovom predgovoru, za ovim pak nimškim hoćemo veće govoriti. Va tom prosite Boga za nas. Vaši službenici Anton Dalmatin, Stipan Istriani.« Trubarjevemu nemškemu predgovoru sledi devet strani hrvaškega predgovora s podpisom *Vaši službenici i kapelani Anton Dalmatin, Stipan Istriani.*

Vsebinsko njunega predgovora bi lahko strnjeno prikazali takole. Najprej omenjata pomanjkanje *Biblije* oziroma biblijskih perikopov v »ovom našem slovenskom ili hrvatskom jeziku«. Pridevnik *slovenski* tu ne pomeni sedanjega slovenskega, temveč *slovanski* jezik, kajti Trubar je svoj jezik imenoval *kranjski* (v nemščini *windische Sprache*). Podpisana pisca predgovora ugotavljata, da v hrvaščini še ni drugih knjig, razen berviarjev in misalov, to je knjig za uporabo samo v liturgiji. Zato sta prevajalca s svojim delom želela pomagati ljudstvu in mu dati v roke *Biblijo* v njegovem razumljivem jeziku. Predgovoru sledi besedilo *K stavcu*, ki je namenjeno bralcu. V njem med drugim



navajata, čemu so namenjeni oklepaji in zvezdice pri posameznih besedah: »Zamiri bogoljubni čtače, da u čtenju Novoga testamta najti hočeš neke besede zaprte mej ova zlamenja to su [ ] koje besede razumiti imaš, da jesu, ne od teksta (to jest od besed Novoga testamta) nego tlmačara mudro pridane, a to ne listo za dati krašnost govorenja, veče lagodu i svitlu, da kako potribovan od pravoga puta, načina i običaja radi dobra i razumna tumačenja iz jednoga jezika v drugi (koji stvar bez pridati ništare jest kadgod i ošče ku besedu od male pomnje tja dvignuti, ne more se s manjim učiniti) stvoril jest. Ku potrebu, ali rekuć slobod vazel si jest s božjim strahom, dajuć z ovakovimi zlameni znati, ono što je od njegova što se more promjeniti i što od presvetoga i nepremožena Pisma jest; i da bi veliko smrtno pregrišenje bili odneti, ili priložiti. (...) Pri tom zlamenovali jesmo još nike besede na kraju karte z ovakovimi zvizdicami \* koje zaisto mogle bi se va oče našu reči, ne zato da ne bi bile dobro rečene, neg koji u Pismih nisu vele učni.« Podobno pojašnilo sta zapisala tudi v predgovor v drugem delu *Nove zaveze* (1563) »Tako je najti hočete kadigodi meju ovakovimi [ ] zlamenji nike besede zaprte ke nisu od teksta, nego su toga radi od tulmačara pridane i vnuter zapisane, da veći razum bude nikim besedam otvoren. I po ovi put, koda vele mnogih stvari v Hrvatskoj zemlji, va Istriji, v Primorju i v Dalmaciji, jednako neizgovaraju i ne imenuju: jesmo tako je sa ovakovimi zvezdicami \* nike besede zaznamenovali, da vazda kadigodi najdeš jednu zvezdicu v nutri v tekstu, očeš tako je najti jednu drugu besedu zaznamenovanu zvana na kraji z drugu zvezdicu. Prva zvezdica kaže prvu na kraju, a druga druguju i proč.(aja).« Besed z zvezdicami je v *Novi zavezi* okoli 800, tiskane so na levem ali desnem robu ob besedilu (Jembrih, 1990:236–238; 1997:149–152).

Omenjeni del besedila so podpisali Anton Dalmata, Stipan Istrijan i Juraj Juričić. Temu besedilu sledi *Ovo jest suma i jedan kratak nauk od svega svetoga pisma, što i od česa najviše govori i kamo čovika privede* (9 strani). Sledijo vsi štirje evangeliji (po Mateju, Marku, Luku in Janezu), pred vsakim evangelijem je kratek življenjepis evangelista.

Drugi del *Nove zaveze* obsega 217 listov. Najprej je naveden popis (kazalo) vseh pisem *Skazanije epistoli ke su v drugom delu Novoga testamta*. Sledijo: *Suma svetoga Pavla pisama* (6 strani, podpisani Vaši

*sluge Anton Dalmatin, Stipan Istrian, Juraj Juričić*), nato *Predgovor svrhu vsih epistoli svetoga Pavla apustola* (4 strani), nato *Kako se ima beseda zakon v pisme sv. Pavla razumeti* (10 strani), nato *Ča jest grih i v kakovu strašnu i grozovitu nesriću jest človika vavel* (7 strani), nato *Kak se ima ova beseda Milost v svetoga Pavla i va vsem svetom Pismu pravo razumeti* (4 strani), nato *Kako sveti Paval razumi ove tri besede*, Pravadnost, Pravdan i Pravadno stvorenje (pet strani in pol), nato *Kako se imaju ove dvi beside, Duh i meso ili plt poli svetoga Pavla razumeti* (2 strani). Vsa ta besedila so brez podpisov. Sledijo *Kratki argumenti ili zaubičenje vsakoga kapitula ove epistole, ča va vsakom kapituli sveti Paval piše i uči* (16 strani). Besedila pisem se začenjajo z oštevilčenjem, številko 1 ima *Svetoga Pavla epistola k Rimlanom*. Po pismih je natisnjeno Janezovo *Razodetje* (*Apokalipsa*) z naslovom *Očitovanje svetoga Ivana*; spremlja ga 26 lesorezov z motivi iz *Razodetja*. Na zadnjem listu (185b) je 13 vrstic errata z naslovom *Manikamenat v drugom delu Novoga testamenta*.

*Nova zaveza*, tiskana v glagolici v Urachu 1562 in 1563, obsega 898 strani in je najobsežnejša knjiga izmed vseh, ki so bile natisnjene v hrvaško-uraški tiskarni v letih 1561–65. Prvi in drugi del *Nove zaveze* sta bila natisnjena v 2000 izvodih, kar je bila za tiste čase velika naklada, zlasti če upoštevamo, da je bilo treba knjigo razpečati le na tistem območju Hrvaške, na katerem je bila v rabi glagolica, torej v Istri, Kvarnerju in Dalmaciji. Prvi in drugi del cirilske izdaje *Nove zaveze* sta bila natisnjena leta 1563, oba prav tako v 2000 izvodih. (Vorndran, 1976:291–295).

## SODELAVCI PRI PREVAJANJU NOVE ZAVEZE (1562, 1563)

Omenjeni sestavek *Suma svetoga Pavla pisama* je, kakor smo videli, podpisal tudi Juraj Juričić iz Vinodola, ki je znal hrvaško, kranjsko, nemško, latinsko, italijansko in nekoliko grško in hebrejsko. Prevedel je pisma sv. Pavla *Efežanom*, *Filipjanom*, *Koločanom*, *Soluncem*, *Timoteju*, *Titu* in *Filomenu*. V sodelovanju z istrskimi duhovniki Matijo Živčičem, Ivanom Fabijanićem in Franom Hlejem (Klejem) je pregledal pisma *Rimljanom*, *Korinčanom* in *Galačanom*; ta je prevedel skupaj s Konzulom. Prevedel je tudi Janezovo *Razodetje*, pri prevajanju pa je

sodeloval Juraj Cvečić (iz Pazina), na katerega je računal v Ljubljani Matija Klombner, da bi lahko prevedel v hrvaščino vso *Biblijo*.

Že iz teh dejstev se da razbrati vsa težavnost prevajanja, ki ga ni bilo lahko jezikovno uskladiti tudi zaradi tega, ker niso prevajali v istem kraju. Prevajali so namreč v Urachu, Ljubljani in Istri. Poleg tega so se največ opirali na Erazmov in Luthrov prevod *Biblije* in torej niso vzeli za podlago *Vulgate*. Pisca hrvaškega predgovora v *Novi zavezi* sta tudi opozorila: »Mi paki takajše i jure dobro znamo, da vsakomu ovo naše tumačenje i ova naša slova ne bude ugodno. Nato vi predragi dobri Kristjani Hrvati znajte, da jesmo s tim našim tumačenjem vsim slovenskoga jezika (slavenskoga jezika, m. nap.) ljudem služiti hoteli, najprvo vam Hrvatom i Dalmatinom, potom takajše Bošnjakom, Bežjakom, Srblanom i Bulgarom (...). Toga radi jesmo va ovo naše tumačenje ove priproste, navadne, razumne, občene, vsagdanje, sadašnjega vrimenta besede, koje Hrvati, Dalmatini i drugi Slovenci [Slovani, op. A. J.] i Kranjci najveće va njih govorenju govore, hotili postaviti (...). Da nismo paki po vsuda svih besed, kakono u vaših Misalih i Brvialih stoji, va ovo naše tlmačenje postavili, to jesmo volno učinili, zato da v dosta mestih u Misalih našli smo pismenim načinom (kako niki prave) pisano ili nikim tujim nerazumnim jazikom, kak sami znate, i nekudje krivo tlmačeno.« Tu se nam, za primerjavo, vsiljuje besedilo Šimuna Kožića-Benje, ki je v svoji knjigi (1531) *Knjižice od žitija rimskih arhiereov i cesarov*, pisal: »Eže tvrdo est zelo učiniti človekom vsakogo ezika, našim malo manj ne vzmožno, iže dobrih knjig ne imut, imi že nauk kigodi mogli bi prijeti, i te, eže imut, tako su nakazne lažnim pisci i zalim tlmači, da smo se sramovali mnogi našim ezikom. (...) Grustno bo mi biše trpiti, da se tajanstvenie službi naše veri tujim ili lažnimi slovesi obveščujut (...).« (Jembrih, 1997:147.) V omenjenem jezikovnem kedu hrvaškega predgovora k *Novi zavezi* (1562) je razvidna težnja po jezikovni prilagoditvi uporabnikom knjige in njene percepcije. Zato je možen sklep, da je moral biti prevod v *Novi zavezi* (1562, 1563) po jeziku drugačen od svetopisemskih besedil v *Misalu* ali *Brevijaru*, ki sta bila posebej omenjena. Drugače povedano, prevajalca sta pojasnila bralcu, da sta uporabljala »priproste, navadne, razumne, občene, sagdanje, sadašnjega vremena« besede, torej besedje vsakdanjega govora, razumljivo vsem v takratni

Hrvaški, Dalmaciji in pri sosednih južnih Slovanih pa tudi na Kranjskem. Na podlagi takega prevajalskega izhodišča bi lahko rekli, da sta želela doseči jezikovni biblijski *koine*. Za odgovor na vprašanje, ali se jima je to posrečilo, bi morali podrobno preučiti ves korpus *Nove zaveze* in tudi druge hrvaško-uraške izdaje, toda to doslej v hrvaški filologiji še ni opravljeno.

V omenjenem predgovoru beremo: »Začeli jesmo Novi testament iz najboljšega latinskoga, vlaškoga [italijanskega, op. A. J.], nemškoga in kranjskoga tlmačenja u hrvacki jezik tlmačiti.« To bi lahko, kar zadeva predloge, povezali z besedno zvezo v naslovu, v katerem je zapisano »iz mnogih jezikov«.

Preučevalcu zgodovine hrvaščine, za katerega so hrvaško-uraške izdaje dragoceni vir, se zastavlja vprašanje, ali niso prevajalci *Nove zaveze* (1562, 1563) imeli pri roki tiskanega *Lekcionarja* Bernardina Spličanina (1495, 1543), v katerem so perikope evangelijev pisane v hrvaščini čakavske podlage. Do odgovora pripelje že bežno primerjanje. Če namreč primerjamo del *Evangelija po Mateju* (Mt 20–28) v *Novi zavezi* (1562) z ustreznim besedilom v *Lekcionarju* (1495), ugotovimo obojestransko ujemanje. Domnevati je mogoče, da sta prevajalca res poznala *Lekcionar* in da sta ga uporabljala, seveda ob drugih biblijskih oporah (gl. Polovič, 1908:56–70).

Nekaj pa je nesporno: hrvaški prevajalski krog v Urachu je v 16. stoletju objavil ljudski prevod novozaveznega dela *Biblije*, prevod, ki se razlikuje od prevodov, namenjenih liturgični uporabi, ker si taki prevodi prizadevajo ohraniti značilnosti liturgičnega jezikovnega izročila in nekakšen sakralni slog. Uraški prevajalci *Nove zaveze* pa prav tega niso hoteli, temveč so ravnali drugače: »jesmo volno učinili«. Namenoma so opustili nekatere besede, ki so v *Misalih* in *Brevijarih* pisane »nikim tujim nerazumnim jezikom«, ponekod pa tudi »krivo tlmačene«, kakor je rečeno v hrvaškem predgovoru. Prevajalci so svoj prevod prilagodili uporabnikom širšega perceptivnega območja oziroma terena, ki so ga tudi navedli. Zato je leksika zbirana iz vsakdanjega, govornega, razumljivega jezika, ker navadnemu in neizobraženemu človeku biblijski misalski in brevijalski jezik, podrejen cerkvenoslovanskemu jezikovnemu kanonu, ni bil popolnoma razumljiv.

## DRUGI O JEZIKU NOVE ZAVEZE (1562, 1563) – VIEL FALSCH

Kot da se je tudi tu potrdil izrek latinskega pisca Terencija (Terentianus Maurus): »Pro captu lectoris habent sua fata libelli.« (Usoda knjig je v glavi bralca, se pravi, odvisna je od tega, kako jih bralec razume.) Ko so namreč dobili *Novo zavezo* v roke istrski duhovnik Ivan Lamela in še nekateri, so glede prevoda menili, da so v njem nekatere nerazumljive besede, se pravi, da niso popolnoma hrvaške, in da so poleg tega v njem tudi pravopisne, ortografske napake (Kostrenčić, 1874:95; Elze, 1897:189.) To je izvedel tudi Primož Trubar, ki je bil takrat v Ljubljani evangeličanski superintendent, in je s tem seznanil Ivana Ungnada v Urachu 19. julija 1562: »Na prevajanje gospodov Štefana in Cvečića se ni moč zanesti, kajti v katekizmih pa tudi v evangelijih je precej napak [»viel falsch«] prevedeno in tiskano, to menijo vsi hrvaški duhovniki, zato naj bi prevajali tukaj [v Ljubljani, op. A. J.] in bi jih več pregledovalo in popravljalo.« (Rajhman, 1986:122.) Zapletlo se je še bolj, ker je Trubar naletel na bolnega fratra Ivana (po rodu iz Bihaća), ki se je zdravil v Ljubljani, in ga vprašal, kaj misli o hrvaški *Novi zavezi*. Frater je knjigo pregledal in Trubarju odgovoril: »Povedal vam bom resnico. V tem prevodu ni bila upoštevana dikcija in konstrukcija. V pravopisu je mnogo napak. Kar pa se tiče smisla, je malo ali sploh nič napačnega; katekizem pa je najslabše preveden.« (Rajhman, 1986:136.) S to fratrovo izjavo je Trubar v pismu seznanil Antuna Dalmatina in Stipana Konzula v Urachu. Taka vest je zanesljivo izzvala nezadovoljstvo tako pri Ungnadu kot pri Konzulu in Dalmatinu. Nezadovoljstvo je lahko bilo toliko večje tudi zato, ker so bila prejšnja Trubarjeva poročanja o hrvaškem prevajanju pozitivna, kar je razvidno iz spredaj navedenih odlomkov njegovih pisem. Ungnad, ki je žrtvoval veliko svojega premoženja za tiskanje hrvaških knjig, ni mogel verjeti pavšalni izjavi brez kakršnihkoli materialnih dokazov; takšna je bila namreč izjava fratra, ki je kmalu nato umrl. Razumljivo je, da rimskokatoliški frater tudi ni mogel drugače soditi o prevodu, zlasti še, če prevod ni temeljil na *Vulgati*, to je latinskem prevodu, ki ga je sprejela Rimskokatoliška cerkev na tridentinskem koncilu. Zato je bilo treba najti nekaj, kar bo zmanjšalo vrednost uraškega hrvaškega prevoda in ga prikazalo

kot nekaj nekoristnega. Ungnad pa je hotel dobiti materialne dokaze o pravilnosti prevoda *Nove zaveze*. Zato je konec leta 1562 poslal Stipana Konzula v domovino, naj se prepriča pri tistih, ki bodo tudi pregledali prevod *Nove zaveze* in pisno potrdili njegovo pravilnost. Konzul je dobil take izjave od hrvaških bralcev in jih prinesel v Urach. Med drugimi je tudi Nikola Frankopan Tržački s podpisom potrdil, da so »rečene knjige našimi pravimi hrvackimi slovi i hrvackim jezikom štampane i da je vsaki Hrvat more lahko štati i razumiti«; tudi vse druge izjave so se afirmativno izrekale o prevodu in so bile potrjene s podpisi in pečati (Jembrih, 1990:243–251; 1997:158–166). Stipan Konzul je že 10. januarja 1563, pred vrnitvijo v Urach, pisal Ungnadu, naj ne bo zaskrbljen zaradi slabega pisanja (»falsch schreiben«). Duhovniki želijo knjigo imeti, štirje evangeliji pa se bodo prodajali, brž ko bodo prišli popravki, te pa bodo naredili duhovniki sami, kakor to delajo s svojimi misali in brevijari (Kostrenčić, 1874: 154, 167; Jembrih, 1990:231–232; 1997:142). Trubar in Ungnad sta se bala, da bi »viel falsch« ne bilo razumljeno tako, kot da je tudi teološko slabo prevedeno, kajti tedaj bi se znašla na napačni poti. Pomirjanju Ungnada se je pridružil tudi Matija Klombner iz Ljubljane, ki je argumentirano pisal, da v katekizmu ne more biti nič slabega s teološkega zornega kota, pa tudi v *Novi zavezi* ne: »Novi testament v substanci ne more biti napačen, zato mora biti pravilen in dober.« Če bi frater ne umrl, bi imel več vzrokov, da bi lahko zavrnil tudi Trubarjevo *Postilo* in njegove pesmi ter jih razglasil za heretične knjige, je pisal Klombner Ungnadu. (Hegeman, 1908:33.)

Če bi poskusili vsaj nekoliko razumeti, v čem je pravzaprav bila fratrova kritika, potem se nam odpira možnost v razmišljanju, da je na prevod *Nove zaveze* gledal literarno, se pravi, da je (morda) hotel reči, da ta prevod ne odseva vse razumljivosti *Vulgate* z vsemi njenimi sestavinami na ravni zvočnosti, ritma, leksike, sintakse, terminologije, semantike in morfologije. Oprto pa ostaja vprašanje, ali je kritik *Nove zaveze* (1562, 1563) s pravopisom mislil samo glagolske grafične rešitve ali pa je mislil jezik, njegovo gibčnost, eleganco, lepoto, klenost, jasnost besedila, kar so znamenja izoblikovanega knjižnega jezika – tega pa hrvaški prevajalci v Urachu vendarle še niso mogli tako izoblikovati.

Resnici na ljubo pa je treba reči, da je sinonimski niz na robu besedila glagolske *Nove zaveze* (1562, 1563) lahko povzročal bralcu težave, ker bi moral tam navedeno drugačno besedo v primernem spolu, številu in sklonu vstaviti v besedilo. Poleg tega je treba upoštevati, da sta pri korekturah pomagala Popović in Malaševac iz Bosne, kakor je omenil Trubar, in da sta zanesljivo dodajala v besedje marsikaj, kar se je govorilo pri njih.

Pred davnim časom je svojo sodbo o vrednosti prevoda *Nove zaveze* izrekel tudi frančiškan Franjo Glavinič (1585–1652), ki je leta 1626, ko je hotel ustanoviti tiskarno na Trsatu (Schreiner, 1972:217–236), razmišljal o jeziku, v katerem naj bi tiskal hrvaške knjige. Pri tem je za zgled navedel prevajalce *Biblije* v Urachu, ki so po njegovem napravili tak prevod, da bi bil vsakomur ljub, če ne bi bil prežet s herezijo. Seveda ni jasno, kako bi lahko bilo besedilo *Nove zaveze* heretično; evangelij je samo evangelij in v njem ne more biti krivoverstva.

Ne glede na različna ugibanja je omenjena kritika prevoda *Nove zaveze* povzročila med Trubarjem in Konzulom sovražno napetost ter jima zagrenila preostanek življenja.

Ob že omenjenem se kaže znova spomniti začetka tiskanja malega poskusnega glagolskega katekizma in Skaličevega predgovora (1561), pri čemer je treba upoštevati delitev dela v tiskarni oziroma v Ungnadovem biblijskem zavodu v Urachu. Ungnad je bil lastnik vsega inventarja in je imel vlogo uradnega zavodovega skrbnika, mecena in blagajnika. Trubarju je pripadla čast principala, ravnatelja za tiskarsko delo in delitev dela. Konzul je ostal hrvaški prevajalec in korektor; sam se je podpisoval »Stephanus Consul, der crobatische Sprach dolmetscher und corector zu Urach«. Za vsebino tiskanih knjig ni bil odgovoren Ungnad, temveč sta bila odgovorna Trubar za slovenske knjige in Konzul za hrvaške knjige. Skalič s svojim predgovorom (posvetilom Maksimilijanu II.) ni upošteval take hierarhije in odtlej se je Trubar lahko čutil zapostavljenega. Poleg tega se je Konzul v prevajanju zmeraj bolj osamosvajal, se pravi, da je želel biti vedno manj odvisen od slovenskih Trubarjevih predlog. To je razvidno iz Trubarjevega pisma Ungnadu 4. novembra 1561, v katerem med drugim piše: »(...) ko sem včeraj prišel v tiskarno, sem slišal besedo, ki ni bila prav prevedena. Dejal sem, naj prevede [Antun Dalmatin,

op. A. J.], kakor sem jaz po Luthru prav prevedel. Tedaj se je gospod Anton ježno zadril name, rekoč, da noče biti vezan na moj prevod in da njega in gospoda Štefana preziram.« (Rajhman, 1986:99.)

Brez zahajanja v nadaljnje razsojanje o sporih ob prevajanju *Nove zaveze* (1562, 1563) menim, da zadošča, če rečem tole. Hrvaški prevajalci in korektorji, ki so bili večinoma s čakavskega govornega področja in so bili zakoreninjeni v hrvaški glagoljaški tradiciji, so lahko glede na svoj izvor to tradicijo uporabili pri svojih prevodih. Poleg tega jim tudi Bernardinov *Lekcionar* ni bil neznan. Natisnjena dela, ki so izšla iz hrvaškega uraškega prevajalskega kroga in jih zdaj hranijo evropske knjižnice in Nacionalna in vseučiliška knjižnica v Zagrebu (Bučar, 1938), pa tudi Narodna in univerzitetna knjižnica v Ljubljani, so dragocen vir za preučevanje zgodovine hrvaškega jezika, leksike, glagolice, cirilice in prevajanja *Biblije* v hrvaščino. V tem je tudi njihova največja filološka vrednost.

In na koncu. Čudno je, da je pod ambicioznim naslovom *Hrvatski jezik u Evropi* v knjigi Vladimirja Horvata *Bartol Kašić – otac hrvatskoga jezikoslovlja* (2004:72) najmanj govora o hrvaščini in celo nič o hrvaškem jeziku v knjigah, natisnjenih v Urachu. Ali to mesto ni tudi v 16. stoletju stalo v Evropi in ali hrvaški jezik, v katerem so natisnjene knjige v času delovanja Stipana Konzula in njegovih sodelavcev, ni imel enakopravnega položaja med drugimi evropskimi jeziki? Saj niso samo hrvaški benediktinci glagoljaši v Pragi (samostan Emaus na Slovanech) »prenašali v razvito češko kulturno okolje svojo tradicijo tako cerkvenoslovanskega liturgičnega jezika kot glagoljaške pisave« – ko pa so prav na taki tradiciji zgradili v 16. stoletju svoje prevajalsko-založniško podjetje hrvaški delavci v Urachu (Crnković, 1958:97–105). Objektivnost bi morala biti v vsaki znanstveni knjigi na prvem mestu tudi v 21. stoletju!



## VIRI IN LITERATURA

## A

- Edna malabna kniga, u koji jesu vele potrebni i prudni nauki i artikuli prave krstjanske vere, s kratkim istomačenjem za mlade i priproste ljudi i jedna predika kako se ima ovo slovo, vera i sv. pismo razumeti. Krozi Stipana konzula Istriana, s pomoću dobrih Hrvatov, sad najprvo istomačena (1561).* Fragment malega poskusnega glagolskega katekizma, v lasti inž. Iva Dubravčiča v Delftu na Nizozemskem.
- Edna malabna kniga, u koji jesu vele potrebni i prudni nauki i artikuli prave krstjanske vere, s kratkim istomačenjem, za mlade i priproste ljudi. I edna predika od kriposti i ploda prave karstjanske vere, krozi Stipana Istriana, s pomoću dobrih Hrvatov, sada najprvo istomačena (1561).* Veliki glagolski katekizem; ÖNB/Österreichische Nationalbibliothek, Dunaj, Sign. \*38. D. 49). Reprint: ureditev in pogovor Alojz Jembrih, založba Juraj Dobrila, Pazin, 1994.
- Pervi del Novoga Testamenta (...), v opčeni sadašni i razumni hrvacki jazik, po Antonu Dalmatinu i Stipanu Istrianu, s pomoću drugih bratov, sada prvo verno stlmačen (...),* v Tubingi (1562).
- Drugi del Novoga Testamenta (...),* v Tubingi (1563). NSK, Zagreb, sign. R II A -8°-12a.
- Katehismus. Jedna malabna kniga v koji jesu vele potrebni i koristni nauci i artikuli prave krstjanske vere (...). Tere jedna lipa predika od kriposti i ploda prave krstjanske vere, sada najprvo iz mnogih jazik v hrvacki istumačena,* v Tubingi (1564). Reprint: ureditev in pogovor Alojz Jembrih, založba Juraj Dobrila, Pazin, 1991.
- Kapitul prvi apustolskih stvarih; Kapitul 9. Evanjela po Ivane.* Poskusni prevod iz Nove zaveze, glagolski rokopis Stipana Konzula; Österreichische Staatsarchiv, Dunaj, sign. Österreichische Akten Krain, Fasc. 3, conv. c.

## B

- Benz, Ernst (1939): Hans von Ungnad und die Reformation unter der Südslawen, Zeitschrift für Kirchengeschichte, dritte Folge, IX, Bd. LVII, Stuttgart.
- Bučar, Franjo (1910): Povijest hrvatske protestantske književnosti, Zagreb.
- Bučar, Franjo (1938): Bibliografija hrvatske protestantske književnosti za reformacije, Starine JAZU, knj. 39, Zagreb.
- Crnković, Nikola (1985): Glagoljaštvo i protestantizam, Susreti na dragom kamenu, zbornik, Pula.

- Dimitz, A. (1875): *Geschichte Krains von der ältesten Zeit bis auf das Jahr 1813*, Laibach.
- Drei Schriften, drei Sprachen. Kroatischen Schriftendenkmaler und Drucke durch Jahrhunderte. *Razstava v: Württembergische Landesbibliothek* (22. 4.–12. 6. 2004) in *Museum für Literatur am Oberrhein* (17. 6.–15. 7. 2004), *Nacionalna i sveučilišna knjižnica i Erasmus naklada*, Zagreb, 2004.
- Elze, Theodor (1897): *Primus Trubers Briefe*, Stuttgart.
- Fučak, Jerko (1975): *Šest stoljeća hrvatskoga lekcionara*, Zagreb.
- Hegeman, O. (1908): *Zu Primus Trubers 400-jährigen Geburtstag*, *Jahrbuch der Gesellschaft für die Geschichte des Protestantismus in Österreich*, XXIX., Wien.
- Horvat, Vladimir (2004): *Bartol Kašić – otac hrvatskoga jezika*, drugo dopunjeno izdanje, Zagreb.
- Jembrih, Alojz (1990): *Hrvatski filološki aspekti, Mala teorijska biblioteka*, knj. 39. *Izdavački centar Revija, Osijek, Čakovec*.
- Jembrih, Alojz (1991): *Veze Stipana Konzula i Primoža Trubara u Urachu*, *Buzetski zbornik*, knj. 16, Buzet.
- Jembrih, Alojz (1994): *Pronađen Konzulov probni mali glagolski katekizam iz 1561. godine*, *Annales, Anali Koprškega primorja in bližnjih pokrajin*, št. 5, Koper.
- Jembrih, Alojz (1995): *Divergenzen in der Sprachauffassung Primus Trubers und Stephan Konsuls in Ungnads Bibelanstalt, Ein Leben zwischen Laibach und Tübingen (...)*, *Verlag Otto Sagner, München*. V istem zborniku: *Der wiederaufgefundene Probedruck des kleinen glagolitischen Katechismus von Stephan Consul aus dem Jahr 1561*.
- Jembrih, Alojz (1997): *Hrvatski filološki zapisi, Mala knjižnica Matice hrvatske, novi niz, kolo VI*, knj. 36, Zagreb.
- Jembrih, Alojz (1999): *Vergerijska zauzetost oko slovenskoga i hrvatskoga prijevoda Biblije*, *Acta Histriae* VIII., Koper.
- Jembrih, Alojz (2003): *Glagolski Novi Testament (1562) Antuna Dalmatina i Stipana Konzula*, *Buzetski zbornik*, knj. 29, Buzet.
- Koruza, Jože (1991): *Slovstvene študije*, Ljubljana.
- Kostrenčić, Ivan (1874): *Urkundliche Beiträge zur Geschichte der protestantischen Literatur der Südslaven in den Jahren 1559–1565*, Wien.
- N(azor), A(nica) (1996): *Dvije stare tiskane glagoljske knjige na izložbi u Kraljevskoj biblioteci u haagu* (1. X.–3. XII. 1993), *Slovo*, 44–46, Zagreb.
- Nazor, Anica (2004): *Die glagolitische Schrift. Drei Schriften drei Sprachen, Kroatische Schriftendenkmaler und Drucke durch Jahrhunderte*. *Katalog*

- istoimenske razstave: Württembergische landesbibliothek, Stuttgart, 22. April bis 12. Juni 2004, Zagreb.
- Polovič, Ivan (1908): Evangelij sv. Matevža v protestantskem glagolskem »Prvem delu Novoga Testamenta« iz l. 1562, Trubarjev zbornik, Ljubljana.
- Povijest Hrvata. Od kraja 15. st. do kraja Prvog svjetskog rata, ŠK, Zagreb, 2005.
- Rajhman, Jože (1986): Pisma Primoža Trubarja, Ljubljana.
- Rupel, Mirko (1950): H korespondenci Trubar-Bullinger, Slavistična revija, III, Ljubljana.
- Rupel, Mirko (1957): Das grosse und der kleine glagolitische Probezetel von 1560., Welt der Slaven, II., 2, Wiesbaden.
- Rupel, Mirko (1966): Slovenski protestantski pisci, Ljubljana.
- Sakrausky, Oskar (1989): Primus Truber: Deutsche Vorreden zum slowenischen und kroatischen Reformationswerk, Wolfsberg.
- Schnurrer, C. F. (1799): Slavischer Bücherdruck in Würtemberg im 16. Jahrhundert, Tübingen.
- Schreiner, Klaus (1972): Die uracher Druckerei Hans Ungnads – ein Opfer der Gegenreformation?, Gutenberg Jahrbuch, Mainz.
- Stojković, Marijan (1914): Rimski papinska protivureformacija u južnoslavenskim zemljama, Nastavni vjesnik XXII., svez. 3, Zagreb.
- Vorndran, Rolf (1976): Kurzer Überblick über die Drucke der südslawischen Bibelanstalt in Urach, Gutenberg-Jahrbuch, Mainz.
- Widman, Hans (1971): Tübingen als Verlagsstadt, Contubernium. Beiträge zur Geschichte der Eberhard-Karls-Universität Tübingen, Bd. 1, Tübingen.

*Igor Grdina*DO »FINE MOKE 00« MLETO  
TRUBARJEVO VPRAŠANJE

Velike osebnosti sodijo med »vedno zelene« historiografske teme oziroma probleme. Ali posamezniki ustvarjajo in usmerjajo zgodovino ali pa ta samo omogoča uveljavitev enih ter zapostavitev oziroma izbris drugih akterjev preteklega dogajanja? Vtisnejo določenemu času in prostoru odločilen pečat najpametnejši ali samo najspretnjši ljudje? Kdo je kriv (in na drugi strani zaslužen) za sodobnostne razmere?

Mnenja o tem so različna – pač glede na filozofsko/ideološko izhodišče preučevalcev in razlagalcev nekdanjosti. Tudi mentalni in besedni slovarji/gramatike, ki jih ti uporabljajo, se le redkokdaj »prekrivajo«. Ko se na vse pravkar nakazane epistemološke in lingvistične zadrege natovori še pragmatična intenca – zgodovino marsikdo pojmuje kot transparentno metaforo tukajšnjosti in zdajšnjosti –, praviloma pride do velikih kulturnopolitičnih (včasih celo svetovno-nazorskih) preprirov o dejanskih zaslugah osebnosti, ki so v teku let postale simbol/emblem za določene težnje v javnem življenju. Glede tega na Slovenskem ni bilo nič drugače kot drugod. Le imena in priimki, okoli katerih so se vrtele strastne polemike, so bili naši. Primož Trubar, Tomaž Hren, France Prešeren, Anton Martin Slomšek, Stanko Vraz, Janez Bleiweis, Dragotin/Karl Dežman/Deschmann, Ivan Šušteršič, Janez Evangelist Krek, Anton Aškerc, Ivan in Izidor Cankar, Leon Rupnik, Gregorij Rožman, Edvard Kocbek, Boris Kidrič, Dušan Pirjevec in Edvard Kardelj so našli tako zagnane »tožnike« kot vnete »zagovornike« in pristranske »sodnike«. Nekatere je slovenska zavest sčasoma priznala za nesporne velikane in jih »kanonizirala«, drugi pa so se morali zadovoljiti zgolj s statusom

nespregledljivega pomembneža (Tomaž Hren, Stanko Vraz, Dragotin/Karl Dežman/Deschmann, Ivan Šušteršič, Izidor Cankar, Leon Rupnik, Gregorij Rožman, Boris Kidrič, Dušan Pirjevec, Edvard Kardelj). Kot nekakšen vzorčni primer »boja okoli osebnosti«, ki so postale simbol – tu in tam nemara kar alegorija – takšne ali drugačne duhovne/dejavnostne tendence v našem prostoru, more služiti velika debata o Trubarjevi zgodovinski vlogi. V njej so prišli do izraza tako resni argumenti kot podedovani predsodki, pa tudi apriorizmi vseh mogočih ideoloških barv.

Protestantski reformator Primož Trubar (1508–1586) je zunaj vsakega dvoma osrednja osebnost slovenske kulturne zgodovine: brez njega bi bila bistveno drugačna – ali pa je morda celo sploh ne bi bilo. Toda Oton Župančič (1879–1949) je leta 1946 zapisal sugestivno misel, ki je močno relativizirala pomen kreatorja našega knjižnega jezika. Pesnik je takole zastavil svojo besedo:

»Trubar je bil prvi, Prešeren je edini. In vendar: ako bi Trubarja ne bilo, bi njegovo nalogo opravil kdo drug. Malo pozneje morda, toda opravil bi jo prav gotovo.«<sup>1</sup>

A to je zgolj poetična refleksija, ki se je porodila pod zvezdami potencialne oziroma virtualne/alternativne, ne real(izira)ne zgodovine. (Poleg tega: ni na dlani logični slep, da so *prvi* zmerom tudi *edini*?) Vse do »racionalista z dežele« Antona Tomaža Linhart (1756–1795) ni bilo človeka, ki bi tako nedvoumno opredelil slovansko etnično-kulturno skupnost med Alpami, Panonijo, Furlanijo in Jadranom kot posebno entiteto s samosvojo identiteto kot prav Trubar. Razlika med obema »očetoma naroda« je samo v tem, da je protestantski reformator pri svojih utemeljitvah in sklepih izhajal iz jezikovne, dvesto petdeset let mlajši razsvetljenec pa iz historične argumentacije.<sup>2</sup> Toda v nobenem primeru ne gre izgubljati izpred oči dejstva, da je bil Linhartov *Poskus zgodovine Kranjske in ostalih (dežel) Južnih Slovanov Avstrije* (1788, 1791) namenjen opisu preteklosti tistih ljudi, ki jih je Trubar leta 1550 brez ozira na obstoječe deželne meje

1 *Dela Otona Župančiča* V, Ljubljana 1970, 149.

2 Ker sega Linhartov pretres slovenske zgodovine le do dobe Karla Velikega, v njem seveda ne najdemo sklicevanja na Trubarjeva prizadevanja.

nagovoril kot *lube Slovence*. Ne glede na različnost besednih slovarjev in miselnih gramatik sta moža govorila o isti skupnosti. (Pri tem je sekundarnega pomena, da je Linhart svoje rojake štel zgolj za posebno – plemensko – *vejo* oziroma *deblo* slovanskega naroda; s takšnim pojmovanjem oziroma konceptualizacijo je pač »plačeval« davek vrhunski znanosti svojega časa, ki je v evrazijskem prostoru začela odkrivati velike jezikovno-rodovne skupine.)

V 16. stoletju, ki ga v obzorjih zahodno- in srednjeevropskih miselnih elit zaznamuje civilizacija renesanse, se je dovolj jasno artikulirala, formulirala in na ravni knjižnega jezika tudi dejansko vzpostavila samosvoja slovenska skupnostna identiteta. Dolgo časa je bila edina povsem nedvoumna povezovalka ljudi v alpsko-jadranskem prostoru, ki so bili sicer razdeljeni na množico staroavstrijskih kronovin. Kako je moglo priti do tega?

Pozni srednji in zgodnji novi vek sta bila v duhovnem smislu izjemno dinamični obdobji. Strah pred naglo bližajočim se koncem sveta je morebiti še zadnjič na široko preplaval vodilne glave zahodno- in srednjeevropske duhovne tradicije. Martin Luther (1483–1546) je bil pod močnim vtisom neizogibne apokalipse, ki bo prišla vsak hip – najkasneje za časa življenja prihodnje človeške generacije.<sup>3</sup> Aktualna dogajanja tudi po sodbi njegovih somišljenikov niso dopuščala nobene dvoma: začelo se je izpolnjevati Janezovo razodetje!<sup>4</sup> Luthrov nekoliko mlajši sodobnik Trubar je prav tako kot mnogi prebivalci reformacijske dobe menil, da je Antikrist že na Zemlji. V *Ta prvem psalmu ž nega trijemi izlagami* je namreč leta 1579 oznanil:

*Ta Antikrišt je zdaj spoznan  
papež v Rimu, kir je poslan  
od hudičeve hiše.  
Bogu ter kar je božjiga,  
timu on zuper piše.*

*Vse, kar je Jezus vučil sam  
inu z martro zaslužil nam*

3 Prim. J. Delumeau, *Strah na Zapadu* II, Novi Sad 1987, 300 in dalje.

4 J. Delumeau, *Civilizacija renesanse*, Novi Sad 1989, 153.

*ter pred Bugom opravil,  
tu je papež vse doli djal,  
druge službe postavil.<sup>5</sup>*

Logika slovenskega – in še prej seveda tudi nemškega – reformatorja je bila nekako takale: ker je Rim zavrnil Luthra,<sup>6</sup> je jasno pokazal, da se ne meni za oznanjevalca evangelija (brez slehernih človeških dodatkov); zato je papež čisto gotovo Antikrist. Brez implicitno navzoče predstave o tem, da je konec časa pred vrati, bi drastično enačenje poglavarja katoliške cerkve in Antikrista preprosto ne bilo mogoče.

Luther se je pri prebiranju *Biblije* leta 1515 poglobil v doktrino opravičevanja (zaradi izvirnega greha) po veri. *Pismo Rimljanom* (Rim 3, 20 in dalje), ki se dotika te problematike, je bilo zanj ne samo poklicno, temveč tudi prvinsko, se pravi (obče)človeško še posebej pomenljivo: če so svetu dnevi šteti, se res ne gre šaliti in je treba nekaj storiti za rešitev duš(e). Cerkev, ki je v epohi bohotno razcvetajoče se civilizacije renesanse na debelo prakticirala opravičevanje z dobrimi deli (najbolj ozloglašeno je bilo trgovanje z odpustki), je po njegovem mnenju zašla, saj Božje in apostolske besede o teološki koristnosti ali celo zveličavnosti takšne poti do odrešitve ne govore. Ker so časi skrajno resni, se je treba kar se da naglo vrniti k izviru vere, k evangeliju brez navlake zgodovinskega izročila. Božja beseda, ki je po Luthrovi sodbi višja avtoriteta kot cerkvene institucije, naj bo zato dosegljiva vsakomur; slehernik se mora znajti v neposrednem stiku z njo. Od tod je potem izvirala vsa protestantska ihta po prevajanju *Biblije*, kajti že omenjeno Pavlovo pismo Rimljanom (Rim 14, 11) pravi tudi: »... vsak jezik bo slavil Boga.« Reformatorji so v *Svetem pismu* odkrili vrsto potrditev za svoje doktrinarne razlage oziroma razumevanja. Po vsej verjetnosti so si močno oddahnili, ko so ugotovili, da ni treba vseh ljudi naučiti hudo zapletenih bibličnih jezikov!

5 M. Rupel, *Slovenski protestantski pisci*, Ljubljana 1966, 269.

6 Trubar je svojega vzornika Luthra *lubim Slovincem* v *Artikulah oli dejlih te prave stare vere krščanske* leta 1562 predstavil z neskrivano simpatijo – kot »enega brumnega, bogaboječega, vučenega meniha inu doktorja /.../ na veliki šuli v tim mejstu Wittembergi«. Prim. M. Rupel, n. d., 143.

Trubar, ki je bil docela »na liniji« zagovornikov evangelija brez človeških dodatkov, se je potemtakem zaradi svoje teološke usmeritve preprosto moral ukvarjati z jezikovno problematiko. Njegova rešitev zapletenih lingvističnih vozlov v alpsko-jadranskem prostoru, ki se ni ozirala na obstoječe deželne meje v Notranji Avstriji in sosednjih predelih, se je v nadaljnjih stoletjih izkazala za realistično oziroma »življenja zmožno«. Najnatančneje je definirana v nemškem posvetilu k slovenskemu prevodu prvega dela *Novega testamenta* leta 1557, kjer med drugim beremo tudi tole:

»Pri tem prevajanju sem se potrudil glede besed in sloga, da bi ga utegnili z lahkoto razumeti vsak Slovenec, bodisi Kranjec, Spodnještajerec, Korošec, Kraševac, Istran, Dolenjec ali Bezjak. Zaradi tega sem ostal kar pri kmečkem slovenskem jeziku, kakor se govori na Raščici, kjer sem se rodil. Nenavadnih in hrvaških besed nisem hotel primešavati niti si novih izmišljati.«<sup>7</sup>

Trubar je imel tedaj teoretično odprte tudi druge poti: njegov somišljenik, bivši koprski škof in papeški poslanik Peter Pavel Vergerij ml. (ok. 1498–1565), je npr. zagovarjal misel, da bi slovanski jeziki morali slediti zgledom »Germanije, Italije, Francije in Španije«, kjer svetopisemski prevodi v en idiom služijo več dialektom hkrati (v knjigo pridejo seveda le zapisi tistih govoric, ki so najbolj razširjene). Ambiciozni diplomat v svečeniški opravi se je očitno trudil z eno potezo opraviti čim več dela. Tako ni čudno, da je za enega od glavnih namenov prevajanja *Biblije* v slovanske jezike leta 1559 razglasil razumljivost božje besede Dalmatincem.<sup>8</sup> Slednji so se mu slej ko prej zdeli posebej pomembni zato, ker so živeli na mejah krščanskega sveta in ob sredozemski obali.<sup>9</sup> Njegov koncept je očitno mogoče povzeti v formulo: *enoten knjižni jezik za Južne Slovane (ali vsaj za njihov*

7 M. Rupel, n. d., 80.

8 Glej I. Grdina, *Od Brižinskih spomenikov do razsvetljenstva*, Maribor 1999, 116 in dalje (s tam navedeno literaturo).

9 Če bi se protestantska reformacija ugneznila v Dalmaciji, bi bil katoliški svet razcepljen na ogrsko-poljsko-litovski vzhod in pretežno romanski zahod. Luteranci bi na ta način dobili odlično izhodišče za širitev svojih pojmovanj v vse smeri – tudi na Balkan, od koder je prihajala turška nevarnost.



*zabodni del*). Toda to je bila za prvaka slovenske reformacije samo spekulativna možnost. Slovanske govornice tostran Kolpe in Sotle so se po njegovem mnenju pač preveč razlikovale od onih onstran omenjenih rek, da bi bilo mogoče na obeh njunih bregovih uporabljati en knjižni jezik – kajti ta mora biti povsem razumljiv slehernemu človeku, na katerega apelira, saj se v njem razodeva Bog. Gre kratko malo za rešitev duše v obdobju napovedujočega se konca sveta! Trubar je samo enkrat – v prvi izdaji *Matejevega evangelija*, ki je zagledala luč sveta na višku zveze z Vergerijem (1555) – med govornici slovenščine navedel tudi Hrvate;<sup>10</sup> v vseh ostalih spisih je njihov jezik jasno razlikoval in ločeval od idioma svojih rojakov. V nemško pisani predstavitvi in apologiji svojega dela z naslovom *Register und summarischer Inhalt* je tako leta 1561 povedal:

»Iz posebne previdnosti in odredbe božje se sveto biblijsko pismo in druge pobožne knjige šele zdaj, v teh zadnjih hudih časih, prevajajo tudi v slovenski in hrvatski jezik ter tiskajo s trojnimi črkami. Odkar svet stoji, se to ni nikdar zgodilo, zakaj slovenski jezik se doslej nikoli ni pisal, še manj pa tiskal. Hrvati so sicer že dolgo uporabljali svojo pisavo, niso pa imeli doslej v svojem jeziku nobene celotne Biblije, nobenega popolnega katekizma, nobene postile ne drugih krščanskih knjig razen svojih nerazumljivih brevirjev in mašnih bukev.«<sup>11</sup>

Toda Trubar se ni zadovoljil zgolj s (knjižno)jezikovno enotnostjo svojih rojakov v različnih deželah; v njegovi glavi je prav tako zrasla ideja, da se mora tudi cerkev prilagoditi lingvistični stvarnosti (kajti od tega je odvisna odrešitev duš). Verska organizacija se torej naj podredi obstoječim danostim (saj so slednje nasledek kreatorске

10 Prim. M. Rupel, n. d., 65: »Kedar ta slovenski jezik se povsod glih inu v eni viži ne govori – drigači govore z dostimi besedami Krajnci, drigači Korošci, drigači Štajerji inu Dolenci ter Bezjaki, drigači Krašovci inu Istrijani, drigači Krovati –, obtu smo mi le-tu naše delu v ta krajnski jezik hoteli postaviti za dosti riči volo, nerveč pak, kir se nom zdi, de ta tih drugih dežel ludi tudi mogo zastopiti.« Citirani pasus, ki je bil objavljen v prvem slovenskem prevodu *Matejevega evangelija*, je podpisan z inicialkama V. (= Vergerij) in T. (= Trubar).

11 M. Rupel, n. d., 113. V oči padeta tako Trubarjeva samozavest, ko govori o epohalnosti svojega dela (»odkar svet stoji«), kakor tudi njegovo pristajanje na misel, da živi v poslednji dobi sveta (»zadnji hudi časi«).

akcije Vsemogočnega). Tako je naš reformator že leta 1555 pisal o »tej pravi Cerkvi božji tiga slovenskiga jezika«,<sup>12</sup> za katero je pozneje (v šestdesetih letih) ustvaril »statut« – *Cerkovno ordningo* (izšla je 1564). V navodilu za tisk te knjige (1563) izrecno govori o »slovenskem cerkvenem redu«, v pismu kranjskim deželnim stanovom z dne 13. januarja 1564 pa o »našem slovenskem cerkvenem redu«. <sup>13</sup> Da je pri tem mislil na cerkev, ki seže do meja slovenskega jezika – torej na prvo vseslovensko institucijo v zgodovini –, je zelo jasno povedal v *Catehismusu z dvejma izlagama* leta 1575, ko je na svojo *Cerkovno ordningo* »dirigiral« tudi koroške Božje služabnike.<sup>14</sup>

Nič čudnega ni, da so potem Dalmatinovo *Biblijo* (1584), ki je bila ustvarjena na podlagi Trubarjeve knjižnojezikovne tradicije (prevod novozaveznih tekstov v letih 1555–1577 in psalmov 1566), finančno omogočili ne samo kranjski, temveč tudi štajerski in koroški deželni stanovi. Bohoričeva slovnica *Articae horulae* (*Zimske urice*), ki je v skladu z aktualnimi humanističnimi lingvističnimi standardi kodificirala trubarjanski knjižni jezik (imenovala ga je za idiom latinsko-kranjskega pismenstva),<sup>15</sup> prav tako ni bila brez globljega namena posvečena »plemeniti mladini viteškega stanu« na Štajerskem, Koroškem in Kranjskem – čeprav se je v učenjaškem, marsikje bolj humanističnem kot reformacijskem predgovoru izgubljala v vseslovanskih meglicah.<sup>16</sup>

Trubarjansko knjižnojezikovno izročilo je ostalo živo in se je razvijalo tudi v naslednjih stoletjih. Čeprav so bila dela vodilnega slovenskega protestantskega reformatorja in pisatelja od leta 1596 dalje na indeksu katoličanom prepovedanih knjig, je ognjeviti notranjeavstrijski rekatolizator, 9. ljubljanski škof Tomaž Hren (1560–1630), svoje knjižne načrte – kritično (puristično), a vendarle! – oprl

12 M. Rupel, n. d., 64.

13 J. Rajhman, *Pisma Primoža Trubarja*, Ljubljana 1986, 177–183.

14 F. Kidrič, *Izbrani spisi III*, Ljubljana 1978, 227.

15 Začetek napisa na naslovnem listu Bohoričeve slovnice bi se po slovensko glasil nekako takole: *Proste zimske urice o latinsko-kranjski pismenosti* itd. Naši pisatelji 16. stoletja so pač bili v veliki večini rojeni na Kranjskem ali pa so v tej deželi slovstveno delovali.

16 Prim. M. Rupel, n. d., 351 in dalje.

na protestantsko jezikovno tradicijo (*Evangelija inu listuvi*, tj. *Evangeliji in pisma*, 1612/1613). Dejstvo, da je ljubljanska škofija vse do jožefinskih reform imela svoje župnije na Kranjskem, Koroškem in Štajerskem, je bilo pri tem še posebej pomembno: naddeželni knjižni jezik, kakršnega sta pisala Trubar in Dalmatin, je bil pripravno orodje tudi za njegove (večinoma neuresničene) velikopotezne založniške načrte.

Dva prirejena ponatisa *Zimskih uric* v 18. stoletju, Hipolitov latinski iz leta 1715 in nemški iz leta 1758, sta močno utrdila kontinuiteto (vse)slovenske knjižnojezikovne tradicije, ki se ni ozirala na meje staroavstrijskih kronovin. (Zaradi močne prevlade tekstnih žanrov, ki so bili vezani na govorno oziroma pevsko, od kraja do kraja močno različno izvedbo – pridiga, cerkvena pesem –, je bila v 17. in v začetku 18. stoletja kontinuiteta naddeželnega knjižnojezikovnega izročila nekoliko načeta.) To še zlasti velja za izdajo Bohoričeve slovnice leta 1758, ki so jo pripravili jezuiti v Celovcu.

Prav nič presenetljivega ni, da je bil odpor proti »emonocentričnim« slovnicaškim ambicijam in ekshibicijam o. Marka Pohlina (1735–1801) v naslednjih desetletjih (*Kraynska grammatika* 1768, 1783) še posebej močan na Koroškem (zlasti pri jezuitu Ožbaltu Gutsmanu, 1727–1790). Toda milostni udarec je samosilniški o. Marko – ki se je po vsej pravici imel za prvega slovnicašarja *kranjskega* jezika (Bohorič je vsekakor bil *slovenski* slovnicašar!) – nazadnje dobil od svojih sodeželanov. Katoliški prevajalci *Svetega pisma* z Jurijem Japljem (1744–1807) na čelu so ga v letih 1784–1802 povsem obšli, Jernej Kopitar (1780–1844) pa se je navduševal nad njegovim koroškim nasprotnikom Gutsmanom,<sup>17</sup> ki je zastopal naddeželni knjižnojezikovni koncept. Gutsman je namreč leta 1777 izdal *Slovensko slovnico*, 1789 pa *Nemško-slovenski slovar* – medtem ko je Pohlin pisal v senci perutnic kranjskega orla (*Kraynska grammatika*, *Krajnska kroneka*, *Bibliotheca Carnioliae*). Toda zdi se, da je tik pred smrtjo celo sam o. Marko obupal nad svojim prvotnim konceptom in kapituliral pred zagovorniki slovenske knjižnojezikovne celovitosti in enotnosti. Leta 1799 je namreč izdal knjigo z močno poudarjenim »naddeželnim naslovom« *Buque za brati inu*

17 J. Kopitar, M. Čop, *Izbrano delo*, Ljubljana 1973, 32, 33.

*moliti slavenskem žovnirjam na Štajerskemu, Koroškemu inu Krajskemu omislene.* Da je Kopitar svojo znamenito *Grammatik der slavischen Sprache in Krain, Kärnten und Steyermark* (1808/1809), ki je predstavljala kvintesenco lingvističnih nazorov poznorazsvetljskega salona barona Žige Zoisa (1747–1819), začel s stavkom: »Milijon Slovanov v notranji Avstriji, s katerih slovnico se ukvarja pričujoče delo, je majhna, a stara in po zemljepisni legi – na pragu Italije in Nemčije – ne nepomembna veja najbolj razširjene med vsemi družinami ljudstev na božjem svetu,«<sup>18</sup> je potemtakem logično. Seveda je zagnani filolog tedaj poudaril tudi Trubarjevo pisateljsko prvenstvo v slovenskem jeziku.<sup>19</sup> Značilno je z velikim zanosom vzkliknil (kajti njegovo strasti polno srce je bilo vsaj toliko romantično, kot je bila njegova oblastna gramatikalna pamet razsvetljska!):

»O ja! Vrli Bohorič! Tebi in tvojim prijateljem se mora naš jezik zahvaliti, da je takoj ob svojem prvem nastopu prinesel s seboj tisto slovnično pravilnost in doslednost, ki jo drugi jeziki šele postopoma, po dolgotrajnem oblikovanju in spreminjanju – ne dosežejo. Presenetljivo je, da se kranjščina [ne pozabimo, da *Arcticae horulae* pisanje v trubarjanski tradiciji označujejo za (latinsko-)kranjsko, zato tudi Kopitar tu rabi ta izraz!] od Bohoričevih časov ni sploh nič spremenila!«<sup>20</sup>

Podoben pogled na Trubarja in njegove tovariše je imel tudi Matija Čop (1797–1835), ki je leta 1831 v nemščini napisal temeljit biobibliografski pregled slovenske književnosti; namenjen je bil za drugo izdajo Šafaříkove *Zgodovine slovanskega jezika in literature* (izšla je šele leta 1864 pod naslovom *Paul Jos. Šafařík's Geschichte der südslawischen Literatur*). Vodilnega slovenskega reformatorja 16. stoletja je označil z naslednjimi besedami:

»Trubar – 'slovanski Ciril in Metod novejše dobe' – menda samo kranjski ali slovenski –, kajti drugi Slovani so pisali pred njim z latinskimi ali nemškimi [tj. v gotici] črkami. [...] Trubar je za Kranjsko

18 J. Kopitar, M. Čop, n. d., 7.

19 Sam Trubarjev jezik je v Kopitarjevi slovnici označen kot kranjski oziroma – po Schnurrerju – slovenski. Prim. J. Kopitar, M. Čop, n. d., 26–28.

20 J. Kopitar, M. Čop, n. d., 30.

v več pogledih nenavadno važen mož – ne samo kot izumitelj kranjske pisave (kar je imel za božji navdih), temveč tudi kot pravi začetnik ali vsaj najodličnejši pripravljalec reformacije v tej deželi – on ima sploh veliko sličnosti z Luthrom.«<sup>21</sup>

Od Kopitarja in Čopa dalje Trubarja na Slovenskem ni več bilo mogoče povsem spregledati, zato pa se je pojavila potreba po pojasnitvi oziroma interpretaciji pomena in smisla njegovega dela. Ultrarigoristični duhovniki, ki so okoli leta 1800 nasledili svoje mnogo zmernejše predhodnike – Jurij Japelj je npr. prevajal hudo posvetne verze in Metastasievo melodramo *Artakserkses* – ter v kratkem času skoraj povsem monopolizirali versko književnost na Kranjskem,<sup>22</sup> so brez dvoma dajali prednost metelčici pred bohoričico tudi zato, ker ni bila »okužena« s protestantskim poreklom. Čeprav je njihov frankensteinovski navdihovalec Kopitar<sup>23</sup> Trubarja štel za »našega Kolumba«<sup>24</sup>, se je Fran Serafin Metelko (1789–1860) skupaj z zagnanimi promotorji svojih ekscentričnih nazorov znova odpravil odkrivat ortografsko Ameriko ... Vendar zaradi silovitega odpora ljudi »starega kopita« – zlasti kroga okoli *Krajske čbelice* in škofijskih sedežev na Slovenskem – niso uspeli s svojim prismojenim pravo-

21 A. Slodnjak, *Pisma Matija Čopa. Druga knjiga. Literatura Slovencev*, Ljubljana 1986, 21, 22.

22 Na slovstveni rob so rigoristi, ki so jih nasprotniki zmerjali z janzenisti, odrinili celo stanovske tovariše drugih usmeritev (po volji jim niso bili niti zagovorniki verskega tradicionalizma niti hoffbauerjanci – npr. Friderik Irenej Baraga, 1797–1868).

23 Kopitar je v ekstatičnih kulturno-političnih sanjarijah želel, da bi Slovani zunaj meja njemu tako zoprnega ruskega imperija dobili poseben črkopis, ki bi bil enako »popoln« (v smislu načela en glas – ena črka) za pisanje njihovih jezikov oziroma narečij kot cirilica. Na ta način je razvijal scientistične konstrukte Janeza Žige Valentina Popoviča (1705–1774). Vendar metelčica, ki so jo reklamirali njegovi ljubljanski oboževalci, ni povsem zadovoljila pričakovanj dunajskega slovničarja; ta jo je zato branil manj zavzeto – čeprav enako kolerično – kakor (za)misli, v katerih pozitivnost je bil povsem prepričan.

24 Na to oznako se je v svojem udarnem govoru *Slovenski jezik pa »krajnska špraba«* leta 1862 skliceval tudi »oče naroda« Janez Bleiweis (prim. brošuro J. Bleiweis, *Slovenski jezik pa »krajnska špraba«*, Ljubljana 1862, 10, 11).

pisnim »kopernikanskim obratom«. So pa s čudaško črkarsko pravdo, ki so jo zakuhali, vendarle toliko razmajali večstoletno zgradbo slovenske književne tradicije, da se je v njej pozneje, v štiridesetih letih 19. stoletja, brez posebnega odpora uveljavila gajica. Toda tudi ta je bila »zaznamovana« s »heretičnim« poreklom: njen vir je bil pri Janu Husu (ok. 1370–1415)! Črke so vedno več kot samo jezikovno znamenje: predstavljajo pravcati duhovnozgodovinski simbol. Brez dvoma se je tega zavedal že Pohlin, ki je delal zmedo s svojo nebohoričevsko distribucijo dolgega in okroglega *s*. Prav s to potezo oziroma pravopisno reformo se je poskušal »intabulirati« na častno mesto prvega kranjskega slovničarja.

Ko je »možem v črnem« spodletel manever, da bi na Kranjskem in v sosednjih predelih uveljavili črke, ki bi utelešale tako »genija« domačega jezik(oslovj)a kot versko-dogmatično neomadeževanost, so se lotili ustvarjanja katoliško pravoverne slike literarne preteklosti. Glavni eksponent tovrstnih teženj je bil zloglasni ljubljanski gimnazijski profesor Josip Marn (1832–1893). Mož se je odlikoval z izjemno netolerantnostjo. Pred njegovo (ne)estetično tiranijo se je Fran Šuklje (1849–1935) leta 1866 zatekel kar v avstrijsko armado, ki se je pripravljala na obračun z bojaželjnimi Bismarck-Moltkejevimi solдати ...<sup>25</sup> Hudi Prus, ki je s »cindnadelgewehrom« škilil čez mejo,<sup>26</sup> je bil potemtakem manj strašen kakor zagnani slovenski slovničarski entuziast! Marn je z velikim žarom povzdigoval celo nekatere anemične poreformacijske pisce (npr. Habeliča) ter jim povsem nekritično dajal prednost pred markantnimi protestantskimi očeti slovenske knjige. Zapisal je:

»Proslavljala se je že dokaj /reformacijska doba/, in sicer velikokrat tako, da je ona – protestanška – vsa svetla in živahna, naslednja – katoliška – pa je vsa temna in mrtvična. Godilo se je to po knjigah in učiliščih. Milo se mora zazdeti pravemu verniku, kedar vidi, da se v knjigah, slovenski katoliški mladini namenjenih, po petkrat več jezikovne tvarine podaja iz dobe protestanške nego katoliške. Je-li naslednje 17. stoletje književno v istini tako ubožno pa zanikarno?

25 Prim. F. Šuklje, *Iz mojih spominov* I, Ljubljana 1926, 30, 31.

26 Prim. F. Šuklje, n. d., 40.

Stvar se mora soditi po tedanji meri, to je res. Vendar, ako pogledamo bolje v zgodovino obeh stoletij, o kakov junak je Hren proti Trubarju, kakov povestničar Valvasor proti Megiserju, koliki dobitnik prostemu narodu Kastelec nasproti Dalmatinu, kakov besednik Habdelič mimo Bohoriča, kakošen govornik Janez /Sveto/Križski nasproti Krellu /Krelju/ itd.«<sup>27</sup>

Toda takšnim marnjam niso verjeli niti piščevi staroslovenski somišljeniki.<sup>28</sup> Narodni prvak številka ena, Janez Bleiweis (1808–1881), je ostal pri Kopitarjevem stališču. Kot odgovoren človek preprosto ni mogel povsem prezreti rezultatov raziskav nemško pišočih avtorjev na Kranjskem, predvsem Theodorja Elzeja (1823–1900) in Augusta Dimitza (1827–1886), ki sta v drugi polovici 19. stoletja z veliko znanstveno akribijo osvetlila začetke slovenske književnosti in napore Primoža Trubarja.<sup>29</sup> Na isti valovni dolžini kot »oče naroda« je bil tik pred smrtjo tudi svetniški škof Slomšek (1800–1862), ki je leta 1862 v *Drobtinica* pohvalil domače protestante 16. stoletja, ker so »obudili slovenščino«.<sup>30</sup> Spodnještajerski nadpastir, ki je bil trn v peti »tevtonskim« šovinistom, je v začetku ustavne dobe radikaliziral svoje itak nikoli povsem indiferentno narodno stališče, saj ga je nemškoliberalni in centralistični kurz državne politike na Dunaju navdajal z vse večjo skrbjo in tesnobo. Slovenski »domorodci« so bili tedaj naravnost obsojeni na slogaško združevanje. Večina jih je to

27 Citirano po: J. Toporišič, *Kritične pripombe k Trubarjevemu delu s strani slovenskih besedoljubov in kritikov*, *Slavistična revija* XL, 1992, 251.

28 Temeljito zavrnitev Marnovih razlag je v februarški številki *Ljubljanskega zvona* 1884 objavil Fran Wiesthaler (1849–1927); poudaril je, da je vrednost katoliških pisateljev čez mero povzdignjena, protestantskih pa zelo podcenjena.

29 Prim. Th. Elze, *Die Superintendenten der evangelischen Kirche in Krain während des sechszehnten Jahrhunderts*, Dunaj 1863; *Die slovenischen protestantischen Druckschriften des XVI. Jahrhunderts*, Benetke 1896; *Primus Trubers Briefe*, Tübingen 1897; A. Dimitz, *Geschichte Krains von der ältesten Zeit bis auf das Jahr 1813*, Ljubljana 1874–1876.

30 *Drobtinice* 1862, 72; dosegljivo tudi v: V. Škafar, J. Emeršič, *Slomškovo berilo*, Celje 1991, 211. Slomšek je tedaj Trubarja, Dalmatina in Bohoriča razglasil celo za »slavne može«.

uvidela šele v drugi polovici sedemdesetih let, ko se je pritisk iz prestolnice »ob lepi modri Donavi« še zaostрил (»meščansko ministrstvo« Auersperg-Lasser). Tedaj je bilo ostro svetovnonazorsko ločevanje, kakršnega je v Ljubljani prakticiral idealistični dobrotnik kranjskega dijaštva Luka Jeran (1818–1896), začasno – do nastopa goriškega bogoslovnega profesorja Antona Mahničiča (1850–1920), ki je z znamenitimi *Dvanajstimi večeri* leta 1884 začel neusmiljen »kulturni boj« na naših tleh – potisnjeno ob stran.

Osemdeseta leta so prinesla veliko novost: v razlago Trubarjevega dela in poslanstva se je vključila literatura. Zaslugo za to ima Anton Aškerc (1856–1912), ki je leta 1886 – ob tristoletnici reformatorjeve smrti – v Levčevem *Ljubljanskem zvonu* objavil legendo z naslovom *Novi svetnik* (pozneje *Slovenska legenda*). V njej je z živimi barvami naslikal Trubarjev prihod v paradiz, ki sproži silovito reakcijo med tamkajšnjimi Slovenci. Škof Textor se čudi, da ni zgorel v peklju, Hren se zavzema za to, da se pahne na dno vic, medtem ko Slomšek zagovarja njegov sprejem med rajske svate:

*’...pomislite, sveti očetje!  
Kar Primož na zemlji nič več ne živi,  
preteklo nad tristo nam let je!*

*O veri njegovi ni bilo sledu  
v Slovencih o mojem že časi...  
Predlagam, da raj se otvori možu,  
da brat naš zaslužni se spasi.*

*V jeziku premilem on prvi iz vseh,  
o, čujte, nam knjige je pisal!  
In greh, ki učinil ga bil je, ta greh –  
spokorniku Bog je izbrisal! ...<sup>31</sup>*

Nadaljnje dogajanje je opisano z žgočo ironijo, ki je tako ali tako zaščitno znamenje Aškercve parabolične epike:

31 A. Aškerc, *Zbrano delo. Prva knjiga*, Ljubljana 1946, 67.



*Jož, kakšen prepir vnel in spor se na to  
po celi slovenski je strani!  
Se drugi začeli nastavljeni so  
uho radovedno rajani. /.../*

*Cirilu, Metodu pa Nikolaj,  
sam papež, na glas se poroga:  
'No, slišita, brata predraga, sedaj?  
To slavna slovanska je sloga!' ...<sup>32</sup>*

Nazadnje mora v slovenski špetir poseči sam Bog, ki brezprizivno odloči, da Trubar zasluži večno domovanje v raji. Zato mu nebeški ključar sveti Peter odpre vrata paradiza. Toda bralcu Aškercve le-  
gende nazadnje ostaja v možganskih vijugah grenak priokus: »tam zgoraj« je praktično vse tako kot na Zemlji. Slovenci se kot paglavci neodgovorno prepirajo do onemoglosti, njihove spore in spopade pa more končati le arbitražna »z (naj)višjega mesta«.

Seveda ni bilo treba dolgo čakati, da je na tako drzno zastavljeno pesniško vizijo reagiral kremeniti »doktor Tone od zelene Soče« – Anton Mahnič. Ob pretresu *Novega svetnika v Rimskem katoliku* je ta strogi revizor domačega duhovnega sveta leta 1889 poudaril, »da /je/ katoličan, ko mu gre za vero, /.../ nestrpen nasprotnik vsake druge vere ter pripravljen vse drugo žrtvovati.« Kajti: »/K/aj bi pomagalo, ko bi nam luteranstvo rešilo jezik, a izgubilo nebesa; je vendar boljše v nebesih govoriti kitajsko, nego v peklu slovensko!«<sup>33</sup>

Bojevniki so se torej vkopali: na eni strani so bili liberalci in posamezni slogaško-narodnjaški katoliki, na drugi pa mahničevci, ki so do konca stoletja povsem prevladali v slovenskem »klerikalnem« taboru. Čim bolj se je bližal naslednji jubilej – štiristoletnica Trubarjevega rojstva (1908) –, tem bolj je bilo v zraku čutiti napetost. Anton Aškerc je počastitvi prihajajočega »nezapovedanega praznika« posvetil obsežno »zgodovinsko epsko pesnitev« z nedvoumnim, naravnost emblematičnim naslovom *Primož Trubar*. Natisnjena je bila ob koncu

32 A. Aškerc, n. d., 67.

33 I. Prijatelj, *Slovenska kulturnopolitična in slovstvena zgodovina* VI, Ljubljana 1985, 363, 364.

leta 1904 (z letnico 1905). Pesnik ni skrival svoje bojevitosti: reformatorja je v aktualističnem *Prologu* pesnitve razglasil za slovenskega velikana in junaka; z zase običajno aktivistično eksaltiranostjo pa ga je nagovoril takole:

... Med nami  
*prvi bojeval si sveti boj  
 za svetlobo in vesti svobodo –  
 in ves narod šel je za teboj.*

*Pal z orožjem v roki si sred boja,  
 predno zmage je napočil dan...  
 Mi orožje smo pobrali tvoje –  
 in slovenska knjiga ta je bran.*

*Ali 'evangelij' ni knjiga naša,  
 'Sveto pismo' in 'postila' ni...  
 Spremenila se ji je vsebina  
 knjigi tvoji do današnjih dni.*

*Časa drugega smo mi sinovi!  
 Misli druge mislijo glavé  
 naše, srca čutijo drugače,  
 usta nam drugače govoré.*

*Samo v svojo moč mi epigoni  
 tvoji danes še verujemo;  
 ne za dogme, nego za spoznanje,  
 za resnico se vojskujemo.<sup>34</sup>*

Trubar je bil torej povzdignjen – morda bolj točno: ponižan – v soborca oziroma prapodobo slovenskih liberalcev *fin de siècle* in *la belle époque*! Resda je Aškerc opozoril tudi na razlike med reformatorji, ki so delovali ob zori evropskega novega veka, in svobodomisleci svoje sodobnosti, toda v razmerju med enimi in drugimi je videl predvsem vzporednost (če že ne zmerom enakosti):

34 A. Aškerc, *Zbrano delo. Tretja knjiga*, Ljubljana 1985, 80, 81.

*Dedov naših dramo gledam krasno,  
polno mlade smelosti, moči –  
boj slovenskega duha junaški  
iz noči za luč bodočih dni ...*<sup>35</sup>

Aškerc je takoj po izidu svoje knjige sprožil pobudo za to, da se Trubarju v Ljubljani postavi spomenik. Naprednjaškemu županu kranjske prestolnice Ivanu Hribarju (1851–1941), ki si je bil neskončno všeč kot velikopotezni »mestni oče«, je takole popihal na dušo:

»Glej, postavil si spomenik Prešernu; postavi ga še Trubarju. Mislim, da je naš skromni narod že toliko dozorel, da ne bo težko zbrati denar za skromen spomenik. Jaz/,/ kakor veš/,/ ne živim v izobilju, rad pa vsak mesec prispevam primerno vsoto.«<sup>36</sup>

Toda Hribar se je stvari lotil drugače: Trubarjev spomenik, ki je bil naročen pri najuglednejšem slovenskem kiparju secesijske dobe Francu Bernekerju (1874–1932), je plačala *Ljubljanska kreditna banka* iz posebnega fonda, ki je bil osnovan za »narodne in občekoristne namene«.<sup>37</sup>

Kajti:

»Prešeren je bil ljubljenelec vsega naroda. Zato je bilo za njegov spomenik lahko zbirati. O pomembi Trubarjevi za naše kulturno življenje pa je vedelo le omejeno število inteligence. Poleg tega je bil protestant.«<sup>38</sup>

Zadeva potemtakem ni bila tako preprosta, kot si je predstavljal premočrtni Aškerc ...

Protestantizem je pač tik pred prvo svetovno vojno na naših tleh veljal za nemškonalni – celo prusaški – simbol. *Gibanje 'Proč od Rima!'* (*Los-von-Rom-Bewegung*), ki se je leta 1897 rodilo na Dunaju in uživalo podporo različnih bojevitih protikatoliških združenj v wilhelmskem (drugem) Reichu (*Gustav-Adolf-Verein*, *Evangelischer Bund* ipd.), je bilo v habsburški monarhiji kot celoti sicer bolj razvpito kot

35 A. Aškerc, n. d., 81.

36 I. Hribar, *Moji spomini I*, Ljubljana 1983, 305.

37 I. Hribar, n. d., 306.

38 I. Hribar, n. d., 306.

resnično učinkovito, toda prezreti ga v nobenem primeru ni bilo mogoče.<sup>39</sup> Celó v prostoru med Alpami in Jadranom ne. Ivan Cankar (1876–1918) zagotovo ni kar tako izrekel pozneje velikokrat citirane krilatice: »Če bi bil Rus, bi bil pravoslaven, če bi bil Prus, bi bil protestant, ker sem Slovenec, sem katoličan.«<sup>40</sup> Že zaradi vere je bil Trubar za večino svojih rojakov okoli leta 1900 vsaj problematična oziroma sumljiva – če ne tudi povsem negativna – zgodovinska prikazen. Najostrejši katoliški ocenjevalec Aškerčeve pesnitve o očetu slovenske knjige, bodoči kranjski »finančni minister« Evgen Lampe (1874–1918), je v *Domu in svetu* leta 1905 npr. poudarjal prav protirimsko tendenco poetovega dela, ki je bilo po njegovi sodbi kvečjemu verzificirana proza srednje kakovosti.<sup>41</sup> Seveda je imel ostroperesni kritik povsem prav, ko je opozarjal na Aškerčevo čudno – historično seveda povsem nevzdržno – povezovanje protestantizma (ki je zlasti skozi Luthrova in Kalvinova usta ostro zanikoval *človekovo svobodno voljo*) ter modernega svobodomiselstva (ki je izhajalo iz »suverenosti« *posameznikove svobodne volje*). Toda literati so si takšne svoboščine v razlagah zgodovine dovoljevali od nekdanj ...

Vihar, ki se je razdivjal ob izidu Aškerčevega *Trubarja*, je bil Hribarju brez dvoma resno svarilo: postavitve reformatorjevega spomenika bo v vsakem primeru jasna gesta. V nekem smislu tudi demonstracija moči liberalcev. Zato ni bilo mogoče tvegati in dopustiti zelo verjetnega neuspeha (ali celo poloma) nabiralne akcije zanj.<sup>42</sup>

Stvar je bila toliko bolj delikatna zato, ker se je tudi med samimi svobodomislci razplamtela silovita debata o Trubarju. Aškerčevi

39 O njegovi dejavnosti na Slovenskem prim. J. Cvirn, *Trdnjovski trikotnik. Politična orientacija Nemcev na Spodnjem Štajerskem (1861–1914)*, Maribor 1997, 237–241. Temeljita *Zgodovina Lavantinske škofije (1228–1928)*, ki jo je leta 1928 v Mariboru izdal Franc Kovačič, npr. navaja (str. 419) za obdobje 1897–1918 2013 odpadov od katoliške vere (in le 467 pristopov pripadnikov drugih veroizpovedi k njej) na slovenskem Štajerskem (leta 1912 je Lavantinska škofija štela 507.786 duš).

40 J. Vidmar, *Obrazi*, Ljubljana 1985, 340, 341.

41 Ocena Evgena Lampeta je izšla v januarski številki revije *Dom in svet* leta 1905, str. 46–50.

42 Prim. I. Hribar, n. d., 306: »Dejal sem si torej, da z javnim pobiranjem prispevkov utegnem doživeti neprijetno iznenadenje.«

podobi herojskega reformatorja se je v *Ljubljanskem zvonu* odločno zoperstavil dr. Josip Tominšek (1872–1954).<sup>43</sup> Zgodovinska snov po njegovem mnenju ne omogoča prikaza junaštva v pravem poetičnem smislu te oznake. Pesnik je kritiku temperamentno odgovoril v *Slovenskem narodu*, za svoj motto pa si je izbral misel Thomasa Carlyla:

»V vseh dobah naše zgodovine vidimo, da je bil veliki mož (heroj) tisti neizogibno potrebni rešitelj svojega časa – tisti blisk, brez kate-rega bi gorivo ne bilo gorelo. Zgodovina sveta je, to sem že povedal, življenjepis velikih mož.«<sup>44</sup>

Glavni Aškerčev poudarek se je glasil takole:

»Trubar je novo poglavje v slovenski zgodovini, kolikor je imamo. S svojo iniciativo je imel uspeh; njegova glava je določala smer naši zgodovini. Četudi je protireformacija siloma zatrla novo vero med Slovenci, /je/ vendar /.../ imel Trubar s svojim energičnim začetkom uspeh: posrečilo se mu je ustvariti svojemu ljudstvu literaturo. Slovenščino je povzdignil Trubar za književni jezik, postavil je torej temelj domači literaturi in na tem temelju gradimo še danes poslopje svoje kulture.«<sup>45</sup>

Tominšek je seveda ostal pri svojem.<sup>46</sup> Hkrati pa je s strupeno duhovitostjo ironiziral Aškerčevo vneto za osvetlitev življenja in dela vodilnega slovenskega reformatorja 16. stoletja – češ da so stvari v zvezi z njim več ali manj že znane. Menil je celo, da je t. i. Trubarjevo vprašanje »itak mleto do fine moke 00«!<sup>47</sup> Posredno podporo je dobil tri leta kasneje od Otona Župančiča (1879–1949), ki je pod vtisom obiska v Bernekerjevem ateljeju, kjer je nastajal Trubarjev spomenik, napisal tole pesem:

43 Prim. *Ljubljanski zvon* 1905, 118, 119; 183, 184.

44 Prim. *Slovenski narod* 1905, 11.–15. in 17.–21. april; Aškerčev odgovor je izšel tudi kot samostojna brošura z naslovom *Ali je Primož Trubar upesnitve vreden junak ali ne? Gospodu profesorju drju. Tominšku odgovarja A. Aškerc*, Ljubljana 1905.

45 A. Aškerc, *Zbrano delo. Sedma knjiga*, Ljubljana 1993, 477.

46 Prim. Tominškovo brošuro *Pesnik Aškerc v borbi za herojstvo*, Ljubljana 1905. Tekst je najprej izhajal kot podlistek v *Slovenskem narodu*.

47 J. Tominšek, *Pesnik Aškerc v borbi za herojstvo*, 15.

## RAZPRAVE, ŠTUDIJE

*Glej, mož prepričanja in mož dejanja!  
Tako stoji in narod svoj uči.  
Ne mučenik: on, kmečki sin, ne sanja,  
in Husov naša zemlja ne rodi.*

*Val Hus je planil iz morja husitov,  
preširen za bregove se razlil  
čez meje časa, in z viharji hitel  
je duh njegov k družini večnih sil.*

*Trubar orač je naše zemlje mirne;  
prevelik ne, premajhen ne: – za nas;  
z gorečnostjo iskreno misli verne  
je šel na delo, kot je klical čas.*

*Ne mučenik: on, kmečki sin, ne sanja,  
in Husov naša zemlja ne rodi,  
a mož prepričanja in mož dejanja –  
tako stoji in narod svoj uči.<sup>48</sup>*

Trubar po Župančičevi sodbi torej ni pravi heroj epohalnega pomena, temveč le pobuden človek svojega časa in prostora. Poleg tega je ravno prav velik in ravno prav majhen za svoje sonarodnjake ... Ampak: zakaj so ga ti potem preganjali in izganjali, če je bil njihove mere – in čemu so se o njem prepirali še po več kot tristo letih? Je pa res, da bi Slovenci Trubarja zagotovo povsem pozabili, če bi bil mučenik – kakor so »izgubili z obzorja« njegovega tragično pogubljenega somišljenika Petra Kupljenika, ki je zgorel na grmadi v Rimu. V tem primeru bi bil dobesedno nič.

Na svoj način je o vsem tem spregovoril Ivan Cankar, ki se je dovolj intenzivno ukvarjal s problematiko protestantsko-katoliških bojev v 16. stoletju. Čeprav je močno pretiraval, ko je v monumentalni drami *Hlapci* svobodomiselnemu učitelju Jermanu položil na usta tele besede: »Zdaj pregledujem zgodovino protireformacije. Takrat so v naših krajih pobili polovico poštenih ljudi, druga polovica pa je

48 O. Župančič, *Zbrano delo. Druga knjiga*, Ljubljana 1957, 203.

pobegnila. Kar je ostalo, je bila smrdljiva drhal. In mi smo vnuki svojih dedov,«<sup>49</sup> je zrnce soli v toku njegovih misli le bilo. In sicer bridko zrnce soli o tihi (slovstveni in gospodarsko-politični) »Beli gori« – tj. o katastrofi protireformacije v letih 1598–1628. Tedaj so slovenske dežele izgubile tako intelektualno najambicioznejše kot politično najsamostojnejše in podjetniško najiniciativnejše ljudi, ki so iz poprejšnje brezupne province med Alpami in Jadranom v 16. stoletju naredili dovolj pomembno protestantsko duhovno žarišče (oziroma so ga materialno omogočili).<sup>50</sup>

Zagotovo pa se Cankar ni prav nič motil, ko je v Trubarjevem jubilejnem letu 1908 tržaškemu občinstvu povedal:

»Trubar je bil otrok svojega časa, produkt tedanjih razmer v slovenskih deželah; ni stal kot drevo v puščavi, temveč je bil samo besednik svojega naroda, glas časa, njegovih zahtev in njegovih želja. Še vselej, kadar je doba v svojem razvoju dospela do preloma, do izbruha novega časa, si je našel potrebni dan potrebnega moža in potrebno besedo. Na Slovenskem je ob tistem času velikih ljudi in velikih dejanj govoril Primož Trubar, in govorili so njegovi tovariši.«<sup>51</sup>

Pisatelj je obenem opozoril, da (aškerčevsko) vzporejanje reformatorjev 16. stoletja in liberalcev zgodnjega 20. stoletja ni posebej resno početje:

»Na žalost je treba povedati: celo med tistimi, ki bodo letos slavili Trubarjev spomin, med tistimi, ki bodo na večjo Trubarjevo čast in slavo prirejali veselice, plesne venčke ter stavili spomenike – celo med tistimi jih bo veliko in jih bo največ takih, ki bi, da so živeli ob Hrenovih časih, hodili za jezuitsko procesijo ter stali ob Hrenovih kresovih. Danes, štiristo let po Trubarjevem rojstvu in tristo let po Hrenovih hudodelstvih – kje je še odpor proti oholosti in nasilstvu rimske cerkve? Ravno poslednje dni /Cankar je Tržačanom o Trubarju predaval 21. maja 1908/ nam cerkev spet naglas demonstrira, da namerava spraviti vso Avstrijo in kulturo vseh avstrijskih narodov

49 I. Cankar, *Izbrano delo V*, Ljubljana 1970, 222.

50 Leta 1598 so bili npr. iz domovine izgnani vsi tedaj živeči slovenski pisatelji – Adam Bohorič, Felicijan Trubar, Janž Weixler, Janž Znojilšek, Marko Kumpreht in Andrej Savinec.

51 I. Cankar, *Zbrano delo. Petindvajseta knjiga*, Ljubljana 1976, 191.

pod jezuitski klobuk. Ljudske šole so že davno pod križem in molkom, zdaj so napadli univerze /v živahni izmenjavi mnenj o idejnih temeljih visokega šolstva v Cislajtaniji je imel eno najopaznejših vlog Janez Evangelist Krek, ki se je v dunajskem parlamentu ognjevitro zoperstavljal Masarykovemu zagovoru svobode znanosti/. Nevarnost, da jadramo s polnim vetrom v sedemnajsto stoletje, je očitna: takomenovano napredno meščanstvo pa se ne gane, kvečjemu le časih milo zajavka ter prosi milosti in kompromisa. Naše slovensko naprednjaštvo, kolikor ga je še, bo letos slavilo Trubarja – letos, v tistem letu, ko sklepa z Rimom in njegovimi služabniki gnile kompromise na vseh koncih in krajih. [Cankar je verjetno mislil na kapitulacijo liberalcev v zvezi z deželnozborsko volilno reformo na Kranjskem, ki ni uveljavila obče, enake in tajne moške glasovalne pravice, temveč se je končala z vpeljavo splošne kurije, za katero je bilo jasno, da jo bodo obvladali katoliki; ti so na ta način dobili absolutno večino v ljubljanskem parlamentu.] Nalogo boja za osvobodjenje izpod vsakega duševnega in telesnega jarma je prevzelo že zdavnaj ljudstvo samo. Le ono je dedič in zvesti varuh vseh naših revolucionarnih tradicij, le v njem živi vroča želja, mogočna volja po svobodi. Drugačen bo v prihodnosti ljudstva boj za svobodo; višji in daljši bodo cilji tega boja, nego so bili pred štiristo leti. Ampak naši bojevniki iz davnih časov bodo gledali ta boj, spoznali bodo v borilcih svoje sinove in dediče. Spominjajmo se preteklosti, mislimo na prihodnost ...«<sup>52</sup>

Trubar potemtakem pripada ljudstvu kot celoti: je junak ponižanih in razžaljenih – vseh tistih, ki z upornostjo ne morejo izgubiti nič drugega kot svoje okove! Nobena svetovnonazorska usmeritev 19. in 20. stoletja si ga ne more ekskluziv(istič)no prilaščati; edino to je jasno, da *sinovi teme* njegove podobe ne samo nočejo, temveč tudi ne morejo obesiti na svoj prapor.

Vidimo, da sta se Aškerc in Cankar pravzaprav bistveno razhajala samo v identifikaciji dedičev Trubarjevega duha, medtem ko o njegovi izjemnosti, veličini in pozitivnosti nista niti malo dvomila. Oba sta ga – v nasprotju s Tominškom in Župančičem – imela za moža epohalnega pomena: pesniku je bil *heroj*, pisatelju pa *revolucionar* oziroma *bojevnik*.

52 I. Cankar, n. d., 205.



Nekje med Cankarjem in Župančičem se je ob zori 20. stoletja znašel naš najprodornejši literarni zgodovinar Ivan Prijatelj (1875–1937). Štiritoto obletnico Trubarjevega rojstva je ta svetovnonazorski svobodomislec širokih obzorij počastil z esejistično navdahnjeno razpravo *O kulturnem pomenu slovenske reformacije*, za katere natis je poskrbel liberalno in modernistično usmerjeni ljubljanski založnik Lavoslav Schwentner (1865–1952). *Ljubljanski zvon* si njegovih misli ni upal objaviti.<sup>53</sup> Prijatelj je svoj tekst začel takole:

»Trubar, vogelni kamen naše kulture, mož, ki je prvi zapustil trajne sledove svojih stopinj v slovenski zemlji, pomeni danes za večino Slovencev samo še ime, nerazločen zvok, ali kvečjemu puhlo geslo; zakaj celo oni redko sejani Slovenci, ki se ponašajo ž njim, hranijo pod signaturo tega imena le kup prašnih predstav, mešanico zrnja resnice in plev potvar. Grešili smo pred imenom Trubarjevim. In zakaj? Zato ker smo ga do danes sodili edino z verskega in protiverskega stališča. In poslednje je bilo večja krivica za moža, ki je stal samo na verskem stališču, ker se v tedanji dobi na drugo postaviti ni mogel. Kdor hoče govoriti o Trubarju, tem velikem verskem apostolu, mora imeti živ čut za verska vprašanja. Verski indiferentnej naj o njem molči.«<sup>54</sup>

Nadaljevanje ni bilo nič manj udarno:

»V dobi reformacije se je Slovenec prvič vzpel v vsej svoji rasti ter napel vse svoje duševne in telesne sile. Rezultat je bil velik in sijajen. Dokazal je Slovenec, da je vreden mesta med evropskimi narodi, kamor ga je posadila usoda. Pokazal je – kakor še večkrat pozneje –, da more, dasiravno zaostal, v velikih zgodovinskih hipih dohiteti svoje kulturno mogočne sosede in stopiti ž njimi v isto bojno vrsto. [...] Reformacija je vzbudila v Slovencih veliki idealizem. [...] Reformacija je zboljšala nravi in odpravila hinavščino. [...] Reformacija je prva spoznala velikansko važnost šolstva. [...] Mali narodi smo začeli z reformacijo živeti. To je ves njen veliki pomen za nas. Odvezala nam je jezik, dala mu višjo sankcijo, dovolivši mu, da se sme razlegati pri najsvetejših opravilih. Z reformacijo smo dobili svojo literaturo.

53 F. Kidrič, n. d., Ljubljana 1978, 232, 233.

54 I. Prijatelj, *O kulturnem pomenu slovenske reformacije*, Ljubljana 1908, 5.

Lahko rečemo naravnost: literaturo; zakaj toliko slovenskih knjig se je natisnilo v razmeroma kratkem času, da zaslužijo to ime. Sam Trubar, naš prvi pisec, jih je napisal in izdal četrstotine, in je torej še do danes eden naših najplodovitejših pisateljev. S temi knjigami je bil položen temelj vsej slovenski kulturi.«<sup>55</sup>

Samega Trubarja je Prijatelj označil z naslednjimi besedami:

»Primož Trubar je izšel iz srede svojega rodu. Bil je kmetiški sin zaostalega, zanemarjenega, a nadarjenega naroda. Vzrastel ni na nikakršnih kulturnih tradicijah [svojega] plemena. V osnovi njegovega duha leže samo zmožnosti zdrave prirode. Zato Trubar ni nikak vedež in jasnovidec novih, takratni kulturi še neznanih perspektiv. On je posredovavec onih novonajdenih kulturnih resnic, ki so se odkrile očem mož, slonečih na sporočilih starih velikih kultur. [...] Trubar ni individualno velik, ampak kolektivno. To se pravi: njegov intelekt ga ne rine v ospredje med prve iščoče duhove. Na sprednjih stražah, kjer se bije vroč principialni boj med izbraniki človeštva, ga ne najdemo. Nasprotno: on odločno odklanja svojo vdeležbo pri teh strogo duševnih in abstraktnih tekmovanjih. Zato pa se nahaja z vsem svojim bistvom pri vporabi teh principov in njih uveljavljanju potom organizacije. [...] Trubar je impulzivna, jako živahna, a nikdar ekstremna in doganjajoča natura. Skrb za splošno dobro je v njem večja, nego ambicija zmage v prepirih. [...] Vkljub temu da v Trubarju ni nikake estetične kulture, ima ta preprosti sin prirodnega naroda vendar velik smisel za vse podrobnosti in ljubkosti življenja. [...] Človeku se zdi, kakor da bi bil slovenski narod za vse svoje takratne potrebe [tj. za potrebe 16. stoletja] dobil v njem svojega glasnika, za kar mu je dal v dar vse vrline svojega nekulturnega, a zdravega in žilavega plemena. In ta talent, podeljen mu od naroda[,] je razvijal Trubar sijajno, bujno in plodonosno. Na podlagi kolektivnih narodnih zmožnosti in potreb je vzrastel do velikosti. Velikost njegova pa je velikost delavca. Čisto naravno: saj je bila to edina višina, v katero se je mogel vzpeti sin naroda robotnikov.«<sup>56</sup>

Po Prijateljevem mnenju torej Aškerc nikakor ni imel prav, ko je v Trubarju videl heroja, kljub temu pa ima reformatorjev nastop za

55 I. Prijatelj, n. d., 22, 23, 27, 28, 32.

56 I. Prijatelj, n. d., 35, 36, 38, 45, 47.

Slovence v kulturnozgodovinski perspektivi epohalen (ali v Cankarjevem slovarju: revolucionaren) pomen.

Nič čudnega ni, da se je ob oznanjanju takšnih stališč in ob začetku javnih priprav za postavitve Trubarjevega spomenika na robu ljubljanskega Tivolija vznemiril knezoškof Anton Bonaventura Jeglič (1850–1937) ...<sup>57</sup> Pa je že vse kazalo, da bo »nevarno« jubilejno leto 1908 vendarle minilo brez prehudih pretresov! Celo neutrudni predsednik *Slovenske matice* Fran Ilešič (1871–1941) se je – čeprav po temeljni svetovnonazorski usmerjenosti liberallec – ob izdaji *Trubarjevega zbornika* vedel zelo zadržano in pomirljivo; pri pripravi delikatne knjige se je v veliki meri naslonil na prispevke katoliških učenjakov, ki so imeli do protestantizma večinoma odločno negativen odnos. To je dovolj logično, saj vodilnemu promotorju neoilirističnih koncepcij reformator ni mogel biti po volji zaradi svoje strastne privrženosti slovenščini. Konceptija integralnega jugoslavizma, ki je v končni posledici predvidevala en sam knjižni jezik na prostoru od Tilmenta do Timoka (ali celo do Črnega morja), je prav zaradi dogajanj v 16. stoletju ostala velika sanjarija. Dejansko je bil *Trubarjev zbornik* precej ponesrečena edicija – zlasti kar zadeva slavljenca. Le pri splošnejši osvetlitvi dobe in kulturnozgodovinske problematike so prispevki v njem pomenili korak naprej (prim. razpravi Franca Kovačiča in Josipa Čerina). Za to je bil kriv oziroma zaslužen v prvi vrsti Ilešičev uvod. Morda je bila edina njegova dobra stran ta, da je h kritičnemu odzivu vzpodbudil Antona Aškercu in Franca Kidriča (1880–1950). Pesnik in literarni zgodovinar sta odločno nastopila v obrambo reformatorjevega »dobrega imena«.

Aškerc je v jedko-sarkastičnem tonu v praški *Svobodni misli* leta 1909 zapisal:

»Imamo križe in težave z vsemi temi narodnimi jubileji. Sitno je namreč, da nas vsi ti jubileji spominjajo na nekaj velikega, svetlega! In mi, ki smo tako navajeni skromnosti, ponižnosti in malih razmer, prihajamo v zadrego in ne vemo, kaj začeti s tistim velikim, ki nam ga predočuje tak jubilej! /.../ Praznovali smo Prešernov jubilej /leta 1900; odkritje pesnikovega spomenika v Ljubljani 1905/ – in koliko

<sup>57</sup> *Ljubljanski škofijski list*, 1908, 113, 114.

ljudi pri nas je spravil v zadrego! Prešeren – liberalec, svobodomislec in pa še par nezakonskih otrok je imel! /.../ In takemu pohujšljivcu naj se postavi še javen monument! /.../ Komaj smo si bili oddahnili in krenili v normalni tir solidnega življenja, pa nas je lani spet iznenadil, vznemiril in razburil Trubarjev jubilej! Vražja reč! Pa že spet tak liberalen jubilej! Imamo res posebno smolo! Trubar, krivoverec, odpadnik od edino zveličavne svete rimskokatoliške cerkve – ta je bil naš?! Trubar – Slovenec?! Pa nas je bilo res sram, da imamo v svoji domači zgodovini tak madež! /.../ Vsi, kar jih je med nami pravih, to je resnično katoliških Slovencev, so si zatisnili obličje z obema rokama, ko se je bližal Trubarjev jubilej, da ne bi videli luči, ki jo je izžarevala slovenska knjiga v Trubarjevi roki!«<sup>58</sup>

Nato je bojeviti pesnik prešel k pretresu Ilešičevega zadregarskega pisanja – kajti predsednik *Slovenske matice* je bil po njegovem do katolikov ne le obziren, ampak naravnost servilen. Aškerc je grmel:

»Na strani VIII. piše, da je mnogo slovenskih protestantovskih knjig – 'zgorelo'. Zgodovina nam priča, da so protireformatorji protestantovske knjige sežigali kar po cele vozove, toda dr. Ilešič pravi, da so 'zgorele'!! Aha, otroci so se menda igrali z žveplenkami pa se je zgodila nesreča. /.../ Protireformatorji so na brutalen način izganjali slovenske predikante, ki so se tiste čase edini brigali za duševni blagor našega ljudstva, edini mu pridigali, edini mu ustanavljali šole, edini mu pisali knjige, ker je bila katoliška duhovščina po sodbi katoliškega duhovnika dr. Grudna za nič! Dr. Ilešič si ne upa zapisati, da so bili naši predikanti siloma izgnani, nego zapiše sladko frazo, da so – 'šli' iz dežele! To je zgodovina za otroško sobo, gospod profesor! Ko bi se po tej novi teoriji pisala svetovna zgodovina, bi prišle kaj čudne karikature na dan. Na primer! 'Hus. Leta 1415 je bil v Kostnici cerkveni zbor, na kater/ega/ je bil povabljen tudi češki krivoverec Hus. Ker ni preklical svojih zmot pred koncilom, je bil obsojen in zaprt. Od samega veselja, da je koncil končan, so zakurili škofi in kardinali ter posvetni biriči na sredi trga velik kres, kater/ega/ je tudi Hus prišel gledat iz ječe. Ker je pa prišel preblizu ognja, se mu je vnela obleka in še tisto uro je revež – zgorel! Nesreča pač nikoli ne miruje!'«<sup>59</sup>

58 A. Aškerc, *Zbrano delo. Sedma knjiga*, 563, 564.

59 A. Aškerc, n. d., 569, 570.

Pesnik je tudi vehementno zavrnil Ilešičevo razmišljanje o Trubarjevih nerodoljubnih pobudah za pisanje v materinščini; menil je:

»Noben normalen človek ne piše samo iz ljubezni do jezika, nego vsakdo piše, da nam kaj pove. Pametni ljudje so še vsekdar pisali zato, da so razodeli svoje misli in ideje. In Trubar ni pisal iz drugega namena. Pisal je, da koristi svojemu ljudstvu, pa basta! /.../ In ker je delal za duševni napredek svojega naroda, zato je bil pravi rodoljub ...«<sup>60</sup>

Ob boku Antona Aškercja je nastopil Franc Kidrič, ki je v socialdemokratsko-realističnih (masarykovskih) *Naših zapiskih* istega leta priobčil obsežen *Epilog k Trubarjevemu zborniku*.<sup>61</sup> Tudi njegova sodba o Ilešičevem delu je bila uničujoča (medtem ko je Čerina in Kovačiča upravičeno pohvalil). Posebej ostro je zavračal mnenje, da reformatorjev nastop za slovensko pisanje oziroma književnost ni bil epohalen dogodek (kajti nekateri katoliki – zlasti Josip Benkovič, 1869–1901<sup>62</sup> – in novoilirci so z napihovanjem sila skromnih dosežkov domačega pismenstva v srednjem veku skušali »optično« zmanjšati ali celo povsem razvrednotiti Trubarjev pomen). Kidrič je razsodno zaklical:

»Kdor hoče postavljati Trubarja na laž /pri zatrjevanju, da pred njim ni bilo nobenega pisma, registra ali knjige v slovenskem jeziku/, naj dokaže vsaj tole dvoje: prvič, da je plonkal Trubar predreformacijske katoliške slovenske zapiske v oni meri, kakor so plonkali njega in tovariše katoliški protireformatorji, katerim je izprosil sam škof /Hren/ v Rimu dovoljenje za čtivo protestantskih slovenskih knjig /.../; drugič, da je v katoliškem taboru kar završalo, ko je Trubar javno trdil, da se pred njim slovenski – ni pisalo! Pozabiti pa se ne sme, da je smatral še ljubljanski škof Seebach slovenski tisk za nepotreben/./«<sup>63</sup>

60 A. Aškerc, n. d., 572, 573.

61 F. Kidrič, *Epilog k Trubarjevemu zborniku, Naši zapiski*, 1909, 164 – 188.

62 Kidrič je ostro nastopil proti Benkovičevim znanstveno neutemeljenim trditvam v spisu *Pomote in potvare za razne potrebe (Naši zapiski 1909, 1910)*; prim: F. Kidrič, *Zbrani spisi III*, 198–215.

63 F. Kidrič, n. d., 218.

Prav s to neusmiljeno kritiko in s prejšnje leto (1908) objavljenim spisom *Primož Trubar* – izhajal je v »naprednjaški« celjski *Domovini* – se je začelo zelo plodno in poglobljeno Kidričevo raziskovanje slovenske reformacije, ki je doseglo višek neposredno po prvi svetovni vojni z njegovim habilitacijskim delom *Die protestantische Kirchenordnung der Slowenen im XVI. Jahrhundert* (Heidelberg, 1919) in z *Ogrodjem za biografijo Primoža Trubarja* (*Razprave Znanstvenega društva za humanistične vede* I, 1923, 179–272). Šele z naštetimi študijami<sup>64</sup> so slovenske raziskave Trubarjevega življenja in dela dosegle oziroma presegle raven, ki sta jo v 19. stoletju v svojih nemških knjigah in razpravah uveljavila Theodor Elze in August Dimitz.

Ker vse glasnejših, pogostejših in z zgodovinskim gradivom kar najbolj(e) podkrepjenih pozitivnih sodb o naših protestantskih reformatorjih 16. stoletja že pred prvo svetovno vojno ni bilo več mogoče preslišati, so se zagovorniki tradicionalnega nerazpoloženja do Trubarja in njegovih somišljenikov oprijeli še zadnjega sredstva: lansirali so docela spekulativno mnenje, da bi morebitna zmaga luteranstva ob zori evropskega novega veka Slovence ponemčila. Na ta izziv so vsak na svoj način odgovorili Aškerc, Prijatelj in Kidrič. Bojeviti pesnik je vehementno zaklical:

»Naši reformatorji s Trubarjem na čelu morajo biti našim ljudem narodni svetniki – kakor je Čehom narodni svetnik Jan Hus! Tudi Hus je stal seveda še na krščanskem stališču, pa vendar ga smatrajo češki svobodomislci za svojega vzornika in to iz dobrih, čisto jasnih razlogov. Kar je Čehom Hus, to je nam – mutatis mutandis – Trubar.«<sup>65</sup>

Prijatelj je bil bolj umirjen, a vseeno nedvoumen in odločen:

»V zadnjem času se je dvignila od katoliške strani trditev, da bi nas bila reformacija še tesneje priklopila k nemštvu. V podporo te trditve so se navajali primeri nekih protestantskih rodov, ki se ne morejo tako uspešno ustavljati germanizaciji kakor katoliški. Nočem

64 Dodati jim gre seveda tudi Murkove (zlasti *Die Bedeutung der Reformation und Gegenreformation für das geistige Leben der Südslaven*, Praga–Heidelberg 1927) in Prijateljeve (*O kulturnem pomenu slovenske reformacije*) spise.

65 A. Aškerc, n. d., 575.

povdarjati nasprotnih primerov ogrskih in koroških slovenskih protestantov, ki so se – dasi skrajno maloštevilni – vendarle ohranili do današnjega dne, tudi ne navajam Fincev, ki so tudi protestantje, pa ne vedo dosti več kot nič o nemških vplivih. Tega ne delam, ker sem preverjen, da vsaka taka primera šepa. Propad narodov je odvisen od sto in sto pogojev, med katerimi igra vera v novejšem času vedno manjšo vlogo. – Povdaril pa bi neki protirazlog, ki je zapopaden globlje v bistvu protestantizma. Res je, da so pričeli z osvoboditvijo individua od rimske univerzalnosti Nemci, a ravnotako je res, da tega dela niso izvršili samo v svoje nacionalne namene. Bili so takrat Nemci, kakor je pokazal poznejši tok zgodovine, nositelji splošno-kulturne nove, mlade ideje, ki je postala obča posest in podlaga vse nove kulture in njenega glavnega decentralizujočega in zato podrobno delujočega činitelja – individualizma. In ravno v individualizmu, tem poglavitnem nervu reformacije, leži poroštvo in varščina narodne brezopasnosti novega nauka. Saj je bila vendar glavna lastnost reformacije individualna emancipacija na podlagi lokalnih razmer in čisto narodnih pogojev življenja. V tem imenu je dvignila zastavo proti rimski univerzalnosti, in te zastave ni nikjer zatajila. Pomislimo samo: reformacija je pozvala naš narodni jezik na kulturno poprišče, reformacija je dovoljevala, da se organizira samostojna slovenska cerkev. Trubar bi bil lahko – ako bi bila naša cerkev stala pod kakšnim nemškim jerobstvom – napisal svojo 'Cerkovno ordningo', ki je bila takorekoč cerkveni organizacijski statut, v nemškem jeziku, saj so skoro vsi predikantje znali nemško! A Trubar je dal cerkvi slovensko podlago.«<sup>66</sup>

Kidrič se je zadovoljil s tem, da je ponovil Slomškovo pohvalo Trubarja, Dalmatina in Bohoriča – le zaradi večjega poudarka jo je »kontrastiral« z Jegličevim »krvavečim srcem« ob postavljanju Trubarjevega spomenika v Ljubljani ... Obenem je tudi dal vedeti, da se povsem strinja s Prijateljevimi mislimi.<sup>67</sup>

Odkritje Bernekerjevega spomenika leta 1909 je bila nekakšna pika na i veliki debati o Trubarju. Negativni mit o njem – tj. zanikanje epohalnega pomena reformatorjevega nastopa v 16. stoletju – je bil

66 I. Prijatelj, n. d., 51, 52.

67 F. Kidrič, n. d., 232, 233.

premagan. Svet se ni podrl, katoliški intelektualci s širšim razgledom po svetu – zlasti zgodovinarja Franc Kovačič v Mariboru in Josip Valentin Gruden (1869–1922) v Ljubljani ter »papežev častni tajni komornik« Anton Medved (1862–1925) – pa so kljub vsem (razumljivim) rezervam do protestantizma začeli poudarjati tudi vlogo novih pobud, ki jih je le-ta vnesel v slovenski prostor.

Seveda je bilo pri nas tudi pozneje še vedno mogoče slišati pavšalne obsodbe tujega lutrovskega duha, ki da je ob zori novega veka silil med »patentirano« katoliške Slovence. V tem smislu se je po prvi svetovni vojni eksponiral zlasti pisatelj Ivan Pregelj (1883–1960). V opombah k drugi izdaji svojega velikega romana *Bogovec Jernej*, ki tematizira zaton reformacije na Kranjskem proti koncu 16. stoletja, je zapisal, da je skušal v tekstu pokazati, »kako umre zadnje poluverstvo ali protestantovstvo v katoliškem slovenskem življu. /.../ Ustaljena katoliško verna duša slovenska ne prenese tujega duha.«<sup>68</sup>

Do takšnih mnenj, ki so se sčasoma stereotipizirala, se je slej ko prej morala opredeliti tudi znanost. Več poznavalcev reformacijske dobe jih ni imelo za iz trte izvita; še več: priznavalo jim je precejšnjo težo. V *Duhovni zgodovini Slovencev* Janka Kosa (rojen 1931), ki je izšla leta 1996, tako med drugim beremo:

»Protestantizem je bil za Slovence po skoraj devetsto letih katoliškega krščanstva novost, ki se je zdela tuja in neprimerna deželam med Sredozemljem in Alpami. Bil je strog, mračen, nenazoren, brez odprtosti za žalost in veselje vsakdanje človekove izkušnje, za greh in odpuščanje, pa čeprav kar z odpustki. Trubarjevo obsojanje božjih poti, gradnje cerkva, čaščenja Marije in svetnikov, celo naročanja cerkvene slikarije, kar je očital lastnemu očetu, kažejo ne samo zelo praktičen, razumski odnos do stvari, ki sodijo v okvir čustvenega, v veliki meri tudi estetskega doživljanja vere, ampak duha, ki se zdi za evropski položaj Slovencev preveč severnjaški, morda celo germanski, vsekakor pa v nasprotju z duhom, ki so ga sprejeli vase že od časov, v katerih so nastali Brižinski spomeniki.«<sup>69</sup>

68 I. Pregelj, *Izbrani spisi II*, Ljubljana 1928, 247.

69 J. Kos, *Duhovna zgodovina Slovencev*, Ljubljana 1996, 57, 58.



Če bi bil protestantizem v prostoru med Alpami in Jadranom ugasnil zaradi notranjega zloma, bi bilo takšno razlaganje gotovo povsem ustrezno. Toda problem je v tem, da je bila reformacija na Slovenskem zatrta z grobo »policijsko« silo. Ivan Prijatelj, ki je imel pred očmi vso kompleksnost našega 16. stoletja, je zato povsem upravičeno poudaril:

»Protestantizem je položil temelj naši kulturi, a sam se ni obdržal. S poslednjega dejstva pa ne smemo delati nikakršnih zaključkov. Padel je kot mlad hrast, ki trešči strela vanj. Zadušen je bil nasilno. Nasilnosti je moral že prej veliko prestat; dasi so nastopali njega nositelji vsaj v začetku jako zmerno.«<sup>70</sup>

Nemogoče je zanikati, da se je reformacija na Slovenskem uveljavila – kolikor se je – z neprimerno manjšo prisilo kot katoliška protireformacija, čeprav je na obeh straneh prišlo do precej hudih ekscesov. (Protestanti so še posebej radi »defenestrirali« papežu zveste duhovnike,<sup>71</sup> medtem ko so slednji na predikante ščuvali drhal.<sup>72</sup>) Poleg tega se je del (zlasti prekmurskih) Slovencev od 16. stoletja dalje vseskozi prišteval k reformacijski tradiciji oziroma dediščini; če bi bila le-ta povsem tuja našemu duhu, bi ob vseh pritiskih katoliške »triumfirajoče cerkve« ter državne in deželnoknežje oblasti pri njej na podalpsko-panonskih tleh lahko vztrajalo kvečjemu nemško ali madžarsko občestvo vernikov ... Toda do versko-nacionalnega ekskluzivizma v prostoru med Rabo in Sočo ni nikoli prišlo. Dejansko je protestantizem »vgrajen« v same temelje novoveškega slovenstva, saj se je le-to definiralo predvsem skozi knjigo v narodnem jeziku. Ne gre namreč spregledovati, da se je do Trubarja slovenščina le sporiadično *zapisovala*, po njem pa se je *pisala*. To je bila epohalna sprememba oziroma dosežek.

Spori o Trubarjevem delu in njegovem pomenu so bili po prvi svetovni vojni večinoma manj žolčni od disputa v času *la belle époque*. Potekali so že ob dokaj splošno uveljavljeni zavesti, da prelomnega pomena prvih slovenskih knjig ni mogoče zanikati. Šlo je samo še za

70 I. Prijatelj, n. d., 48.

71 F. Kovačič, n. d., 272.

72 I. Prijatelj, n. d., 48, 49.

bolj ali manj neutemeljeno oponiranje znanstvenim razlagam reformatorjevih teženj (tu je bil najpomembnejši delež Mirka Rupla, 1901–1963,<sup>73</sup> in Jožeta Rajhmana, 1924–1998<sup>74</sup>), za nestrinjanje z načinom »prikazovanja« njegovega poslanstva in uporništva (Jože Javoršek, 1920–1990;<sup>75</sup> Drago Jančar, rojen 1948<sup>76</sup>) ter za »nekonvergenčne« idejne (pre)interpretacije tendence njegovih spisov. Imeti Trubarja na svoji strani ali ga razglasiti za nekakšnega predhodnika te ali one miselnosti 20. stoletja je postalo stvar konjunktуре. Šele sedaj se je mogel reformator pojaviti kot simbol oziroma alegorija pozitivnega mita.

Marksisti z neizogibnim Edvardom Kardeljem (1910–1979) na čelu – in začetju – so vseskozi poudarjali dvojen Trubarjev pomen: *progresističen* v nacionalno-kulturni sferi (uveljavljanje slovenskih »ljudskih množic« ter njihov »vstop« v zgodovino) in *reakcionaren* v politični zgodovini (protestantski predikanti so se spečali z nazadnjaškimi »elementi« – predvsem s plemstvom – in tako pomagali zatirati domnevno imanentno revolucionarnost plebsa).<sup>77</sup> Zato ni

73 Prim. zlasti njegovi knjigi *Slovenski protestantski pisci*, Ljubljana 1934 (druga izdaja 1966), in *Primož Trubar. Življenje in delo*, Ljubljana 1962. Rupel je uredil tudi *Drugi Trubarjev zbornik*, Ljubljana 1952, ki je razen uvodnega Žiherlovega traktata *Družbeno-politični temelji reformacijskega gibanja na Slovenskem* pomemben prispevek k preučevanju našega 16. stoletja. Prav ta knjiga je nakazala, da bo nivo raziskav slovenskega protestantizma po drugi svetovni vojni ostal na zelo visoki znanstveni ravni. Za Rupla je mogoče reči, da je nadaljeval Kidričeve raziskave, medtem ko je bil njegov pogled na Trubarja podoben Prijateljevemu: reformatorju ni priznaval posebne miselne prodornosti in ostrine (zlasti v primerjavi s Sebastjanom Kreljem ne). Takšno mnenje pa ni utemeljeno; prim. J. Rajhman, *Prva slovenska knjiga v luči teoloških, literarno-zgodovinskih, jezikovnih in zgodovinskih raziskav*, Ljubljana 1977, E. Seitz, *Primus Truber – Schöpfer der slovenischen Schriftsprache?*, München 1998, in I. Grdina, *Od Brižinskih spomenikov do razsvetljenstva*, 87–199.

74 J. Rajhman, *Prva slovenska knjiga v luči teoloških, literarno-zgodovinskih, jezikovnih in zgodovinskih raziskav* (gre za predelavo avtorjeve doktorske disertacije).

75 J. Javoršek, *Primož Trubar*, Ljubljana 1977 (druga izdaja 1986).

76 D. Jančar, *Triptih o Trubarju*, Maribor 1986 (gre za scenarij televizijske nadaljevanke o reformatorjevem delu in času).

77 Sperans (E. Kardelj), *Razvoj slovenskega narodnega vprašanja*, Ljubljana 1939, 57.

čudno, da med *narodnoosvobodilnim bojem in ljudsko* oziroma *socialistično revolucijo* po Trubarju niso poimenovali kakšne partizanske enote, čeprav so bili pisatelji za tovrstne simbolno-emblematične oznake pogosto uporabljeni.<sup>78</sup> Reformator za takšno ideološko polastitev preprosto ni bil primeren niti metaforično (oziroma simbolično).

Posebno pozornost priteguje dejstvo, da je po drugi svetovni vojni Primoža Trubarja v svoj voz poskušala vpreči jugoslovanska ideologija. Jožko Humar (rojen 1914) je leta 1980 izdal knjigo z naslovom *Primož Trubar, rodoljub ilirski*, v njej pa je zatrdil:

»Ob spoznavanju razmer v južnoslovanskih deželah /.../ je Trubarja najbolj bolelo to, da se ljudstvo, ki govori isti jezik in je iste krvi, med seboj uničuje in pobija, služeč tujim oblastnikom. Iz takih osnov je v Trubarju polagoma dozorevala njegova najdrznejša politična misel, ki je sicer ni nikjer v celoti razložil, ki pa jo lahko razberemo iz njegovih izjav v predgovorih, posvetilih in pismih, predvsem pa iz njegovega delovanja. Ta njegova misel je bila – verska in duhovna združitev vseh južnih Slovanov, ki naj bi pripravila ugodno klimo za uspešen boj proti Turkom in za osvoboditev južnih Slovanov izpod njihovega jarma.«<sup>79</sup>

Da bi avtorja ne motila dejstva, je na ovitku knjige – kjer Trubarja postavlja v eno vrsto z Borisom Kidričem (1912–1953) in Edvardom Kardeljem (seveda pa za oba komunistična revolucionarja!) – zatrdil:

»Ničesar si nisem izmišljal in vse, kar je v knjigi zapisano, temelji na zgodovinskih virih, vendar sem pri pisanju opustil podrobno navajanje virov in drug znanstveni instrumentarij, da ne bi bralca obremenjeval z odvečno navlako.«<sup>80</sup>

78 Tudi po drugi svetovni vojni Trubar ni bil docela nesporen lik: znamenje za to je na koncu koncev umanjkanje izdaje njegovih zbranih del v času vehementne graditve socializma (do 1990). V očeh titoističnega režima globoko religiozen človek 16. stoletja pač ni mogel biti zgledna osebnost. Tako je svojevrsten paradoks, da so v modernih edicijah dosegljivi vsi reformatorjevi nemški in latinski spisi (izdajatelj: Th. Elze, O. Sakrausky, J. Rajhman), slovenski pa le deloma.

79 J. Humar, *Primož Trubar, rodoljub ilirski*, Koper 1980, 193.

80 J. Humar, n. d., zavihek na ovitku knjige.

T. i. odvečna navlaka bi seveda brž pokazala, da Trubarjeva najdrznejša misel ni bila nič drugega kot razširitev luteranstva oziroma evangeličanske cerkvene organizacije med same Turke – kakor je reformator npr. pisal leta 1562 v posvetilu k cirilskim *Ednim kratkim razumnim naukom*<sup>81</sup> in h glagolskim *Artikulom*,<sup>82</sup> 1563 pa v posvetilu k cirilski *Postili*.<sup>83</sup>

Leta 1562 v posvetilu k prvemu delu glagolskega *Novega testamenta* čisto naravnost izraža željo, da bi s pomočjo njegovih knjig kristjani, ki živijo pod peto Otomanov, le-te poučili o »pravi krščanski veri«. <sup>84</sup> Turško cesarstvo ni za Trubarja nič večji sovražnik kot Antikristovo, torej papeževo »kraljestvo« – in oba »imperija zla« se bosta nujno zrušila ... Reformatorjevi zoprniki so potemtakem vsi nepravoverni, tako kristjani kot mohamedanci, ne pa Turki kot ljudstvo oziroma gospodarji države!

Še bolj sporno je Trubarju pripisovati kakršne koli (tudi čisto »duhovne«) protoiliristične tendence.

O njegovem jasnem ločevanju Slovencev in Hrvatov ter drugih Južnih Slovanov – ki jih nikakor nima za ljudi ene oziroma iste krvi in jezika – sploh ne gre izgubljati besed: po reformatorjevi sodbi so si različni že v pisavi! Glagolice in/ali cirilice oče naše književnosti namreč nikoli ni štel za slovenski grafiji.<sup>85</sup>

Humar je očitno razmišljal zelo dialektično – in na papirju uspel tam, kjer so celo novoilirci kot prapodoba integralnih Jugoslovanov obupali (videli smo, kako zadržan je bil do protestantske reformacije njihov šef-ideolog Fran Ilešič). Vendar so Slovenci pokazali kaj malo interesa za njegovo miselno gimnastiko; Trubar jim je bil slej ko prej sinonim vztrajanja pri lastni in samosvoji skupnostni biti, ki se je v

81 M. Rupel, *Slovenski protestantski pisci*, 135, 136.

82 M. Rupel, n. d., 158, 159.

83 M. Rupel, n. d., 166.

84 M. Rupel, n. d., 129.

85 Kljub reformatorjevim povsem nedvoumnim poročilom občasno še vedno prihaja do hudih »zastranitev« pri vprašanju (nekdanje) rabe različnih črkopisov v alpsko-jadranskem prostoru. Jožko Šavli si je celo izmislil, da Trubar zatrjuje, kako se je »naša beseda pisala dosihmal [tj. do izdaje prve slovenske knjige] z glagolskimi črkami.« Prim. J. Šavli, *Slovenska država Karantanija*, Koper–Dunaj–Ljubljana 1990, 133.

evropskem novem veku uspela artikulirati tako na ravni naroda kot na nivoju nacije.<sup>86</sup>

86 Vsaj mimogrede je treba omeniti še en poskus mobilizacije Trubarjevega dela za sodobnostne cilje; Jakob Rigler (1929–1985) si je v knjigi *Začetki slovenskega knjižnega jezika* (Ljubljana 1968) obupno prizadeval dokazati, da je Trubar pisal v ljubljansčini, ki naj bi jo »obogatil« z nekaterimi potezami raščiškega govora. To se je zgodilo v času, ko je začel skupaj s svojim najvernejšim somišljenikom Jožetom Toporiščem (rojen 1926) snovati revolucionaren prevrat v slovenski gramatiki in pravopisu. Knjižnojezikovno normo sta oba brezkompromisna slovnicařja – podobno kot znanstveno skoraj povsem jalovi Pohlin v drugi polovici 18. stoletja – skušala nasloniti na idiom kranjskega glavnega mesta. Njun maneuver naj bi torej bil historično utemeljen (ker sta se izdajala za strukturalista, ki prisegata na lingvistično sinhronijo, sta pri mislećih ljudeh zapustila kaj čuden vtis). Zagnana jezikoslovca sta svoje nakane deloma uspela pretihotapiti v javnost s pomoćjo *Socialistične zveze delovnega ljudstva* (ki je bila seveda zgolj »frontna« transmisija *Zveze komunistov*). Prav »odločujoći faktorji« te družbenopolitične organizacije so leta 1981 poskrbeli za lansiranje (v glavnem) Rigler-Toporišćevega *Naćrta pravil za novi slovenski pravopis*. Podrobneje o teh manevrih glej v: I. Grdina, n. d., 87–199; isti, *Od rodoljuba z dežele do meščana*, Ljubljana 1999, 40–42. Prim. še: J. Toporišć, *Družbenost slovenskega jezika*, Ljubljana 1991, 314, 315; 318.

*Avgust Dimitz*

## O REFORMACIJI IN PROTIREFORMACIJI NA KRANJSKEM

### **Pojasnilo**

Avgust Dimitz (1827–1886) je bil več kot 20 let tajnik Zgodovinskega društva za Kranjsko (od 1858) in v letih 1859–68 urednik društvenega glasila *Mittheilungen des historischen Vereins für Krain*. Objavljal je članke o arhivih in temah iz zgodovine Kranjske, med drugim *Beiträge zur Reformationsgeschichte Krain* (Jahrbuch der Gesellschaft für Geschichte des Protestantismus in Österreich, 1884). Njegova obsežna zgodovina vojvodine Kranjske (*Geschichte Krains von der ältesten Zeit bis auf das Jahr 1813*) je izšla v štirih knjigah v letih 1874–76. V njeni II. in III. knjigi je na okoli 470 straneh obravnaval obdobje reformacije in protireformacije. Črpal je iz kranjskega in tujega arhivskega gradiva, knjig številnih tujih zgodovinarjev in J. V. Valvasorja, zapiskov škofa T. Hrena in spisov P. Hicingerja, T. Elzeja, M. Čopa, J. Kopitarja, I. Kostrenčiča in drugih. Podrobno je opisal razmah reformacije, razmere v Katoliški cerkvi, prizadevanja deželnih stanov za svobodo veroizpovedi, delovanje protestantskih pridigarjev in šolnikov, začetek tiskarstva v Ljubljani, nenehno ukrepanje katoliške in deželnoknežje strani zoper pridigarje in protestantske meščane, razvoj protestantske Cerkve in nazadnje protireformacijsko očiščenje ob koncu 16. stoletja. Zelo veliko pozornosti, tudi z vključevanjem številnih podrobnosti, je namenil protestantskemu šolstvu, književnosti, tiskanju slovenskih ter hrvaških knjig na Nemškem in nastajanju pa tiskanju Dalmatinovega prevoda *Biblije*. Zapisal je, da se je z zmago protireformacije končalo obdobje duhovnega in kulturnega razmaha, obdobje, »v katerem sta poživljajoče vplivala na dejavnost bogato nadarjenega ljudstva ne samo protestantska veroizpoved, temveč tudi protestantski *duh*«. V prevodu navajamo odlomka iz II. knjige (1875); v oglatih oklepajih so zapisane strani v knjigi, naslova nista Dimitzeva.

## O RAZMERAH OB ZAČETKU REFORMACIJE

[193:] Kranjska je kljub temu, da je bila zelo oddaljena od središč velikega reformacijskega gibanja, že zgodaj začutila njegove tresljaje. Kajti v njej so bili nasploh enaki pojavi, kakršni so v Nemčiji pripravljali tla za setev novih naukov. Naša domovina je takrat še večinoma pripadala stari patriarhiji v Ogleju, sedež patriarhov pa je bil po številnih spremembah v Vidmu. Tam so se, kakor sploh po vsej matični deželi kulture, razmahnila najhujše tegobe, ki so pestile cerkev: mlačnost in posvetno razkošje. Patriarh je za vodnike zaupane mu črede postavljajl namesto požrtvovalnih pastirjev sebične uživalce nadarbin, zato so pod takšno upravo cvetele vsakršne pregrehe razbrzdane dobe: pohlep, uživaštvo, nasilje.<sup>1</sup>

Nazorno podoba stanja med duhovščino ob koncu vladanja Maksimilijana I. so razkrila innsbruška pogajanja (1518). Duhovnik je zaradi svojih nebrzdanih početij izgubil ves ugled in ves vpliv, v sebi ni premogel znanja in moči, ki bi izviral iz takega prepričanja, zaradi kakršnega so bili oznanjevalci reformacije nepremagljivi. Vsemu temu so se pridruževale takratne neugodnosti, namreč nesrečni položaj dežele; na njeni meji je osvajalni pritisk Osmanov povzročal nenehen bojni hrum. Spopadi so požirali vse duhovne in gmotne moči branilcev, ki so imeli samo en cilj: varovati domače ljudstvo in ogroženo civilizacijo Zahoda. V deželi ni bilo niti sledu o kaki nižji ali višji šoli, razen nekaj samostanskih in župnijskih šol, nobene sledi o skrbi za [194:] razvoj nadarjenega ljudstva. Samo posamezni sinovi privilegiranih stanov so pridobivali temelje višje izobrazbe na bližnjih italijanskih in nemških univerzah. Kar zadeva ljubljansko škofijo, so bili njeni vrhovni pastirji zaradi svojega izvora in stopnje izobrazbe neredko odmaknjeni od svojega pravega poklica, vsaj škof Ravbar je bil, kakor smo videli, bolj vojščak in diplomat kot pa »nadzornik«

1 Dokazila v patriarhatskem arhivu v Vidmu. O razmerah v rimski Cerkvi gl. Janus, *Der Papst und das Concil*, Leipzig 1869, str. 373–392; za razmere v sosednjih deželah: Robitsch, *Geschichte des Protestantismus in der Steiermark*, 1859, str. 4; Muchar, *Geschichte der Steiermark VIII*, 330–331, 451, 465; Hermann, *Geschichte Kärntens II*, 158 sl.

in vodja zaupanega mu občestva, kar bi moral biti po svoji visoki funk-ciji. Najdemo komaj kako sled urejevalskega ali zboljševalskega delovanja katerekoli strani. Vse je bilo torej zrelo za vsrkavanje vplivov, ki so preplavili vse deželne meje z neustavljivo silo duhovnega zagona.

Reformacija pa nikoli ne bi mogla s tako zmagovito hitrostjo prodirati po vsej Evropi in še posebej po Avstriji, če ji ne bi pomagal najkrepkejši povzdigovalec besede: tiskarski stroj. Zato je bil tudi prvi odlok, ki ga je kralj Ferdinand I. izdal 12. marca 1523, še pred iztekom prvega leta svojega samostojnega vladanja, naperjen zoper širjenje spisov Martina Luthra in njegovih privržencev v notranjeavstrijskih deželah, torej tudi v Kranjski.<sup>2</sup> Za razpečavanje tiskane besede je bilo zaslužno tudi živahno trgovstvo, kakor je bilo pozneje dejavno pri širjenju prvih kranjskih samostojnih duhovnih izdelkov. V malo opaznem tihem kotu naše domovine takrat še ni bilo nasilnega zatiranja, čeprav so na Dunaju že gorele inkvizicijske grmade za trdovratne krivoverce. Novi nauk je kmalu dobil privržence prav med domačimi duhovniki, ki so ga začeli oznanjati s prižnic. Višji stanovi se zanj še niso ogreli, zato je lahko škof uporabil zastopnike, ki jih je kranjska dežela poslala leta 1525 v Augsburg na državni zbor, in prek njih izrazil svojo pritožbo nad pridigarji: »Žal je v deželi velika zmeda, ki jo večinoma vnašajo pridigarji, ker na prižnicah in tudi drugače oznanjajo odvratne stvari, ki bolj spodkopavajo vero, netijo nemir in upor, kot pa krepijo enotnost.« [V nadaljevanju A. Dimitz poroča tudi o takratnem, v deželnem arhivu shranjenem škofovem pismu deželnemu namestniku Jožefu Lambergu, v katerem se škof pritožuje zaradi nekega oglejskega arhiprezbitra, ki je na Kranjskem uvajal prirejeno mašo, in predlaga, naj odposlanci stanov zaprosijo vladarja za pomoč.] [195:] Torej je že osem let po Luthrovem nastopu neki dostojanstvenik oglejskega patriarhata reformiral mašo po protestantskih nazorih in k temu vzpodbujal tudi svoje podrejene duhovnike. Škof ni imel moči, da bi ukrepal proti takemu početju, ker

2 Ponatis v Raupach, *Evangelisches Oesterreich*, Hamburg 1732–44, II, 23, iz zbirke *Codex austriacus*.



reformator ni pripadal njegovi škofiji, od patriarha pa ni mogel pričakovati pomoči, ker ta ni skrbel za svoj patriarhat in je vodenje popolnoma prepustil arhiprezbitrom. Zlo je zato kmalu prestopilo meje oglejskega patriarhata in vdrlo na škofovo ozemlje; tako že leta 1527 opazimo v Ljubljani krog protestantizmu naklonjenih mož, ki so se zbirali okrog poznejšega tajnika deželnega sodišča Matije Klombnerja.<sup>3</sup> Vsi so pripadali meščanstvu, kajti plemstvo se je zaradi še svežega spomina na religiozno-komunistični program kmečkega upora še vzdrževalo javnega izpovedovanja novega nauka. V avstrijskih deželah pa se je ta že tako razširil, da je bila Cerkev prisiljena, poklicati na pomoč zoper Luthrove privrženice posvetno roko. Ferdinand je 20. avgusta 1527 izdal v Budimu splošni mandat zoper luteranstvo. Na podlagi državnega izobčenja Luthra in prepovedi njegovih knjig je ta mandat izčrpno pretresel razsejane zmotne nauke in določil kazni: smrt v ognju za krnitev ali zaničevanje Kristusove božje ali človeške narave, njegovega rojstva, trpljenja, vstajenja, vnebohoda v govoru, pridigi ali pisanju; zapor za opustitev spovedi; zapor ob vodi in kruhu za prekršitev cerkvene zapovedi posta. Ponovljena je bila prepoved knjig; deželnoknežjim uradnikom, ki ne bi izvajali mandata, je bilo zagroženo z odpustitvijo iz službe, mestom z odvzemom privilegijev, ovajalcem pa obljubljen plačilo,<sup>4</sup> skratka, ponujena je bila vsa moč državne oblasti proti nevidnemu sovražniku, ki je živel in snoval v vsakem dihu nemškega duha znanosti. Budimski mandat je bil poslan tudi kranjskemu deželnemu glavarju Vidu Thurnu in deželnemu namestniku Juriju Gallu, in sicer v 160 izvodih,<sup>5</sup> kar dokazuje splošno razširjenost prepovedanih nauk. [...]

3 Elze, Superintendenten der evangelischen Kirche in Krain, Wien 1863, str. 1. Škof Hren pravi v svojem zapisku, ohranjenem v ljubljanski semeniški knjižnici (Mittheilungen 1864, str. 2): »Primi Haeresis Lutheranae in Carniolia autores ex Laicis erant: Mathias Klobner, E.E. Landschaft Landschreiber, Mathias Zweekl, Andreas Farrest; primi seductores laici: Leonardus Budina, Cristoph. Prunner, Adam Bochoritsch, Bart. Picus.« Kakor vidimo, sama meščanska imena.

4 Raupach II, priloga str. 60.

5 Valvasor VII, 431.

## O TRUBARJEVEM ZAČETNEM DELOVANJU

[198:] Iz stanu, ki je bil kriv za propad vere, je prišel mož, ki mu je bilo dano ne samo utirati, vsem zamahom oblasti navkljub, evangelijskemu nauku pot v srca ljudstva, temveč za verske potrebe tudi dvigniti na raven knjižnega jezika njegov govor, ki je bil zanemarjan in zaničevan od časov Cirila in Metoda. [...] [199:] Bonomov vpliv mu je priskrbel (1530) kaplanijo sv. Maksimilijana v Celju in pozneje župnijo Loka pri Radečah ob Savi in v Laškem. Tu je ognjeviti mladi mož, ki je iz tujine že prinesel s seboj seme novih idej, dobil priložnost, da se je v vnetem pridiganju zoper zlorabe v Cerkvi izkazal kot označevalec evangelija. Nastopiti je moral zoper videnja nekaj zamaknjenih žensk, ki so govorile o prikazovanjih svetnikov in zahtevale, naj pomirijo nebeško jezo z zgraditvijo cerkve. Nasproti temu je Trubar usmerjal ljudstvo k pristni pokori in spoznavanju Kristusa iz svetopisemskih besed, ni se pa še nasploh ločil od Cerkve. Sloves njegovih pridig ga je prihodnje leto (1531) pripeljal v ljubljansko stolnico, tu pa ga je njegova gorečnost zapletla v prvi spor z duhovniškimi predstojniki. S prižnice ni le branil najpomembnejši protestantski nauk o opravičenju z vero, ampak je pridigal tudi zoper celibat duhovnikov in delitev obhajila samo v eni podobi, se torej zavzemal za obe najbolj znani zahtevi tistega časa, ki sta imeli, kot bomo še videli, pomembno vlogo. [...]

[200:] Ko je Trubar namenjal novemu nauku težo svoje besede, pa gospodujoča stanova dežele, višje plemstvo in viteštvo, nikakor nista bila nedejavna. Na državnem zboru v Augsburgu, na katerem so nemški protestirajoči stanovi izročili (25. junija 1530) cesarju na njegov poziv spomenico o razlikah v naukih stare in nove vere, pozneje imenovano *Augsburška veroizpoved* (*Confessio Augustana*), so bili navzoči tudi odposlanci Kranjske: ljubljanski škof, Jurij Auersperg in Žiga Višnjegorski. O njihovi – izvzet je seveda škof – priključitvi novi veroizpovedi sicer ni nobenega dokumenta, toda v poznejših listinah so se kranjski deželni stanovi pogosto sklicevali na to, da so tudi oni na znameniti dan v Augsburgu izpovedali svojo protestantsko vero. [...]

*Izbral in prevedel Dušan Voglar*

*Breda Dvořák Drašler*

## EVANGELIČANSKA CERKVENA OBČINA V LJUBLJANI V 19. IN 20. STOLETJU

### **4.1 Prvi poskusi evangeličanskega bogoslužja v Ljubljani\***

Na začetku 19. stoletja se je v Ljubljani spet zbralo majhno število evangeličanov, tako trgovcev kot podjetnikov, ki so prišli s protestantovskih območij v Nemčiji in Švici. Bilo pa je tudi nekaj vojakov in oficirjev, ki so bili prav tako pripadniki evangeličanov. To je začetek ljubljanske cerkvene občine po tolerančnem patentu leta 1781. Prav ti ljudje so pripomogli k prvemu evangeličanskemu bogoslužju v Ljubljani. [...]

### **4.2 Prvo javno evangeličansko bogoslužje v Ljubljani**

[...] Gospod Wolf [pastor reformirane cerkvene občine v Trstu; prišel je v Ljubljano na pogreb Antona Capretza, pogreb pa je smel biti le rimskokatoliški] je namreč dobil od oblasti dovoljenje, nekako zaradi tolažbe, da sme darovati bogoslužje za te vernike. Tako je 1. julija pripravil pobožnost (Andacht), naslednjega dne pa pridigo z

\* Odlomki iz diplomske naloge *Oris nastanka in zgodovine evangeličanske cerkvene občine v Ljubljani*, oddane septembra 2004 na koncu študija na Teološki fakulteti v Ljubljani in napisane ob mentorstvu doc. dr. Bogdana Dolenca in somentorstvu prof. dr. Stanka Janežiča. Za podlago sta bila predvsem spisa dveh ljubljanskih evangeličanskih duhovnikov, in sicer: Hans Jaquemar, *Gemeindengeschichte bis 1864* (Zgodovina cerkvene občine do 1864) in Franz Morgenthaler, *Geschichte der evangelischen Kirchengemeinde Laibah* (Zgodovina evangeličanske cerkvene občine Ljubljana). Tipkopišna prepisa njunih rokopisnih spisov sta se ohranila v arhivu evangeličanske cerkvene občine v Ljubljani. Uporabljena je bila tudi knjiga Vili Kerčmar, *Evngeličanska cerkev na Slovenskem* (Murska Sobota 1995).

bogoslužjem (Abendmahlfeier). Udeležilo se ga je 20–30 evangeličanov. To bogoslužje (2. julija 1826) imamo za prvo javno evangeličansko bogoslužje v Ljubljani. Bilo je darovano po več kot dvesto letih nasilne prekinitev. Ni pa natanko znano, kje je bilo opravljeno. Nekateri viri trdijo, da v dvorani nemškega viteškega reda, Medicus pa omenja dvorano filharmonije. Prejšnja bogoslužja, ki jih je opravljal pastor Blume, so bila darovana samo v zasebni sobi. [...]

### 4.3 Prošnje in trud glede »rednih« bogoslužij

5. aprila 1827 so se ljubljanski evangeličani s pisno prošnjo obrnili na deželno predsedništvo (Landespräsidium) v Ljubljani. Prosili so ga, da bi jim dovolilo imeti večkrat na leto ali pa vsaj samo enkrat letno kako pobožnost, ki bi jo lahko vodil eden od obeh tržaških duhovnikov, ki jim je po kilometrih najbližji. To prošnjo je izdelal pastor Wolf, podpisali pa so jo med drugim tudi Josef Hermann, Christof Capretz, Peter Gilly, Wolfgang F. Günzler, Ludwig Wahl in Wilhelm Heinrich Korn. Dne 14. aprila 1827 prejmejo negativen odgovor.

Pa vseeno niso vrgli puške v koruzo. Zato so se odločili in 13. avgusta leta 1827 odposlali še eno prošnjo superintendentu Justusu Hausknechtu na Dunaj. Ta dokument so podpisali tako v imenu helvetskih vernikov (zanje je odgovarjal Joseph Hermann) kot tudi v imenu luteranskih vernikov (zanje je odgovarjal W. F. Günzler). V pismu ga kot nadpastirja reformirane Cerkve in kot namestnika evangeličanske Cerkve v Avstriji prosijo, da to njihovo prošnjo za dovoljenje obhajanja letnega bogoslužja posreduje evangeličanskemu konzistoriju in tudi drugim višjim instancam. Poleg te prošnje so predložili tudi seznam vseh vernikov dežele Kranjske: skupaj 71 duš. 55 duš je bilo v Ljubljani, 12 v Novem mestu, 2 sta bili iz Kranja in 2 iz Tržiča. Pri tem seznamu ljudi pa niso bili upoštevani pripadniki iz vojske, nekateri nepoznani ročni delavci, rudarji itd. Pravilnost tega seznama je potrdil celo župan J. N. Hradetzky.

Pri tem najstarejšem seznamu, ki je ohranjen še do danes, se razpozna, da je večina teh vernikov kavarnarjev iz Švice. Izhajajo predvsem iz mesta Gornji Engadin. Od petinpetdesetih evangeličanov

v Ljubljani jih je bilo 36 kavarnarjev, od šestnajstih zunaj mesta pa jih je bilo kavarnarjev šest. Prav oni so bili ustanovitelji »kavarniškega življenja« v celi deželi Kranjski. [...]

29. decembra [1836] prejmejo od deželnega gubernija odgovor [na ponovno prošnjo s 13. 12. 1836], ki pa jih opozori na to, kar je določil že dekret z dne 17. marca 1784: da pri bogoslužju in drugje nikdar ne smeta biti združeni obe veroizpovedi.

Sedaj pa jim res ni preostalo čisto nič več drugega, kakor da osebno prosijo cesarja Franca I. za pomoč. Milo ga prosijo za to, kar je tolerančni patent z dne 17. marca leta 1784 dovoljeval v bistvu že zdavnaj.

To prošnjo so temeljito pripravili. Napisal jo je pastor Libergauer iz Gradca. Poslal jo je v kontrolo tudi drugim svojim zaupnim možem. V Ljubljani pa so en izvod prihranili zase. To zadevo sta vodila spet Wahl in Günzler. Poizkus, da bi to prošnjo pregledali tudi na Dunaju, kamor bi jo zanesla dva ljubljanska vernika osebno, je propadel, ker so se, prvič, bali visokih stroškov poti in, drugič, ni bil nihče od njih pripravljen tega narediti. Marca leta 1837 je to prošnjo podpisalo okoli 80–90 ljudi. (Nekatera imena: gospod Kärcher, L. Wahl, P. Gilly, gospod Hundt, gospod Günzler itd.) Odpošljejo jo po pošti. Toda tudi ta poizkus je propadel. 1. julija 1837 sporoči to novico o propadu našim vernikom ljubljanski magistrat.

Tako je propadlo tudi upanje, da bi lahko kaj dosegli z vlaganjem pisnih prošenj. Sedaj so bili že enajst let brez bogoslužja. [...]

Leta 1844 v mesecu septembru se je razširila novica, da bo Ljubljano še isto leto obiskal cesar Ferdinand I. To pa je pomenilo novo upanje za evangeličansko cerkveno občino. Odločili so se, da bodo ta obisk izkoristili in tako morda končno dosegli svoj cilj, za katerega so si zaman prizadevali že 25 let. Ponovno so sedli skupaj in izdelali prošnjo, v kateri so prosili, da bi lahko dvakrat letno praznovali bogoslužje v Ljubljani. Maševati pa bi hodil kak duhovnik iz Trsta ali s Koroškega. Napisali so seznam ljudi, ki so evangeličani: 112 jih je bilo, 99 v Ljubljani, drugi pa v njeni okolici.

Po skoraj letu dni, v sredini julija, pa je končno le prispel tako dolgo pričakovani odgovor cesarja, ki jim dovoljuje imeti dvakrat v

letu privatno bogoslužje ob sodelovanju tržaškega ali koroškega duhovnika.<sup>1</sup>

Toda to cesarsko dovoljenje so spremljale tudi določene omejitve, kot so npr.: da imajo bogoslužji v času velike noči in še enkrat letno v nekem primernem prostoru, bogoslužja ne smejo obiskovati katoliški verniki, da je vedno prisoten pri bogoslužjih kak magistratni ali policijski uradnik, o terminih bogoslužij morajo vnaprej obvestiti deželno oblast itd. [...]

Pri organizaciji del pa je bil glavni prav [trgovec Gustav] Heimann. Iskal je ustrezno dvorano. Pridobil je dvorano redute na Jakobovem trgu. Tukaj je imel prvo javno bogoslužje 12. oktobra 1845 superintendent Franz. Že pri tem prvem bogoslužju jim je nekako uspelo pridobiti orgle, tako da je bilo vse skupaj še bolj svečano. V dvorano so postavili tudi leseno prižnico, ki so jo obdali z blagom in okrasili z nekakšnim baldahinom. Naredili so še oltar, pred njim je bila preproga, na oltarju pa Sveto pismo. Gospa Magdalena Günzler pa jim je podarila srebrn križ, ki je prav lepo krasil oltar. [...]

Drugo bogoslužje so obhajali v velikonočnem času 26. aprila leta 1846. Vodil ga je luteranski senior Friedrich Wagner, pastor v Zlanu na Koroškem. Oblast si je tokrat izmislila strožja pravila. Pri prvem bogoslužju so se namreč kljub strogi pazljivosti znašli med njimi nekateri katoličani. Pozneje jim je to očital tudi baron von Weingarten. Da pa se to ne bi ponovilo še enkrat, jim je oblast tokrat postavila pred dvorano miličnike in njihove sodelavce, ki so budno pazili na red. Vsak udeleženec bogoslužja je tako moral prehoditi dvojno stražo. Ena je stala pred vhodom v hišo, druga pa je bila v prvem nadstropju pred vhodom v dvorano. Vsakega od njih so vprašali, kakšni veri pripada, in če se je izkazalo, da je katoličan, ga niso spustili v dvorano. Pri mešanih družinah so katoličani morali odstopiti. Ko se je začelo bogoslužje, so dvorano zaklenili, v dvorani pa je ostal

1 »Seine k. k. Majestät haben mit allerhöchster Entschließung vom 21. Juli 1845 allergnädigst zu gestatten geruht, daß die Protestanten in und um Laibach überhaupt zwei Mal des Jahres einen Privatgottesdienst, durch einen dahin von Triest oder Kärnten berufenen Pastor, und zwar jede, nämlich die augsburgische und die helvetische Confession, durch einen Pastor ihres Bekenntnisses abhalten.«

policijski komisar. Ta je budno pazil, da je potekalo bogoslužje pravilno. Ti ukrepi so kajpada ljudi zelo prizadeli, posmehovalo se jim je namreč celo mesto in bili so predmet raznih opravljanj. Počutili so se kot zaporniki, ki jih mora nadzorovati straža. Superintendent Franz pa jih je tolažil, češ da bo oblast kmalu popustila. Vendar so bili ljudje preveč prizadeti, da bi mu mogli verjeti. Zato so se odločili, da napišejo dve pritožni pismi. Prvo so poslali na dvorno pisarno (Hofkanzlei). V njem se pritožujejo nad stanjem, ki ga morajo prenašati. Drugo pritožbo pa so napisali nadvojvodi Karlu. Njegova pokojna žena Henriette von Nassau-Weilburg je bila tudi protestantka. [...]

#### **4.4. Pomembno leto 1848**

To je leto, ko se je za evangeličane v Avstriji marsikaj spremenilo. Napočil je čas, ko niso bili več samo »prenašani«, ampak so bili izenačeni s katoliško cerkvijo. Evangeličani so bili sedaj od države priznani za enakopravne.

2. decembra leta 1848 je sédel na prestol mladi cesar Franc Jožef I. Ljubljanski evangeličani so se odločili, saj jim je bila ta možnost sedaj dovoljena, da ga bodo prosili, da bi lahko imeli več kot samo dve bogoslužji letno. Na Heimannovo prigovarjanje je prišel gospod Steinacker iz Trsta in pridigal 7. januarja 1849 na aktualno temo.

V tem letu je bilo novo tudi to, da je smela imeti vsaka priznana Cerkev javno verouk, sama svojo organizacijo, namesto molilnic pa so se smele graditi prave cerkve s portali, zvonovi in zvoniki. Ministrstvo je v ta namen sklicalo sejo superintendentov na Dunaju, ki je trajala od 29. julija do 14. avgusta. Na njej so se trudili, da bi te stvari sistematizirali in da bi se povsem izenačili ter pobratili s katoliškimi sobrati. Sicer je trajalo deset let, da so rezultati te seje prišli v javnost, toda svoboda je bila v Avstriji evangeličanom že dana. Tega so se zavedali tudi evangeličani v Ljubljani.

#### **4.5 Ljubljana kot podružnično (filialno) občestvo Trsta**

Po tem, ko je imel [tržaški pastor] gospod Buschbeck 22. aprila 1849 svoje redno spomladansko bogoslužje, so položili denar za cerkveno parcelo. Do konca tega leta so jo tudi povsem plačali. Kmalu za tem, 13. maja 1849, pa so se sestali pod vodstvom Heimanna v

Virantovi hiši in določili, da se od sedaj naprej imenujejo »Evangeličanska cerkvena občina v Ljubljani in njeni okolici«.

Naredili so si tudi nekak provizorični red in izvolili pet predstojnikov (W. F. Günzler, G. Heimann, J. Hermann, D. Moline in dr. von Nagy) in njihove namestnike (M. Lausch, F. Eder, F. Bamberg), ki naj bi jih zastopali dve leti. Za to filialno občestvo, ki je obsegalo 180–200 članov, so nastopile velike naloge. Predvsem se je vodstvo sedaj trudilo, da bi opozorilo nase vse ljudi, ki so bili razsejani po celi Kranjski. Treba jih je bilo spodbuditi, da bi začeli darovati denar. Nato pa se je morala že začeti priprava na gradnjo cerkve. Za pomoč so vprašali profesorja Heidelhoffa iz Nürnberga, ki je nekoč izdelal načrt za evangličansko cerkev v Welsu. V bistvu so ta načrt potem tudi obdržali, pa čeprav je bil nekoliko prevelik. Ko pa so uredili te zadeve, so lahko začeli z zbiranjem preostalega denarja za samo gradnjo. Že malo pred 12. januarjem leta 1849 so napisali prvo prošnjo pod vodstvom obeh tržaških duhovnikov. Napisali so jo vsem prijateljem vere in evangličanske svobode, prav posebno pa vsem protestantskim sobratom v Avstriji in tudi zunaj nje. Oba duhovnika iz Trsta sta delovala po svojih najboljših močeh in zbirala denar po svojih občinah. Med darovalci so bila znana tržaška imena, kot npr. družina Ganzoni, družina Escher, družina Cloetta itd.

30. maja istega leta je pastor Steinacker obiskal evangličansko kraljico Grčije, ko je bila na poti v rodno Nemčijo in se je ustavila v Trstu. Predstavil ji je stanje ljubljanskih evangličanov.

Pastor Buschbeck pa je poporosil za pomoč pri sofinanciranju kneza Leopolda von Anhalt-Dessau, ko je ravno konfirmiral njegovega nečaka.

Tako sta oba pastorka zbrala kar nekaj sredstev. Nanje pa ni pozabil niti pastor Wolf, ki je tedaj še vedno prebival v Zürichu.

A tudi Heimann sam je pisal prošnje. Pisal je tako, da je nagovarjal vsakogar posebej. Pošiljal jih je na različne konce sveta: v Avstrijo, Švico, Anglijo. Pisal je tudi v Berlin profesorju dr. Hengstenbergu, pastorku Uhlichu v Magdeburg, na različne evangličanske občine, svojim prijateljem, sorodnikom, znancem, raznim strokovnjakom in raznim drugim pomembnim osebnostim. Denar sta poleg drugih poslala tudi kralj Saške in združenje Gustava Adolfa. [...]



#### 4.6 Ljubljana kot samostojna cerkvena občina

V nedeljo, 27. oktobra 1850, je bil za ljubljanske evangeličane dan, ko so v knjigi odprli spet nov list. Na ta dan so se zbrali v Virantovi hiši na Jakobovem trgu, da so prebrali dokument, ki jim je bil posredovan od obeh superintendentov, tako [luteranskega] Pauerja kot [reformiranskega] Franza, dokument, ki ga je odobrilo ministrstvo. Soglasno so določili, da se bodo od sedaj naprej imenovali Evangeličanska cerkvena občina v Ljubljani in njeni okolici.

Še istega dne so izvolili, tako, kot jim je oblast narekovala, novo vodstvo: Gustav Heimann, dr. Ludwig von Nagy, Wolfgang Friedrich Günzler, Franz Eder in Michael Lausch. Ti izvoljeni pa so izvolili Heimanna za svojega voditelja. [...]

#### 4.7 Prvi evangeličanski pastor v Ljubljani: Theodor Elze

Leto 1851 je prineslo kar tri vesele dogodke: volitve prvega pastora, glavni dar društva Gustav Adolf in dovršitev gradnje cerkve.

19. januarja so imeli volitve, ki jih je vodil [tržaški] pastor Steinacker. Nadaljevali so jih 26. januarja. Vsi, ki so bili sposobni, tudi ženske, so smeli voliti. Od 64 glasov jih je prejel pastor Ursin 51. Toda kmalu nato jim je v pismu sporočil, češ da ni bil čisto prepričan, da bo izvoljen, ker so bili pač na seznamu trije kandidati, in je mislil, da od oblasti ne bo potrjen, pa si je tako izbral neko drugo župnijo nekje v Nemčiji. Tako tem ljudem ni preostalo nič drugega, kakor da spet ugriznejo v to kislo jabolko, in imajo ponovne volitve, ki pa so bile spet tako dolgotrajne.

V tem času, ko ponovno niso imeli veliko upanja, da se jim bo kdaj sploh nasmehnila sreča, da bi lahko tudi oni dobili kakega pastora, pa jih je pastor Buschbeck opozoril na gospoda Elzeja. 8. februarja jim je napisal pismo iz Trsta.

Konec februarja se je Elze res oglasil v Ljubljani in tukaj tudi pridigal. 30. marca pa so ponovno predali svoje tri kandidate v odobritev: duhovnik Heinrich Medicus, ki je spet samo mašil luknjo, dr. Leidenfrost in pastor Elze. 21. aprila so bile volitve, na katerih so spet lahko volile tudi ženske. Od 64 glasov jih je Elze prejel 57.

Tako je postal Ludwig Theodor Elze prvi njihov pastor. [...]

Elze je prispel v Ljubljano okoli božiča leta 1851, ravno še ob pravem času, da so se lahko pomenili glede bližnje blagoslovitve cerkve.

V tem času pa so vseskozi zbirali denar. Denar so prejeli od gospoda A. B. F. Preidela z Dunaja in od ministra za bogočastje v Stockholmu. Iz Strassburga jim je pisal gospod Bruch.

Predvsem pa jim je leta 1851 denarno pomagalo društvo Gustav Adolf. Vseskozi so bedeli nad razvojem Ljubljane. Glavni del svojega denarja so podarili ravno Ljubljani. Na razpolago so imeli več občin, katerim bi lahko darovali denar: občina Brilon v Westfaliji, Ljubljana in Szydlowiec [na Poljskem].

Vojaški pridigar Borok iz Poznanja je govoril sicer za Szydlowiec, vendar pa hkrati ni govoril proti Ljubljani in jo je lepo pohvalil, češ da daruje denar tudi sama, pa čeprav ga sama potrebuje. Tudi če ni bilo poleg nobenega »Ljubljančana«, so drugi o njih lepo govorili in jih zagovarjali. Govorilo se je o tem, da leži Ljubljana v katoliški deželi, medtem ko je Szydlowiec v Prusiji; opozorili so, kako težka je bila evangeličanska preteklost na Kranjskem; na težave, ki jih je morala ta cerkvena občina prestat; kako so s težavo postali enakopravni itd.. Gospod Krause iz Breslaua [Wrocław] je v svojem govoru poudaril, da je cerkev v Ljubljani edina evangeličanska [cerkev v Avstriji], ki ima zvonik in zvonove.

Tudi gospod Hobe je zagovarjal Ljubljano. Najbolj pa je te ljudi prevzelo to, da so ljubljanski evangeličani veliko plačali tudi sami. Heimann je na primer prispeval ogromno svojega denarja. Ravno te žrtve pa niso bile zaman, ampak so pripeljale do tega, da so se pri tem društvu ljudje odločili za evangeličansko občino v Ljubljani. Društvo Gustav Adolf je natisnilo kratko predstavitev ljubljanske občine in jo poslalo svojim vejam (podružnicam). Nikoli več to društvo ni bilo tako enotno kot ravno pri tem glavnem daru za Ljubljano. Heimannu pa je bilo poplačano zaupanje, ko je za gradnjo cerkve vnaprej dal denar in točno vedel, da ga to društvo ne bo pustilo na cedilu, ampak mu bo denar nekoč vrnilo. [...]

Konec leta 1851 so bili že tako daleč, da so predsedujoči lahko poklicali gospoda superintendenta Franza z Dunaja, da naj osebno pride k blagoslovitvi njihove cerkve. Cerkev so poimenovali »Kristu-

sova cerkev«. Bila je zima in vreme ni bilo ravno naklonjeno, vendar je superintendent vseeno prišel.

Nastopil je 6. januar [1852], ki je pomenil za ljubljanske evangeličane dvojni praznik: končno so smeli blagosloviti svojo novo cerkev in prvič so vpeljali svojega duhovnika. To je bil zanje nepozaben dan, eden najbolj pomembnih v njihovi zgodovini. Z velikim veseljem in vnemo so predsedujoči pisali razna povabila vsem svojim prijateljem in duhovnikom, ki so spremljali Ljubljano skozi leta iz tujine. Ta dan pa je pomenil tudi javno slovo od vseh teh ljudi, posebno pa od obeh tržaških pastorjev, ki sta tako vdano skrbela za to »svojo« čredo. S toplimi besedami se je vodstvo občine zahvalilo gospodu Buschbecku za vse, kar je storil zanje.

Tako je za Ljubljano napočil čas, da se loči od svojega materinskega občestva v Trstu. Ljudje so to ločitev sprejeli brez kake nejevolje, z ljubeznijo in hvaležnostjo. Vsi duhovniki, ki so kdaj tukaj vodili kako bogoslužje, razen pastorja Wolfa, ki težavne in dolge poti iz Züricha ni zmoget, so se udeležili te slavnostne blagoslovitve. V ta namen je ljubljanski škof Anton Alojzij Wolf napisal pastirsko pismo. Prebrano je bilo v nedeljo pred tem praznikom v vseh cerkvah. V njem opozarja vernike na ljubezen, usmiljenje in na pomoč za vse ljudi. Ljudi pa opozorja bolj v katoliški logiki, da naj ne obiskujejo nekatoliških bogoslužij, ne sedaj in tudi sicer nikoli. Kajti nekatoliške maše, prvič, niso na isti ravni kot katoliške, poleg tega pa »katoličani«, ki jih obiskujejo, odkrito priznavajo, da se z razlikami med obema veroizpovedima strinjajo. In to za katoliško cerkev ni dopustno, saj pomeni, da je takim ljudem zanjo malo mar, ali pa celo, da jo podcenjujejo. Če pa je katoličan pravi, bo vedno pazil na to, da ne bo blatil svojega »katolištva«.

Pismo je bilo izdano v nedeljo pred sv. Tremi kralji in se je glasilo:

»Po mestu gre govorica, de so tudi katoličani k praznovanju evangeljskiga tempeljna povabljeni, in de bi per bogoslužnim petji še clo katoliška mladost pomagala.«

»Ta govorica me je z britkostjo napolnila, in gotovo so tudi verni tega poglavitniga mesta z milovanjem in začudenjem zaslišali, de se od njih perčakuje, de bojo tudi oni k nekatoliški službi božji peršli, in per nji pomagali. Desiravno upam, de se sami zmožni, resnico od

zmote ločiti, in de ne bojo taciga vabljenja poslušali, sim vendar jaz, ko sim po božji dobrotljivi milosti sosebno poklican, nad zakladam (šacam) svete katoliške vere med vernimi čuti, čast katoliške cerkve vedno pred očmi imeti, ter se za njo potegovati, in po vsi svoji moči skerbeti, de duše vernih, za ktere bom mogel jez odgovor dajati, zavolj mojiga molčanja nobene škode ne terpe, po svoji vikši pastirski službi per svoji vesti dolžan, svoj glas zoper tako vabljenje povzdigniti, ter katoličane za zdaj in za vselej z vso skerblijovostjo opominjati, de se naj nikar ne vdeležijo nekatoliške službe božje, in de naj nikar pri nji ne pomagajo, ker bi s takim vdeleženjem in pomaganjem očitno na znanje dajali, de to, katoliški cerkvi ptujo službo božjo poterdijo, de se zoper oestro prepoved katoliške cerkve, v duhovnih rečeh z drugimi ptujimi, krivovernimi družbami zedinijo; in s tem bi očitno kazali, de jim za katoliško cerkev ni veliko mar, ali pa je še clo, de jo grozno malo čislajo alj obrajtajo; taciga obnašanja pa se mora vsaki katoličan, kteri hoče tega svojiga imena vredin biti in vredin tudi ostati, z vso skerbjo varovati«.

»Kakor močno pa me moja apostoljska služba veže, vse verne k njih dušnimu pridu pred tacimi zmotami svariti, in vsako škodo od naše dobre matere, svete katoliške cerkve po vsi moči odverniti; ravno tako pa tudi ne morem svojiga opominjevanja zadostikrat ponoviti in perporočiti, de, čeravno zmoto sovražiti moramo, svojiga zmoteniga bližnjiga pa vendar nikdar sovražiti ne smemo; de nikolj keršanske ljubezni, ki v svojim bližnjim podobo božjo in odrešeniga po Kristusu vidi, pozabiti; njemu v stiskah svoje pomoči nikdar odreči, sosebno pa nikolj nehati ne smemo, vedno, sosebno pa v praznik Razglašenja Gospodoviga v svojih cerkvah k sedežu (tronu) milosti božje prav goreče zanj moliti, de naj Bog, usmiljeni Oče, da našim zmotenim bratom zvezdo prave luči persijati, in spoznati, de se luč in resnica, gnada in zveličanje le v katoliški cerkvi najde.«<sup>2</sup>

Vendar je škof s tem dosegel ravno nasproten učinek, kajti pred cerkvijo se je zbralo na stotine ljudi (katoličanov), ki niso nikakor mogli vsi v cerkev. Saj je bil to velik dogodek za Kranjsko, ki se ne zgodi vsak dan. [...]

2 Zgodnja Danica, Katoliški cerkveni list, Ljubljana 1852, 8.

Daleč prek meja dežele Kranjske se je razvedelo za to novo cerkev. Ogromno časopisov na Kranjskem in zunaj dežele je pisalo o tem dogodku. Poročal je celo neki časopis iz Kalkute. Prav tako so preslikali cerkev in jo objavili v raznih revijah. Govori, ki so jih imeli pri slovesnem bogoslužju razni govorniki, so bili ponatisnjeni in so jih spet prodajali, da bi s tem nekaj zaslužili.

Potem pa se je začelo redno občestveno življenje. Potrebno je bilo zbrati vse evangeličane v okolici. Konec leta 1851 je pripadalo cerkveni občini 332 vernikov: od tega 228 v mestu in 104 na deželi. Med njimi je bilo 219 pripadnikov helvetske (reformirane) in 113 augsburške veroizpovedi. Zaradi večine helvetske veroizpovedi so cerkev podredili reformirani superintendenturi.

Sedaj so bogoslužje obhajali prav vsako nedeljo, tisto leto so jih imeli 52. Praznovali so tudi vse praznike: božič, veliko noč, binkošti, razne blagoslovitve, cesarjev rojstni dan, vnebohod, začetek šole, zahvalno nedeljo, dan reformacije, pogrebe, konec leta.

Vsak teden so imeli uro Svetega pisma. Sveto večerjo z obhajilom so obhajali štirikrat v letu. Če je bilo potrebno, so ga delili tudi v angleščini, francoščini ali madžarščini.

Verouk je poučeval učitelj, samo konfirmante pa pastor. [...]

Tudi težav z organistom ni bilo, kajti že pred prihodom gospoda Elzeja v Ljubljano se je stvar uredila: 13. septembra je napisal Heimanu gospod Elze, da ima že izbranega nekega dobrega organista.

To je bil bratranec gospoda Elzeja, skladatelj in glasbenik Carl Friedrich Clemens Theodor Elze. Rojen je bil pri Dessau (Oranienbaum) 6. septembra 1830. Od 1. julija 1852 naprej je bil prvi organist v Kristusovi cerkvi v Ljubljani in prejemal plačo. Tako so pridobili moža, ki je bil izredno nadarjen za glasbo, nadarjen za komponiranje in za petje. Prav kmalu po svojem prihodu v Ljubljano je ustanovil cerkveni zbor in odtlej so ob nedeljah krasile bogoslužja pesmi in kompozicije. Pogosto je napisal in predvajal svoje lastne skladbe, h katerim je pastor Elze napisal besedila. Ta mož je postal slaven tudi zunaj »evangeličanskih« meji. [...] V Ljubljani je živel do svoje smrti 10. septembra 1896. [...]

Leta 1877 doživi cerkvena občina najlepši praznik: 25 let blagoslovitve cerkve (6. 1. 1877). Prišlo je veliko prijateljev in znancev, pobud-

nikov. Pripotuje (direktno iz Benetk) prejšnji duhovnik, gospod Elze. Hkrati s tem praznovanjem praznuje svoj osebni praznik, petindvajset let svojega duhovništva. Ima svečano pridigo v Kristusovi cerkvi.

To leto uvedejo obdavčenje vsakega člana občine. Imeli so 512 duš. Od tega v Ljubljani 273, zunaj nje 88, v Celju 57 in zunaj njega 94. Prvič objavijo v letnem poročilu vse člane občine. Na žalost pa so ne glede na obvezno obdavčenje bili še vedno pogosto v denarnih stiskah. Prav vsakič pa so jim pomagali dobri ljudje in določena združenja.

28. avgusta 1870 umre Gustav Heimann, človek, ki je soustanovil in podpiral ljubljansko cekveno občino. Zaradi spora z duhovnikom Elzejem je stopil iz javnosti, toda še vedno je bil v ozadju. [...]

### **5.1 Četrti evangeličanski pastor v Ljubljani: Hans Jaquemar**

Leta 1892 občestvo (gmajna) izvoli novega duhovnika, Hansa Jaquemarja. Šele z njim se [spet] začne redno, urejeno cerkveno življenje. Za to cerkveno občino je bil velikega pomena. Za najmlajše so 31. marca 1901 odprli otroški vrtec. Začeli so z dvanajstimi otroki, konec leta pa so jih imeli že 33. Med njimi je bilo kar nekaj katoličanov.

Imeli so otroška bogoslužja, pri katerih so sodelovali tudi odrasli verniki. Od leta 1893 so imeli bogoslužja za mladino. Nanja so se pripravljali ob petkih zvečer. Za mlada dekleta so pod vodstvom pastorjeve žene imeli šivalni krožek. Izkupiček od izdelkov je šel za uboge, v karitativne namene. 14. 1. 1900 so ustanovili združenje krščanskih mladih mož. Tukaj so imeli mnogo predavanj, ki so usmerjala mlade. Prejšnje učilnice so spremenili v učilnice za verouk in konfirmacijski pouk. Tam se je odvijalo življenje tega občestva (gmajne). Pozimi, so imeli tukaj tudi bogoslužja. Iz prostovoljnih prispevkov so si kupili harmonij.

1898. leta se priključi občestvo (gmajna) gibanju »roč od Rima«. Že od leta 1893 so imeli vsak četrtek zvečer biblijske ure. Sedaj so jih uporabili za to, da so pokazali razliko med evangeličansko in rimsko Cerkvijo. 1899 prestopi celo k evangeličanom: v Ljubljani 4, v Celju 13 oseb, leta 1900 že 22, 1903 58, 1904 pa 42 oseb.

Tako v mestih kot tudi na podeželju se je število članov Evangeličanske cerkve povečalo. V Celju, filialnem občestvu, ki je bilo usta-

novljeno 15. avgusta 1855, so praznovali (1894) štirideset let obstoja. Leta 1901, ko so že šestinštirideset let pripadali k Ljubljani, pa postanejo samostojna občina.

Od leta 1898 je imel duhovnik Jaquemar pogosto bogoslužja tudi na Kočevskem, v Litiji in Trziču. V Trziču so kupili hišo, ki so jo pozneje predelali in pridobili en molilni prostor s sobo za duhovnika. 1899. leta, na drugi božični dan, so tukaj imeli prvo bogoslužje, obiskano tudi od katoličanov in oblastnikov. Število duš je bilo petdeset, v letih 1899–1901 so imeli devetnajst bogoslužij.

Na Kočevskem je evangeličanska cerkev veliko pripomogla pri ohranitvi narodnega blaga. 28. 2. 1901 pristopi prvi »Kočevar« k evangeličanom. Od leta 1896 so imeli bogoslužja po privatnih prostorih, potem pa dobijo občinski prostor. Ker pa niso imeli harmonija, so imeli bogoslužja na začetku brez petja, šele 1902 se stvar uredi. Istega leta začnejo tudi s poučevanjem verouka, obiskujejo ga štirje otroci.

V Litiji je bilo leta 1901 37 evangeličanov. Prvo bogoslužje so imeli 13. 12. 1896. Bogoslužja so imeli tudi v privatnih hišah. Imeli so bogoslužja tudi na Bledu.

Izdajali so nedeljsko glasilo, saj so bili verniki ljubljanskega občestva (gmajne) razdeljeni po enainštiridesetih mestih. Tako so imeli med sabo stik in so tiskali ta oznanila pod geslom: »Nisi pozabljen od svoje Cerkve, nate misli.« Letno so izdali 6000 izvodov. Leta 1903 so imeli 113 bogoslužij in 25 biblijskih ur. Jasno je bilo, da tega dela počasi ni več zmogel samo en duhovnik. Potrebovali so vikarja. 1898 leta jim je pomagal pastor Fritz May, ki pozneje postane prvi njihov duhovnik v Celju. Na binkoštni ponedeljek leta 1899 pa se smrtno ponesreči vikar Otto Baumgart, ki so ga nastavili poskusno. Šele leta 1904 lahko dobijo pomoč v dr. Ottu Kieserju. Vsak teden so imeli vaje za petje. Leta 1903 so lahko ustanovili evangeličanski cerkveni pevski zbor. Vodil ga je Josef Metzky. 31. oktobra 1902 postane dan reformacije za evangeličanske šolarje in učitelje dela prost dan.

V vseh pogledih raste ugled tega občestva (gmajne). Življenje v njem je izredno pestro, saj imajo med drugim tudi dosti raznih predavanj. Leta 1904 jih obišejo pridigarji iz raznih krajev, npr. iz Heidelberga, Graubündna, Württemberga, Elberfelda, Berlina. 7. junija 1901 pride do spremembe pokopališkega reda. Vsi pogrebi

postanejo prosti plačevanj. Plačuje se za vse samo zvonjenje. Razvoj cerkvenega življenja kratko prekine močan potres 14. in 15. aprila 1895. Ampak ravno ta katastrofa naj bi pripeljala občestvo (gmajno) do novega blagoslova. Dve leti so po potresu z veliko vneto popravljali in preurejevali cerkveno zgradbo in župnišče. Leta 1897 so popravili tudi škodo na pokopališču. Pastor Jaquemar v tem času veliko potuje po Nemčiji in Avstriji in pripoveduje o situaciji. Od darov lahko cerkev in župnišče še lepše popravijo, kot sta bila pred potresom. Cerkev opremijo s kurjavo, okrog poslopja naredijo ograjo. Cerkvi postavijo tudi nov stolp, v njem zvonijo trije novi zvonovi.

Tako lahko 6. 1. 1902 praznujejo 50. obletnico blagoslovitve Kristusove cerkve. Sedaj ne samo z enim zvončkom na strehi cerkve kot leta 1852, ampak s tremi mogočnimi zvonovi v zvoniku. [...]

Toda 20. julija 1905 zapustita Ljubljano pastor Jaquemar in njegova žena. Odideta na novo delovno mesto v St. Pölten. [...]

## **5.2 Peti evangeličanski pastor v Ljubljani: dr. Ottmar Heigemann**

Dr. Ottmar Heigemann je že od septembra 1905 pod vodstvom gospoda Jaquemarja vodil to občestvo (gmajno). Svečano umestitev (instalacijo) pa uvede superintendent Schack z Dunaja 11. 2. 1906, skupaj z duhovnikom Jaquemarjem in Fritzem Mayem. Zvečer se dobijo vsi verniki na družinskem večeru.

Duhovnik Heigemann je bil rojen v Mannheimu. Prvo službo je kot duhovnik imel v nemško-češkem mestu Haida (1899–1905). Potem pride v Ljubljano in tukaj deluje polnih deset let. Študiral je na univerzi v Heidelbergu. Ukvarjal se je s temo zgodovine protestantizma na Kranjskem, vpliv Luthra po katoliški sodbi. Ko je bil na višku svojih življenjskih moči, pa je 15. 9. 1917 umrl [kot vojni kurat]. Zelo rad je pridigal in poučeval. [...]

Zelo težko je bilo leto 1908 za ljubljansko cerkveno občino (gmajno). Toda prav to leto 1908 je bilo tudi v znamenju Primoža Trubarja. Bil je prvi superintendent na Kranjskem od leta 1561 do leta 1565. Največji zvon je že zdavnaj nosil njegovo ime. Za njegovo 400. obletnico rojstva pa so mu v Kristusovi cerkvi 28. junija 1908 slavnostno odkrili spominsko ploščo. [...]



### OSKAR SAKRAUSKY

1914–2006

*Budni bodite, stojte trdno v veri, bodite močni.*

(1 Kor 16,13)

Po dolgem in polnem življenju je 10. februarja 2006 umrl Oskar Sakrausky, upokojeni škof Evangeličanske cerkve augsburške veroizpovedi v Avstriji ter častni doktor Baselske univerze.

Kot duhovnik, teolog, visok cerkveni dostojanstvenik in cerkveni zgodovinar ni bil znan le v Avstriji, temveč tudi onkraj njenih meja, še posebej na Slovenskem, kajti raziskovanje slovenske reformacije je bila ena od njegovih priljubljenih dejavnosti. Pokazal je izredno zanimanje za Primoža Trubarja in je s svojimi literarnozgodovinskimi deli obogatil poznavanje slovenske reformacije.

#### **Življenjska pot**

Sakrausky se je rodil v duhovniški družini, katere korenine segajo na Češko. Rojen je bil 24. marca 1914 v Linzu (Avstrija), kjer je njegov oče opravljal duhovniško službo. Otroštvo in mladost je preživel deloma v Avstriji in deloma v Pragi. V češkem glavnem mestu je maturiral na nemški humanistični gimnaziji. Evangeličansko teologijo je študiral v Erlangenu (Nemčija) in na Dunaju. Diplomiral je leta 1937 v Erlangenu.

V Pragi je leta 1939 bil ordiniran za evangeličanskega duhovnika. Duhovniške službe pa žal ni mogel dolgo opravljati, ker je istega leta bil vpoklican v nemško vojsko. Iz vojaške službe in iz ruskega ujetništva se je vrnil šele septembra 1949.

S 1. januarjem 1950 je bil sprejet za duhovnika v Evangeličanski cerkvi augsburške veroizpovedi v Avstriji. V letih 1950–62 je opravljal duhovniško službo v cerkvenih občinah Wallern, Kindberg, Pliberk in Trebesing. Sinoda (skupščina) Evangeličanske cerkve ga je leta 1962

izvolila za rednega duhovnega višjega cerkvenega svetnika. Po izvolitvi v vodilno cerkveno telo, v Višji cerkveni svet (Oberkirchenrat), ki ga sestavljajo cerkveni svetniki iz vrst duhovščine in iz vrst laičnih članov Cerkve, se je z družino (s soprogo, hčerjo in sinom) preselil na Dunaj. Šest let pozneje ga je sinoda izvolila za škofa Evangeličanske cerkve augsburške veroizpovedi v Avstriji. Škofovsko službo je opravljal do leta 1983, ko se je upokojil in se odselil nazaj na avstrijsko Koroško, v majhen kraj Breže (Fresach). Tu je že leta 1960 ustanovil v nekdanji evangeličanski molilnici Evangeličanski škofijski muzej na Koroškem (Evangelisches Diözösanmuseum in Kärnten, prvi tak muzej v Avstriji) ter zanj zbiral gradivo predvsem iz obdobja reformacije.

Do izteka svoje življenjske poti je živel na svojem domu v Brežah, kjer je v 92. letu starosti ob navzočnosti svoje soproge in hčere mirno zaspal.

### **Cerkveni zgodovinar**

Za Sakrauskega je bila cerkvena zgodovina del ozanjanja, duhovniški poklic je povezoval s poklicem cerkvenega zgodovinarja. Težišče njegovih raziskav je bila predvsem Luthrova teologija in zgodovina luteranskih veroizpovedi v 16. stoletju. Posebej ga je zanimalo flacijanstvo, to je teološka smer (teološko učenje) Matije Vlačića Ilirika (Matthias Flacius Illyricus, 1520–1575) iz Labina v hrvaški Istri. Tega luteranskega teologa, ki je bil zaradi »dogmatične skrajnosti«, predvsem v razumevanju izvirnega greha, v sporu z mnogimi takratnimi teologi, je pokojni Sakrausky poimenoval za »rešitelja luteranstva« v nekaterih delih južne Evrope. (Vpliv flacijanstva na slovenske reformatorje je bil večinoma odpravljen s podpisom veroizpovednega spisa *Formula concordiae*.)

Z enako vnemo je raziskoval zgodovino reformacije in protestantizma na Češkem in v Avstriji, zlasti v notranjeavstrijskih deželah Koroški in Kranjski. V času svojega službovanja na Koroškem se je Sakrausky posvetil raziskovanju življenja in delovanja majhne dvojezične občine Zagoriče (Agoritschach), v kateri sta se po dobi protireformacije najdlje ohranila evangeličanska cerkvena občina in slovenska beseda. Ta »slovenska beseda« je utihnila šele leta 1878.

O zgodovini te protestantske občine v jezikovno mešani južni Koroški je objavil knjigo *Agoritschach, Geschichte einer protestantischen Gemeinde in gemischtsprachigen Südkärnten*, 1960, 2. natis 1978).

V Zagoričah je Sakrausky leta 1960 našel edini doslej ohranjeni izvod slovenskega prevoda (zelo verjetno Dalmatinov) Luthrovega katekizma; natisnjen je bil v Ljubljani leta 1580 z naslovom *Catebismus. Tu je ti narpotrejbniši štuki naše kersčanske vere* [...]. Sakrausky ga je izdal leta 1986 v reprintu in ga opremil s svojo spremno besedo.

Pokojnik ni bil le velik poznavalec slovenske reformacije, temveč tudi avtor več del o slovenski reformaciji in o Trubarju. Med ta dela med drugim spadajo:

*Theologische Strömungen in der reformatorischen Literatur der Slowenen und Kroaten* (Teološke smeri v reformacijski literaturi Slovencev in Hrvatov);

*Primus Truber – Reformator der Slowenen und Missionar der Kroaten und Türken* (Primož Trubar – Reformator Slovencev in misijonar Hrvatov in Turkov);

*Die europäische Bedeutung der Reformation in Slowenien* (Evropski pomen reformacije v Sloveniji);

*Primus Truber – Der Reformator einer vergessenen Kirche in Krain* (Primož Trubar – Reformator pozabljene Cerkve na Kranjskem);

*Primus Truber – Deutsche Vorreden zum slowenischen und kroatischen Reformationswerk* (1989; Nemški predgovori k slovenskim in hrvaškim reformacijskim knjigam).

## **Teolog in cerkveni delavec**

Življenjsko vodilo je bilo za pokojnega škofa v pokoju izbrano ob njegovem krstu, sam pa se je za to vodilo odločil ob svoji konfirmaciji; vodilo se glasi: »Budni bodite, stojte trdno v veri, bodite močni.«

Že!el je biti in je tudi bil »buden in trden v veri« ter takšen teolog, kakršnega je opisal Martin Luther v 19. členu heidelberške disputacije (leta 1519):

»Ne imenuje se s pravico za teologa tisti, kateri zazna in razume božje nevidno bistvo po njegovih delih, temveč se s pravico za teologa imenuje tisti, kateri razume, kar je od božjega bistva vidno in obrnjeno k svetu – namreč v trpljenju in križu (Jezusa Kristusa). Teolog

veličastva imenuje slabo za dobro in dobro za slabo. Teolog križa imenuje stvari s pravilnim imenom. Ni pravičnež tisti, kateri stori mnogo del, temveč tisti, kateri brez zaslužnih del veruje v Kristusa.«

Pokojni Sakrausky je bil »teolog križa« in vere v Jezusa Kristusa, v njegov evangelij. Ravno zaradi tega je tako vestno preučeval *Sveto pismo* in veroizpovedne spise Luthrove reformacije.

»Škofovska oblast (služba) se izvaja in uresničuje z naukom in pridigo božje besede ter s podeljevanjem zakramentov večim ali posameznim osebam na podlagi poklicanja. Na ta način se ne dajejo telesne, temveč večne stvari in dobrine, kot so: večna pravičnost, Sveti Duh in večno življenje. Te dobrine se ne da drugače doseči (dobiti) kot le po službi pridiganja (oznanjevanja) in po delitvi svetih zakramentov, kajti apostol Pavel je zapisal: »Evangelij je božja moč v rešitev vsakomur, ki veruje« (Rim 1,16.)

Navedeni 28. člen *Augsburške veroizpovedi* je bil za pokojnika podlaga za razumevanje njegove škofovske službe. Škofovsko službo je razumel med drugim kot odgovornost za čisto oznanjevanje evangelija in za pravilno podeljevanje zakramentov.

### **Zagovornik življenja in verske svobode**

Za pokojnika je življenje bilo največji dar, kar jih je podarjenih človeku. Tako je zanj enako vrednoto pomenilo nastajajoče in odhajajoče življenje. Oboje je potrebno čuvati in ohraniti: eno za rast in razvoj, drugo za miren iztek tuzemskega potovanja brez aktivnega zunanjega poseganja.

Kljub kritičnosti do ekumenskega gibanja se je zavzemal za čim tesnejše sodelovanje med krščanskimi Cerkvami ter za preganjane kristjane po vsem svetu. Bil je član organizacije Christian Solidarity International (Mednarodna krščanska solidarnost) in se je večkrat pojavil na protestnih shodih v Avstriji, ko so zahtevali versko svobodo za kristjane v deželah, kjer so ti bili preganjani.

### **Slovo**

Uradno so se od pokojnika poslovili predstavniki Evangeličanske cerkve augsburške veroizpovedi v Avstriji, predstavniki iz ekumene, škofje in drugi cerkveni delavci iz sosesčine, predstavniki političnega

LUDVIK JOŠAR

in kulturnega življenja ter mnogi drugi 1. marca 2006 v evangeličanski-luteranski mestni cerkvi na Dunaju.

Njegovi posmrtni ostanki počivajo na pokopališču v Beljaku (Waldfriedhof). Pogrebno bogoslužje v ožji družinski skupnosti je na pokojnikovo željo vodil njegov sin Oskar, vojaški superintendent.

*Ludvik Jošar*

(Po glasilu Evangeličanske cerkve  
augsburške veroizpovedi v Avstriji  
*Amt und Gemeinde*)

## FRANCE KIDRIČ

### 1880–1950

Literarni zgodovinar France Kidrič sodi med najpomembnejše raziskovalce slovenske reformacije; v prvi polovici 20. stoletja je odločilno vplival na oblikovanje in uveljavljanje njene podobe ne le v svoji ožji stroki, temveč v skupnem območju humanističnih ved in tudi širše, v kulturni zavesti sodobnikov.

Kidrič se je rodil 23. marca 1880 v Ratanski vasi pri Rogaški Slatini. Gimnazijo je končal v Mariboru in v letih 1902–1906 študiral slavistiko na Dunaju. Po doktoratu pri Vatroslavu Jagiću je še dve leti ostal knjižničar v slavističnem seminarju, nato je delal v dunajski dvorni knjižnici. Med prvo svetovno vojno je poleg bibliotekarske službe poučeval ruščino na zavodu za orientalne jezike. Leta 1920 se je na Dunaju habilitiral. Takoj nato je bil izvoljen za profesorja na ljubljanski univerzi, kjer mu je pripadlo delovno področje »starejše slovanske književnosti s posebnim ozirom na slovensko«, kar pa je dejansko pomenilo predvsem starejšo slovensko književnost. Poleg tega je od študijskega leta 1925/26 naprej predaval tudi primerjalno literarno zgodovino. Ob pedagoškem in raziskovalnem delu je veliko objavljaj in prevzemal organizacijske obveznosti. Trikrat je bil dekan filozofske fakultete in v letu 1923/24 rektor univerze. Bil je član Znanstvenega društva za humanistične vede in ustanovni član Akademije znanosti in umetnosti. Po nazorskem in političnem prepričanju je sodil k levi inteligenci, vendar je zavzemal samostojna, strankarsko nevezana stališča. Leta 1921 je podpisal avtonomistično izjavo slovenskih kulturnih delavcev. Pred izbruhom druge svetovne vojne je sodeloval v Društvu prijateljev Sovjetske zveze. Med okupacijo je bil član matičnega odbora OF na univerzi. Čas od februarja

1942 do osvoboditve je preстал v italijanskih in nemških zaporih in internaciji. Po vrnitvi je bil jeseni 1945 izvoljen za predsednika SAZU. Leta 1948 je zaradi boleznj moral opustiti predavanja na univerzi in postal prvi upravnik akademijskega inštituta za literature, ki je bil takrat ustanovljen na njegovo pobudo. Umril je 11. aprila 1950.

Takoj po končanem študiju je v javnosti nastopil s kritikami in polemikami, v katerih je ostro zavračal diletantizem in ideološko tendenčnost tedanje slovenske strokovne publicistike. Hkrati je začel objavljati bibliografske prispevke, biografske članke in analize posameznih slovstvenih in kulturnozgodovinskih vprašanj. Po prihodu na ljubljansko univerzo je sistematično preveril dotlej znano literarnozgodovinsko gradivo in ga dopolnil z novimi viri. Utrdil je bibliografsko in kronološko ogrodje za raziskovanje starejših dob, preiskal biografije številnih slovstvenih delavcev in obdelal vrsto širših problemov literarne in kulturne zgodovine.

Glavno Kidričevo delo je *Zgodovina slovenskega slovstva* (1929–38). Po prvotnem načrtu naj bi zajemala čas od slovstvenih začetkov v zgodnjem srednjem veku do marčne revolucije, vendar je segla le do leta 1819. S poznejšimi desetletji, ki se jih to veliko sintetično delo ni več dotaknilo, se ukvarjajo Kidričeve prešernoslovske raziskave. Dolgo vrsto študij o Prešernu in njegovi dobi, v pretežni večini biografskih, je zaokrožil s kritično izdajo njegovih pesmi in pisem (1936) ter z monografijo o njem (1938), v kateri pa tudi ni zajel celotnega pesnikovega življenjskega obdobja, temveč je segel le do leta 1838; v poznejših letih je objavil samo še nekaj odlomkov iz načrtovanega nadaljevanja. Razlogov za to, da sta obe Kidričevi glavni deli ostali nedokončani, je več: na eni strani ga je zadrževala obilica gradiva ter zahtevnost zastavljenega delovnega načrta, na drugi strani pa težavne življenjske razmere zaradi boleznj in zaradi ilegalnega revolucionarnega delovanja sina Borisa. Kljub temu je njegov znanstveni opus impresiven, po obsegu in vsebini vreden upoštevanja in spoštovanja.

France Kidrič je izšel iz filološke slavistične šole, se znanstveno formiral v stiku z literarnozgodovinskim pozitivizmom in razvil posebno varianto te smeri, prilagojeno značilnostim izbranega raziskovalnega predmeta – slovenske literarne in kulturne preteklosti.

Za njegovo historično-empirično metodo je značilna težnja k obvladovanju vsega relevantnega gradiva in k podrobnemu dokumentiranju dejstev. Začenja z opisom, klasifikacijo in analizo posameznih pojavov, ki jih dosledno opazuje v časovno razvojni perspektivi in jih spleta v čedalje širše sklope. Na sintetični ravni obravnava literaturo s kulturnih, političnih, socialnih in mednarodno primerjalnih vidikov, in sicer tako, da jo tesno povezuje s celotno narodno zgodovino, ker pač vidi v njej proizvod in manifestacijo narodovega življenja. V njenem poteku razbira značilen temeljni vzorec, kakšnega je mogoče opaziti pri večini evropskih nedržavnih, politično nesamostojnih narodov. Po Kidriču so se Slovenci v zgodnjem srednjem veku vključili v evropske zgodovinske procese v tako neugodnih razmerah, da jim je to zavrlo normalen politični in družbeni razvoj ter s tem onemogočilo razcvet kulture. Zato je slovenska literatura v primerjavi z literaturami razvitih narodov zamudniška. Temeljni problem v poteku slovenske literarne in kulturne zgodovine je potemtakem postopno premagovanje zamudništva v procesu t. i. preroda: ta se začne v drugi polovici 18. stoletja z zavestno rabo in gojenjem materne jezika ter z načrtnim književnim delovanjem, nato se nadaljuje in postopno širi na vsa druga področja realnega družbenega oz. zgodovinskega dogajanja. Poganja ga zavestno, smotrno delovanje najprej redkih in potem čedalje številnejših literarnih in kulturnih delavcev. Temeljnega pomena za njegov uspeh pa je to, da v njem odigra osrednjo vlogo veliki pesnik: šele Prešeren je z genialno ustvarjalnostjo zmožl preseči zaviralno moč nasprotnih silnic in navzlic neugodnim kulturnim, družbenim in političnim razmeram premostiti velikanski zaostanek na literarno-umetniškem področju.

Prerodni proces je torej v žarišču Kidričevega raziskovalnega interesa. To je že na prvi pogled razvidno tudi iz njegove *Zgodovine*, saj kar štirje od njenih petih zvezkov obravnavajo prerodno dobo. Med zgodnejšimi pojavi pa zasluži posebno pozornost zlasti doba reformacije, saj se z njo začneja sklenjena načrtna jezikovna in književna dejavnost v slovenščini, ki ustvarja pomembna izhodišča za začetek preroda.

Kidrič se je z reformacijo sistematično ukvarjal dobri dve desetletji. Začetno spodbudo je dobil ob proslavljanju 400-letnice Trubarjevega



rojstva (1908), ki ga je v slovenski javnosti obeležil predvsem izid *Trubarjevega zbornika* pri Slovenski matici. Mladi znanstvenik, ki je veljal za začetnika, takrat ni bil povabljen k sodelovanju, tako kot tudi nekoliko starejši vrstnik Ivan Prijatelj ne. Kljub temu sta oba v tehtnih objavah opozorila na stvarne pomanjkljivosti in pristranske ideološko podprte sodbe in predsodke v dotedanji slovenski recepciji reformacije in zlasti Trubarja: Prijatelj z brošuro *O kulturnem pomenu slovenske reformacije*, Kidrič pa z obširnim, poljudno zastavljenim spisom o Primožu Trubarju in z ostro kritičnim *Epilogom k Trubarjevemu zborniku*. Približno ob istem času je nastopil tudi Ivan Cankar z dvema predavanjema o Trubarju, v katerih je na literarno esejističen način zagovarjal zelo sorodne poudarke. Z vsem tem so bile argumentirano zavrnjene tri najbolj opazne težnje v tedanjem, bolj negativnem vrednotenju Trubarja (in protestantov nasploh) z različnih ideoloških izhodišč: ena mu je očitala krivdo za verski razkol oziroma kar krivoverstvo, druga pretresno povezovanje z nemško reformacijo in domnevno popuščanje germanizaciji, tretja pa mu je pripisovala odgovornost za izdvajanje Slovencev iz prvotnega etničnega sorodstva z drugimi južnimi Slovani, kar da je onemogočilo skupen jezikovno-kulturni razvoj »jugoslovanskega naroda«.

Po prvem javnem nastopu Kidričevo zanimanje za slovensko reformacijo ni več popustilo, četudi to ni razvidno iz njegovih objav v nekaj naslednjih letih. Medtem ko se je vsaj že od leta 1911 resno pripravljaj na univerzitetno kariero, je pisal habilitacijsko delo, v katerem je obravnaval Trubarjevo *Cerkovno ordningo* iz filološkega, literarno- in kulturnozgodovinskega zornega kota. Knjiga je bila leta 1914 končana in v tiskarni že postavljena, vendar je bil natis zaradi izbruha vojne odložen. Proti koncu vojne se je Kidrič ukvarjal z baronom Ungnadom, mecenom slovenskega in južnoslovanskega protestantskega tiska. Še bolj kot obširna razprava o njem je v znanstveni javnosti, tudi mednarodni, odmeval izid monografije o *Cerkovni ordningi* (1919).

Po prihodu v Ljubljano je Kidrič ponovno sistematično iskal relevantno gradivo v bibliotekah in arhivih (poleg avstrijskih in nemških, ki jih je poznal od prej, je posegal zdaj bolj v slovenske) in pretresel dotedanjo strokovno literaturo. Z novimi dognanji je kori-

giral in dopolnil bibliografske osnove, sestavil biografije glavnih akterjev protestantskega gibanja ter osvetlil zgodovinsko dogajanje v tej dobi z različnih zornih kotov. Svoje ugotovitve je posredoval javnosti v univerzitetnih predavanjih, v številnih prispevkih v periodiki in v temeljnih enciklopedičnih delih – *Slovenskem biografskem leksikonu* (SBL) in *Narodni enciklopediji Srba, Hrvata i Slovenaca* (NE, 1924–28). Med njegovimi značilnimi objavami iz teh let velja omeniti *Bibliografski uvod v zgodovino reformacijske književnosti*, skupino člankov o slovenskih knjigah v protestantski stanovski šoli, razpravo *Ogrodje za biografijo Primoža Trubarja* ter članka o Bohoriču in o Dalmatinu v SBL. Vrhunec tega raziskovalnega prizadevanja je sintetičen prikaz reformacije v prvem zvezku *Zgodovine slovenskega slovstva* (1929). Z njim, ali natančneje, s predelano drugo izdajo tega zvezka tri leta pozneje pa se je Kidričevo sistematično obravnavanje reformacije končalo. Odslej se je je dotaknil samo še priložnostno, zlasti v geselskih člankih za SBL in v kakem polemičnem spisu. Le leta 1945 je v predavanju na Radiu Ljubljana zadnjikrat strnjeno povzel svoje poglede na Trubarjevo zgodovinsko vlogo in pomen.

Kidrič je književno dejavnost slovenskih protestantov vpel v kontekst takratnih državnih, političnih, družbenih, gospodarskih, verskih in kulturnih procesov ne le na slovenskih tleh oziroma v notranjeavstrijskih deželah, temveč po vsem cesarstvu in njegovi bližnji sosesčini. Razgrnil je motive, cilje in zunanje povezave reformacijskega verskega gibanja, opisal njegovo delovanje ter izluščil iz njegove ideologije tiste impulze, ki so omogočali in pospeševali rabo domačega jezika v cerkvi in z njo povezani šoli ter sprožili književno dejavnost v slovenščini. Prikazal je potek zgodovinskega dogajanja v vsej širini in mnogovrstni prepletenosti, okarakteriziral njegove posamezne nosilce, skupine in središča ter razvrstil književno proizvodnjo glede na funkcijo in namen v t. i. cerkveni oz. verski ter v šolski oz. filološki repertorij. To mu je naposled omogočilo, da je ovrednotil dobo, gibanje, njegove vodilne predstavnike in dosežke glede na to, kaj so v danih zgodovinskih razmerah ustvarili in kaj so s tem prispevali k poznejšemu razvoju slovenske književnosti, oziroma kakšna izhodišča za prihodnjo literaturo, tudi umetniško, so ustvarili.

Takšno podobo slovenske reformacije, ki jo je razumel kot rezultat objektivnega, nepristranskega znanstvenega spoznavanja, je Kidrič uveljavljal s svojim pedagoškim, raziskovalnim in publicističnim delom. S tem je odločilno usmerjal svoje učence, ki jim pogosto nadevajo skupno generacijsko oznako »Kidričeva šola«. Med njimi je Kidričev delovni program na področju slovenske protestantske književnosti najzvesteje nadaljeval Mirko Rupel; med nekoliko mlajšimi, ki so se navezovali nanj, pa je treba omeniti predvsem Branka Berčiča in Jožeta Rajhmana.

Poznejše raziskave, ki so se sredi 20. stoletja in v njegovi drugi polovici najbolj razmahnile ob okroglih obletnicah izidov prve slovenske knjige, Dalmatinove *Biblije* in Bohoričeve slovnice ter Trubarjeve smrti, so literarno- in kulturnozgodovinsko podobo slovenske reformacije v marsikaterem pogledu dopolnile in deloma korigirale. Veliko novega so ji po posredni poti prispevale tudi podrobnejše obravnave srednjega veka, protireformacije in baroka. Ko so se predstave o obeh sosednjih dobah, ki časovno uokvirjata reformacijo, bistveno bogatile in spreminjale, je to prikazovalo v novi luči tudi kompleksno podobo slovenske reformacije, še zlasti kar zadeva njeno primerjalno vrednotenje v razmerju do prejšnjih in poznejših pojavov. Vendar pa tudi te nove osvetljave niso ovrgle njenih temeljnih potez, kakor jih je začrtal France Kidrič in kakor jih v glavnem priznavamo še danes.

### **Izbrane objave Franceta Kdriča o slovenski reformaciji**

*Primož Trubar. K njegovi štiristoletnici.* Domovina (Celje) 1908. – Knjižna izdaja (uredil M. Rupel), Ljubljana 1951.

*Epilog k Trubarjevemu zborniku.* Naši zapiski VI, 1909.

*Nepriobčena biografija Primoža Trubarja.* Izvestja Muzejskega društva za Kranjsko XIX, 1909.

*Ivan Ungnad v prognanstvu.* Časopis za slovenski jezik, književnost in zgodovino I, 1918–19; II, 1920.

*Die protestantische Kirchenordnung der Slovenen im XVI. Jahrhundert. Eine literarisch-kulturhistorisch-philologische Untersuchung.* Heidelberg 1919.

- Trije prispevki k zgodovini slovenskega pismenstva v 16. stol. (Kdaj je izšla prva slovenska knjiga; Ta prvi psalm sbnega trijemi islagami; Kdo je priredil 4. izdajo slovenske protestantske pesmarice).* Južnoslovenski filolog (Beograd) II, 1921.
- O sumljivih naslovih knjig v zgodovini južnoslov. pismenstva reformacijske dobe.* Slavia (Praga) I, 1922.
- Ogrodje za biografijo Primoža Trubarja. (Obenem analiza Andreaejevih, Hrenovih, Rosolenčevih in Valvasorjevih doneskov za biografijo Trubarja.)* Razprave Znanstvenega društva za humanistične vede I, 1923.
- Slovenske knjige v protestantski stanovski šoli v Ljubljani 1563–1598.* Časopis za slovenski jezik, književnost in zgodovino IV, 1924.
- Boborič Adam.* SBL I, 1925.
- Dalmatin Jurij.* SBL I, 1925.
- Bibliografski uvod v zgodovino reformacijske književnosti pri južnih Slovanih v XVI. veku. I. Bibliografija knjig iz južnoslovenske reformacijske produkcije.* Ljubljana 1927. (Razmnožen rokopis; objavljeno kot študentska skripta.)
- Zgodovina slovenskega slovstva od začetka do Zoisove smrti. Razvoj, obseg in cena pismenstva, književnosti in literature. I. snopič,* Ljubljana 1929. – 2., predelana izdaja 1932.
- Izbrani spisi.* Ljubljana 1978. (Z bibliografijo; uredil, uvod in opombe napisal D. Dolinar. Razprave in članki o protestantizmu so uvrščeni v prvo, kritike in polemike v zvezi s protreantizmom pa v tretjo knjigo.)

## OPOZORILO: THEODOR ELZE IN THEODOR ELZE

V portretnem prikazu nekdanjega ljubljanskega pastora in zgodovinarja Theodorja Elzeja je bilo tej osebi pripisano tudi glasbeno delovanje; oris tega delovanja je temeljil na raziskovanju glasbenega življenja v Ljubljani, v katerem se pojavlja tudi ime Theodor Elze, in povezava tega z omenjanjem Theodorja Elzeja v slovenskem zgodovinoopisu. Poznejše, v času pisanja portreta še neobjavljeno obdelovanje gradiva o zgodovini ljubljanske evangeličanske cerkvene občine (gl. spredaj, str. 241–254, zlasti 251) je razkrilo, da gre za dve, sočasno v Ljubljani delujoči osebi: za pastora in zgodovinarja Ludwiga Theodorja Elzeja (1823–1900) in za njegovega bratranca, organista in skladatelja Carla Friedricha Clemensa Theodorja Elzeja (1830–1896). Oba sta nastopala v javnosti in se podpisovala na svojih objavljenih delih samo z imenom Theodor Elze.

*Dušan Voglar in Primož Kuret*

## FORMULA SOGLASJA 1577

## UVODNE PRIPOMBE\*

Teološki spori o nauku znotraj luteranstva po Luthrovi smrti (1546), ki se deloma začenjajo že za njegovega življenja, so ogrožali cerkveno enotnost luteranske reformacije. Izoblikovali sta se dve

- \* Objavljamo izbrane artikule iz *Formule soglasja (Formula concordiae)* iz leta 1577. Izbral jih je Marko Kerševan, prevedel pa Božidar Debenjak; ta je dodal tudi opombe 7, 18–20 in 43. *Formula* je bila s podpisi, zbranimi na Nemškem, slovesno razglašena in natisnjena leta 1580. Predloga za naš prevod besedila in pojasnjevalnih opomb (razen zgoraj navedenih) je objava v sodobni nemščini v tretji izdaji zbornika *Unser Glaube. Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1991. V zborniku je *Epitomé* natisnjena skoraj v celoti, v posameznih artikulah *Formule* pa je urednik H. G. Pöhlmann izpustil nekatere dele. V oglatih oklepajih so označena mesta urednikovega izpuščanja (tri pike) in vpisani njegovi (ponekod tudi prevajalčevi) dodatki, ki so nujni za razumevanje besedila; uredniške uvodne pripombe so iz zbornika. – Pridobivanja predikantov in šolnikov v deželah Kranjska, Štajerska in Koroška za podpis *Formule* se je na pobudo J. Andreaeja in württemberskega vojvode lotil Primož Trubar že konec leta 1579. V domovino je poslal njen rokopisni prepis in v obsežnem pismu vsem trem deželnim stanovom pojasnil njen pomen. Zaradi obotavljanja stanov, da bi dovolili podpisovanje, je Trubar poslal avgusta 1580 v Ljubljano, Gradec in Celovec svojega sina Felicijana s svojimi pismi in izvodi natisnjene *Formule*. V Štajerski in Kranjski so bili podpisi zbrani do konca leta 1580, v Koroški pa šele proti koncu leta 1582. (*Pisma Primoža Trubarja*, uredil Jože Rajhman, Ljubljana 1986, 250–278; Mirko Rupel, *Primož Trubar in Formula concordiae*, v *Drugi Trubarjev zbornik*, Ljubljana 1952, 65s; isti, *Primož Trubar*, Ljubljana 1962, 210–214.)

znotrajluteranski stranki, t.i. gnesioluterani (= pristni luterani), ki so hoteli braniti prvotni Luthrov nauk pred vsemi odkloni, in privrženci Philippa Melanchthona ali filipisti, ki so v nekaterih točkah hoteli delati kompromise s katolicizmom in kalvinizmom. Vzrok razlik je bilo prodiranje kalvinizma na nemška luteranska ozemlja kot tudi konfrontacija s ponovno okrepljenim katolicizmom, ki se je s tridentinskim koncilom (1545–63) konsolidiral in v protireformaciji hotel dobiti nazaj izgubljena ozemlja. Poseben položaj v medluteranskih sporih o nauku pripada osiandrovskemu sporu, saj so se z Osiandrovim naukom na enak način spopadali filipisti in gnesioluterani. Po augsburškem verskem miru (1555) so se luteranski knezi in teologi trudili preseči medluteranske razlike in ponovno vzpostaviti enotnost v lastnem taboru. Med teologi so se pri teh pogovorih o zedinjenju angažirali predvsem J. Andreae, M. Chemnitz, N. Selnecker in D. Chytraeus. Zedinitvena dogovarjanja so trajala dve desetletji, dokler ni iz njih naposled leta 1577 izšla »formula enotnosti (ali: soglasja)« – *Formula concordiae*. Ta je ponovno vzpostavila enotnost in obsodila skrajne pozicije obeh teoloških strank. Natančni naslov spisa se glasi: »Temeljita, jasna, pravilna in dokončna ponovitev in pojasnitev nekaterih artikulov Augsburske veroizpovedi ...«

Formulo soglasja je podpisala večina nemških ozemelj, tako mdr. tri volilne dežele Saška, Brandenburg in Palatinat, saška vojvodstva, vojvodstva Braunschweig in Lüneburg, Mecklenburg, Württemberg, mejni grofiji Ansbach-Bayreuth in Baden, grofija Oldenburg in mnoga mesta. Niso se pa formuli soglasja pridružila vsa luteranska ozemlja, pa saj tudi danes ni v vseh luteranskih Cerkvah priznana kot veroizpovedni spis.

Formula soglasja sestoji iz 12 artikulov. Ima dva dela, eden je izčrpan predstavitev (*Solida declaratio*), drugi je kratki povzetek (*Epitomé*), ki je uvrščen na začetek.

*Epitomé* je objavljena skoraj v celoti.

Izvirno besedilo *Formule soglasja* je nemško, zbornik ga prinaša v moderniziranem jeziku. Latinski prevod sta v glavnem oskrbela Chemnitz in Selnecker.

## EPITOMÉ

[Povzetek Formule soglasja]

[I.]

O sumaričnem zapopadku, pravilu in vodilu,  
po katerem [naj se] ves nauk presoja

*Sveto pismo je edina norma Cerkve, drugi spisi ji niso enakega reda, temveč so podrejeni.*

1. Verujemo, učimo in izpovedujemo, da so edino pravilo in vodilo (*unica regula et norma*), po katerem naj se na enak način sodijo in presojajo vsi nauki in učitelji [v Cerkvi], zgolj preroški in apostolski spisi Starega in Novega testamenta<sup>1</sup>, kot je pisano: »Tvoja beseda je svetilka mojim nogam, luč moji stezi«, Ps 119:105. In sv. Pavel: »Če bi vam angel prišel iz nebes in oznanjal drugače, naj bo preklet« (Gal 1:8).

Drugi spisi starih in novejših [cerkvenih] učiteljev, kakršno ime naj že imajo, naj ne bodo postavljeni v isti red s Sv. pismom, temveč mu vsak in vsi podrejeni, in naj se jih ne jemlje nič drugače kakor le kot priče tega, na kakšen način in v katerih krajih je bil po časih apostolov tisti nauk prerokov in apostolov ohranjen.

*Izpovedi (symbola) so formule konsenza Cerkve in okop zoper zmotne nauke*

2. In potem ko so takoj po dobi apostolov, celo še za njihovega življenja, nastopili napačni učitelji in učitelji zmot in je proti njim prva Cerkev postavila symbola, to je, kratke in jasne izpovedi, ki so

1 Nauk, da je vsako poznejšo tradicijo Cerkve meriti ob Svetem pismu kot prvotnem izročilu, je naperjen predvsem proti katolicizmu in tridentinskemu koncilu (4. zasedanje 1546), ki vidi v bibliji in krščanski tradiciji *enakovredna* vira vere in verski normi. Koncil ugotavlja, da je biblijo in cerkvene tradicije treba pripoznavati »z enako pobožno ljubeznijo in strahospoštovanjem« - *pari pietatis affectu ac reverentia* (D 1501), stavek, ki ga je Drugi Vatikanski koncil izrecno prevzel (konstitucija *De div. revelatione* št. 9/1965). Potemtakem poznejše cerkvene tradicije ni več mogoče korigirati izhajajoč od biblije.

jih spoštovali kot enoumno, občo krščansko vero in izpoved pravoverne in resnične Cerkve, namreč apostolski, nikejski in atanzijanski symbolon, se priznavamo k njim in s tem zavračamo vse zmotne nauke in pa nauke, ki so bili v oporeki z njimi vpeljani v Božjo Cerkev.

3. Kar pa zadeva ločitev v zadevah vere v naši dobi, imamo za enoumen konsenz in pojasnitev naše krščanske vere in izpovedi – posebno zoper papeštvo in njegovo napačno službo Božjo, službo malikom, praznoverje in zoper druge sekte – naš točasni symbolon: prvo, nespremenjeno Augsburgsko veroizpoved, ki je bila izročena cesarju Karlu V. v Augsburgu leta 1530 na velikem državnem shodu (državnem zboru), z njo tudi apologijo in artikule, ki so bili predstavljeni v Schmalkaldenu leta 1537 in so jih podpisali najuglednejši tedanji teologi.

In ker takšne stvari zadevajo tudi preprostega laika in njegovo zveličanje, se priznavamo tudi k Malemu in Velikemu katekizmu dr. Luthra, kot sta zapisana v Luthrovih knjigah, in pa k Bibliji za laike, v kateri je strnjeno vse, kar je v Sv. Pismu izčrpno obravnavano in kar mora kristjan nujno vedeti za svoje zveličanje.

Po tem napotilu naj bodo – kot je bilo zgoraj povedano – oblikovani vsi nauki, in kar jim oporeka in je zoper enoumno pojasnitev naše vere, bodi zavrženo in prekleto.

*Izpovedi (symbola) niso – kot Sv. Pismo – sodniki v vprašanjih vere, temveč pričevanje in razlaganje vere*

Na ta način ostane ohranjen razloček med Sv. Pismom Starega in Novega testamenta in vsemi drugimi spisi, in le Sv. Pismo ostane edini sodnik in edino pravilo in vodilo (iudex, norma et regula), po katerem kot edinem preskusnem kamnu (Lydius lapis<sup>2</sup>) je treba meriti in presojsati vse nauke, ali so dobri ali zli, pravilni ali napačni.

Druga symbola pa in uporabljani spisi niso sodnik kot Sv. Pismo, temveč zgolj pričevanje in pojasnilo vere, kako so v zadevni dobi takrat živeči v Cerkvi Božji v spornih artikulah razumeli in razlagali Sv. Pismo ter zavrgli in prekleli nauk, ki mu je oporekal.

2 Pomen te prisposode: Preskusni kamen ali zlatarsko oslco so uporabljali za ugotavljanje fine vsebnosti žlahtnih kovin v zlitinah.



## Artikel 1 O IZVIRNEM GREHU

[A.] Stanje kontroverze. Glavno vprašanje tega razkola

Ali je izvirni greh pravzaprav in brez vsakega razločka pokvarjena narava, substanca in bistvo človeka ali pa vsaj [pokvarjen] najodličnejši in najboljši del njegovega bistva, namreč umna duša sama v svoji najvišji stopnji in najvišjih močeh?<sup>3</sup>

Ali pa je tudi po padcu neki razloček med substanco, naravo, bistvom, telesom, dušo človeka in pa izvirnim grehom na ta način, da je narava nekaj drugega kot izvirni greh, ki tiči v pokvarjeni naravi in kvari naravo?

[B.] Affirmativa<sup>4</sup>

Čisti nauk, vera in izpoved v skladu s poprej omenjenim vodilom in sumarično pojasnitvijo

*Človek tudi kot grešnik ostaja Božji stvor. Med človekovo naravo in pokvarjenostjo, ki v njej tiči, je treba razlikovati.*

1. Mi verujemo, učimo in izpovedujemo, da je razloček med človekovo naravo, ne samo, kakor je bila v začetku od Boga ustvarjena čista in sveta brez greha, temveč tudi kakor jo imamo zdaj po padcu

3 Tako stališče o izvirnem grehu (peccatum originis) ima teolog M. Flacius Illyricus (Vlašič/Vlačič, †1575). V medluteranskih sporih okoli sredine 16. stoletja je Flacius trdil, da je s padcem v greh izvirni greh postal substanca (bistvo) človeške narave ali pa je vsaj inficiral odločilne gonilne moči v človeku; človek, češ, po padcu ni več po Božji podobi, postal je po hudičevi podobi. Človek tu neha biti dobra Božja stvaritev. Odrešenje je temu ustrezno za Flacija neko stvarjenje iz nič. Njegov nasprotnik v sporu je bil V. Strigel, za katerega greh ni substanca, temveč le akcicens človeške narave. Z akcicensco (accidens) je mišljena pri-tika, naključno (ad + cadere) kake stvari, torej tisto, kar ji ne pripada nujno, temveč le naključno, ne spada k njenemu bistvu, temveč lahko tudi odpade. Drugače je s substanco (substantia) ali bistvom kake stvari.

Po Flaciju je grešnik odmrli od dobrega in je mrtev. Po Striglu je samo bolan.

4 V paru affirmativa ter negativa označuje affirmativa teze, ki jih velja sprejeti, negativa pa teze, ki jih je treba zavreči

[v greh], torej naravo, ki tudi še po padcu je in ostaja Božja kreatura, in pa izvirnim grehom, in da je ta razloček tako velik kot razloček med Božjim in hudičevim delom.

2. Mi verujemo, učimo in izpovedujemo tudi, da se je tega razločevanja treba zelo skrbno držati, ker ta nauk, da naj bi med našo pokvarjeno človeško naravo in izvirnim grehom ne bilo nobenega razločka, nasprotuje glavnemu artikulu naše vere o stvarjenju, odrešenju, posvečenju in vstajenju našega mesa in ne more obstati.

Zakaj Bog ni ustvaril samo telesa in duše Adama in Eve pred padcem, temveč tudi naše telo in našo dušo po padcu, čeravno sta pokvarjena, – in tudi Bog ju še pripoznava kot svoje delo, kakor je pisano (Job 10:8a): »Tvoje roke so me oblikovale in naredile,« vse, kar sem okrog in okrog.

Tudi Sin Božji ima v enotnosti svoje osebe to človeško naravo,<sup>5</sup> dasi brez greha, privzel torej ni kakega tujega, temveč naše meso in s tem je postal naš resnični brat. Pisano je (Hebr 2:14): »Ker so otroci deležni krvi in mesa, je prav tako tudi on privzel oboje«. In dalje (Hebr 2:16s): »Ne zavzema se za angele, temveč za seme Abrahamovo; zato se moral v vsem izenačiti z brati«, izvzemši greh.

Tako je tudi Kristus [naravo] odrešil kot svoje delo, jo posvetil kot svoje delo, obudil [meso] od mrtvih in ga poveličal kot svoje delo. A izvirnega greha ni ustvaril, ga ni privzel, ga ni odrešil, ga ni posvetil, ga tudi ne bo obudil med izvoljenimi, niti ga poveličal ali zveličal, temveč v vstajenju bo ta docela zbrisan.

Iz tega zlahka spoznamo razloček med pokvarjeno naravo in pokvarjenostjo, ki tiči v naravi in po kateri je bila narava pokvarjena.

*Totalna pokvarjenost človeške narave. Naravo in pokvarjenost je moči med seboj razločiti, ne pa ločiti. Edino Bog ju loči.*

3. Mi pa nasprotno verujemo, učimo in izpovedujemo, da izvirni greh ni kaka rahla (lahka), temveč tako globoka pokvarjenost (profunda corruptio) človeške narave, da ni ostalo nič zdravega ali ne-

5 Po cerkveni tradiciji sta Jezusu Kristusu lastni »dve naravi«, božja in človeška, toda le »ena sama oseba«. Ta eni Kristus je hkrati »resnični Bog« in »resnični človek«. (Koncil v Kalcedonu/Halkedonu 451)

pokvarjenega na človekovem telesu in duši, njegovih notranjih in vnanjih močeh, temveč kot Cerkev prepeva: »Z Adamovim padcem je povsem pokvarjena človeška narava in bistvo.«<sup>6</sup> Ta škoda je neizrekljiva, spoznati je ni moči z umom, temveč le z Božjo besedo. In [verujemo, učimo in izpovedujemo] tudi, da narave in te pokvarjenosti narave nihče ne more ločiti, razen edinole Bog, kar se v celoti zgodi s smrtjo in vstajenjem, kjer bo naša narava, ki jo zdaj nosimo, vstala brez izvirnega greha in od njega ločena in odločena in bo večno živela, kot je pisano (Job 19:26s): »Obdan bom s to svojo kožo in bom v svojem mesu videl Boga, tega bom zrl in moje oči ga bodo gledale.«<sup>7</sup>

[C.] Negativa: Zavrženje napačnega nasprotnega nauka

*Izvirni greh ni le vnanji madež na človekovi naravi, njegovo naravo korumpira v sami notrini.*

1. Zato zavračamo in preklinjamo, kar se uči, da je izvirni greh zgolj neki reatus [obtožno stanje] ali krivda iz tujega prestopka brez kakršnegakoli pokvarjenja naše narave.<sup>8</sup>

6 Pesem št. 243 Evangeličanske pesmarice: »Durch Adams Fall ist ganz verderbt menschlich Natur und Wesen.«

7 Luthrov prevod: »vnd werde darnach mit dieser meiner haut vmbgeben werden / vnd werde jnn meinem fleisch Gott sehen / Den selben werde ich mir sehen / vnd meine augen werden jn schawen«.

Ekumenska izdaja 1985: »Tedaj bo moja koža zopet okoli mene, in v svojem mesu bom gledal Boga. Da, jaz ga bom gledal, moje oči ga bodo videle ...« Slovenski standardni prevod (SSP): »Tedaj se bo moja koža otrsela uljes, odet v svoje meso bom gledal Boga! To vidim sam, moje oči so uvidele ...«

Prevodi tega mesta so tudi sicer različni: francoska Jeruzalemska biblija pravi »iz svojega mesa bom gledal ...« (podobno slovenski Chraskov prevod), nemška »Brez svoje kože, te tako razcefrane ...«, moderna predelava Luthrovega prevoda pa pravi: »In naj bo moja koža še tako raztolčena in moje meso skopnelo, bom vendar videl Boga. Jaz sam ga bom videl, moje oči ga bodo gledale« ...

8 Naperjeno proti pelagijancem, ki so podobno kot Pelagius († okoli 400 po Kr.) zanikali izvirni greh v človeku in bagatelizirali greh. Človek se sam s svojo svobodno voljo more osvoboditi zlega, sam se more odrešiti. Kolikor pa ima to zavrženje pred očmi tudi katolicizem (tridentinski koncil), ga ne zadene (prim. opombo 9 pod b).

2. Enako [obsojamo] mnenje, da hude sle (concupiscentiae) niso greh, temveč zraven ustvarjene, bistvene lastnosti narave<sup>9</sup>, ali da prej omenjena hiba ali škoda ni dejansko greh, zaradi katerega je človek zunaj Kristusa otrok srda.<sup>10</sup>

3. Enako zavračamo tudi pelagijansko zmoto<sup>11</sup>, ki trdi, da je človekova narava tudi po padcu ostala nepokvarjena in zlasti v duhovnih zadevah povsem dobra in čista, in naturalibus, se pravi, v svojih naravnih močeh.

4. Enako [zavračamo], da je izvirni greh le rahla, malenkostna, prilepljena nesnaga ali naškropljen madež od zunaj, pod katerim je narava obdržala svoje dobre moči tudi v duhovnih zadevah.<sup>12</sup>

[...]

6. Enako [zavračamo trditev]<sup>13</sup>, da v človeku njegova človeška narava in bistvo ni čisto povsem pokvarjeno, temveč da ima človek na sebi še nekaj dobrega, tudi v duhovnih stvareh, namreč sposobnost, spretnost, ročnost ali zmožnost v duhovnih stvareh nekaj začeti, delati ali sodelovati.

9 Naperjeno zoper katolicizem in koncilski dekret proti izvirnemu grehu (Tridentinum 1546 – D 1515).

a) Vendar luteranstvo tu narobe razume tridentinski koncil, ker ima ta – v nasprotju z luteranstvom – drug, ožji, na telesnost omejeni (poznosrednjeveški) pojem sle ali poželenja (concupiscentia) in zategadelj v njej vidi nekaj naravnega, kar ne more biti poistoveteno z grehom, pa kakor že lahko vodi v greh, če se volja s tem strinja. Nasprotno pa so reformatorji v poželenju ali konkupiscenci primarno videli akt volje in razuma, ki se usmerja proti Bogu, in zato nekaj najgloblje grešnega.

b) Tridentinski koncil noče bagatelizirati greha, kot predpostavlja gornje zavračanje št. 2; reformacijsko razumevanje totalne pokvarjenosti človeka pozna pod drugimi imeni kot konkupiscenca, denimo ko se v koncilskih tekstih »greh« označuje kot »smrt duše« (D 1512) in ljudje (po padcu) kot »sužnji greha« (D 1521) ali če je kot nasledek »ves Adam (človek)« bil z grehom »s telesom in dušo preobrnjen k slabšemu« (D 1511).

10 Najbrž zoper pelagijance.

11 Kolikor meri ta zavrnitev poleg pelagijancev tudi na tridentinski koncil, udari mimo.

12 Zoper Flacijeva nasprotnika Strigla.

13 Delno zoper Strigla in zoper poznega Melanchthona.

*Izvirni greh ni človekova narava. V njegovi naravi le tiči.*

7. Po drugi strani zavračamo tudi napačni nauk manihejcev<sup>14</sup>, ko se uči, da je izvirni greh Satan vlil v naravo kot nekaj bistvenega (essentiale) in samostojnega (substantiale) in ga z njo pomešal, tako kot pomešajo strup in vino.

8. Enako [obsojamo nauk], da ne greši naravni človek, temveč nekaj drugega in tujega v človeku, zaradi česar se ne obtožuje narava, temveč zgolj izvirni greh v naravi.<sup>15</sup>

9. Kot manihejsko zmoto zavračamo in obsojamo tudi, če se uči, da je izvirni greh v bistvu in brez vsakega razločka substanca (substantia), narava in sâmo bistvo pokvarjenega človeka<sup>16</sup>, tako, da si ni misliti razločka med naravo po padcu kot tako in pa izvirnim grehom, niti ne moreta biti v misli razločevana drug od drugega.

10. Izvirni greh pa Luther imenuje naravni greh, osebni greh, bistveni greh, ne zato, ker bi bila narava, oseba ali človekovo bistvo brez vsakega razločka izvirni greh, temveč da bi bil s temi besedami pokazan razloček med izvirnim grehom (peccatum originale), ki tiči v človeški naravi, in drugimi grehi – ki jih imenujejo storjeni grehi (Tatsünden, peccata actualia).

11. Zakaj izvirni greh ni greh, ki ga storiš, temveč tiči v naravi, substanci in v bistvu človeka. Takole: Tudi če bi v srcu pokvarjenega človeka ne vstala več nobena zla misel, ne bila izgovorjena nobena nepridna beseda, niti se zgodilo kako zlo dejanje: narava je vendarle pokvarjena po izvirnem grehu, ki nam je prirojen prek z grehom pokvarjenega semena (corrupti seminis) in je izvir vseh drugih, storjenih grehov, kot so zle misli, besede in dela, kakor je pisano (Mt 15:19): »Iz srca prihajajo hudobne misli« itn. Prav tako (1 Mz 8:21): »Mišljenje človekovega srca je hudobno od njegove mladosti.« [...]

14 Religija manihejstva (njen začetnik je Mani, †273 ali 276) je zastopala telesu in svetu sovražen dualizem. Svet in človek sta slaba, ker sta v nji stopila v nenaravno zmes dva principa, ki sta ostro ločena: duh (= Bog) in materija, dobro in zlo, luč in tema. Odrešenje sestoji v ločitvi teh dveh principov in osvoboditvi duha od materije, ki je v svoji substanci zla. Flacij je tu postavljen v kontekst z manihejstvom.

15 Zoper manihejce.

16 Zoper Flacija; prim. opombo 3.

## Artikel 2

### O SVOBODNI VOLJI

[A.] Stanje kontroverze. Glavno vprašanje tega razkola

Vtem ko nahajamo človekovo voljo v štirih različnih stanjih, namreč 1) pred padcem, 2) po padcu, 3) po prerojenju, 4) po vstajenju mesa, je glavno vprašanje zgolj to po človekovi volji in zmožnosti v drugem stanju: katere moči [človek] ima v duhovnih stvareh sam od sebe – po padcu naših prvih staršev in pred svojim prerojenjem – in ali se more s pomočjo lastnih moči, preden je bil prerojen z Duhom Božjim, napotiti k Božji milosti in nanjo pripraviti in ali more sprejeti milost, ponujeno po Sv. Duhu v besedi in pa v sv. zakramentih ali ne?

[B.] Affirmativa: Čisti nauk Božje besede o tem artikulu

*Ker je naravni človek duhovno mrtev, se ne more sam zbuditi k duhovnemu življenju, samo milost Božja ga lahko oživi po Sv. Duhu.*

1. Iz tega je naš nauk, naša vera in naše izpovedovanje, da je človekov razum in um v duhovnih stvareh (in rebus spiritualibus) slep in ničesar ne razume po lastnih močeh<sup>17</sup>, kakor je pisano (1 Kor 2:14): »Naravni človek ne čuje ničesar od Božjega Duha; to mu je norost in tega ne more spoznati, zakaj to mora biti presoјano duhovno.«<sup>18</sup>

17 Solida declaratio Formule soglasja pravi, da naravni (neodrešeni) človek »v zunanjih, posvetnih stvareh« (in rebus externis et civilibus) more »razumeti dobro ali zlo ali prostovoljno storiti ali opustiti« (v 2. artikulu št. 19), ima celo »nejasno iskrico spoznanja, da je neki Bog, kakor tudi ... o nauku Postave« (prav tam, št. 9). Ni »kamen ali štor« (lapis aut truncus), ima »razum in voljo« (prav tam, št. 59) in se lahko zapre pred Božjo milostjo, kakor že je ne more usvojiti.

18 Luther prevaja: »Der natürliche mensch aber vernimmt nichts vom Geist Gottes / Es ist jm eine torheit / vnd kan es nicht erkennen / denn es mus geistlich gerichtet sein.« Grški psychikos de anthropos je Luther prevedel z »der natürliche mensch« in dodal na robu razlago: »Naravni človek je, kakršen je zunaj milosti, tudi [če je] najboljše opremljen z vsem umom, vednostjo [kunst], čuti in zmožnostjo.« Naša predloga spreminja konec takole: »in ne more tega

2. Prav tako mi verujemo, učimo in izpovedujemo, da neprerojena človekova volja ni le odvrnjena od Boga, temveč je postala sovražnica Boga, da ima le željo in voljo do zlega in tega, kar je zoper Boga, kakor je pisano (1 Mz 8:21): »Mišljenje človekovega srca je hudobno od njegove mladosti.« In še (Rim 8:7): »Meseno mišljenje je sovraštvo do Boga, ker se ne podreja Postavi, saj tega tudi ne more.« Da, prav tako malo kot se mrtvo truplo lahko samo oživi za telesno, posvetno življenje, prav tako malo more človek, ki je duhovno mrtev zaradi greha, sam vstati k duhovnemu življenju, kakor je pisano (Ef 2:5): »Ko smo bili mrtvi v grehih, nas je On s Kristusom oživil.« Zato tudi sami od sebe, takorekoč iz nas samih »nismo zmožni, da bi kaj prav mislili, temveč da smo zmožni, je od Boga« (2 Kor 3:5).<sup>19</sup>

3. Spreobrnjenja pa Bog Sveti Duh ne naredi brez sredstev, temveč za to uporablja pridigo in poslušanje Božje besede, kot je pisano (Rim 1:16): Evangelij je »Božja moč«, da odreši. In še (Rim 10:17): Vera prihaja iz poslušanja Božje besede.<sup>20</sup> In Božja volja je, naj njegovo besedo poslušamo in ne, naj si pred njo mašimo ušesa.<sup>21</sup> V tej besedi je Sv. Duh pričujoč in odpira srca, da tako kot Lidija v Apostolskih delih (16:14) prisluhnemo in smo tako spreobrnjeni zgolj po milosti in moči Svetega Duha, čigar edinega delo je človekovo spreobrnjenje. Zakaj brez njegove milosti ni vse nič naš da se »hoče« in da se »teče«<sup>22</sup> «, in »nič ni tisti, ki sadi, nič ni tisti, ki zaliva, ampak tisti, ki

zapopasti, ko se ga sprašuje o duhovnih stvareh.« Neue Jerusalemer Bibel piše: »Posvetno nastrojeni človek [irdisch gesinnt] pa se ne spušča v to, kar prihaja od Božjega Duha. Norost je to zanj, in ne more tega razumeti, ker je to moči presojski le s pomočjo duha.« Ekumenski prevod 1984: »Posvetni človek [pod črto: db. *čutni človek*] pa ne sprejema tega, kar prihaja iz božjega Duha. Zanj je to nespamet in tega ne more razumeti, ker se to presojska duhovno.« SSP: »Duševni človek ne sprejema tega, kar prihaja iz Božjega Duha. Zanj je to norost in tega ne more spoznati, ker se to presojska duhovno.«

19 SSP: »Nismo sami po sebi zmožni, da bi – kakor sami od sebe – o čem sodili. Ne, naša zmožnost je od Boga ...«

20 Luthrov prevod: »So kömpt der glaupe aus der predigt / Das predigen aber durch das wort Gottes.« [Predloga Luthrovega prevoda ima rhematos theou.] SSP: »Potemtakem je vera iz oznanjevanja, oznanjevanje pa je po Kristusovi besedi.« [SSP sledi rokopicom z verzijo rhematos Christou.]

21 Namig na Ps 95:7-8.

22 (Rim 9:16): »... ni odvisno od tistega, ki hoče, niti od tistega, ki teče...«

daje rast, Bog« (1 Kor 3:7), kakor pravi Kristus (Jn 15:5): »Brez mene ne morete storiti ničesar.« S temi kratkimi besedami odreka svobodni volji njene moči in pripisuje vse Božji milosti, da bi se nihče ne ponašal pred Bogom (1 Kor 9:16).<sup>23</sup>

[C.] Negativa: Napačni nasprotni nauk

*Človek si ne more z lastnimi močmi pridobiti odrešenja, kakor že njegova volja sodeluje v odrešnem dogajanju in ni izključena.*

Zatorej zavračamo in obsojamo vse naslednje zmote, ker oporekajo vodilu Božje besede:

1. [Obsojamo] sanjarjenje filozofov, imenovanih stoiki<sup>24</sup>, kakor tudi manihejcev, ki so učili, da se vse, kar se zgodi, mora tako zgoditi in se drugače zgoditi ne more, in da človek stori vse iz prisile, tudi tisto, kar stori v vnanjskih stvareh (in rebus externis), in da je prisiljen v zla dela in dejanja, kot so nečistovanje, rop, umor, tatvina in drugo tako [početje].

2. Zavračamo tudi zmoto grobih pelagijancev<sup>25</sup>, ki so učili, da se more človek z lastnimi močmi brez milosti Svetega Duha sam spreobrniti k Bogu, verovati evangeliju, od srca slušati Božjo Postavo in si tako zaslužiti odpuščanje grehov in večno življenje.

3. Zavračamo tudi zmoto polpelagijancev, ki uče, da more človek z lastnimi močmi narediti začetek svojega spreobrnjenja, ne more pa ga izvršiti brez milosti Svetega Duha.<sup>26</sup>

23 Prim. še 1 Kor 1:29.

24 Stoična filozofija antike, a tudi krščanski stoicizem, sta zaznamovana s fatalistično vero v usodo, najsitudi ne zanikujeta človekove svobode. Usoda ali svetovni um ali svetovni zakon je neodvrtljiva vzročna sovisnost, v katero naj se človek prostovoljno uskladi. »Če privoliš, te usoda vodi, če ne, te prisiljuje« (Seneka). Temeljni kreposti sta temu ustrezno mir in neomajnost (atharaxia), ki se vdaja usodi, ter apathia (brezstrastnost).

25 Grobi pelagijanci za razliko od polpelagijancev ali semipelagijancev; gl. tudi naslednjo opombo.

26 Ta obsodba nauka meri na mnenje semipelagijancev 5. in 6. stoletja, ki so učili, da neodrešeni človek ni mrtev (kot pravi Avguštín), temveč je le bolan, njegova svobodna volja pa da je dovolj močna, da lahko deluje skupaj z milostjo. Odrešenje je tako skupni dosežek Boga in človeka, ni dar milosti



4. Prav tako [zavračamo], če se uči: Človek je sicer s svojo svobodno voljo pred prerojenjem prešibak, da bi napravil začetek in se sam z lastnimi močmi spreobrn timer k Bogu in od srca slušal Božjo Postavo; vendar če je Sveti Duh s pridigovanjem Besede naredil začetek in mu v njem ponudil svojo milost, potem lahko človekova volja z lastnimi močmi nekolikantj prispeva, pomaga in sodeluje, dasi malo in na škodljiv način, se sama napoti k milosti, se [nanjo] pripravi, jo poprime, sprejme in veruje evangeliju.<sup>27</sup>

5. Pravtako [zavračamo mnenje], da more človek, potem ko je bil prerojen, Božjo Postavo povsem izpolnjevati in se je držati in da je to izpolnjevanje [Postave] naša pravičnost pred Bogom, s katero si zaslužiimo večno življenje.<sup>28</sup>

(kot pravi Avguštin). Koncil v mestu Orange 529 je zavrnil semipelagijanstvo. Točka 3. obsodbe meri tudi na semipelagijanske tendence poznosrednjeveške rimskokatoliške teologije in na dekret o opravičenju tridentinskega koncila (1547). Koncil in uradni nauk rimskokatoliške Cerkve pa ta obsodba komaj kaj zadene. Tridentinski koncil poudarja tako kot koncil Orange (D 372, 396), da je greh »smrt duše« (D 1512) in da potemtakem opravi opravičenje in rešitev »predhodna milost« (praeventiens gratia D 1525), začetek naredi torej Bog, ne človek, in je [opravičenje] torej naposled povzročeno zgolj od Boga (D 1529).

27 Naperjeno proti sinergizem in sinergizmu. V znotrajluteranskem sinergističnem sporu (1556-60) sta J. Pfeffinger in V. Strigel zastopala sinergizem (= sodelovanje Boga in človeka v odrešnem dogajanju). Amsdorf, Flacius idr. so ta sinergizem pobijali. Pri sinergistih je mdr. najti nauk, da naravni človek v duhovnih rečeh ni povsem umrl, temveč je hudo ranjen in polmrtev. Pri njih nastopa tudi primerjava sodelovanja spreobrnjenega človeka z Bogom z dvema konjema, ki vlečeta voz (npr. V. Strigel).

28 Zoper teološke nazore v katolicizmu in zoper dekret o opravičenju tridentinskega koncila (D 1574s, 1582). A koncil kljub svojim vprašljivim izjavam, ki se glase drugače, poudarja, da je opravičenec vedno spet v nevarnosti, da bo padel nazaj v greh (D 1537, 1542s), kakor tudi, da zanj obstoje zaslužnja »po Božji milosti in zaslužnju Jezusa Kristusa, katerega živi ud on je« (D 1582), celo da so človekova »zaslužnja« pravzaprav Božji »darovi« (D 1548). Tridentinski koncil izrecno ugotavlja s Pavlom: »Opravičeni smo brez zaslužnja (gratis)« (D 1532). »Vzrok« človekovega »opravičenja« je po koncilu vedno le Bog ali Kristus, ne človek (D 1529): Po koncilu je »izvršujoči vzrok« (causa efficiens) opravičenja »usmiljeni Bog«, ne človek, »zaslužnjski vzrok« (causa meritoria) opravičenja je Kristus, ki nam je na križu zaslužil odrešenje, ne človek, »sredstveni vzrok« (causa instrumentalis) opravičenja je zakrament krsta, torej dar Božji, »edini oblikujoči vzrok« (causa formalis) opravičenja je

6. Pravtako zavračamo in obsojamo tudi zmoto entuziastov, ki si izmišljujejo, da Bog brez sredstev (neposredno), brez poslušanja Božje besede, tudi brez uporabe svetih zakramentov razsvetljuje ljudi in jih dela pravične in zveličane.<sup>29</sup>

[...]

9. Pravtako [zavračamo zmotna razumevanja Luthra]: Če je doktor Luther zapisal<sup>30</sup>, da se človekova volja v njegovem spreobrnjenju obnaša pure passive [čisto trpno], se pravi, da ne počne prav čisto nič, potem je to razumeti respectu divinae gratiae in accendendis novih motibus [glede na Božjo milost, ki v nas prižiga nova gibanja], se pravi [tako], da Duh Božji prek slišane Besede ali prek rabe zakramenta zgrabi človekovo voljo in nareja novo rojstvo in spreobrnjenje. Ko je Sveti Duh enkrat to naredil in opravil in človekovo voljo spremenil in prenovil zgolj s svojo božansko močjo in delovanjem, potem je človekova nova volja sredstvo in orodje Boga Svetega Duha, tako da ne le sprejema milost, temveč tudi v temu sledečih delih Svetega Duha sodeluje.<sup>31</sup>

[Pomembno je,] da potemtakem pred človekovim spreobrnjenjem obstojita le dva izvršujoča vzroka (efficientes causae)<sup>32</sup>, namreč Sveti Duh in Božja beseda kot orodje Svetega Duha, s katero on nareja

»Božja pravičnost, ... s katero nas dela pravične« (pogl. 7 D 1529), ne morda človek. Vse, kar človek po koncilu zasluži s svojimi deli (pomnožitev milosti, večno življenje), je torej navsezadnje učinkovano od Boga in darilo njegove milosti. *Božja* pravičnost, ne njegova lastna pravičnost, dela človeka pravičnega. Zato je veliko vprašanje, ali gornja obsodba nauka (št. 5) dejansko zadene uradni nauk rimskokatoliške Cerkve.

29 Entuziasti so vsi tisti, ki menijo, da Sveti Duh deluje neposredno brez odrešnih sredstev besede in zakramenta, v reformacijskem času denimo prekrščevalci in spiritualisti (Seb. Frank, K. Schwenckfeld). Schwenckfeldijanci še danes obstoje v ZDA; so mistično-spiritualistična skupina. Kaspar Schwenckfeld (†1561) je za odločilno štel mistično vselitev Kristusa v vernika. Njegov nauk spominja na grški neoplatonizem, denimo v sovražnosti do materije; po Schwenckfeldu materija ne more posredovati duha, zato je zavrnil vero po črki, zunanje obrede in institucije.

30 WA XVIII p. 697.

31 Zoper flacijansko tolmačenje Luthra.

32 S tem je zavrnen Melancthonov nauk o treh vzrokih novega življenja: Sv. Duhu, Božji besedi in človeški volji (Loci praecipui theol. 1559 IV), ki so ga prevzeli filipisti, nasprotna stranka flacijancev.

spreobrnjenje in katero naj človek posluša, kateri pa naj ne daje vere po lastnih močeh, temveč zgolj po milosti in delovanju Boga Svetega Duha in jo [tako tudi] sprejema.

[...]

#### **Artikel 4** O DOBRIH DELIH

[A.] Stanje kontroverze. Glavno vprašanje v sporu o dobrih delih

Zastran nauka o dobrih delih sta nastala v nekaterih Cerkvah dva razkola:

1. Najprej so se nekateri teologi ločili po naslednjih rečenicah: en del je namreč pisal: Dobra dela so nujna za zveličanje, ni se mogoče zveličati brez dobrih del. Pravitako: Nikoli se nihče ni zveličal brez dobrih del. Drugi del pa je pisal proti temu: Dobra dela so škodljiva za zveličanje.<sup>33</sup>

2. Po tem je med nekaterimi teologi nastala ločitev med besedama »nujen« in »svoboden«, ker se je en del bojeval za to, da bi besede nujen ne uporabljali za novo poslušnost, ki ne izvira iz nujnosti in prisile, temveč iz prostovoljnega duha. Drugi del je vztrajal pri besedi nujen, ker ta pokorščina ni v naši samovolji, temveč ker so prerojeni ljudje dolžni biti tako pokorni.

Iz te disputacije o besedah je zopet nastal spor o stvari sami, tako da se je en del bojeval za to, da naj se Postava sploh ne opravlja med kristjani, temveč naj se ljudje edino s svetim evangelijem opominjajo k dobrim delom. Drugi [del] je temu oporekal.<sup>34</sup>

33 Mišljen je majoristični spor med lutrovskimi teologi (1552–58). Melanchthonovc G. Major je zastopal tezo o nujnosti dobrih del za zveličanje. Pozneje je to tezo pojasnjeval tako, da so dobra dela nujna le zato, da odrešenja ne izgubimo, temveč ga obdržimo (ad retinendam salutem), ne morda zato, da bi odrešenje dobili. Podobno se je izražal J. Menius. Energično sta ugovarjala Amsdorf in Flacius. Amsdorfa je v debati zaneslo do stavka: »Dobra dela so za zveličanje škodljiva«, dasi je pritaknil dodatek: »Če s tem hočeš zaslužiti milost«. Za gnesioluterane je bila na kocki zagotovost odrešenja, če naj bi bila za odrešenje nujna dobra dela.

34 Namig na (drugi) antinomistični spor, v katerem so N. v. Amsdorf, A. Poach in A. Otto spodbijali, da bi Postava veljala za opravičenje in novo življenje prerojenih, meritorna naj bi bila le za neprerojene.

[B.] Affirmativa: Čisti nauk krščanske Cerkve pri tem sporu

*Dobra dela so nujna, dasi ne tudi nujna za zveličanje. S pojmom nujnost ni mišljena prisila, temveč dolžna pokorščina prerojenih, ki jo ti opravljajo iz svobodnega duha. Ta svobodni duh nima nič opraviti s samovoljo. Obremenjen je s šibkostjo, ki je Bog zavoljo Kristusa ne daje v račun.*

Za temeljito razlago in odpravo tega razkola je naš nauk, naša vera in izpoved tale:

1. Da dobra dela zagotovo in brez dvoma slede veri kakor sadovi dobrega drevesa, če ta vera ni mrtva, temveč je živa vera.<sup>35</sup>

2. Verujemo, učimo in izpovedujemo tudi, da naj bodo dobra dela na enak način povsem izključena tako v vprašanju po blaženosti kot v artikulu opravičenja pred Bogom – kakor to z jasnimi besedami izpričuje apostol, ko piše, kakor sledi (Rim 4): »Tako tudi David pripíše blaženost edino človeku, kateremu Bog prišteva pravičnost brez del, ko pravi: Blagor tistim, katerim se ne prišteva njihova nepravičnost.« In pravtako (Ef 2): »Z milostjo ste odrešeni; to je Božji dar; ne iz del, da se ne bi kdo hvalil.«<sup>36</sup>

3. Verujemo, učimo in izpovedujemo tudi, da so vsi ljudje dolžni delati dobra dela, zlasti pa tisti, ki so bili po Svetem Duhu prerojeni in prenovljeni.

4. V tem smislu se besede »nujen«, »naj« in »morati« rabijo prav in na krščanski način tudi za prerojene in nikakor niso v oporeki z zgledom zdravih besedi in govorov.

35 Drevo in sad: Mt 7:17ss, Lk 6:43s; Mt 12:33. Živa vera in dela: Jak 2:17. K temu prim. Luthrov stavek: »Sama vera opravičuje, a ne ostaja sama« (fides sola iustificat, sed non est sola), ki je imel neko vlogo v majorističnem sporu. Solida declaratio Formule soglasja navaja v Artikulu 4 Luthrove stavke: »Je živa, marljiva, dejavna, mogočna reč to z vero, tako da je nemogoče, da ne bi brez prestanka delala dobro. Vera tudi ne sprašuje, ali je treba narediti dobra dela, temveč preden kdo vpraša, jih je že naredila in jih vedno počne. Kdor pa takih del ne počne, ta je brezveren človek ...« »Vera je živo, korajžno zaupanje v Božjo milost ...« In »nemogoče je dela ločiti od vere, tako nemogoče kakor se žarenje in svetloba ne da ločiti od ognja«.

36 Prvo mesto je skrajšano in spremenjeno po Rim 4:6ss oz. Ps 32:1-2; drugo mesto je skrajšano po Ef 2:8s.

5. Vendar kadar je govor o prerojenih, naj se z besedami »necessitas«, »necessarium«, »nujnost« in »nujen« ne razume kaka prisila, temveč zgolj dolžna pokorščina, katere pravoverni, kolikor so prerojeni, ne opravljajo iz prisile ali naganjanja Postave, temveč iz prostovoljnega duha, ker »niso več pod Postavo, temveč pod milostjo« (Rim 6:14).

6. Zatem verujemo, učimo in izpovedujemo tudi: Kadar je rečeno: Prerojeni delajo dobra dela iz svobodnega duha, naj se to ne razume tako, kakor da bi bilo stvar samovolje prerojenega človeka, da dela ali opusti dobro, kadar hoče, in da če namerno vztraja v grehu, vseeno ohranja vero.

7. Vendar naj to ne bo razumljeno nič drugače od tega, kakor so Gospod Jezus Kristus in njegovi apostoli sami pojasnjevali o osvobojenem duhu, da tega [tj. dobrih del] ne dela iz strahu pred kaznijo kot kak hlapec, temveč iz ljubezni do pravičnosti kot [Božji] otroci (Rim 8).

8. Čeravno ta prostovoljnost pri izvoljenih otrocih Božjih ni popolna, temveč je obremenjena z veliko šibkostjo, kakor toži sv. Pavel o samem sebi (Rim 7:14-25, Gal 5:17).

9. Saj Gospod te šibkosti svojim izvoljenim ne prišteva, zavoljo Gospoda Kristusa, kakor je pisano: »Zdaj ni nobene obsodbe za tiste, ki so v Kristusu Jezusu« (Rim 8:1).

10. Verujemo, učimo in izpovedujemo tudi, da ne ohranjajo dela v nas vere in zveličanja<sup>37</sup>, temveč zgolj Duh Božji po veri, in o njegovi pričujočnosti in prebivanju v nas pričajo dobra dela.

### [C.] Negativa: Napačni nasprotni nauk

*Dobra dela niso niti nujna niti škodljiva za zveličanje, so pa nujna, da bi se Bogu zahvalili za zveličanje. Napačno ni le zaupanje v naša dobra dela, temveč tudi epikurejska zabloda, da vera ne gre v izgubo z objestnim grešenjem.*

1. Potemtakem zavračano in obsojamo tisto govorjenje, kadar se uči in piše, da so dobra dela nujna za zveličanje; pravitako, da nikdar

37 Proti Majorju.

nihče ni bil zveličan brez dobrih del; pravtako, da je nemogoče biti zveličan brez dobrih del.<sup>38</sup>

2. Zavračano in obsojamo tudi neobvladovano govorjenje, kot spotikljivo in škodljivo krščanski vzgoji, če je rečeno: Dobra dela so škodljiva za zveličanje.<sup>39</sup>

Zakaj posebno v tem zadnjem času ni manj nujno ljudi opominjati h krščanski vzgoji in dobrim delom in jih spominjati, kako potrebno je, da se vadijo v dobrih delih, da izkazujejo svojo vero in so hvaležni Bogu, kako zelo [nujno je], da del ne vmešavamo v artikulo o opravičenju, ker morejo biti ljudje obsojeni tako zaradi epikurejske zablode o veri<sup>40</sup> kot tudi zaradi papežniškega in farizejskega zaupanja v lastna dela in zasluženja.<sup>41</sup>

3. Zavračano in obsojamo tudi, če se uči, da vera in naselitev Svetega Duha v nas ne gre v izgubo z namernim grehom, temveč da sveti in izvoljeni obdrže Sv. Duha, najsitudo zapadejo v prešuštvo in druge grehe in v njih vztrajajo.

38 Zoper filipista G. Majorja.

Posredno meri ta obsodba tudi na katolicizem in tridentinski koncil (Dekret o opravičenju Can. 32). Vendar poudarja koncil – navzlic svoji problematični tezi, da »opravičeni zasluži prek dobrih del večno življenje« – da gre za »dobra dela, ki jih ... dela po moči božanske milosti Jezusa Kristusa in zasluženja Jezusa Kristusa« (D 1582). »Samo Kristus je srednik in pot k odrešenju« (Unus Christus est Mediator ac via salutis) – kot ugotavlja 2. vatikanski koncil (konstitucija *De ecclesia* št. 14/1965; podobno št. 50 in 60).

39 Zoper Amsdorfa.

40 Zoper teološka mnenja v 16. stol., da človek ne izgubi Božje milosti niti če namerno greši in se upira Sv. Duhu.

41 Zoper teološka mnenja v poznosrednjeveškem in tedanjem katolicizmu in kajpada tudi zoper dekret o opravičenju tridentinskega koncila. Seveda govori koncil o zaslužnih delih, ki pa so navsezadnje »Božja darila« (D 1582). Koncil zastran dobrih del, katerim je obljubljen plačilo (Mt 10:42), izrecno poudarja: »Daleč od tega, da bi se kristjan zanesel nase ali v sebi iskal svojo slavo in ne v Gospodu (1 Kor 1:31), čigar dobrota do vseh ljudi je tolikšna, da pusti, da njegova darila ljudem postanejo njihova zasluženja« (pogl. 16 D 1548). Dejansko obstoji po koncilu le en sam »zasluženski vzrok« (causa meritoria) odrešenja: Jezus Kristus, ki nam je na križu »zaslužil opravičenje« (pogl. 7 D 1529). Edini »izvršujoči vzrok« (causa efficiens) opravičenja in s tem vsega odrešenja je po koncilu Bog, ki nas rešuje »brez našega zasluženja« (gratuito) (D 1529).

## Artikel 11

### O VEČNI BOŽJI PREVIDNOSTI IN IZBIRI

[A.]

O tem artikulu med teologi augsburške veroizpovedi ni bilo nobenega javnega razkola.<sup>42</sup> Ker pa je to tolažilni artikul, če je pravilno obravnavan, in da se ne bi mogli v prihodnje o njem voditi srditi disputi, ga tudi razjasnjujemo v tem spisu.

[B.] Affirmativa: Čisti nauk o tem artikulu

*Razložek med Previdnostjo in predestinacijo [vnaprejšnjo določenostjo] in njun smisel.*

1. Na začetku je treba natanko paziti na razložek med praescientia [vnaprejšnja vednost] in praedestinatio, se pravi, med Božjo Previdnostjo in Božjo večno izbiro.

2. Zakaj Božja Previdnost ni nič drugega kot to, da Bog ve vse reči, preden se zgode, kakor je pisano (Dan 2:28): »Bog v nebesih lahko razodene skrite reči; oznanil je kralju Nebukadnezarju, kaj se bo zgodilo v prihodnjih časih.«<sup>43</sup>

3. Ta Previdnost se tiče obenem brumnih in zlih, ni pa vzrok zla, niti greha, da delaš krivico – ki izvorno prihaja od hudiča in od zle,

42 Tega artikula torej ni pobudila kaka kontroverza *znotraj* lutrovstva, temveč spori med luterani in Calvinom oziroma kalvinisti. Tako je 1560 luteran T. Heßhusen ostro napadel Calvinov nauk o predestinaciji, češ, med drugim »vzpostavlja fatum« in Boga »dela za povzročitelja greha«, streže torej fatalistični veri v usodo, ki dela iz človeka Božjo marioneto in mu odreka svobodno odločitev. Zaradi te Heßhusenove polemike je nastal tudi v letih 1561-63 v Strassburgu spor med luteranom J. Marbachom in kalvinsko usmerjenim H. Zanchijem.

43 Po Luthrovem prevodu: »Gott von himel / der kan verborgen ding offenbaren / der hat dem Könige NebucadNezar angezeigt / was jnn künftigen zeiten geschehen sol.« Drugi prevodi imajo »v poslednjih dneh« kot SSP: »Vendar je Bog v nebesih, ki razlaga skrivnosti, in on bo naznanil kralju Nebukadnezarju, kaj se bo zgodilo v poslednjih dneh.« Prihodnjega časa »bo naznanil« drugi prevodi ne podpirajo.

sprevržene človekove volje –, niti njihovega pogubljenja, katerega so sami krivi. Temveč [Previdnost] le razvrsti [zlo], mu postavi cilj, kako dolgo naj traja, in pa, naj vse, tudi če je samo na sebi zlo, njegovim izvoljenim služi za odrešenje.

*Ni nobene dvojne predestinacije, za odrešenje in pogubljenje, temveč le tista za odrešenje. Iskati je ni v skrivnem Božjem sklepu, temveč v Božji razodeti besedi in v Jezusu Kristusu.*

4. A predestinacija ali večna Božja izbira zajema zgolj brumne, vséčne Božje otroke<sup>44</sup> in je vzrok njihovega zveličanja, ki ga tudi on naredi ter odredi to, kar k [zveličanju] spada: na tem je naše zveličanje tako trdno sezidano, da ga ne morejo »premagati vrata pekla« (Mt 16:18).

5. Te [predestinacije] ni iskati v skrivnem sklepu Božjem (arcanum Dei consilium).<sup>45</sup>

6. Božja beseda pa nas pelje h Kristusu, ki je »knjiga življenja« (Fil 4:3 in Raz 3:5), v kateri so vpisani in izvoljeni vsi, ki hočejo biti večno blaženi, kakor je pisano (Ef 1:4): »Prek njega [Kristusa] nas je izvolil, preden je bil postavljen temelj sveta«.

7. Ta Kristus kliče k sebi vse grešnike in jim obljublja odpočitek (Mt 11:28). In resno hoče, naj vsi ljudje pridejo k njemu in si puste

44 Ni torej nikakršna *dvojna* večna predestinacija na odrešenje in pogubljenje kakor za Calvina (†1564). Calvin definira predestinacijo kot »večni Božji ukaz (aeternum Dei decretum), po katerem je On pri sebi sklenil, kaj naj iz vsakega človeka postane po Njegovi volji. Zakaj niso bili vsi ustvarjeni z enako namembnostjo, temveč enim se vnaprej odreja večno življenje, drugim večno pogubljenje« (Institutio christ. rel. III 21:5). Calvin se pri tem sklicuje na Rim 9:11-13.15 (n.n.m. III 22:4ss), a tam ni nikjer beseda o *večnem* zavrženju, pač pa seveda o zavrženju za nekaj časa (tudi Rim 9:17s). Novi testament pozna le večno izvoljenost (Ef 1:4s), pa nobenega za vedno in večno veljavnega sklepa o pogubljenju. Zato je »predestinacija« v našem besedilu isto kot »večna izbira«. – V Soglasju iz Leuenerberga (1973) sta se evangeličansko-luteranska in reformirana Cerkev zedinili o tem vprašanju. (Zavrnitev dvojne predestinacije in pripoznanje »univerzalnega Božjega odrešitvenega hotenja« št. 24-25).

45 Tako meni Calvin, da »je Bog v svojem večnem in nespremenljivem sklepu *enkrat* ugotovil, katere hoče nekoč sprejeti v odrešenje in katere po drugi strani predati pogubljenju« (Institutio christ. rel. III 21:7).



pomagati, katerim se ponuja v besedi. In hoče, da se beseda sliši, ne pa, da si mašiš ušesa ali besedo zaničuješ. Za to obljublja moč in delovanje Svetega Duha, Božjo podporo pri vztrajanju in večno življenje.

*Večne izbire po milosti ni mogoče utemeljevati po umu ali po Postavi, temelji zgolj v evangeliju o Kristusu, v katerem se Bog usmili vseh ljudi in vse kliče k pokori.*

8. Zato naj te naše izbire za večno življenje ne presojamo niti izhajajoč iz uma niti iz Božje Postave, to bi peljalo bodisi v divje, neurejeno, epikurejsko življenje, bodisi v obup in budilo škodljive misli v srcu ljudi, tako da bi si sami pri sebi mislili in se teh misli ne mogli ubraniti, dokler bi sledili svojemu umu: Če me je Bog izbral za zveličanje, ne morem biti pogubljen, pa naj počnem, kar hočem; in po drugi strani: Če nisem izbran za večno življenje, mi nič ne pomaga, kar storim dobrega, saj je vse zaman.

9. Pač pa je [predestinacijo in izbiro po milosti] učiti zgolj iz svetega Kristusovega evangelija, v katerem je jasno izpričano, da je »Bog vse uklenil pod nevero, da bi vsem izkazal usmiljenje« (Rim 11:32) in da noče, da bi šel kdo v izgubo, temveč da bi se vsakdo spreobrnil h pokori (Ezk 33:11; 1 Tim 2:4) in veroval v Gospoda Kristusa.

10. Kdor se tako briga za razodeto Božjo voljo in sledi redu, ki se ga je sv. Pavel držal v pismu Rimljanom, za tega je ta nauk [o predestinaciji] koristen in tolažil. [Pavel] tu ljudi najprej napotuje na pokoro, spoznanje grehov, vero v Kristusa in v božjo pokornost, preden govori o skrivnosti Božje večne izbire [Rim 2–8].

*Ni Bog vzrok, da so izvoljeni le malokateri, temveč človek, ki odklanja poklicanje.*

11. Da pa so »mnogi poklicani in malo izvoljenih« [Mt 20:16], nima tega pomena, da bi Bog ne hotel zveličati vsakogar, temveč vzrok je, da oni Božje besede bodisi sploh ne slišijo, temveč jo objestno zaničujejo, si maše ušesa in zakrknjejo srce in tako Svetemu Duhu zastavijo redno pot, tako da v njih ne more izvršiti svojega dela, ali pa, če so [Božjo besedo] slišali, jo spet zanemarijo in je ne upoštevajo. Tega ni kriv Bog ali njegova izbira, temveč njihova hudobija.

*V Kristusu naj iščemo našo večno izvoljenost, ne zunaj njega s spekulacijami. Njen smisel sestoji v tem, da nas nihče ne more iztrgati iz njegovih rok.*

12. In kolikor je [večna izbira] razodeta v Božji besedi, naj se kristjan drži artikula o večni izbiri. Zakaj [Božjo besedo] nam drži pred očmi Kristus kot »knjigo življenja«, katero nam odpira in razodeva prek pridige svetega evangelija, kakor je pisano (Rim 8:30): »Tiste, katere je izbral, je tudi poklical.« V [Kristusu] naj iščemo večno izbiro Očeta, ki je v svojem Božjem svetu sklenil, da zunaj tistih, ki spoznavajo njegovega Sinu Kristusa in resnično vanj verujejo, ne bo zveličal nikogar. In odpovemo naj se drugim mislim, ki ne pritekajo iz Boga, temveč iz domislice zlega sovražnika, s katero se je ta polotil tega, da bi nam oslabil ali celo vzel sveto tolažbo, ki jo imamo v tem zdravilnem nauku: da vemo, kako smo bili iz same milosti brez vsega svojega zasluženja v Kristusu izbrani za večno življenje in da nas nihče ne more iztrgati iz Njegovih rok (Rim 8:30). Te milostne izbire ni le obljubil z golimi besedami, temveč potrdil s prisego in zapečatil s svetimi zakramenti, katerih se moremo spominjati, kadar smo najhujše napadeni, in s katerimi se [takrat] moremo tolažiti in s tem gasiti ognjene hudičeve puščice.

*Naj našo poklicanost utrdimo s svojim življenjem.*

13. Poleg tega naj se z največjo [vnemo] trudimo živeti po Božji volji in »utrdimo našo poklicanost« [2 Pet 1:10] – kot nas opominja sv. Peter – ter se posebno držimo razodete besede. Ne more nas razočarati in nas tudi ne bo.

*Z naukom o večni izvoljenosti se daje čast edino Bogu, zakaj ta nauk izkazuje: Vse je milost.*

14. S tem kratkim pojasnilom večne izbire Božje se Bogu daje vsa in cela čast, da nas [namreč] edino iz same usmiljenosti brez vsakega našega zasluženja zveličuje »po načrtu« (Ef 1:11) njegove volje. Zraven pa tudi nihče nima kakršnegakoli vzroka za malodušje ali za surovo, divje življenje.

## [C.] Antiteza ali Negativa: Napačni nauk o tem artikulu

*Skrivnosti predestinacije ne smemo preračunavati z umom. Noče biti drugačega kot tolažba. Izraz daje temu, da Bog hoče, da bi bili rešeni vsi ljudje.*

Zatorej verujemo in zatrjujemo: Tisti, ki nauk o milostni izbiri Božji za večno življenje razkladajo tako, da se potrti kristjani z njim ne morejo tolažiti, temveč se s tem povzročajo malodušje ali obup ali pa so nespokorljivi podprti v svoji objestnosti, tega nauka ne učijo po Božji besedi in volji, temveč po umnosti in hujskanju samega satana. Zakaj vse, kar je pisano – kakor priča apostol – nam je napisano v pouk, da bi s potrpežljivostjo in tolažbo Pisma imeli upanje (Rim 15:4). Zato zavračamo naslednje zmote:

1. Kadar se uči, da Bog noče, da bi vsi ljudje delali pokoro in verovali v evangelij.<sup>46</sup>

2. Pravtako, da kadar nas Bog kliče k sebi, ne misli resno, naj bi vsi ljudje prišli k njemu.

3. Pravtako, da Bog noče, da bi bil vsakdo zveličan, temveč da [kaki ljudje] niso odrejeni za pogubljenje po svojih grehih, temveč edino na podlagi Božjega sveta, namena in volje, tako da ne morejo postati zveličani.<sup>47</sup> To vse so pregrešni in strašni zmotni nauki, s katerimi je kristjanom vzeta vsa tolažba, ki jo imajo v svetem evangeliju in v rabi svetih zakramentov. Zato tega v Božji Cerkvi ne smemo trpeti.

[...]

46 Ezk 33:11. Zoper Calvina (Institutio christ. rel. III 21:5-7) in reformirane. 1973 so se luterani in reformirani v Leuenberškem soglasju o tem poenotili.

47 »Bog hoče, da bi se vsi ljudje zveličali« (1 Tim 2:4). Zoper Calvinov nauk o dvojni predestinaciji (Institutio christ. rel. III 21:5ss) in reformiranih (Confession de foy št. 12). Leuenberško soglasje (1973), dokument poenotenja med luterani in reformiranimi, zavrača dvojno predestinacijo in formulira to takole: »V evangeliju se obljublja, da Bog brezpogojno sprejema grešnega človeka. Kdor v to zaupa, sme biti zagotov odrešenja in slaviti Božjo izbiro. O izbiri se sme zato govoriti le glede na poklicanost k odrešenju v Kristusu.« »Vera ... izpričuje hkrati resnost človeške odločitve in pa realnost Božjega univerzalnega hotenja odrešitve. Kristusovo pričevanje v Pismu nam onemogoča, da bi domnevali večni Božji sklep o definitivnem zavrnjenju določenih oseb ali kakega ljudstva.« (Št. 24 in 25.) Današnje reformirane Cerkve torej gornji očitki ne zadevajo več.

## Artikel 12

### O DRUGIH RAZKOLIH IN SEKTAH, KI SE NIKOLI NISO PRIPOZNAVALE K AUGSBURŠKI VEROIZPOVEDI<sup>48</sup>

*Naša pravičnost temelji na Kristusovem zasluženju, ne na naši svetosti, je opravičenje nepravičnika, ne pravičnika, in je darilo, neodvisno od človeških predhodnih dosežkov.*

[...]

Zmotni artikuli prekrščevalcev<sup>49</sup>

[...]

Nevzdržni artikuli [prekrščevalcev] v Cerkvi

[Obsojamo nauke prekrščevalcev]:

[...]

3. Da naša pravičnost pred Bogom ne sestoji zgolj in edino v Kristusovem zasluženju, temveč v obnovitvi in s tem v naši lastni brumnosti, v kateri se gibamo, in ki v velikem delu temelji na lastni, posebni, samoizbrani duhovnosti (svetosti) in v osnovi ni nič drugega kot neko novo meništvo (opravičenje po delih).

4. Da otroci, ki niso bili krščeni, pred Bogom niso grešniki, temveč pravični in nedolžni in so zveličani brez krsta – katerega z njihovega

48 Reformirani so imeli spremenjeno verzijo augsburške veroizpovedi (Confessio Augustana variata 1540).

49 Prekrščevalci (anabaptisti) so gibanje, ki je nastalo v reformacijski dobi, z naslednjimi specifičnimi nazori: odklanjanje krščevanja otrok in zahteva krsta odraslih; mistični nauk o »notranji luči« in poklicanosti k lastnemu razsvetljenju (ne Sv. pismo kot edini vir razodetja, tako kot pri reformatorjih), pretenzija biti občina dejanskih svetnikov, razumevanje občine kot države proste svobodne cerkve in distanca do države, celo sovražnost do države, morala po Postavi in princip nenasilja, ki se je v radikalnem, revolucionarnem krilu sprevernil v nasilje (»Kristusovo kraljestvo« v Münstru 1534-35). Voditelji so bili mdr. Conr. Grebel, Balth. Hubmaier [o njegovi usmrtni poroča tudi Trubar], Joh. Denk, Hans Hut, Melchior Hoffmann, Jak. Hutter. Zmerno krilo se je po padcu Münstra (1553) bolj in bolj uveljavljalo; vodil ga je mdr. Menno Simons (odtod ime menoniti). Prekrščevalce, tudi njihovo nenasilno in zmerno krilo, so brutalno in okrutno preganjali. Menoniti so danes razširjeni predvsem v ZDA in Kanadi, pravtako mala skupina Hutterjevih bratov, ki se sami izpeljujejo od Hutterja.

gledišča ne potrebujejo –, ker še niso prišli do razuma. [Prekrščevalci] tako zametujejo ves nauk o izvirnem/dednem grehu in kar je z njim povezano.<sup>50</sup>

5. Da naj se otroci ne krščujejo, dokler niso prišli do razuma in lahko sami izpovedujejo svojo vero.<sup>51</sup>

6. Da so otroci kristjanov, zato ker so rojeni od krščanskih in vernih staršev, sveti tudi brez krsta in pred njim. Tudi iz tega razloga [prekrščevalci] ne spoštujejo otroškega krsta in ga ne zahtevajo – v nasprotju z izrecno besedo Božje obljube, ki se nanaša edino na tiste, ki se drže njegove zaveze in je ne zaničujejo (1 Mz 17:2–12).

7. Da ni nobena prava krščanska občina tista, v kateri še najdeš grešnike.<sup>52</sup>

[...]

#### Nevzdržni artikuli [prekrščevalcev] v državi

[Obsojamo nauke prekrščevalcev]:

1. Da gosposka v Novem testamentu ni Bogu všečen stan.
2. Da človek-kristjan ne more z dobro, zdravo vestjo opravljati oblastne funkcije ali upravljati.
3. Da kristjan ne more z zdravo vestjo v ustreznih zadevah uporabljati oblastne funkcije zoper hudobneže in tudi ne podložniki klicati silo, ki jo oblast ima in jo je sprejela od Boga, v svoje varstvo in zaščito.

[...]

50 Po reformatorskem nauku so tudi otročiči vpleteni v izvorni (dedni) greh, čeprav še niso mogli zagrešiti nobenih storjenih grehov. Z dednim – bolje: prvotnim ali izvirnim – grehom ni mišljena biološka dedna masa, temveč se tako opisuje dejstvo: Zlo je več kot moje lastno dejanje, je neizbežna usojenost, iz katere se ne morem osvoboditi z lastnimi močmi. Izvirni greh pomeni: obstoji usodna vpletenost v zlu s človeštvom, v katero sem bil rojen. Prekrščevalci so imeli poplitveno pojmovanje greha, ki so ga našli v poznosrednjeveški teologiji.

51 Reformatorski nauk pravi, da je krst *Božje* delo, vera pa sprejemanje *Božje* milosti. Otroci lahko sprejmejo milost.

52 Po reformatorskem nauku je Cerkev občestvo opravičenih grešnikov, ne pa občestvo perfekto.

*Vasko Simoniti*

## GOVOR OB POČASTITVI DNEVA REFORMACIJE V LJUBLJANI 2005

*Spoštovani,*

kulturniki naši reformaciji težko pripisujemo kaj drugega kot pozitivne lastnosti, posebej še ob dnevu, kakršen je danes. Najprej je z versko reformo zasejala v naš svet nekatera miselna ali filozofska jedra renesanse, iz katerih je sama izhajala, in najbrž niso usahnila z odpravo reforme, ampak so se vsaj tu in tam ohranila kot seme bodočega spraševanja o človeku in njegovem okolju. Konkretno pa nam je prinesla slovenščino, povzdignjeno v knjižni jezik, prvo slovensko knjigo, tiskarno, stanovsko šolo itd. in predvsem s knjigo oziroma knjigami odprla vstop v prostor, ki nam dotlej ni bil dostopen. Še več, dala nam je tudi ljudi, kakršnih dotlej nismo poznali: osebnosti, brez katerih ljudstvo ne more imeti svoje zgodovine. Če so Slovenci dotlej poznali ljudsko umetnost in v njej nemara kakšnega junaka, pa – razen tega ali onega imena plemenskega vodje – niso imeli ne svojega voditelja ne karizmatičnega človeka preteklosti. Odslej so bili tu ustvarjalni posamezniki, ki so vodili in spodbujali naš razvoj, dobili smo nastavke tiste kulturne javnosti, ki predpostavljajo in vzdržujejo zavest skupnosti.

V tem smislu je reformacija na Slovenskem naš začetek, zato ni čudno, da nas vedno znova privlači; veliko stvari nas še danes pozitivno preseneča in daje zgled, saj se zdi, da je v svojem razvoju ostala neomadeževana – morda zato, ker njene potrebe še niso bile zadovoljene do te mere, da bi postala represivna, kot se je pozneje zgodilo marsikje drugod. Tam je seveda prinesla dosti novega in pozitivnega, a ni odpravljala avtoritarnosti in trde oblasti, nasprotno, potem ko se je utrdila, je prevzemala geste in poteze, ki se nato v teku stoletij niso veliko razlikovale od tistih, ki jih je spočetka zavračala. Danes bi

v zvezi s tem bilo moč naštetih nemalo primerov. Reformacije s protestantizmom kot oblastno ideologijo potemtakem ni mogoče idealizirati. Kdor torej protestantizem oblači samo v lepe barve, ga ponareja – ali počne to s sumljivimi nameni.

Toda vse to je vendarle videti nekako zunaj naše zgodbe o reformaciji. Ta na Slovenskem razen na severovzhodu iz znanih razlogov sicer ni mogla obstati in se razvijati do današnjih dni, toda v času le nekaj desetletij je kljub vsemu ustvarila izjemno veliko tistega, kar nas je konstituiralo kot narod. V njej je prvič v naši zgodovini prišlo do svojevrstne kulturne prebuje, čeprav je bil prvotni motiv zanjo religiozen. (A ta vidik bo gotovo tema drugih razmišljanj.) Toda posledice so bile daljnosežnega pomena prav za kulturo: pripravljena so bila tla domači ustvarjalnosti. Tu mi ni treba posebej navajati Trubarjevih del, Dalmatinovega prevoda *Biblije*, Bohoričeve slovnice in drugih – in čeprav je bilo veliko teh del kmalu prepovedanih, je bila zlasti Dalmatinova *Biblija* za tisto, čemur danes rečemo jezikovna politika, v bodočih stoletjih obvezujoča. Po mnenju nekaterih je postala tudi temelj naše književnosti.

A o tem ne bi širše govoril. Z današnjega vidika se mi zdi posebno zanimivo nekaj drugega: med drugim na primer, s kakšno vnemo so se protestanti lotili pisanja v slovenskem jeziku. Če globlje pomislimo, lahko rečemo, da je v tem bilo tudi nekaj, kar bi označil za kulturni upor zoper tedanjo slovensko mizerijo, popolno anonimnost in neznosno potlačenost ljudstva, ki pod tujim gospodarjem niti ni imelo svojega imena. Tega upora si drugače ni mogoče razlagati kot z izjemno ljubeznijo do ljudstva, ki je bilo potrebno pomoči, in zato človek ne sprašuje za ceno svojega angažmaja. Mislim, da v slovenski zgodovini ljubezen te vrste ni ravno pogosta. Pri posameznikih jo je sicer srečati večkrat, a manjkrat pri gibanjih in skupinah. Pa vendar: najbrž bi jo slabih 300 let kasneje našli pri Prešernovem krogu, ki se je s podobno vztrajnostjo boril proti filistrom in potem s Prešernom dosegel visoko umetnost, in še slabih 200 let po Prešernu pri slovenskih patriotih, ki so se nesebično borili za svoj narod in državo.

In danes?

Nedvomno podobno erotično silovitost pri posameznikih srečamo tudi danes. Toda pri marsikom je uplahnila, pri celi plasti neke

slovenske populacije kot da se je docela izčrpala. Vzemimo spet jezik; s kakšno dosledno skrbjo in strastno ljubeznijo so slovenščino pisali protestanti! Danes se lahko vprašamo, ali sta slovenska država in njeno prebivalstvo v tem hipu pripravljena na tak trud, pripravljena spoznavati, priznavati in razvijati bogastvo trubarjevsko-prešernovskega jezikovnega izročila kot vrednoto v novem stoletju. Žal ni malo pojavov, ob katerih je odgovor na to vprašanje negotov: če v Ljubljani že težko najdemo gostinski lokal s slovenskim imenom, če slovenski podjetniki zahtevajo nove in nove izjeme od zakonske določbe, da mora biti firma v slovenščini, itd., itd., potem je jasno, da smo pri tej točki daleč od naših protestantskih predhodnikov.

Seveda pa moram povedati, da problem s slovenščino v javnosti danes ni enostaven. Ne gre vsega pripisati bodisi indolenci, zaničevanju slovenščine ali celo sovražnosti do nje pri delu podjetnikov. Vprašanje obstoja jezikov malih narodov – in ve se, da celo veliko večjih, kot je slovenski – je svetovni problem, posebej pa problem v Evropski uniji. Znotraj nje bo največ odvisno od nas samih, kako bomo svoj jezik znali zavarovati, in to tako, da se ne bomo izolirali od sveta. Ostati bomo morali odprti, tujim vplivom pa se upreti z lastno ustvarjalnostjo, ki pa brez stika s tujo vrhunsko ustvarjalnostjo ne bo presegla lokalnega okolja. K tej odprtosti nas zavezujejo naš zgodovinski začetek v času reformacije, a tudi tisti, ki so pred nami spoznali človeško in duhovno globino ter pomen naših protestantov. Mit o njih nam je v tem primeru lahko spodbuda.



## KOLOKVIJ V KRŠKEM

Del prizadevanj, da bi zaživel Valvasorjev kompleks v Krškem kot vpliven oblikovalec vednosti o preteklosti in da bi v mestnem parku v Krškem postavili doprsji Adama Bohoriča in Jurija Dalmatina, ki sta neposredno povezana s Krškim, je tudi nadaljnje znanstveno osvetljevanje in preučevanje obdobja reformacije. Izmenjavi strokovnih dosežkov in zamisli je bil namenjen kolokvij *Vloga in pomen »krških« protestantov* 9. marca 2006 v Dvorani v parku. Mestu in protestantski dobi so vtisnili pečat različni znani in neznani prebivalci mesta in okolice, zato je bilo v naslovu kolokvija zapisano »krških« v narekovajih, saj gre tako za Krčane kot za »prišleke«. Kolokvij so pripravili Krajevna skupnost mesta Krško, Valvasorjeva knjižnica Krško in Valvasorjev raziskovalni center Krško, programsko in organizacijsko pa so ga izvedli Alenka Černelič Krošelj (vodja kolokvijskega odbora, Valvasorjev raziskovalni center Krško), Ljudmila Šribar (Valvasorjeva knjižnica Krško) in Jože Habinc (predsednik sveta KS mesta Krško).

Na kolokviju je akademik prof. dr. Jože Toporišič sodeloval s prispevkom *O Adamu Bohoriču* in spregovoril o različnih vidikih preučevanja Bohoričevega dela in drugih ter o »ozračju« 16. stoletja v povezavi s slovnico in jezikom. V svoje razmišljanje je vključil tudi (v)pogled v širše razumevanje slovenstva s poudarkom na uporabi pridevnika slovenski, ki je le pogojna oziroma z veliko skepsjo, kajti v 16. stoletju še ni bilo slovenske zavesti v današnjem pomenu in razumevanju. Predstavil je tudi nekaj pomembnih izdaj in med drugim osvetlil okoliščine nastajanja svoje izdaje in svojega prevoda Bohoričeve slovnice (1987).

V prispevku z naslovom *Posavsko narečje in Jurij Dalmatin. Nekateri samoglasniške stičnosti* je dr. Melita Zemljak Jontes, docentka na Pedagoški fakulteti v Mariboru, prikazala, da se v Dalmatinovem jeziku kažejo nekatere tipične dolenjsko-štajerske narečne značilnosti. Med temi značilnostmi so nenaglašeni *i* po vokalni harmoniji: *divica*; zapis naglašene in nenaglašene *u' < o*: *gus'pu:t, s'ru:ta, ma'le:ɲkust, 'sa:mu 'samó'*, to je značilen pojav ukanja, zaradi česar je še danes nenaglašeni *o* v posavskem narečju, sploh v sevniško-krškem govoru, redek; zapis izvornih naglašanih *ǝ* in *ɔ* večinoma z *a*; v nekaterih pregibalnih vzorcih se pojavljajo tipične dolenjsko-štajerske končnice, npr. *-i*: 'k *serci, k Bugi*' za 'k *srcu, k Bogu*'; *-u < -o*: *rešnu telu*; *-um < -om* v daj. mn., or. ed.: (z) *b'ra:tam*. Še posebej je zanimiva problematika izgovora samoglasnikov ob *r* z raznočasijskega in enočasijskega vidika (današnjega stanja v primerjavi s predvidenim stanjem v 16. stoletju), bodisi da gre za (ne)naglašene zlogotvorne *r* ali katere koli (ne)naglašene samoglasnike ob soglasniku *r*, od katerih je še posebej zanimiv zapis s črko *e*. Po ugotovitvah Frana Ramovša se je namreč naglašeni *e* pred *r* ravno proti koncu 16. stoletja v izgovoru poenoglasil v *i*-jevski samoglasnik, ki je v sevniško-krškem govoru večinoma tako izgovarjan še danes, kar se je odražalo tudi v zapisovanju. Jurij Dalmatin je namreč v tem položaju zapisoval predvsem *e* ali *i*, v posameznih primerih pa tudi druge samoglasnike (*u, a, o, ə*), npr.: *kateri, večer, vera, mera, merkati*; pa: *štiri, pastyr, vmirati, mir, zmirom* idr. Že pater S. Škrabec te narečne značilnosti vrednoti s kritičnimi očmi. Njegova opažanja podpirajo ugotovitve jezikovnozgodovinskih raziskav Frana Ramovša in Tineta Logarja pa tudi sodobnih raziskav (danes) štajerskega sevniško-krškega govora, od koder Jurij Dalmatin izhaja. To potrjuje tudi zbrano posneto govorno gradivo.

Umetnostna zgodovinarka in podiplomska študentka Daša Pahor, ki se ukvarja s protestantsko arhitekturo na Slovenskem, je v prispevku *Leskovška župnijska cerkev in njena gradnja v času protestantizma* najprej opozorila, da je bil v času gradnje in dokončanja cerkve (proti koncu 40. let oziroma sredi 16. stoletja) leskovški župnik Martin Duelacher, ki je bil tesno povezan z Ivanom Ungnadom, Duelacherjev vikar Ivan Zistlpacher pa je bil najverjetneje protestant. Nato se je posvetila podrobni analizi stavbnih prvin. V svoji zasnovi se je cerkev

naslonila na poznogotsko tradicijo dvoranskega prostora, vendar je zanjo značilna umirjenost. Leskovška cerkev bi morala biti zaradi svojih naprednih značilnosti brez dvoma omenjena v splošnih pregledih t. i. severne renesanse oz. »postgotske« arhitekture, po tradicionalističnih stebrih z osmerokotnim prerezom pa je ena velikih izjem v evropskem merilu. V duhu renesanse antikizirajoči kapiteli in konzole so izdelani zelo napredno. Zasluge za njihovo izdelavo bi brez dvoma lahko pripisali nekemu italijanskemu mojstru ali pa mojstru, ki je dalj časa prebil v Italiji. Zelo sorodno so izdelani in razporejeni kapiteli tudi v bližnjem gradu Šrajbarski turn, zato je treba cerkev in grad preučevati in obravnavati skupno. Posebnost cerkve je kamnita prižnica iz leta 1545; na njenem osmerokotnem delu sta polje z grbom, ki je bil šele pred kratkim pripisan župniku Duellacherju, in polje z verzi v nemščini, ki pa razlagajo grb na desni; za ta grb z zvezdo, lilijo in deteljico še ni ugotovljeno, čigav naj bi bil. Daša Pahor domneva, da je grb, ki ga je stroka doslej spregledovala, pripadal kakemu humanistično usmerjenemu meščanu. Napis (v prispevku je ponoven, natančnejši prepis) ima močan protestantski prizvok. Zato je prižnica skoraj gotovo nastala na pobudo (in ob sodelovanju župnika oziroma vikarja) nekega naročnika, ki je pripadal novi veri.

Slavko Šribar je v prispevku *Znano in neznano – 16. stoletje v Krškem* (prispevek je predstavila Ljudmila Šribar) načel vprašanja, ki so se pojavila ob zbiranju virov za to obdobje, med drugim: prvič, nedoslednosti v interpretaciji Dalmatinovega pisma z 10. 1. 1572 in navedenju podatkov o Bohoričevi šolniški karieri; drugič, lastništvo (predikant Weixler?) inkunabule s Ptuja z rokopisnim koledarjem cerkvenih opravil v župniji Krško. Učiteljica zgodovine na Osnovni šoli Jurija Dalmatina v Krškem je v prispevku *Jurij Dalmatin in Adam Bohorič v učbenikih osnovne šole (zgodovina in slovenski jezik)* prikazala obravnavanje protestantizma ter Dalmatina in Bohoriča v šoli.

Alenka Černelič Krošelj je s prispevkom *O podobi in sledih* predstavila projekte, ki jih izvaja Valvasorjev raziskovalni center Krško v sodelovanju z različnimi strokovnjaki in institucijami. Center želi zagotoviti ustrezno in kakovostno predstavitev zgodb preteklosti v Valvasorjevem kompleksu; del tega kompleksa je tudi t. i. Jarnovičeva

hiša, ki je zaradi starosti arhitekturnih osnov domnevna Bohoričeva šola (1551–63). Med večjimi projekti centra je *Adam Bohorič, Jurij Dalmatin in Krško* in v njegovem okviru je tudi evidentiranje in pregledovanje virov in gradiva o njunem življenju in delu. Alenka Černelič Krošelj opravlja to nalogo z raziskovanjem v arhivih in drugih zavodih v Sloveniji in tujini, predvsem v Nemčiji. Zbrala je in kritično primerjala temeljne podatke, ki so povezani z Bohoričem in Dalmatinom in se pojavljajo v delih Janeza Vajkarda Valvasorja, Theodorja Elzeja, Ivana Lapajnetja in J. Ravnikarja ter različnih literarnih, šolskih, kulturnih, verskih in splošnih zgodovinarjev. Del tega pregleda je prikazala v svojem prispevku. Ob načrtovani postavitvi kiparskih upodobitev Bohoriča in Dalmatina pa je spričo dejstva, da doslej še nihče ni našel izvirnih podob obeh mož in da je verjetnost, da obstajajo, zelo majhna, treba upoštevati, da smo tudi različne druge upodobitve sprejeli brez razmišljanja o avtentičnosti, tako da je pomembno predvsem, da so podobe dobro izdelane z vidika likovnega izraza in unikatnosti, oziroma da je smiselno postaviti izvirna umetniška dela, pri katerih je upodobitev osebnosti prepuščena umetniškemu izrazu in razmišljanju izbranega umetnika.

Na kolokviju je bilo predstavljeno tudi delo Antona Seherja iz Velenja, ki je raziskoval sledi družine Bohorič v različnih arhivskih virih.

Valvasorjev raziskovalni center je izdal zbornik *Adam Bohorič, Jurij Dalmatin in Krško* (2006), v katerem so v celoti objavljeni kolokvijski prispevki Daše Pahor, dr. Melite Zemljak Jontes in Alenke Černelič Krošelj.

*Alenka Černelič Krošelj*

## RAZSTAVA O ALFREDU JENSENU

Aprila 2006 je Oddelek za germanistiko s skandinavistiko in nederlandistiko v sodelovanju s Slovensko-švedskim društvom organiziral razstavo o Alfredu Jensenu, švedskem slavistu, publicistu, pisatelju in prevajalcu ter prijatelju Antona Aškerca. Pobuda za razstavo je nastala, ko je Karin Thorén-Hribar, vnukinja Alfreda Jensena, oddelčni knjižnici podarila sedem Jensenovih knjig iz njegove lastne zapuščine, ki med drugim obravnavajo Slovence in slovensko kulturo. Knjige so izjemnega pomena, ne samo za jezikoslovce, temveč tudi za druge humaniste. Jensen je bil namreč eden prvih piscev, ki je predstavil slovensko in slovansko kulturo Skandinaviji.

Alfred Jensen se je rodil leta 1859 v severni švedski pokrajini Hälsingland. Pri dvajsetih letih je začel študirati pravo in jezike na univerzi v Uppsali. Oče Alfreda Jensena je kot geometer delal v Rusiji, pri Alfredu Nobelu, tako da se je Alfred na obiskih pri očetu že zgodaj seznanil s slovanskim svetom in ruskim jezikom. V letih 1884–88 je bil član uredništva časopisa *Handels- och Sjöfartstidning* v Göteborgu, pozneje pa se je popolnoma posvetil literaturi. Najprej se je navdušil za ruski jezik in literaturo ter se povezal z ruskimi pisatelji, pozneje pa se je posvetil tudi drugim slovanskim jezikom in deželam. Študiral je poljski, češki, slovaški, srbski, hrvaški, bolgarski in slovenski jezik; nekatere je tudi govoril in pisal.

Med južne Slovane je Jensen prvič prišel leta 1895 kot štipendist Švedske akademije. Prepotoval je dežele ob črti Berlin–Dunaj–Zagreb–Beograd–Odesa–Kijev. Na poti je preživel nekaj tednov v Sloveniji in se seznanjal z zgodovino, jezikom, književnostjo in razmerami pod avstrijsko oblastjo. Istega leta je v reviji *Nordisk tidskrift* objavil članek

*Prešeren, slovenernas nationalskald* (Prešeren, narodni pesnik Slovencev) s svojim prevodom šestih kitic uvoda h *Krstu pri Savici*, štirih sonetov (*Kupido! ti in tvoja lepa stárka, Je od vesel'ga časa teklo léto, Biló je, Mojzes, tebi naročeno, O Vrba! srečna draga vas domača*) in štirih drugih pesmi (*Deklétom, Kam?, Izgubljena vera, Pevcu*).

### Prešernov sonet o Vrbi in Jensenov prevod:

O Vrba, srečna, draga vas domača,  
kjer hiša mojega stoji očeta;  
da b' úka žeja me iz tvoj'ga svéta  
speljala ne bila, golj'fiva kača!

Ne vedel bi, kako se v strup prebrača  
vse, kar srcé si sladkega obeta;  
mi ne bila bi vera v sebe vzeta,  
ne bil viharjev nótranjih b' igrača!

Zvestó srcé in delavno ročico  
za doto, ki je nima milijonarka,  
bi bil dobíl z izvóljeno devico;

mi mirno plavala bi moja barka;  
pred ognjem dom, pred točo mi pšenico  
bi bližnji sosed vároval – svet' Marka.

O, Vrba! ljuftva fadershem, som gifvit  
mig barnafröjdens omedvetna lycka!  
O, hade kunskapstörst ej kunnat rycka  
mig därifrån och ut i världen drivit!

Ej hade då dess ormtand sönderrifvit  
all sällhet, som mitt hjärta ville trycka!  
Ej tvifvel dí mitt sinne kunnat stycka,  
och inre stormars lekboll jag ej blifvit!

Jag skulle funnit då – ack, huru gärna!  
en trofast kvinnas arbetsamma händer –  
en hemgift, saknad hos förmögen tärna.

Min farkost skulle plöjt vid lugna stränder,  
och helge Markus skulle vetat värna  
från hagelstorm min teg, mitt hus från  
bränder.

Leta 1898 je Jensen na Dunaju prišel v stik z nemškimi prevodi pesmi Antona Aškerca (1856–1912). Nad njimi se je tako navdušil, da se je istega leta na poti v Zagreb ustavil v Ljubljani in Celju ter osebno poiskal Aškerca. To je bil začetek prijateljstva, ki je trajalo do Aškerčeve smrti leta 1912. Sodelovanje med njima je bilo zelo plodno (obsežno Aškerčevo korespondenco hrani Narodna in univerzitetna knjižnica v Ljubljani). Aškerc je seznanjal Jensena s književnostjo slovenskih sodobnikov in mu tudi z nemščino in ruščino pomagal pri prevajanju slovenskih del v švedščino; poleg Prešernovih in Aškerčevih je Jensen prevedel tudi nekaj Cankarjevih del (*Erotica, Intermezzo*). Dopisoval si je z večino pisateljev slovanskih dežel, med Slovenci so bili to poleg Aškerca še Govekar, Miklošič, Tavčar in Cankar.

Jensen je leta 1901 v Stockholmu izdal zbirko prevodov 25 Aškerčevih pesmi iz treh različnih pesniških zbirk. Zbirka je dobila naslov *Slovenska ballader*. Istege leta je bil Jensen imenovan za tajnika pri Nobelovem inštitutu z nalogo, da spremlja razvoj slovanske literature in o njej poroča. Jensen je med nominirance za nagrado za literaturo uvrstil tudi Antona Aškerca.

Aškerčeva pesem *Trijé popotniki* in Jensenov prevod:

Gredó mi popotniki mladi trijé,  
po cesti čez ravno gredo poljé.

Där gingo på landsvägen svenner tre;  
bland grönskande tagnarne gingo de.

Obískala vila je Vesna naš svet,  
pri cvetu zasajala pisan je cvet.

Då fingo de se den brokiga Vären,  
som mötte med knoppar och blom i  
spåren.

»Dežela prekrasna!« jo prvi slavi,  
»kje tebi enaka na svetu leži?«

»O sköna land! – så den förste säger –  
din make du ej i all världen äger.«

Dé drugi: »Preljub mi domači si kraj,  
ti dom naš slovenski, naš zemeljski raj!

Den andre sade: »Dig vare pris,  
slovenska hembygd, vårt paradis!

Še dražji kot zemlja pa tvoj mi je rod,  
moj narod, moj narod, ki biva tod.«

»Hell dig, o moder! du jord, som föder  
mitt folk, mitt folk, våra egna bröder!«

In tretji – molči. A zakaj se solzi?  
Bol ali veselje te solze rodi?

Den tredje blott teg, men brast i gråt.  
Vardt blicken af sorg eller glädje vät?

Delo *Slovenska ballader* je Jensen posvetil slavnemu švedskemu liriku Carlu Snoilskemu (1841–1903) ob njegovi 60-letnici. Eden od Snoilskyjevih prednikov je namreč izviral iz Slovenije. V svojem iskanju korenin je Snoilsky prišel do 16. stoletja, v čas protireformacije na Slovenskem, ko si je luteranski predikant Janž Znojilšek rešil življenje z begom na tuje. Domovini svojih pradedov je Snoilsky posvetil pesem *Laibach*, za katero je dobil navdih, ko je leta 1882 z vlakom potoval od Trsta proti Dunaju skozi Ljubljano. Z Jensenovo pomočjo je Aškerca v vezani obliki prevedel pesem v slovenščino in jo objavil v *Ljubljanskem zvonu*.

Jensen je bil plodovit književnik. Izdal je dve pesniški zbirki, zelo odmevni pa sta bili potopisni deli *Slavia* (1897) in *Habsburg – spomini in študije iz Avstro-Ogrske* (1899), kjer opisuje kulturno-politično stanje v slovanskih deželah monarhije.

Jensen je bil prvi panslavist v Skandinaviji in je zelo veliko prispeval k prepoznavnosti slovanske literature v tem delu Evrope. Pred prvo svetovno vojno je dobil od Srbije, Črne gore in Bolgarije državno priznanje za svoje zasluge na kulturnem področju. Umril je na Dunaju leta 1921.

Ob svoji 60-letnici je Alfred Jensen zapisal: »Bolj ko sem bil znan v slovanskih deželah, bolj so mi prijatelji izkazovali naklonjenost. Slovanske gostoljubnosti in globoke naklonjenosti ne bom nikdar pozabil. Slovanski narodi, od Sankt Peterburga do Moskve, od Beograda do Dubrovnika, od Ljubljane do Kijeva, so kar tekmovali v svoji naklonjenosti do mene. In jaz sem jim za povračilo lahko ponudil le tiskano besedo.«

VIR

Holmqvist, Lena (1980): Alfred Jensen och Slovenien. Acta Neophilologica, 13, 61–80.

*Mita Gustinčič Pahor*



UDC 261.8:231:502/504

*Ciril Sorč*

## **Pneumatological ecology: The task of the Protestant and Roman Catholic theology**

Ecology is not merely a technical and environmental problem, but a matter of our survival. The environmental crisis is consequently a crisis of humanity. It is therefore also an existential, ethical and, ultimately, a theological problem. Thus, it is also a problem for all Christians (ecumenical) and for all religions (interreligious). According to the words of Ernst Ulrich von Weizsäcker, the 20<sup>th</sup> Century *homo oeconomicus* has to become a *homo oecologicus* in the 21<sup>st</sup> Century. Thereby *pneumatological* ecology has an important place. All Christians are “obliged” to it: Protestants, Roman Catholics and Eastern Orthodox. Thus it is an eminent ecumenical field of mutual cooperation.

In considering the criteria for such a life within the creation, which suites the Holy Spirit and thus the nature of creation itself, we should pay attention to the following: Creation, nature and, above all, humanity, receive their being from the life-giving Spirit of God and are thus always directed towards him. In this article I wish to show some important elements or topics of the theology mentioned above, which presents the creation to us in a crucial perspective: The Spirit as creator; the Spirit as sustainer; the Spirit as the dynamic power of the creation who invites us to cooperate; the Spirit as an ally to life, a warrant of the creation’s future; and, a Trinitarian principle of pneumatological ecology.

UDC 1 Schweitzer A.  
17:008

*Cvetka Hedžet Tóth*

## **Albert Schweitzer – Wille zur Kultur und Ethik**

Der Artikel erörtert die Ansichten von Albert Schweitzer zu Kultur und Ethik, vor allem deswegen, weil von all seinen zahlreichen Werken seine Philo-

sophie der Kultur und Ethik das Bedeutendste und das Einflußreichste ist, sogar für die Entstehung des Weltethos (1993). Der Beitrag analysiert näher sein Verständnis über den engeren Zusammenhang von Ethik und Kultur, wobei er ausdrücklich davon ausgeht, daß »als das Wesentliche der Kultur die ethische Vollendung der Einzelnen wie der Gesellschaft anzusehen ist. Zugleich aber hat jeder geistige und jeder materielle Fortschritt Kulturbedeutung. Der Wille zur Kultur ist also universeller Fortschrittswille, der sich des Ethischen als des höchsten Wertes bewußt ist.«

Nur dann, wenn Kultur ethische Besinnung mit sich trägt, kann sie nach Schweitzer als etwas Fortschrittliches gelten und aus seinem Leben und Werk in Afrika erfolgt, daß Menschen überall in der Welt – auch die im Urwald lebenden – das Wissen über das Ethische und Nichtethische haben. Mit seiner Philosophie des Lebens erwartete Schweitzer nach seiner eigenen Beschreibung in *Kultur und Ethik* folgendes: »Zur Ethik gehört Ethik der leidenden Selbstvervollkommnung in dem innerlichen Freiwerden von der Welt (Resignation), Ethik der tätigen Selbstvervollkommnung in dem ethischen Verhalten von Mensch zu Mensch und Ethik der ethischen Gesellschaft. Ethik ist also eine weitausgedehnte Tonreihe. Aus dem noch nicht Ethischen tritt sie da heraus, wo die Schwingungen der Resignation als Töne ethischer Resignation vernehmbar zu werden beginnen. In immer lebhafteren Schwingungen geht sie aus der Resignationsethik in die Ethik der tätigen Selbstvervollkommnung über. Nach oben hin läuft sie in die schon mehr oder weniger als Geräusche wirkende Töne der Ethik der Gesellschaft aus und verklingt zuletzt in den nur noch bedingterweise ethischen, gesetzlichen Geboten der Gesellschaft.«

Aufgrund dieser Ansichten erfolgt eine Sonderaufgabe an Philosophie gemeint als Weltbegriff (*conceptus cosmicus*), denn nach Schweitzer ist »die Philosophie Anführerin und Wächterin der allgemeinen Vernunft«. Der vorliegende Artikel endet deshalb mit Ernst Cassirers positiver Deutung der Philosophie Albert Schweitzers zur deutschen Kulturphilosophie. Innerhalb dieser Kulturphilosophie, die ausdrücklich auf der Kategorie der Ehrfurcht vor dem Leben beruht, und mit seinem nüchternen Idealismus appelliert Schweitzer an etwas ganz Elementares, was er selbst aus der Philosophie von Arthur Schopenhauer und Friedrich Nietzsche erlesen hat. Dabei handelt es sich um eine Ethik, die im Grunde nichts anderes ist als ins Grenzenlose erweiterte Verantwortung für alles, was lebt. Heute können wir unsere Einstellung zur Welt als grenzenlose Verantwortung für das Weltsein und für das Leben in der Welt verstehen, weil die moderne Technik deren Existenz bereits gefährdet und sie zu vernichten droht.

UDC 230.2 Bonhoeffer D.  
230.1:17

*Nenad Hardi Vitorović*

**Dietrich Bonhoeffer – responsibility and freedom**

The paper presents a chronologically circumscribed discussion of the theology of Dietrich Bonhoeffer as can be divined from the selection of his works recently published under the title *Odgovornost in svoboda (Responsibility and Freedom)*. His major theological contours are considered against the background of the famous events which engulfed Bonhoeffer from the 1920s to the early 1940s, culminating in his execution for high treason. Through the interplay between Bonhoeffer's theological thought and his concrete political and ethical actions, the paper seeks to gain some further insight into the theological enigma of a pacifist in active rebellion; a pastoral theologian turned armed traitor.

One of the most significant influences on Bonhoeffer's thinking was Barth, whose critique of the place of human possibility in philosophy and theology Bonhoeffer enthusiastically adopted. His acceptance of Barth was, however, qualified by a dissatisfaction with the latter's stress on the complete otherness of God and his concomitant treatment of divine-human communication in abstract terms. For Bonhoeffer, what was important was the immediate and personal, whereby God is encountered, not in his otherness (his freedom *from* humanity), but in his gracious commitment to us (his freedom *for* humanity). In turn, humanity is not to be construed in terms of individualism, but as individuals in inseparable solidarity with community (whether that be in Adam or in Christ).

Here Bonhoeffer's predilection for concreteness over abstraction once more comes to the fore: in the incarnation, Christ, in whom the unity of the church is constituted, also creates an indissoluble continuity between God and the world; the centuries-old absolute separation between the sacred and the profane is invalidated. Because of the incarnation, there cannot exist two separate spheres of activity, but only the one space of the actualisation of Christ. Herein can be seen Bonhoeffer's ethical basis for his participation in the plot on Hitler's life: there are no autonomous spheres with their own conflicting principles; there is only unity in Christ. We are therefore obliged as Christ's disciples to do whatever is necessary in the light of this reality. We are, however, precluded from making any ultimate moral evaluation of our decisions – we must leave that to God. Our challenge remains to be obedient in all things to Christ, not simply as an object of religion, but as he truly is, the ruler of the world.

UDC 284.1:261.6:316.2  
211:234:316

*Marko Kerševan*

### **Protestant Christianity and the sacred within the (post)modern world**

The paper starts out from the supposition that Protestantism has contributed significantly to forming the characteristics of the modern world, including the so-called “disenchanting of the world”, i.e. its desacralisation, of which Max Weber speaks. It is assumed that such disenchanting found its theological expression in connection with D. Bonhoeffer’s conception of “non-religious Christianity”. He defined this as: “The God who is with us is the God who abandoned us. Before God and with Him, we live in a world without god.” The Christian view of the human condition as presented by Bonhoeffer is currently threatened from two sides: on the one hand there are different forms of the new sacralisation – different forms of the “return of the holy”, and on the other there is a crisis in biblical monotheism. The twentieth century particularly aggravated the question of theodicy (Auschwitz, etc.). The orientation towards a new “polytheism” and cosmotheism is gaining influence. Protestant Christianity should resist such trends also by a fresh consideration of the theological concepts of divine omnipotence and divine power(lessness) and suffering, which derive from divine love and solidarity with the human race (in Christ and through Christ). The theological problems of kenosis, theopaschism, “the weak holy” (Vattimo) are becoming topical once again.

UDC 286 "15"  
286(494)(436)(431/435.8)(492) "15"

*Gorazd Andrejč*

### **Anabaptist reformation and religious freedom**

The Anabaptist movement in 16th century Europe was part of the so-called “radical reformation”, which was almost equally distant from mainline Protestantism as it was from Roman Catholicism. This intensely-persecuted but constantly-growing group of believers sprung up in the early phases of reformation (in the 1520’s) in Switzerland and lower Germany. Their first leaders felt that the main Swiss and German reformations (lead by Zwingli and Luther respectively), did not go all the way in reforming the Christian churches according to the *Sola Scriptura* principle. Therefore they organized a new Christian movement that was destined to impact western society as much as mainline Protestantism.

On the ground of the New Testament, Anabaptists believed in the baptism of adult believers. You had to understand the faith and repent from your sins

*before* baptism. They also believed that church and state do not belong together. The Church is a community of believers who freely respond to God's call, are born anew and baptized as adults. The State, on the other hand is a community of all people who live in a certain area regardless of their faith. The combination of church and state (*Corpus Christianum*) started with Constantine and was retained by reformers like Luther and Zwingli in their towns and state churches. The Anabaptists saw this combination as the central problem of what they called, "fallen Christianity". Also, most of the Anabaptists were pacifists. They were determined not to use "the sword" in any circumstances. Therefore, in the eyes of princes and church leaders they were guilty, not only of heresies but also of subversive action against the existing social order.

The Anabaptist belief in the separation of Church and State and in total religious freedom i.e. the State cannot decide nor force any religion on anyone, was revolutionary. In the 16th and 17th century this revolution was unacceptable to most. But with persistence and despite heavy persecution, the Anabaptists actually "won the battle". In the Netherlands, from 1577, the Anabaptists first enjoyed real religious freedom. From there and with the help of the newly emerged Baptist movement (a movement heavily influenced by Anabaptist Mennonites of Netherlands), their beliefs gradually won more and more influence in the English world. These beliefs were the basis for the constitution of the newly formed United States of America some two hundred years later. Religious freedom, which we enjoy today, is therefore intellectually (theologically) speaking a child of the radical reformation – of Anabaptism.

UDC 811.163.6.09 Bohorič A.

*Kozma Ahačič*

**Concerning the front page and two short chapters of Bohorič's grammar**

This paper describes how the title *Arcticae horulae succisivae de Latinocarniolana literatura* [...] from the year 1584 is situated in the tradition of European grammars. The essence of the title could be interpreted as a Latin Carniolan grammar, and the whole translation would read: "Winter leisure hours in a Latin Carniolan grammar arranged according to the Latin model, from which its similarity to the Muscovitan, Ruthenian, Polish, Czech and Sorbian, as well as the Dalmatian and Croatian languages can be easily depicted."

The paper also compares two short chapters towards the end of this grammar with similar chapters in earlier, contemporary European grammars. It concludes that the two chapters were written independently, although they both follow general principles of contemporary grammars, such as Melancthon's Latin and Clajus' German grammars.

UDC 808.63-3=71=30" 15/16"

*Majda Merše***Megiser's dictionary and the forming of Slovene linguistic standards in the 16<sup>th</sup> century**

At the end of the 16<sup>th</sup> century, Hieronomus Megiser placed Slovene as a non-first (complementary) language into two multilingual dictionaries: into the German-Latin-Slovene-Italian dictionary *Dictionarium quatuor linguarum* of 1592, and into the *Theaurus Polyglottus* of 1603. A consideration of the literary form of Slovene which had developed from its Trubarian beginnings from 1550 onwards and its concurrent appearance in Megiser's dictionaries demonstrates that the latter captured more characteristic features of Slovene literary language from the second half of the 16<sup>th</sup> century. Because of the generic associations of his dictionaries (they are both multilingual) and because their lexicographical information is focused only on select linguistic fields, a rich informativeness is perhaps to be expected, especially with respect to the lexical corpus. On the basis of demonstrated written and phonetic pairs, it is also possible to become acquainted with the real problematic at the written and phonetic levels. Individually, the non-systemic and mostly indirectly demonstrated data about the inflection and valency of words does not suffice for an acquaintance with the characteristic features of the contemporary morphological and syntactical system.

In Megiser's dictionaries the attested writing system demonstrates distinctive features. Compared to the language of Dalmatin's translation of the *Bible*, the following stand out: a less stable notation of sibilants and palatoalveolar fricatives and affricates, changing patterns in the writing of other consonants (e.g., soft /l/ and /n/) and a rarer and less stable use of accent signs. The two dictionaries offer many examples of the unwritten reduced vowel (?) in word-final syllables (e.g., *ba?n*, *pametn*), and also expose more types of orthographic variability (e.g. the writing of verbal calques either together or separately). Megiser's dictionaries furthermore demonstrate generally recognised phonetic variants (e.g., *divji* – *divje*, *slobodnost* – *slaboden*, *cagav* – *cagov*, *sirota* – *sorota*; *priseči* – *persegati*; *nezastopnost* – *nezestop*; and also, *črešnja* – *češnja*, *človečki* – *človeški*; *slišati* – *šlišati*), which for the most part mirror still developing current phonemic processes. In the case of the majority of lexicographically mediated word forms, whether already known or novel, it is possible to uncover their formation using established morphological models. The morphological variability also typical of 16<sup>th</sup> century literary language is demonstrated by numerous pairs of lexicographically attested synonyms (e.g., *baržagar* – *baržager*, *plešiv* – *plešast*).

At the same time, the multilexical Slovene complementary strings in Megiser's dictionaries mirror typical lexical constructions as used in literary works: besides indigenous words, older and more recent borrowings (the latter mostly from German) are also woven into them. Megiser's dictionaries also

contributed much new, as yet unwritten vocabulary to the 16<sup>th</sup> century's lexical store. Particularly noteworthy is terminology which was not used in the biblical translations because it arises in a different natural, cultural or historical environment (e.g., numerous botanical and animal names, the names of professions).

UDC 811.163.6:284.1(497.4)  
811.163.6" 15 "

*France Novak*

### **The prefixes *v-* and *u-* in Slovene protestant writers of the 16<sup>th</sup> century**

In this essay, the use of the prefixes *v-* and *u-* in Slovene literary language of 16<sup>th</sup> century protestant writers is described. The issue is a significant aspect of the multifaceted and lively enterprise of uncovering, systematising and transcribing the linguistic reality of the sounds of the Slovene language, in which the sound *v* presents a particularly interesting problem. The prefix *v-* in these writers has multiple meanings. It includes the present day prefixes *v-* and *u-*.

The first phase of writing the prefix *v-* is witnessed in Trubar's first two books, *Catechism* and *Abecedarium* (reading primer) from the year 1550, which are written in Germanic script. The prefix *v-* is consistently written with *v*, while within words Trubar represents all *v*-s, including prefixial *v*-s, by *u-*. The old prefix *u-*, as in the verb *užgati*, is a residue of an older state. This model was also accepted by other writers, especially Dalmatin (in the beginning) and Juričič.

With the acceptance in 1555 of Latin script, there was an exchange in Trubar's works of *u-* for *v-*, at first only in cursive script, later however also in normal script. This exchange, which is a characteristic stage in the development of Slovene writing, is certainly not just typographical. The pinnacle was reached in TO 1564. Later on, Trubar returned to his old pattern, which is particularly evident in TT 1581-82.

Krelj, however, began to use a positional variant of the prefix *v-* before the initial *v* of the simple verb, *uveneti*. With this prefix he also introduced an apostrophe. He also wrote the sound *v* in the middle of words or forms. In the year 1579, Dalmatin also began to use this kind of *v* preceding vowels.

There were two types of difficulty with the word initial prefix *v-*: firstly, it was not possible to have two successive *v*-s together. Trubar, in accordance with his principles, wrote such examples with the formula *vueneti*, while Krelj introduced *uveneti*, from DB 1584 onward, however, *uveneti* or *u'veneti* was used. Thus the positional variant of the prefix *v-*, namely *u-*, came into being. Secondly, the pronunciation of the prefix *v-* before a word initial *i* or vowel also created difficulties. Trubar, and those who followed his pattern, expressed this relation with a similar formula as before – *vuiti*, whereas Krelj used the intermediary sound *j* – *vjiti*, usually written as *v'ijti* or *vyti*.

The final stage, the result of a long and intensive search, as is particularly strongly attested in Dalmatin's translation of the whole Bible in 1584, is as follows: Whenever they recognised the construction, they used the prefix *v-*, written either with or without an apostrophe, e.g., *v'pasti* or *vpasti*. In the cases where a construction would demand a double *v*, the variant prefix for *v-* was introduced, e.g., *u'veneti* or *uveneti*. So the development of the prefix *u-* in Slovene protestant writers from the prefix *v-* was a Slovene development and not a direct descendant of some protoslavonic state. In prevocalic position the form that had first been used by Krelj was accepted, *vjiti* written as *v'yti* or *vyti*. In particular instances the old prefix *u-* is also possible, especially with the verb *užgati*, written with a prosthetic *v* (*vužgati*), and derivations of the same.

UDC 811.163.6'282(497.4 Prekmurje)" 17"

*Franc Kuzmič*

**Števan Kūzmič's Abecedarium (reading primer)**

This article deals with the booklet, which unites a reading primer and a small Catechism on eight pages. The copy is preserved in the National Széchényi Library in Budapest. The author concludes that this booklet is in fact the work of Števan Kūzmič from 1753, which was thus far known about only from second-hand sources. The author's statement is based primarily on the comparison with the typography of other contemporary Protestant texts in the language of Prekmurje that were printed in the German city of Halle, as well as with the vocabulary of Števan Kūzmič's book *Vöre krstsánske krátke návuk* (1754). One of the initiatives for reading primer came from the pastor Samuel Wilhelm Serpilius of Pressburg (Bratislava). The booklet was designed for parents, so that they would be able to teach their children to read texts written in their native Slovene language of Prekmurje.

UDC 242/245:22

003.349(497.5):22

*Alojz Jembrih*

**From success to the statement "viel falsch" in Urachian Glagolitic New Testament (1562, 1563)**

This paper investigates the circumstances which conditioned the translation of the New Testament into Croatian. It begins with the initial preparations and ends with the final printing in Glagolitic alphabet at Urach's printing house (1562/63). Thus it deals with the Croatian protestant reformer's circle of translators, who gathered around Stipan Konzul Istranin (Sthephan Consul



Istriamus) in the years 1560–1565. From his correspondence with Trubar, we see how much he was personally involved in printing Croatian books and how concerned he was for the success of the whole publishing project. After the New Testament had been published (I. part 1562, II. part 1563), a member of the Franciscan order from Bihać was asked about the quality of this translation. He wanted to discredit it so he commented that *much of the text is translated wrongly (viel falsch)*. This disqualifying statement resulted in controversy between Primož Trubar and Stipan Konsul along with his co-workers in Urach.

The author of the paper is searching for possible causes for this controversy as well as the afore-mentioned negative statement concerning the translation of the New Testament.

UDC 821.163.6.09 Trubar P.  
94(497.4)"/18/19"

*Igor Grdina*

### **The case of Trubar “completely thrashed out”**

Primož Trubar (1508–1586) is one of the central figures in Slovenian cultural and general history. His work, from which has developed the continuity of the Slovenian standard language as well as the tradition of pan-Slovenian institutions, has always attracted attention, forcing people into taking sides for or against. His achievements have been evaluated differently during different periods. At the end of the 19<sup>th</sup> and at the beginning of the 20<sup>th</sup> century his name became a symbol around which the *Kulturkampf* between Roman Catholics and liberals raged. The liberals, for whom opposition to the Roman Catholic Church was an essential part of free-thinking, tried to promulgate Trubar as their own forerunner. But historians' criticism pointed out the doubtfulness of such an understanding, since being a reformer, Trubar was a fervent Christian (who shared the belief in the imminence of the Judgement Day – widespread in Europe especially in the first half of the 16<sup>th</sup> century), which means that his ideals were far removed from 19<sup>th</sup> and 20<sup>th</sup> century liberals' ideal of the religiously indifferent public sphere. Some Roman Catholic authors tried to diminish the significance of Trubar's work by exalting other (especially 17<sup>th</sup> and 18<sup>th</sup> century) Slovenian authors.

After the erection of Trubar's monument in Ljubljana shortly before the First World War, the general perception of the reformer's significance for all Slovenes was gradually consolidated. Ever since, representatives of most of the weightier schools of thought and cultural-political positions in Slovenia have tried to present Trubar as their forerunner, often mentioning the results of scientific research only in passing.

*(Bibliografska obdelava: Alojz Cindrič)*

**Kozma Ahačič**, asistent, mladi raziskovalec Inštituta za slovenski jezik Frana Ramovša Znanstvenoraziskovalnega centra SAZU

**Gorazd Andrejč**, pastor Krščanske adventistične cerkve v Ljubljani

**Alenka Černelič Krošelj**, raziskovalka na Valvasorjevem raziskovalnem centru, Krško

**dr. Božidar Debenjak**, redni profesor za filozofijo zgodovine in socialno filozofijo na Filozofski fakulteti Univerze v Ljubljani, v pokoju

**dr. Darko Dolinar**, izredni profesor na Filozofski fakulteti Univerze v Ljubljani, znanstveni svetnik Inštituta za slovensko literaturo in literarne vede ZRC SAZU

**Breda Dvořák Drašler**, diplomantka Teološke fakultete Univerze v Ljubljani

**ddr. Igor Grdina**, redni profesor, znanstveni svetnik na Inštitutu za kulturno zgodovino ZRC SAZU

**Mita Gustinčič Pahor**, lektorica na oddelku za germanistiko, nederlandistiko in skandinavistiko Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani

**Nenad Hardi Vitorović**, strokovni sodelavec Znanstvenoraziskovalnega inštituta Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani

**dr. Alojz Jembrih**, redni profesor za zgodovino hrvaške književnosti, Hrvatski studiji Sveučilišta u Zagrebu

**mag. Ludvik Jošar**, evangeličanski teolog in duhovnik, dolgoletni urednik Evangeličanskega lista, v pokoju

**dr. Marko Kerševan**, redni profesor za sociologijo religije na Filozofski fakulteti Univerze v Ljubljani

## SODELAVCI TE ŠTEVILKE

**mag. Franc Kuzmič**, višji kustos v Pokrajinskem muzeju v Murski Soboti

**dr. Majda Merše**, izredna profesorica na Pedagoški fakulteti Univerze v Mariboru, znanstvena svetnica Inštituta za slovenski jezik Frana Ramovša ZRC SAZU

**dr. France Novak**, docent na Upravni fakulteti Univerze v Ljubljani, Pedagoški fakulteti Univerze v Mariboru in Fakulteti za humanistične študije Primorske univerze, samostojni strokovni sodelavec specialist Inštituta za slovenski jezik Frana Ramovša ZRC SAZU

**dr. Vasko Simoniti**, minister za kulturo Vlade Republike Slovenije, redni profesor za zgodovino Slovencev in zgodovino jugovzhodne Evrope v novem veku na Filozofski fakulteti Univerze v Ljubljani

**dr. Ciril Sorč**, redni profesor za dogmatiko na Teološki fakulteti Univerze v Ljubljani

**dr. Cvetka Hedžet Toth**, redna profesorica za ontologijo in metafiziko na Filozofski fakulteti Univerze v Ljubljani

**Dušan Voglar**, glavni urednik Enciklopedije Slovenije, v pokoju

### Corrigendum

V št. 1-2 na str. 46 mora biti 2. stavek 3. odstavka zapisan:

Dvakrat je uporabljeno dvočrkje *řh* (za *ř* v *De sledni Sazhetik je teřhak*, za *ř* v *piřsheio*).

# Perftech.ITrešitve

Perftech.Largo  
Perftech.Ciklon  
Perftech.Codis

*Zaklad je pot, po kateri hodiš, in ne kraj, kamor si namenjen. (Coelho, Alkimist)*

## Perftech

Perftech, d.o.o., Bled  
Pot na Lisice 6, 5260 Bled  
[www.perftech.si](http://www.perftech.si), [info@perftech.si](mailto:info@perftech.si)  
tel.: +386 4 579 00 00  
Perftech, d.o.o., Beograd  
Bul. Mihajla Pupina 101  
SGC - 11070 Novi Beograd  
Srbija in Crna Gora  
tel. in fax: +381 11 311 22 39  
Perftech Zagreb d.o.o.  
Zvonimira Bogozica 2  
10000 Zagreb, Hrvatska  
tel.: +385 1 604 44 60  
fax: +385 1 604 32 64

## Izberite svojo pot s pomočjo Perftech.ITrešitev

**Perftech.Largo**, **Perftech.Ciklon** in **Perftech.Codis** predstavljajo zbirko poslovnih rešitev za podporo sodobnemu načinu poslovanja podjetij v različnih dejavnostih v mednarodnem prostoru. Delujejo lahko samostojno, v povezavi ena z drugo pa so še bolj učinkovite.

**Perftech.Largo** (FI, CO, MM,...) je rešitev za podporo upravljanja podjetja.

**Perftech.Ciklon** (ARH, DOC, WEB) je portalna rešitev za komuniciranje zaposlenih in s partnerji ter rešitev za obladovanje dokumentacije.

**Perftech.Codis** (SCAN, CTR, CHN) je rešitev za obladovanje sporočil in dokumentov tako iz Perftech.Larga kot Perftech.Ciklona ali tujega informacijskega sistema.

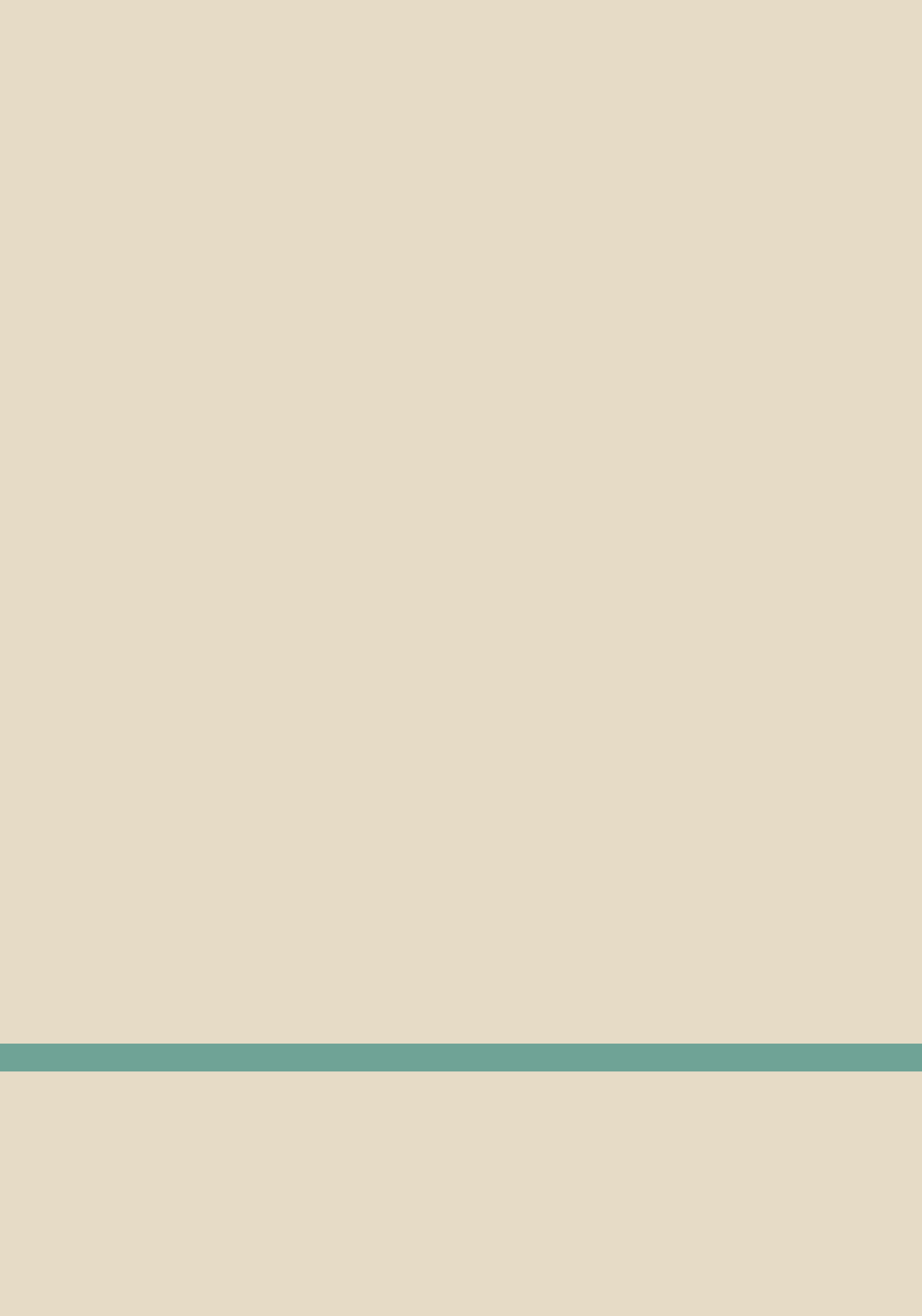
***hse***

*Holding Slovenske elektrarne d.o.o.*

Mestna občina Ljubljana







# STATI INU OBSTATI

REVĪJA ZA VPRAŠANJA PROTESTANTĪZMA

ELEKTRONSKA IZDAJA