

# BOGOSLOVNI VESTNIK

LETNIK 44

LETO 1984/ŠTEVILKA 1

## GLASILO TEOLOŠKE FAKULTETE V LJUBLJANI

M. Benedik, KULTURNOZGODOVINSKI OKVIR LUTROVEGA NASTOPA

V. L. Deutsch, LUTER – ČLOVEK VERE

J. Rajhman, LUTER IN SLOVENC

M. Smolik, BLAŽ-BLAZNIK, NEZNANI BOGOSLOVNI PISEC

B. Cigoj-Leben, UBOŠTVO V NAUKU JANEZA OD KRIZA

Janez Pavel II, OB PETSTOLETNICI MARTINA LUTRA

K. Hausberger, KATOLIŠKI POGLED NA MARTINA LUTRA

J. E. Vercautysse, ZA STVARNO PRESOJANJE MARTINA LUTRA

A. Strle, KAJ BI LUTER REKEL GLEDE ODPUSTKA 1983-1984  
OCENE



# BOGOSLOVNI VESTNIK

LETNIK 44

LJUBLJANA 1984

# BOGOSLOVNI VESTNIK

izdaja Teološka fakulteta v Ljubljani, Poljanska 4, 61000 Ljubljana, Jugoslavija.

Revija izhaja štirikrat na leto.

Uredniški odbor: Anton Stres (glavni in odgovorni urednik), Stanko Janežič, Jože Krašovec, Anton Nadrah, Marijan Smolik.

Lektor A. Pirnat

Oprema Tone Štrus

Naslov uredništva: Bogoslovni vestnik, Tabor 3, 61000 Ljubljana.

Naslov uprave: Družina — Bogoslovni vestnik, Cankarjevo nabrežje 3/1, 61000 Ljubljana, Jugoslavija

Letna naročnina 1500 din, posamezna številka 375 din; za inozemstvo 16 US dolarjev ali enakovredna vsota v tuji valuti.

Naročnino pošiljajte na naslov: Uprava lista Družina — Bogoslovni vestnik, Cankarjevo nabrežje 3/I, 61000 Ljubljana, Jugoslavija, čekovni račun 50100-620-107-010-80691-8247/12.

Naročnino iz tujine nakazujte na devizni račun 50100-620-107-010-72780-32483/3 Družina, Ljubljana, Jugoslavija, s pripombo za BV.

Tisk ČGP Delo, Ljubljana, Titova 35.

EPHMERIDES THEOLOGICAE Facultatis theologiae (catholicae) labacensis, Poljanska 4, 61000 Ljubljana, Jugoslavia. Director responsabilis: Anton Stres, Tabor 3, 61000 Ljubljana, Jugoslavija.

Typographia ČGP Delo, Ljubljana, Titova 35.

# Simpozij o Lutru\*

*Metod Benedik*

## Kulturnozgodovinski okvir Lutrovega nastopa

V dolgotrajni zgodovini Cerkve so nekateri datumi, ki kot časovna oznaka določenih odmevnih pojavov še posebej izstopajo. Tak je tudi datum 10. novembra 1483, dan, ko se je pred 500 leti rodil začetnik reformacije Martin Luter. V podobo Cerkve se je sicer še globlje zarezal naslednji pomembni datum iz življenja tega moža, 31. oktober 1517, ko je Luter objavil svojih 95 tez, vendar dobita obe časovni oznaki svojo pravo težo šele, ko imamo pred seboj celotno Lutrovo osebnost, njegovo dejavnost, in še več, celotno reformacijo ter okoliščine, iz katerih le-ta izhaja, in njene daljnosežne posledice.

Reformacija<sup>1</sup> je sicer bistveno povezana s pojavom Martina Lutra, z njegovim nastopom leta 1517 ter njegovim nadaljnjim delovanjem, vendar je preveč široko in daljnosežno dogajanje v Cerkvi, da bi ga mogli zožiti na dejavnost enega samega človeka. Že zdavnaj pred njenim začetkom so nastopila dogajanja, se rojevale ideje, vrstili ukrepi in vzbujala čustva, ki so odpor in upor proti stanju, kakršno je bilo v Cerkvi, zahtevala, omogočila in olajšala, zaradi katerih je nastop reformacije pravzaprav postal

\* Simpozij o Lutru je priredila Teološka fakulteta v Ljubljani 10. novembra 1983.

<sup>1</sup> Številni priročniki za zgodovino Cerkve bolj ali manj obširno predstavljajo stanje, iz kakršnega je izšla protestantska reformacija. Ob analizi tedanjih dogajanj se predvsem novejši avtorji bolj poglobljeno ustavljajo pri miselnih in duhovnih tokovih takratnega časa, saj je prav spremenjena miselnost, ki je na mnogih področjih preseгла miselnost in prakso srednjega veka, postala tisto široko ozadje, ki je zahtevalo ter nazadnje tudi povzročilo reformo. Nekaj del, ki temeljito in sistematično obravnavajo ta vprašanja: Pastor L., *Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters*, Freiburg i Br III/2 1926, IV/1 1925; Lortz J., *Die Reformation in Deutschland*, Freiburg i. Br. 41962; Brandt K., *Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation und Gegenreformation*, München 31960; Hassinger E., *Das Werden des neuzeitlichen Europa 1300—1600*, Braunschweig 21964; Iserloh E. — Glazik J. — Jedin H., *Reformation, Katholische Reform und Gegenreformation*, *Handbuch der Kirchengeschichte IV*, Freiburg-Basel-Wien 1967; Leonard E., *Histoire générale du Protestantisme*, Paris 1961; Llorca B. — Villoslada R. G. — Montalban F. J., *Historia de la Iglesia Católica, edad nueva*, Madrid 1967; Iserloh E. — Lortz J., *Kleine Reformationsgeschichte*, Freiburg-Basel-Wien 21971; Ranke L., *Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation*, Berlin 1839/47.

neizogiben — také neizogiben, da lahko govorimo o neki notranji zgodovinski nujnosti, kar seveda spet ne pomeni, da se vse skupaj ne bi bilo moglo zgoditi drugače. Ko se namreč oziramo na okolje, iz katerega je izšla reformacija, je predvsem treba upoštevati duhovno ozračje, ki so ga ustvarjale tedanje razmere; le-to je pa nedvomno bilo samo v sebi tako mnogovalentno, da bi se moglo izraziti ter se uresničiti najbolj različno. Takó lahko iste besede, iste ideje, ista dejstva vključimo v zvrst vzrokov z različnimi možnimi posledicami. Tako npr. v širokem in vplivnem gibanju »devotio moderna«,<sup>2</sup> ki se je po eni strani trudilo za poglobljenim osebnim notranjim življenjem in je bilo izrazito kristocentrično usmerjeno, po drugi strani pa izreklo trdo kritiko na račun poznosrednjeveškega romarstva in zbiranja relikvij, lahko srečamo spodbude za katoliško reformo kot tudi za reformacijo.

Gotovo je, da nihče ni želel sprožiti take reformacije, ki bi privedla do razdeljenosti v zahodnem krščanstvu. Reformatorji so si prizadevali za reformo ene, vsem skupne Cerkve. Ker se ta reforma ni posrečila ne pri glavi ne pri udih, je prišlo do razdeljenosti. Ob tem bi seveda mogli reformacijo označiti kot revolucionaren odgovor na vse izjalovljene reformne poskuse 14. in 15. stoletja, saj se je v tem dolgotrajnem razdobju res nabralo marsikaj, kar je bilo v ostrem nasprotju s pristnim življenjem Cerkve oziroma je bilo nujno potrebno korenite prenove. S tem pa še zdaleč ni mišljeno, da bi mogli vzroke reforme zožiti zgolj na slabosti v vodstvu Cerkve ali na druge zlorabe, kajti nobena reforma — in to velja tudi za tisto, ki jo je sprožil Martin Luter — ni usmerjena le v vračanje na prvotno, v celoti nikoli doseženo idealno stanje in tudi ne le na odpravljanje posameznih zlorab in napak, ampak je nujno povezana s prizadevanjem za prilagajanje novim danostim in odpiranjem za nove potrebe časa.

Nedvomno je občutje tesnobe, ki ga je v tem času povzročalo »bedno stanje« — také je takratne razmere označil reformator Zwingli — reformaciji nudilo občuten vzgon, gotovo pa je v svojem teku postala vabljiva ter pridobivala številne navdušene privrženca še posebej zaradi tega, ker so v njej mnogi videli rešitev človeka novega časa iz spon srednjeveških ča-

---

<sup>2</sup> Začetnik gibanja je Gerhard Groote (1340—1384). Devotio moderna se je močno razširila na Nizozemskem, v Belgiji ter delno v Franciji in na nemškem področju. Eden kasneje najbolj znanih njenih predstavnikov je Tomaž Kempčan s svojo knjigo »Hoja za Kristusom«. Značilnosti gibanja: kristocentrična usmerjenost, Kristus Bog in človek jim je edini učitelj; veliko prepisujejo in berejo sveto pismo, vendar ne zaradi poglobljanja teološkega znanja, ampak da bi iz njega črpali navodila za svoje notranje življenje; poudarjajo preprosto, praktično krščansko življenje in so proti globokim teološkim razglabljanjem, značilnim za sholastiko; proti intelektualizmu poudarjajo afektivno stran človeka; prim. Llorca B. — Villoslada R. G. — Montalban F. J., n. d. 545 sl.

sovno pogojenih danosti; zdelo se jim je, da obljublja, kar so že dolgo zaman pričakovali. Besede o svobodi človeka-kristjana, ki so jih sicer mnogokrat zlorabljali, nikakor niso bile zgolj naključno krilatice reformacije.

Zlorabe in napake v 15. st. ter ob začetku reformacije najbrž niso bile večje kot tiste v 14. st., toda ljudje so jih gotovo teže prenašali; postali so bolj budni, bolj kritični, zahtevnejši in nedvomno tudi občutljivejši, ko je šlo za vse bolj vidna nasprotja med idealom in resničnostjo, med besedami in življenjem, med zahtevami in dejanskimi učinki. Dejstvo, da vse večja zrelost ljudi — laikov in njihove naraščajoče duhovne potrebe niso naletele na pravi odmev, je vplivalo bolj razkrajajoče kot vse, še takó obžalovanja potrebne napake in odstopanja posameznikov.

Vzrok reformacije<sup>3</sup> v širšem smislu je tako razkroj srednjeveškega reda in njegovih temeljnih idej, ali drugače rečeno, zapoznelost in celo usodno zamujanje v iskanju novih, sodobnejših oblik življenja in odnosov na različnih ravneh. V prvi vrsti je treba omeniti razkroj značilne srednjeveške edinosti, ki je vključevala in povezovala vse politično, duhovno in versko življenje: ena Cerkev v enotni družini krščanskih narodov, ki se je kazala tudi v povezanosti dveh različnih polov sacerdotium — regnum, je bila osnovna in najvidnejša značilnost srednjega veka. Tudi sami papeži so pripomogli k njenemu razkroju. Da bi bolj utrdili neodvisnost in samostojnost Cerkve, se jim je zdelo potrebno, da slabe moč svetne oblasti. Nekaj časa je kazalo, da bi papeži mogli prevzeti v svoje roke tudi politično oblast, toda kolikor bolj so stegovali roke na svetnopolitično področje, toliko bolj se jim je po robu postavljal svet, saj se je vse bolj zavedal svoje nacionalne opredeljenosti in samostojnosti. Odpor proti neupravičenim zahtevam papežev se je postopoma spreminjal v napade na papeštvo: vzporedno z zavračanjem papeževe politične oblasti se je pojavljalo in stopnjevalo tudi oporekanje papeževi duhovni oblasti. Značilno je, da je papež Bonifacij VIII., ki je tradicionalni nauk o dveh oblasteh — svetna in duhovna oblast sta samostojni, neodvisni in obe izvirata neposredno od

---

<sup>3</sup> Z zelo zapletenim vprašanjem vzrokov reformacije se ukvarjajo mnogi zgodovinarji. Njihovi pristopi pa tudi poudarki so sicer različni, vendar so več ali manj enotnega mnenja, da ne gre pretiravati pomembnosti ali celo ključne odločilnosti nekaterih zunanjih vzrokov, kot je npr. dekadenca klera ali nemški nacionalizem, pač pa je treba bolj upoštevati duhovno ozadje časa, duhovne silnice v narodu, takratno stanje teološke znanosti pa tudi osebni Lutrov duhovni in intelektualni razvoj. Znana dela s tega področja: Villoslada R. G., Raíces históricas del luteranismo, Madrid 1969; Below G., Die Ursachen der Reformation, München 1917; Haller J., Die Ursachen der Reformation, Tübingen 1917; Haller J., Papstum und Kirchenreform I, Berlin 1903; Ritter G., Die geistigen Ursachen der Reformation, v: Die Wetwirkung der Reformation, München 1959, 32—46; Iserloh E., Ursachen der Reformation, v: Handbuch der Kirchengeschichte IV, Freiburg-Basel-Wien 1967, 3—10; Lortz J., Die Reformation als religiöses Anliegen heute, Trier 1948.

Boga — v buli Unam sanctam hotel zamenjati z monizmom oblasti, leta 1303 v Anagniju postal ujetnik moderne nacionalne države (predstavljal jo je Nogaret, Francoz) in laicistično-demokratskih sil Sciarre Colonna.<sup>4</sup>

Bivanje papežev v Avignonu,<sup>5</sup> znano tudi kot avignonski eksil, je papeštvo zaneslo v daljnosežno odvisnost od Francije. Vsi avignonski papeži so bili Francozi, močno pod vplivom francoskih kraljev in njihove nacionalne politike, izpred oči pa so zgubljali univerzalnost svojega poslanstva ter interese celotne Cerkve, to pa je žalilo zavest in upravičene zahteve drugih dežel. Njihov dobro vpeljani finančni in davčni sistem je pomenil težko breme za evropske dežele, čeprav sta se posebno Anglija in Španija, ki sta dokaj močno obvladovali svojo domačo Cerkev, znali temu upirati ter preprečevati prehud odtok denarnih sredstev. Avignonski papeži so tudi pogosto zelo enostransko posegali v pravice krajevnih škofov, kapituljev in samostanov, to pa je spet povzročalo nejevoljo in odpor proti apostolskemu sedežu.

Zahodni razkol je za nekaj časa popolnoma zatemnil edinost, ki naj bi jo prav papeštvo ponavzočevalo. Med pristaše rimskih in avignonskih papežev so bile razdeljene dežele, škofije, posamezni redovi so bili znotraj razcepljeni in niti svetniki tega časa niso vedeli, kdo bi bil pravi papež. Po teoretični plati je veljavo papeštva vse bolj načenjaval konciliarizem.<sup>6</sup> Ob dejstvu, da ekleziologija v tem času ni bila kaj prida jasno opredeljena in v razmerah, kakršne so bile, se ne zdi čudno, če so konciliarizem sprejeli tudi znani teologi kot: Gelnhausen, Langenstein, Zabarella, d'Ailly, Gerson in drugi, ki jim je vsekakor treba priznati, da jim je bila Cerkev resnično pri srcu. Toda okoliščine so nudile ugodna tla za razvoj misli, ki je podarjala, da ima koncil oblast nad papežem, da se mu ta mora podrediti, da se je možno proti papeževim odlokom sklicevati na koncil, da papeževi odloki nimajo veljave, dokler jih ne potrdi koncil. Nikakor ni naključno, da se je vzporedno s tem spet širila teorija o možnosti, da bi bil papež lahko krivoverec. Samega jedra konciliarističnih idej tudi obdobje po konstanškem koncilu, ko je v Cerkvi spet zavladata edinost — vodstvo Cerkve je prevzel Martin V. — ni moglo bistveno okrniti, pač pa so ga vse bolj omejevali zunanji, predvsem politični posegi. S konkordati, ki so jih papeži sklepali s posameznimi državami, so se ubranili novih demokratičnih tokov, obenem pa se skušali odtegniti tudi njim neprijetni reformi. Ko je

<sup>4</sup> Prim. Franzen A. — Bäumer R., Papstgeschichte, Freiburg-Basel-Wien 1974, 230 sl.

<sup>5</sup> Prim. Fink K. A., Die Päpste in Avignon, v: Handbuch der Kirchengeschichte III/2, Freiburg-Basel-Wien 1968, 366—424; Franzen A. — Bäumer R., n. d. 237 sl.

<sup>6</sup> Prim. Jedin H., Bischöfliches Konzil oder Kirchenparlament, Basel 1963; Fink K. A., Die konziliare Idee im späten Mittelalter (Vorträge und Forschungen 9, 1965) 119—134; Martina G., La Chiesa nell'età del assolutismo del liberalismo del totalitarismo, Brescia 1970, 48—58.



na koncilu v Bazlu 1437<sup>7</sup> ponovno nastal razkol, se je zdelo, da je usoda Cerkve prešla v celoti v roke svetnih oblasti. Evgen IV. je nemškimi knezom, cesarju in francoskemu kralju drago plačal, da so ga priznali nasproti protipapežu Feliksu V.: dopustil jim je široko oblast nad Cerkvijo. Svetni oblastniki so tako pridobili jus reformandi, uveljavilo se je deželno cerkvenstvo, se pravi odvisnost Cerkve od svetne oblasti, od kraljev, knezov ali od mestnih uprav, ki so vedno imeli možnost, da daljnosežno posegajo v notranje življenje Cerkve. Brez pojava deželnega cerkvenstva si je težko predstavljati zmago reformacije. Politika konkordatov je dalje vodila tudi k temu, da so v 15. st., papeži, ki bi morali spričo vse močnejše sekularizacije še bolj poudarjati svoje duhovno poslanstvo, v resnici postajali vedno bolj knezi med knezi, s katerimi je mogoče paktirati ali, če je potrebno, jih tudi z vojaško silo premagati. Vpletenost v politiko je preprečila tudi Leonu X., da bi se bil resneje posvetil »primeru Martina Lutra« in da bi bil, kot je zapisal oster Lutrov nasprotnik Joannes Cochläus, »ujel lisjaka, dokler je bil še mlad«.

Značilnost srednjega veka je bil tudi klerikalizem, ki je izhajal iz monopola klera na področju izobraževanja in iz njegovih stanovskih privilegijev. Mladim in duhovno nezrelim evropskim narodom je Cerkev ne samo posredovala Kristusov evangelij, ampak tudi duhovno in kulturno dediščino antike, to pa je vodilo k premoči klerikov, ki je presežala zgolj njihovo religiozno poslanstvo. Toda moral je priti čas, ko je srednjeveški človek dozorel in se je hotel ter tudi mogel sam neposredno soočiti z religioznimi in kulturnimi dobrinami; pred Cerkev se je postavljala zahteva, da se odpove tistim področjem dejavnosti, ki jih je sicer nekoč v danih razmerah morala sprejeti, pa vendar niso bistveno spadale k njenemu poslanstvu, pa tudi pravicam, ki niso bile neposredno povezane z njenim smotrom, da bi tako mogla še jasneje izražati svoje čisto religiozno poslanstvo. Razmišljanja o poznem srednjem veku kažejo, da do takih preobratov ni prišlo po mirni poti in takó imajo gibanja, v katera so bile vpletene tudi težnje laikov po neodvisnosti, revolucionarne poteze. Medtem ko je Cerkev še naprej poudarjala svoje sicer že presežene pozicije, je moral svet, tako posameznik kot država in družba, svojo samostojnost izsiliti. Tako je proces sekularizacije proti Cerkvi potekal v znamenju subjektivizma, nacionalizma in laicizma.<sup>8</sup>

Ob srečanju z antiko in na temelju lastnih raziskovanj je človek odkrival resničnosti, ki niso zrasle na krščanskih tleh oziroma niso potrebovale potrčila kakšne avtoritete. Zastopniki novih znanosti so gotovo hoteli biti

<sup>7</sup> Prim. Fink K. A., *Das abendländische Schisma und die Konzilien*, v: *Handbuch der Kirchengeschichte III/2*, Freiburg-Basel-Wien 1968, 490 sl.

<sup>8</sup> Prim. Iserloh E., *Ursachen der Reformation*, v: *Handbuch der Kirchengeschichte IV*, Freiburg-Basel-Wien 1967, 6.

tudi kristjani, toda kolikor bolj se je Cerkev identificirala s starim, ustaljenim, preživelim, toliko bolj je vse, kar so na novo odkrili in dognali, že samo po sebi zvenelo kot kritika Cerkve. Tako je v humanističnih krogih marsikaj dobilo protisholastičen, protiklerikalen, protirimski prizvok in ustvarjalo če ne že proticerkveno, pa vsaj necerkveno razpoloženje. Večina se do Cerkve sicer ni vedla napadalno, pač pa so se distancirali od njenih dogem in od zakramentalnega življenja.

Neposreden okvir, iz katerega je izšla reformacija, sestavlja vrsta dejavnikov: napake in zlorabe v vrstah klera, nazadovanje teološke znanosti, svojevrstni duhovni tokovi v Nemčiji, protirimsko nastrojena miselnost pa tudi socialne okoliščine.

Če govorimo o napakah in zlorabah v Cerkvi v času pred nastopom reformacije, največkrat pomislimo na »slabe papeže«,<sup>9</sup> med njimi še posebej na Aleksandra VI. Res so nemoralna dejanja papežev zbujala odpor med ljudstvom in nemalokrat izzvala tudi ostre kritike. Dominikanec Savonarola, ki je kasneje zgorel na grmadi, se je v svoji kritiki Aleksandra VI. spraševal, ali je papež sploh kristjan. Toda nedvomno so bile usodnejše od osebnih napak in odstopanj tiste značilnosti papežev, ki jih na neki način pooseblja Lutrov sodobnik Leon X. Njemu ne bi mogli očitati takih sramotnih dejanj, s katerimi je Aleksander VI. omadeževal papeški prestol, pač pa zastrašujočo brezskrbnost za zadeve Cerkve, neodgovorno lahko-miselnost in prav razsipniški lov za ugodnim življenjem. Različni osebni in malodržavniški interesi so skorajda v celoti zakrili čut za univerzalno poslanstvo papeža, čisto v ozadje so zrinili odgovornost, ki naj bi jo imel vrhovni pastir krščanstva za vso Cerkev. Cerkvi pa v njenem poslanstvu ne škodujejo le zunanje, vidne napake, ampak je morda še nevarnejše počasno notranje hiranje, ob katerem posvetno neopazno stopa na mesto religioznega, ob katerem se zgublja, kar je bistveno, umira čut za božje in človeško. Značilno je, kako je Medičejec Leon X. nastopil svoj pontifikat. Priredil je veliko slavnost, med katero je hotel kot v procesiji predstaviti sebe in svoj dvor. Na enem od transparentov je pisalo: Nekoč je vladala Venera (Aleksander VI.), potem Mars (Julij II.) in zdaj je vzela žezlo v roke Pálada Atena. Humanisti in umetniki so s tem pozdravili svojega pokrovitelja in mecena, obenem pa tudi razglasili objestno posvetnost in lahko-miselno brezskrbnost, ki je kasneje označevala njegov pontifikat, torej tisti pontifikat, pod katerim je Luter sprožil reformacijo. »Greh je postal tako vsakdanja in sama po sebi umevna stvar, da tisti, ki so bili z njim omadeževani, sploh niso več občutili njegovega smradu« — teh besed ni spregovoril kakšen nasprotnik Cerkve, ampak nihče drug kot naslednik Leona X., papež Hadrijan VI. (do Janeza Pavla II. zadnji neitalijan na pa-

---

<sup>9</sup> Prim. Franzen A. — Bäumer R., n. d. 275 sl.

peškem prestolu) pri svojem prvem konzistorialnem govoru. Isti papež je na državnem zboru v Nürnbergu leta 1522 po svojem legatu Chieregiatiju izrekel znani »mea culpa«<sup>10</sup> za Cerkev.

Tudi v vrstah klera,<sup>11</sup> višjega in nižjega, razmere niso bile kaj boljše. Ustavljali bi se lahko ob številnih napakah in odstopanjih, povzetek vsega je pa spet brezbriznost in neodgovornost za svoje poslanstvo. Ko govorimo o napakah med kleriki, se je seveda spet treba izogniti absolutnemu poploševanju, saj so se med številnimi slabimi vedno našli tudi taki, ki so svojo službo jemali in opravljali z vso resnobo.

Nič posebno pretirano ne zveni trditev, da se je nemalokrat zdelo, kot da je Cerkev preprosto lastnina klera, lastnina, iz katere se da izvleči gospodarske koristi in ugodnosti. Škofje in župniki se niso imeli v prvi vrsti za nosilce določenih služb, ki za opravljanje le-teh dobivajo ustrezno nagrado, ampak so se čutili in tudi ravnali kot lastniki nadarbin v smislu germanskega fevdalnega prava. Nadarbina jim je bila koristna pravica, s katero so pač bile povezane tudi določene dolžnosti; vendar so sami največkrat ostajali le pri prvem, dolžnosti pa so raje prelagali na ramena slabo plačanih vikarjev.

Na področju nemškega cesarstva je tretjina zemlje pripadala Cerkvi. Med sedmimi volilnimi knezi so bili tudi trije škofje (Trier, Mainz, Köln), sicer pa so vsi škofje izhajali iz plemiških rodbin in tudi potem živeli kot fevdalni gospodje. Škofijski sedeži s svojim bogatim ekonomskim potencialom so se plemiškim družinam zdeli kaj primerni, da z njimi omogočijo življenje bogatih fevdalnih gospodov svojim drugorojencem. Toda kako naj bo pastir, oznanjevalec evangelija nekdo, ki so ga posadili na škofovski sedež zgolj zato, ker je škofija bogata? Mnogi so bili večinoma sploh odsotni iz svojih škofij (ni čudno, da je kasneje tridentinski koncil tako odločno poudarjal škofom obveznost rezidence), mnogi so se ukvarjali z vsem drugim, le s svojo škofovsko službo prav malo. Po poročilu humanista Jakoba Wimpfelinga se nekateri škofje iz Strasbourga po deset in več let mitre in pastorala niti dotaknili niso; ju pač niso rabili. Eden od njih, Rupert Simmern (+1478), okoli trideset let ni maševal, le za veliko noč

---

<sup>10</sup> Hadrijan VI. je legatu Chieregiatiju v posebni instrukciji naročil, kaj naj v njegovem imenu pove pred državnim zborom: »... Prav tako povej, da globoko priznavamo, da je Bog dopustil Cerkvi to preskušnjo zaradi grehov ljudi, še posebej duhovnikov in cerkvenih prelatov... po svetem pismu izhajajo grehi ljudstva iz grehov duhovnikov... Vemo, da so se na tem svetem sedežu že leta dogajale razne gnusobe, zlorabe v duhovnih stvareh in v izvajanju oblasti in slednjič se je vse sprevrгло v popačenost. Ni čudno, če se je bolezen iz glave razširila na ude, od papeža na nižje prelate. Kar zadeva nas, je potrebno, da se mi, ki smo zlo povzročili, sami prenovimo, da bi tako od tod, od koder se je zlo širilo na vse nižje, odslej izhajalo ozdravljenje in prenova...« (Besedilo v latinščini navaja Turk J., Cerkvena zgodovina, Groblje 1930, 271 sl.).

<sup>11</sup> Prim. Villoslada R. G., n. d. 197 sl.

je prejel obhajilo, sicer pa živel »more laicorum«. Škof Viljem Hohenstein (1506—1541) ni imel navade maševati. Ko ga je znani pridigar Kaysersberg le pripravil do tega, da je maševal in vodil procesijo, so se od blizu in daleč zbrale množice, da bi videle zelo nenavaden prizor — kako njihov škof mašuje. Poleg takih primerov je pa treba poudariti, da so bili tudi škofje, ki so si z vso resnobo prizadevali, da bi svojo škofovsko službo kar najbolje opravljali. Za obdobje okoli leta 1500 je posebej treba omeniti škofe iz Osnabrücka, Münstra, Paderborna in Kölna. Kasneje, po nastopu reformacije, so sicer zelo redki škofje prestopili v protestantizem, toda večina, ki je ostala katoliška, tudi ni imela notranje moči, da bi se bila lahko resneje postavila v obrambo katoliške vere.

Občutna dekadenca je vladala tudi med nižjim klerom. Večina klerikov je živela v konkubinatu. Številni duhovniki so bili samo slabo plačani vikarji in so živeli v veliki revščini; pravi kleriški proletariat, ki ga je — razumljivo — preveval močan odpor do višjega klera. Imeli so slabo izobrazbo ali pa sploh nikakršne; nevednost je bila med nižjim klerom tako razširjena in splošno znana, da je prehajala že v pogovor. Eno od ozadij duhovne in moralne revščine je bila gotovo tudi izredna številčnost klera. Po približnih ocenah je na Nemškem kler sestavljal dvajsetino vsega prebivalstva. Podeželje tega ni toliko občutilo, pač pa se je tem bolj poznalo v mestih. Nekaj primerov: v Kölnu — imenovali so ga nemški Rim — ki je takrat štel približno toliko prebivalcev, kot jih ima danes Celje, je bilo 11 kapiteljskih cerkva, 19 župnij, nad 100 kapel in oratorijev ter 98 redovnih hiš. V Strasbourgu, ki bi ga lahko primerjali današnjemu Novemu mestu, je bilo 9 župnij in 180 kapel (vsaka je seveda imela svojega duhovnika!) ter številni samostani. Stolni kapitelj je štel 63 kanonikov, poleg tega je v stolnici opravljalo službo še 38 kaplanov. Mainz je takrat po številu prebivalcev dosegal velikost današnjih Domžal. V mestu je bilo 19 kapiteljskih cerkva, 11 moških in 7 ženskih samostanov ter številne kapele; približno četrtina prebivalstva je spadala med kler.

Ko se govori o reformaciji, o okoliščinah, iz katerih je izšla, o njenih vzrokih, marsikdaj lahko naletimo na trditve, da bi bila moralna iskvarjenost v Cerkvi poglavitni ali celo edini vzrok njenega pojava. Res so bila odstopanja huda in so nedvomno nemalo pripomogla k uspešnemu prodoru reformacije, vendar jim nikakor ne moremo pripisovati odločilne vloge. V tem smislu morda najbolje odgovarja prav Luter sam, ki je večkrat izrečno poudarjal, da ni vstal proti razvadam in napakam, pač pa proti določenim členom v nauku Cerkve, proti katoliškemu nauku o opravičenju, o papeževem primatu, o zakramentih, o mašni daritvi itd. V spisu »An den christlichen Adel deutscher Nation«, ki ga je objavil poleti 1520, je razločno nakazal, kaj hoče reformirati: 1. odpraviti je treba razliko med kleriki in laiki, ker so po krstu vsi kristjani duhovniki; 2. odpraviti je

treba vrhovno učiteljstvo rimskega papeža, ker je edina norma vsega sveto pismo, ki ga lahko vsak razlaga; 3. odpraviti je treba pravico papeža, da sklicuje koncil, ker je to pravica svetnih knezov in vsega krščanskega ljudstva.<sup>12</sup> Mnogi danes menijo, da je Luter prav s tem porušil tri temelje, na katere se je opiral Rim in da je v teh njegovih postavkah korenina protestantske reformacije.

Okoliščina, ki je bliže povezana z nastopom reformacije in tudi neposredneje s samim Lutrom, je občutno nazadovanje teologije<sup>13</sup> v 14. in 15. stoletju. Značilnost, ki jo v zvezi s tem največkrat omenjajo, je v spremenjenem pristopu do teoloških vprašanj. Teologi so vse manj upoštevali sveto pismo, koncile in cerkvene očete, bolj pa so se opirali na filozofske argumente. Priljubljena in pogosta fraza jim je bila »magister dixit«. Veliko so razpravljali o postranskih in nepomembnih vprašanjih, se zgubljali v podrobnostih in brezkončnih debatah, zaradi česar jih danes nekateri imenujejo kar »teologastre«. V temeljnih vprašanjih med njimi ni bilo enotnosti, vsepovsod je izstopala zmešnjava pojmov, vse je bilo ovito v nejasnost. Prav slednja, die theologische Unklarheit, še posebej kratko in jedrnatu povzema tedanje stanje v teologiji. Najbolj se je ta nejasnost kazala, ko je šlo za pojmovanje Cerkve, papeževega primata in cerkvenega učiteljstva. Na teh področjih so se predvsem križala mnenja konciliaristov in papeštvu zvestih kanonistov. Eni in drugi so radi poudarjali in tudi pretiravali svoje ekleziološke ideje. Kar so eni zagovarjali, temu so drugi oporekali. Eno od takih vprašanj, ob katerem so se mnenja kresala, v katero je kasneje posegel tudi Luter, je bilo npr. tole: ali je rimska Cerkev fidei regula, ali je nasprotno fides regula Ecclesiae Romanae.

Na usmerjenost teologov in tudi na Lutra osebno je močno vplival nominalizem, takrat moderna smer v teologiji. Dve značilnosti nominalizma sta naleteli na dokaj močan odmev v kasnejši Lutrovi teologiji. V odnosu do razuma v tej teološki smeri prevladuje pesimizem: zavrača možnost razuma, da bi sam prodril prek pojavnega, vidnega sveta, zanika, da bi razum sam z gotovostjo mogel dokazati nekatere resnice, kot npr. duhovnost in nesmrtnost duše; tudi enost in neskončnost Boga je mogoče dojeti samo po veri. Ti teologi so zahajali v fideizem in tudi Luter je kasneje močno poudarjal vero. Pač pa je nominalizem optimistično gledal na človekovo voljo, to pa je Luter dojemal precej drugače kot večina nominalističnih teologov. Kasneje je Luter sam večkrat poudarjal, da je bil Ockham njegov učitelj in ne more biti dvoma, da je nominalizem odločilno vplival na nadaljnji razvoj njegove teološke misli.

---

<sup>12</sup> Prim. Iserloh E. — Lortz J., n. d. 50.

<sup>13</sup> Prim. Villoslada R. G., n. d. 95 sl.

V 14. in 15. st. je na področju nemškega cesarstva zelo cvetela mistika.<sup>14</sup> Znani mistiki, kot so magister Eckhart (+1327), Johannes Tauler (+1361), Henrik Nordlingen (+1379), Gerlach Peters (+1411), Tomaž Kempčan (+1471) in kartuzijan Dionizij (+1471), so s svojimi spisi in govori močno vplivali na duhovno okolje med nemškim narodom. Nekatere njihove misli so prav gotovo odločno posegle tudi v osebni Lutrov duhovni razvoj in se kasneje kazale v njegovem nauku. Luter je predvsem spoštoval in veliko prebiral Taulerja. V nekaterih teoloških vprašanjih naletimo na prav presenetljivo podobnost med obema. Tauler je poudarjal absolutno vdanost v božjo voljo: človek se mora popolnoma predati božji volji — to misel je kasneje Luter skoraj dobesedno ponavljal. Glede človekove narave je Tauler menil, da je po izvirnem grehu »zastrupljena«. Posledica tega je, da je vsa človekova pravičnost pred Bogom pravzaprav nepravičnost in nečistost, in dalje, da padlemu človeku ne preostaja kaj drugega kot njegova nemoč, njegova nevrednost in njegovo izničenje, čeprav ob tem ni zagovarjal absolutne notranje pokvarjenosti človekove narave v popolnoma negativnem smislu kot kasneje Luter. Tauler pravi, da človek v odnosu do večnega življenja sam ne zmore ničesar, ampak le s pomočjo milosti. Luter je to razumel, kot da bi bilo človeku vzeto tudi vsako svobodno odločanje in da so vsa človekova dela, četudi bi bil pravičen, slaba in nekoristna. Luter je sicer dal svojemu mysticismu čisto poseben pečat, vendar pa dajo njegova razmišljanja dostikrat slutiti, da se za njimi skrivajo tudi misli starejših nemških mistikov.<sup>15</sup>

Med dejavnike, ki jih navadno uvrščamo v ozadje, iz katerega je izšla reformacija, je vsekakor treba všteti tudi značilno nemško protirimsko nastrojenost.<sup>16</sup> Zgodovinarji večkrat poudarjajo, da je bil antipod nemškega nacionalnega čustvovanja v času pred reformacijo Rim, ali še bolj natančno rečeno, rimska kurija. Nekateri radi govorijo o starih nasprotjih med germansko in latinsko krvjo, o davnih nasprotjih med enim in drugim značajem in mentaliteto. Že v 15. st., še bolj pa v 16., je prišel v rabo izraz »nemško krščanstvo« kot nasprotje latinskega krščanstva, pri Erazmu Rotterdamskem večkrat zasledimo izraz »odium romani nominis«. Nezaupanje in odpor do Rima sta se vlekla še iz visokega srednjega veka. Ostajali so spomini na spore med cesarjem in papežem, med gvelfi in gibellini, avignonski papeži so s svojo profrancosko politiko ta odpor poglobljali, svoj delež je dodal konciliarizem, ki je imel med nemškimi teologi

<sup>14</sup> Wentzlaff-Eggebert F. W., *Deutsche Mystik zwischen Mittelalter und Neuzeit*, Tübingen 1947; Holzmaier E., *Eckhart und Tauler*, Wien 1931.

<sup>15</sup> Schnürer G., *Katholische Kirche und Kultur in der Barockzeit*, Paderborn 1937, 10 sl.

<sup>16</sup> Prim. Villoslada R. G., n. d. 58 sl.; Döllinger I., *Kirche und Kirchen*, München 1861, 10; Pastor L., n. d. IV/1 421 sl.

in škofi močne pristaše, olje na ogenj je prilivala finančna politika rimske kurije, ki je zahtevala vedno nove in večje dajatve. Svoje negodovanje so Nemci večkrat izražali v pritožbah proti Rimu, ki jih poznamo kot »Gravamina nationis Germanicae«. <sup>17</sup> Take gravamina so predložili na državnem zboru v Mainzu 1451 in potem spet v Frankfurtu 1456. Po Nemčiji so krožili številni spisi, ki so še poglobljali odpor proti Rimu.

Res se je treba po eni strani varovati, da ne bi v okviru okoliščin, iz katerih je izšla reformacija, pretirano poudarjali vloge nacionalnih čustev, po drugi strani pa je le treba upoštevati, da je tudi ta protirimska usmerjenost pripravljala tla reformaciji in dokaj pripomogla, da je ta po svojem nastopu naletela na širok odmev v narodu ter se naglo širila. Značilne so besede, ki jih je v zvezi s tem zapisal znani nemški zgodovinar prejšnjega stoletja Ignaz Döllinger: »Nemčija je zibelka reforme; protestantski nauk je vzniknil v glavi človeka, ki je bil v svojem času največji med Nemci. Pred nastopom ustvarjalne energije in moči tega človeka je dobršen del naroda, polnega moči in visokih teženj, v veri in ponižnosti zgolj upogibal kolena. V tem človeku, ki je v sebi združeval duha in moč, so mnogi Nemci prepoznali svojega učitelja in zaživel iz njegove misli. Pred njihovimi očmi se je pojavil kot heroj, ki je posebljal nemški narod z vsemi njegovimi kvalitetami. Občudovali so ga, se skušali z njim poistovetiti, ker so bili prepričani, da so v njem našli najvišji izraz svojega lastnega bitja. Zanje Martin Luter ni bil zgolj odličen mož nemškega naroda; bil je srce narodnega življenja v svojem obdobju, središče sveta novih idej, skupek nravnostne in verske miselnosti, v kateri se je gibal nemški duh, bil je človek, katerega silnemu vplivu se niti njegovi nasprotniki niso mogli v celoti odtegniti.« <sup>18</sup>

Doslej naštete okoliščine seveda nikakor ne izčrpajo v celoti tistega zgodovinskega ozadja, iz katerega je izšla reformacija. Gotovo mednje spada še marsikateri dejavnik, morda vsaj na pogled drobnejši, ki je pa vendar po svoje vplival na reformacijo. Večkrat se še posebej postavlja vprašanje, kakšna je povezanost med humanizmom in reformacijo. Nedvomno so nekateri humanisti s svojimi idejami, pisanjem in načinom življenja vplivali na Lutro. Tudi oni so želeli reformirati Cerkev, krščansko življenje in teologijo, tudi iz njihovih vrst je bilo slišati ostre besede proti papežem, škofom, nižjemu kleru, tudi oni so opozarjali na mnoge napake in pomanjkljivosti, tudi oni so zavračali sholastično teologijo. V svoje zanimanje za antično kulturo in literaturo so vključevali tudi sveto pismo in še posebej evangelije ter Pavlova pisma. V marsičem so bili torej blizu

<sup>17</sup> Prim. Gebhardt B. G., *Die Gravamina der deutschen Nation gegen den römischen Hof*, Breslau 1884, 21—33.

<sup>18</sup> Döllinger I., n. d. 386.

tistemu, kar se je še posebno pokazalo v reformaciji, v celoti gledano je pa vendar treba reči, da humanizem sam po sebi ni odločilno vplival na nastop reformacije.

Okoliščine, ki so nujno klicale po reformi, so se kopičile, vendar pri tistih ljudeh v Cerkvi, ki naj bi bili zanjo najbolj odgovorni, niso naletele na pravi odmev; ni bilo ne volje ne moči, ni bilo smisla za reformo, bil pa je strah pred njo. V pomanjkanju notranje moči in življenja je treba iskati vzrok, zakaj je peti lateranski koncil 1512/17, zadnji »v obleko vesoljnega cerkvenega zbora napravljeni papeški poskus reforme« (Jedin) ostal praktično brez učinka.<sup>19</sup> Čemu naj koristijo lepi reformni dekreti, če pa ni novega duha, če ni volje po prenovi? To razpoloženje značilno osvetljuje dejstvo, da so skupaj z dekretom o reformi Cerkve, ki so ga prebrali na deveti seji lateranskega koncila, nadškofu Magdeburga in Mainz-a Albrehtu 1514 iz Rima poslali tudi ponudbo kurije, ki je dala neposreden povod za reformacijo, da namreč sme po plačilu 10.000 zlatih dukatov imeti dve škofiji in sme za zbiranje te vsote vzeti polovico denarja, ki se bo nabral pri oznanjevanju odpustkov za gradnjo cerkve sv. Petra v Rimu. Pomanjkanje volje, resnobe in odgovornosti pri vodilnih ljudeh, začeni pri papežu, je peti lateranski koncil obsodilo na popoln neuspeh. Po številnih zamujenih priložnostih, mnogih brezuspešnih klicih po reformi se je revolucionarni izbruh neizogibno približeval. Le sedem mesecev po sklepu lateranskega koncila je s svojimi tezami nastopil Martin Luter.

#### **Povzetek: Metod Benedik, Kulturnozgodovinski okvir Lutrovega nastopa**

Neposreden okvir, iz katerega je izšla protestantska reformacija, sestavlja vrsta dejavnikov: napake in zlorabe v vrstah klera, nazadovanje teologije, svojevrstni duhovni tokovi v Nemčiji, protirimsko nastrojena miselnost pa tudi socialne okoliščine. V širšem smislu je vzrok reformacije razkroj srednjeveškega reda ter zapoznelost in usodno zamujanje v iskanju novih, sodobnejših oblik življenja in odnosov na različnih ravneh. Dejstvo, da vse večja zrelost ljudi in njihove naraščajoče duhovne potrebe niso naletele na pravi odmev, je vplivalo bolj razkrajajoče kot vse, še tako obžalovanja potrebne napake in odstopanja posameznikov.

#### **Summary: Metod Benedik, Cultural and Historical Framework of Luther's Appearance**

The immediate framework wherefrom the Protestant Reformation emerged consisted of several factors: mistakes and abuses among the clergy, retrogression of theology, peculiar currents of opinion in Germany, anti-Roman mentality as well

<sup>19</sup> Prim. Jedin H., *Kleine Konziliengeschichte*, Freiburg-Basel-Wien 1969, 78 sl.



as social conditions. In a broader sense Reformation was caused by the decay of the medieval order and by the tardiness and fatal delay at seeking new, more appropriate forms of life and relations at different levels. The growing maturity of people and their rising spiritual needs did not encounter the right response, which had more fatal consequences than any individual faults and deviations, however regrettable they were.

*Vlado L. Deutsch*

## Luter - človek vere

V Martinu Lutru vidijo mnogi reformatorja, preroka, umetnika jezika, religioznega genija, človeka, ki je spremenil svet.

Mnogi »so videli v njem neumneža, ker je metal v hudiča črn timer. Vendar je vedel, kaj dela,« je o Lutrovem boju zapisal Karl Gustav Jochman (1789—1830). »Ker je še tudi danes črn timer orodje proti zlu. Le da mora pustiti sledove, kot jih je pustil Lutrov črn timer, vržen v njegova dela.«

Nočem se dotikati vprašanja, ali je Luter v Wartburgu resnično metal črn timer v hudiča ali pa je to samo legenda. Drži pa, da je postal Lutrov črn timer ostro orodje in je z njim pustil neizbrisne sledove. Njegov srd do pridigarjev odpustkov, boj za usmiljenega Boga, njegove trditve o »svobodi krščanskega človeka« in boj za čisti evangelij so bili uvod v reformacijo XVI. stoletja. Posledice tega boja poznamo. Zahodno krščanstvo se je razdelilo in ostalo razdeljeno do današnjega dne.

Kdor bi rad danes Lutra vsaj nekoliko razumel, mora spoznati tudi družbene in politične razmere takratnega časa. Takó gledano ni Luter noben junak niti krivoverec, ampak samo iščoči človek, ki je iz srednjeveške predstave o hudiču našel pot k usmiljenemu Bogu.

Ko govorimo o reformaciji pri Lutru, ne smemo prezreti, da ni zase nikoli trdil, da je reformator Cerkve ali da Cerkvi prinaša reformacijo. Predstava o vase zaverovanem redovniku, ki je poln zaupanja vase pribil na vrata wittenberške cerkve 95 tez, je napačna (ne da bi se spuščali v vprašanje, če je to res storil). Ko je napadel odpustke in s tem takratno cerkveno prakso, ni mislil, da bo prišel v spor s papežem, in še dolgo po tem je upal, da se bo spravil s papeštvom, ki je dosti zgodaj uvidelo, da Lutrovo učenje s svojo strogo svetopisemsko usmeritvijo ni uperjeno samo proti odpustkom, ampak je pod vprašaj postavljalo srednjeveški nauk o odrešenju. Ko pa je razcep nastal, se wittenberški profesor ni več znal nadzorovati in so postali njegovi napadi ostri, grobi, polemični. Luter je prišel do sklepa: »Tako smo in večno ostanemo razdvojeni in eni proti drugim.«

Upam, da ne bomo večno razdvojeni. Nasprotij je vedno manj. V petsto letih po Lutrovem rojstvu se je marsikaj spremenilo. Cerkev so se začele zavedati, da razdeljenost Cerkev, ki si je Luter ni želel, pa je vendar povezana z njegovim delom, nasprotuje volji Gospoda Cerkev, Jezusu Kristusu. Gledano objektivno, je to krivda in ta obstaja tudi takrat, če krivde ne moremo naravnost na nikogar prevreči. Drži, da so vsi grešili. Med II. vatikanskim vesoljnim cerkvenim zborom je papež Pavel VI. podčrtal tudi sokrivdo rimskokatoliške Cerkev in prosil za odpuščanje. Mi, današnji kristjani, lahko rečemo: Za razdeljenost nimamo mi nobene krivde. To se je zgodilo brez nas. Toda krivi smo, ko smo do razdeljenosti brezbrizni, ker je ta pohujšanje za svet. Nismo prepričljivi, kadar kot razdvojene Cerkev pozivamo svet: »Spravite se!«, sami pa se med seboj nismo spravili.

Ko danes ocenjujemo Lutro, ne smemo izhajati iz njegovih, z razmerami osnovanih polemičnih izjav, borbenih spisov in takó imenovanega reformacijskega časa, ampak iz pozitivne vsebine njegove teologije.

## I

Takšen je njegov poziv k obnovi Cerkev. Ta poziv je isto kot poziv k obnovi teologije, ki mora biti po Lutru načelno usmerjena k evangeliju, kot o tem pričuje sveto pismo.

Obnova Cerkev predpostavlja osveščanje, spreobrnjenje in kesanje, kot je to formuliral Luter v 1. tezi: »Če naš Gospod in učitelj pravi: 'Delaj pokoro!', tedaj želi, naj bo vse življenje njegovih vernih na zemlji trajno kesanje.« Cerkev je stalno potrebna obnove, ker je Cerkev grešnih. *Ecclesia semper reformanda!* Te stalne obnove je tudi sposobna, saj ji je obljubljen in darovan Duh Jezusa Kristusa, Duh, ki živi, oživlja in obnavlja.

Beseda »obnova Cerkev« rimskokatoličanom ni bila vedno sama po sebi razumljiva niti zanje sprejemljiva. »Reforma jih je preveč spominjala na reformacijo, na odpad od Cerkev. Celó v preteklem stoletju je papež Gregor XVI. izjavil, da je absurdno govoriti o kaki obnovi Cerkev, kot da bi ji kaj manjkalo. Temu nasprotno pa je II. vatikanski vesoljni cerkveni zbor misel na obnovo zavestno sprejel in razložil: »Kristus kliče Cerkev na poti njenega romanja k tistemu stalnemu prenavljanju, katerega Cerkev, kolikor je človeška in zemeljska ustanova, vedno potrebuje.«<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Odlok o ekumenizmu 6

## II

Na koga se je treba opreti, ko zahtevamo obnovo Cerkve? Luter je odgovoril: Cerkev se mora obnavljati s pogledom, uprtim v svoj izvor. Njen prvotni izvor je Jezus Kristus. On je temelj in gospod Cerkve.

Danes vse krščanske cerkve trdijo zase, da so cerkve Jezusa Kristusa. Biti pa mora vidno, da dejansko so. Tudi II. vatikanski vesoljni cerkveni zbor to potrjuje, ko pravi, da Kristusova svetloba »odseva na obrazu Cerkve.«<sup>2</sup> Ta skupna usmerjenost ima še nekaj skupnega, namreč sveto pismo, ki pričuje o Jezusovem življenju, njegovih besedah, delih, njegovi oporoki in obljubah. Vse cerkve Jezusa Kristusa sprejemajo sveto pismo kot merilo svoje vere in življenja. Zato velja tudi danes: Čim bolj se bodo cerkve in kristjani trudili, da bi se usmerjali po svetem pismu in živeli po njem, tem bolj se bodo zbližali. Martin Luter je posebej zahteval, naj bi sveto pismo brali, razlagali in po njem živeli. To je danes živo v vseh cerkvah. Razlaga svetega pisma s pomočjo znanstvene teologije je postavila mnoge mostove. »... zato naj bo preučevanje svetega pisma tako rekoč duša svete teologije.«<sup>3</sup> To je stališče II. vaticanskega vesoljnega cerkvenega zbora.

## III

Velik pomen Lutra je tudi v tem, da je obrnil pozornost na to, kaj je božja beseda: božja beseda je potek razodetja, božja beseda je v svetem pismu in božja beseda je predvsem v oznanjevanju. Je pogoj za »možnost verovanja«, saj prihaja vera iz poslušanja. Zato je Luter prisojal velik pomen oznanjevanju besedi. Zaradi tega je tudi konfesija, ki se sklicuje na Martina Lutra, postala cerkev besede. Njej nasproti se je postavila rimsko-katoliška Cerkev kot cerkev zakramenta.

Danes vemo eni in drugi, da je samo ena plat premalo. Cerkev mora biti cerkev besede in zakramentov.

Luter je kritiziral razmerje med cerkvenim učiteljstvom in božjo besedo. II. vatikanski vesoljni cerkveni zbor je to razmerje pravilno postavil, ko je zatrdil: »To učiteljstvo pa ni nad božjo besedo, ampak ji služi...«<sup>4</sup>

V svojem času je Luter očital škofom, da so s posvetnimi, necerkvenimi zadevami tako zavzeti, da so pozabili na svojo največjo nalogo — oznanjevanje božje besede. Odgovor na ta očitek je izjava II. vaticanskega vesoljnega cerkvenega zbora, da je najpomembnejša naloga škofov oznanjevanje evangelija.<sup>5</sup>

<sup>2</sup> Dogmatična konstitucija o Cerkvi 1

<sup>3</sup> Dogmatična konstitucija o božjem razodetju 24

<sup>4</sup> Dogmatična konstitucija o božjem razodetju 10

<sup>5</sup> Dogmatična konstitucija o Cerkvi 25

## IV

Ena najlepših Lutrovih knjig ima naslov O kristjanovi svobodi.<sup>6</sup> To knjigo je Luter poslal s posvetilom papežu Leonu X. Temu pa se ni zdelo vredno, da bi mu bil odgovoril. V Lutrovem času je bilo zares nekaj velikega govoriti o človekovi svobodi. Tudi danes ima izraz »kristjanova svoboda« velik ekumenski pomen. Govori nam, da je krščanstvo poslanstvo svobode, svobode od prisile, zaslužnjevanja, greha in smrti. Ko govorimo o svobodi, ne smemo prezreti, da je Luter besede o »kristjanovi svobodi« dopolnil s svojimi trditvami o nesvobodni, suženjski volji; to je opisal v knjigi De servo arbitrio in jo poslal humanistu Erazmu.

## V

Luter je zelo poudarjal vero in reformacija je to poudarjanje sprejela. Dolgo časa je bilo Lutrovo stališče o veri pri rimskokatoličanih kamen spotike, obratno pa so se luterani spotikali ob delih ljubezni. Prepiri o veri in dobrih delih so bili odveč. Današnji katoličani znajo ceniti Lutrovo vero. Tako je kardinal Willebrands na kongresu Luteranske svetovne zveze (LWB) v Evianu leta 1979 rekel: »Pri Lutru se vedno znova ponavlja ena beseda: velika beseda vera. Luter je spoznal njeno vrednost in mnogi v vaših cerkvah in zunaj njih so vse do današnjega dne živeli po njej. Čeprav je v tej točki pri Lutru tudi kaj enostranosti, so skupne raziskave katoliških in evangeličanskih teologov pokazale, da beseda ‚vera‘ po Lutrovem umevanju ne želi izključiti niti del niti ljubezni niti upanja... On je lahko naš skupni učitelj, da mora Bog ostati vedno Gospod in da mora biti naš najpomembnejši človeški odgovor absolutno zaupanje in češčenje Boga.«<sup>7</sup>

V tej zvezi bi opomnil, da je bil naslov »skupni učitelj«, »doctor communis« v katoliški Cerkvi dosedaj podeljen samo Tomažu Akvinskemu.

Luter ni mislil, da je ustvaril kakšno novo cerkev, ampak da je delal v Kristusovo korist. Takó je zapisal leta 1522: »Prosim, ne omenjajte me in ne imenujte se luterani, ampak kristjani. Kaj je Luter? Saj nauk ni moj. Za nikogar nisem bil križan. Sveti Pavel ni trpel za to, da bi se kristjani imenovali Pavlovi ali Petrovi, ampak Kristusovi. Kako bi jaz, ubog in smrdljiv črv, mogel priti tako daleč, da bi se Kristusovi otroci imenovali z mojim nesvetim imenom. Ne tako, dragi prijatelji. Črtajmo tuja imena in se imenujmo kristjani, katerih nauk imamo. Nisem in ne želim biti učitelj. Imam s Cerkvijo skupen nauk Kristusa, ki je naš edini učitelj.«

<sup>6</sup> Von der Freiheit eines Christenmenschen

<sup>7</sup> Pesch O. H., »Ketzerfürst Vater im Glauben« v: Weder Ketzer noch Heiliger, 134—136

Naj bo petstoletnica Lutrovega rojstva spomin, ob katerem bomo odstranjevali vse, kar nas je doslej ločevalo, in odkrivali tisto, kar nam je skupno.

Hvaležno sprejemam vaš prispevek k edinosti kristjanov, in to v neki umirjeni različnosti, v kateri ostaja živa Lutrova dediščina. Končujem z besedami skupne rimskokatoliško-evangeličansko-luteranske komisije: »Lutrov poziv k reformi Cerkve je bil klic h kesanju in zadeva tudi nas. Kliče nam, naj ponovno poslušamo evangelij, spoznavamo svojo nezvestobo evangeliju in verodostojno pričujemo zanj. To pa danes ni mogoče drugače, kot da cenimo ono drugo Cerkev in njeno pričevanje, da iščemo spravo z njo in zavržemo sovražne predsodke.«<sup>8</sup>

**Povzetek: Vlado L. Deutsch, Luter — človek vere**

Predavanje prikazuje Lutra kot reformatorja, ki to ni hotel biti in je povzročil razkol proti svoji volji. Temeljne njegove zahteve o obnovi, preučevanju svetega pisma, večji zvestobi Kristusu, veri in krščanski svobodi niso nič novega, ampak jih danes v veliki meri sprejema tudi pokoncilska katoliška Cerkev.

**Summary: Vlado L. Deutsch, Luther — Man of Faith**

The article shows Luther as a religious reformer who did not want to be one and who caused a schism against his will. His basic demands for renewal, studying the Bible, a greater fidelity to Christ, faith and Christian freedom do not represent anything novel but are today largely accepted by the Catholic Church as well.

---

<sup>8</sup> Herder-Korrespondenz 37 (1983), 383

Jože Rajhman

## Luter in Slovenci

Pojav Martina Lutra v zgodovini Evrope ne more biti ne naključen ne izsiljen, temveč je povsem naravna posledica in kot takšen nujna v razmerah cerkvene in politične konstelacije evropskega 16. stoletja. Kolikor je bila Slovenija v okviru tedanje Evrope navzoča v njenem dogajanju, toliko je bila tudi navzoča v evropski reformaciji tega stoletja. Če je bila reformacija predvsem stvar zahodne, manj ali skoraj nič vzhodne Evrope, je to znamenje, da je treba reformacijo razumeti v njeni specifični zahodni danosti. Vzhodno krščanstvo se je te reformacije dotaknilo mimogrede, kar spričuje naposled tudi velikopotezni, a že v zasnovi zgrešeni poskus biblijskega zavoda v Urachu. To je spoznal Primož Trubar zelo zgodaj, saj je zapustil zavod s spoznanjem, da je slovenska reformacija drugačna od tiste, ki naj bi jo širili proti Vzhodu. Čeprav bi pri Trubarju težko našli jasen odgovor na vprašanje, čemu je zapustil zavod sredi njegovega razcveta ter se poslej v glavnem zanimal le še za slovensko Cerkev, je vendar možen sklep: v podzavesti je bilo že dano doživetje, in to izkustveno, da Vzhod, takšen kot je bil in je, ne more sprejeti reformacije razen kot zaveznika v boju z Rimom.

Ne zanikam dejstev protestantske književnosti na Hrvaškem in njenega vpliva na razvoj hrvaške kulture, vendar mislim, da moremo o pravi reformaciji govoriti le pri Slovencih. Sicer pa so tako in tako bili Slovenci tisti, ki so se angažirali za južnoslovansko reformacijo. Že dejstvo, da je bil Trubar ravnatelj biblijskega zavoda, pove, da gre za slovensko misijonsko dejavnost in slovensko različico protestantizma, ki ga pa hrvaški protestanti ne sprejemajo (»viel falsch« ni nastal zgolj iz osebne zamere, temveč je imel svoje objektivne vzroke: hrvaški reformatorji so hoteli imeti »čistega« Lutra).<sup>1</sup> Takó radikalna flacijanska smer (ki je bila vsaj po začetniku hrvaška) kot švicarska ne najdeta prostora v južnoslovanskem protestantizmu, tudi tukaj je bila Slovenija izjema. Slovenija sprejema vse tri različice in se reformacija v flacijanski smeri ohrani v koroškem slovenskem protestantizmu.

---

<sup>1</sup> Th. Elze, Primus Trubers Briefe, Tübingen 1897, 245 sl.

Tako se Slovenija po svoje srečuje z evropsko reformacijo, jo razume in doživlja po svoje, specifično slovensko. Nedvomno je, da ima svojo vlogo pri tem tudi tedanja fevdalna družba na Slovenskem. Podpirala je reformacijsko prizadevanje za slovensko versko književnost, se učila slovenskega jezika, skušala vsaj v cerkvi najti zvezo s preprostim človekom. To je bila velika prelomnica v življenju slovenskega človeka, ki je povečini doživljal odvisnost kot nujnost tudi božjepravne ureditve družbe. Zelo verjetno je bilo v drugih deželah precej drugače, posebno v tistih deželah evropskega severa, ki so že spreminjale svoj družbeni obraz in prehajale od agrarne v meščansko kulturo. Pri nas smo tedaj bili nekje na začetku, a reformacija je v nekaj desetletjih zmogla preoblikovati slovensko družbo in jo preusmeriti. Bilo bi kaj zanimivo preštudirati tiste geografske točke, kjer so nastajali na naših tleh kmečki upori, pa bi mogli že na hitro ugotoviti, da jih v krajih, ki so bili blizu slovenski reformaciji, ni bilo. Če se zaradi ugotovitve čudimo, nas to tudi trézni. Ne gre za to, da bi pokazali, da je bil protestantski družbeni (socialni) program realnejši, temveč gre predvsem za to, da ugotovimo, da je ena reforma, ki se je razvila na kulturnem (verskem) področju, onemogočala po svoje razvoj silnic, ki so slovenskega kmečkega človeka tirale v upor. Vendar je treba to, pravim, šele ugotoviti, pa potem napraviti znanstveno zanesljive hipoteze, ki bi omogočile širši pogled na takšno novo gledanje.

To seveda ne more zanikati svojevrstnega vzgona reformacijskih pobud, da z mirno preudarnostjo in z zavedanjem stanja, omogoči bolj krščansko osnovo skupnega življenja. Trubarjevo pomirjevalno taktiko je narekovala nedvomno tudi situacija sama, saj ni mogel tvegati zatona reformacijskih teženj, ki jih je mogel uresničiti le s pomočjo oblasti (deželnih stanov in vplivnih plemiških rodbin, pri tem mislim na razmerje med Lambergi in Auerspergi, kar je Trubar bridko občutil na svoji koži). V drugačnih razmerah je našel drugačno pot kot pred njim Luter za nemški kmečki upor s Tomažem Müntzerjem. Seveda so bili tudi razlogi in čas drugačni. Vendar Trubar ne pomišlja svariti in opominjati, četudi bi mu takšno ravnanje utegnulo nakopati sovraštvo vladajočih.

Tako se nam oblikujeta dva temeljna problema v naši reformaciji, ki spremljata skozi vso slovensko zgodovino našo kulturno zavest: Lutrova reformacija je na Slovenskem povzročila narodno prebujanje z lastno književnostjo; Lutrova reformacija pa je prvič po pokristjanjenju Slovencev zbudila kritični odnos do institucije in porodila misel o pomenu baze za življenje Cerkve. Slovenski človek je tako prvič začutil, da more z lastno nadarjenostjo doseči svojo kulturno in politično zrelost, tudi v okviru Cerkve.<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> Prim. E. Kardelj, Razvoj slovenskega narodnega vprašanja, Ljubljana 1970, 186 sl.



## Vpliv Lutrovih idej na začetke slovenske književnosti

Trubar je šel v pregnanstvo 1547, se ustavil pri Vidu Dietrichu, avtorju znane Agendbüchlein (Obredne bukvice), ter postal župnik v Rothenburgu ob Tauberi. Med svojim 17-letnim dušnopastirskim delom v domovini (od Trsta prek Ljubljane do Loke pri Radečah) ni, zelo verjetno, pomislil na pisano slovensko besedo. Erazmove pobude niso šle v to smer, tudi švicarska reformacija ni čutila tiste Lutrove neučakanosti, da prevede sveto pismo in sestavi katekizem z najpotrebnejšimi nauki, čeprav je treba reči, da je Peter Pavel Vergerij spodbudil Trubarja k nadaljevanju dela, ki ga je začel 1550 s prvo slovensko knjigo, z Abecednikom. Vergerij pa je izšel iz pobud severnoitalijanske in pozneje švicarske reformacije, res pa je, da je bil 1555 že v Nemčiji, kjer je spoznal Lutrovo protestantsko smer. Luter je bil s svojo idejo o »sola scriptura« pobudnik za prevod svetega pisma v ljudski jezik, v jezik, ki ga govori ljudstvo, nikakor ne v jezik, ki so ga uvajali nemški humanisti.<sup>3</sup> Čeprav je Luter sam uporabljal jezik humanistov in se ni mogel povsem ločiti od latinščine, je uvidel zelo zgodaj, da ne more vztrajati pri »svetih« jezikih, tudi tedaj ne, ko piše in uči o teoloških resnicah. Zato predstavlja njegova biblija nov korak v sami reformaciji, saj je zasnovana na ljudskem izrazu, kar je razvidno tudi iz njegove poslanice o prevajanju. Vsekakor je Trubar vedel za Lutrovo misel, še bolj pa se mu je morala vtisniti v spomin med prvim bivanjem v Nemčiji.

Vendar je treba poudariti pri Trubarju še eno pomembno značilnost: pisal je v Nemčiji za Slovence v njihovem jeziku. Česar ni storil v domovini, je zmožgal v tujini. Njegov prijatelj in somišljenik Paul Wiener je bil tedaj že na Sedmograškem in ne more biti povsem naključje, da je dal svojo prvo knjigo sicer natisniti v Nemčiji, toda kraj tiskanja je poiskal na Sedmograškem, ne tako kot drugi njegov prijatelj Vid Dietrich, ki je svojo zadnjo knjigo prav tako natisnil s krajem tiskanja v »Clazzsenburgu« na Sedmograškem, kjer je natančneje določil kraj tiskanja, medtem ko je Trubarju zadostovala samo oznaka »Sedmograško«. To govori po svoje, s kakšnimi težavami se je ubadal, a je vendar izsilil tisk prve slovenske knjige. V njej je rabil jezik preprostega kmečkega človeka, ni izbiral »künstnih« besed, temveč ohranil pristni domači govor. Kakorkoli je danes še vedno sporno Trubarjevo knjižno narečje, je vendar gotovo, da je ostal trdno na slovenskih tleh tudi tedaj, ko je moral ustvarjati nove izraze za neznane teološke pojme. Zato moremo trditi, da je Trubarju Lutrov zgled pripomogel, da je ostal pri preprostem in živem izrazu. Kolikor pa je prenesel svojo lutrovsko zamisel o materinem jeziku tudi v Dalmatinovo biblijo, in vemo, da je Tru-

<sup>3</sup> H. Moser, *Annalen der deutschen Sprache*, Metzler 4 1972, 41. Prim. H. Wolf, *Martin Luther*, Metzler 1980, 93.

bar vplival na svojega varovanca, je Trubarjev jezikovni nazor našel svoje mesto v biblijskem jeziku prirediteljev cerkvenih lekcionarjev ter prevajalcev Japljevega svetega pisma. Ni čudno, da je Anton Breznik potegnil črto od Trubarja prek Dalmatina in Japlja v naš čas. »Vsak prirejevalec se je naslanjal na prejšnjo izdajo evangelijev in listov ali pa na prejšnji prevod sv. pisma. Isto je storil Hren, ki je z malimi izjemami prevzel evangelije in liste iz Dalmatinove Biblije. Dalmatin pa je dobesedno, ali bolj rečeno, po črki prevel Lutra in uporabljal pri tem Trubarja in nekaj malega tudi Krelja in Juričiča. Tako imamo od Trubarja, Dalmatina ter Lutra pa do najnovejših izdaj nepretrgano tradicijo.«<sup>4</sup> Če smo dobili takšnega Trubarja in takšnega Dalmatina, smo ju dobili prav zaradi Lutrovega jezikovnega nazora in njegovega vpliva na prevajalsko dejavnost. Ni sicer mogoče zaslediti, da bi se bil Trubar ob svojih jezikovnih razmišljanjih v zvezi s prevajanjem skliceval na Lutra, vendar je toliko podobnosti med Trubarjevim in Lutrovim jezikovnim nazorom, da smemo trditi, da Trubar ni mogel mimo že ustaljene jezikovne prakse Lutrove reformacije. Anton Breznik sicer ugotavlja preprosto Lutrovo mesto v zgodovini slovenskega prevajanja in ne poudarja njegovega pomena za jezikovni razvoj Trubarja in pozneje Dalmatina, ker je pač izhajal predvsem iz slovenske jezikovne tradicije in še ni razlikoval med čisto slovensko jezikovno tradicijo, ki je nedvomno obstajala, ter tujo nemško. Vendar ne moremo mimo dejstva, da sta Trubar in Dalmatin ustvarila osnovo slovenskega knjižnega izročila: »Navzlic germanizirajočemu slogu pa sta Trubar in Dalmatin ustvarila dobre prevode in sta v primeri s poznejšimi prevajalci, s Hrenom, Schönlebnom, Japljem, Wolfom itd. prava velikana.«<sup>5</sup> Anton Breznik je moral ponovno poudariti odvisnost od Trubarja in Dalmatina ter posredno tudi odvisnost od Lutrove nemščine, ko je zapisal: »Hren je priredil evangelije in liste (1612), (kakor smo že omenili), po Dalmatinu. S tem sta prišla Dalmatin in Luter v našo cerkveno književnost in sta do danes tvorila podlago vsem nadaljnjim izdajam evangelijev in listov ter prevodom sv. pisma. Nov prevod se pozneje ni več izvršil, vsi prireditelji so negovali in izpopolnjevali le Dalmatinovo besedilo. Od jezikovno-formalne strani se niti ta poprava ni zvršila — razen mestoma pri dr. Kreku — in tako smo v rabi časov, načinov, neslovenske trpne oblike, v rabi deležnikov, členkov, besednega reda itd. še sedaj odvisni od Dalmatina in Lutrove nemščine, kar je za nekatere slovenske jezikovne pojave naravnost usodno, ker nemščina ni isto kar grščina, v kateri je sveto besedilo napisano.«<sup>6</sup>

Čeravno je Breznikova razprava časovno razmeroma že kar oddaljena (1917), je vendar toliko bolj zanimiva, ker je nastala v času, ki je bil še blizu

<sup>4</sup> A. Breznik, *Jezikovne razprave*, Slovenska matica 1982, 27 sl.

<sup>5</sup> Prav tam, 31.

<sup>6</sup> Prav tam, 32 sl.

letu 1908 in polemikam o pomenu in zaslugah slovenskih protestantov. Utegne biti tudi prva katoliška ocena slovenskega protestantizma, Breznik se je očitno navzel mnenja, da je treba protestantom vendarle priznati njihovo vlogo v začetku naše pisne knjižne kulture. Seveda je kot jezikoslovec ostal na svojem področju in ni posegel dalje, toda iz navedenih mest moremo sklepati, da mu protestantizem ni pomenil le zgolj razvojne stopnje, temveč temelj, na katerem so zidali vsi poznejši, tudi cerkveni, slovenski kulturni delavci.

## **K spoznanju o enem nedeljivem slovenskem protestantizmu**

Za slovenski katolicizem je petdeset let reformacije nekaj, kar je bilo treba opravičiti pred zgodovino in pred lastno vestjo. Za to je posebej bilo občutljivo naše 19. stoletje. Vendar so bile v njem izjeme. Nedvomno je Slomšek tisti, ki je slovensko protestantsko dejavnost pozitivno ocenil. Takole je zapisal: »Ozrimo se v bližno Krajno, ki je od nekdanje glava slovenščine bila, in je zvonec nosila po slavnih možeh za slovenščino gorečih, in srečali bomo lepo število pridnih delavcov na slovenskem polji. Trubar, Dalmatin, Bohorič in tiste dobe verstniki so našo slovenščino obudili, ako so ravno nesrečno od prave vere zavili; Bog je njihove greške narodu našemu v dobro obrnil po neskončno modri svoji previdnosti, ki dostikrat hudo prostim ljudem dopusti, pa hudo k našemu pridu oberne.«<sup>7</sup> Slomška očitno ne moti, da so bili za »slovenščino goreči« protestanti, očita jim razumljivo njihovo drugačnost, vendar zato njihovih zaslug ne manjša. Proti koncu 19. stoletja in začetku 20. stoletja se je razdalja povečala. Trezne presoje je bilo vedno manj. Ideološka nasprotja so bila vedno večja. Ko so v katoliškem taboru negativno ocenjevali dosežke protestantizma in ga skušali vsaj razvrednotiti, so v liberalnem videli možnost, da z njegovo pomočjo okrepijo slovensko kulturno zavest in ji vtisnejo spoznanje o samobitnosti, neodvisnosti in samoodločanju. V tem smislu je govoril in pisal Cankar, pa tudi Aškerc ni zaostajal.

Vendar mislim, da je za katoliško razumevanje pomemben Prijateljev esej »O kulturnem pomenu slovenske reformacije«, ki je izšel v samostojni brošuri leta 1908, ko si ga ni upal objaviti Ljubljanski zvon, pa čeprav je esej naročil zase. Tudi to po svoje kaže na politične razsežnosti spora okoli reformacije. Ni šlo za objektivno informacijo o dejstvu naše reformacije, temveč vse prej za politično rabo, ni šlo za njen pomen v zgodovini Slovencev, temveč za »madež« na narodnem telesu, kot je trdila ena stran, in

---

<sup>7</sup> A. M. Slomšek, Slava rajnim rodoljubom in utemeljiteljem našega slovstva, v: Drobčinice 1862, 72.

pobijala druga. Če je Kidrič s svojo tehtno pozitivistično metodo onemogočil nadaljnjo zlorabo reformacije v drugotne namene, je Prijatelj po svoje zapel hvalnico reformaciji, ko je med drugim poudaril, da mora tudi slovenski katolicizem spoznati tiste vrednote, ki so omogočile, da je katolištvo na Slovenskem dobilo zagon v katoliški obnovi. Prijatelj našteva vrsto dejstev, ki so bila v njegovem času nedvomno prepričljiva, saj nas presenečajo s svojo jasnostjo še danes. Po Prijatelju se mora slovenski katolicizem naravnost zahvaliti reformaciji za svoj obstoj. Če bi ne bilo reformacije, bi bila tudi katoliška Cerkev prej ali slej onemogla. Kar velja za vesoljno, vsaj evropsko, naj bi veljalo tudi za slovensko krajevno Cerkev. Mislim, da bi morali Prijateljev esej po koncilu znova brati, ga brati kritično in ob njem razmisliti svoje naloge v senci neke naše preteklosti. Ne gre za obžalovanje, četudi ga ne bi smeli zanemariti, gre za priznanje pozitivnih vrednot slovenskega protestantizma, in to ne samo kot začetnika slovenske književnosti in slovenske narodne ter kulturne zavesti, temveč tudi tistega reformnega pospeševalnika, ki je v svojem času prebudil k novemu življenju slovensko katoliško Cerkev.<sup>8</sup>

Dejstvo, da so Slovenci ostali katoliški kljub reformaciji, je lahko samo zgodovinsko naključje (po načelu »cuius regio, illius et religio«), da pa so ostali Slovenci z narodno in kulturno prebujo ter se kot Slovenci vključili v evropski svet, je zasluga slovenskih protestantov. Vendar moremo postaviti tudi tole trditev: v dobi, ko je bila vera širši pojem, je zajela kot svoje področje tudi narodnostno vzgojo, zato je bilo le v njenem okrilju mogoče delo za narod. Z drugimi besedami: vera in narod sta bila nedeljiva enota.

V življenju naroda ni mogoče vedno jasno določiti meje med dvema stvarnostma, posebej še v 16. stoletju. Zato bi se lahko vsak tisti, ki bi ju hotel ločiti, usodno zmotil. Ne bi videl nekih zvez, ki so nastale prav zaradi Trubarjeve edinstvene ljubezni, ki jo je takó enkratno sam ponovno izpričal v svojih spisih do slovenstva in rodne grude, ter njegove nesebične zagnanosti za verske ideale, ki je prav tako v njegovih delih izpričana. Od te zagnanosti je živelo verno slovenstvo do nedavnega.

### **In danes?**

Postavlja se pred nas vprašanje: kako v našo skupno prihodnost. Ali je mogoče krščansko življenje ob zanikanju neke resničnosti, ki je v nas vpeta, in ali je bolj smotrno in tako tudi bolj človeško in hkrati bolj krščansko sprejeti dejstva ter jih vključiti v svoj svet; za nas velja nedvomno, da v naš katoliški svet?

---

<sup>8</sup> I. Prijatelj, O kulturnem pomenu slovenske reformacije, Ljubljana 1908.

Naj prenesem v naš prostor papeževo besedo z Dunaja: »Spoštovani bratje! Naše srečanje je v času, ko se evangeličanski kristjani različno spominjajo petstoletnice rojstva Martina Lutra in Huldrycha Zwinglija. Ti dnevi so dnevi naše skupne zgodovine. Smo dediči tistih mogočnih zgodovinskih dogodkov reformacijskega obdobja, o katerih se moramo še danes pogovarjati. Po stoletjih polemičnih nasprotij ali hladnega sožitja smo same sebe v pravem pomenu besede znova odkrili v našem skupnem verovanjskem temelju, ki je Jezus Kristus, edini Gospod in Odrešenik pa tudi v iskanju globlje in širše polnosti razodetja.«<sup>9</sup> To je najznačilnejši odlomek iz papeževega nagovora ob srečanju s predstavniki krščanskih Cerkva, v njem ne najdemo samo dveh imen, ki sta bili za katolicizem do nedavnega sporni, temveč tudi priznanje o nekem času, ko smo poznali le polemiko in hladno strpnost, nismo pa poznali skupnega iskanja temeljev vere in iskanja v možnost skupnega bivanja. To je mogoče šele po koncilu v ozračju, ki je bistveno drugačno od predkoncilnega.

Ali to tudi že pomeni, da moremo in moramo vključiti v svoj teološki študij več Lutra? Mislim, da. Saj drugače ne moremo iskati skupnih temeljev, če ne poznamo druge strani. Vsekakor pa se je treba pogovarjati z Lutrom in priznati njemu ter posredno slovenski reformaciji, da je njen delež nepogrešljiv za slovenski katolicizem. Vem, da bo to razmeroma težko, saj smo še v polpretekli dobi govorili le o Lutrovih »zmotah«, njegovih »krivih naukih«. Kolikor je še danes upravičena trditev K. Rahnerja, da so naši dogmatični priročniki le »antiteze« protestantskemu nauku, je že zelo vprašljivo, saj je bil njegov kritični članek napisan še pred koncilom, toda že v slutnji koncila.<sup>10</sup> Vendar utegne takó prikazan katoliški nauk še vedno vznemirjati vernega človeka. Tako še vedno ne moremo biti prepričani, da je iz naših predstav protestantizma izginila mračna podoba Martina Lutra. Ko postavljam takšno miselnost v ospredje, je že vidno, da je v zavesti sodobnega slovenskega katoličana Primož Trubar s svojim reformacijskim programom v ozadju, ter da levji delež pripada Martinu Lutru. Vsekakor se je izoblikovala neka nejasna negativna slika o človeku, o katerem govorimo danes z vedno večjim spoštovanjem, ne le katoliški teologi, temveč tudi najvišje cerkveno učiteljstvo.

Vendar še vedno ne bo vse jasno, a začetki nekega novega obdobja so pa že tu. To so tudi znamenja časa, vprašanje in problem naše skupne, tudi evropske kulture, če jo hočemo le razumeti v njenem resničnem okviru. To še vedno ne pomeni, da se odrekamo svoji miselnosti in sprejemamo drugo, luteransko, a vendar priznavamo, da nam je luteranska miselnost

<sup>9</sup> L'Osservatore Romano (avstrijska izdaja), 15. 9. 1983.

<sup>10</sup> K. Rahner, Über den Versuch eines Aufrisses einer Dogmatik, v: Schriften zur Theologie I, 1961, 9—17; nav. A. Hasler, Luther in der katholischen Dogmatik, Hueber, München 1968, 46.

bližja, da jo sprejemamo tudi kot svojo »dediščino«, kot je rekel papež Janez Pavel II. in kot se je izrazil eden najpomembnejših sodobnih katoliških poznavalcev Martina Lutra in luteranstva O. H. Pesch: Luter ne pripada samo luteranski Cerkvi.<sup>11</sup> Z vso pravico prištevamo Lutra med »očete naše vere«.

Tako postaja Martin Luter vedno bolj s svoje strani »graditelj mostu«, kot je bilo rečeno za našega Trubarja, ki naj bi gradil most med nami in Nemci.<sup>12</sup> Beseda »graditelj mostu« je primerna tudi zato, ker je teh mostov še premalo. Vedno smo tudi mislili, da smo graditelji mostov samo katoličani, sedaj že priznavamo, da si za to prizadevajo tudi drugi kristjani.

Boris Pahor je razumel to našo sodobnost takole: »Res ni imel (Trubar) dóma med svojimi ljudmi, a ima ga v njihovih srcih, ker jim je dal, da so spregovorili v zboru drugih narodnih osebkov. Zato je njegov duh v nas, on pa pričujoč povsod, kjer zazveni zvok slovenske besede«. <sup>13</sup> Torej je Trubar po sodobni besedi ne samo graditelj mostu med narodi, temveč tudi med nami.

## Sklep

V Primožu Trubarju, ki je dobil svoj navdih za reformo Cerkve na Slovenskem in narodno prebujo vsaj posredno pri Martinu Lutru, je postal, hočeš nočeš, združevalni element slovenskega naroda. Če je bilo kdaj v zgodovini slovenstva karkoli naperjeno zoper to osnovno Trubarjevo idejo, je bilo v škodo slovenstvu in njegovi Cerkvi. Trubar je za svoj čas postal simbol slovenskega ekumenizma. To sta v 19. in 20. stoletju spoznala dva tako različna po svojem svetovnonazorskem gledanju: Slomšek in Prijatelj. Oba sta v svojih svetovnonazorskih izhodiščih iskala smisel zgodovine slovenskega naroda ob Trubarju in z njim. Oba sta ga našla v Trubarju, enem in nedeljivem.

Slutim, da bo proces usklajevanja različnih izhodišč v našem času v nekem smislu težji, kot je bil v 19. stoletju. Vendar evropska reformacija v pokoncilskem času dokazuje, da je mogoče tudi nemogoče. Razvoj zблиževanja med katoličani in protestanti potrjuje domnevo, da smo v Sloveniji še ujeli korak z evropskim časom.

---

<sup>11</sup> O. H. Pesch, *Katholiken lernen von Luther*, v: *Luthers Sendung für Katholiken und Protestanten*, Katholische Akademie, Freiburg 1982, 181.

<sup>12</sup> Prim. France Vodnik, *Dialektika in metafizika slovenstva*, Mohorjeva družba, Celje 1983, 220 sl.

<sup>13</sup> Boris Pahor, *Tržaški mozaik*, Cankarjeva založba, Ljubljana 1983, 102.

**Povzetek: Jože Rajhman, Luter in Slovenci**

Razprava želi prikazati slovensko reformacijo v okviru evropske in poudariti pomen Martina Lutera za vznik in rast slovenske književnosti na eni strani in teološke prebuje na drugi. Dediščina slovenske reformacije je katoliška obnova, Japeljev prevod svetega pisma, katoliški lekcionarji in predvsem zavest o sočasni narodni in verski renesansi. To dejstvo sprejema in priznava slovenski katolicizem 20. stoletja.

**Summary: Jože Rajhman, Luther and the Slovenes**

The paper wants to present Slovene Reformation within the framework of European Reformation and to stress the importance of Martin Luther for the rise and growth of Slovene literature on one hand and of theological revival on the other hand. Catholic Renewal, Japelj's translation of the Bible, Catholic lectionaries and especially the awareness of a simultaneous national and religious renaissance are a legacy of the Slovene Reformation. This fact is accepted and acknowledged by Slovene Catholicism of the 20th century.

---

Mogoče bi današnji položaj teologije najbolj jasno razložili, če bi se vprašali, ne da bi se spuščali v podrobnosti: Kaj naj bi delala današnja teologija? S teologijo ne mislim tukaj na njene zgodovinske panoge, saj te z lahkoto vedo, kaj je njihova naloga, ampak na sistematična področja, torej osnovno bogoslovje in dogmatiko. Ta teologija pa danes ne sme biti nikarkšna ezoterična skrivnostna veda, ki bi se ukvarjala z visokimi vprašanji, ki zanimajo samo strokovnjake . . . Kot znanost mora teologija služiti oznanjevanju evangelija in današnjemu človeku. Z vso odločnostjo in neposrednostjo se mora vključiti v čutenje današnjega človeka. Pri svojem delu ne sme misliti le na tiste, ki že verujejo, temveč tudi na one, ki dvomijo in menijo, da je krščansko oznanilo sicer lep, a vendar staromodni mit, ki ga lahko trpimo, ne moremo pa ga pošteno udeležati.

\* \* \*

Prevelik racionalist sem, da bi lahko veroval tako številnim trditvam šolske teologije in se strinjal s toliko vulgarno prakso kristjanov.

\* \* \*

Verujem, ker molim.

\* \* \*

Kaj pa naj bi zamajalo vero v Boga? Veličina in sreča življenja ga označujata. Grozljivi prepadi prav tako kričijo po njem, plehkost vsakdanjosti je znosna samo v upanju, da življenje duha, svobode in ljubezni v njej ne bo kruto in dokončno izginilo. Absolutno dostojanstvo ljubezni in zvestobe je notranje izpolnjeno in utemeljeno s Tistim, ki ga imenujemo Bog. Vse ceste prihodnosti vodijo k Bogu, če naj se ne izgubijo v nič in ne vzamejo smisla kratkim kosom poti, ki jih na njih prehodimo. Je pač tako, da se ne da shajati s polovičnim »da« in s polovičnim »ne«, čeprav to vedno ponovno poskušamo, ker smo slabotni in utrujeni in zato polni tisočeri polovičarstev, iz katerih sta sestavljena svet in življenje. Čisti »da«, ki vse zaobsega in ki edini izključuje nič iz svoje izvorne enosti, se imenuje Bog. Mi nismo on. Dano pa nam je vanj verovati in tvegati zaupnijski, upanijski in ljubezenski skok v brezno njegove nepojmljivosti.

Karl Rahner



Marijan Smolik

## Blaž Blaznik (1786 - 1862), neznani slovenski bogoslovni pisec

### Iz zgodovine krščanskega nauka na Slovenskem

Čudna naključja usmerjajo raziskovalno delo: nihče ne bi pričakoval, da bomo lahko govorili o slovenskih spisih župnika Blaža Blaznika, ki je sicer opisan v Slovenskem biografskem leksikonu (I, 41), a je njegov biograf France Kidrič zapisal o njegove pisanju: »Slovenski ni pisal.« Omembo v SBL si je zaslužil z nemško pisanim dnevnikom, ki ga je pisal od vstopa v semenišče do smrti in je »dragocen zgodovinski vir«.<sup>1</sup> V slovenskem prevodu je nekaj podatkov iz dnevnika objavil Ivan Vrhovnik.<sup>2</sup>

Naše knjižnice skrivajo še marsikaj neznanega in tako sta 1982 ob urejanju samostanske knjižnice v Stični med drugimi slovenskimi rokopisi prišli na dan tudi dve lepo vezani rokopisni knjigi, ki ju je pisal Blaž Blaznik.<sup>3</sup> Ena ima na hrbtu zlat napis: Kristianski navuk. 2., na naslovnem listu tega (drugega) zvezka pa je pod naslovom »Kerfhanfki návuk« zapisano, da je bil »sloshen ino fpišan od Blasha Blasnika, sdajniga Nakelfkiga fajmofhtra od leta 1826 do 1845«. Druga knjiga z naslovom »Navuk od opravizhenja« pa ima zapis, da jo je 1812 na Vačah pisal kaplan B. B., kar nedvomno pomeni istega pisca, pisanje pa je končal 15. decembra istega leta.

Prva desetletja 19. stoletja glede slovenskega slovstva res niso več tako revna, da bi morali opisovati in slaviti vsak rokopis, vendar zaslužita Blaznikova rokopisa večjo pozornost najprej zato, da se popravi krivična ocena, kakor da je pisal samo nemško, in drugič zato, ker bomo videli, da zdaj najdena rokopisa pomenita časovno zelo zgodnji dokaz za slovensko

---

<sup>1</sup> F. Kidrič, Blaznik Blaž, pisec memoarov, v: SBL I (1925), 41. Blaznikovo sliko je objavil Ilustrirani Slovenec 1926, 67 v seriji slik k Slovenskemu biografskemu leksikonu. S fotografije nas gleda na prečo počesan duhovnik v talarju.

<sup>2</sup> Iz dnevnika Blaža Blaznika, v: IMK (Izvestja Muzejskega društva za Kranjsko) 16/1906, 145—166; 17/1907, 15—32, 86—110; 19/1909, 170—185. Kje je rokopis zdaj, še nisem mogel ugotoviti.

<sup>3</sup> Rokopise mi je z dovoljenjem opata p. dr. Antona Nadraha izročil prof. Jože Gregorič, za kar se obema lepo zahvaljujem.

bogoslovno pisanje in s tem povezano iskanje domačega teološkega izrazoslovja. Bolj znanim Blaznikovim sodobnikom in učiteljem Valentinu Vodniku, Matevžu Ravnikarju, Jožefu Burgerju, Mihaelu Hofmanu, Andreju Albrehtu in Francu Veritiju pridružimo še župnika Blaža Blaznika.

Blaznik je v dnevniku zapisal tudi svoj življenjepis, iz njega zvemo, da je bil 27. januarja 1786 rojen v Selcih, šole je obiskoval v Ljubljani pod vodstvom znamenitih mož naše zgodovine.<sup>4</sup> Na gimnaziji je bil Valentin Vodnik tedaj profesor zgodovine in zemljepisa, izdal je že svoje prve pesmi (1806), izdajal pratiko, pripravljaj slovar in slovnico, pisal zgodovino Kranjske in prevajal uradne razglase v slovenščino. Hkratno delo Jerneja Kopitarja najbrž na mladega dijaka ni vplivalo, ker z njim ni mogel imeti neposrednega stika. V prvih letih 19. stoletja so izhajali tudi zadnji zvezki Japljevega prevoda sv. pisma, nova zaveza celo že v popravljeni izdaji.

Leta 1808 je bil v prvem letniku bogoslovja, vendar je kot mnogi drugi moral v začetku stanovati zunaj semenišča, ker so tam imeli z državne strani omejeno število stanovalcev.<sup>5</sup> Njegov semeniški vodja je bil Jurij Gollmayer, ki si je desetletja prej zelo prizadeval za slovenske nabožne knjige.<sup>6</sup> Še več spodbud za delo med slovenskimi verniki so mu dajali bogoslovni profesorji Luka Burger za sv. pismo, Jurij Dolinar za cerkveno zgodovino in cerkveno pravo, Matevž Ravnikar za dogmatiko in Jožef Walland za moraliko in pastoralko.

V letih bogoslovnega študija je Blaznik doživel dobo francoske Ilirije, v kateri so njegovi profesorji Vodnik, Ravnikar in Walland izkoristili ugodno ozračje za poglobljeno narodno prerodno delo: pisali in izdajali so slovenske knjige. Zlasti Ravnikar si je kot zelo mlad profesor in namestnik semeniškega vodja prizadeval, da bi prihodnji duhovniki znali oznanjati vero v lepem slovenskem jeziku. J. Marn je v njegovem življenjepisju zapisal: »Ravnikar sam (je) jel čisto govoriti slovensko in je k temu budil učence svoje, kateri so ga jako spoštovali, priserčno ljubili ter v hvaležnem spominu hranili

---

<sup>4</sup> IMK 16/1906, 149—150, umrl je kot župnik v Naklem 27. julija 1862. Nekaj podatkov sem dopolnil po drugih, sproti navedenih virih.

<sup>5</sup> Prim. ljubljanski »šematizem« za 1808 z naslovom: Verzeichniss der Bisthum Laibacherischen Geistlichkeit, kjer so navedeni profesorji in bogoslovci. Blaž Blaznik je bil tedaj v prvem letniku. Naslednja leta (do 1813) letopis ni izšel, zato ni podatkov, kako je napredoval v letnikih. V svojem dnevniku pa je zapisal, da je 1809 »v postu šel v alumnat (= semenišče, po domače lemenat), učiti se cerkvenega prava in bil potem korepetitor. Meseca listopada sem se lotil dogmatike. Stanovanje sem imel v semenišču, hrane pa ne« (IMK 17/1907, 86). Ko našteje svoje sošolce in posvečenje 23. septembra 1810, pove, da se je začel učiti morale. »Alumnom niso dajali v semenišču hrane na državne stroške«, pozneje pove, da so jim (1811) spet začeli dajati hrano v semenišču na državne stroške« (nav. m. 87).

<sup>6</sup> Prim. SBL I, 229—230 in M. Smolik, Naše versko življenje in slovstvo pred dvesto leti, v: BV 43/1983, 357—371, ob dvestoletnici izida Gollmayerjevega molitvenika Sveta maša.

vedno.«<sup>7</sup> Njegovo prizadevanje, da bi se bogoslovci učili slovenščine, je šele 1817 privedlo do ustanovitve posebne stolice za domači jezik na liceju, kjer so nato bogoslovci obvezno poslušali predavanja F. Metelka — Blaznik te sreče še ni imel.

O Wallandu piše Blaznik v dnevniku, da je bil 1797/98 njegov katehet v normalki. Kot profesor pastoralke je ta praktični teološki predmet poučeval v slovenščini in s tem postavil vsaj nekaj osnov za slovensko bogoslovno izrazoslovje,<sup>8</sup> za katero so si prizadevali že nekaj desetletij vsi tisti, ki so pisali molitvenike, verske priročnike in prevajali sv. pismo.<sup>9</sup> Tudi tedanji ljubljanski škof Anton Kavčič, ki je bil po več stoletjih spet Slovenec na tem škofovskem sedežu, je poskrbel, da je bilo v novi izdaji škofijskega obrednika 1808 nekaj več slovenskega besedila (vzporedno tudi nemškega), kot v prejšnjih izdajah. V uvodu je to utemeljil, češ naj bi besedila v domačem jeziku tistim, ki ne razumejo latinsko, spodbujala pozornost in pobožnost.<sup>10</sup>

Tako »oborožen« je šel mladi kaplan Blaznik po posvečenju 23. septembra 1810 za kaplana najprej v Kamnik, nato pa 1811 na Vače, rojstno župnijo profesorja Ravnikarja. Bilo je to v letu, ko so izšle tri pomembne Vodnikove knjige: Abeceda za prve šole, Krščanski nauk in Pismenost (= prva slovnica s slovenskim razpravljalnim jezikom).<sup>11</sup> Na svojih službenih mestih je ostal povezan tudi s svojimi sošolci (njihove življenjepise je napisal v dnevniku),<sup>12</sup> med katerimi si je zaradi službe cenzorja pridobil ne preveč dobro ime Jurij Paušek (1784—1853),<sup>13</sup> »janzenistični« pisatelj je postal Janez Traven (1781—1847)<sup>14</sup>; leto pred njim je bil bogoslovec poznejši Prešernov župnik v Kranju Jožef Dagarin (1785—1850),<sup>15</sup> z mlajšim Francem Metelkom (1789—1860)<sup>16</sup> pa se je v semenišču komaj še mogel srečati.

### Navuk od opravičenja

Kaj je Blaznika nagnilo, da je na Vačah začel pisati (prepisovati) slovensko knjigo — bogoslovno razpravo o opravičenju, in to celo v letu, ko je

<sup>7</sup> Jezičnik 15/1877, 66. Ravnikarja so zaradi odličnega študija že v bogoslovju določili za profesorja dogmatike; posvečen je bil 1802, komaj 26 let star je takoj postal profesor dogmatike in podvodja v semenišču.

<sup>8</sup> Prim. M. Smolik, Liturgija in pastoralka pri Slovencih, v: BV 40/1980, 3—25, o Wallandu na str. 11.

<sup>9</sup> Nekaj prizdevnih slovenskih piscev omenjam v razpravi, nav. v op. 6.

<sup>10</sup> RITUALE ROMANUM USIBUS DIOECESEOS LABACENSIS ACCOMODATUM, Labaci 1808; »germanice, et carniolice reddita sint quaedam eo consilio, ut patrio idiomate coram latinae linguae ignaris ad attentionem, sensumque pietatis acuendum proferantur«.

<sup>11</sup> Prim. A. Gspan v Zgodovina slovenskega slovstva I (Ljubljana 1956), 414.

<sup>12</sup> IMK 16/1906, 150—157.

<sup>13</sup> Prim. SBL II, 267—271.

<sup>14</sup> Prim. SBL IV, 159.

<sup>15</sup> Prim. SBL I, 110—111.

<sup>16</sup> Prim. SBL II, 106—109.

bolehal?<sup>17</sup> Mogoče je sklepati, da je zaradi vzgoje, ki jo je dobil v semenišču, hotel imeti za svojo osebno uporabo spis, ki ga je morda poznal že iz študijskega časa, kajti v Semeniški knjižnici v Ljubljani je kot Rkp. E 22 med drugimi slovenskimi rokopisi pastoralne in teološke vsebine ohranjen dobesedno enak rokopis, le naslov je nekoliko drugačen od Blaznikovega,<sup>18</sup> pa tudi časovno ni opredeljen. Blaznik ob naslovu: Navuk od Opravizhenja pravi, da je »isloshen od zhaftitliviga Gofpoda J. S. G. Fajmoshtra, in vkup fipifan od B. B. 1812«. Kot že omenjeno, ni dvoma, da ga je pisal Blaž Blaznik, kdo pa se skriva za začetnicami J. S. G., bi bilo seveda koristno ugotoviti. Ker ga imenuje župnika, ljubljanski profesorji ne pridejo v poštev, izmed sosednjih župnikov pa prva in zadnja črka ustrezata imenu in priimku tedanjega župnika v Moravčah Janeza Nepomuka Mariana Grundtnerja,<sup>19</sup> koroškega rojaka. O njem sicer ne vemo veliko, vendar bi mogel priti v poštev kot prevajalec, ker je verjetno sorodnik gospodarstvenika in znanega prevajalca Franca Grundtnerja, ki je prav tako kot Vodnik na Kranjskem poskrbel za prevod avstrijskih brambovskih pesmi in bil po sodbi F. Kidriča »jako izobražen mož, katerega ime je slovelo čez koroške meje.«<sup>20</sup>

Vprašanje avtorstva rokopisne knjige v dveh prepisih se zaplete še zaradi tiskane knjige, ki jo je »zložil« 21 let pozneje v Hotedršici župnik-vikar in janzenistični pisatelj Gašper Švab (1797—1866): Nauk katoljfhke zerkve od opravizhenja grefnika (Ljubljana 1832). Bežna primerjava Švabove knjige z Blaznikovim rokopisom je pokazala, da sta vsebina in razvrstitev snovi popolnoma enaki, le da je v tiskani knjigi nekaj več poglavij. Precej stavkov ali besed pa se ujema celo dobesedno, v obeh je npr. že zapisan zdaj spet uveljavljeni izraz za spoved »zakrament sprave«.<sup>21</sup>

Švab je bil po študiju deset let mlajši od Blaznika, imel pa je večinoma še iste profesorje v bogoslovju in je torej tudi on mogel priti do istih rokopisov, ki so očitno tedaj nadomeščali tiskane teološke učbenike in priročnike.<sup>22</sup> Spet vabljava téma za raziskovanje naše bogoslovne preteklosti, zlasti

<sup>17</sup> Prim. IMK 17/1907, 87.

<sup>18</sup> Kershansku Podvuzhenje od Kriftianske Pravizhnofti inu Opravizhenja. Ima 263 strani, Blaznikov rokopis pa 240, ker je pisava drobnejša.

<sup>19</sup> Grundtnerjev življenjepis je objavil F. Pokorn, Šematizem duhovnikov in duhovnij v ljubljanski nadškofiji l. 1788 (Ljubljana 1908), 11—12. Rojen na Koroškem 1750, do razpusta reda bil premonstratenec v Grebinju, od 1782 dalje v dušnem pastirstvu, 1788 stolni vikar v ljubljanski stolnici, 12 let župnik v Šentvidu nad Ljubljano, 1800—1818 župnik in dekan v Moravčah, kjer je umrl. »Govoril tri jezike«, »izvrsten pridigar in mož lepega obnašanja«.

<sup>20</sup> Prim. SBL I, 271—272 — rojen ok. 1767, umrl 1827.

<sup>21</sup> Blaznik, str. 184; Štab, str. 118.

<sup>22</sup> Tudi v stiški samostanski knjižnici so ohranjeni prepisi predavanj iz pastoralnega bogoslovja: Vpelavanje v duhovno pastirstvo (3 deli), kakor je več prepisov tudi v Semeniški knjižnici v Ljubljani (prim. BV 40/1980, 13 sl.) in najbrž še marsikje. Stiška knjižnica hrani tudi rokopis: Napelvanje grefnika k' re[n]izhnimu in terdnimu [preobernenju, ki je datiran »V Ljubljan[ki duhov]henzi 1830«, torej iz časa predavanj pastoralista Jurija Zupana (prim. BV prav tam, 12).

ker gre za čas, ko bi »na perste ene roke skoraj lahko seštel može, ki so takrat pisali slovenske knjige.«<sup>23</sup>

V okviru tega prispevka naj bo objavljen vsaj en odstavek iz Blaznikovega rokopisa (prečrkovan v sedanjo pisavo), in to odlomek iz cerkvenega očeta Origena, ki v tiskani Švabovi knjigi ni bil več objavljen. Gre za vprašanje časa za spreobrnjenje in opravičenje (= 4. poglavje): Origenes imeniten vučenik prvih časov katoliške cerkve v 8. pridgi praša: »Če se na dobroto božjo spodobi pregreho eniga dneva s trudam celiga lejta vračvati?« in sam na to prašanje odgovori in nam pove, da se nam taku ravnanje božje nima čudnu zdeti, zakaj kakor per našimu telesu, kadar bo rajnenu ali se kaka kost zlomi, škoda se sicer hitro zgodi, ali celenje se z velikim bolečinami in celu kasnu zadobi, ravnu tako se zgodi per duši, ta bo z greham hitru ranjena, al človek ne bo hitru od greha ozdravljen. Veliku več, dušnu ozdravljenje je veliku kasnejši, ker človek od svoje hudobie osleplen ne zapopade gnusobo svojih ran, in tedaj spoznanje gnusobe svojih ran v tim dobi, ker se more nad svojim zdravjam veliku in dolgu truditi.«<sup>24</sup> Nato so navedeni še odstavki iz spisov sv. Ambroža, Gregorija, Avgušтина, Krizostoma in Bernarda. Marsikaj izvemo tudi iz stare spokorne prakse v Cerkvi.

Zanimanje za spise cerkvenih očetov je bilo v tej dobi tudi pri nas zelo živo, to dokazujejo npr. knjige že omenjenega Blaznikovega sošolca Janeza Travnca o zakonskem življenju in sploh o pastoralnih vprašanjih, le da so te knjige izšle kar latinsko, ker so bile namenjene duhovnikom.<sup>25</sup>

Potem ko smo prebrali že nekaj Blaznikovih slovenskih stavkov in videli, da je njegova slovenščina kar lepa (podrobneje naj jo presodijo slavisti) in razumljiva, je toliko bolj pretresljivo opravičilo, ki ga je zapisal v svoji drugi knjigi, o kateri bomo še govorili: »Nove kranjshne fe nifim vuzhil torej je doft zherknh ino befednh pogrefshkov ino pregrefshkov.« Zato je razumljivo, da je svoj že omenjeni dnevnik, ki ga je začel že v bogoslovju in ga nadaljeval do smrti (1809—1861), pisal v nemščini, saj mu je zaradi izobrazbe nedvomno tekla bolj gladko kot slovensko pisanje. Tega mu ne smemo zameriti, saj so mnogi slovenski kulturni delavci njegovega

<sup>23</sup> Ravnikarjev življenjepisec v Koledarju Družbe sv. Mohorja za leto 1878, 179.

<sup>24</sup> Blaznikov rokopis, 53. V Švabovi knjigi je to poglavje precej drugačno, zlasti ni nič odlomkov iz cerkvenih očetov, pač pa se zelo ujemata v popisovanju starocerkvene spokorne prakse na vzhodu: Blaznik opisuje štiri »štacijone« te pokore (str. 58—61), Švab pa govori o »stopnjah« (str. 48—50).

<sup>25</sup> Prim. op. 14. Knjigi *Sensa sanctorum Ecclesiae Doctorum ac Patrum circa usum matrimonii* (na Dunaju 1832) in *Supplementum ad Sensa...* (prav tam 1835) je z vidika moralnega bogoslovja pregledal že F. Ušeničnik (BV 3/1923, 15 sl.). Knjiga *Regimen animarum ad SS. Patrum mentem* je v 1. izdaji še zdaj neznana, v Dunajski Nacionalni biblioteki pa imajo vsaj 2. izdajo te knjige, tiskane na Dunaju 1853. Ker je kopija tega zanimivega spisa našega zelo strogega janzenističnega pisca na voljo tudi v Ljubljani (NUK in Semeniška knjižnica), bi bili zdaj skorajda dolžni ponovno pregledati in oceniti celotno Travnovo teologijo, ki je neznana tudi drugod, ker so vse knjige izšle anonimno.

časa s Prešernom vred pisma pisali v nemščini,<sup>26</sup> čeprav je že M. Pohlin pripravil prevod vzorcev za pisanje pisem v slovenščini, a je delo ostalo v rokopisu.<sup>27</sup>

Dnevnik je seveda pisan v zaporedju dni, mesecev in let, za objavo pa je I. Vrhovnik vse gradivo razvrstil v naslednje skupine: Životopisi, Politiške črtice, Cerkvene vesti, Osebne opazke — to edino je bilo tudi objavljeno<sup>28</sup> — napovedane pa so bile še skupine: Šolstvo, Vojaštvo, Nesreče, Bolezni, Požari, Zlodejstva, Nebesne prikazni, Potresi, Vreme in letine. Ker je bil Blaznik zelo gostoljuben in je tudi sam rad hodil na obiske, se je tako srečal in spoznal z mnogimi sodobniki in je vse to tudi skrbno zapisoval. Ker pa ni govoril o svojem delu, je doslej veljal za izrazito pozunanjenega človeka: šele zdaj najdena rokopisa odkrivata, da je imel posluh tudi za teološka in pastoralna vprašanja in za pisanje v slovenščini. Vrhovnik omenja, da je bil Blaznik tudi »ljubitelj domače zgodovine«<sup>29</sup> in je zbral veliko podatkov za zgodovino župnije Naklo. Njegov nemško pisani rokopis sta uporabila I. Vrhovnik in A. Koblar, ki sta 1875 izdala Zgodovino župnij Naklo, Duplje in Goriče kot drugi zvezek v zbirki Zgodovina fara ljubljanske škofije.<sup>30</sup>

### Blaznikov Krščanski nauk

Župnijo Naklo na Gorenjskem je dobil 1822 po krajših samostojnih službah v Zagorju in na Raki.

Župnikova naloga je bila med drugim tudi ta, da je ob nedeljah popoldne pri »krščanskem nauku« razlagal otrokom in odraslim verske resnice in zapovedi pa tudi posamezna poglavja iz bogoslužja, vsebino molitev, maše in stanovske dolžnosti.<sup>31</sup> Zlasti v zimskem času od adventa do velike noči

<sup>26</sup> Prim. J. Koruza, K problematiki slovenskega preporoda, v: Jezik in slovstvo, 21/1975—76, 104—120.

<sup>27</sup> »Gellert listi«, prim. SBL II, 419 pod št. 36. Prav tam je pod št. 27 omenjen rokopisni prevod Avguštinovega Enchiridiona, ki ga je »za eno skušno koku se puste nauki visokih šol po kraynsku dapovedati« napravil že 1781, pa zdaj ne vemo več, če je še ohranjen.

<sup>28</sup> Prim. IMK 16/1906, 148—149; seznam objavljenih izpiskov gl. zgoraj op. 2.

<sup>29</sup> IMK 16/1906, 147.

<sup>30</sup> Prim. prav tam. Ivan Vrhovnik je bil od 1881 kaplan v Naklem in je Blaznikovo gradivo uporabil pri pisanju 190 strani obsegajoče knjige. Na str. 83—86 je tudi Blaznikov življenjepis, vendar tudi Vrhovnik omenja predvsem njegove zasluge za zgodovino, malo pa pove o duhovniškem pastoralnem delovanju in nič o slovenskih rokopisih.

<sup>31</sup> Popoldanski krščanski nauk so od župnikov zahtevali po tridentinskem koncilu; arhidiaconova vprašanja glede župnikovanja, kakor jih je ohranil iz leta 1755 Franc Mihael Paglovec in so objavljena v Zgodnji Danici 5/1852, 79—80, vprašujejo v št. 4: »Ali je imel popoldne keršanski nauk za male otroke po napeljevanji rimskega katekizma?« Paglovec pa omenja, da mora biti krščanski nauk za otroke popoldne, »za odraslene pa po pridigi o spomladanskim času«. Podobno je odgovoril Franc Perko, župnik v Žičah na Štajerskem leta 1785, da ima popoldne katehezo, kakor je predpi-

so župniki pripravljali vernike na »velikonočno spraševanje«, ko si je moral vsak odrasel vernik z izpričanim znanjem krščanskega nauka zaslužiti potrdilo — spovedni listek, s katerim je potem smel iti k obvezni spovedi pred veliko nočjo. Pri spovedi je dobil listek drugačne barve — potrdilo, da je spoved opravil, in je potem lahko prejel tudi velikonočno obhajilo. Gospodar družine je nato vse listke izročil župniku, ki je vestno vpisal podatke v družinsko knjigo — status animarum.<sup>32</sup>

Slovenski župniki so si pri tem nauku pomagali z različnimi katekizmi, ki so tudi v slovenščini izšli že v 18. stoletju: Bellarminov (1728), kratki v različnih izdajah lekcionarja, avstrijski uradni iz časa Marije Terezije (več prevodov, Japljev 1779). Ni dvoma, da so poznali tudi katekizem, ki ga je po naročilu tridentinskega koncila izdal za župnike papež Pij V.: *Catechismus Ex Decreto Concilii Tridentini Ad Parochos Pii Quinti Pont. Max. Iussu Editus. Romae MDLXVI* in je izhajal v vedno novih izdajah in prevodih.<sup>33</sup>

Začeto 19. stoletje je glede krščanskega nauka pomenilo na Slovenskem veliko preokretnico, ker so začeli v slovenščini izhajati ne samo katekizmi, ampak tudi kateheze, da so jih mogli uporabljati duhovniki, pa najbrž tudi posamezni verniki. Najstarejše, sorazmerno kratke, je 1791 izdal v latinščini dekan in župnik pri Novi Cerkvi na Štajerskem Jožef Jakomini (1755—1830), doma v Štaničelu pri Vipavi,<sup>34</sup> poslovenjene pa je 1801 izdal njegov prijatelj in rojak Andrej Reya (1752—1830) iz Krmina, župnik v Zibiki.<sup>35</sup> Težko je sklepati, koliko so to knjigo poznali splošno po Sloveniji, tudi jezikovno ni preveč dobro ocenjena, vendar je omembe vredno že dejstvo, da sta goriška duhovnika, ki sta službovala na Štajerskem, poskrbela svojim sobratom kateheze, ki so bile tiskane v Ljubljani.

---

sana za avstrijske dežele (prim. M. Smolik, Franc Perko, prvi špitalski župnik v žičkem samostanu, v: Zborniku ob 750-letnici mariborske škofije. Maribor 1978, 220). Blaznik omenja krščanski nauk: IMK 17/1907, 24, 27; 19/1909, 177. Na ljubljanski škofijski sinodi 1940 so ponovili dotedanja naročila glede popoldanskega krščanskega nauka in jih posodobili (prim. Pastoralne inštrukcije za ljubljansko škofijo. Ljubljana 1940, 59—62).

<sup>32</sup> Prim. F. Ušeničnik, Pastoralno bogoslovje. Ljubljana 1940, 206—207, kjer omenja, da je spovedne listke pri nas naročal že škof Tomaž Hren, velikonočno spraševanje pa ljubljanski škof Karel Herberstein pred 1774. Državni nadzor omenja Blaznik: IMK 17/1907, 18.

<sup>33</sup> Poznejše izdaje imajo v naslovu še »Romanus«, zato ga večkrat imenujejo rimski katekizem. Prim. G. J. Bellinger, *Bibliographie des Catechismus Romanus...* 1566—1978. Baden-Baden 1983, ki opisuje 827 različnih izdaj, latinskih in prevedenih.

<sup>34</sup> Prim. SBL I, 370; P. Simoniti, *Sloveniae scriptores latini recentioris aetatis*, Ljubljana 1972, št. 641: *Doctrinae christianae expositio ad normam praescriptam in ditionibus Austriae catechismi usui curatorum accommodata*. Celje 1791, ima v razvidu en sam izvod (Franciška knjižnica v Ljubljani).

<sup>35</sup> Prim. SBL III, 91; Slomškovo ne preveč ugodno oceno knjige: Kersanskiga navuka izlagaine, navaja Marn, *Jezičnik XXII*, 76: »Slovenska beseda v tih koristnih bukvah, če ravno še ne otesana, je za tisto dobo razumevna in prijetna, ter kaže močnega duha in zdrave besede.«

Ko je Blaznik župnikoval v Naklem, je 1827 izšel v Ljubljani nov slovenski katekizem: KERSHANSKI KATOLSHKI NAUK OD NAR POTREBNISHIH RESNIZ SVETE VERE S VPRASHANJI IN ODGOVORI. Bil je sicer anonimen, prodajal ga je Adam Henrik Hohn, »bukvoves ino kupzhevavz s popirjam«, vendar ga je odobril ljubljanski škof Anton Alojzij Wolf, sestavil oziroma prevedel pa ga je ljubljanski mestni župnik in kanonik Andrej Albreht (1782—1848)<sup>36</sup> in je doživel več izdaj. Albrehtova knjiga ni samo nov prevod terezijanskega katekizma, ampak ima pri posameznih odgovorih dodane tudi nekaj razlage.

Zdaj najdene Blaznikove rokopisne kateheze iz let 1826—1845, malo pozneje (1834) tiskani KERSHANSKI KATOLSHKI NAUK sa odrafhene ljudi horjulskega župnika Franca Veritija (1771—1849)<sup>37</sup> v štirih delih z nad 1300 stranmi in še poznejše Albrehtove kateheze: Razlaganje keršanskiga katoljškega Nauka, namenjene odraslim bralcem,<sup>38</sup> pričujejo, s kakšno vnmemo so tedanji župniki spolnjevali svojo dolžnost kateheziranja ne samo otrok, ampak tudi odraslih. Letnice omenjenih rokopisov in tiskanih knjig (za katere so bili rokopisi napisani že prej) kažejo v drugo četrtino stoletja, ki je tudi sicer tako znamenita za slovensko slovstvo. Najbrž lahko v tem vidimo prve sadove prizadevanja, da bi se bogoslovci naučili lepe slovenščine, kar naj bi dosegla že omenjena obvezna predavanja profesorja F. Metelka na liceju: »Sad te naprave se ni le na Kranjskem pokazal, ampak tudi pri sosednjih Slovencih. Kmalu je prišlo kajt (!) dobro pisanih slovenskih bukev na dan, in duhovni govori na prižnicah so bili prosti gnusne soderge in v lepši in čistejši slovenščini zglasovani«.<sup>39</sup>

V okviru tega prispevka ne bo mogoče primerjati vseh teh katehez med seboj; to ostaja naloga teološkega raziskovanja v prihodnosti, ki bi šele moglo ugotoviti, koliko so v njih še ostali sledovi jožefinske in janzenistične miselnosti in strogosti, kakor jo dosedanji raziskovalci za to dobo sicer še izpričujejo, pa so morda prav ti mlajši duhovniki delovali že drugače.<sup>40</sup>

<sup>36</sup> Prim. SBL I, 5. J. Marn, Jezičnik XXIII, 49—50 je samo navedel njegove spise in odstavek iz katekizma kot zgled njegovega jezika, glede vsebine ali pomena pa tam ne najdemo ničesar.

<sup>37</sup> Prim. SBL IV, 410—411; M. Smolik, Franc Veriti ali Jožef Burgar? v: Jezik in slovstvo 26/1980—81, 159—163, kjer so tudi (op. 8) vzporejene letnice iz Veritijevega in Prešernovega življenja. Veriti ni bil niti Slovenec, doma iz Tolmezza v Videmski nadškofiji, postal pa je slovenski pisatelj, sprejet celo v leksikon Slovenska književnost, Ljubljana 1982, 379.

<sup>38</sup> Natisnjene so bile šele 1850, po pričevanju J. Marna na navedenem mestu (gl. op. 36), pa so bile napisane že 1841; po njegovi smrti v Novem mestu, kjer sta bila z Veritijem tovariša, pa jih je za tisk pripravil J. Volc.

<sup>39</sup> J. Marn, Jezičnik, ali Metelko v slovenskem slovstvu. IX, X, XI. Leto. Ljubljana 1873, 4—5.

<sup>40</sup> Prim. Predvsem: R. Čebulj, Janzenizem na Slovenskem in frančiškani. Ljubljana 1922; J. Gruden, Janzenizem v našem kulturnem življenju, v: Čas 10/1916, 177—194; F. Ušeničnik, Rigorizem naših janzenistov, v: BV 3/1923, 1—49.



Od Blaznikovih rokopisnih katehez je doslej najden le drugi zvezek, vezan v rjavo usnje velikosti 11,5 × 18,5 cm z rdečo obrezo in obsega 494 zelo lepo in skrbno pisanih strani s kazalom: Kerfhanfki navuk sloshen ino Ipiſan od Blasha Blasnika sdajniga Nakelfkiga fajmofhtra od leta 1826 do 1845 etc. II. Del Od vupanja.

Po splošnem uvodu v krepost upanja je daljše poglavje o milosti, nato obravnava molitev na splošno, posebej pa razlaga prošnje očenaša, angelovo češčjenje in rožni venec, pomen petja, litanije in razmerje med javno in osebno molitvijo. Obsežen del je posvečen razlagi zgodovine maše in njenih obredov, na koncu pa razlaga še procesije in božje poti, bratovščine, redovno življenje in blagoslove.

Na hrbtni strani naslovnega lista je zapisal že navedeno opravičilo, da ne zna dobro slovensko pisati, navedel pa je tudi vire, ki so mu bili v pomoč pri sestavljanju krščanskega nauka: K slaganju tiga Kerfhanfkiga navuka fo sraven Ivetiga piſma Iofebno téle bukve perpomogle: Katechismus von Neapel, Galura, Reichenbergers Paſtoral-Anweifung, Brevier, shivljenje Svetnikov, ino per raslaganju Svete maſhe das Büchlein Hauke.

Bernhard Galura (1764—1856) je bil tedaj škof v Brixenu in zelo znan katehitični pisec.<sup>41</sup> Blaznik je torej poznal njegove spise, še preden so v slovenščini izšli prevodi nekaterih njegovih knjig, med drugimi tudi Razlaganje krščansko-katoliškega nauka v podobah za šolo, cerkev in dom (Dunaj 1861). Andreas Reichenberger (1770—1855) je bil s svojo pastoralko zelo znan tudi pri nas: uporabljali in prevajali so ga Blaznikovi sodobniki, profesorji pastoralne teologije v Ljubljani Jurij Zupan, Jožef in Janez Poklukar, zelo pa je verjetno, da ga je upošteval že Blaznikov profesor Jožef Walland, poznejši goriški nadškof.<sup>42</sup>

Razlago mašnih obredov je povzel, deloma celo dobessedno prevajal po knjigi, ki jo je spisal Christoph Hauke (1754—1792): Erklärung der Gebete und Zeremonien des heiligen Messopfers in je bila tiskana v Brnu 1793. Avtor je bil duhovnik olomouške škofije, služboval pa je tudi v Holandiji. Ker sam v uvodu omenja, da je spis prevedel, in ker opisuje francoske navade pri maši, je treba pravega avtorja iskati med Francozi. Blaznik je predlogo uporabljal precej svobodno, saj njegovi preprosti poslušalci niso potrebovali vsega, kar je bilo prvotno namenjeno nemškimi ali francoskim duhovnikom, katerim je bil izvornik namenjen.<sup>43</sup>

<sup>41</sup> Prim. Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 4. Freiburg 1960, 508—509, ki ga šteje med utemeljitelje moderne katehetike.

<sup>42</sup> Prim. Wetzer-Welte, Kirchenlexikon Br. 9. Freiburg Br. 1852, 6149—150; C. v. Wurzbach, Biographisches Lexikon, Bd. 25 (1873), 177—179; M. Smolik, v op. 8 nav. razprava, str. 11. V zgodovini pastoralke sodi med »neteološke pragmatične zamisli«, kako bi novo disciplino zajeli v knjigi (prim. H. Schuster v: Handbuch der Pastoraltheologie I. Freiburg i. Br. 1964, 47—48).

<sup>43</sup> Prim. P. Hersche, Der Spätjansenismus in Österreich. Wien 1977, 287—288; omenja ga kot prevajalca janzenističnega slovstva iz francoščine v nemščino. Njegova

Blaznikov Krščanski nauk bi bil že zaradi tega vreden posebnega študija, ker tako podrobno poznamo njegove vire, česar ni mogoče reči za večino tedaj objavljenih slovenskih knjig.

Iz druge polovice knjige, kjer je obravnaval predvsem liturgična vprašanja, naj bo navedenih nekaj odstavkov, da bodo tiskani vsaj po 150 letih. (Besedilo prečrkujem v sedanji črkopis)

Iz poglavja o angelovem češčanju (str. 178):

Nektiri kristjani imajo krive zapopadike od Marije ino od častenja proti Mariji, ino so polni zmot. Tako postavim: 1) nektiri mislijo Marijo prav počastiti, če nje podobo prov nečimerno oblečejo, ktiro nečimernost je Marija vselej sovražila. 2) Če Marijo počastiti deleč na božjo pot gredo, postavim na svete Lušarje, per ktiri perložnosti doma svoje dolžnost zamude, ino Mariji na animu kraju več moč perpišejo, kakor na drugimu; zakaj to je kriv zapopadik, Marija je na animu kraju ravno tista velika, perjatelca božja, kakor na drugimu. 3) Mislijo nektiri Marijo prav počastiti, če se v kakšno posebno bratovšno zapišejo, ino nektire Očenaše hitro oblebetajo ali pa še ne, zraven pa prav hudobno ino razvuzdano žive . . .

Iz poglavja o zgodovini maše, iz odstavka o procesiji na začetku mašnega obreda (str. 202):

Nekdaj je bila tudi navada procesjo deržati okolj cerkve, per ktiri so bili štirji evangeli brani. Ali je bila ta navada v prvih časih ali ne, se ne ve. (Nato našteje nekaj možnih razlogov za to procesijo) . . . Ino 3) morebiti tudi zato, ker so dolgo časa verni vsako nedeljo le eno mašo imeli, če je bilo ravno po mestih že po več cerkva, ino so se v eni cerkvi vkup zbrali, de so potlej s procesjo v eno drugo šli, kjer so ofer s. Maše imeli, kakor se dan današni v križovimu tednu godi.

V zvezi s procesijami je zanimiva razlaga, zakaj so v jožefinskih časih na državno pobudo odpravili številne prej znane procesije (str. 431—432):

Koliko procesij je od viši gosposke perpušenih? Znano je, da je bilo nekđaj obilno procesij, ali na cesarsko povelje v letu 1782 enajsti dan maliga travna, ino na papeževo pervolenje so bile vzdignjene ino prepovedane vse tiste procesje, ktire so iz domače v drugo deželo šle, ino tudi tiste, per ktirih so ljudje čez noč zvunaj doma ostali. Drugo let potem, to je 30. dan velikiga serpana 1783 so bile pa vzdignjene ino prepovedane sploh vse procesje zvunaj petirih, namreč: na s. Marka dan, tri križov teden, ino na s. Rešniga Telesa dan, ktire imamo še dandanašnji. Zraven tega je pa tudi škofam od papeža ino cesarja perpušeno v posebnih sploh potrebah ljudem na prošnje fajmoštrov v svoji škofiji procesje pervoliti, vendar s tim perstavkam, de škof pred Landšafti povedo, ino de nobena procesja predeleč od

---

knjiga o maši in s tem tudi Blaznikove kateheze zajemajo iz bogatih ugotovitev francoskih zgodovinarjev in teologov glede zgodovine bogoslužja.

svoje fare ne gre. Od tistih tedaj, ktiri ob drugih časih brez škofoviga prvo-  
lenja procesje vodjo, ali za procesjo gredo, se ne more drugiga reči ino  
misliti, kakor de so nepokorni viši oblasti, tedaj samimu Bogu, zato ki po  
besedah s. Pavla oblast ni od drugot kakor od Boga. Tedaj se ni čuditi, če  
Bog njih prošnje ne vsliši, ino nad njih oframi nobeniga dopadajenja nima,  
zakaj Bog sam pravi: Meni je ljubši pokoršina kakor ofri. — Nadaljuje z  
vrsto razlogov, zakaj je pametno, da nimamo pretirano veliko procesij.

Nadaljuje podobno še o božjih potih, kjer navaja tudi vrsto dokazov iz  
cerkvenih očetov, ki so svarili pred njimi, npr. sv. Gregor iz Nise, Hieronim.  
Vendar opozarja tudi na pametne razloge, da kdo gre na božjo pot (str. 441  
do 442):

Božje pota le takrat pomagajo, kader ima kdo na kakšnemu kraju veči  
gorečnost k službi božji, če se v njegovim sercu boljši misli, občutleji ino  
naprejevzetje zbudi, zato ki si na posebne pergodbe spomni, ktire so se na  
tistimu kraju zgodile . . .

V poglavju »Od bratovlhen« (str. 450—476) je svojim župljanom raz-  
lagal smisel redovniškega življenja ob kratkih življenjepisih redovnih usta-  
noviteljev, ki jih je povzel iz Življenja svetnikov (Veritijevega?) in iz brevirja,  
kot omenja v opombah pod črto. Mimogrede je naštel tudi ustrezne samo-  
stane na Slovenskem: cistercijane v Stični in v Kostanjevici (str. 453), avgu-  
štince v Ljubljani (str. 454), kartuzijane v Bistri (str. 456). Tri frančiškanske  
samostane opisuje takole: »Tega Ordna imamo tudi v naši deželi tri klostre,  
namreč v Ljubljani — nekđaj tam, kjer so zdaj šole, zdaj pa pred špitalskim  
ali po novim, pred Francovim mostam, kjer tudi perfarne opravila opravljajo;  
potlej v mestu Kamnjeku, ino v Novimu mestu, kjer se s šolam vkvarjajo«  
(str. 459). Zanimiv je tudi opis kapucinskih samostanov (str. 460), ki so še  
v Škofji Loki in v Krškem, do ukinitve pod cesarjem Jožefom II. leta 1784  
pa sta bila tudi v Kranju in v Ljubljani, kjer »je bil pa tam kapucinarski  
klošter s cerkvijo, kjer je zdaj vert sprehanja (Sternalee [= Zvezda]). Ob  
časi francoskiga oblastvanja po Kranjski deželi v letu 1810 je bil podert  
klošter ino cerkuv. O čudna spremenituv! Kjer se je nekđaj Bog čistil,  
bo zanaprej marskdo grešil.«<sup>44</sup> Kdo ve, zakaj ni Blaznik ob sv. Klari omenil  
tudi samostanov klaris, ki so živele pri nas. Na str. 464 omenja usmiljene  
brate: »Tudi v Ljubljani so imeli svoj klošter na Dunajski cesti do prihoda  
Francozov 1809—1813 tam, kjer pravite per Barmhercigarjih, kjer je zdaj  
mestna bolnišnica.« Glede jezuitov (str. 466) omenja, da so bili razpuščeni  
pa spet dovoljeni in se spet širijo, »če se ji ravno hudobno ljudstvo močno

---

<sup>44</sup> Ob teh dveh verzih (Blaznikovih? Koga drugega?) lahko omenim Prešernove  
verze v Nebeški procesiji, objavljeni 1835, ko so sklenili ob parku Zvezda sezidati  
»društveni dom« Kazino, in jo je Prešeren označil z naslednjimi verzi: Satan »zidat  
vdihne jim kazino, / kaj de je, pové ime — / žensko, moško tam mladino / z materami  
vred kazé« (France Prešeren, Zbrano delo II. Ljubljana 1966, 57 in op. na str. 267).

opera. Ta bratovšina je imela tudi v Ljubljani cerkuv sv. Jakoba, ino zraven kloster tam, kjer se zdaj Baalu služi = Redoutensaal.«

Svoje opisovanje redovnih ustanoviteljev in njihovih redovnih družin, ki je temu delu naklonjeno, sklepa še z odstavkom o tistih ljudeh, ki živijo sicer v svetu, pa so pridruženi redovnikom kot tretjeredniki. Blaznik jih vzame v zaščito zoper hudobne jezike: »Takim se je djalo: bratje ino sestre tretjiga ordna, ktere zdaj hudoben svet z zaničljivimi besedami tercjal ali tercjalka obklada« (str. 472). Nato omenja še bratovščine v pomenu, kakor to zdaj razumemo, katerih člani se zavežejo vsak dan moliti določene molitve, npr. v čast Mariji ali sv. Rešnjemu telesu. »V Nakelski fari je bila bratovšina sv. Antona, postavljena od nekdanjiga nakelskiga gospod fajmoštra Matija Gruss okol leta 1686 v čast sv. Antona Padvana ino v pomoč cerkve. Na sv. Antona dan je bila posebn služba božja v perfarni cerkvi« (str. 473).

Zanimivo je Blaznikovo razmišljanje (ne zasebno, ampak javno v cerkvi pri krščanskem nauku), zakaj je Jožef II. zatrl toliko samostanov in bratovščin (str. 473—474): »Ker je svet v vernih rečeh zmiram bolj omerzval, ino ker so nektiri bratje ino sestre si le dolžnost nakladali, dopolnili pa ne, je bilo veliko kloštrov, ino bratovšin od cesarja Jožefa II. s papežovim poveljem vzdignjenih, brez de bi tist grešil, ktiri še zmiram zvesto molituv bratovšine opravlja. Zakaj molitve ni nobeden prepovedal, ino jo tudi nobeden ne sme prepovdovati. Iz povedaniga vsak lohka vidi, da so bile bratovšine le zato narejene, da bi se postave evangelja bolj na tanjko dopolnile, ino de bi bolj resnični bratje Kristusovi bili.« Omenja, da je celo med apostoli bil Juda, zato se ni čuditi, da so bili tudi med redovniki manj popolni, ki so mislili, da bodo dosegli zveličanje samo s članstvom v redu ali bratovščini. »Tje ino sem je peršla clo Lutranarska šega, v posebnih godovah ino shodih Generalabsolution (= splošno odvezo) dajati. To je bil uržah vzdignjenih bratovšin.« Nadaljuje kritiko cesarskih odločb: »Kadar veliko suho drevo pade, s svojim padcam lohka ino dostkrat tudi kaj rastljivih ino dobrih dreves podere, tako se je tudi z vzdignjenim bratovšinam dost dobriga zaterlo, namest pšenice je le lulka začenjala poganjati, namest čednost le hudobija se kazati, torej je v poslednih časih pod oblastjo katoliških poglavarjev spet več slišati od novih kloštrov, ino od novih bratovšin, postavim na Parskim in v Estrajhu (= Bavarskem in Avstriji). So bratovšine od Jezusoviga ino Marijinega serca. Tudi estrajharski cesar Franc I. je k spominu svoje hčere Leopoldine, ktira je kakor cesarica braziljanska v Ameriki umrla, ino k časti sv. Leopoldu, ino v pomoč spreobernenja Amerikanov svojim podložnikom perporočil bratovšino sv. Leopolda, ktiro je papež Leo XII. v letu 1829 poterdil. Bratje te bratovšine moljo vsak dan en očenaš ino dado vsak teden en krajcar v sklad za pomoč misionarjev, ktiri nevernim Amerikanam sv. evangelj z velikim pridam oznanjujejo. Do konc leta 1845 je že osem

duhovnov iz kranjske dežele v Ameriki, namreč: gospod Friderig Baraga, Franc Pirc, Primož Smolnikar (dieser apostasirte [= ta je odpadel]), p. Ivo Levic, p. Oto Skala, Jur Godec, Andrej Skopec ino Mrak Ignaci. Bog jim daj trdniga zdravja, ino veliko sreče per njih trudapolnimu delu. Poznejši (1854) g. Lavtižar.«<sup>45</sup>

V zadnjem poglavju je Blaznik razlagal blagoslove vseh vrst. Zanimivo je njegovo razlaganje zarotovanja (str. 478): »Vender ne sme nobeden misliti, de bi hudoba v eni ali drugi reči tičala, ampak hudiču se le toljko oblasti čez reči perpiše, koljkor ludje tiste po malopridnim vživajo, ino z malo-pridnim vživanjem greh delajo, ktirga greha začetek je hudič.« Tudi glede blagoslovov je hotel opravičiti, zakaj je Jožef II. marsikaj prepovedal (str. 578 do 479): »ker so pa preobilni žegni ljudem, posebno nespametnim, perložnost dali k mnogim vražam: tako je bilo na povelje cesarja Jožefa II. s papežovim pervolenjem več žegnov prepovedanih, postavim: žegen svetih treh kraljov vode, . . . žegen pulfra, . . . žegen vina na sv. Janeza Evangelista dan . . . Ravno tako so bili prepovedani žegni roženkrancov, škapulirjov ino drugih takih reči . . .« Iz nadaljevanja je videti, da se Blaznik ni strinjal z vsem tem, ker pripravlja ljudi, da bodo doživeli še spremembe (str. 480): »Cerkuv je žegne postavila, ino ima tudi oblast vzdigniti; vzdignila je nektire, pa jih vtegne spet kdaj zapovedati, če bo vidla, de ne bodo ljudem perložnost k grehu, ampak pomoč k notranji andohti.« Preden je ljudem razlagal blagoslove, ki so v cerkvenem letu bolj poudarjeni: blagoslov vode, sveč na svečnico, pepela na pepelnico, krstne vode, velikonočne sveče in velikonočnih jedi, je zapisal (str. 484): »Potrebno je tedaj ljudem podvučenje od žegnov, zato de bi jim vselej spodobno čast skazali — ne prevelike, ne premajhine.« Končal je to poglavje (str. 493): »Kadarkolj se tedaj žegen daje, ali kakšina reč žegnuje, se je treba spomniti na potrebno perpravo žegen sprejeti, ktir je le dobro pervošenje ali očitna molituv, ino zmiram se je treba skerbno varvati vsih krivih ino vražljivih zapopadkov od žegnov.« — V času, ko se pri nas pripravljamo na pokoncilsko preurejeni del obrednika z različnimi blagoslovi, se mi je zdelo koristno ustaviti se nekoliko dalj pri tem poglavju Blaznikove »pastoralne liturgike«.

Na koncu rokopisnega drugega dela krščanskega nauka je avtor dodal še daljšo molitev, ki jo je morda molil vedno po opravitu (ali pred njim) v cerkvi. Za zdaj še ni mogoče reči, če je izvorno sestavljena ali povzeta po kateri izmed navedenih predlog.

Morda se zdi tako nadrobno poročanje o spisu, ki niti ni doživel natisa, odvečno, vendar menim, da je sam po sebi in zaradi zanimive vsebine dragocen drobec, ki omogoča »neposreden« vpogled v oznanjevanje duhov-

<sup>45</sup> O Leopoldinini ustanovi prim. npr. J. Gregorič, Baragova misijonska pisma. Ljubljana 1983, 13—14; tam so omenjeni tudi misijonarji med Indijanci. Bernarda Smolnikarja (SBL III, 392—396) je Blaznik pomotoma »prekrstil« v Primoža.

nikov v naših župnijah pred poldrugim stoletjem. Kot sem že omenil, bi šele podrobno primerjanje z natisnjenimi katehezami iz približno istega obdobja pokazalo, kje so razlike med posameznimi avtorji, koliko so bili odvisni od tujih predlog, koliko pa samostojni, vendar se mi zdi, da je iz tiskanih katehez izginila prav tista neposrednost, ki smo jo lahko začutili ob prebiranju Blaznikovega rokopisa. Jezikoslovci pa bodo morda še ob njegovem jeziku ugotavljali, koliko je soroden z jezikom pesnika Prešerna, ki ni bil samo krajevno bližnji sosed, ampak je bil tudi večkrat gost priljudnega župnika v Naklem.<sup>46</sup>

**Povzetek: Marijan Smolik, Blaž Blaznik (1786—1862), neznani slovenski bogoslovni pisec**

Najdba dveh rokopisnih knjig v stiški samostanski knjižnici omogoča nove sklepe glede rabe slovenščine pri oznanjevanju v prvih desetletjih 19. stoletja. Po izidu novega prevoda sv. pisma so tudi pri vzgoji bogoslovcev v Ljubljani bolj skrbeli za pouk slovenščine in za teološko literaturo v domačem jeziku. Ta pa je sprva ostala v rokopisih in je zato manj znana. Eden izmed prepisovalcev je bil tudi kaplan na Vačah Blaž Blaznik, ki je 1812 prepisal *Nauk od opravičenja*, čigar avtor ni znan, v poštev pa bi mogel priti moravški župnik Grundtner. Naveden je odstavek iz del sv. Gregorja iz Nise. Glavni del razprave je posvečen Blaznikovim katehezam, ki jih je imel kot župnik v Naklem. Tam je pisal tudi že doslej znani nemški dnevnik, kroniko. Svoj slovenski krščanski nauk ob nedeljah popoldne je zapisal tudi v vezane rokopisne knjige, izmed katerih je zdaj najden drugi zvezek iz let 1826—1845 z razlago nauka o milosti, molitvi, maši, procesijah, redovnih družbah in blagoslovih. Objavljeni odstavki so prepleteni s podatki iz cerkvenega življenja pojožefinske dobe in so hkrati opozorilo na Blaznikov jezik in slovensko teološko terminologijo. Blaznik je sam navedel, katera nemška teološka dela je pri sestavljanju katehez uporabljal, vendar primerjava s poznejšimi slovenskimi tiskanimi katehetskimi priročniki pokaže, da je bil pri svojem delu samostojen.

**Summary: Marijan Smolik, Blaž Blaznik (1786—1862), Unknown Slovene Theological Writer**

The discovery of two manuscripts in the convent library of Stična makes possible novel conclusions concerning the use of Slovene language in preaching in the first decades of the 19th century. After the publication of a new translation of the Bible more care was given to teaching Slovene to students of theology and to theological literature in the native language. The latter was initially in the form of manuscripts and hence it is not generally known. One of the copiers was also Blaž Blaznik, assistant priest at Vače. In 1812 he copied *Nauk od opravičenja* (*Doctrine of Justification*), whose author is not known, possibly it was Grundtner, parish priest at Moravče.

<sup>46</sup> To je omenil že F. Kidrič v SBL I, 41. Iz objavljenih odlomkov dnevnika pa vemo, da je bil pesnik v Naklem 25. in 30. maja 1847 (IMK 19/1909, 176), na pogrebu v Kranju pa je bil samo Blaznikov kaplan (prav tam 177, in: F. Kidrič, Prešernov album. Ljubljana 1950, kjer omenja Blaznika na str. 267, 283 in 323).

There is cited a passage from the works of St. Gregory of Nyssa. The main part of the present paper deals with Blaznik's catecheses when he was parish priest at Naklo. There he wrote a diary in German that has been known for some time. He also recorded his Slovene catecheses, which were held on Sundays in the afternoon, in bound manuscripts. Now there has been found the second volume thereof (1826—1845) with teachings about Grace, prayer, Holy Mass, processions, religious orders and benedictions. The published passages also contain data on church life in the period following Joseph II and they should draw attention to Blaznik's language and Slovene theological terminology. Blaznik himself cited German theological works he used at compiling his catecheses, but a comparison with later printed Slovene catechetical manuals shows that he was quite independent at his work.

---

Veliki petek je dan, ko Cerkev — torej mi sami — oznanja, da nam Gospodova smrt prinaša rešenje . . . To umiranje pa vendarle nekoliko izstopa iz običajnega, ker gre za nasilno smrt, ki so jo odredili svobodni in odgovorni ljudje. Lahko bi sicer rekli, da je družba anonimno udeležena pri vsaki smrti, tudi pri tisti, ki se zdi popolnoma naravna. Vendar ne moremo posploševati. Vsaka smrt ni tako kot Jezusova politično-religiozen umor. (. . .) Tisto, kar je do nje privedlo in po čemer pride Jezusova smrt do svojega polnega pomena, je dejstvo, da je izgubil življenje, ker so ga ubili. Umrl je, ker se je podal v popoln spor z religiozno in politično družbo. Rečeno brez ovinkov: bilo bi pretirano, če bi, kot danes pogosto delajo, skrčili kristologijo na trditev: Jezus je nosil dolge lase in je nasprotoval establishmentu. Prav tako pa tudi ni treba misliti, da nima njegova smrt nič opraviti s politiko in da ni nič drugega kot posledica spora dveh religioznih ideologij, družbe same pa ne zadeva. (. . .)

Ta vidik Jezusove smrti nas opozarja na neko bistveno vprašanje: ali smo deležni Gospodove smrti v resničnosti našega življenja ali pa samo na ravni ideologije? Drugače povedano: ali smo sposobni živeti v nasprotju z načeli družbe ali pa smo bojazljivi konformisti, samo proizvod njenih ustaljenih navad? Če smo nekonformisti iz razlogov vesti, redko tvegamo, da bomo izgubili življenje. Toda posledica takšne države je vedno delna smrt: nekonformist doživlja samoto, brezplodnost zvestobe, praznost poštenega življenja. Pravo nekonformistično držo do umeščene oblasti bomo v kaki ateistični in grešni družbi prepoznali po tem, da se bomo izogibali razkazovanju, ne bomo se delali brezbrizni in ne bomo se otročje delali pomembni. Pripravljeni pa bomo za delovanje, ki ne bo prineslo nobenega, ne notranjega ne zunanjega povračila, ki ga ne bo nihče priznal in ki nas bo tako že vpeljalo v tisti molk, ki je območje smrti. Ni mogoče na splošno reči, v čem obstaja za vsakega posebej ta dejavni nekonformizem do življenjskega sloga in družbenih načel. Lahko je v tem, da nasprotujemo običajnemu moralnemu vedenju; lahko zahteva, da se odpovemo kaki posebni prednosti, do katere nam dajeta normalno pravico družba in zakonodaja; lahko pa gre — če je potrebno — do boja proti institucionalizirani krivičnosti in zatiranju.

Ko postane tak nekonformizem na videz brezupen, je začetek neumnosti in nemoči križa.

In glejte, kaj je čudno: kdor začne posnemati Križanega v teh zunanjo-stih, za katere se zdi, da so pripravljale njegovo smrt, bo hitro ugotovil, da ga to posnemanje lahko privede do najbolj notranjega jedra bivanja, da ga stori deležnega Jezusove smrti, ki nam prinaša svobodo božjih otrok.

Karl Rahner



*Breda Cigoj-Leben*

## Ključni pomen uboštva v nauku svetega Janeza od Križa

»Po tem je mogoče spoznati tistega, ki Boga resnično ljubi, da ga ne zadovoljuje nobena stvar, ki je nižja od Boga. Kaj sploh govorim, da ga nobena stvar ne zadovoljuje? Če bi jih imel vse v lasti, ne bi bil zadovoljen. Več ko bi jih imel, manj bi bil potešen. Srčnega zadovoljstva namreč ni moč najti v imetju, ampak v popolnem pomanjkanju stvari in v duhovnem uboštvu. V tem uboštvu je namreč polnost ljubezni, v kateri je mogoče imeti Boga v lasti v tesni in posebne milosti polni zvezi.« Tako je zapisal v Duhovni pesmi<sup>1</sup> sveti Janez od Križa, bosonogi karmeličan, glavni sodelavec svete Terezije Avilske pri prenovi karmeličanskega reda, cerkveni učitelj in klasik krščanske mistike. Navedek izraža v zgoščeni obliki eno od osnovnih prvin duha, ki prežema svetnikove spise, še prej pa seveda njegovo življenje: prepričanje, da je uboštvo vrednota in edina pot, ki pelje k Bogu.

Z uboštvom se je sv. Janez od Križa seznanil že v najnežnejši mladosti. Rodil se je v revni družini, kjer ni bilo včasih niti ječmenovega kruha dovolj za vsa lačna usta. V drugem letu otroštva je izgubil očeta, to pa je revščino in stisko še povečalo. Komaj nekaj let star je prišel v sirotišnico; tam je sicer imel zagotovljeno hrano, obleko, nekaj osnovne izobrazbe in poklicno priučitev, toda vsaj del tega je moral prislužiti z delom in zbiranjem miloščine za ustanovo. Kot odraščajoč fant je vsak dan pomagal v bolnišnici in zbiral miloščino zanjo; študiral je največ ponoči, ker podnevi ni bilo časa za to. Sveti Janez od Križa je torej okušal od rojstva v svojem življenju in v življenju svoje okolice, kaj je uboštvo v najbolj otipljivem in vsakdanjem pomenu besede.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Sv. Janez od Križa, Duhovna pesem, razlaga 1. kitice, 14. odstavek. Navedek prevajam po kritični izdaji celotnega dela sv. Janeza od Križa: *Vida y obras de san Juan de la Cruz*, Madrid, Biblioteca de autores cristianos 1978, 10. izdaja. Po tej izdaji bodo prevedeni tudi navedki iz ostalih svetnikovih del, le za Vzpon na goro Karmel bom uporabljala slovenski prevod (Ljubljana, Družina 1983).

<sup>2</sup> Za poznavanje življenja sv. Janeza od Križa glej predvsem življenjepis, ki ga je napisal Crisógono de Jesús za že citirano delo: *Vida y obras de san Juan de la Cruz*, in pa delo: Gerald Brenan, *St John of the Cross, His Life and Poetry*, Cambridge University Press 1975.

Mladi Janez bi bil lahko različno odgovoril na to, da je bil revež: z mrko upornostjo, s trdnim hotenjem spremeniti svoj položaj in si za vsako ceno prisvojiti svoj prostor na soncu, z zagrenjeno vdanostjo v usodo, z vedrim sprejemanjem. Janez od Križa je izbral zadnjo pot. Morda mu je izbiro olajšal tedanji pogled na uboštvo, kajti »dialektika reveža in bogatina... vlada v krščanski literaturi od cerkvenih očetov (sveti Ciprijan, sveti Ambrož, sveti Janez Krizostom, sveti Avguštín) do teologov protireformacije«. <sup>3</sup> Po tej dialektiki je revež v resnici pravi bogatin, ki »uživa duhovne zaklade in ki mu dobrine tega sveta ne postavljajo stene med stvar in Stvarnika«, <sup>4</sup> bogati pa potrebuje za svojo rešitev reveža, ker mu ta daje priljubljenost za dobra dela. O tem, v španskem »zlatem stoletju« (približno od 1525 do sredine 17. stoletja) globoko zakoreninjenem gledanju na uboštvo, zanimivo pričujeta dva pisca iz 17. stoletja. Francisco Santos opredeljuje berača za človeka, »ki je za en vinar pripravljen biti naš zagovornik pred Bogom«, Juan de Zabaleta pa opozarja, da je »nevljudnost do ubožca nespoštovanje do Kralja kraljev,« in dostavlja, da je »ubožec, ki prosi miloščine, od neba poslan človek, ki te v božjem imenu spodbuja, da opraviš dobro delo«. <sup>5</sup> Takšno pojmovanje nas seveda izpostavlja nevarnosti, da pričnemo dojemati uboštvo zgolj kot pomanjkanje gmotnih dobrin; prav lahko se tudi izrodi v preračunavanje po načelu: »daj — dam«.

Janez od Križa pa je znal odlično prenesti uboštvo iz materialnega življenja v duhovno. Povzdignil ga je v kraljevsko pot, ki vodi človeka k njegovemu zadnjemu smotru in je od tega smotra že vsa obsijana in požlahtnjena. Takó poglobljeno pojmovano uboštvo je postalo njegov življenjski slog in mu je nakazalo smer, ki je ustrezala njegovim najbolj skritim željam, najglobljim vzgibom njegove mistično naravnane narave. Georges Morel pravi o tem: »Uboštvo je globoko zaznamovalo mladega Janeza. Ni ga zagrenilo, postalo mu je učitelj odpovedi, pomanjkanja, ki je bilo fizično in psihološko, pa tudi že duhovno. Tako se je pričela že v mladih letih šola odtrganosti od stvari, ki jo je mladi Janez od Križa kasneje dvignil na tako visoko stopnjo popolnosti in blaženosti.« <sup>6</sup>

Najbrž je bila prav zaradi tega prvobitnega sprejemanja uboštva kot vrednote duhovna pot svetega Janeza od Križa pot enakomernega razvoja in postopnega izpopolnjevanja brez kakšnega izrazitega preloma ali spreobrnitve, kot ju je stoletja pred njim doživel sv. Frančišek Asiški ali

<sup>3</sup> Michel Cavillac, Cristobal Perez de Herrera. Amparo de Pobres, Madrid, Espasa-Calpe 1975, citirao po Bartolomé Bennassar, Un siècle d'or espagnol, Paris, Robert Laffont 1982, 196.

<sup>4</sup> Bartolomé Bennassar, n. d., 196.

<sup>5</sup> Citirano po Ludwig Pfandl, Spanische Kultur und Sitte des 16. und 17. Jahrhunderts, Kempten, Kösel — Pustet 1924, 82.

<sup>6</sup> Georges Morel, Le sens de l'existence selon S. Jean de la Croix, Paris, Aubier 1960, 3 zv., I, 57.

skorajda v njegovem času njegova sonarodnjaka Ignacij Lojolski in Terezija iz Avile. Tudi svetnikov prestop iz manj stroge »obute« veje karmeličanskega reda v reformirano »bosonogo« vejo ne pomeni preloma, saj se mu je s tem prehodom izpolnila od začetka gojena želja.

Če bi ob sv. Janezu od Križa nekako hoteli govoriti o prestopu iz blaginje v revščino, bi kvečjemu lahko dejali, da je ta prestop pred njim in zanj uresničil njegov oče, ki je pretrgal vezi s premožnim sorodstvom, ko se je iz ljubezni poročil z revno deklico Katarino. Ta je s svojo vzgojo verjetno tudi kaj pripomogla, da je njen najmlajši sin Janez sprejel in vzljubil uboštvo.

Čisto naravno in neprisiljeno je torej zahteva po uboštvu, ki je bilo temeljna prvina svetnikovega življenjskega in mističnega izkustva, postala rdeča nit, ki teče skozi njegov nauk in skozi njegove spise.

\* \* \*

Pravo uboštvo svetemu Janezu od Križa ni pomanjkanje dobrin, ampak nenavezanost nanje, naj jih človek ima ali ne. Gre torej za uboštvo v duhu, ali, kot pravi včasih naš pisec, za »uboštvo v volji«. Ko navaja besede psalma: »Beden sem in v umiranju od mladosti« (Ps 87,16), pravi o kralju Davidu<sup>7</sup>: »Imenuje se bednega, čeprav vemo, da je bogat. Njegova volja namreč ni navezana na bogastvo, kar je isto, kakor da bi bil zares ubog. Če pa bi bil v resnici ubog in ne bi bil ubog v volji, ne bi mogel tako govoriti, kajti njegova duša bi bila bogata in polna poželenja. Zato imenujemo uboštvo v volji noč duše. To uboštvo ne pomeni pomanjkanja stvari. Pomanjkanje stvari namreč ne napravi duše uboge, če ima poželenje po njih. Mi pa govorimo o uboštvu, ki je v odrekanju veselju do stvari in poželenju po njih. Samo to odrekanje napravi dušo svobodno in neodvisno od stvari, čeprav jih v resnici ima. Stvari tega sveta same na sebi namreč ne morejo duše zaslužniti in ji škoditi. Nanje se lahko navežeta le volja in poželenje, ki prebivata v duši.«<sup>8</sup>

Ta evangelijski odnos do uboštva sv. Janez od Križa seveda deli z drugimi duhovno naravnanimi osebnostmi, saj takšna je in mora biti drža vsakega resnega mistika. Evelyn Underhill ugotavlja: »Uboštvo mistikov je bolj duhovno kot materialno. Odrtranost volje od vsake želje po lastnini je notranja resničnost, ki ji frančiškovsko uboštvo pomeni zakrament svetu. Ubogim v duhu, ne pa ubogim v gmotnih dobrinah, velja duhovni blagor.«<sup>9</sup>

<sup>7</sup> Pripisuje mu ta psalm v skladu s tedaj razširjeno tradicijo, po kateri naj bi bili vsi psalmi Davidove pesnitve.

<sup>8</sup> Sv. Janez od Križa, Vzpon na goro Karmel, I. knjiga, 3. pogl., 4. odst. Pri nadaljnjem citiranju bo rabljena okrajšava Vzpon s številko knjige, poglavja in odstavka kar v oklepaju za citatom.

<sup>9</sup> Evelyn Underhill, *Mysticism. A study in the nature and developpement of man's spiritual consciousness*, London, Methuen, 1930 (Twelfth edition revised), 211.

Tukaj se ne bi ukvarjali s težko rešljivim vprašanjem, katere duhovne pisce in katere osebnosti je Janez od Križa poznal in kaj je od njih prevzel. Vsekakor je prevzel le tisto, kar si je notranje popolnoma prisvojil in v čemer je našel odmev lastnega mističnega izkustva. Mimogrede bi vendarle omenili dva svetniška lika, ki sta brez dvoma napravila nanj vtis prav s svojim pojmovanjem in doživljanjem evangeljskega uboštva: sv. Frančiška Asiškega, ki ga je Janez od Križa visoko cenil in v čigar osebnosti je brez dvoma mogel odkriti prenekatero potezo sorodne svojim,<sup>10</sup> in pa sv. Petra Alkantarskega, h kateremu se je rada zatekala po nasvet Terezija Avilska; o njenem odnosu do sv. Janeza od Križa pa velja po pravici, »da je bila njegova mati, njegova sestra in njegova duhovna hči«. <sup>11</sup>

Kakršne zglede je že imel Janez od Križa poleg evangelija, vsekakor ideala uboštva ni samo živel, ampak je znal v njem izredno in izjemno bistro razločevati njegove možne odtenke, znal je razčleniti in prodirno opisati zunanje in psihološke okoliščine, v katerih se ta ideal udejanja ali ki ga ogrožajo.

\* \* \*

Morda bi se kdo vprašal, čemu se je Janez od Križa sploh ukvarjal z vprašanjem navezanosti in nenavezanosti na bogastvo, ko ni imel in tudi ni želel imeti ničesar razen raševnate obleke, gole celice, svetega pisma, brevirja in še ene ali dveh knjig. Prvi razlog je ta, da ni pisal zase, ampak za svoje duhovne varovance in varovanke, katerih težave je predobro poznal iz svoje vodniške in spovedniške prakse. Poleg tega je treba upoštevati dejstvo, da zanj »stvari tega sveta« ne pomenijo samo gmotnih dobrin, ampak vključujejo še marsikaj drugega, bolj ali manj nepredvidenega.

V Duhovni pesmi slika pisatelj dušo-Nevesto, ki išče svojega Ženina. Med potjo se ji ponujajo cvetice, njihov simbolični pomen pa pisec razlaga takole: »Cvetice ji pomenijo vse užitke, zadovoljstva in radosti, ki se ji ponujajo v tem življenju in jo ovirajo na poti, kadar jih želi nabirati in se z njimi ukvarjati. Te cvetice so treh vrst: časne, čutne in večne. Ene in druge osvajajo srce in so duši, ki se pri njih mudi in se nanje navezuje, ovira pri uresničevanju duhovne golote, kot jo zahteva pot, ki vodi naravnost h Kristusu.«<sup>12</sup> To trditev podpira pisatelj še s psalmistovimi besedami: »Če raste bogastvo, ne navezujte nanj srca« (Ps 61,11) in jih tolmači takole: »Pri tem misli prerok na čutne užitke in na ostale časne dobrine, pa tudi na duhovno tolažbo. Treba je namreč pripomniti, da niso samo

<sup>10</sup> Prim. Georges Morel, n. d., I, 72—73; II, 212; III, 149.

<sup>11</sup> Georges Morel, n. d., I, 76.

<sup>12</sup> Sv. Janez od Križa, Duhovna pesem, 3. kitica, 5. odst. V nadaljnjem bo kratica DP s številko tolmačene kitice in odstavka v oklepaju za navedkom.

časne dobrine in telesni užitki tisti, ki postavljajo na tej poti ovire in nasprotovanja. Tudi duhovni užitki in duhovna tolažba so nam v oviro na križevem potu k ženinu Kristusu, če si jih prillašamo in jih iščemo,« kajti ovira na poti k Bogu ni samo zlo, ampak tudi »vse dobro, ki ni samo Bog« (DP 3,5). Trdnost in popolnost sta v »odrekanju sladkosti, ki je v Bogu, in v vztrajanju v suhoti, naveličanosti in nadlogah, saj prav to je čisti duhovni križ in golota Kristusovega uboštva v duhu« (Vzpon II, 7,5). Pri odpovedi bogastvu gre torej za odpoved najrazličnejšim dobrinam in darovom, od katerih najboljši in najžlahtnejši niso bili tuji nežno čutečemu ter umsko in umetniško nadarjenemu Janezu od Križa. Zato svetnik izrecno opozarja, da so prav duhovno naravnani ljudje v veliki nevarnosti, kadar mislijo, da je vse opravljeno, če se odrekajo čutnim užitkom, duhovna bogastva pa »sprejemajo in se nanja zanašajo«. »Ne pomislijo pa,« dostavlja z vso prizadetostjo, »da tudi v njih duša išče samo sebe, da se nanja lahko naveže in se vanja zaplete prav tako kot v stvari tega sveta, kadar se jim ne zna odreči« (Vzpon II, 16, 14). Navezanost na duhovne dobrine se zdi svetniku še hujša kot navezanost na posvetno. Pomembno je s tega gledišča njegovo pismo osebi, ki ji je bil duhovni voditelj: »Ali ste videli, hčerka, kako dobro je, če nimamo denarja, ki nas ropa in vleče za seboj, in če so tudi zakladi duše skriti in v miru, tako da še mi sami ne vemo zanje in jih ne ogledujemo? Ni hujšega tatu, kot je tisti, ki krade v lastni hiši. Bog naj nas reši nas samih.«<sup>13</sup> Zanimiva za umevanje prenosa uboštva z materialnega na duhovno področje je tudi svetnikova parafraza evangeljskega nasveta: »Če hočeš biti popoln, prodaj svojo voljo, podari jo ubogim v duhu, potem pa pridi h Kristusu v krotkosti in ponižnosti in hodi za njim na Kalvarijo in v grob.«<sup>14</sup>

\* \* \*

Sv. Janez od Križa je pisal, kot je bilo že omenjeno, z edinim namenom, da s svojim znanjem, izkušnjo in nasvetom pomaga kontemplativno naravnanim ljudem na njihovi poti k Bogu. Ko je poudarjal pomen uboštva v materialnem in duhovnem življenju, se ni mogel ustaviti pri splošnih ugotovitvah, ampak je moral поблиže prikazati in razčleniti priložnosti, doživljanja in dejanja, v katerih se ideal dvojnega uboštva udejanja ali propada. To je storil obširno in temeljito, z globokim poznavanjem človeka nasploh in posebej človeka v svojem prostoru in času. Zato bi natančen in zvest prikaz njegovih opisov človeških položajev, naj so v skladu ali v opreki z idealom uboštva, zahteval posebno obravnavo.

<sup>13</sup> Sv. Janez od Križa, Pisma, št. 23.

<sup>14</sup> Sv. Janez od Križa, Misli o luči in ljubezni, št. 174.

Na kratko pa se dá opredeliti vsaj glavna področja življenjskih dobrin, ki se jim po nasvetu Janeza od Križa mora odpovedati, kdor hoče biti ubog v duhu. Na prvem mestu so vse prijetnosti, ki jih nudijo čutila in ki povzročajo toliko raztresenosti, mehkužnosti in razbrzdanosti, da je nujno potrebna temeljita odpoved, ki je »kot noč za vse človeške čute« (Vzpon I,2,1).

Zelo resno priložnost in nevarnost, da človek »pozabi na Boga in da ga žali« (Vzpon III, 18, 5), predstavljajo časne dobrine: bogastvo, visoki naslovi, položaji in službe, pa tudi zakonske in družinske vezi ter lahkomiselnost veselje nad njimi. Še zahrbtnejši so telesni naravni darovi: lepota, milina, postavnost, ki so »iz prsti in se v prst vračajo« (Vzpon III,21,2). Bolj nenadejano je svetnikovo odklonilno stališče do naravnih duševnih odlik, kot sta »razumnost, zdrava razsodnost in vse, kar še spada k temu« (Vzpon III,21,1). Velja pač, da je razumsko spoznanje vezano na to, kar ponujajo umu telesna čutila, zato mu je Bog nedosegljiv, saj »nič ustvarjenega in nobena zamisel o stvareh ne moreta služiti razumu kot primerno sredstvo združitve z Bogom« (Vzpon II,8,1).

Boljše od čutnih, časnih in naravnih dobrin so vsekakor npravne dobrine, pa še te lahko postanejo v božjih očeh nekaj ničvrednega, kadar se človek »ničemurno veseli svojih dobrih del in npravnih navad« (Vzpon III,28,1).

Kar zelo preseneča, je svetnikova izredna nezaupljivost do nadnaravnih darov: do razodetij, videnj in nagovorov. Opominja, da pri takšnih pojavih nista nemogoči iluzija in prevara. Tudi se mu ti darovi ne zde potrebni, saj je dal Bog človeku razum, zapovedi in evangeljski nauk. Sklepa, da »vsa videnja in razodetja in nebeška čustva in kar je še mogoče visokega zamisliti, niso vredna toliko kot najneznatnejše dejanje ponižnosti« (Vzpon III,9,4).

Zmernost in odrekanje priporoča sv. Janez od Križa tudi pri rabi duhovnih dobrin, to se pravi pripomočkov za duhovno življenje; ti nikdar ne smejo biti sami sebi namen ali postati predmet navezanosti in čutenega užitka. Svete podobe in kipi in sploh nabožni predmeti, bogoslužni prostori, romanja in pridige, vse to je dobro, dokler pomeni sredstvo, ki nagiba k pobožnosti in molitvi; postane pa slabo, kadar si kdo te stvari prilasča in jih zlorablja za veselje in uživanje. Tudi spokorna dejanja in prejemanje zakramentov iz samoljubja in iz »duhovnega sladokusja« svetnik odločno zavrača (prim. Vzpon III,33—45; TN I,2—7).

\* \* \*

Razprostrtnost uboštva na vsa področja človeškega življenja dovoljuje Janezu od Križa, da ne uporablja vedno izraza »uboštvo«, kadar govori o odrekanju različnim dobrinam. Raziskava njegovega celotnega dela

kaže, da namesto tega izraza ali obenem z njim neredko uporablja soznačnice, ki imajo v določeni miselni zvezi najprimernejši odtенок. Govori o goloti, praznoti, pomanjkanju, odrekanju, odmaknjenosti, skritosti, suhoti, čistosti, očiščevanju, noči in temi, izničenju, celo o smrti.

Da gre res za soznačnice »uboštva v duhu«, ki se nanašajo zdaj na materialne, zdaj na duhovne dobrine, pričajo najprej mesta v njegovih spisih, kjer so takšni izrazi — po eden, dva ali celo trije — rabljeni skupaj z besedo uboštvo, kar je tudi v skladu z običajnim svetnikovim slogom: ima namreč navado dajati kakšnemu pojmu poseben poudarek z nizanjem soznačnic. Na področju uboštva govori o duši, ki odvrže ovoje in pajčolanane ustvarjenega in obstane »v popolni goloti in uboštvu duha«, vsa »preprosta in čista« (Vzpon II,15,4), ali o drugačni duši, »ki se upira duhovni goloti in uboštvu ter praznoti v veri« (Vzpon II,24,9). Razlaga, kako potrebno je za popolnost »iskanje golote in uboštva v duhovnem in čutnem« (Vzpon III,13,1) in kako mora biti duša »postavljena v praznoto in duhovno uboštvo.«<sup>15</sup> Poučuje nas, da je pravo srčno zadovoljstvo le v »popolnem pomanjkanju stvari in duhovnem uboštvu«, kajti le duša, ki je »tako prazna, bo uboga v duhu« (DP 1,14).

Drugje so spet povezani med seboj istopomenski izrazi, ki so se v že citiranih besednih skupinah povezovali z besedo »uboštvo«; te besede pa tedaj ni. Pisec govori o milosti, ki jo človek doseže »v notranji goloti in očiščenju, v skritosti pred vsem ustvarjenim, to se pravi v temi« (TN II,23,13), duša pa pridobi čistost, »kadar se odreče vsemu ustvarjenemu in kadar se do dna izniči« (TN II,24,4). Tudi izraz »smrt« dobi takšen prizvok, ko pisec pove, da je najvišja stopnja popolnosti, ki je v tem življenju dosegljiva, »v smrti na križu že za življenja, in sicer v čutni in duhovni, notranji in zunanji smrti« (Vzpon II,7,11).

Nekajkrat pa pisatelj sam izrecno poudarja soznačnost nekaterih od naštetih besed s pojmom uboštva: govori o »odrekanju vsem stvarjem« in o »duhovnem uboštvu« ter ugotavlja, da je »oboje eno in isto« (Vzpon II,24,8). Pomen ene od kitic pesmi »Temna noč« navezuje na »kontemplativno očiščevanje in na duhovno goloto in uboštvo, kar je vse skupaj približno isto« (TN II,4,1). Govori tudi o dušah, ki »ne dosežejo golote in uboštva ali odmaknjenosti in duhovne čistosti, kar je vse skupaj isto« (Vzpon II,7,5). Namesto »uboštvo v duhu« pravi tudi »uboštvo v volji« in tega spet isti z »nočjo«: »Zato imenujemo uboštvo v volji noč duše« (Vzpon I,3,4).<sup>16</sup>

<sup>15</sup> Sv. Janez od Križa, Temna noč, 2. knjiga, 9. pogl., 4. odst. Pri nadaljnjem citiranju bo kratica TN s številko knjige, poglavja in odstavka v oklepaju za navedkom.

<sup>16</sup> Zaradi te sinonimije ali skoraj sinonimije tolikih različnih izrazov nastajajo težave pri prevajanju, ko včasih odloča bolj kontekst kot pa španska beseda sama, kako bi jo kazalo sloveniti. Beseda »desnudez«, na primer, zahteva v različnih okoliščinah različne prevode: golota, pomanjkanje, revščina, odsotnost vseh stvari...

Ti sinonimi dajejo slutiti, da pravo notranje ubožstvo vsebuje in povezuje med seboj vse tri evangelijske svete. Evelyn Underhill ugotavlja: »Odrtranost od stvari in čistost se vodita za roke, kajti čistost je odrtranost srca; kjer pa sta ti dve prisotni, imata s seboj tistega ponižnega duha pokorščine, ki izraža odrtranost volje. Zato jih lahko obravnavamo kot tri izraze za isto stvar, ki je notranje ubožstvo.«<sup>17</sup>

\* \* \*

Pojmovanje ubožstva, ki se razteza na vse dobrine, ki niso Bog, narekuje spisom sv. Janeza od Križa njihovo konstrukcijo in medsebojno povezavo. Predmet teh spisov je namreč pot duše k cilju, ki je njena združitev z Bogom. Prva dva od štirih svetnikovih glavnih spisov, Vzpon na goro Karmel in Temna noč, se ukvarjata prvenstveno z vprašanjem poti, medtem ko ostala dva, Duhovna pesem in Živi plamen ljubezni, obravnavata in opevata cilj, zedinjenje duše z Bogom. Vendar ima pot svoj pomen in smisel le ob pogledu na cilj, cilj pa spet predvideva in vključuje pot. Že v pojasnilu, ki sledi naslovu Vzpona na goro Karmel, pisatelj poudarja to nerazdružnost obeh prvin: »Vzpon na goro Karmel razpravlja o tem, kako naj duša *ravna*, da bo v kratkem času *dosegla* združitev z Bogom.«<sup>18</sup> Prva dva spisa sicer obravnavata predvsem pot, ne moreta pa zanemariti cilja; zadnja dva spisa spet ne moreta docela pozabiti, da je za dosego združitve z Bogom potrebna neka pot, neko sredstvo. Ta pot, to sredstvo, ki je osrednja tema prvih dveh spisov, je prav ubožstvo v duhu, je »temna noč mrtvenja poželenj in odrekanja dopadenju nad vsemi stvarmi« (Vzpon I,4,1). Ubožstvo so »ozka vrata« in »tesna pot«, o katerih govori pisec v Vzponu na goro Karmel (II,7,2—3) in se sklicuje na Matejev evangelij (Mt 7,14). Pisec razlaga, da »ozka vrata« pomenijo Kristusa, »začetek poti«; duša, ki hoče skozi ta vrata, mora najprej »utesniti svojo voljo in ji odvzeti vse čutne in časne dobrine, ljubiti mora Boga bolj kot katerokoli drugo stvar« (Vzpon II,7,2). Ko govori Gospod o »tesni poti«, pa nas uči, »da za hojo po poti popolnosti ni dovolj stopiti skozi ozka vrata, ko odložimo vse čutno, ampak da se je treba omejiti tudi po duhovni plati, tako da se popolnoma osvobodimo duhovnih dobrin in se jim odrečemo« (Vzpon II,7,3). Kot je torej človek lahko bogat na dveh področjih, na čutnem in na duhovnem, se tudi ideal ubožstva udejanja na istih dveh področjih. Zato sta spisa Vzpon na goro Karmel in Temna noč razdeljena tako, da vsak v svoji prvi knjigi obravnava »noč čutov«. V Vzponu pride na vrsto »noč duha«, namreč razuma, spomina in volje, v drugi in tretji knjigi, v Temni noči obravnava vso »noč duha« druga knjiga.

<sup>17</sup> Evelyn Underhill, n. d., 205.



Poleg razlikovanja med »nočjo čutov« in »nočjo duha«, ki je vzporedno v Vzponu in v Temni noči, pozna pisec še eno razlikovanje, ki pa loči omenjena spisa. Obe noči sta namreč lahko dejavni ali nedejavni; Zato je Vzpon posvečen dejavnima nočema, Temna noč pa nedejavnima. Izhodišče tega razlikovanja je dejstvo, da človek more in mora sam skrbeti za svoje izpopolnjevanje, vendar popolnosti ne more doseči sam — udejanja jo le božje delovanje v njem. Svetnik izrecno pove: »Nepopolnosti se duša temeljito ne očisti . . ., dokler je Bog ne postavi v nedejavno očiščevanje temne noči . . . Prav pa je, da duša tudi sama po svojih močeh poskrbi za to izpopolnjevanje, ker tedaj zasluži, da jo Bog vzame v svojo božansko vzgojo, kjer jo ozdravi vsega, česar se sama ne more ozdraviti« (TN I,3,3). Začetniki v duhovnem življenju se trudijo in delujejo sami, polni so nepopolnosti, ki se jih ne morejo otresti, zato je zanje »prepotrebno«, da jih Bog postavi v stanje napredujočih, kar se zgodi v nedejavni temni noči: »Tedaj jih odstavi od prsi slasti in sladkosti in jih potopi v samo suhoto in notranjo temino . . . Naj se začetnik še tako trudi, da bi se mrtvil v vseh svojih dejanjih in strasteh, nikdar niti zdaleč ne uspe, dokler Bog ne deluje v njem z očiščevanjem v omenjeni noči, ne da bi človek sam deloval« (TN I,7,5). Tudi v Živem plamenu ljubezni govori svetnik o stanju, ko je Bog »delovalec«, duša pa »prenašajoča«, ko Bog »daje«, ona pa samo »sprejema.«<sup>19</sup>

Vzporedni shemi Vzpona in Temne noči sta torej na prvi pogled dokaj preprosti: na eni strani dejavna noč čutov in duha, na drugi nedejavna noč čutov in duha. Ta preprostost nas lahko zavede v zmoto, da gledamo v nedejavni noči Temne noči zgolj časovno nadaljevanje dejavne noči Vzpona. Na to nevarnost zelo umestno opozarja Georges Morel: »V resnici se nočno gibanje mistični združitvi naproti ne predstavlja v tej kar preveč preprosti obliki; dejavnost in trpnost se dotikata, prodirata druga v drugo in skupno prispevata k oblikovanju enega samega votka.«<sup>20</sup>

Alain Cugno gre še dalj, saj dejavnost upravičeno podreja nedejavnosti, daje ji vlogo pripomočka, ko zatrjuje: »Dejavnost Vzpona je čisto preprosto v tem, da se človek dejavno postavlja v trpnost.«<sup>21</sup>

\* \* \*

Sveti Janez od Križa razlaga v Vzponu na goro Karmel, da ima duhovna noč kot vsaka resnična noč tri stopnje. Za nočjo čutov in za nočjo duha pride namreč tretji del noči, ki je Bog sam. Ta del noči je podoben »somraku pred zoro; ta že naznanja dnevno svetlobo« (Vzpon I,2,5). Popolno odrekanje čutnim in duhovnim dobrinam, korenito očiščenje od

<sup>18</sup> Podčrtala avtorica razprave.

<sup>19</sup> Sv. Janez od Križa, Živi plamen ljubezni, tolmačenje 3. kitice, 32. odst.

<sup>20</sup> Georges Morel, n. d., I, 167.

<sup>21</sup> Alain Cugno, Saint Jean de la Croix, Paris, A. Fayard 1979, 152.

vsega, kar ni Bog, uboštvu, ki sega od zunanjih dobrin do stržena človekove notranjosti, to je tista dvojna noč, skozi katero vodi pot k tretjemu delu noči, k združitvi z Bogom. Z velikim poudarkom svetnik vztrajno ponavlja to, kar je tudi podtalno navzoče na vsaki strani njegovih spisov: da je noč skrajnega uboštvu edina pot k Bogu, da izbire tukaj ni. Če bi se oprli na nekatere od številnih zadevnih navedkov iz njegovih spisov, bi mogli takole prikazati korenitost in neizprosnost tega dejstva:

Duša nikakor ne more napredovati, »dokler se upira duhovni goloti in uboštvu ter praznoti v veri«, ker je to troje »neizogibno potrebno za združitev duše z Bogom« (Vzpon II,24,9). Pisec pribija, da »združitve ni moč doseči brez popolne čistosti, to čistost pa duša zadobi samo, kadar se odreče vsemu ustvarjenemu in kadar se do dna izniči« (TN II, 24,4). Le v uboštvu je »polnost ljubezni, v kateri je mogoče imeti Boga v lasti v tesni in posebne milosti polni zvezi« (DP 1,14). Samo duša, ki »popolnoma odvrže pajčolane (ustvarjenega) ... in obstane v popolni goloti in uboštvu duha ... , se vsa preprosta in čista preoblikuje v preprosto in čisto modrost, ki je sam božji Sin« (Vzpon II,15,4).

Uboštvu, ki ga duša udejanja s svojim hotenjem in delovanjem, se pridružuje uboštvu, v katero postavlja dušo Bog, to se pravi uboštvu nedejavne noči. Ko svetnik v Temni noči govori o radostih in blagih združitve z Bogom, omenja, kako je »eno samo nagnjenje, ena sama posameznost, katere se duh oklepa začasno ali iz navade, ... že dovolj, da ne more čutiti niti okušati niti prejemati ... duha ljubezni, ki ima v sebi vse radosti v najpopolnejši meri« (TN II,9,1); zato je za dušo potrebno, da je najprej »postavljena v praznoto in duhovno uboštvu, kjer jo Bog očisti vsake navezanosti, vsake tolažbe in vsake naravne predstave o zemeljskih in nadzemeljskih stvarih. Le tako prazna, bo zares uboga v duhu. Slekla bo starega človeka in zaživela v tistem novem, blaženem življenju, ki ga je moč doseči s pomočjo opisane noči in ki pomeni stanje združitve z Bogom« (TN II,9,4).

Sv. Janez od Križa se za potrditev svoje izkušnje ali mnenja vedno rad zateka k svetemu pismu. Tudi prispodobo duše, ki se mora vsemu odreči, preden se združi z Bogom, najde v prvi Mojzesovi knjigi, v pripovedi o očaku Jakobu, ki je naročil svojim ljudem, naj odvržejo vse bogove, naj se očistijo in preoblečejo; šele zatem se je povzpел na goro Betel, da je tam daroval Bogu. Prav tako duša, ki opusti vse, »kar pripada staremu človeku«, stopi v stanje, v katerem je »samo še oltar, na katerem časti Boga v hvali in ljubezni« (Vzpon I,5,7).

\* \* \*

Popolno nemogočnost, da bi človek, ki ni ubog v duhu, dosegel Boga, kaže svetniku izkušnja, zna jo pa tudi filozofsko utemeljiti. Opira se na

aksiom, »da dve nasprotji . . . ne moreta istočasno prebivati v istem subjektu« (Vzpon I,4,2).<sup>22</sup> To dejstvo še natančneje razlaga takole: »Kakor se pri naravnem porajanju ne more začeti neka oblika, ne da bi subjekt prej izvrigel prejšnjo in nasprotno, katera je novi obliki zaradi nasprotja z njo v oviro, tako se v dušo, predano čutnosti, ne more izliti čisti božji duh« (Vzpon I,6,2).

Če je že v naravnem življenju sožitje dveh nasprotij nemogoče, potem to velja tem bolj za nadnaravo, kjer je »razdalja med stvarmi in tem, kar je človeku podarjeno v stanju popolne spremenitve v Boga . . . neizmerna« (Vzpon I,5,2). V zavesti ogromnosti te razdalje in v spoznanju, da je »bit ustvarjenih stvari . . . v primerjavi z neskončno božjo bitjo nič« (Vzpon I,4,4), se svetnik vprašuje: »Kaj ima skupnega stvar s Stvarnikom, čutno z duhovnim, vidno z nevidnim, časno z večnim, nebeška in popolnoma duhovna hrana z zemeljsko in čisto čutno hrano, Kristusova golota z navezanostjo na stvari?« (Vzpon I,6,1).

Kakšen vtis dela na svetnika nasprotje med božjo veličino in nepomembnostjo stvari, kažejo slikovite prispodobe, s katerimi ga poskuša ponazoriti. Najprej je tu nekoliko nenavadno tolmačenje odlomka iz evangelija po Mateju (15,21—28) ali Marku (7,24—30), ko ugotavlja, da so stvari »le drobtine, ki so popadale z božje mize« in da se tisti, ki se zadovoljuje z drobtinami pod mizo, po pravici imenuje pes. Odvzame se mu »kruh otrok, ker se noče dvigniti od drobtin stvari k mizi neustvarjenega Očetovega duha« (Vzpon I,6,3).

Prepad med ustvarjenim in božanskim ponazarja tudi s prispodobo mane iz 2. Mojzesove knjige. Mano so Izraelci dobili šele, ko jim je zmanjkalo moke, kajti »angelska hrana . . . ni primerna ustom, ki bi želela okušati človeško« (Vzpon I,5,3). K isti prispodobi nasprotja med mano in človeško jedjo se vrača pisec v delu Temna noč (II,9,2), le da jo tu navezuje na nedejavno očiščevanje.

Končno uporablja pisec za predstavitev tega neskladja že kar klasično podobo silovitega nasprotja med temo in svetlobo. Ugotavlja, da je »vsaka navezanost na stvari pred Bogom zgolj tema« in da sta »tema, ki pomeni navezanost na ustvarjeno, in luč, ki je Bog, . . . nasprotni in med njima ni podobnosti in skladnosti« (Vzpon I,4,1—2). Duša, ki vztraja v temi, to se pravi, ki ne zavrže nagnjenj do stvari, preprečuje, »da bi jo obsijala in prevzela čista in jasna božja luč« (Vzpon I,4,1), kadar pa se izniči in se vsemu odreče, se izlije vanjo »nadvse vzvišena božja luč, ki presega vsako naravno svetlobo« (TN II,9,2). Pisatelj se sklicuje na Janezov evan-

---

<sup>22</sup> To misel je pisec najbrž prevzel iz komentarja Tomaža Akvinskega k Aristotelu (*De anima*, lib. 3. lect. 4). Prim. Lucinio Ruano, opombe v *Vida y obras de san Juan de la Cruz*, str. 468, opomba 2. Isti izrek ponovi Janez od Križa še dvakrat v Vzponu (I, 6, 1 in I, 6, 3) in se k njemu povrne v *Temni noči* (II, 9, 2).

gelij: »Luč se namreč ne more družiti s temo, kakor pravi sveti Janez: 'Tema luči ni sprejela' (Jan 1,5)« (Vzpon I,4,1). Malo dalje (Vzpon I,4,2) se pisec opira na besede sv. Pavla: »Kakšno zvezo ima luč s temo?« (2 Kor 6,14).

Prav zaradi tega v bistvo segajočega neskladja med seboj in ustvarjenim Bog ne dovoli, ne more dovoliti, da bi človek dajal v sebi prostor njemu in stvarjem obenem. Bog je ljubosumni Bog: »Bog ne trpi, da bi poleg njega v človeku prebivala še kakšna druga stvar... Kjer prebiva Gospod, dopušča in dovoljuje samo eno željo, izpolnjevati v vsem njegovo voljo in nositi na ramah Kristusov križ« (Vzpon I,5,8).

Človek med dobrinami lahko izbira, zato pa pogosto manjvredno stvar ceni bolj ali prav tako kot tisto, ki je boljša. S tem pa, kot pravi svetnik, »neizbežno prizadene krivico boljšemu, ker postavlja oboje na isto stopnjo« (Vzpon I,5,5). Takšno odločanje postane sila resno, kadar gre za Boga, kajti, kdor hoče poleg Boga imeti še kaj drugega, »postavlja na isto tehtnico z njim to, kar je od njega neskončno oddaljeno« (Vzpon I,5,4); zato »stori težko krivico Bogu duša, ki poleg njega ljubi še kakšno stvar in se je oklepa« (Vzpon I,5,5), opominja sv. Janez od Križa.

\* \* \*

Odrekanje vsemu, kar ni Bog, sprejemanje uboštva v čutnem in duhovnem nikakor ne pomeni mrakobnosti, čemernosti, zaprtosti vase. Ko Janez od Križa v zadnjem poglavju 1. knjige Vzpona tolmači zadnje tri stihe prve kitice pesmi Temna noč, ki govore o begu duše iz hiše njene čutnosti, pravi: »Prispodoba je vzeta iz bedne usode jetnika. Kdor se iz ječe reši, ne da bi ga zasačil kdo od ječarjev, ima to za neizmerno srečo« (Vzpon I,15,1). Beg duše pred navezanostjo na stvari torej pomeni beg iz sužnosti v svobodo; »... odrekanje,« poudarja svetnik, »napravi dušo svobodno in neodvisno od stvari« (Vzpon I,3,4), nasprotno pa, »dokler čutnost... ne počiva, tako da se ne more upirati duhu, duša ne doseže resnične svobode in z njo blažene združitev z Ljubljanim« (Vzpon I,15,12). To je docela razumljivo: če se kdo oklepa stvari, imajo »stvari v lasti njegovo srce in on trpi, ker je njihov jetnik... Kdor je navezan na stvari, se obrača in premetava v zanki, v katero je ujeto in s katero je pritrjeno njegovo srce« (Vzpon III,20,3). Z odpovedjo stvarjem pa človek doseže »duševno svobodo, jasnost razuma, ... umirjeno zaupanje v Boga« (Vzpon III,20,2), doseže tudi svoj mir in ravnotežje: »Če ničesar ne želi, ga nič utrudljivo ne priganja navzgor in ga nič ne pritiska navzdol, saj ostaja prav v središču svoje majhnosti« (Vzpon I,13,13). V odrekanju ustvarjenemu postane človek stvarjem gospodar. Svojim vodencem

svetnik svetuje: »Brez truda si boš podvrgel ljudi in stvari ti bodo služile, če boš le pozabil nanje in nase.«<sup>23</sup>

V odnos duhovnega človeka do sveta, do stvari, do ljudi prinaša takšna osvoboditev že v tem življenju čisto nove poglede. Odmakne ga od stvari, ta razdalja pa mu omogoča, da jih vidi v novih razsežnostih, da jih vrednoti po tem, kar so v svoji zadnji skriti resničnosti. Svetnik takole ugotavlja nasprotje med dojemanjem stvari v navezanosti nanje in dojemanjem v odmaknjenosti in svobodi: »V odmaknjenosti od stvari... pridobi človek jasno spoznanje o njih in prične razumevati, kaj so po naravnem in po nadnaravnem redu... Uživa jih v njihovi resničnosti; kdor je navezan nanje, pa v njihovem lažnem videzu. Veseli se jih v tem, kar imajo najboljšega; kdor si jih prilašča, pa zaradi njihove najslabše strani. Spoznava jih v njihovem bistvu, kdor pa priklepa nanje svoje čute, le v njihovih pritikah« (Vzpon III,20,2). Vse stvari namreč duša zdaj opazuje »s čisto drugačnimi očmi kot poprej, tako kot se razlikuje duh od čutov in božansko od človeškega« (TN II,9,5). Alain Cugno vidi v tem bistrem spoznavanju stvari iz razdalje zakonitost duhovnega življenja: »Svet v njegovi resničnosti je moč videti samo z raztresenim pogledom, s pogledom, ki išče nekaj drugega... ta raztreseni pogled je v resnici skrajno pazljiv na resničnost sveta in ustvarjenega. Stvari je moč gledati in spoštovati samo s tem odmaknjenim in občudujočim pogledom. Le kadar vernik gleda stvari, pri tem pa misli samo na Boga, jih resnično vidi.«<sup>24</sup>

Ko duša oddalji stvari od sebe, ko se jih osvobodi in jih zagleda v novi luči, pa vsa očiščena kot magnetni pol spet pritegne k sebi in prečisti v sebi vse, čemur se je odpovedala. Na to misli Jean Baruzi, ko pravi o sv. Janezu od Križa: »Ni dovolj reči, da je opeval in razčlenjeval srečanje med Bogom in dušo. Tudi stvari, ki jih je najprej zavrgla v izničenju noči, duša zdaj vsrka vase, jih znova odkrije v Bogu in jih strastno vzljubi v njihovi veličini.«<sup>25</sup> To »vsrkavanje stvari« se je moglo uresničiti, ker je duša, ki se je stvarjem odrekla, dala na razpolago ves svoj prostor Bogu in se mu je popolnoma odprla. Njena volja je postala popolnoma podobna božji, »združena z njim in vanj spremenjena na nadnaraven način« (Vzpon II,5,4). Ko se je odrekla samoljubni navezanosti na stvari in na posamezno in se tesno navezala na Edinega, je postala z njim in v njem solastnica in souživalka vsega. Zdaj nima ničesar, ima pa v resnici vse. »Prav to je lastnost duha, ki se je očistil vseh svojih

<sup>23</sup> Sv. Janez od Križa, Misli o luči in ljubezni, št. 68.

<sup>24</sup> Alain Cugno, n. d., 174.

<sup>25</sup> Jean Baruzi, Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique, Paris, Alcan 1931 (2 édition), 685. Tej izjavi se pridružuje tudi Georges Morel (n. d., I, 10).

posebnih nagnjenj in spoznanj in se v odnosu do njih izničil,« razlaga sv. Janez od Križa: »Zdaj, ko ničesar ne uživa in ničesar ne doumeva v posameznostih, ko se zadržuje v praznoti in temini, ima veliko zmožnost, objeti vse; na njem se izpolnjujejo besede sv. Pavla: 'Kakor bi nič ne imeli in vendar imamo vse' (2 Kor 6,10); takšen blagor pritiče takšnemu uboštvu v duhu« (TN II,8,5). Isto spoznanje povzema svetnik v enem od svojih izrekov: »Kdor zna vsemu umreti, bo v vsem našel življenje.«<sup>26</sup> Karmeličanki materi Mariji od Jezusa pa razlaga: »Srečni nič in srečno skrivališče srca, katero je tako močno, da si podvrže vse, saj si ničesar noče podvreči zaradi sebe.«<sup>27</sup>

Ta tesna povezava askeze in mistike, ta dialektika spreminjanja ničā v vse, skrajnega uboštvā v neizmerno bogastvo, smrti v življenje je z vso močjo poudarjena v 13. poglavju 1. knjige Vzpona, kjer pisatelj ponavlja navodila, ki jih je že prej zapisal pod svojo skico gore Karmel. V teh stihih pribija, kako je popolno odrekanje, ki gre prav do ničā, izhodišče za pridobitev pravice do popolne in neodtujljive posesti vsega. Nič v uživanju, v imetju, v ugledu, v spoznanju in znanju vodi k lastništvu nad vsem: »Da končno užival boš vse, — v ničemer veselja ne išči. — Da končno imel boš vse, — v ničemer posesti ne išči. — Da končno postal boš vse, — biti nekaj v ničemer ne išči. — Da končno spoznal boš vse, — nobenega znanja ne išči . . . Da v vsem približaš se vsemu, — v vsem odreci se vsemu. — Ko vse uspe ti imeti, — ničesar ne smeš želeti« (Vzpon I,13,11 in 12).

\* \* \*

V prerojevalni moči uboštvā, ki postaja nedopovedljivo bogastvo, dobita tema in suhota odpovedi nadih radosti. Ko človek v odrekanju spoznava stvari v njihovi resničnosti, ko jih vse zajema in objema, občuti neizmerno veselje, ki mu že v tem življenju stoterno vrača vse, čemur se je odpovedal: »Za eno samo veselje, ki se mu odpoveš, ti jih bo Bog v tem življenju naklonil sto, časnih in duhovnih« (Vzpon III,26,5). Celo strašna noč nedejavnega očiščevanja duha tedaj zasluži prilastek »srečna«. V pesmi Temna noč govori svetnik o »tisti presrečni noči«, v istoimenskem spisu pa poje pravo hvalnico vse podarjajočemu uboštvu: ». . . ta srečna noč sicer zatemnjuje duha, s tem pa mu podarja svetlobo za vse stvari. Dela ga revnega in mu odteguje vsako naravno lastnino in nagnjenje, pa le zato, da se bo božansko razmahnil ter užival vse stvari, naj bodo nebeške ali zemeljske, in se jih veselil, ko bo v vseh navzoč v svobodi splošnost dojemajočega duha« (TN II,9,1).

<sup>26</sup> Sv. Janez od Križa, Misli o luči in ljubezni, št. 169.

<sup>27</sup> Sv. Janez od Križa, Pisma, št. 16.

Kot je »temna noč« obenem »presrečna noč«, tako je Janez od Križa, učitelj odpovedi, svetnik potrpljenja, tudi svetnik vedrine. Njegovi življenjepisci pripovedujejo, kako se je večkrat šalil in »kako je trajno, čeprav milo veselje brez hrupnega smeha vedno ožarjalo njegov obraz«<sup>28</sup> in kako ginljivo se je trudil, da bi bili še drugi veseli.<sup>29</sup> Na svojih utrudljivih potovanjih je rad na glas prepeval Visoko pesem, psalme in hvalnice.<sup>30</sup> Njegova vedrina se zrcali v njegovem zanimanju za naravo in stvari in predvsem v odnosu do ljudi: vdan je, po potrebi pa tudi mirno odločen, kadar so mu ti sovražni; rahlo šegav je, kadar naleti na ne preveč škodljivo človeško omejenost; prisrčno preprost in sproščen je s tistimi, na katere ga vežejo vezi duhovnega prijateljstva.

Ni naključje ali stvar tradicije, da njegovi najstarejši portreti<sup>31</sup> ohranjajo izraz milobe, razumevanja in vedrine. Najpopolneje pa izraža to notranje veselje njegov prekipevajoči vzklik v Molitvi ljubeče duše: »Zakaj še čakaš in se obotavljaš, duša moja, ko moreš že od tega trenutka ljubiti Boga z vsem srcem? Moja so nebesa in moja je zemlja. Moja so vsa ljudstva. Moji so pravični in moji so grešniki. Moji so angeli in božja Mati, moje so vse stvari. Bog sam je moj in zame, saj je Jezus Kristus moj in ves zame. Kaj še hočeš in iščeš, duša moja? Vse to je tvoje, vse to je zate.«<sup>32</sup>

**Povzetek: Breda Cigoj-Leben, Ključni pomen uboštva v nauku svetega Janeza od Križa**

Sv. Janez od Križa je od mladih let živel v pomanjkanju, ki mu je prav kmalu znal dati vrednost uboštva v duhu. Z materialnih dobrin je nato ideal uboštva razširil na odrekanje prav vsem darovom in dobrinam, ki niso Bog. V tej odpovedi vidi edino pot, ki vodi človeka k njegovemu zadnjemu namenu, k združitvi z Bogom, in ki ga bogati že v tem življenju, kajti, kdor se vsemu odpove, si vse pridobi.

**Summary: Breda Cigoj-Leben, Poverty as Keystone in Teachings of Saint John of the Cross**

St. John of the Cross lived in great poverty from his youth on and he soon could appreciate poverty in spirit. From material property he extended the ideal of poverty to renouncing any gifts and goods that are not God. In this renunciation he sees the only way leading man to his ultimate goal, union with God, and making him rich already in this life, as the one who renounces everything, gains everything.

<sup>28</sup> Vida y obras de san Juan de la Cruz, 336.

<sup>29</sup> Prim. Vida y obras de san Juan de la Cruz, 222 in 336, ter Gerald Brenan, n. d., 54.

<sup>30</sup> Prim. Vida y obras de san Juan de la Cruz, 256.

<sup>31</sup> Za njegovega življenja je menda nastal samo en portret, in še tisti brez njegove vednosti, ker ni svetnik nikdar hotel pozirati (prim. Vida y obras de san Juan de la Cruz, 233, 234).

<sup>32</sup> Sv. Janez od Križa, Misli o luči in ljubezni, št. 26.





### Ob petstoletnici rojstva Martina Lutra

*Ob petstoletnici rojstva reformatorja Martina Lutra, ki so jo obhajali 10. novembra 1983, je poslal papež Janez Pavel II. predsedniku Tajništva za edinost kristjanov kardinalu Janu Willebrandsu naslednje pismo:*

Dne 10. novembra 1983 slave petstoletnico rojstva doktorja Martina Lutra iz Eislebena. Mnogi kristjani, posebno evangeličansko-luteranske veroizpovedi, se spominjajo ob tej priložnosti teologa, ki je na pragu sodobnega časa bistveno prispeval h globokim spremembam cerkvene in svetne resničnosti na Zahodu. Naš svet doživlja še danes njegovo zgodovinsko vplivnost.

Za katoliško Cerkev je bilo ime Martina Lutra skozi stoletja povezano s spominom na neko boleče obdobje, predvsem pa z doživljanjem začetka velikih razkolov v Cerkvi. Petstoletnica rojstva Martina Lutra mora torej biti za nas priložnost, da v krščanski iskrenosti in ljubezni razmislimo o zgodovinsko tako pomembnih dogodkih dobe reformacije. Prav časovni odmik nam pogosto omogoča, da zgodovinska dejstva bolje razumemo in prikazemo.

Znamenite osebnosti in ustanove luteranskega krščanstva so izjavile, da želijo, naj bi leto, posvečeno Lutrovemu spominu, potekalo v pristnem ekumenskem duhu in naj bi dali besedo Lutru tako, da bi to prispevalo k edinosti kristjanov. Pozdravljam ta namen in vidim v njem bratski poziv k skupnemu prizadevanju kakor tudi h globljemu in popolnejšemu prikazovanju zgodovinskih dogodkov ter h kritičnemu premisleku o raznovrstni Lutrovi dediščini.

Znanstvena prizadevanja evangeličanskih in katoliških strokovnjakov, ki se sicer v izsledkih svojega dela v glavnem ujemajo, so dejansko pripeljala do bolj popolne in bolj diferencirane Lutrove osebnosti, kakor tudi zamotanega prepleta družbenih, političnih in cerkvenih zgodovinskih dejstev prve polovice 16. stoletja. Tako je bila prepričljivo osvetljena Lutrova globoka religioznost, ki jo je oživiljala goreča zavzetost za vprašanje večnega zveličanja. Postalo je tudi jasno, da ni mogoče pripisati

razpada cerkvene edinosti niti samó nerazumevanju pastirjev katoliške Cerkve niti nezadostnemu Lutrovemu umevanju pravega katolištva, pa naj so tudi ti dejavniki še tako močno igrali svojo vlogo. Te odločitve so bile globlje. V razpravo o razmerju med vero in izročilom so bila vpletena temeljna vprašanja o pravilni razlagi in usvojitvi krščanske vere. Teh vprašanj, ki učinkujejo tako, da ločujejo Cerkev, ni mogoče prerasti z zgolj zgodovinskim razumevanjem.

Zato je v zadevi Martina Lutra in pri prizadevanju za vzpostavitev edinosti potreben dvojen napor. Najprej je pomembno, da skrbno nadaljujejo zgodovinsko raziskovanje. Gre za to, da si z nepristranskim raziskovanjem, ki ga vodi samo iskanje resnice, pridobimo natančno podobo tako reformatorja kakor tudi vsega obdobja reformacije in oseb, ki so v njej delovale. Kjer je krivda, jo je treba priznati, ne glede na to, za katero stran gre. Pri tem nas ne more voditi namen, da bi se povzdignili v sodnike zgodovine, ampak sme biti naš edini cilj, da jo bolje spoznamo in postanemo bolj resnicoljubni. Le z držo, ki se brez pridržka podvrže očiščevanju z resnico, lahko pridemo do skupnega razumevanja takratnega stanja in najdemo torej tudi nova izhodišča za današnji dialog.

To pa je tista druga potrebna stvar: zgodovinska pojasnitev, ki se ukvarja s preteklostjo v njenem trajnem pomenu, mora iti vštric z dialogom vere, v kateri tukaj in sedaj iščemo edinost. V skladu z evangeličansko-luteranskimi veroizpovednimi besedili ima ta dialog svoj trden temelj v tistem, kar nas povezuje celó po ločitvi: v svetopisemski besedi, izpovedih vere in vesoljnih zborih prvotne Cerkve. Zaupam torej, spoštovani gospod kardinal, da bo pod vašim vodstvom Tajništvo za edinost kristjanov dialog, ki so ga zelo resno začeli v Nemčiji že pred II. vati-vanskim vesoljnim cerkvenim zborom, še naprej vodilo v duhu, ki ustreza njegovim temeljem: v zvestobi do podarjene vere, ki vključuje pripravljenost na spravo in na poslušnost, ki se da poučiti.

V ponižnem češčenju skrivnosti božje Previdnosti in v spoštljivem poslušanju tega, kar nas danes uči božji Duh ob spominu na dogodke iz časov reformacije, si Cerkev prizadeva razširiti meje svoje ljubezni in se približati edinosti vseh, ki kot krščeni nosijo ime Jezusa Kristusa. Delo vašega Tajništva in vsa ekumenska prizadevanja za veliko zadevo edinosti vseh kristjanov spremljam s svojo posebno molitvijo in blagoslovom.

Iz Vatikana 31. oktobra 1983

Janez Pavel II.

*Prevedel A. S.*

*Karl Hausberger*

## Katoliški pogled na Martina Lutra\*

Leto 1983 daje našemu jubilejnemu času med mnogimi spominskimi dnevi poseben poudarek: dne 10. novembra je minilo petsto let, odkar se je rodil Martin Luter. Njegovo ime je za vedno povezano z najbolj usodnim preobratom evropske zgodovine, z reformacijo v 16. stol., ki je hudo razcepila zahodno krščanstvo. Zaradi tesne povezanosti Lutrove osebe in njegovega dela je razumljivo, da je bil Luter od začetka v središču verskih nasprotij, da so se razvemale strasti zanj in proti njemu, da si je vsaka doba ustvarila svojo podobo o njem in njegovem delu. Od začetka 16. stol. do danes srečujemo tako na katoliški kot na protestantski strani obilico različnih, celo hudo nasprotujočih si podob o Lutru. Nekateri ga imajo za hudiča, drugi za svetnika; privrženci za Gospodovega zastavonošo, nasprotniki za največjega zloдея; za ene je cerkveni oče, za druge vodja krivovercev — vse to je bil Luter v stoletjih; knjiga pa, ki je nedavno izšla, nima po naključju naslova, s katerim hoče poudariti Lutrov pomen za ekumenski dialog: *Weder Ketzer noch Heiliger* (Niti krivoverec niti svetnik).

Če se naša téma glasi: Katoliški pogled na Lutra, potem se moramo seveda najprej vprašati, kako so gledali na Lutra katoličani.

### **I. Katoliška podoba o Lutru v zgodovini**

Lutrovo stališče do katoliške Cerkve ima od začetka dva različna vidika: prvi, Cerkev je najprej Lutra izločila iz svojih vrst; drugi, Luter se je v Cerkvi vedno bolj počutil tujec in njen nasprotnik. To Lutrovo navidezno le negativno stališče do katoliške Cerkve je bilo skozi stoletja odločilno za odnose med Cerkvama. Zgodovina Cerkva, ki so izšle iz reforme, je bila — v odnosu do katoliške Cerkve — v glavnih potezah, žal, samo nadaljevanje Lutrovega napada in sovraštva do te Cerkve in do papeža; v zgodovini katoliške Cerkve pa je pretirano še naprej živelo

---

\* Predavanje 12. 10. 1983 na teološki fakulteti v Ljubljani

najbolj sovražno pojmovanje o Lutru, in sicer pod vplivom katoliškega kontroverznega teologa Johannesesa Cochläusa, Lutrovega nasprotnika iz prve generacije. Ta je l. 1549, torej tri leta po reformatorjevi smrti, v Mainzu izdal knjigo *Commentaria de actis et scriptis Martini Lutheri* (Komentarji o delu in spisih Martina Lutra). Cochläusovo delo o Lutru je po sodbi najbolj zaslužnega katoliškega zgodovinarja Adolfa Herteja »izrazito izzivalen prikaz, iz katerega diha jeza, sovraštvo in ogorčenje proti Lutru«. Cochläus se ni potrudil, da bi bil razumel Lutrov razvoj, njegovo osebnost in njegovo delo; v njem je videl rušilca cerkvene edinstnosti, brezvestnega demagoga in drznega revolucionarja, ki je s svojimi herezijami pahnil v pogubo nešteto duš, Nemčiji in celotnemu krščanstvu pa prinesel neizmerno bedo.

Cochläusov lik Lutra, ki sta ga popačila hud odpor in strastno sovraštvo, je ostal skoro štiristo let neposredno ali posredno v katoliški Cerkvi. Zaradi takih podmen je malo pomagalo, da so se v 19. stol. v katoliški dogmatiki in cerkveni zgodovini — naj za primer navedem dve deli: knjigo Johanna Adama Möhlerja *Symbolik* in delo Josepha Ignaza Dölingerja v treh zvezkih, *Reformation* — končno odločili, da znanstveno obdelajo Lutra. Poglobljene znanstvene metode pa so dale stari polemiki le avtoriteto temeljito obdelanih znanstvenih izsledkov; osnovne negativne težnje so ostale.

Javno mnenje je docela osvojilo te osnovne negativne težnje ob monumentalnem delu v dveh zvezkih dominikanca Heinricha Denifleja: *Luther und Luthertum in ihrer ersten Entwicklung* (Luter in luteranstvo v svoji začetni stopnji); delo je izšlo 1904 oz. 1909. Denifle, temeljit poznavalec srednjeveške sholastike in mistike, se je prvič lotil dveh vprašanj, ki še danes burijo duhove med raziskovalci Lutra: o mladem Lutru — in s tem povezano vprašanje — o Lutrovi odvisnosti od pozne sholastične teologije. Kljub stvarnemu pristopu pa pomeni Deniflejeva knjiga po stoletjih najbolj srdit in hud pamflet proti Lutru ter je povzročila v protestantskem svetu vihar ogorčenja. Denifle si na vse kriplje prizadeva, da bi naslikal Lutra kot krivca, prave vzroke reformacije pa odkriva v Lutrovi moralni šibkosti: Luter je s svojim življenjem, polnim greha in laži, potegnil za seboj javno mnenje in ga odvrnil od resnice; postal ni nič drugega kot »revolucionar«, »zapeljivec«, »ignorant« in »krivi prerok«.

V nasprotju z Deniflejem, ki Lutra ognjevitro obtožuje in dela iz njega pravega hudiča, je nekoliko pozneje izšlo v treh zvezkih delo jezuita Hartmanna Grisarja (*Luther, 1911/12*), sicer napisano bolj trezno in stvarno, v celoti pa ni na višji ravni. Grisar in Denifle sta si edina v tem, da dosledno odklanjata Lutra kot človeka; ker pa prikazuje Grisar reformatorja kot patološkega človeka in ubogega psihičnega bolnika, ga v bistvu manj resno obravnava kot Denifle.

Medtem ko sta Deniflejeva in Grisarjeva knjiga v naslednjih treh desetletjih daljnosežno določali sodbo o Lutru v katoliški javnosti, pa se je že kmalu po prelomu stoletja pokazal v znanstvenem svetu začetek sprememb. Za to ima zasluge cerkveni zgodovinar iz Würzburga Sebastian Merkle, ki je l. 1904 v kritičnem razpravljanju z Deniflejem zapisal kar programatične stavke: »Če naj polemika glede dogem in obrekovanje Lutra pripeljeta k sporazumevanju, potem si morajo katoličani in protestanti, ki so si bili stoletja v laseh, seči v roke . . . Tistim boječim dušam, ki menijo, da se ne spodobi katoliškemu duhovniku braniti Lutra, naj povem, kaj mislim: Vsak, kdor ima količkaj občutka za resnico in pravico, mora tudi nasprotnika vzeti v varstvo, če tega po krivici napadajo.« Brez dvoma je Merkle učinkovito pripravljal pot za revizijo katoliških pogledov na Lutra; čeprav je treba v isti sapi dodati, da se je sicer Merklejevo vrednotenje reformatorja podrejalo etosu nepodkupljivega zgodovinskega raziskovanja, ni pa še prišlo do kakšnega ekumenskega prizadevanja, polnega želja po sporazumevanju. Merklejeva raziskovanja o Lutru so rasla iz zgodovinske pravičnosti in bila »sposobna odpreti vrata; iti skoznje in vzdržati pri napadih, ki jih je bilo treba pričakovati, in jim tudi iti nasproti; to pa zmorejo samo tisti, ki hočejo pravičnost in ljubezen« (Hubert Jedin). Tak prodor k religioznemu poznavanju Lutra je sledil po nekaterih pripravljalnih korakih na osnovi dela o zgodovini reformacije v dveh zvezkih (Die Reformation in Deutschland, Reformacija v Nemčiji). Napisal jo je Joseph Lortz, cerkveni zgodovinar v Mainzu. Prvič je izšlo 1939/40 in je pozneje imelo velik odmev tudi zunaj katoliškega prostora.

Okvir tega referata ne dopušča, da bi izčrpno prikazali in ocenili Lutrov lik, kot ga je prikazal Lortz. Podam naj ga le v obrisih.

V primerjavi z vsemi svojimi predniki Lortz najprej z neusmiljeno odkritosrčnostjo opisuje zgodovino Cerkve od začetka 16. stol., pred reformacijo; vrsto zlorab v cerkvenem življenju; glava in udje Cerkve so postajali vedno bolj posvetni; občutno je primanjkovalo teološke šolske tradicije. Lortz sooča to Cerkev pred reformacijo z mladim menihom avguštincem iz Wittenberga, kot mu ga kažejo viri, in prihaja do ugotovitve: prav zato, *ker* je Luter hotel biti kristjan ter je resno pojmoval svoje meniško življenje in svoje obljube, ker se je zavedal svoje grešnosti in razmer v Cerkvi, je zašel v hudo stisko vesti; to pa ga je gnalo, da je ustvaril svojo novo teologijo in reformatorsko deloval. Če pa z Lortzom priznavamo škodo, ki je segala globoko v teologijo in življenje Cerkve, in če je bil zaradi tega upravičen Lutrov klic k spreobrnjenju in pokori, potem nujno izhaja iz tega logičen sklep: Nikakor ne moremo samo Lutru naprtiti krivde za nastanek reformacije in za tragedijo, da se je razcepila Cerkev. Bistveni del sokrivde mora prevzeti Cerkev njegovega časa. Iz takega izhodišča je lahko Lortz s toliko večjo nepristranostjo prikazal v

Lutrovih mislih ne samo tisto, kar ločuje Cerkev, temveč tudi pristno »katoliško« dediščino, ki je bila v pozni srednjeveški teologiji zakrita, a jo je Luter na novo odkril.

Brez dvoma je to temeljno delo Josepha Lortza pospravilo s stereotipnimi predstavami, ki so jih stoletja ponavljali, in spodbudilo, naj bi bolj natančno preiskali Lutrove teološko-zgodovinske poglede in na novo ocenili osrednje misli njegove teologije. — Kot vrh v Lortzovem raziskovanju Lutra je nato izšla teza njegovega učenca Erwina Iserloha: legenda je, da je Luter 31. oktobra 1517 nabil na vrata grajske cerkve 95 tez glede odpustkov; pač pa je Luter te teze omenjeni dan poslal pristojnim škofom; šele potem, ker se ti niso zmenili zanje, jih je dal naprej. Skoro nerazumljivo je, kako so se na evangeličanski strani takoj prizadeto vzdignili, da bi spodbijali Iserlohovo tezo. Kajti če ni bilo tiste scene s pribijanjem tez, je še bolj jasno, da Lutru še na misel ni prišlo, naj prelomi s Cerkvijo, pač pa je nehote postal reformator; da je torej Martin Luter iz dušnopastirske odgovornosti poslal pristojnim škofom peticijo s tezami o odpustkih in si prizadeval, naj bi umaknili spotakljivo navodilo glede odpustkov. Šele potem, ko se škofje za to niso zmenili, so dali Lutrovi prijatelji tiskati teze, ki so bile namenjene za zasebno uporabo, in jih razširili po vsej Nemčiji. Če je takó — in Iserloh navaja za svojo trditev prepričljive argumente — potem so bili pristojni škofje toliko bolj dolžni na Lutrov izziv, ki je pripeljal do preloma s Cerkvijo, odzvati se religiozno in dušnopastirsko ter ta izziv preusmeriti v reformo. Zato je še toliko večja njihova krivda, da se je reformacija začela.

Lortzovo izhodišče, da je treba Lutra resno obravnavati kot religiozno osebnost, so po drugi svetovni vojni prevzeli vsi tisti teologi, ki se trudijo za ekumenski dialog. Pri tem pa je šlo in še gre za prizadevanje, da bi zgladili kontroverzna vprašanja v poštenem iskanju medsebojnih »nesporazumov«. Napor, da bi odkrili te nesporazume, so že v prejšnjem desetletju rodili lepe sadove, temu je pa sledil in sledi drugi korak: samokritičen pretres katoliške tradicije v luči Lutrovih vprašanj. Ta korak je docela na mestu, saj tudi katoliška teologija priznava »zgodovinskost« svojih dogmatičnih izročil. Če danes katoliška Cerkev sme in celo mora izpovedovati, kar je 1590 veljalo za herezijo, potem ne smemo danes obtoževati Lutra, če je tedaj trdil to, kar danes tudi katoliški teologi, in če je tedaj oporekal temu, česar danes tudi katoliški teologi nič več ne ponavljajo. Le s takim odkritim ravnanjem je bilo možno, da danes katoliški teologi bero Lutra skoraj kot pisca svoje tradicije in se pri tem najprej in nestrpno ne sprašujejo: kje se začenja pri Lutru krivoverstvo, pač pa se najprej zanimajo za katero izmed naslednjih vprašanj: ali niso njegove misli odprle možnosti za lastno krščansko eksistenco tudi in prav v katoliški Cerkv; in ali ni njegova teologija ponudila pomoči glede vere in krščanstva v današnjem času.

Na kongresu Svetovne luteranske zveze v Evianu v Ženevi je septembra 1970 v duhu takih vprašanj govoril tudi kardinal Willebrands, prefekt rimskega Tajništva za edinstvo, in zbudil presenečenje; naj tu navedem nekaj značilnih stavkov: »V preteklosti niso na katoliški strani vedno pravilno ocenjevali Martina Lutra, niso vedno pravilno podajali njegove teologije. To ni koristilo ne resnici ne ljubezni, s tem tudi ne edinosti, ki bi jo radi dosegli med vami in katoliško Cerkvijo. Na drugi strani pa moram z veseljem ugotoviti, da je v zadnjih desetletjih pri katoliških učenjakih poraslo znanstveno poglobljeno razumevanje reformacije in s tem Lutra ter njegove teologije. Če vam danes govorim . . ., se zavedam, koliko zaprek pomenita še vedno med nami in vami vitalna osebnost Martina Lutra in njegovo delo. Te zapreke nagibajo katoliško Cerkev, da je zadržana. Toda ljubezen preganja strah, da bi se napačno razumeli, in večletni dialog je odstranil mnoge nesporazume. Kdo bi mogel danes . . . tajiti, da ni bil Martin Luter globoko religiozen človek, da je pošteno in zavzeto raziskoval poslanstvo evangelija? Kdo bi mogel zanikati, da ni ohranil pomembnega deleža stare katoliške vere, čeprav je napadal rimskokatoliško vero in apostolski sedež?«

Te besede kardinala Willebrandsa leta 1970 so znak spodbude za vse, ki se v ekumenskem duhu spoprijemajo z mislimi Martina Lutra in se sprašujejo, če lahko in v kolikšnem obsegu uporabijo te misli za svoja teološka prizadevanja. Prav ta naloga je zdaj pred nami, če v ekumenskem smislu pojmujeemo temo »Katoliški pogled na Lutra«. V drugem delu se torej ozrimo na Lutrovo osnovno teološko usmeritev in se ob tem vprašajmo, katere temeljne misli Martina Lutra je sprejela katoliška teologija in v katerih področjih zadevamo na meje.

## **II. Lutrova osnovna teološka usmeritev**

Za Lutrovo osnovno teološko usmeritev je najprej treba preprosto ugotoviti in pomisliti, da ni Luter, — kakor veliki teologi srednjega veka — napisal nobene natančne sistematične teološke »sume«, ampak je razvijal svoje misli vedno v novih poletih, največkrat zaradi natančno določenih in zelo različnih vzrokov. Zaradi tega seveda ne moremo odrekati njegovi teologiji notranje skladnosti, preglednosti, jasnosti in doslednosti. Toda določene okoliščine in osebni temperament dajejo Lutrovim spisom tudi znake hitrosti, priložnostne razdraženosti, vedno pa zavzetost za stvar in življenjsko prizadetost. Notranja in zunanja dramatičnost sta značilni potezi njegovega teološkega razpravljanja.

## *1. Lutrovo teološko vprašanje: »Kako bi našel usmiljenega Boga?«*

V središču Lutrove teologije je svetost Boga (Gottes Gottheit). Poseben poudarek dobi to središče v srednjeveški spokorniški pobožnosti in teologiji o pokori. Reformacija se je stvarno začela s tem, da je na novo zastavila vprašanje: »Kako bi našel usmiljenega Boga?« Lutra je vznemirjala misel, da so zadoščevanje, na katerega se je tankovestno pripravljaj, in dobra dela po tedenski spovedi vprašljiva, ko človeka navajajo k temu, da stavi nase namesto na Boga vse zaupanje za pridobitev zveličanja in opravičenja pred Bogom. Osebnostno se mu je zdela vedno težja dosedanja pot, da bi s spokornimi deli pomiril božjo jezo zaradi svojih grehov; kljub odvezi grehov je imel občutek, da je še vedno grešnik pred Bogom, zdelo se mu je, da se vedno globlje pogreza v grehe. In Luter je od tega vznemirljivega področja prešel k novi teološki trditvi v nauku o opravičenju.

## *2. Nauk o opravičenju samó iz vere*

Lutrovo osnovno teološko spoznanje je raslo iz vprašljive misli o grešnem in izgubljenem človeku ter o Bogu, ki pomaga ter rešuje: je človek tisti, ki s svojimi deli pomiri Boga in si pridobi odrešenje, ali pa je Bog sam s svojim delovanjem v Jezusu Kristusu spravil svet s seboj ter odrešil grešno človeško bitje? Luter je po hudih notranjih bojih iskal in našel odgovor v smislu zadnje misli. Zajel ga je v formulo, ki je postalo ločitveno znamenje, bojni in protestni klic: S A M O. Samo Bog, samo Kristus, samo božja beseda, samo milost povzročajo dogajanje, v katerem je človeku obljubljena odrešujoča beseda odpuščanja in sprave; s tem postane človek pravičen, odrešen, nov. Misli »Samo« Bog vse odloča v poteku opravičenja ustreza na človekovi strani »samo vera«, to se pravi — milostno podarjeno sprejetje zveličanja. In takó je mogel Luter oblikovati svoj »articulus stantis et cadentis ecclesiae«, člen, s katerim »Cerkev stoji in pade«, namreč nauk o opravičenju samo iz vere — ne pa z deli. Ne odrešujemo se sami, temveč nas je že Kristus odrešil in z vero bomo deležni njegovega odrešenja.

Na osnovi takega pogleda pa dobi tudi omenjeno razumevanje vere novo razsežnost: v Lutrovem nauku je torej vera več kot samó priznavanje določenih resnic, ki jih je predložilo cerkveno vodstvo; dejanje vere je globoko zaupanje v božje odrešilno delo v Jezusu Kristusu. In v takem pojmovanju dobe tudi dobra dela drugačno mesto: V pravem krščanskem pojmovanju niso dobra dela pobožnosti po spovedi, pač pa taka vera, katere najvišja oblika je v molitvi, ki priznava in slavi Boga, v praksi pa se kaže v ljubezni do bližnjega. Šele v veri, je pisal Luter, postanejo dobra dela prava dobra dela in ta vera prinaša »ljubezen, mir, veselje in upanje«.



### *3. Vloga svetega pisma — sola scriptura*

Ekseget Martin Luter se je dokaj oddaljil od pojmovanja pozne sholastične teologije, ker se mu je zdela ta kaj malo koristna pomoč v stiskah in tesnobah svojega časa, zato je moralo zavzeti sveto pismo osrednje mesto. To je v Cerkvi edina avtoriteta, vse drugo ima podrejeno avtoriteto in samo toliko, kolikor se ujema s svetim pismom. To stališče je izraženo z besedama: sola scriptura. Sveto pismo pa zavzema v Cerkvi tako odlično mesto zato, ker je v njem zapisana apostolska pridiga Jezusa Kristusa, ki je bistvena vsebina in središče svetega pisma ter mu daje edinost.

### *4. Pojmovanje zakramentov in razumevanje evharistije*

Tako stališče glede svetega pisma je Lutra pripeljalo h kritiki glede pojmovanja zakramentov, predvsem glede prakse pri zakramentih v tistem času. V strogem smislu je priznaval samo dva oziroma tri zakramente: krst, evharistijo in pokoro. Drugim štirim je odrekel zakramentalno moč zato, ker o njih ne najdemo v svetem pismu nobenega znamenja, ki bi ga postavil Kristus kot obljubo za odpuščanje grehov. Čeprav je Luter zmanjšal (pri tem se je obotavljal) število zakramentov na dva oziroma tri, je obdržal staro katoliško pojmovanje glede zakramentov, da zakrament podeljuje, kar označuje. V svojem nauku o evharistiji je nasproti cvinglijancem poudarjal, da sta v evharistiji stvarno navzoča Jezusovo telo in kri. Ognjevito je zagovarjal nauk o Kristusovem skrivnostnem telesu prav zaradi oltarnega zakramenta. Glede pojmovanja evharistije in obhajila v tistem času je Luter kritiziral, ker ne obhajajo laikov s Kristusovo krvjo, predvsem pa, ker pojmujejo evharistijo kot (človekovo) daritev, kot dobro delo: Ne darujemo mi Kristusa, je pisal, pač pa se je Kristus sam enkrat za vselej za nas daroval in to se ponavzoča v evharistiji. Deležni smo njegove navzočnosti, ko hvaležno jemljemo ter sprejemamo njegove darove. Luter je ustrezno temu osnovnemu pojmovanju svetopisemskega sporočila o zadnji večerji odpravil zasebno mašo, da bi spet pomagal do veljave občestveni naravi svete večerje; kritiziral je tudi čaščenje evharističnih darov, ker to zabrisuje pomen evharistije kot hrane.

### *5. Pojmovanje cerkvenih služb*

Luter je tudi drugače pojmoval službe v Cerkvi. Za Cerkev v 16. stol. je značilno, da je po takratnem, daleč razširjenem pojmovanju Cerkev obstajala iz dveh stanov: iz »svetnega« ali »laiškega« in »duhovniškega«,

pri tem so pripisovali duhovniškemu stanu večjo možnost za zveličanje v Kristusu in so imeli duhovnika za kristjana višje stopnje. Luter je premišljeval, če je tako pojmovanje pravilno, in prišel do spoznanja, da ni mogoče obdržati takega razlikovanja, ker postanejo s krstom vsi kristjani deležni Kristusove duhovniške službe in so zaradi tega zares duhovniškega stanu. Iz tega je Luter razvil nauk o Cerkvi, ki ustreza pavlinskemu pojmovanju Kristusovega telesa; vsak ima tu svoje mesto, ki mu ga ne more nihče vzeti, vsak je enako blizu in enako daleč odrešenju v Jezusu Kristusu, glavi Cerkve.

Ko je Luter trdil, da so vsi kristjani duhovniškega stanu, seveda nikakor ni hotel oporekati glede razlik in posebnosti cerkvenih služb nasproti skupnemu duhovništvu. Posebnost cerkvenih služb, ki jih je Luter pojmoval kot službo («Dienst») v oznanjevanju božje besede in pravilni delitvi zakramentov, je v tem, da »Cerkev« oziroma »krščansko občestvo« konkretno pokliče in pooblasti za funkcijo, ki jo je ustanovil Bog, prav vsakega, ki zanj opravlja službo besede in zakramentov. »Duhovnik« se loči od »laika« le po službi; ni pa kakšen »poseben stan«, nima neizbrisnega znamenja («character indelebilis») v katoliškem smislu. Tudi »ordinacije«, ki jo podeljujejo s polaganjem rok, ne pojmuje Luter kot zakrament, temveč kot vidno znamenje goreče prošnje, kot cerkveni obred pri poklicanosti v službo.

Glede podrobne ureditve cerkvene organizacije je dal Luter malo pobud, ker mu cerkvena organizacija ni veliko pomenila. Po njegovem se sveta krščanska Cerkev ne bo ohranila z neokrnjeno organizacijo, recimo z apostolskim nasledstvom, temveč edino zaradi obljube Jezusa Kristusa in Svetega Duha. Luter seveda ni v načelu odklanjal škofovske službe; škofom svojega časa je samo očital, da ovirajo evangelij, namesto da bi mu pustili prosto pot. Obratno pa tudi ni štel napak škofov kot odločilno pomanjkljivost za obstoj Cerkve Jezusa Kristusa. Toliko na kratko o Lutrovih teoloških pogledih. Zdaj se pa samo od sebe ponuja vprašanje, kako sprejema te poglede katoliška teologija.

### **III. Kako sprejema katoliška teologija Lutrove osnovne poglede Nerešena vprašanja v ekumenskem dialogu**

#### *1. Lutrova »nezavestna« in »zavestna« navzočnost v teologiji in življenju katoliške Cerkve*

Morda ste ob pravkar povedanem dobili vtis, da je tu mnogo razumljivega tudi za katoliška ušesa, da zveni celo domače, da je marsikaj že zdavnaj postalo dobrina naše Cerkve, drugo pa je bilo znano že pri d

Lutrom, vendar je moral šele on ponovno odkriti, ker ni tega dognala poznosholastična šolska teologija.

Kako danes razumevamo Lutra? Dominikanec Otto Herman Pesch je pred kratkim zelo učinkovito prikazal, da je Luter v sedanji teologiji veliko bolj navzoč, kot pa se tega zavedamo. Če danes, tako meni Pesch, govorimo o zanesljivosti krščanskega upanja, je za tem Lutrova pridiga o gotovosti odrešenja. Kjer slišimo ali beremo, da nas Bog »sprejema take, kakršni smo, tudi z našimi grehi«, tam prihaja do veljave Lutrov nauk o opravičenju. Če priznavamo nenadomestljivost in neločljivost osebne vere in vesti, s tem prestopimo vero, ki ji gre le za čisto resnico na tistem eksistenčialnem temeljnem dogajanju svojih odnosov do Boga, ki je po Lutru tako osebno in samosvoje kot smrt. In če današnji čas globlje kot mnogi prejšnji dojema »skritost« Boga, potem si je to izkustvo osvojil že prej Luter, ko je dejal v skrajno priostreni formulaciji, da se Bog včasih kaže na tem svetu, kot bi bil hudič.

Luter danes ni navzoč v teologiji in v življenju katoliške Cerkve samo v bolj ali manj nezavestni skladnosti. Drugi vatikanski koncil, na katerega so se pripravljali z ekumenskim dialogom med verami, se je izrečno ukvarjal z mnogimi njegovimi mislimi. Na koncilu ni bil Luter »samo skriven opazovalec, temveč v mnogih vprašanjih neposreden sogovornik«. (Joh. Broseder: Prenova Cerkve, reforma bogoslužja, pomen svetega pisma v življenju, učenju in oznanjevanju Cerkve, ponovno odkritje božjega ljudstva oziroma skupnega duhovništva vernih, službe v Cerkvi kot služenje, poudarek, da ima Jezus osrednje mesto v Cerkvi — vse to je postalo odločna zahteva tudi v katoliški Cerkvi, seveda ne samo v ponavljanju takratnega, temveč v odgovornosti do sedanjosti). Kratko in malo, Luter je danes za katoliško teologijo pričevalec skupne vere, ki kaže nazaj in naprej, naš »skupni učitelj«, kot je rekel 1970 v Evianu kardinal Willebrands. Naj ta dejstva in tisto, v čemer se nauk ujema, zajamem v štirih vprašanjih vsaj kot v tezah.

## 2. Teze, kako katoličani sprejemajo Lutra

- a) *Prva teza:* Katoliška Cerkev je na drugem vatikanskem koncilu sprejela Lutrov klic, da je Cerkev potrebna trajne spokorne *prenove*.

Te teze ni treba še posebej utemeljevati, kajti priznavanje »ecclesia semper reformanda« je v koncilskih dokumentih v besedilu in vsebini večkrat zapisano. V osrednjem dokumentu koncila, v dogmatični konstituciji *Lumen gentium*, se ima Cerkev za potujoče božje ljudstvo, za Cerkev na romanju, za tako, ki odklanja vsako samopovečevanje in triumfalnost ter hodi po poti križa.

- b) *Druga teza*: Lutrov nauk o opravičenju je dobil potrdilo, zlasti ko danes noben katoliški teolog ali pridigar več ne uči, da je človekovo zveličanje pred Bogom *odvisno* od človekovih prizadevanj ali zaslug, ampak bolj obratno, da so »dela« odvisna od nezasluženga daru zveličanja.

Z drugimi besedami: Tudi katoliška teologija priznava danes z Lutrom, da nismo mi tisti, ki imamo zasluge za zveličanje, temveč Bog; ta je začel v Jezusu Kristusu odreševati svet in ga bo dokončno odrešil ob koncu časa. In nobena molitev ni krščanska, v kateri sta človek in njegovo prizadevanje v središču, veliko bolj se spodobi zahvala Bogu, ki izpopolnjuje človeka. S tega vidika bi moralo biti danes tudi katoliški teologiji eksistencialno (ne ontološko) razumljivo, da je človek lahko »hkrati pravičen in grešen«. Tudi katoliški kristjan mora in more oboje hkrati priznavati v molitvi, kar se neprestano ponavlja v liturgiji: »Sem največji grešnik« in »Zahvaljujem se ti, ker si me odrešil«. Pri daritvi svete maše, praznovanju odrešenih, se prepleta priznavanje človekove »največje krivde« s prošnjo za odpuščanje.

- c) *Tretja teza*: Glede daritvene narave maše in v zvezi s tem liturgične oblike Gospodove daritve je Cerkev nepričakovano resno sprejela Lutrovo kritiko in preuredila obhajanje evharistije tako, da ustreza vsaj zgodnjim Lutrovim zahtevam.

Ce upoštevamo, koliko sprememb smo doživeli v liturgiji zadnja desetletja, potem ni potrebno nobeno utemeljevanje.

- d) *Četrta in zadnja teza*: Boleč problem, »sveto pismo in izročilo«, je možno rešiti tako, da damo odločilno prednost svetemu pismu, kakor se je za to prizadeval Luter; vse poznejše izročilo ima v primerjavi s svetim pismom lahko le eksplikativno, ne pa konstitutivno naravo.

K tej tezi moramo dodati nekaj bistvenih opomb. Najprej je treba upoštevati kot neizpodbitno ugotovitev bibličnih strokovnjakov, da je sveto pismo že produkt izročanja, torej plod predhodne tradicije. Na podlagi tega dejstva ne more nobena Cerkev več tako obravnavati teološkega odnosa med svetim pismom in tradicijo, kakor se je to dogajalo v 16. stol. Lutrovo prizadevanje, da v načelu »sola scriptura« izraža prednost Kristusovega sporočila v svetem pismu pred vsemi poznejšimi cerkvenimi izročili, pač more sprejeti tudi katoliška teologija, če upoštevamo naslednje: Cerkev izpoveduje v svojih veroizpovedih, da je apostolska Cerkev. To izražanje pa ima samo tedaj smisel, če potrjuje, da Cerkev trdno vztraja pri apostolskem izročilu in ga podaja naprej. Prvo pričevanje tega, kar je v apostolskem izročilu, pa imamo v svetem pismu. Če zdaj Cerkev v svojem oznanjevanju noče nič drugega, kakor da se trdno drži apostolskega izročila in ga sporoča naprej, potem ima zanjo poapostolsko izročilo le pojasnjevalno, razlagalno naravo k apostolskemu izročilu.

S temi štirimi tezami se seveda nismo dotaknili vseh problemov v ekumenskem dialogu, kaj šele da bi jih bili rešili. Še vedno niso sprejete posamezne pomembne postavke Lutrove teologije in še vedno so nerešena vprašanja v pogovoru med Cerkvami.

### *3. Nerešena vprašanja v ekumenskem dialogu: pojmovanje Cerkve in zakramentalnost cerkvenih služb*

Težava nastaja predvsem glede pojmovanja Cerkve in zakramentalnosti oziroma nezakramentalnosti cerkvenih služb; vprašanje, ki pomeni največjo oviro za končni korak k evharistični skupnosti. Na področju ekleziologije bodo potrebni še precejšnji napor. Odpovedati se moramo temu, da bi se spuščali v kakšne podrobnosti. Vendar ni nobenega dvoma, da sta teološko pojmovanje in papežev konkretno izvrševanje petrinske službe v Rimu največji kamen spotike na poti k sporazumevanju med katoličani in evangeličani.

Naša tema se glasi: »Katoliški pogled na Lutra«. Šlo mi je za to, da povem, kar se mi — kot menim — odkriva: sedanja katoliška teologija upošteva temeljne osnove Lutrove teologije, jih sprejema in je našla nanje odgovor kot nikoli doslej. To neizpodbitno dejstvo je, menim, osnova za upanje, da se ločeni poti vedno bolj zblížujeta kakor konture na oknu gotske cerkve. To se dogaja toliko bolj, kolikor ponižnejša je teologija, kolikor bolj se zavedamo, da sta Bog in njegova beseda večja kot vse teologije sveta. Bistveno, ne postransko pa je v nam skupnem svetem pismu to, da je Jezus blagroval male in otroško vero. In za Martina Lutra je velika odlika, da je njegova ognjevitost osebno to otroško preprostost upoštevala z vso resnobo. Iz mogočne razgibanosti njegovega življenja zvenijo njegove zadnje besede, zapisane na večer pred smrtjo, priznanje popolne ponižnosti: »Berači smo, to je resnica.«

*Prevedla dr. F. P. in A. P.*



Jos E. Vercruyse

## Za stvarno presojanje dela Martina Lutra\*

Karikatura iz 16. stoletja prikazuje Lutra kot nemškega Herkula, ki sam pomeče ob tla svoje nasprotnike in kot osamljen junak izpelje svojo reformo. V resnici pa je Luter zrastel iz korenin svoje dobe, ki jo označujejo globoke spremembe in revolucionarne napetosti na vseh področjih kulturnega, družbenega, gospodarskega in političnega življenja. Naj omenimo le humanizem, izum tiska in s tem v zvezi razširjanje kulture, odkritje novega sveta in nastanek monarhične države, ki je povzročil krizo srednjeveškega fevdalnega reda. Tudi v Cerkvi je bila že dve stoletji težnja — splošna, toda često nemočna — po reformi, ki bi zajela vso Cerkev, njeno »glavo« in »ude«.

Mnoga reformna prizadevanja so bila na žalost jalova ali vsaj brez trajnih prenovitvenih učinkov. Po 5. lateranskem koncilu (1512 — 1517) so Luter in mnogi drugi z njim začeli dvomiti, še več, so opustili upanje, da bi vesoljni cerkveni zbor pripeljal do vsesplošne reforme Cerkve. Toda prav Luter je bil tisti, ki je zanetil reformno gibanje. To gibanje mu je polagoma ušlo iz rok in je preobrnilo zgodovino Evrope ter Cerkve na Zahodu.

Kdo je bil ta mož, rojen pred petsto leti, verjetno 10. novembra 1483 v rudarskem mestu Eisleben, kjer je — nekoliko po naključju — tudi umrl 18. februarja 1546, star triinšestdeset let, dva meseca po začetku tridentinskega koncila? Kakor druga mesta, s katerimi je povezano Lutrovo življenje, kot na primer Eisenach, Erfurt in Lutherstadt-Wittenberg, leži tudi Eisleben v Nemški demokratični republiki. Luter je bil ekseget, dušni pastir in polemik. Ti trije vidiki so neločljivo povezani kakor tri vrvice v eno samo kito.

*Ekseget in strokovnjak za sveto pismo* je bil Luter poklicno. Ko je leta 1512 kot mlad avguštinec dosegel doktorat iz teologije, so ga imenovali za profesorja svetopisemskih znanosti na univerzi v Wittenbergu. Svoje

---

\* »Per una valutazione obiettiva dell'opera di Martin Lutero«, Osservatore Romano 10. XI. 1983, 2.

poučevanje začenja z obširnimi komentarjem k Psalmom (*Dictata super Psalterium*). Navzlic vsem pripetljajem v svojem življenju ohrani to stolico vse do 1545, ko sklene svojo profesorsko dejavnost z razlago prve Mojzsove knjige. Takrat je Luter že utrujen in bolan. V teh triintridesetih letih je komentiral razne starozavezne in novozavezne knjige. Njegov najizvirnejši in najgenialnejši prispevek na tem področju je bil nedvomno prevod svetega pisma v nemščino. Jezikovne vrline te mojstrovine so splošno priznane in so jih poudarjali ob stoletnicah njegovega rojstva. Nagib, da se je lotil tega dela, je bilo teološko prepričanje, da mora biti kristjanu odprt neposreden dostop do božje besede, s katero naj bi hranil svojo molitev in svojo vero v božjo odrešenjsko obljubo. Med bivanjem v Wartburgu blizu Eisenacha, kamor se je zatekel po državnem zboru v Wormsu (1521), je prevedel novo zavezo. V naslednjih letih je z nekaterimi sodelavci prevajal staro zavezo. Delo je Luter dokončal leta 1534, toda izpopolnjeval ga je vse do smrti. V *Razpravi o umetnosti prevajanja* (1530) je Luter apologetsko razložil načela, po katerih se je ravnal pri delu.

Stik s svetim pismom je imel izredno močen vpliv na Lutrovo osebno življenje. Ob meditaciji — ki je po njegovem mnenju skupaj z molitvijo in skušnjavami nujen pogoj, če naj kdo postane dober teolog — je prišel do tako imenovanega »doživetja v stolpu« in zatem do razumevanja, kakšna je zveza med pojmi »božja pravičnost« in drugimi sorodnimi pojmi v pismu Rimljanom (1, 17) in v Psalmih (30, 2). Nadalje razlaga Luter, kako Bog deluje v razmerju do človeka, ko mu prišteva svoje lastne kreposti, lastno pravičnost, lastno moč itd. Sveto pismo postane za Lutra tudi edino, odločilno in izključno merilo za razlago nauka Cerkve in za presojanje zakonitosti njenih struktur. Radikalna kritika, ki je iz tega sledila, je bila kakor vzvod, s katerim je prispeval k temu, da se je velik del Zahoda odtrgal od Cerkve.

Luter ni bil le strokovnjak za sveto pismo, ampak obenem marljiv dušni pastir in pridigar. V njem je ostala vedno živa ta temeljna prednostna pravica avguštinskega reda. Ni mogoče zajeti vseh vidikov njegove dejavnosti. Njegova dušnopastirska vnema je bila razlog, zakaj je oktobra leta 1517 posegel v zadevo o odpustkih. Tudi ko ne bi bil svojih 95 tez o odpustkih pribil na vrata grajske cerkve v Wittenbergu, je bilo razširjanje teh tez, če gledamo nazaj, odločilen dogodek. Luter je menil, da bodo odpustki privedli do tega, da bosta iz krščanskega življenja izločeni pokora in hoja za križem: »Naš Gospod in Učenik Jezus Kristus je z besedami ‚Spokorite se‘ hotel, naj bi bilo celotno življenje vernikov pokora« (prva od 95 tez o odpustkih).

Izmed njegovih številnih objav in pridig pastoralne narave naj opozorimo na njegov pionirski prispevek h katehezi. Na tem področju je njegovo delo ohranilo svojo pomembnost vse do danes in veljalo za zgled vsem krščanskim



skupnostim (Cerkvam). Obžalovanja vredna nepoučenost takratnega ljudstva v veri ga je spodbudila, da je že od prvih let svoje službe pridigal in pisal o katekizmu, o desetih božjih zapovedih, o apostolski veri, o očenašu in zakramentih. Omenimo le pridige o desetih zapovedih iz leta 1516 in govor o dobrih delih iz leta 1520. Ta vnema prihaja zlasti do veljave leta 1529 v dveh delih, ki spadata med klasična: Mali katekizem ali Enchiridion in Veliki katekizem. Tudi njegovo liturgično delo, kamor spada predvsem *Nemška maša* (1526), ima izrazito katehetsko in pedagoško razsežnost.

Kot strasten in radikalen človek izpričuje Luter bojevit temperament. »Naš bič je trd in naš slog silovit. V našem srcu pa ni grenkobe niti zavisti in ne želje po maščevanju nad nasprotniki, temveč nosimo v sebi svet nemir in duhovno bolečino,« je zapisal leta 1535 v komentarju k pismu Galačanom. Ne bomo presojali teže teh besed. Podčrtajmo le trdoto in silovitost tako biča kakor sloga. Oboje še vedno pohušuje in moti bralce Lutrovih del, in to ne le katoličane! Čeprav je bil polemični slog 16. stoletja manj uglajen in prefinjen od današnjega, vendar Luter bije v oči na mnogih straneh s svojo posebno ostrino in neprizanesljivostjo.

Kar zadeva katoliško Cerkev, so bili njegovi ognjevitimi napadi usmerjeni proti papežu, škofom in mnogim teologom, njegovim nasprotnikom. To so bili Johannes Eck, Desiderius Erazem, kardinal Kajetan in sholastični »osli« iz Pariza in Louvaina. Toda še bolj radikalno je napadal Cerkev in njen nauk, njeno strukturo, zakramente, teologijo, posebno sholastično, ki je — po Lutrovi trditvi — vir in doktrinalni temelj vseh zlorab v Cerkvi. Mnogi so v teh napadih videli Lutrovo popolno kontrapozicijo. Toda po letu 1520 se je moral soočiti s kontroverzami, razhajanja in z radikalizacijo znotraj samega protestantskega gibanja. Luter je s polemiziranjem dejavno posegal vmes. Zaradi nepopustljivosti v svojih trditvah in zaradi pomanjkljive spravljalivosti ni prispeval k združevanju duhov, kakor to velja za Melanchtona in Bucerja. Nasprotno! Imena kot npr. Karlstadt, Münzer, kmetje, prekrščevalci, Zwingli, kontroverze o evharistiji, antinomisti, Judje in Turki, so med drugim poglavja Lutrove biografije. Da bi se postavil po robu spiritualističnemu krilu reformacije, je vztrajno naglašal objektivno resničnost evangelija, zakramentov in cerkvenih struktur. Ko se je moral braniti na levo in desno, se je hitro znašel med več frontami in je tako izdelal neko srednjo pot.

Dotaknili smo se treh bistvenih potez duhovne in miselne fiziognomije Martina Lutra. Manjkajo še mnogi odtenki. Hoteli smo le nakazati, da tradicionalna karikatura, ki je proizvod popularne protireformacijske ideologije, ni pravična do tako skrajno zapletenega človeka, ki je živel v prav tako zapletenem času.

Če priznamo neizpodbitno dejstvo, da je Lutra v njegovi siloviti polemiki, v kateri je prišel v odprto navzkrižje z različnimi točkami tradicionalnega

katoliškega nauka, navdihovala strastna vnema za evangelij o milosti in o božjem usmiljenju ter dušnopastirska skrb za poživitev osebnostne vernosti med krščanskim ljudstvom, moremo nadaljevati ekumenski dialog in iskati »poti v smeri k enemu občestvu« tako, da ena in druga stran stopita na pot očiščevanja v poslušnosti resnici (prim. *Janez Pavel II*, pismo kardinalu Willebrandsu 31. oktobra 1983). S tem odkrivamo globoko teološko gibalno reformacije, ki je izzvala — naj je to Luter hotel ali ne — tragični razkol krščanskega Zahoda. Ob petstoletnici rojstva enega od protagonistov te tragedije se Cerkev bolj zaveda dejstva, da se je — kot se je nedavno izrazil p. Yves Congar — z Lutrom »odprlo vulkansko žrelo v trdni skorji zahodnega krščanskega sveta« in da še ni zmanjkalo »žareče lave, ki se iz njega izliva« (Yves Congar, *Martin Luther, sa foi, sa réforme*, Cerf, Paris 1983, 7). Obenem pa sedanja raziskovanja ter točnejše in treznejše presojanje »fenomena Luter« vabijo k temu, da presejemo vse in ohranimo tisto, kar je v njegovem delu dobrega.

Prevedel Bogdan Dolenc

*Anton Strle*

### Kaj bi Martin Luter rekel glede odpustka v svetem letu odrešenja 1983 /1984?

Ko je bil na teološki fakulteti v Ljubljani 10. novembra 1983 majhen simpozij o Lutru ob petstoletnici njegovega rojstva, je eden od udeležencev, po veroizpovedi evangeličan, želel, da bi kdo pojasnil vprašanje odpustkov. Saj je ravno vprašanje o odpustkih sprožilo Lutrov nastop. Z druge strani — takó je opozoril omenjeni evangeličan — pa katoliška Cerkev prav v zvezi s svetim letom tudi danes uveljavlja in priporoča ter prakticira odpustke.

Večinoma mislijo danes protestanti in katoličani, ki se niso kaj bolj poglobili v dogajanja v zvezi s prvim odkritim Lutrovim nastopom zoper katoliško Cerkev (pravzaprav najprej le zoper zlorabe in napake v Cerkvi), da je Luter že takoj od začetka odpustke sploh tajil. To pa ni res. Ko je začel dominikanec Tetzl po naročilu nadškofa Alberta oznanjati odpustke, ki jih more dobiti, kdor daruje za graditev bazilike sv. Petra v Rimu (polovico od vsote, ki bi se nabrala od odpustkov, naj bi dobil nadškof za kritje svojih denarnih težav), je to prišlo na ušesa Lutru, ko je v Wittenbergu spovedoval. Dobro je čutil, da mnogi ljudje odpustek pojmujejo resnično v takšnem smislu, kakor da je odpuščanje grehov sólo odvisno od zgolj zunanjih del in celó od samega izplačila določene vsote za pridobitev odpustka, to pa je v jasnem nasprotju z absolutnim prvenstvom spokornosti srca, o čemer govori evangelij. Ko je Tetzl pridigal o odpustkih v Jüitenbergu, mestu, ki je bilo v sosedstvu Wittenberga, so tudi od tu ljudje v množicah hodili poslušat. Vsaj to je bilo gotovo: v več primerih so poslušavci na podlagi Tetzlovih pridig razumeli odpustek tako, da je iz tega prihajalo do grobega pozunanjenja krščanskega življenja: to je Lutra razkačilo in se je odločil, da nastopi zoper zlorabljanje odpustkov. Napisal je torej protestno pismo na nadškofa Alberta, in sicer z dne 31. 10. 1517. Če je res še isti dan dal nabiti 95 tez o odpustkih na vrata cerkve vseh svetnikov v Wittenbergu in naznanil svoj namen, da organizira javno teološko disputacijo o vrednosti oziroma veljavnosti odpustkov, je danes sporno. Gotovo pa je to, da se nadškof Albert sploh ni nič potrudil, da bi se stvari popravile ali da bi vsaj Lutru odgovoril in stvar pojasnil.

Na tej prvi stopnji je Luter še ostal temeljno odprt za avtoriteto Cerkve in za njen tradicionalni nauk. Njegove teze ne obsojajo odpustkov. 71. teza npr. pravi: »Kdor govori zoper resničnost papeškega odpustka, naj bo izobčen in preklet.« V svojem spisu »Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute« (Rešitve glede vrednosti odpustkov), napisanem v začetku februarja 1518, hoče Luter pomiriti cerkveno avtoriteto s tem, da bolj natančno razloži svoje stališče. V pismu na svojega škofa v Brandenburgu, priloženem omenjenim »Resolutiones«, priznava Luter, da on sam, grešnik, kakršen je, zelo zelo težko formulira nauk Cerkve. Vendar prosi za reformo Cerkve in hoče, da bi bila ta reforma stvar ne le papeža in kardinalov, marveč vsega krščanstva.

Nasprotno pa Luter v svojem »Govoru o odpustku in milosti«, ki ga je spisal nekoliko pozneje, sredi februarja 1518, da bi odgovoril na Tetzlovo zavrnitev zmot, ki jih je videl v Lutrovih tezah zoper odpustke, poostruje svoje stališče. Prakso odpustkov je treba — tako pravi — tolerirati, a ne je priporočati:

»Odpustek je dovoljen zaradi nepopolnih in lenobnih kristjanov, ki nočejo, razen z zapoznelostjo, izvrševati dobrih del ali so uporni. Kajti odpustek nikogar ne spodbuja k temu, da bi se popravil, marveč tolerira nepopolnost takih kristjanov ter daje privolitev vanjo. Zato ne smemo govoriti zoper odpustek, vendar pa tudi nikogar ne spodbujati k odpustku.«

Vsekakor se kaže Luter pri svojih prvih nastopih kdaj pa kdaj spravljivega. Z druge strani pa njegove 95-tere teze že pripravljajo to, kar je pozneje postalo odkrit prelom z vidno ustanovo katoliške Cerkve. V teh tezah namreč Luter preveč absolutno naglaša ločenost — ne le razliko — med božjim delovanjem z ene strani, in tistim, kar bi bilo zgolj cerkveno in človeško z druge strani. Tetzl v svojem spisu, v katerem zavrača Lutrove teze, kaže prav na ta začetek Lutrovega zametanja cerkvene avtoritete, ki da je nekaj zgolj človeškega, tako da je tukaj kot posledica vsakomur dana možnost po svoje razlagati sv. pismo.<sup>1</sup>

Glede odpustkov, za katere nam tukaj gre, je treba pač reči: Takó pojmovanih odpustkov, kakor jih priporoča današnji uradni nauk, ki je bil skupaj z odpustkovno prakso Cerkve, podrobneje določen na tridentinskem koncilu,<sup>2</sup> po drugem vatikanskem koncilu pa v konstituciji »Indulgentiarum

<sup>1</sup> Prim. F. Frost, Luther, v: Catholicisme hier aujourd'hui demain VI (1975) 1305—1332, tu 1311—1314; Confessio Augustana. Bekenntnis des einen Glaubens. Gemeinsame Untersuchung lutherischer und katholischer Theologen, Bonifacius-Druckerei-O. Lembeck, Paderborn-Frankfurt/ M. 1980, 232, 237, 244, 262.

<sup>2</sup> Tridentinski koncil je odpravil ustanovo odpustkovnih pridigarjev in določil predvsem dvoje: 1. Cerkev je od Kristusa dobila oblast podeljevati odpustke in je to oblast uporabljala že od najstarejših časov; 2. odpustki so za krščansko življenje zelo koristni, zato jih je treba obdržati. — Poleg tega je koncil dodal, da je treba pri naklanjanju odpustkov ohranjati po starem običaju pravo mero, da ne bi zaradi prevetike popustljivosti nastala v Cerkvi škodljiva ohlapnost v disciplini; in odpra-

doctrina« z dne 1. 1. 1967 pa še bolj natančno izoblikovan, bi Luter vsaj ob svojih prvih reformatorskih nastopih prav gotovo ne bil zavračal.<sup>3</sup>

Pokoncilska konstitucija med drugim pravi: »Pri hoji za Kristusom so si kristjani vedno skušali na poti k nebeškemu Očetu med seboj pomagati z molitvijo, z darovanjem duhovnih dobrin in s spokornim zadoščevanjem. Čim bolj goreči so bili v ljubezni, tem bolj so šli za trpečim Kristusom, noseč svoj lastni križ v zadoščenje za svoje grehe in za grehe drugih, v trdni zavesti, da morejo pri Bogu, Očetu usmiljenja, pomagati svojim bratom doseči zveličanje. To je tista prastara verska resnica o občestvu svetnikov, ki uči, da je življenje posameznih božjih otrok v Kristusu in po Kristusu povezano z življenjem vseh drugih krščanskih bratov s čudovito vezjo v nadnaravni enoti Kristusovega skrivnostnega telesa kakor v eni skrivnostni osebi... Cerkev pri odpustu uporablja svojo oblast kot služabnica pri delu odrešenja Kristusa Gospoda, tedaj ne le moli, ampak kristjanu, ki je primerno pripravljen, tudi avtoritativno deli iz zaklada Kristusovega zadoščenja in zadoščenja svetnikov za odpuščanje časnih kazni. Cilj, ki si ga cerkvena oblast postavlja pri podeljevanju odpustkov, ni le to, da bi vernikom ne bilo treba trpeti toliko časnih kazni, ampak tudi to, da bi jih spodbujala k delom pobožnosti, spokornosti in ljubezni, posebno k takšnim, ki prispevajo k rasti v veri in k vesplošnemu blagru« (glej »Vera Cerkve«, Celje 1977, št. 691 sl.).

Papež Janez Pavel II. pa v listini, s katero je razglasil sveto leto za 1950. obletnico odrešenja (1983/1984), postavlja odpustke v najtesnejšo povezanost z bistvenim dejanjem odrešenja. »Posebna milost leta odrešenja je ponovno odkritje troedine ljubezni Boga, ki sam sebe podarja, in poglobitev v nedoumljivo bogastvo Kristusove velikonočne skrivnosti, ki si naj jo prisvojimo v vsakdanjosti krščanskega življenja v vseh njegovih oblikah. Različne pobožnosti tega jubilejnega leta morajo biti naravnane k tej milosti z nenehnim prizadevanjem, ki predpostavlja in zahteva, da se odtrgamo od greha in mišljenja sveta, ki 'ves tiči v zlu', od vsega, kar ovira ali zadržuje pot spreobrnjenja.

---

vi je treba sleherno zlorabo, zlasti preprečiti vsako dobičkaželjnost (gl. Vera Cerkve, Celje 1977, št. 688 sl.). Da bi bilo učinkovito spolnjeno to zadnje koncilsko določilo, je papež sv. Pij V. (1566—1577) prepovedal obdarjati z odpustki miloščino; ta določba velja seveda še danes. In vendar še danes včasih v časopisih beremo: »Povečale se bodo tudi vsote za odpustke, ki jih bodo prodajali v rimskih cerkvah v svetem letu.«

<sup>3</sup> V svojih znanih 95 tezah Luter ni napadel odpustka, ampak samo zlorabe in izkrivljene, popredmetene predstave o njem, predstave, ki imajo svoj izvor zlasti tudi v plitvi nominalistični teologiji poznega srednjega veka. Ko pa so se začele polemike o tem tudi v javnosti, je Luter postajal vedno bolj oster in je polagoma začel v odklanjanje odpustkov. Takó je v njegovih očeh in tudi v očeh drugih reformatorjev odpustkovna praksa ob koncu srednjega veka postala simbol mehaniziranja nadnaravnega življenja, razodevanje posvetnosti in pohlepčnosti v Cerkvi, ki da je to, kar je svetega, začela metati na trg kakor nekakšno mrtvo blago. Prim. v op. 1 n. d. Confessio Augustana, 232 in 237.

V zvezi z obiljem milosti je tudi dar odpustka, ki je značilen za sveto leto. Cerkev ga daje v moči oblasti, ki ji je dana od Kristusa, vsem tistim, ki pod niže navedenimi pogoji izpolnijo, kar je predpisano glede svetega leta... Cerkev, ki je po izrečni volji svojega ustanovitelja oskrbnica milosti, daje z odpustkom vsem vernikom možnost, da pristopijo k celotnemu daru božjega usmiljenja. Zahteva pa od njih vso pripravljenost in potrebno notranje očiščenje, saj se odpustek ne da ločiti od duha spokornosti in od zakramenta pokore. Iz vsega srca zaupam, da se bo z jubilejem mogel v vernikih vedno čisteje razviti dar 'strahu božjega', ki ga daje Sveti Duh; in da bo Sveti Duh vernike vedno bolj vodil do tega, da se bodo s tenkočutno ljubeznijo izogibali greha in si prizadevali zadoščevati za svoje grehe in za grehe drugih s tem, da sprejemajo vsakdanje trpljenje in različna dela svetega leta. Treba je znova odkriti čut za greh; zato pa je treba znova odkrit čut za Boga! Greh je namreč žalitev pravičnega in usmiljenega Boga, žalitev, za katero je treba primerno zadostiti v tem ali po tem življenju. Kdo ne pomisli tukaj na zveličavni opomin: 'Gospod bo sodil svoje ljudstvo. Strašno je pasti v roke živega Boga' («Aperite portas Redemptoris» št. 8: Cerkveni dokumenti 17 [1983] 10).<sup>4</sup>

Nekoliko naprej pravi listina: »Proslava tega dogodka (1950. obletnica Kristusove smrti in vstajenja) želi biti predvsem poziv k skesanosti in spreobrnjenju kot nujnima notranjima pogojema, da človek postane deležen milosti odrešenja, kakršno prinaša Kristusova smrt in vstajenje; tako naj bi se duhovno prenovili posamezniki, družine, župnije, škofije, redovne skupnosti in druga središča krščanskega življenja in apostolata. — Predvsem želim, da se dá temeljni poudarek dvema glavnima pogojema za pridobitev vsakega popolnega odpustka, to je v osebni in celostni zakramentalni spovedi, v kateri se človekova beda sreča z božjim usmiljenjem, in pa vredno prejetemu obhajilu« (pr. t. št. 11, str. 12).

Takšnemu razumevanju odpustkov Luter, vsaj takšen, kakršen je bil v začetni stopnji svojega nastopa, ki je potem vodil k usodnemu razkolu na Zahodu, pač ne bi čisto nič nasprotoval.

<sup>4</sup> V slov. prevodu je k papeževi trditvi, da je »treba znova odkriti čut za greh«, odpadel zelo pomemben dostavek: »zato pa je treba znova odkriti čut za Boga«. Saj je čut za greh možen le v tistem človeku, ki ima »čut za Boga«. Skrivnost greha se človeku resnično odkrije le tedaj, če se približa Bogu in pride tako iz temine svoje noči v božjo luč. V tem najdemo razlago, zakaj je prvo izkustvo, kakršnega je človek deležen, kadar se sreča z Bogom, izkustvo svoje grešnosti. Tako je Izaija ob pogledu na božje veličastvo vzkliknil: »Gorje mi, izgubljen sem, ker sem mož nečistih ustnic; prebivam sredi ljudstva nečistih ustnic, in so moje oči videle kralja, Gospoda nad vojskami!« (Iz 6, 5). Apostol Peter je po čudežnem ribolovu, v katerem je videl božje znamenje, rekel Jezusu: »Pojdi od mene, Gospod, ker sem grešen človek!« (Lk 5,8). To izkustvo se poglobi polagoma, ko človek prodre v globine Boga in njegove svetosti. Iz takšnega izkustva svetniki in mistiki z iskrenim prepričanjem — in ne iz napačne ponižnosti, kakor bi se moglo zdeti nam — razglašajo sebe za velike grešnike. (Prim. CivCatt 134 I ([1983] 527).

**Jože Rajhman, Trubar (Truber) Primož**, Slovenski biografski leksikon. Trinajsti zvezek. Uredila Alfonz Gspan in Fran Petre. Izdala Slovenska akademija znanosti in umetnosti, Ljubljana 1982.

Ob štiristoletnici Dalmatinove Biblije je najlepša priložnost, da se spomnimo Primoža Trubarja, zlasti ko je predlani izšel v Slovenskem biografskem leksikonu obsežen članek. V njem je Rajhman strnil vsa dosedanja dognanja o Trubarju.

V tej publikaciji so članki napisani zgoščeno: življenjepis, delo, povzetek in viri.

Trubarjevo življenje in delo sta tako tesno povezana, da ju ni mogoče obravnavati ločeno. Avtor se je spretno izognil ponavljanju. Ko podaja Trubarjevo razgibano življenje, govori v zvezi z delom le o tem, iz kakšnih nagibov in v kakšnih okoliščinah je pripravljaval in tiskal knjige, medtem ko tam, kjer jih obravnava, podaja le tiste momente iz njegovega življenja, ki so povezani z vsebino dela.

Ko omenja datum smrti, opozarja tudi na napačen podatek. — Na zemljevidih danes brezuspešno iščemo Derendingen, ker je predmestje Tübingena. Plošča iz l. 1972 ni nad mestom, kjer naj bi bil pokopan, pač pa na cerkvenih vratih. Dvojezični napis pravi med drugim: ... Njegovo zadnje počivališče je najbrž tukaj med vrati in zahodno stranjo zakristije. Spominska plošča iz l. 1587 visi v cerkvi na desni steni. Walter Dötting, evangelijski župnik, bivši oskrbnik cerkve in velik prijatelj Slovencev, je

uredil v zakristiji — ne v cerkvi! — muzej. V njej je spominska knjiga in precej študij o Trubarju, Drugi Trubarjev zbornik, Ruplov Trubar, Dalmatinova Biblija (faksim. izd.) in drugo. Iz Trubarjevega časa pa je menda kelih.

Rajhman zelo kritično prikazuje Trubarjevo življenjsko pot in delo. Kjer je gradivo količkaj nezanesljivo, opozarja z »bržčas«, »najverjetneje« in podobno. Nikjer ga tudi ne zanese v kakšne čustvene formulacije.

Ko opisuje delo od prve knjige (1550) do zadnje (1595), najprej navaja v celoti naslov, pri unikatih kraje, kjer jih hrani, in tudi faksim. izdaje. Za tem popisuje vsebino: koliko je črpal pri drugih, kaj je izvirno, kako se je njegova teološka misel spreminjala in poglobljala. Rupel navaja 31 knjig, Saria za njim enako, Rajhman pa 26, kar šteje kot celoto knjige, ki so izšle hkrati, čeprav ima vsaka svojo naslovno stran (l. 1557 in 1582/81).

Po povzetku navaja vire, in sicer izbor. To zadostuje, saj ti opozarjajo na druge. Pri leposlovnih obdelavi omenja Aškerčevega Primoža Trubarja in Plamenico Mimi Malenšek. Pogrešamo Aškerčevo Slovensko legendo, saj ta imenitna pesem poveljuje Trubarja v času, ko so v njem videli bolj krivoverca kakor pa pisca prvih slovenskih knjig.

Nato našteva portrete in poznejše slike ter plastike. Ko preberemo obsežen povzetek, zrasteta pred nami Trubarjeva duhovna podoba in delo, prikazani tako, kakor zaslužita.

Slovstveni zgodovinarji so ves čas pogrešali oceno Trubarja-teologa. In to upravičeno, saj je bil Trubar ne samo pisec knjig, temveč dušni pastir. Zdaj smo dobili takega raziskovalca. Za to se je Rajhman usposobil ne samo kot slavist in teolog, temveč tudi z dušno-pastirskim, pedagoškim in ekumenskim delom, z raziskavami ter predavanji o Trubarju.

Še pred dvema desetletjema smo brali o Trubarju takele sodbe: »Vendar si solidnega teološkega znanja in razgledanosti v svojih letih študija ni pridobil, saj ga takratne šole tudi dajale niso...« Ali: »V boju se je naukom pridružila še trmasta zagrizenost in samosvojost...« Ali: »Trubar pa ni bil genij, ki bi se bil povzpел z veličino svojega duha...«

Šola daje samo osnovo in spodbudo pa tudi marsikaj, kar v človeku pozneje dozori. Mnogi ostanejo na tisti stopnji, do katere jih je pripeljala šola. Trubar je študiral na Dunaju. Formalno res ni končal študija, je pa ljubil knjige, jih bral in študiral. Kretal se je v družbi izobraženih ljudi, kot so bili Bonomo, italijanski reformator Moncalvi, zdravnik in filozof Cerroni, predikant Dietrich. To mu je širilo obzorje. Izkušnje kažejo, kako človeka bogaté taka srečanja. Štih pravi: »In Krleža je bil moja Sorbonna in Oxford, bil je moja resnična slovenska in ljubljanska univerza...« — Težko se je sprijazniti s trditvijo, da Trubar ni imel solidnega teološkega znanja in razgledanosti.

Prav nič ne vemo, v kakšni osebni stiski je Trubar sprejemal nove nauke. Gotovo je bil idealen, saj je hotel reformo v Cerkvi. Samo pogumni in veliki ljudje tvegajo odpad, saj si nakopljejo v vladajoči hierarhiji samó trpljenje in tveganje. Če možu naklep uspe, je junak, če mu spodleti, je izdajalec in odpadnik. Iz množice se rekrutirajo pristaši nove »vere« ali nove »ideologije«, in sicer iz takih ali drugačnih nagibov. Kdor se prek kriz in iskanj dokoplje do spoznanja, ga ne more zlahka zavreči. Tomaž More je bil zvest svojemu prepričanju in dal življenje za? Za drugače misleče pa

je bil zagrizen in nespameten. Bomo rekli, da je bil Savel zagrizen, Pavel pa goreč?

Ni bil genij? Genij ni samo umetnik, ustvarjalec, temveč tudi politik, gospodarstvenik, izumitelj, skratka, vsak, kdor naredi kaj velikega, enkratnega. Rajhman pravi: Trubar je ustvaril zanj značilno slov. pot v protestantizmu in s tem pokazal svojo genialnost (221). In: Trubarjevo delo je edinstveno v slov. kulturni in polit. zgodovini (223).

Po drugem vaticanskem koncilu se je začelo drugačno gledanje na reformacijo, bolj pravično in poglobljeno. L. 1972 je Rajhman predával o temi »Trubar v luči katoliškega ekumenizma«. Kaj takega nismo dotlej slišali o Trubarju. Med drugim je dejal: Danes smo prepričani, da je Trubar vseskozi pošteno bojeval za »pravo vero«, najprej v sami Cerkvi, potem pa, ko so se razmere spremenile, zunaj nje.

Vsaka doba marsikaj iz svoje preteklosti vrednosti na novo. Pri Trubarju to vidimo glede njegovega odnosa do fevdalcev in kmečkih uporov. Kidrič je l. 1945 govoril v Radiu Ljubljana in dejal: »Da je čutil krivice, ki so se godile kmetom, pričajo grožnje na račun neusmiljenih fevdalcev. In vendar je tak socialni upor obsojal. Odločevala je pač bojazen pred fevdalci. A že, če iz bojazni o neki stvari molčiš, nisi vedno prost krivde, a če neko prizadevanje, ki ga v svoji notranjosti odobravaš, iz bojazni javno obsojaš, ali iz bojazni neki postopek, ki ga v notranjosti odklanjaš, hvališ, si gotovo kriv in moraš biti pripravljen, da boš morda moral dati o tem račun...« Rajhman sodi drugače. Ne govori o krivdi. Meni, da je Trubar po svoji vzgoji uskladi svoj nauk o pokorščini s pojmovanjem takratnih razmer, vendar je obsojal krivično gosposčino. S Slodnjakom pravi, da se je solidaliziral z »ubogo gmajno« (222).

Ob Trubarju si še danes zastavljamo vprašanja, na katera ne najdemo odgovora. Recimo: Odkod njegov srditi boj proti romanjem? Gotovo je videl toliko



vsakovrstnih zablod, praznoverja in bolestnih pojavov, da ni mogel razumeti, kaj doživlja veren človek na božji poti. Prešeren ni hodil po božjih poteh, vendar je to intuitivno dojel in potem kot velik umetnik povedal: V podobah gledat' hren-peni veselje / Življenja rajskega. Sled sence zarje / Unstránske glori'e, vtisnjeni v oltarje / Ljubezni verne ohladi mu Želje... In Župančič: Kaj so prinesla ta srca s seboj! / Plaho, zaupno pred teboj, / o Marija, / so razgrnila / vso domovino... — Na Jasni gori je po hribu vse polno »štantov«, cvete trgovina z vse sorte kičem, mnogi prihajajo morda samo na izlet. In vendar! Pred podobo črne Marije se sklanjajo mnoga ranjena in proseča srca, polna zaupanja se ozi-rajajo, a ne k njej, pač pa k Njej.

Trubarju ni bilo dano, da bi bil dojel. Zakaj? Ne vemo in spoštljivo obmolk-nimo.

Danes smo začudeni, ko beremo, kako je ta pobožni mož uporabljal trde in ostre besede. V polemikah so tedaj vsi tako pisali. Marsikatera je zvenela drugače kakor danes. Še l. 1856 je prevedeno v svetem pismu: Varujte se kurbarije (1 Kor 6,18). Takratnega bralca ni motilo, kot bi današnjega. Trubar je bil kmečki sin, morda mu je nekaj neuglajenega ostalo, čeprav se je kretal med meščan-skimi, uglajenimi ljudmi.

Vendar so taka vprašanja nepomembna ob delu moža, ki je s svojim delom uvrstil Slovence med omikane narode.

Članek v SBL spodbuja, da segamo po Rajhmanovih razpravah o Trubarju, saj utemeljujejo in razlagajo, kar je tu zaradi omejenega prostora povedal na kratko.

Naj končam s citatom iz Rajhmanove disertacije »Trubarjeva podoba Trubarjeve Ene dolge predgovori«: Razprava naj bi bila končno pobuda za medsebojno razumevanje, da ne bi prišlo znova do »usodnih nesporazumov« z ene ali druge strani, naj bi tako obogatila naša prizadevanja za skupen dialog v smislu koncilskega odloka o ekumenizmu, ki pravi, naj bi si prizadevali predvsem »za odpravo besed, sodb in dejanj, ki ne ustrezajo pravičnosti in resnici položaju loče-

nih bratov in ki tako obtežujejo medsebojne odnose z njimi«.

*Avguštin Pirnat*

**Jurij Bizjak, Proverbi discussi. La traduzione nuova di alcuni proverbi con i riferimenti di Ugarit e di Ebla** (Pregovori v razpravljanju. Nov prevod nekaterih pregovorov z upoštevanjem Ugarita in Eble). Doktorska disertacija, predložena Teološki fakulteti univerze Urbaniana, Rim 1983. Mentor P. Emmanuele Testa. Uvod in bibliografija str. II—XVIII; analiza besedil str. 1—123; sklep str. 124—133; kazalo obravnavanih svetopisemskih mest str. 134—137; opombe str. 139—165.

**Namen in metoda.** Pridigar pravi, da so izreki modrih kakor bodice oz. zabiti klini (12,11). V prevodih Knjige pregovorov pa so mnogi pregovori brez osti. To dejstvo Bizjaka spodbuja za poskus novega prevoda spornih pregovorov in za poglobitev razumevanja nekaterih drugih verzov, ki so kakor koli povezani z njimi. Kot osnova za takšen poskus mu služi domneva, da konzonantni sistem hebrejskega besedila dopušča oblike, ki omogočajo boljši smisel in bolj ustrezen slog, kakor je določeno po masoretski vokalizaciji, ki je poznejšega datuma.

Bizjak išče oporo za svoje predloge v treh smereh. Prvič, v slovarjih in slovnica-h hebrejskega jezika. Drugič, v besedilih ugaritskega jezika, ki je zelo podoben hebrejskemu. Tretjič, v besedilih iz Eble. Ugaritska literatura je že zelo raziskana, saj je znana že od 1929. leta dalje. Zato danes toliko bolj zbujajo zanimanje eblaitski jezik, ki so ga italijanski arheologi odkrili v letih od 1964 dalje. V letih 1974—76 so v Tell Mardikhu v Siriji izkopali izredno bogato kraljevsko knjižnico iz časa 2400—2250 pred Kristusom. Štiri petine besedil je napisanih v sumerskem jeziku, ena petina pa v doslej neznanem severnozahodnem semitskem jeziku; imenovali so ga eblaitski. Sloviti epigraf G. Pettinato je eblaitska besedila že izdal v štirih zvezkih (gl. *Materiali*

Bizjak se zaveda, kako vprašljivo je reševanje spornih mest hebrejske biblije s pomočjo drugih podobnih semitskih jezikov. Toda drugih možnosti za takšne poskuse ni, kajti v hebrejščini se je razen biblije ohranilo le bore malo besedil.

**Presoja metode in rezultatov.** Omenjena metoda je še bolj problematična, kakor se zdi na prvi pogled. Delno iz načelnih razlogov, delno zaradi svojstvene narave Knjige pregovorov.

Temeljno načelo sodobne lingvistike je, da šele na osnovi konteksta lahko dokončno določimo pomen kakšne besede oz. slovnične oblike. Kontekst je lahko širši ali ožji. Čim širši je, tem bolj osvetljuje pomen manjših enot. Knjiga pregovorov daje med vsemi knjigami hebrejske biblije najmanj možnosti za uporabo tega načela. Razlog je v tem, da je večji del te knjige zbirka posameznih izrekov, ki med seboj niso neposredno povezani. Vsak izrek je enota zase. Zato je jasno, da so možnosti razrešitve spornih točk v tej knjigi še manjše kakor v drugih. Osnovna struktura paralelizma je na splošno še najbolj učinkovit kriterij.

Drug pomemben kriterij so tako imenovana sporedna mesta. Morebitni podobni primeri v drugih besedilih utegnejo biti bolj jasni. Čim več takšnih mest obstaja, tem bolj gotov postaja pomen besedila, ki je samo na sebi temno. Žal takšnih primerov ni ravno veliko. Teže umljivo izrazi in nenavadne slovnične oblike so zelo pogosto *hapax legomena*, se pravi enkratni primeri znotraj hebrejske biblije. V takšnih primerih obstaja še možnost, da razlagalec išče podobna mesta v drugih, hebrejskemu najbližjih jezikih. Toda tu se pokaže nov, dvojen problem. Na eni strani morebitna občutna razlika v starosti, na drugi strani razlike v svetovnem nazoru. Ali smemo neposredno primerjati med seboj isti izraz iz različnih besedil različnih kultur, religij in dob? Pomen zelo splošnih, univerzalnih izrazov bo najbrž isti. Bodo isti tudi religiozno oz. teološko kvalificirani izrazi? Glede tega vprašanja imamo

na voljo le malo dokaznih možnosti. Skoraj vse se pokaže kot hipoteza. Toliko bolj, ker je sorazmerno malo besedil v drugih jezikih, kakor sta ugaritski in eblaitski. Nekatere značilne hebrejske literarne oblike pa tam zaman iščemo.

Dne 31. avgusta 1983 je imel pionir eblaitske epigrafike G. Pettinato na svetovnem kongresu za staro zavezo v Salamanki predavanje z naslovom Filološka odkritja Eble in njihov prispevek za starozavezno znanost. Bil je presenetljivo previden, češ da je še prezgodaj, da bi lahko zanesljivo govorili o tem vprašanju. Tudi on vidi nevarnost, da bi eksegezo stare zaveze zajel paneblaitizem kakor nekoč panbabilonizem in panugaritizem. Na moje vprašanje, ali si od eblaitske literature lahko obetamo kakšnih novih osvetlitev temeljnih struktur hebrejske poezije, je med drugim opozoril, da v eblaitski literaturi skorajda ni poezije. Prevladujejo administrativna besedila, napisana v prozi. Kaj iz tega sledi, je samo po sebi umevno. Eblaitska besedila nas v določenih primerih morda opozarjajo na skupno etimološko osnovo. A ker nam manjkajo ustrezne širše literarne strukture in podobni konteksti, nam manjkajo zanesljivi semantični kriteriji.

V Bizjakovem delu so vidni sledovi vseh omenjenih težav. Tako iz tvarine kakor iz načina izražanja je razvidno, da so avtorjeve nove rešitve mnogo bolj predlogi kakor dokazi. V reševanju spornih mest v ugaritski in eblaitski literaturi pač ni mogel najti drugega kakor podobne izraze ali zelo kratke fraze. Izoliranost takšnih elementov bralca ne obli-gira. Lahko pritrjuje ali ne. Stopnja prepričljivosti navedene tvarine pa je često bolj odvisna od upoštevanja strukture paralelizma pregovorov kakor od sorodnosti elementov v drugih literaturah. Izoliranost posameznih izrekov pa ima za posledico še nekaj. Predlogi zvenijo preveč fragmentarno, da bi bili možni kakršni koli sintetični teološki sklepi.

Kljub temu je poskus hvalevreden. Avtor je izčrpal domala vse možnosti, ki so mu bile na voljo. Delo je opravil skrbno in je vanj vložil mnogo truda.

Mnoge pregovore je zares nabrusil. V tegobah negotovosti pa se lahko tolaži s precej sprejeto vero mož in žená iste in podobnih strok: ne le umetnost, temveč tudi raziskovanje umetnosti je bolj umetnost kakor znanost. Če hoče biti kdo v analizi literarnih del za vsako ceno znanstven, je znanstvenost najbrž že zaigral.

Bizjak se je za smer svojega dela odločil pod vplivom kontroverznega, a žal že rajnega prof. M. Dahooda z Bibličnega inštituta v Rimu. O izredno bogatem filološko-eksegetičnem Dahoodovem komentarju psalmov je slaviti ameriški profesor s harvardske univerze izjavil: Če bo le deset odstotkov njegovih predlogov obveljalo, bo njegov komentar obveljal kot največje delo za H. Gunkelom. Želeti je, da bi Bizjaku čas odmeril lepe odstotke. Seveda bi potem delo moralo biti dostopno širšemu krogu bralcev in kritikov. Morda pa se bo le našla kakšna možnost za objavo.

*Jože Krašovec*

**Grundkurs Philosophie**, Urban-Taschenbücher, W. Kohlhammer, Stuttgart 1982.

Že Aristotel je označil človeka z izrazom »mислеča žival«. S to oznako je želel poudariti najvišjo človekovo odliko — sposobnost mišljenja. V primerjavi z drugimi živimi bitji je človek sposoben razmišljati, svoja dejanja načrtovati in kritično vrednotiti. Zmožen si je zastaviti vprašanja o sestavi in ustroju sveta, o smislu svoje biti. Ta vprašanja ne žulijo le sodobnega človeka. Z njimi so se ukvarjali vedoželjni posamezniki od najstarejših civilizacij do današnjih dni.

Obseg modroslovnih vprašanj se je z razvojem posameznih ved močno skrčil. Kljub temu pa se bo novinec, željan modroslovnega znanja, srečal s skladovnicami knjig, polnih različnih pogledov, stališč, teorij in s kopico novih, nerazumljivih izrazov, definicij. Vsak, ki se je skušal poglobiti v modroslovje, ve, kako težko si je pridobiti temeljno modroslovno znanje.

Založba W. Kohlhammer se je v sodelovanju z Visoko filozofsko šolo v Münchnu (Hochschule für Philosophie München. Philosophische Fakultät S. J.) odločila izdati zbirko desetih žepnih knjižic, ki naj bi v sistematični obliki prikazale sodobno modroslovno razmišljanje. Osnovni namen zbirke je, ponuditi bralcu zaokrožen vpogled v osnovna vprašanja sodobnega modroslovja in sistematično predstaviti modroslovne misli, ki so jih razvijali veliki misleci preteklosti. Začetniku naj bi tako omogočili, da bi lažje prebrodil začetne težave pri prebiranju modroslovnih knjig in se hkrati usposobil za samostojno in kritično razmišljanje.

Zbirka je razdeljena v deset knjig:

- 1 — Gerd Haeffner: Philosophische Anthropologie
- 2 — Albert Keller: Allgemeine Erkenntnistheorie
- 3 — Béla Weissmahr: Ontologie
- 4 — Friedo Ricken: Allgemeine Ethik
- 5 — Béla Weissmahr: Philosophische Gotteslehre
- 6 — Friedo Ricken: Philosophie des Altertums
- 7 — Richard Heinzmann: Philosophie des Mittelalters
- 8 — Emerich Coreth/Harald Schöndorf: Philosophie des 17. und 18. Jahrhunderts
- 9 — Emerich Coreth/Peter Ehlen/Josef Schmidt: Philosophie des 19. Jahrhunderts
- 10 — Emerich Coreth/Peter Ehlen/Gerd Haeffner/Friedo Ricken: Philosophie des 20. Jahrhunderts

V skladu z osnovnim namenom so posamezne knjige sistematično razdeljene. Oštevilčen je vsak odstavek. Na koncu poglavja so navedbe nadaljnje literature. Knjigo zaključujejo tri kazala: obširna bibliografija ter imensko in stvarno kazalo. Ta znanstveni aparat omogoča, da se lahko bralec poglubi v tista vprašanja, ki ga bolj zanimajo. Posamezen zvezek stane 18 DM. Doslej so izšli štiri zvezki: Gerd Haeffner, **Philosophische anthropologie**, Grundkurs Philosophie 1, Urban-Taschenbücher 345, W. Kohlhammer, Stuttgart 1982, str. 180.

Filozofska antropologija se je kot samostojna disciplina znotraj modroslovja razvila šele v našem stoletju. Čeprav sodi vprašanje o človekovem bistvu in smislu njegovega življenja med osrednje probleme modroslovja, še vedno niha med biologijo in transcendentalno refleksijo. Gerd Haefner (rojen 1941), profesor filozofske antropologije in zgodovine filozofije ter hkrati dekan Visoke šole za filozofijo v Münchnu, je skušal v svojem kratkem pregledu natančneje orisati in pozitivno opredeliti bistvo človekove narave. Svoje delo je razdelil v štiri razdelke. V prvem (A) obravnava človeka kot žival med živalmi in prikazuje njegove anatomsko-morfološke, ontogenetske in vedenjske posebnosti. Natančneje razlaga pojma subjekt in človeštvo. V drugem delu (B) natančno analizira osnovne razsežnosti, ki odlikujejo človekovo bit: govor, družbenost, zgodovinskost in telesnost. Tretji del (C) nas sooča z najvišjima deloma človekove duševnosti — z zavestjo in svobodno voljo. V četrtem delu (D) nam govori o enovitosti človekove biti, smrti in smislu njegovega življenja, ki se odkriva v silni želji po samospoznavanju lastne narave in z upanju v svoje možnosti. Zariše tudi meje med filozofsko antropologijo in teologijo.

Avtorju se je posrečilo, da je v kratki in koncizni obliki razprl nekatera vprašanja, s katerimi se ukvarjajo sodobni modroslovci. Odlikuje ga lep in precizen jezik. Z lahkoto zna predstaviti tudi najbolj zapletene misli, ne da bi pretirano poenostavljal. Delo bo vzel v roke s hvaležnostjo tako začetnik kot že izkušen bralec, če se želi seznaniti z najnovejšim razvojem vprašanj, ki jih obravnava filozofska antropologija.

Albert Keller, **Allgemeine Erkenntnistheorie**, Grundkurs Philosophie 2, Urban Taschenbücher 346, W. Kohlhammer, Stuttgart 1982, str. 184.

Prof. Albert Keller (rojen 1932), predavatelj spoznavoslovja in filozofije jezika ter vodja instituta za raziskavo sodobnih komunikacijskih sredstev na Visoki šoli za filozofijo v Münchnu, je na podlagi svojih dolgoletnih predavateljskih

izkušenj sestavil odličen učbenik. Razdelil ga je v tri dele. V prvem (A) je opredelil spoznavoslovje, opisal pomen in mesto te modroslovne discipline ter natančneje predstavil vprašanja, ki jih obravnava. Posebno pozornost je posvetil Descartesovemu metodičnemu dvomu in Kantovi transcendentalni metodi. Predstavlja tudi sodobne poskuse razmišljanja, kakor jih gojijo fenomenološka šola, filozofija jezika in kritični racionalizem. V drugem delu (B) raziskuje nekatere temeljne pojme, kot so »resnica«, »gotovost«, »svoboda«, »vprašanje«, »vedenje« itd..., ki niso zgolj teoretični, ampak najdejo svojo aktualnost in praktično uporabnost v vsakdanjem življenju, saj nudijo možnost orientacije v različnih situacijah. Tretji del (C) predstavlja nekakšen zaključek in povzetek dela ter odpira vprašanja, s katerimi se ukvarja specialno spoznavoslovje. Naloga splošnega spoznavoslovja je v tem, da pokaže na človekovo zmožnost dojemanja resnice in njegovo naravnost k svobodni odločitvi.

Delo odlikuje preglednost in jasnost izražanja. Avtorju je uspelo v kratki obliki predstaviti zelo zahteven del modroslovnega razmišljanja. Obsežen seznam bibliografije, v katerem je vrsta najsoodobnejših del, omogoča bralcu, da posamezna spoznanja globlje premisli ob originalnih tekstih.

Friedo Ricken, **Allgemeine Ethik**, Grundkurs Philosophie 4, Urban-Taschenbücher 348, W. Kohlhammer, Stuttgart 1983, str. 172.

Dr. Friedo Ricken (rojen 1934), ki predava etiko in zgodovino filozofije na Visoki šoli za filozofijo v Münchnu in Filozofsko-teološki šoli St. Georgen v Frankfurtu ob Maini, je svoje delo razdelil v pet delov. V prvem (A) definira etiko, razmejuje njen odnos do teologije in označuje njen pomen. Človeško življenje je polno različnih odločitev. Zato se človeku zastavlja vprašanje pravilnega odločanja in ravnanja. Moralne sodbe pogosto temeljijo na iracionalnih sodbah in subjektivnih odločitvah. V drugem delu (B) govori o utemeljivosti posameznih moralnih stavkov. Predstavlja nam ne-

kognitivne teorije (Hume, Ayer, Stevenson, Hare, Weber, Albert), kognitivno utemeljitev in opredeli pojem »dobro«. V tretjem delu (C) raziskuje moralna ravnanja. Kriterij pravnega ravnanja zahteva, da človek svoje ravnanje opraviči do soljudi. Četrti del (D) obravnava univerzalizacijo in transcendentno utemeljitev norm ter predstavlja Kantov kategorični imperativ in teorije nekaterih sodobnikov (Hare, Singer, Apel, Habermas.) V petem delu (E) opisuje ravnanje praktičnega uma pri presojanju različnih vrednot ter oriše problem nasilja in svobode vesti.

Čeprav je knjiga po obsegu zelo drobna, nam izredno poglobljeno predstavlja vso problematiko razmišljanja o človekovem etičnem ravnanju. Avtor, ki je odličen poznavalec tako antične kot sodobne filozofije, v svojem delu noče oznanjati etičnih dejanj, marveč skuša dojeti bistvo npravnega ravnanja in ga s filozofsko refleksijo utemeljiti.

Béla Weissmahr, **Philosophische Gotteslehre**, Grundkurs Philosophie 5, Urban-Taschenbücher 349, W. Kohlhammer, Stuttgart 1983, str. 174.

Vprašanje o Bogu ni le domena teologov, marveč se z njim ukvarjajo tudi modroslovci. Béla Weissmahr (rojen 1929), ki predava ontologijo in teodicejo na Visoki šoli za filozofijo v Münchnu, je skušal v svoji knjižici sodobno obdelati klasični traktat sholastične filozofije. Delo je razdelil v tri razdelke. V prvem (A) govori o možnosti človekovega spoznavanja, njegovem izkustvu in spoznatnosti Boga. Kaže, da lahko o Absolutnem smiselno govorimo. V drugem delu (B) metodično razvija nekatera dejstva, ki nam govore o obstoju Absolutnega: iskanje smisla življenja, zahteva po končni in brezpogojni utemeljitvi moralnih norm, iskanje poslednjega temelja sveta, skrivnost evlucijskega razvoja itd... Tretji del (C) riše bistvo Boga. Avtor razlaga, zakaj težko govorimo o Bogu, kaže, kako lahko govorimo o Bogu, opozarja na Njegovo imanentnost in transcendentnost, opisuje Boga kot stvarnika, njegov odnos do sveta, razpravlja o problemu zla.

Delo nam priča, da pisec temeljito pozna tako sholastično filozofijo kakor sodobne mislece. Vprašanje o Bogu in njegovem razmerju do sveta obravnava modroslovno izvorno ter revidira tista razmišljanja klasikov, ki so jih sodobni misleci že presegli.

Štirje zvezki, ki so izšli, dajejo upanje, da bo celotna zbirka dosegla svoj namen: v kratki in pregledni obliki seznaniti bralca z dosežki sodobne modroslovne misli in ga usmeriti k samostojnemu razmišljanju. Študentom filozofije pa pomeni koristen pripomoček za poglobljen študij.

*Slavko Kessler*

### **Concilium 1983, 7 (187)**

*Concilium* 187 ima po načrtu, ki je vsa leta enak, naslov *Institutions ecclésiales*; podnaslov, ki se spreminja, je pa tokrat *Le concile oecumenique. Sa signification pour la constitution de l'Église* (Vesoljni cerkveni zbor. Njegov pomen za ustroj Cerkve). Številka ima pet poglavij: »Koncilski ustroj« Cerkve, Pogled v zgodovino, Ekumenski značaj koncilov, Cerkveno-pravni vidiki, Sodobna vprašanja. Kratek uvod sta napisala P. Huizing in K. Walf. Govorita o novem Zakoniku cerkvenega prava in izražata svoje ogorčenje, da je v njem Cerkveni zbor izgubil velik del pomembnosti, ki jo je imel doslej v Cerkvi. Tole pravita med drugim: »Z opisom pravnega položaja vesoljnega cerkvenega zbora, kakršnega vsebuje novi zakonik, ne moremo biti zadovoljni... Po pravnih opisovanjih novega Zakonika je papežev prvenstvo pogoltalo vesoljni cerkveni zbor... Novi Zakonik pomeni spremembo ustroja Cerkve, saj meri na to, da bi odvezl učinkovitost Cerkvenemu zboru.« Avtorja upata, da je to le začasno; prepričana sta, »da moremo le v koncilih in sinodah poiskati in najti poti, ki vodijo v prihodnost naše Cerkve« (str. 8—9). To je po njunem mnenju tudi prepričanje, ki odseva iz naslednjih sestavkov, čeprav vsi njihovi pisci še niso imeli v rokah novega Zakonika.

Prvo poglavje ima eno samo razpravo, ki jo je napisal znani francoski domini-

kanec Yves Congar. Najprej pohvalno omenja zahtevo urednikov revije, naj bo prva razprava v tej številki, ki se vsa suče okrog cerkvenega prava, bogoslovna. Da, koncil je zborovanje škofov in vernikov, ki so se sešli, kadar je nastala potreba, da bi razpravljali o kaki verski resnici. Na koncil spominja judovska trajna ustanova »sinedrij« (sanhedrin). Za prvi krščanski koncil velja zbor apostolov in vernikov, ki o njem govori petnajsto poglavje apostolskih del. Vendar, meni Congar, je bil to bolj »conseil« (posvet) kakor »concile«. Za označbo koncila »je na mestu bogat slovanski in pravoslavni pojem 'sobornost' z vsem, kar izraža tehtnega in globokega« (15). Človeška oseba doseže svojo popolnost samo v kakšni skupnosti.

Vesoljni cerkveni zbor ima izredno vrednost iz treh razlogov: Prvič, predstavlja Cerkev in Cerkev. Drugič, tak zbor je sestanek ljudi, ki se posvetujejo, razpravljajo in sklepajo. »Pismeni koncil«, kakor ga je izvedel Pij IX. pred razglasitvijo Brezmadežnega spočetja, ni bil koncil. Škofje se niso posvetovali, marveč so za pisalno mizo izražali vsak svoje mnenje. Tretjič, na koncilu se strne zavest vesoljne Cerkve.

Congar sklene svoj prispevek: »Pomembno je, da se načela, ki jih izdela bogoslovje, kažejo na ravnini prava. Pravna določila vključujejo posebno bogoslovje. Reči, na primer, da so škofje, ki niso ordinariji, s polno pravico udje koncila, ali reči samo, da morejo biti objavljene, to je odvisno od določenega bogoslovnega pojmovanja škofovstva, škofovskega zbora, krajevnih Cerkev. Vzhod je glede tega posebno občutljiv. Dopuščamo, da zakonik določa to in ono glede koncilov, a želeli bi, naj ohranja določeno prožnost in naj besedilo pušča neki rob, odprt življenju in zgodovini« (21).

Prvo razpravo v drugem delu je napisal duhovnik G. Denzler, profesor za cerkveno zgodovino v Bambergu. L. 1973 se je poročil in ima dva otroka. Razprava nosi naslov Ugled in sprejetje koncilskih odlokov v krščanstvu. — V prvi

Cerkvi so bili cerkveni shodi in cerkveni zbori kot čuvaji in ohranjevalci vere najvišja oblast in vse do Leona I. (440—461) niso potrebovali nobene potrditve. Verske resnice so črpali iz svetega pisma, zato je bilo najprej treba določiti, katere knjige zanesljivo vsebujejo božje razodetje, potem pa iz njih posneti glavne resnice in iz njih sestaviti kratke veroizpovedi. Koncilski odloki so postali veljavni, ko jih je sprejelo verno ljudstvo, če ne, so ostali mrtva črka. A bolj ko je rasel ugled rimskega škofa kot naslednika svetega Petra, bolj je postajala obveznost koncilskih odlokov odvisna od papeževe potrditve. Vesoljni cerkveni zbori so bili nesporno najvišja oblast v Cerkvi le v prvem tisočletju, nato so postajali vedno bolj podrejeni papeškim odločitvam. V 17. stoletju je koncil kot najvišja oblast v Cerkvi našel velikega zagovornika v osebi znamenitega cerkvenega govornika škofa Bossueta. Naposled pa je Vatikan I dvignil papeža nad koncil. Njegovo odločitev je Zakonik cerkvenega prava izrazil z besedami: »Odloki cerkvenega zbora nimajo končne obvezne moči, če jih ni papež potrdil in niso bili razglašeni po njegovem ukazu« (227). »Proti papeževi odločitvi ni priziva na vesoljni cerkveni zbor« (228,2; prevod Odar). Denzler obžaluje, da je takó, in pravi: »Čas je, da naj bo božje ljudstvo, ki ga vodi Sveti Duh, znova popolnoma in v celoti upoštevano tudi glede ohranitve in uresničitve vere« (34).

Drugo razpravo je prispeval nemški jezuit H. J. Sieben in ji dal naslov Odnos med koncilom in papežem do petega stoletja. — V prvi dobi sta obe ustanovi, papeštvo in cerkveni zbori, korakali vstric. Sedaj se je oglasila ta, sedaj ona, ko je bilo treba rešiti kako versko vprašanje. Potem pa je začelo papeštvo, začeni z Damazom, vedno glasneje poudarjati, da ono vodi Cerkev. Leon I. je zahteval, naj se koncil, ki ga skliče vladar, strogo ravna po smernicah, ki jih je nakazal v posebnem pismu (»Tomus Leonis«). Sieben sklepa svoja izvajanja: »Majavo ravnotežje med papežem in

koncilskim vodstvom Cerkve, ki ga kaže koncil v Kalcedonu, se je v glavnem ohranjalo, dokler je mogla tretja sila v paralelogramu sil, namreč moč vladarja, vplivati na obe ustanovi. Povsem drugačen položaj pa bo nujno nastal v hipu, ko se bo papeštvo osvobodilo državnega pritiska, tako vzhodnega kakor zahodnega« (42).

Ideja predstavnštva na zahodnih koncilih v srednjem veku, tak je naslov razprave, ki jo je napisal Američan, profesor za humanistične vede v mestu Ithaca. — Izraz predstavnštvo, reprezentanca, ima več sorodnih pomenov. Ko se sprašujejo srednjeveški kanonisti, kdo zastopa ali predstavlja Cerkev, cerkveni zbor ali papež, ni vedno jasno, kateri pomen imajo v mislih. Da tudi papež predstavlja Cerkev, o tem ni dvoma. Toda posamezen papež, o tem so bili v srednjem veku prepričani, se more motiti. Zato so dekretisti okrog leta 1200 učili, da vesoljni cerkveni zbor bolje zastopa Cerkev kakor papež. Kdo so udje cerkvenega zbora? Ne le škofje, marveč tudi vladarji in vobče vse božje ljudstvo. Na četrtem lateranskem cerkvenem zboru so bili navzoči vsi sloji. Na vesoljnem cerkvenem zboru v Konstanci l. 1415 je bila koncilaska teorija na višku. Na njem je Gerson uveljavil misel, da je papeška oblast vključena v koncil, »celota je pa več kakor kak njen del.« »Zbor ima oblast neposredno od Kristusa. Njemu se je torej vsakdo, pa naj bo kakršnega koli... dostojanstva, tudi papeškega, dolžan pokoriti« (prevod Strle). Na splošno so pa srednjeveške razprave, čeprav so dajale prednost cerkvenemu zboru, dovedle do prepričanja, da ne cerkveni zbor brez papeža ne papež brez cerkvenega zbora, ne more uspešno voditi Kristusove Cerkve.

Razpravo Konciliarizem in ustroj Cerkve je napisal duhovnik J. Wohlmut, profesor za dogmatiko v Kölnu. — Izraz ustroj ali konstitucija, ko gre za srednjeveško Cerkev, sicer nima istega pomena, kakor ga ima, ko govorimo o ustroju ali ustavi sodobnih držav, vendar je iz načina, kako so v kaki dobi pojmovali

konciliarizem, vidno tudi, kako so pojmovali ustroj Cerkve kot vidne družbe. Kanonist Panormitanus Tudeschi je to na državnem zboru v Frankfurtu l. 1442 pojasnil s tem, da je primerjal papeža z beneškim dožem. Kakor je papež prvi med apostoli, tako je dož prvi med beneškimi državljani. Če ga polomi pri vodstvu republike, se mu smejo meščani upreti ali ga celo odstaviti. Njegova oblast izvira iz družbe, ki ga je izbrala. Ugovor, da papež ne dobiva oblasti od ljudstva, marveč od Boga, zavrača Tudeschi, rekoč, da tudi Cerkev dobiva svojo oblast od Boga. Zato papež ne more ravnati v nasprotju z voljo vesoljne Cerkve, saj je njen ud in dobiva svojo oblast od nje.

Konciliarizem štirinajstega in petnajstega stoletja se ne more povrniti. Toda delci ustavne ureditve Cerkve, ki jih vsebuje, ustrezajo danes bolj kot poprej težnjam Cerkve, ko razumeva sama sebe v luči Vatikana II.

Italijanski kanonist G. Feliciani je prišpeval razpravo Oblikovanje zakonika. — Od razglasitve Zakonika cerkvenega prava je dobrih šestdeset let. Danes dobivamo novega. Toda njegova izdelava se zdi hudo površna in nepopolna. Zaporedni osnutki, ki jih je izdelal poseben odbor, ležijo v nedostopnih predalih. Zato se razprava ukvarja z vprašanjem, kako je nastal prvi Zbornik in kako so v njem obravnavali odnos med papežem in koncilom.

Prva razprava v tretjem delu ima naslov, Kdo ali kaj stori, da je cerkveni zbor vesoljen? Napisal jo je Francoz, duhovnik G. Tavard, profesor na Metodistični bogoslovni šoli v mestu Ohio v Ameriki. — Na prvi pogled se zdi, da je vprašanje za vselej in jasno rešil Zakonik z besedami: »Le tisti cerkveni zbor je vesoljen, ki ga skliče papež« (člen 222). Ta opredelitev pa velja le za cerkvene zборе od tridentinskega dalje. Nobenega izmed prvih vesoljnih zborov ni sklical rimski škof. Iz določil cerkvenega zbora v Konstanci bi mogli razbrati dva znaka vesoljnosti: da se je sestel po navdihu Svetega Duha in da

predstavlja vojskujočo se Cerkev. Zbor v Baslu-Ferrari-Florenci se ima za vesoljnega, ko se mu pridružijo Grki. Nadzor srednjega veka bi mogli posneti v tri točke: Cerkveni zbor je vesoljen, če zastopa vesoljno Cerkev. Drugič, če je pri njem neposredno ali posredno udeležen rimski škof. Tretjič, če zastopa hkrati latinsko in grško Cerkev. Martin Luter ima za vesoljen tisti cerkveni zbor, ki obravnava verska vprašanja, pomembna za vso Cerkev, Mednarodni anglikanski-rimskokatoliški odbor se je 1. 1981 sporazumel, da je cerkveni zbor vesoljen, če je v njem zastopana vsa Cerkev po svojih škofih, z rimskim škofom na čelu, predvsem pa, če je zvest evangeliju. Mnogo vprašanj, zaključuje razprava, pa še čaka na rešitev.

Nizozemski duhovnik J. van Laarhoven, profesor za cerkveno zgodovino v mestu Nijmegen, je pisec razprave Vesoljni zbori na tehtnici: kolikostni vidik. — Vesoljnih zborov bi naj bilo do danes enaindvajset. Ta številka je sicer napačna tako z zgodovinskega kakor z bogoslovnega vidika, toda številka je tu in mi je ne moremo izbrisati; vemo le, da ravnamo, kakor da bi seštevali buče in grozdje. Pisec torej najprej našteje in označi cerkvene zборе od nicejskega do drugega vatikanskega, navaja kraj, čas, sestanke, udeležence, vse to pa ponazarja z dvema preglednima razpredelnicama. Vendar, tako sklepa svoja izvajanja, sta ti razpredelnici goljufivi, ker ne pokažeta, kako edinstven je Vatikan II v primeri z vsemi ostalimi, tako po kakovosti kakor po kolikosti.

Vesoljni cerkveni zbor in vsepravoslavna sinoda je naslov razprave, ki jo je napisal J. Madey, rojen v Šleziji, član Instituta za ekumenizem. — Odkar se je pravoslavje ločilo od Rima, je imelo nekaj medpravoslavnihih sinod, ne pa vesoljnega cerkvenega zbora. Danes imajo tajništvo, ki pripravlja sličanje »velike in Svete Sinode« vseh pravoslavnihih Cerkva, ki so povezane s carigrajskim patriarhom. »Naziv 'Sveti in Veliki koncil', ki ga dajejo prihodnji sinodi pravoslavne Cerkve, pomeni, da je ta sinoda

na ravni vesoljnega cerkvenega zbora« (107—8).

Naslednjo razpravo, Papež na vesoljnem cerkvenem zboru, je napisal G. Alberigo, profesor za cerkveno zgodovino v Bologni. — Odnos med papežem in vesoljnim cerkvenim zborom pojmujejo različne krščanske Cerkve tako različno, da je na prvi pogled kakršna koli sprava med njimi povsem nemogoča. Luterani menijo, da morajo biti na vesoljnem cerkvenem zboru zastopane vse krščanske Cerkve in da rimski škof ne more imeti na njem nobene prednosti. Tudi vzhodna pravoslavna Cerkev uči, da se morajo takega cerkvenega zbora v osebi svojih škofov udeležiti vse cerkve, predvsem patriarhalne: rimska, carigrajska, antiohijska, aleksandrijska in jeruzalemska. Rimski patriarh bi bil na njem samo primus inter pares. Po katoliškem nauku je pa cerkveni zbor vesoljen, če se ga udeležijo škofje, ki so povezani z Rimom; papež ima na njem vlogo, ki je označena v Zakoniku cerkvenega prava. Če bi krščanske cerkve togo vztrajale na teh stališčih, pa bi se zbrale na skupnem zboru, bi bil sporazum glede papeževe vloge izključen.

Toda Vatikan II je obsvetil to vprašanje s čisto novo lučjo. Vprašanje so začeli reševati na bogoslovni ravni in pustili ob strani zakonik, ki je nastal sorazmerno pozno in pod vplivom boja proti galikanizmu. Tudi v drugih krščanskih Cerkvah so nastale spremembe. Anglikanci bi bili kar pripravljeni priznati rimskemu škofu glavno vlogo pri vodenju vesoljne Cerkve. Razprtija: papež ali cerkveni zbor je stopila v ozadje, cerkveni zbor z rimskim škofom kot svojim osrednjim članom ima nalogo, da usmerja življenje Cerkve. »S tega vidika se različni obrazci, ki jih je še ponovil novi Zakonik cerkvenega prava, ne izkazujejo le kot neustrezni, marveč zlasti kot zabloda, kolikor utegnejo ohranjati videz jalovega in odslej preživelega nasprotja ter upočasniti poglobljanje živega nauka o Cerkvi kot občestvu« (114). Danes se zavedamo, da položaj rimskega škofa ni nad, marveč v središču škofovskega zbora.



Vpliv rimskega škofa je bolj odvisen od preroškega duha papeža in njegove Cerkve kakor od prednosti, ki mu jih daje cerkveno pravo.

Prvo razpravo v četrtem delu, Vesoljni cerkveni zbor in sprejemanje njegovih odlokov, je napisal F. Wolfinger, rojen na Češkem, vodja Katoliškega instituta za misijonstvo v Münchnu. — Kateri cerkveni zbor je vesoljen? Odgovora ne iščimo v cerkvenem pravu; dejansko vesoljen je tisti cerkveni zbor, katerega odloke je sprejela vesoljna Cerkve. Bonifacij VIII. je to izrazil z besedami: »Kar se tiče vseh, morajo odobriti vsi.« V boju s konciliarizmom in galikanizmom pa so si papeži prilastili še oblast, ki so jo imeli v Cerkvi nekoč tudi vladarji, in zahtevali od vernikov za svoje odloke brezpogojno pokorščino. Prosto-voljno sprejemanje je nadomestila obvezna poslušnost. To nezdravo stanje je odpravil Vatikan II. »Kar so sprostile ključne besede: božje ljudstvo, občestvo, liturgična obnova, ekumenizem, odprtost svetu, verska svoboda itd., in je napravil možno Vatikan II, vse to se zdi vzoren primer premišljenega sprejemanja v smislu prvotne Cerkve, primer svobodnega soglašanja« (126). Bogoslovni temelj sprejemanja je »zveličavna resnica razodetja; v sprejetju te apostolske vere ima svoje mesto osnovno dejstvo sprejemanja« (128).

Sledi razprava Vesoljni cerkveni zbor: skupnost škofov, ali »občestvo Cerkva« ali kar predstavništvo vse skupnosti vernikov? Napisal jo je pastor P. Ricca, profesor za cerkveno zgodovino na vavdojski bogoslovni fakulteti v Rimu. Razprava je dokaj zamotana. Zdi se, da na vprašanje, ki si ga je postavila kot naslov, odgovarja, da morajo biti na vesoljnem cerkvenem zboru zastopane vse skupnosti vernikov.

Peti del se začne z razpravo Vpliv prvega vatikanskega cerkvenega zbora na pravno pojmovanje cerkvenega zbora v Zborniku cerkvenega prava iz leta 1917. Napisal jo je R. Metz, profesor na bogoslovni fakulteti v Strasbourgu. — Vsak koncil je odsev skrbi, ki tarejo dobo, ko je sklican. To velja tako za Vatikan I

kakor za Vatikan II. Zbornik cerkvenega prava je sad prizadevanj cerkvenih ljudi, da bi z ustreznimi ukrepi premagali težave svoje dobe. Tudi to velja tako za zbornik iz l. 1917 kakor za novega. Zbornik iz l. 1917 je v resnici sad prvega vatikanskega cerkvenega zbora iz l. 1869—70. L. 1870 je papež izgubil svojo državo in s tem velik del svojega ugleda v svetu. Da bi to izgubo nadomestili, so očetje cerkvenega zbora tako poudarili papeževo prvenstvo in nezmotnost, da so papeža dejansko postavili nad cerkveni zbor. Proti temu je odločno nastopil in poudarjal prvenstvo cerkvenih zborov samo djakovski škof Strossmayer. Odloke tega cerkvenega zbora izražajo člani 222 do 229. Po teh členih je »cerkveni zbor neposredno, popolnoma in brezpogojno odvisen od najvišjega poglavarja Cerkve« (str. 145). Škofovski zbor je potisnjen na stranski tir.

Drugo razpravo, Vesoljni cerkveni zbor v novem Zakoniku cerkvenega prava, je napisal Amerikanec, duhovnik J. Komonchak, profesor na Katoliškem vseučilišču v Washingtonu. — Iz razprave se kaže veliko razočaranje nad novim zakonikom, saj se glede odnosa med papežem in cerkvenim zborom komaj kaj loči od starega: »No, saj je rečeno, da je tudi škofovski zbor nositelj najvišje oblasti v Cerkvi, toda poudarjanje podrejenosti zbora papežu je takó pogostno in tako močno, da papež skoraj izstopa iz zbora, kakor da ga ta preveč omejuje. Poudarek dejstva, da je papež glava zbora, je tolik, da bi tistemu, ki bi pozabil, da je papež tudi eden izmed njegovih udov kar odpustili« (156). Kljub vsemu sklene pisec svoja izvajanja z vedro mislijo, da razvoja še ni konec.

Presoja Vatikana II v sodobnih obcih je naslov poročila, ki ga daje N. Colaianni, strokovnjak za cerkveno pravo na vseučilišču v Bariju. — Zaradi splošnega prepričanja, da je Vatikan I s svojim odlokom o papeževi nezmotljivosti odvzel cerkvenim zborom ves pomen, je tisk ocenil Vatikan II, ki je na njem Janez XXIII. cerkvenemu zboru povrnil veljavo, kot »dogodek«, kot »nov zač-

tek«, kot »zagon«. Kmalu pa je sledilo razočaranje. Zlasti kanonisti so mu začeli očitati, da so njegova določila meglena, dvoumna, pomanjkljiva in da bi bil zato potreben še kak Vatikan III. Tudi dogmatična vprašanja da je pustil le napol rešena. — Na koncu je dodan kratek seznam tiska, ki je posvečen Vatikanu II.

Zadnji prispevek, Zaskrbljenost glede cerkvenega zbora, ki ni podpisan, marveč

izraža mnenje uredništva, ocenjuje novi zakonik takole: »Bojimo se, da določbe novega zakonika, ki se tičejo cerkvenega zbora in odnosov med papežem in cerkvenim zborom, utegnejo v prihodnosti dovesti do spremembe v ustroju katoliške Cerkve. Ali, z drugo besedo, bojimo se, da odvezemajo vesoljnemu cerkvenemu zboru njegovo učinkovitost« (169).

*J. Janžekovič*

# VSEBINA (SUMMARIUM)

## Simpozij o Lutru

- M. Benedik 3 Kulturnozgodovinski okvir Lutrovega nastopa  
*Cultural and Historical Framework of Luther's Appearance*
- V. L. Deutsch 16 Luter — človek vere  
*Luther — Man of Faith*
- J. Rajhman 21 Luter in Slovenci  
*Luther and the Slovenes*

## Razprave (Studia)

- M. Smolik 31 Blaž Blaznik (1786—1862), neznani slovenski bogoslovni pisec  
*Blaž Blaznik (1786—1862), Unknown Slovene Theological Writer*
- B. Cigoj-Leben 47 Ključni pomen ubožstva v nauku svetega Janeza od Križa  
*Poverty as Keystone in Teachings of Saint John of the Cross*

## Prevodi (Translationes)

- Janez Pavel II 63 Ob petstoletnici rojstva Martina Lutra
- K. Hausberger 65 Katoliški pogled na Martina Lutra
- J. E. Vercruyse 77 Za stvarno presojanje dela Martina Lutra

## Pregledi (Miscellanea)

- A. Strle 81 Kaj bi Martin Luter rekel glede odpustka v svetem letu odrešenja 1983/1984?

## Ocene (Recensiones)

- 85 Jože Rajhman, Trubar (Truber) Primož (A. Pirnat)
- 87 Jurij Bizjak, Proverbi discussi (J. Krašovec)
- 89 Grundkurs Philosophie (S. Kessler)
- 91 Concilium 1983, 7 (187) (J. Janžekovič)

