

# STATI INU OBSTATI

REVIJA ZA VPRAŠANJA PROTESTANTIZMA



## IZ VSEBINE

**Lucijan Adam**

O Dalmatinovi *Agendi*

**Fanika Krajnc - Vrečko**

Matija Klombner in Vlačičev vpliv  
na slovenske protestante

**Karl W. Schwarz**

Zagoriče/Agoritschach –  
evangeličanska fara na dvojezičnem  
Koroškem

**Ciril Sorč**

Teologija prostora

**Cvetka Hedžet Tóth**

Odgovornost upanja

**Portret**

Anton Chráska

**Prevod**

Melanchthonova *Apologija*

ISSN 1408-8363  
OKTOBER 2010

**11-12/10**

# STATI INU OBSTATI

REVĪJA ZA VPRAŠANJA PROTESTANTIZMA

# STATI INU OBSTATI

REVIJA ZA VPRAŠANJA PROTESTANTIZMA



**Izdaja Slovensko protestantsko društvo Primož Trubar**

Tivolska 50/10, 1000 Ljubljana

Predstavnik:

mag. Viktor Žakelj, predsednik

**Glavni urednik**

dr. Marko Kerševan

**Uredniški odbor**

dr. Mihael Glavan, ddr. Igor

Črdina, dr. Matjaž Kmecl,

mag. Violeta Vladimira Mesarič

Jazbinšek, dr. Vincenc Rajšp,

dr. Ciril Sorč, dr. Cvetka Hedžet

Tóth, Nenad Hardi Vitorovič

**Odgovorni urednik**

Dušan Voglar

**Oblikovalec in tehnični urednik**

Kazimir Rapoša

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

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

**11-12/2010**

Tisk Cicero Begunje d. o. o. 2010

# VSEBINA

|                      |     |  |
|----------------------|-----|--|
|                      | 5   | Beseda urednika  |
| RAZPRAVE,<br>ŠTUDIJE | 11  | <i>Jonatan Vinkler</i> , Iz globočin kličem k Tebi – kancionali Primoža Trubarja in njihovo kulturnozgodovinsko ozadje, I. del |
|                      | 40  | <i>Lucijan Adam</i> , O Dalmatinovi <i>Agendi</i>  |
|                      | 78  | <i>Kristina Klemenčič</i> , Matija Trost in prva Trubarjeva biografija   |
|                      | 111 | <i>Fanika Krajnc - Vrečko</i> , Matija Klombner in Vlačičev vpliv na slovenske protestante                                     |
|                      | 120 | <i>Vincenc Rajšp</i> , Reformacija na Slovenskem   |
|                      | 137 | <i>Karl W. Schwarz</i> , Zagoriče/Agoritschach – evangeličanska fara na dvojezičnem Koroškem                                   |
|                      | 161 | <i>Tomaž Jurca</i> , Traktat <i>Il Beneficio di Cristo</i> kot osrednji spis italijanske reformacije                           |
|                      | 173 | <i>Ciril Sorč</i> , Teologija prostora   |
|                      | 188 | <i>Nenad Hardi Vitorović</i> , Teologija političnega akta  |
|                      | 200 | <i>Cvetka Hedžet Tóth</i> , Odgovornost upanja   |
| BILO JE<br>POVEDANO  | 220 | <i>Jože Rajhman</i> , Melanchthon in Trubar  |
| PORTRETI             | 229 | <i>Daniel Brkič</i> , Anton Chráska  |
| PREVODI              | 236 | <i>Marko Kerševan</i> , Ob jubilejnem letu Philippa Melanchthona   |
|                      | 244 | <i>Philipp Melanchthon</i> , Apologija Augsburške veroizpovedi 1531  |
| KRONIKA              | 259 | Govor predsednika Državnega zbora Pavleta Gantarja ob dnevu reformacije 2009   |
|                      | 264 | Govor profesorja Silvana Cavazze ob odkritju spominske plošče Primožu Trubarju v Gorici 20. 2. 2010                            |
| POVZETKI             | 268 | Synopses, Zusammenfassungen  |
| SODELAVCI            | 276 | Sodelavci te številke  |

## BESEDA UREDNIKA

*Stati inu obstati kot* »revija za vprašanja protestantizma« ni usmerjena predvsem ali celo zgolj v preteklost (reformacija 16. stoletja): z objavami v dosedanjih številkah in tudi v letošnji smo to dokazali in dokazujemo. Pa vendar fascinantne osebnosti in dogajanja iz te preteklosti – navsezadnje prav zaradi njihovega pomena za sodobnost – vedno znova izzovejo našo pozornost. Če smo se po veliki Trubarjevi obletnici leta 2008 lani posebej spomnili *500. obletnice rojstva* Jeana Calvina, je letos za nami *450. obletnica smrti* Luthrovega najožjega sodelavca *Philippa Melanchthona* in ne brez zveze z njim tudi *460. obletnica izida prve slovenske knjige*. Prav pri Melanchthonu sta bili najtesneje združeni in prepleteni dve korenini, iz katerih je pognala tudi prva slovenska tiskana, knjižna beseda: versko reformatorska in humanistična. Vodilno in gonilno pri tem je bilo novo reformatorsko doživetje *Evangelija*, Božje besede kot edinega vira in okvira krščanske vere; opravičujoče in osvobajajoče Božje besede, ki izhaja iz Božje Besede, Jezusa Kristusa, in vodi k njej; vere, ki je zato vsa v službi Besede in zato služi tudi besedi, po kateri je Beseda prišla in prihaja do ljudi. Skrb za tako besedo in evangelij je že zato najvišja Božja služba, služba Besedi, Kristusovi slavi, in hkrati najvišje dobro, humano delo za ljudi. Skrb za Božjo besedo in njeno dostopnost (»zastopnost«, kakor pravi Trubar) nujno usmerja tudi k skrbi za »zastopnost« jezika in jezikov te besede, najprej tistih, v katerih je bila najprej oznanjena in zapisana, in potem tistih, s katerimi je bila posredovana naprej in v katerih je bila oznanjana, brana, poslušana in razumljena. Slednjega pa seveda ni bilo in ni brez skrbi za druge pogoje »zastopnosti« teh jezikov, skratka humanistične skrbi za pismenost in izobraženost vseh ljudi na vseh ravneh. Melanchthon, reformator-humanist in humanist-reformator,

je to povezanost Božje besede in besede človeških jezikov jasno izrazil na načelni ravni in izpričal s svojim življenjem in delom. V reviji bomo tudi z izbranimi Melanchthonovimi odlomki in komentarji nekoliko osvetlili to pri nas manj znano in spoznano versko reformatorsko stran.

Melanchthonovo prepričanje o sami (notranji) veri kot »najvišji Božji službi« in njegovo vztrajanje, da je treba duhovniško službo dojemati kot služenje Božji besedi in iz nje, saj da so tudi zakramenti v bistvu »vidne besede« (Avguštin), nas seveda prav v letu, ki se izteka, neizogibno sooči s katoliškim pojmovanjem duhovništva. Katoliška cerkev je v svetovnem merilu in tudi pri nas minulo leto obeležila kot *leto duhovništva*, leto duhovniškega poklica. V Sloveniji je bilo na svoj način obeleženo tudi z velikopoteznim *evharističnim kongresom*, katerega najbolj vidni, spektakelski vrhunec je bila veličastna parada ceremonialno opravljenih škofov in duhovnikov – kot hotena ali nehotena apoteoza katoliškega duhovništva. Prav groteskno je, da je vatikanska Kongregacija za versko doktrino pod pritiskom letošnjih javnih pedofilskih škandalov ostro obsodila pedofilijo in zaostрила cerkvene kazni v istem dokumentu, v katerem je v obrambo svetosti duhovniškega poklica obsodila tudi posvečevanje žensk za duhovnice in skupno obhajanje zakramenta evharististije/Gospodove večerje katoliških in protestantskih duhovnikov. (O tem katoliški časopis *Christ in der Welt*, št. 30/2010, in Evangeličanski list, 7/2010.) Abstraktne in sofisticirane razprave o različnih razumevanjih in načinih Jezusove navzočnosti v tem zakramentu se na katoliški strani povezujejo s takim pojmovanjem duhovništva, v imenu katerega zavračajo protestantske duhovnike kot prave delivce zakramenta (in protestantske cerkve kot »cerkve v pravem pomenu besede« in s pravim zakramentom obhajila), ne glede na leta 1999 sprejeto skupno izjavo katoliške in evangeličanske Cerkve o opravičenju kot nekdanjem glavnem spornem vprašanju. Melanchthon je, nasprotno, v svojem času v imenu bistvenega kot skupnega – oznanjanja Božje besede, z zakramenti vred – sprejel kot nevtralne, zunanje *adiaphore* tudi obredne razlike pri načinu podeljevanja zakramentov, vključno z njihovim številom. Držal se je načela, da je treba biti tolerantni, kolikor je (čim več) možno, in netolerantni (le), kolikor je nujno. Ali je v Katoliški cerkvi še vedno glavno vodilo: tolerance, kolikor je nujno, netolerantnosti, kolikor je mogoče (kot se sprašuje tudi Ulrich Beck v knjigi *Lastni bog*)?

Letošnje **Razprave, študije** začinjamo s članki, ki so posvečeni reformaciji in protestantizmu 16. stoletja. Začenjamo s tremi študijami, ki osvetljujejo in analizirajo doslej manj znane plasti in vidike slovenske reformacije. Jonatan Vinkler v izčrpnih in inovativnih razpravi, ki povzema njegovo delo pri pripravi četrte knjige Trubarjevih *Zbranih del*, prikaže in analizira vsebinske in glasbene vidike slovenske protestantske pesmi in se pri tem posebej ustavi pri pomenu, ki ga je v (luteranskem) protestantizmu imela glasba in glasbena umetnost. Lucijan Adam nam vestno in natančno dokumentirano predstavi Dalmatinovo *Agendo*, njene predhodnice, vire in mesto v liturgični literaturi. Dalmatin ni bil le avtor največjega versko-literarnega dosežka slovenske reformacije, prevoda vsega *Svetega pisma* in temeljitega teološkega predgovora, pisec katekizma in pesmarice, ampak tudi avtor priručnika za delo (slovenskih) protestantskih duhovnikov – in to vse poenoteno v duhu württemberskega luteranstva. Avtorjeva analiza razločno pokaže Dalmatina kot predstavnika drugega obdobja celovitega in discipliniranega protestantskega verskega delovanja v slovenskem jeziku, drugačnega od Trubarjevih tudi samosvojih poti. Kristina Klemenčič upravičeno uvrsti tudi Matijo Trosta med zaslužne slovenske protestante 16. stoletja. Njegov prevod znamenite pridige s Trubarjevim življenjepisom, ki jo je ob Trubarjevi smrti napisal in prebral ugledni tübingenski teolog Jakob Andreae, je bila skupaj s Trostovimi lastnimi verzmi o Trubarju prva osvetlitev in počastitev Trubarjevega dela v slovenščini.

Dve razpravi posegata v reformacijsko zgodovino nam najbližjih sosednjih dežel, s pomembnimi zvezami s slovenskim prostorom tudi v reformacijskem obdobju. Fanika Krajnc-Vrečko piše o Matiji Klombnerju in Vlačiču. Nemško različico tega prispevka je pripravila kot referat za letošnji simpozij o Matiji Vlačiču v njegovem rojstnem Labinu v Istri (v prihodnjih številkah bomo skušali objaviti še kakšen prispevek s tega simpozija). Medtem ko je Trubar svoje reformatorsko delo usmerjal in odmerjal glede na potrebe svoje »Cerkve Božje slovenskega jezika«, je Matija Vlačič svoje zanesljivo izjemne duhovne moči in zmožnosti odločno in odmevno uveljavljal v širšem nemškem (teološkem) prostoru. Posredno in neposredno je bil vključen tudi v dogajanje v »slovenskih deželah«. Ne nazadnje je bil eden od glavnih »protiigralcev« Philippa Melanchthona oziroma *filipistov*, ki so mu sledili. Trubar seveda nikdar ni bil flacijanec, prej nasprotno, toda

vse kaže, da si z Flacijem Illyricom osebno nista bila nasprotnika ali celo sovražnika. To nakaže tudi analiza svojevrstnega trikotnika Klombner-Vlačič-Trubar. Tudi o Matiji Klombnerju, enem od začetnikov nemškega protestantskega gibanja v Ljubljani in njegovem mestu v zgodovini slovenskega protestantizma, še ni bila izrečena zadnja beseda. Tomaž Jurca predstavlja *Il Beneficio di Christo* kot osrednji spis italijanske reformacije. Italijanski prostor je bil po eni strani pomemben posredovalec švicarskih reformacijskih tokov k našim deželam (spomnimo se le na tržaškega škofa Bonoma in Trubarja), po drugi strani pa so bile Kranjska, Koroška, Goriška pomembna opora in spodbuda italijanskim protestantom, posebej na obmejnem območju Trsta, Furlanije in Istre (kakor raziskuje pomembni italijanski zgodovinar tega evropskega območja Silvano Cavazza). Vsaj luteranstvo je bilo v teh deželah po Augsburškem miru 1555 uradno priznано, medtem ko je bil v Italiji, tudi v Beneški republiki, ves protestantizem preganjan z inkvizicijo. Navsezadnje je Ungnadov (in Trubarjev) biblijski zavod v Urachu poleg slovenskih in hrvaških knjig tiskal tudi italijanske. Natisnil je v lepi izdaji tudi *Il Beneficio di Christo*: lahko smo jo videli na razstavi najlepših tiskov Ungnadove tiskarne, ki jo je iz svoje zbirke pripravila Baselska knjižnica v ljubljanski NUK v Trubarjevem jubilejnem letu.

Dve razpravi, vsaka na svoj način, prepričljivo pokažeta na umeščenost reformacije na Slovenskem v širši – čeprav notranje izredno kompleksen in diferenciran – srednjeevropski prostor. Vincenc Rajšp, zgodovinar in direktor Slovenskega znanstvenega inštituta na Dunaju, je pripravil svoj prikaz reformacije na Slovenskem za dunajski mednarodni simpozij o reformaciji v srednji Evropi, katerega soorganizator je bil Slovenski znanstveni inštitut. Njegova avtorska slovenska različica prispevka na simpoziju dokumentira podani prikaz značilnosti in izvirnosti slovenske reformacije v 16. stoletju in hkrati avtorjevo sodobno strokovno opozorilo srednjeevropskemu znanstvenemu krogu nanje.

Posebno pozornost med objavljenimi razpravami gotovo zasluži raziskava avstrijskega avtorja Karla W. Schwarza o koroški vasi Zagoriče in njenem (slovenskem) protestantizmu. Opira se predvsem na doslej najizčrpnjšo predstavitev, to pa je bila knjiga Oskarja Sakrauskega (1914–2006, njegov portret nekrolog smo objavili v 3-4 številki naše revije), kar temeljito dopolnjuje z novejšimi, tudi



lastnimi raziskovanji in intervjuji. Avtor je svojo raziskavo predstavil na mednarodni konferenci o manjšinah in jo upravičeno označil tudi kot prispevek k praznovanju 500. obletnice Trubarjevega rojstva. Gre za predstavitev slovensko govorečih protestantskih vernikov koroške vasi, ki so uspeli kot skriti protestanti 200 let ohraniti svojo evangeličansko vero ob (edini) pomoči slovenskih protestantskih knjig iz 16. stoletja, ki so jih skrivaj ohranjali, varovali, prepisovali in dopisovali. Tako so ob tolerančnem ediktu Jožefa II. leta 1781 dočakali pravico do (omejene) javnosti svoje vere, do svojih protestantskih duhovnikov in knjig. Toda žal so tedaj lahko dobili le nemške duhovnike in nove nemške protestantske knjige. Kljub ponovnemu natisu stare Dalmatinove knjige iz leta 1784 in začetnemu prizadevanju nemških duhovnikov, da bi pridigali tudi v slovenščini, je njihova dvojna osamljenost – bili so edini protestanti v slovenskem katoliškem okolju in edini slovensko govoreči v nemški avstrijski protestantski cerkvi – naredila svoje. Ohranili so svojo evangeličansko vero, toda v drugi polovici 19. in v začetku 20. stoletja se je pretrgala naveza na slovensko protestantsko tradicijo in slovensko identiteto. Zagoriče so izjemna zgodba o moči vere in/iz moči pisane knjižne besede. Upajmo, da je ne bo kdo zlorabljal v slogu starih versko-narodnih bojev, bodisi v smislu: glejte, kaj bi bilo s slovenstvom, če bi naši predniki večinsko postali in ostali evangeličani, bodisi nasprotno: s kakšno močjo bi razpolagalo slovenstvo, če bi z ohranjeno evangeljsko vero neprekinjeno uporabljali slovensko knjigo, razvijali slovenski knjižni jezik in kulturo ...

S *sodobno protestantsko teologijo* in njenim vplivom na dojemanje danes izjemno aktualne problematike se ukvarjajo tri razprave: Ciril Sorč piše o teologiji prostora, Cvetka Hedžet Tóth o teologiji upanja (pri obeh avtorjih je v ospredju misel Jürgena Moltmanna), Nenad Hardi Vitorović pa o teologiji političnega dejanja.

**Portret** je tokrat namenjen Antonu Chráski, češkemu protestantskemu duhovniku, ki je dovršen del svojega življenja ob prelomu 19. v 20. stoletje posvetil »Evangeliju med Slovenci«. O njegovi zavzetosti, požrtvovalnosti in sposobnosti priča njegov samostojni prevod vsega *Svetega pisma* iz hebrejščine in grščine v slovenščino; prevod je doživel številne (protestantske) izdaje in še danes velja med strokovnjaki za izjemen prevajalski dosežek. V nenaklonjenem katoliškem in/ali versko indiferentnem slovenskem okolju je bilo njegovo življenjsko delo hote ali nehote prezrto, pozabljeno in

pozabljanu. Podrobnejšo osvetlitev in zasluženno priznanje je doživelo z doktorsko disertacijo in knjigo Danijela Brkiča, ki je tudi avtor objavljenega portreta.

Rubriki **Bilo je povedano** in **Prevod** sta tokrat, kot rečeno, posvečeni *Philippu Melanchthonu* ob njegovi obletnici. S spremnim pojasnilom Dušana Voglarja je ponatisnjena Rajhmanova razprava o Trubarju in Melanchthonu iz njegove monografije o Trubarjevi *Eni dolgi predgovori*. O Melanchthonu in njegovem delu, posebej o njegovi *Apologiji* iz leta 1531, na kratko poroča Marko Kerševan, ki je tudi izbral in prevedel nekaj odlomkov iz obširnega spisa. Izbrani so bili odlomki o opravičenju po veri in o zakramentih. Nauk o opravičenju je tudi po Melanchthonovi zaslugi dojet kot središčno vprašanje reformacije in bistvo krščanskega oznanila sploh; s tem naukom povezano protestantsko pojmovanje zakramentov nazorno pokaže razhajanja s katolištvom.

**Kronika** tudi tokrat objavlja govor na osrednji proslavi Dneva reformacije; letu 2009 je bil to govor predsednika Državnega zbora Pavleta Gantarja, ki se kot sociolog seveda ni mogel izogniti aktualni asociaciji na Maxa Webra in njegovo knjigo o *protestantski etiki*. Objavljeni govor Silvana Cavazze ob odkritju spominske plošče Primožu Trubarju v Gorici/Gorizii 20. 2. 2010 (naj) nas v času »ukinjanja meja« spomni na Trubarjevo preseganje meja na istih prostorih v drugih časih.

Za konec tudi tokrat zahvala vsem sodelavcem revije, ki so z zavzetim delom in brez honorarjev omogočili njen izid s kar se da majhnimi stroški. Ker pa neizogibni stroški vendarle niso bili zanemarljivi in jih je bilo treba pokriti, hvala tudi sponzorjem, donatorjem in naročnikom. Javnih sredstev, namenjenih za knjige in revije prek Javne agencije za knjigo, tudi letos nismo mogli dobiti. Pokazalo se je, da revija *Stati inu obstati* ni po meri nobenega od njenih razpisov. Prijavili bi se lahko nanje, če bi revija v preteklosti izhajala večkrat na leto, ali če bi (kot knjižna izdaja, kot zbornik) za avtorske honorarje po ceniku agencije zbrali sami tretjino sredstev, s čemer pa bi stroške izhajanja revije bistveno povečali.

Marko Kerševan

Jonatan Vinkler

## IZ GLOBOČIN KLIČEM K TEBI – KANCIONALNI PRIMOŽA TRUBARJA IN NJIHOVO KULTURNOZGODOVINSKO OZADJE<sup>1</sup>

### 1. del

Petnajstega novembra 1832 je pod skladateljevo taktirko v Berlinu prvič zazvenela *Simfonija št. 5* v d-molu, op. 107, *Reformacijska*. Felix Mendelssohn jo je skomponiral leta 1830, ob tristoletnici *Augsburške veroizpovedi* (25. junij 1530), toda slavnosti zaradi političnega nemira<sup>2</sup> ni bilo, praizvedba dve leti kasneje pa je glasbeno delo prezentirala kot »*simfonijo v čast cerkveni revoluciji*«. Občutljivi muzik, ki je že svoje sodobnike kar najbolj sugestivno nagovarjal z izrazitim darom melodične invencije, je v njej kot motivski material uporabil dve melodiji, ki sta prav emblematično zaznamovali miselno in delovansko dinamično 16. stoletje v Srednji in Severni Evropi. Tako je ob koncu stavka *Andante* v prvih in drugih violinah<sup>3</sup> zazvenel t. i. *dresdenski amen*, ki je bil znana formula odpeva v protestantski liturgiji 16. stoletja, Richard

- 1 Pričujoče besedilo je eden izmed gradnikov za pripravljano znanstveno monografijo *Uporniki, hudi farji in Hudičevi soldatje*, ki bo izšla pri *Digitalni knjižnici* založbe Pedagoškega inštituta v Ljubljani. Znanstvena monografija bo prinesla med drugim tudi prvenstveno obravnavo protestantskega idearija zastran muslimanov in bo bogato slikovno opremljena, in sicer pretežno z materiali, ki doslej v slovenskem prostoru še niso bili objavljeni. Znanstvena monografija bo dostopna na naslovu: <[www.pei.si/Sifranti/StaticPage.aspx?id=79](http://www.pei.si/Sifranti/StaticPage.aspx?id=79)>.
- 2 Uvertura v nemirno predrevolucijsko dobo v Srednji Evropi je bil nastop študentov proti absolutističnemu načinu vladanja 18. oktobra 1817 na Wartburgu, prvo dejanje pa, ko so čez poldrugo leto v Mannheimu pokončali – tudi slovenski dramatik – neznane – Augusta Friedricha Ferdinanda Kotzebueja.
- 3 Felix Mendelssohn Bartholdy, *Symphony No. 5*, Edition Eulenburg 544, 5 (takti 33–36).

Wagner pa ga je kasneje včlenil v motiv grala v svoji »odrski posvetitveni igri« *Parsifal*.<sup>4</sup> V zaključnem stavku simfonije *Andante con moto* pa se je kot *cantus firmus* oglasil tudi glasbeni in pesemski emblem luteranske reformacije – Luthrov koral *Ein' feste Burg ist unser Gott*.<sup>5</sup> Ta je inspiriral že Johanna Sebastijana Bacha, da je nanj 1715 (1724) zložil kantato,<sup>6</sup> Mendelssohn pa je »*Trutz- und Schutzlied*« nemške protestantske reformacije obdelal s posebno glasbeno intenzivnostjo in ga pripeljal do silovitega vrhunca ob koncu stavka ter s tem mentalni proces, povezan z nemško protestantsko pesmijo, privedel v točko omega.

Kakor je namreč Luther s svojim prizadevanjem za enoglasni koral, pet v nemškem jeziku, zavestno segal daleč onstran zgolj liturgičnega glasbenega izražanja – vsaj takega, kot je bilo v latinskem bogoslužju rimske cerkve udomačeno do njegovih reform –, je tudi Mendelssohnova *Reformacijska simfonija* želela postati in biti dojeta kot glasba, toda tudi kot še nekaj onstran same sebe. Kot poseben kulturno-nacionalni poklon gibanju, obdobju in osebnostim, s katerimi se je nemški narod v svojem nacionalnem razvoju v 19. stoletju vsekakor pozitivno identificiral. Ob jubileju reformacije, ki je bila za Nemce s stališča nacionalnega še posebej pomenljiva, je v sodobno simfonično glasbo prodrla zamisel v ciklični skladbi (po)ustvariti glasbeno-programski izraz velikih izvenglasbenih zamisli. Tako se je razvil koncept *programske glasbe*, ki sta mu dala največ vetra v jadra Hector Berlioz in Franz Liszt, prvi s *Fantastično simfonijo*, drugi pa s številnimi simfoničnimi pesnitvami, med Slovani pa Nikolaj Rimski - Korsakov ter seveda češki muzik Bedřich Smetana.<sup>7</sup> Slednji je skomponiral cikel šestih samostojnih, toda medsebojno in s češko zgodovino ter njenimi ideariji in imaginariji jasno povezanih simfoničnih pesnitev *Má vlast*. Med njimi je tudi pesnitev *Tábor* – in ta temelji na znamenitem husitskem borbenem koralu *Kdož jste bojovníci Boží a slova jeho*.<sup>8</sup>

4 Mirko Očadlík, *Svět orchestru*, 4. dopolnjena in pregledana izdaja, Praha 1965, 197.

5 F. Mendelssohn - Bartholdy, n. d., 53 (takti 1–6).

6 *Ein' feste Burg ist unser Gott*, BWV 80 (Ernest Zaverský, *Johann Sebastian Bach*, Praha 1979, 234). Med Bachovimi kantatami na Luthrove korale velja omeniti vsaj še *Aus tiefer Not schrei ich zu dir*, BWV 38, iz leta 1724.

7 M. Očadlík, n. d., 198; *Das grosse Metzler Musiklexikon* (el. izdaja), München 2005.

8 *Das grosse Metzler Musiklexikon* (el. izdaja), München 2005; Lucijan Marija Škerjanc, *Od Bacha do Šostakoviča*, Ljubljana 1959, 165–167.

Toda 16. stoletje ni bilo doba, ki bi bila izrazito naklonjena predvsem kontemplativni poglobitvi, kakršni je stregel srednji vek in kakršno je ponavadi moči postaviti kar najbližje pomenskemu polju skladanja, pisanja, z nadpomenko: (likovnega, prostorskega, tonalnega in jezikovnega ...) komponiranja. Zdi se, da čas zadnjega velikega preloma z versko enotnostjo (ne enovitostjo) evropske ekumene kar najbolj natančno označuje Dantejev odgovor menihu, ki je pesnika spraševal, kaj išče. Alighieri je odvrnil: *la pace*. Govor je kajpak o onem miru, ki se ga prosi z besedami *Adveniat regnum Tuum*. O pomiritvi med *civitas divinae*, božjo državo, na eni strani ter *civitas humanae terrestreae*, človeškim pozemskim občestvom na drugi. O iskanju ponovne gotovosti, da ima življenje zopet svoj pomen in da se je znova našel kompas, ki bi mogel njegov tek usmeriti v pravi kvadrant mišljenjskega in delovanjskega zemljevida. Kajti v renesansi je prišlo do razkroja vere v nesmrtnost duše in tako do vse bolj jasne zavesti o lastni minljivosti.<sup>9</sup> In slednje je dodobra omajalo temeljni oporni steber, na katerem je slonela celotna srednjeveška družba – strukturo predstav o popotovanju človeka od tod onstran, o efemernosti tukajšnjosti in zdajšnjosti, o grehu, kesanju, dobrih delih, milosti Božji in odrešitvi. Duha tiste dobe sugestivno odražajo verzi Lorenza Magnifica, ki je v *Triumfu Bakha in Ariadne* zavzdihnil:

*O kako mladost je krasna,  
a beži nam venomer!  
Danes še je čas za pir,  
jutri bo že ura kasna.*<sup>10</sup>

Zato je eden od ključev za razumevanje mentalitete 16. stoletja, njenih idearijev in imaginarijev, ki proti koncu stoletja miselnih in verskih iskanj vse bolj dobivajo baročno fiziognomijo, občutek *negotovosti*, razdvojenosti in trpljenja, ki mu sledi potreba po *milosti* (Božji). Ob tem ni brez posebne teže dejstvo, da je od Luthrovega nastopa pa skorajda do konca stoletja versko misel v Evropi primarno okupiral predvsem disput o milosti Božji, v katerem sta se spoprijeli dve veliki armadi teoloških vojščakov.

9 Jacob Burckhardt, *Renesančna kultura*, Ljubljana 1963, 397–405.

10 Zadnji verz dobesedno glasi: »*Di doman non c'è certezza*.« J. Burckhardt, n. d., 310.

V protestantskem taboru celovito gledano velikih nesoglasij ni bilo. V njem je vladalo složno prepričanje, da je posamičnikova odrešitev v celoti, vendar ob upoštevanju Kristusa Odrešenika, odvisna od volje in milosti Najvišjega, da je človek *predestiniran* tako v svoji tuzemski kot onostranski usodi. Na svojem determiniranem popotovanju iz včerajšnjosti v večnost ne more spremeniti prav ničesar, takisto pa si dobre volje Vsevladarja ne more nakloniti ne s prizadevanjem ne z dobrimi deli. Na katoliški strani pa je ob vseh mišljenjskih in teološko-determinacijskih razlikah ter variantah vendarle obveljalo, da si človek *more* priboriti Božje odobravanje, kajti slednjega si posameznik zasluži z dobrimi deli. Tako je človeku mogoče vplivati na Stvarnikovo voljo in s tem pomembno določiti potek lastne večnosti.

Katoličanu pomeni *gotova možnost* pridobiti si Božjo milost nekakšno Vsevladarjevo »ponudbo, ki je ni mogoče zavrnilo«, in tako neusahljiv potencial energičnega moralnega aktivizma, prav heroičnega prizadevanja za povzdig v nebeške višine. In pri tem ni posebej pomembno, ali se točke na računu dobrih del in zaslug v Božji knjigovodski službi množe na etičen način ali ne. Je pa ključno, da se kapital na kontu dobrih del večja *ad maioram Dei gloriam* – seveda tako, kot ve raztolmačiti mati rimska Cerkev. Ko npr. don Kihot sreča vaščane, ki si v svojo vas spravljajo kipe štirih svetih vitezov, namreč Jurija, Martina, Jakoba Mavromora in Pavla, mozuje takole: »Vendar je med mano in njimi ta razlika, da so bili oni svetniki in so se bojevali po božje, jaz pa sem grešnik in se bojujem po človeško. Oni so si priborili nebesa s silo rok, kajti nebesa trpe silo ...«<sup>11</sup> Nebesa torej dovoljujejo nasilje nad seboj, kajti osvojiti jih je mogoče z nasiljem.

Za protestanta pa je reč drugačna: Bog je *samovladar*, ki si svoje absolutne volje ne pusti manipulirati z dobrimi deli – človek *ne velja nič*. Slednji tako tudi nima nobenega upanja, da bi se lahko opravičil drugače kot po suvereni in nezasluženi milosti Božji – *sola gratia*. Bog je edini, ki more grešnega človeka opravičiti. Če to hoče. Toda kljub temu mračnemu, zaprtemu prostoru upanja je pri protestantih

11 Miguel de Cervantes Saavedra, *Veleumni plemič don Kihot iz Manče II*, prevedel Niko Košir, Ljubljana 1977, 467 (poglavje 58).

najti enako mero dejavnega prizadevanja kot pri katoličanih. Kajti če kalvinec še tako absolutno verjame v opravičenje zgolj po Božji volji in milosti ter v voz vere zapreže tudi konja logike, kako ne bi hkrati tudi verjel, da se, v kolikor ga Bog obsije z opravičujočim žarkom milosti, slednje nujno pokaže v njegovem mišljenju in delovanju – v posamičnikovi nravstveni regeneraciji in delovanjski učinkovitosti. Kajti le po Božji milosti opravičeni človek se more zares držati besede Vsemogočnega in delati dobra dela, le-ta pa so, retrogradno, za posamičnika jasen dokaz Božje milosti. Čeprav je protestantski človek še tako prepričan o ničevnosti lastnih podjetij, pa zatem, ko opazi izpod svojih rok prihajati dobra dela, že ne dvomi več o tem, da biva pod sojem Božje milosti. Tako je najti med protestanti številne posameznike, ki jih nikakor ni preveval dvom, ali na njih počiva žar Božje milosti ali ne.<sup>12</sup>

Absolutno logični, toda kruti, mrki in žalostni protestantizem: človeška dela so brez pomena, brezpredmetna, ničeva, človek brez svobode, Božja milost pa zgolj in samo dar, poklonjen iz Vsevladarjeve dobre volje, toda proste in samovolje. Spravljivejši, prijaznejši, svetlejši, po logično-etični plati prožnejši katolicizem: človeško početje v tostranstvu šteje, človek je svoboden in zato odgovoren za svoje početje, Božja milost pa pridobljiva, prislužljiva z dobrimi deli.

Protestantskemu trgovcu se neovrgljivi dokaz Božje milosti vsako obračunsko obdobje pokaže kot dobiček na kontu prihodkov v blagajniški knjigi, da pa je mogoče na podobnih prepričanjih zgraditi celo zelo močno državo, dokazujejo ameriški *Pilgrim-fathers*, ki so bili ali puritanci ali independenti ali kongregacionalisti – torej sami duhovni dediči protestantske reformacije in njene etike.<sup>13</sup>

- 12 Pomenljiva simbioza med naukom o človeku, »izvoljenem« *out of meer God's good pleasure*, in merkantilistično inspiracijo ter podjetnostjo protestantskega meščanstva ni ostala skrita preiskujočemu očesu sociologov in zgodovinarjev. O tem pričajo npr. dela Ernsta Troeltscha, zlasti pa znameniti spis Maxa Webra *Protestantska etika in duh kapitalizma* (prevedla Pavel Gantar in Štefan Vevar, Ljubljana 1988, 2002), pa tudi uvodna poglavja v delu Erica Hobsbawma *Doba revolucij* (prevedel Mirko Avsenak, Ljubljana 1968).
- 13 Zgornje velja, kot se zdi, tudi za barok. Prim. Václav Černý, *Myslenka Milosti Boží, jeden z klíč k baroku*, v: Václav Černý, *Až do předsíně nebes, čtrnáct studií o baroku našem a cizím*, Praha 1996, 91–93.

Održi zgoraj omenjenih temeljnih perspektiv na razmerje med človekom, Bogom in *časom* (večnostjo) imajo v evropski kulturi novega veka ravno tako veliko težo in domet, kot so številni, vso skalo občutij – od groze nad samotno samostojnostjo posamičnikovega eksistiranja v svetu do upanja v milost Božjo – pa more komaj kateri jezikovni instrument zajeti bolj prožno in plastično, v vseh legah in tonalitetah, kot je to v 16. stoletju (vsaj za Slovence) storila protestantska cerkvena pesem.

Slovstvo v slovenskem jeziku do Trubarjevega nastopa in protestantske književne akcije ni imelo kaj prida izdiferenciranih besedilnih tipov, kajti repertorij se je zaradi predvsem ustne rabe slovenščine omejeval ponavadi le na najsplošnejše verske obrazce (molitve, spovedne obrazce), pridigo, tu in tam še na cerkveno pesem v slovenskem jeziku, proti koncu 15. stoletja pa še na cerkvenoupravna besedila (*Černjejski rokopis*) in na posamezne tekste, potrebne za urejanje pravnih razmerij v deželno knežjih mestih (npr. štiri prisege mesta Kranja). Temu se je ob zori slovenske tiskane besede pridružila še poglavitna zadrega gmotne narave. Sredstva, s katerimi so notranjeavstrijski protestantski deželni stanovi, posamezniki in nemška mesta (ter ob posebnih priložnostih tudi plemstvo) oskrbovali tisk slovenske knjige, namreč niso bila neomejena in tudi ne primerljiva z viri, ki so jih imeli pri širjenju svojih zamisli na razpolago nemški protestanti »pravoverne« augsburške veroizpovedi.<sup>14</sup> Zaradi skromne slovstvene tradicije in omejenih virov – Trubarjeva pisma so polna vsakovrstnih prošenj in argumentacijskih manevrov, ki bi priskrbeli za tisk prepotrebni denar – so bile knjige, ki jih je med bralce pošiljala

14 Tisk, *scriptura nuova*, kot so ga imenovali humanisti, je postal v 16. stoletju glavno propagandno orodje in orožje. Sam začetnik reformacije je imel celo v skromnem Wittenbergu, ki je bil ob njegovem prihodu leta 1511 bolj vas kot mesto, na voljo tiskarski delavnici Johanna Grunenbergerja in Michaela Lotterja (slednjega je Luther zelo cenil in pri njem natisnil celo tako pomembno delo, kot je bilo *Das Neue Testament Deutzsch*, Wittenberg 1522), tiske pa je z lesorezi sproti oskrbovala delavnica Lucasa Cranacha st., ki je bil Luthrov boter. Slovenski protestanti so v nasprotju s tem s težavami tiskali pri raznih tiskarjih na Nemškem, tiskarna, ki jo je Janž Mandelc 1575 po Dalmatinovem in Khislovem prizadevanju postavil na noge v Ljubljani, pa se je obdržala komajda pet let, toda dala med ljudi 26 tiskov, med njimi tudi 9 slovenskih.



slovenska protestantska književna akcija, seveda nujno besedilno večfunkcijske. Za področje književnih vrst to seveda pomeni, da so bili posamezni žanri nujno »hibridni«: vključevali so še nekatere bolj ali manj izrazite *drugotne* besedilne funkcije. Tako je mogel npr. predgovor postati prava noetova barka vsakovrstnih besedilnih funkcij, njim primernih skladenjskih konstrukcij, frazemskih obratov in besedja. Lahko je bil teološki traktat (*Ena dolga predgovor*) ali je vseboval zgodovinopisno pripoved<sup>15</sup> (o reformacijskem gibanju; slovenski predgovor k *Articulom*), mogel je biti deloma celo teoretični bibliacistični in glasbenoteoretski spis (slovenski predgovor v *Ta celi psalter Davidov*) ali pa celo prikladen prostor za bolj ali manj robot, vsekakor pa polemičen obračun z verskimi in delovanjskimi nasprotniki, zagotovo pa je bil zahvala nekdanjim podpornikom tiska in diskretno (izraženo ali zgolj nakazano) priporočilo za morebitno podobno boguščeno dejanje v prihodnosti.<sup>16</sup>

Trubar je tako npr. v predgovoru k *Enim psalmom, temu celemu catehizmu* 1567 v isti sapi, ko je bralce afirmativno poučil o primerni izvajalski praksi pri petju cerkvenih pesmi, o razmerju med melodijo in besedilom ter o primatu slednjega nad lepimi napevi, negativno označil dotedanjo prakso cerkvenega petja v rimski cerkvi. Takole je razložil reči:

»Natu vi, mui lubi Cranci inu Sloveni, puite le-te peisni v cerqvi inu doma zastopnu, iz serca; rezmislite, kai vsaka besseda, nekar, kar ta viža oli štyma v sebi derži. Ne tulyte, ne bledyte nezastopnu, prez vere inu prez vse andohti koker ty fary, menihi inu nune ta latinski psalter le za volo trebuha. Perložyte h tim bessedom cilu serce, molyte,

15 Z narativnimi pasażami – nekatere od njih, npr. stilizirano novelo o Antonu Puščavniku in čevljarju v artiklu *Od klosterskih zalub in oblub* v *Articuli* 1562, so izpeljane celo že do stilizirane strukture novele – se razvija prostor predliterarnega pripovednega oz. se z njimi začenja razvojna linija slovenske pripovedne literature, ki jo je Matjaž Kmecl označil s sintagmo »od pridige do kriminalke« (Matjaž Kmecl, *Od pridige do kriminalke*, Ljubljana 1975); prim. Jonatan Vinkler, *Slovenska protestantska veroizpoved in cerkveni red za vse dni v letu*, v: Zbrana dela Primoža Trubarja III, uredil Jonatan Vinkler, Ljubljana 2005, 619, 620, 625.

16 V kolikor ni imela knjiga posebej izdelanega posvetila, je predgovor ponavadi prevzel primarne funkcije le-tega.

prossyte, hvalyte prov Boga. Inu de po tih bessedah, ki so v le-tih peisnih, veruiete, Bogu služite, vaš stan inu leben pelate inu deržite.«<sup>17</sup>

Po drugi strani pa so mogli celo *errata*<sup>18</sup> v knjigi tvoriti posebno knjižno poglavje (ponavadi ob koncu izdaje) in postati miniaturni traktat ali vsaj odločna glosa proti neupravičenemu prodajanju knjig po previsokih cenah. Tako Trubar ob koncu svojega *Tega celega catehizma, enih psalmov* 1574 v poglavju *Pregledane v tim drukanu* zapiše:

»Inu potehmal ie meni veideoč, de ty buqvary inu vezary te slovenske buqve predragu prodaio, zatu tih ty bozi ne kupuio inu bodo zaderžane. /.../ Tu tolmačene, pissane, izlage inu zlage se vom Slovenom zabston sturi, zatu Boga hvalite inu prossite, de taku dellu gre posreči Bogu na čast inu h timu izvelyčanu dosti duš. Amen. Inu iest te buqvarie, kir take buqve vežeio, prossim inu zveistu opominam, da vzamo od nih pravi, spodobni lon, de ne bodo sacrilegi, cerkovni tatie, s katerimi se Bug silnu serdi inu nee na tim sveitu inu v pekli ostru štraifa. Pred teim nee inu nas Jezus Cristus, naš gospud inu izveličar, milostivu obari.«<sup>19</sup>

Tem značilnostim so bile podvržene tudi verzifikacije slovenskih protestantov in njihove zbirke. Za to pesemsko produkcijo je namreč veljalo, da se poleg osnovne afirmativne katehetične in pedagoške funkcije – posredovanje verskih resnic na mimetično in mnemotehnično učinkovit način – ter v nekaterih primerih prigradnosti, aktualističnosti<sup>20</sup> uresničuje vsaj še skozi polemično vlogo. In za slednje so imeli slovenski protestanti, predvsem Trubar, precej (besedilnih) zgledov pa tudi dovolj vročega »materiala«.

Šestnajstega stoletja namreč z redkimi izjemami (Erazem Rotterdamski) bržda nikakor ni moč razumeti kot dobe zgolj preciozno uglajene konverzacije med izobraženci, kajti že humanisti, ki so

17 *Zbrana dela Primoža Trubarja* IV, uredil Jonatan Vinkler, Ljubljana 2006, 240.

18 Tako »poglavje« ima primarno funkcijo zaznamovati popravke za mesta, kjer so bile tiskovne napake odkrite po koncu stavka in do zaključka tiska.

19 *Zbrana dela Primoža Trubarja* IV, 452, 453.

20 V litanijah je Luthrova besedilna predloga prirejena tako, da seznam »nesreč in nadlog« ustreza lokalnim homatijam, ki so zadevale Kranjce, Korošce in Štajerce – in med njimi je na enem prvih mest turška nevarnost. Prim. *Zbrana dela Primoža Trubarja* IV, 321–328.

v Srednji Evropi s sporom okoli Johanna Reuchlina<sup>21</sup> intonirali krepke uvodne takte v stoletje verskih in siceršnjih polemičnih spopadov, niso bili – sloveli so kot nič drugega kot prepirljivi ljudje<sup>22</sup> – na ravno najlepšem glasu, začetnik nemške reformacije Luther pa se v strastnem spoprijemu za svojo resnico tudi ni kaj dosti ženiral in je svoje protivnike obdeloval in/ali z grčavim krepelom zmerljivk ali pa jih je pikal z ostro prirezanim peresom jedke ironije. Tako je npr. enega svojih poglavitnih in tudi najodločnejših nasprotnikov na katoliški strani, teologa dr. Johanna Maierja von Ecka (1486–1543), profesorja v Ingolstadt, ki je sodeloval na veliki disputaciji leta 1519 v Leipzigu, tituliral s prascem, pa tudi z dr(.)eckom,<sup>23</sup> dekretale kanonskega prava, na katerih je v njegovem času slonela politična moč rimske cerkve, imenuje »dreketale«, iz avtoritete rimskega pontifeksa pa se norčuje takole: »Popadel me je že ovčji kašelj od velikega strahu pred tako visokim razumevanjem papeža, in prav lahko bi se bilo zgodilo, ko bi ne imel hlač na sebi dobro zavezanih, da bi naredil tisto, česar ljudje ne vohajo radi, tako me je postalo groza in strah pred to papeško, visoko modrostjo!«<sup>24</sup>

Toda tudi v miljeju Kranjske, Koroške in Štajerske je bilo precej reči in tudi oseb, ki so postale tarče polemične obravnave s strani protestantskih piscev. Predvsem je bilo to splošno stanje, ki ga je tedanji slehernik znotraj (poznosrednjeveških, toda v 16. stoletju še vedno živih) apokaliptičnih vizij konca stvarnosti doumeval kot minuto pred ukinitvijo pozemske države Božje in seveda kot ključni vzrok za vse reve in težave, s katerimi se je spoprijemal, pa naj je šlo za kugo, točo, pozebo, sušo, turško nevarnost ali pa samo za neslogo med stanovni in vladarjem. Znotraj tega sta dajala slovenskim protestantom obilje snovi za polemično zgražanje nad verskimi nasprotniki

21 Anton Sovre, *Uvod*, v: Pisma mračnjakov, prevedel, komentarje in spremno besedo napisal Anton Sovre, Ljubljana 1954, 11–38; Richard Friedenthal, *Luther. Njegovo življenje in čas I*, prevedel Primož Simoniti, Murska sobota 1983, 163–177.

22 J. Burckhardt, n. d., 194, 195; R. Friedenthal, n. d., 163–165.

23 Martin Luther, *Zoper papeštvo v Rimu, katero je Hudič ustanovil*, v: Martin Luther, Tukaj stojim. Teološko-politični spisi, izbral, prevedel in uredil Božidar Debenjak, Ljubljana 2002, 110.

24 M. Luther, n. d., 113.

zlasti dejanje in nehanje posameznih izpostavljenih reprezentantov bojujoče se cerkve, ki kar nekako niso mogli dočakati, da bi jih Vsevišnji onstran groba nagradil z radostmi in so si že na tem svetu in pri živem telesu nakazovali posamezne pozemske »obresti« od svojega velikega zasluženja za dobro cerkve.

O eni takih pozemskih sladkosti so pisali zgornjeavstrijski prelatje celo samemu cesarju Ferdinandu I., ko je ta duhovnikom prepovedal imeti pri sebi »kuharice«: »Majestati Vestrae Caesareae etiam satis superque constat, a longissimo iam tempore nullum fere passim esse parocchum, qui vel concubinam vel uxorem suam non haberet.«<sup>25</sup> Tako je bila ena ključnih zadreg sočasne rimske cerkve tudi v Notranji Avstriji laksana morala njenih duhovnov in ne ravno malenkostno postopanje zastran držanja celibata, glavni tozadevni »greh« tistega časa pa konkubinat – zato so vizitacijski zapiski, ki morejo biti sami po sebi precej suhoparen upravnobesedilni žanr, za drugo polovico 16. stoletja za dežele Notranje Avstrije precej vznemirljivo in na trenutke prav dekameronsko žaltavo branje. Zlasti za tiste cerkvene posesti, ki so bile pod obedienco oglejskega patriarha; ta je svojo oblast nad slovenskimi pokrajinami izvrševal z ne pretrdo roko, zaradi zapletenega političnega položaja do cesarja in deželnega kneza pa tudi ne prepogosto. Škof Pavel Bizancij, potomec stare beneške družine, ki se je naselila v Kotoru, je namreč leta 1581 vizitiral po Kranjskem in o tem zapustil precej pomenljiva vizitacijska poročila. Svojemu predstojniku, oglejskemu patriarhu Giovanniju Grimmaniju, tako 7. junija 1581 iz Kamnika poroča: »Če bo vaša milost hotela, bo lahko uveljavila moje odredbe s pomočjo nadvojvode Karla, čigar fisku sem namenil vse denarne kazni nepokornih in trdovratnih klerikov. In teh glob bo dvajset do petindvajset tisoč cekinov, kajti ni duhovnika ne župnika, ki mu ne bi bilo kaj ukazano glede razuzdanosti, pohujšljivega obnašanja in občevanja.«<sup>26</sup> Nadvojvodi Karlu

25 »Vašemu cesarskemu veličanstvu je tudi dobro in predobro znano, da že zelo dolgo skoraj ni župnika, ki ne bi imel vsaj priležnice, če nima že žene.« Ivan Prijatelj, *Kulturni pomen slovenske reformacije*, v: Ivan Prijatelj, *Izbrani eseji in razprave I*, ur. Anton Slodnjak, Ljubljana 1952, 45.

26 Josip Gruden, *Doneski k zgodovini protestantstva na Slovenskem*, Izvestja Muzejskega društva za Kranjsko XVII (1907), 59.

pa iz Vidma 25. oktobra 1581 z naslednjimi besedami povzema svoja opažanja o kranjskih duhovnikih in njihovem držanju katoliške moralke: »Reči smem, da v vsej kranjski in celjski pokrajini nisem našel več kot dva kaplana, ki sta nekaj razumela, čeprav sta bila tudi ta dva omadeževana s splošno infamijo.«<sup>27</sup>

Če pa so na tak ali podoben način živeli tudi tisti (naj)vidnejši dostojanstveniki rimske cerkve, ki so bili hkrati dejavni proti protestantskim cerkvenim starešinam, tedaj se ni čuditi, da so si s tem pridelali ostro in včasih tudi zasmehljivo polemično obsodbo s strani svojih sicer zgolj verskih nasprotnikov. Trubar je tako v tretji alegorični »izlagi« *Tega prvega psalma ž nega triemi izlagami* (1579) svoje nasprotnike prav neizbirčno krepko udaril tam, kjer jih je moglo najbolj boleti. Zapisal je:

*Ta Anticrišt ž nega družbo  
Meini, de dei Bogu službo,  
Kir te verne pregane,  
Nerveč, kir ludi prov vuče  
Koker vnuvič iz Craine.  
V Craini ie zdai en papežnik,  
Tiga Hudiča vučenik,  
Se ie z mašnimi brati  
Sveitoval inu naprei vzel  
Vse verne rezgnati.*

*Mercina ie nega ime,  
Pravu Hudičevu seime,  
Vseh žlaht greihih prebiva,  
Sebi s to platovsko družbo  
Pekal s pravdo dobiva.  
On tag duhovni stan pela,  
Koker vsaki curbar dela,  
Tiga papež ne brani.<sup>28</sup>*

Verzifikacija je v tem delu besedila prevzela funkcijo verske (vprašanje celibata), predvsem pa osebne polemike in obračuna; mestoma

27 J. Gruden, n. d., 62.

28 *Zbrana dela Primoža Trubarja* IV, 495, 496.

se že tesno spogleduje z neokusnim paskvilom, ki je bil sploh literarna specialiteta renesančnih izobražencev zlasti v Italiji. Pod naletom se je znašel kranjski vikar Matija Mrcina (Marzina, Morzina, Marcina, Mercina).<sup>29</sup> Mož je študiral na Dunaju, bil jeseni 1553 ordiniran, pred prihodom na Gorenjsko pa je od 1560. služboval kot vikar v Vipavi in od poletja 1563 kot župnik v Gorici; od 14. novembra 1573 je bil duhovni pastir v Kranju. Kot večina njegovih stanovskih tovarišev tudi on ni dal kaj dosti na doslednost okoli celibata, kajti z gospodinjo Katarino je pridelal dva otroka, pa tudi sicer mu je bilo mogoče vreči pod nos, da v vsakdanjostni življenjski in dušnopastirski praksi raje kot (o)skrbeti, truditi se, pasti (duhovne ovčice) sprega glagole obrati, oskubsti in prigrabiti si.

Poleg slednjega je bil, kot se zdi, odločen človek, kar je v Kranju, kamor je Luthrove nauke prinesel Gašper Rokavec,<sup>30</sup> povzročilo nemalo trenj in homatij.<sup>31</sup> Kajti po Rokavčevi smrti 1565. je prišel med kranjske protestante za predikanta vztrajni Jernej Knafelj, ki je Kranjčanom pomagal ustanoviti celo njihovo lastno šolo in se je tudi sicer ob vsaki priliki kolikor mogoče ognjevito zavzemal za uveljavitev in utrditev »prave, stare vere krščanske«. Zaradi tega je proti njemu odločno nastopil sam nadvojvoda Karel, ki je 25. oktobra 1577 krajnskemu mestnemu sodniku Junauerju zaukazal, naj Knaflja, ki da se vtika v župnijske pravice, napodi iz mesta, Kranjčani pa naj se kot njihovi predniki držijo rimske cerkve, kajti nobene pravice nimajo, da bi spreminjali vero v mestih. Toda meščani so se za svojega pridigarja potegnili. Nadvojvodi so dali vedeti, da imajo Knaflja za predikanta že deset let in da slednji ves ta čas redno pridiga, deli zakramente in opravlja vse ostale potrebne obrede. Nadvojvoda se ni dal pregovoriti in je leta 1578 ponovno izdal strog ukaz, da mora Knafelj iz Kranja. Tako je slednji odšel na Brdo in tam v kapeli opravljal protestantsko bogoslužje, Kranjčani pa so ga hodili poslušati: ob neki priliki je imel menda kar 1800 obhajancev. Nadvojvodo takšno stanje seveda ni prav nič veselilo, zato je pisal Adamu baronu

29 France Kidrič, *Matej Marcina*, v: Slovenski bibliografski leksikon II, Ljubljana 1933–1952, 45–47.

30 Josip Gruden, *Zgodovina slovenskega naroda* II, Celovec 1910, 718.

31 J. Gruden, n. d., 718–721.

Egkhu na Brdo, naj vendar poskrbi, da Kranjčani ne bodo romali na njegovo posest, kranjskim meščanom pa je zažugal in jim ponovno prepovedal poslušati nekatoliške pridigarje. Toda dotični niso pokazali kaj prida volje ukloniti se zahtevam svojega vrhovnega posvetnega gospoda. Njegove ukaze so jemali precej zlahka, tako da je Knafelj z družino večkrat prišel v Kranj, tam krščeval in celo pokopaval na pokopališču župnijske cerkve; pridigal je v svoji hiši, na kateri je imel v portal vgraviran moto: »Hie Bärtel Knäffel Prädikant. Mein Stärghkh steht in Gottes Handt.«<sup>32</sup>

Zaradi takšnega razmerja moči, ko je pozitivna rezultanta sil še kazala v protestantsko smer, so si protestanti jemali marsikatero svoboščino, ki si je drugače ne bi mogli. Tako se je ob različnih priložnostih, tako cerkvenih kot posvetnih, oglasila protestantska pesem, nekateri kranjski izpovedovalci »prave, stare vere krščanske« pa so se menda na ves glas smejali in se norčevali iz vikarja Mrcine, ko je na Kristusov vnebohod vodil tradicionalno procesijo s svetim Rešnjim telesom.<sup>33</sup> Mrcina se je nadvojvodi na ravnanje protestantov pritožil – da mu le-ti nagajajo.

S takim nasprotovanjem in z nerednim življenjem si je prislužil tudi (zgoraj citirano) ost v Trubarjevi tretji »izlagi« *Tega prvega psalma*, pa tudi pritožbo, ki so jo katoliškemu vizitatorju zastran Mrcinovega vedenja podali – nihče drug, kot protestantski (!) kranjski meščani. Ko je namreč v Kranju leta 1581 vizitiral škof Pavel Bizancij in je moral tudi živahni Mrcina položiti račune od svojega hiševanja in duhovnega pastirstva, so prišle tozadevne pritožbe tudi do ušes kotorskega škofa. Svojemu predstojniku, oglejskemu patriarhu Grimmaniju je tako Bizancij iz Kamnika 1. junija 1581 pisal: »Tožil bom tudi vikarja v Kranju, katerega so naznanili lutrovci tega kraja, češ da je maščevalen in razuzdan človek. V svoji pritožbi pravijo, da bi, če bi ta vikar odpustil tisto žensko, ki jo ima pri sebi, in bi redno in pobožno živel, hoteli zopet pokorni biti sveti cerkvi.«<sup>34</sup> Je pa verjetno, da je šlo pri Trubarju za prevzem v Kranju dobro znane protikatoliške sramotilne

32 »Tukaj prebivam Jernej Knafelj, predikant. Moja moč je Gospodova rama.« J. Gruden, *Zgodovina slovenskega naroda*, 720.

33 N. m.

34 J. Gruden, *Doneski k zgodovini protestantstva na Slovenskem*, 58.

pesmi, ki je krožila med ljudmi in je menda prav ta, kot jo je kranjski davkar 31. julija 1580 bral na neki protestantski pojedini od krstu.<sup>35</sup>

Seveda tudi nadvojvoda ni ostal gluha za pritožbe vikarja Mrcine in kranjskih katoliških hišnih posestnikov. Zato je ukazal zapreti sodnika Junauerja ter še tri druge meščane, v Kranj pa je poslal deželne komisarje, ki naj celo reč preiščejo. Zadeva se je končala tako, da so komisarji pravico prisodili protestantski strani, pet glavnih pritožnikov izmed katoličanov pa je sodnik, ki je bil do nadaljnjega zopet v sedlu, pognal skozi mestna vrata.<sup>36</sup>

Toda kariera protiluteranskega borca rimske cerkve se s tem za Matijo Mrcino še zdaleč ni končala. Živahni kranjski vikar je namreč leta 1584 presedlal na župnijo v Kamniku, kjer so imeli protestanti v gradu Križ krepko podporo. Toda tudi tamkaj jim je stopal na pot: 27. januarja 1586 je s psovki po kamniških ulicah preganjal superintendenta protestantske cerkve na Kranjskem, M. Krištofa Spindlerja, ljudi pa pozival, naj glavo kranjskih protestantov pobijejo s kamenjem.<sup>37</sup> Vendar je bil zaradi nerednega življenja s priležnico 1594 odstavljen od duhovniške službe, potem pa je naslednje leto (1595) živel »pohujšljivo« – z materjo svojih otrok se je nastanil pri nekem kmetu – in tudi protestante je zlagoma jel pokopavati: proti plačilu kar v kamniški župnijski cerkvi.

Z drugim odločnim nasprotnikom protestantov na Kranjskem obračunava Trubar v naslednjih verzih »druge izlage« *Tega prvega psalma*:

*Obtu, mui pravi kersčenik,  
 Aku POLIDOR, MERČNIK  
 Tebe zlu oblagajo,  
 S teim niju bogu Zludiu  
 Nih coll, činž zveistu daio.*<sup>38</sup>

Trubar je z gornjimi besedami zgrabil Polidorja de Montagnano,<sup>39</sup> italijanskega duhovnika, ki je študiral v Padovi in Benetkah ter

35 F. Kidrič, n. d., 45.

36 J. Gruden, *Zgodovina slovenskega naroda*, 720, 721.

37 F. Kidrič, n. d., 46.

38 *Zbrana dela Primoža Trubarja* IV, 494.

39 France Kidrič, *Polidor de Montagnano*, v: *Slovenski bibliografski leksikon* II, Ljubljana 1933–1952, 150–153.



kariero klerika po posvetitvi leta 1550 začel kot dvorni kaplan Ferdinanda I. na Dunaju. Znanstvo vodilnega slovenskega reformatorja s tem izjemno dinamičnim duhovnom, ki kot svojevrsten npravstveni original dodobra reprezentira miselno in delovnanjsko prakso katoliške duhovščine, definirane z renesančno mentaliteto, pa tudi one, ki je svoje ovčice raje strigla kot pasla v prvih desetletjih bojevite katoliške protireformacije, je prvič zabeleženo v enem Trubarjevih pisem švicarskemu reformatorju Heinrichu Bullingerju (1504–1575). Tega je Trubar 1. februarja 1559 prosil, naj mu sporoči o novicah v širnem svetu, da bo mogel »cesarskemu kaplanu [...] kaj novega in določnega pisati«. <sup>40</sup> Ta »cesarski kaplan« je bil Polidor de Montagnana in moža sta si bila takrat očitno še naklonjena, toda reči so se imele radikalno spremeniti.

Montagnana je dobil namreč po milosti svojega cesarskega spovedovanca mesto stolnega prošta v Ljubljani, s slednjim še župnijo v Radovljici, oglejski patriarh Giovanni Grimmani pa ga je leta 1561 postavil za najvišjega komisarja in arhidiakona na Kranjskem in Spodnjem Štajerskem. <sup>41</sup> Toda novi prelat je visokosti svojega položaja primerno kmalu poskrbel za razburjenje, ki ga niti na katoliški niti na protestantski strani niso kar zlepa kmalu pozabili. Mož namreč še ni bil niti celo leto v Ljubljani, ko se je hrabro lotil ljubezenskih manevrov in je prav neženirano zapeljeval neko Elzo. Dekle je hotel premamiti z obljubami, darovi in zvijačami, pri čemer sta mu pomagala stolni dekan Melhior Hasiber in njegova kuharica, s psovkami pa je ljubljanskega sodnika in mestni svet tako raztogotil ter razžalil, da je moral škof Seebach, ki mu takšna razburjenja gotovo niso bila prav pri srcu, na cesarjevo intervencijo naperiti pravdo proti podvzetnemu italijanskemu duhovniku. Montagnana se je na začetku skril, nato pa je v kranjsko stolno mesto prijezdil kar z oboroženim spremstvom in se »zabarikadiral« v Stiškem dvorcu pri svojem sorodniku Wolfgangu Neffu, ki je bil tedaj stiški opat. Nato je povabil k sebi Primoža Trubarja, ki se je po svoji vrnitvi iz pregnanstva na Nemškem komaj razgledal po Ljubljani, in ga prosil – naj posreduje v delikatni zadevi okoli Elze, da bi se lahko z užaljenimi Ljubljančani spravil

40 J. Rajhman, *Pisma Primoža Trubarja*, 37, 330.

41 F. Kidrič, *Polidor de Montagnana*, 150.

izven in brez sodišča. Trubar je svojega znanca seveda napeljeval na to, kar je sam ugledoval kot dostojno življenje: naj pusti prostijo, naj se poboljša in živi, kot pritiče božjemu služabniku. Živahni duhoven je bil v škripcih in je Trubarju rad zagotovil vse to in še več: da bo poslej na svoji fari v Radovljici pridigal čisti evangelij – to v izrazju takratnega časa ni pomenilo nič drugega kot realni sprejem protestantskega nauka v bogoslužju – in da bo Trubarju stal ob strani, pa tudi, da bo zanj orodoval pri cesarju<sup>42</sup> (treba je namreč imeti v mislih, da je bil Trubar ob vrnitvi na Kranjsko, četudi superintendent krajskih deželnih stanov, še vedno pod proskribcijo, ki mu jo je ob izgonu 1549 spravil na glavo ljubljanski škof Tekstor). Trubar teh kar preštevilnih obljub ni vzel resno, kajti presodil je, da je podjetnemu proštu dobra vsaka bilka, ki bi ga rešila zagate, pa četudi je protestantska, zato se za Montagnano ni zavzel. In proces je stekel svojo pot, izjave prič pa so živahnega duhovnika obremenile do te mere, da ga je škof Seebach leta 1563 posadil v ječo, od koder ga je izvlekel šele novi generalni vikar oglejskega patriarha Jacob Marraco, ki se je zavzel za svojega rojaka.<sup>43</sup>

Tako se je bržda odprla poč zamere, ki je Montagnano dokončno izoblikovala v enega tistih intrigantskih, častihlepnih, toda izjemno spretnih duhovnov poznorenesančne mentalitete, ki so vedno in iz vsake življenjske priložnosti ali zadrege potegnili le najboljše – zase – in so bili v isti sapi kar najostrejši nasprotniki protestantov, surovi, brez vesti in časti.<sup>44</sup> Montagnana si je kasneje priboril številne beneficije (Laško, Leskovec, Krško, Celje, Rogatec ...), nekatere med njimi tudi izrazito donosne, nekaj časa je bil celo opat v Admontu, od maja 1582 pa prošt v Novem mestu. Poleg tega je zopet zasedel pomembno mesto v hierarhiji rimske cerkve na Kranjskem in bil leta 1592 sprejet med kranjske deželane. Toda kakšne večje organizirane akcije proti protestantom, ki bi mu jo njegov položaj zagotovo omogočal, italijanski duhovnik ni izpeljal. Res pa je, da je v lastnih farah pogosto in večkrat prav silovito nastopal proti drugovercem. Tako je npr. predikanta Janža Weixlerja – slednjega je 1598. še kot starca gonil sem ter tja po Dolenjskem –, ki je hotel brez Montagnanovega dovoljenja

42 M. Rupel, n. d., 125; J. Kidrič, *Polidor de Montagnana*, 150.

43 J. Gruđen, *Doneski k zgodovini protestantstva na Slovenskem*, 2, 7.

44 M. Rupel, n. d., 126.

v njegovi župnijski cerkvi v Krškem 1567. pridigati in obhajati, kar vpricho poslušalcev med pridigo klical na zagovor (bi pa Weixlerju pustil pridigati in celo obhajati – kajpak pod obema podobama –, če bi predikant le hotel obleči ornat). Takisto se je o vprašanjih vere pogovarjal celo »na roke«: soprogi laškega tržana Martina Kralnika je 1579. fizično »dopovedoval«, da se obhajila ne jemlje iz rok krivoverskega predikanta, in štajerski protestantski deželni stanovi so zaradi pritožb proti Montagnani o vsem dobili zelo natančno sliko;<sup>45</sup> leta 1589 je v Radečah preganjal ženo predikanta Hočevarja. – Pasaža o Montagnanovem »zlem oblaganju« pravih kristjanov, s katerim da italijanski duhovnik Zlodeju daje njegov davek (col, činž), tako nikakor ni bila brez stvarne podlage.

Pa tudi zasmehljivo poimenovanje z mrčnik (tj. mrkač, pohoten moški) brzda ne. V kolikor bi bilo treba mrčnik brati kot psevdonim (M(e)rčnik), tedaj o identiteti osebe, ki se skriva za njim, zaenkrat ni mogoče govoriti. Vendar se zdi verjetnejše, da gre za poudarjeno invektivno proti Montagnani, ki je bil razvpit po svojem »družinskem« življenju. Z zapeljevanjem ljubljanskega dekleta, kar ga je privedlo pred sodišče in ga na koncu pahnilo v jecho, se njegovi podvigi na ljubezenskem polju namreč nikakor niso končali. Mož je imel kot še toliko drugih služabnikov svete rimske cerkve njegove in tudi vseh poznejših dob pri sebi svojo »zvesto in pridno gospodinjo Jerico«, o kateri piše v oporoki 2. februarja 1602. In duhovni gospod ter njegova gospodinja, ki je Montagnani hiševala kar več kot tri desetletja, sta iz »aus blödigkeit des Fleisches« naredila nekaj otrok, katerim je oče zapustil pretežni del svojega ne ravno skromnega premoženja.<sup>46</sup>

Polidor de Montagnana in Matija Mrcina sta se tako kot posebej izrazita mentalitetna originala tistega z renesančnim duhom in občutjem individualitete prežetega katoliškega klera trajno vgravirala v slovensko kulturno in slovstveno zgodovino. Tam sta ostala vpisana pod zaglavjem brezobzirnih nasprotnikov slovenskih protestantov,

45 J. Kidrič, *Polidor de Montagnana*, 151.

46 Novomeškemu kapitlju je zapustil svojo knjižnico v Celju, posodo in perilo. Sploh se je za življenja precej zavzel za Novo mesto. Po požaru 1576 je namreč iz lastnega poravnal dolgove prošnje, popravil cerkev, dal postaviti nov veliki oltar, njegova velika zasluga pa je, da je v Novo mesto prišla Tintorettova slika sv. Nikolaja. F. Kidrič, n. d., 152.

kot predmeta paskvila, Trubarjeva pesemska produkcija pa je ravno ob njiju pokazala, kako prožen žanr zmore postati cerkvena pesem v posebnih razmerah, ko se književnost z vsemi posamičniškimi funkcijami različnih besedilnih tipov šele vzpostavlja.

Mnogo pomembnejša kot primerljivost v ostrini polemičnega spoprijema z drugače mislečimi pa je bila za slovensko protestantsko cerkveno pesem njena uglašenosť z nazori in idejami, ki jih je o glasbi in cerkveni pesmi prvi oblikoval in nato do svoje smrti zagovarjal ter pospeševal njihov pobudnik, wittenberški doktor Martin Luther.

Znano je, da je bila glasba zanj edina umetnost, ki jo je zares razumel in mu je bila ne le kot teologu, temveč tudi kot človeku zares blizu – pri srcu.<sup>47</sup> Pa tudi poznal jo je dobro, kajti kot pevec z lepim glasom se je med svojim šolanjem v Magdeburgu in Eisenachu dobro spoznal s pevsko izvajalsko prakso svojega časa, med študijem na univerzi v Erfurtu pa se je z glasbo v okviru kvadrivija sedmih svobodnih umetnosti (aritmetika, geometrija, glasba in astronomija) na artistični fakulteti seznanil tudi teoretično. V univerzitetni predavalnici je tedaj poleg Johannesesa de Grochea veljal za glavno muzično avtoriteto francoski matematik, astronom in glasbeni teoretik Johannes de Muris (1290–po 1351), ki je z delom *Notitia artis musicae* (1321; drugi del *Musica speculativa* leta 1323)<sup>48</sup> predstavljal glasbo 12. in 13. stoletja, je pa študenta temeljito poučil o cerkvenih tonskih načinih, glasbenih proporcijah in o nauku o intervalih. Poleg teoretične podkovanosti v glasbi pa je Luther ostal tudi poustvarjalni glasbenik.<sup>49</sup> Med študijem v Erfurtu je namreč začel igrati na lutnjo in postal po slednjem tudi znan. Tako muziciranje je zahtevalo izjemno fino izbrušen posluš in čisto intonacijo,<sup>50</sup> predvsem pa je zanj pomenilo uteho v trenutkih depresije, h kateri je bil nagnjen. Muziciral je celo v najtežjih

47 R. Friedenthal, n. d., 24, 42–45.

48 R. Friedenthal, n. d., 43; *Johannes de Muris*, v: Das grosse Metzler Musiklexikon (el. izdaja), München 2005.

49 Po uveljavitvi reformacijskega gibanja je postal tudi glasbeni ustvarjalec – skladatelj.

50 Samo uglaševanje instrumenta je terjalo precejšnjo zbranosť in je trajalo kar cele četrt ure, po pomembnosti pa je imela lutnja tedaj mesto takoj za »kraljico instrumentov«, za orglami. Kot orkestrski instrument se je obdržala še tja do srede sedemnajstega stoletja, ko so jo povsem zasenčila godala na eni strani in čembalo na drugi.

življenjskih položajih, ko je bil npr. na poti na pomembne disputacije, pa tudi prijatelji so mu v mladih letih prinašali glasbilo tudi tedaj, ko je bil od pobitosti čisto na tleh: zaigra in se ob glasbi ponovno postavi na noge. Med pripravo »nemške maše« (1525) se je ponovno izkazal kot pevec, ki je praktično preizkušal tisto, kar naj bi se kasneje prijelo pri reformirani maši, pa tudi kot glasbeni teoretik. Kantor in skladatelj Johann Walther (1496–1570)<sup>51</sup> ve namreč o njem povedati:

»Ko je Luther pred štiridesetimi leti pripravljal svojo nemško mašo, je prosil saškega volilnega kneza in vojvodo Janeza /Stanovitnega/, da bi mene in Conrada Rupffa poklicali v Wittenberg, kjer bi lahko z nama razpravljali o glasbi in podstati osmih gregorijanskih psalmskih modusov. Pripravljal je namreč napeve na pisma in evangelije, pa tudi na Kristusove besede o kruhu in vinu kot njegovem telesu in krvi. Pel mi jih je in je hotel vedeti, kaj si o njegovem dosežku mislim. Takrat me je v Wittenbergu zadržal kar tri tedne in pogovarjala sva se, na kak način bi se dalo primerno uglasbiti pisma in evangelije. Z njim sem preživel številne prijetne urice v skupnem petju in pogosto se mi je zdelo, da se od petja sploh ne utruji in da mu ga ni nikoli dovolj. Še več: vedno je bil zmožen spretno razpravljati o glasbi.«<sup>52</sup>

Luther muzike kasneje ponavadi ni povezoval s smehom in zabavo, temveč s povzdignitvijo duše in radostjo. Zapisal je: »Musica naj razveseljuje dušico; gobec od tega nima nobenega veselja. Če pridno poješ, sedi duša v životu, igra in neznansko dobro se ji godi.«<sup>53</sup> Takisto je najdeval v glasbi eno najmočnejših zdravil proti žalosti in skušnjavam Hudiča, s katerim se je lasal celo življenje: Satan da je duh pobitosti in melanholije, veselja ne more prenesti in je zato glasbi bolj tuj kot karkoli drugega. In zato ob muziciranju, ki da je sinonim za bližanje Bogu, beži proč od dotičnega.

O mestu, ki da ga ima glasba med vsemi znanostmi in umetnostmi, je nemški reformator scela prostodušno spregovoril v velikokrat navajanem pismu svojemu najljubšemu skladatelju, Bavarcu Ludwigu Senflu (1486–1543) (Coburg, 1. ali 4. oktober 1530):

51 Prim. tudi: *Johann Walter*, v: *Das grosse Metzler Musiklexikon* (el. izdaja), München 2005.

52 Roland H. Bainton, *Martin Luther*, Bratislava 1999, 349, 350.

53 R. Friedenthal, n. d., 45.

»Es besteht kein Zweifel, daß viele Ansätze zu guten Eigenschaften in solchen Gemütern bestehen, die von der Musik ergriffen werden; von denen, die aber dadurch nicht angerührt werden, glaube ich, daß sie Klötzen und Blöcken ganz ähnlich sind. Denn wir wissen, daß die Musik auch den Dämonen verhaßt und unerträglich ist. Und ich urteile rundheraus und scheue mich nicht zu behaupten, daß es nach der Theologie keine Kunst gibt, die der Musik gleichgestellt werden könnte. Sie allein bringt nach der Theologie das zuwege, nämlich ein ruhiges und fröhliches Herz. Dafür ist ein klarer Beweis, daß der Teufel, der Urheber trauriger Sorgen und beängstigender Unruhen, beim Klang der Musik fast genauso wie beim Wort der Theologie flieht. Daher kam es, daß die Propheten sich keiner Kunst so bedient haben wie der Musik. Sie haben eben ihre Theologie nicht in die Geometrie, nicht in die Arithmetik, nicht in die Astronomie gefaßt, sondern in die Musik, so daß sie die Theologie und die Musik eng miteinander verbanden und die Wahrheit in Psalmen und Liedern verkündigten. Aber was lobe ich jetzt die Musik und versuche, eine so große Sache auf einem so kleinen Stück Papier abzumalen oder vielmehr zu verunstalten? Doch meine Liebe zur Musik, die mich öfters erquickt und von großer Seelenpein befreit hat, ist über die Maßen groß und sprudelt so heraus.«<sup>54</sup>

Luthrov čudenja poln, hvaležen, zaupljiv in zanj že kar nenavadno sproščen pogled na glasbo in horizonte, ki jih le-ta odpira človeku, morda še intimneje odražata prvi kitici pesmi *Frau Musika*:

*Die beste Zeit im Jahr ist mein,  
da singen alle Vögelein;  
Himmel und Erden ist der voll,  
viel gut Gesang da lautet wohl.  
Vorán die liebe Nachtigall  
macht alles fröhlich überall  
mit ihrem lieblichen Gesang,  
des muß sie haben immer Dank.*<sup>55</sup>

54 Martin Luther, *Gesammelte Werke*, uredil Kurt Aland, Berlin 2002, Digitale Bibliothek, Band 63. Ker gre za pomembno temeljno besedilo, je zgoraj objavljeno v isti podobi in idiomu, kot je v kritični izdaji izvirnika.

55 M. Luther, n. d.

Nemški reformator je pesem zložil kot del svojega predgovora k odi Johanna Waltherja *Lob und Preis der löblichen Kunst Musica*, ki je prišla iz tiskarskih stiskalnic leta 1538, ponovno pa je *Frau Musica* skupaj s predgovorom izšla v kancionalu Josepha Kluga (1543): kot zaključek pesemske zbirke in pod pomenljivim naslovom *Vorrede auf alle guten Gesangbücher*.<sup>56</sup> V tem predgovoru je Luther na enem mestu ubesedil največ svojih hvaležnih misli zastran glasbe, hkrati pa je kot izobražen glasbenik in navdušenec nad polifono glasbeno umetnostjo zapustil enega najlepših opisov nizozemskega večglasnega korala s *cantus firmus* in njegovo kontrapunktično obdelavo:

»Vsem ljubiteljem svobodne umetnosti glasbe želi dr. Martin Luther mir in ljubezen od Boga Očeta in gospoda našega Jezusa Kristusa. Iz celega srca bi rad poveličeval preimenitni dar Božji, ki nam je dan v plemeniti umetnosti glasbe, toda ne vem niti tega, kje začeti ali končati. Na svetu ni ničesar, kar bi bilo brez glasbenih tonov. Saj še nevidni zrak zapoje, če skozi njega zamahnemo s palico. Živali in ptiči imajo še imenitnejše pesmi. David, ki je bil sam glasbenik, se je s spoštovanjem in veseljem izrazil o ptičjem petju. Kaj naj potlej rečem o človeškem glasu, ki mu ni nikjer primere? Poganski filozofi so se zaman trudili raztolmačiti, kako lahko človeški jezik z besedo in pesmijo, z jokom in smehom, izrazi misli duše. Glasbo je treba slaviti in jo po pomembnosti staviti takoj za besedo Božjo, kajti ona vodi vse misli, pamet, srce in pogum. Če hočeš razveseliti žalostnega, ukrotiti predrznega, grobega človeka, da postane krotak, spodbuditi malodušnega, ponižati napihnjenca, umiriti živahnega ali pomiriti maščevalnega, kaj ti more temu bolj služiti kot ta visoka, dragocena in plemenita umetnost. Sam Sveti Duh je naredil glasbi poklon, ko je dal zapisati, da je bil Savlov zli duh izgnan, ko mu je David igral na svojo harfo. Sveti očetje so si želeli, da bi glasba za vedno prebivala v cerkvi. In ravno zato je tako veliko pesmi in psalmov. Ta preimenitni dar so dobili samo ljudje, da bi jih spominjal, da so ustvarjeni za

56 M. Luther, n. d. Z melodijo iz nove izdaje kancionala *Ein new Gesangbuchlen* (ur. Jan Roh, Nürnberg 1544) češkega brata Michaela Weisseja se je v nemških protestantskih kancionalih obdržala do danes. Prim. *Evangelisches Kirchengesangbuch. Ausgabe für die evangelisch-lutherischen Kirchen Niedersachsens*, Hannover 1958, št. 482, 583.

slavljenje in hvaljenje Gospoda. Ko se naravna glasba umetniško obdela in izvede, tedaj začne človek z začudenjem doumevati čudovito in popolno modrost Božjo v njegovem sijajnem glasbenem delu, ko en pevec poje svojo osnovno melodijo, ob njem pa zvenijo še drugi trije, štirje ali celo pet glasov, ki se vzdigujejo, padajo in poskakujejo okoli ter kakor v nebeški četvorki slavnostno bogatijo osnovni glas s prijateljskimi pokloni, objemi in veselim zibanjem partnerjev. Ta, ki se mu to ne zdi kot neizrekljivi čudež Gospodov, je zares bedak in si ne zasluži, da bi ga imeli za človeka.«<sup>57</sup>

Luther je torej kar več kot cenil estetsko vrednost glasbe, ki se mu je kazala predvsem kot nedoumljiv čudež Božji, še zdaleč pa ni bil neobčutljiv za njen sugestivni etični vpliv, kajti vedel je, da človek z muziciranjem na stežaj odpre svoja dušna vrata. Muzika mu je tako veljala poleg teologije za pogloblitno pot, ki pelje posamičnika k Vsevišnjemu, ga naredi duhovno ter čustveno primernega za sprejem Božje milosti<sup>58</sup> in ne povzroča razprtij. – Glasba je bila ena redkih stvari, okoli katere se Luther ni nikoli prepiral, in kakor si je Erazem Rotterdamski prizadeval ohraniti versko celovitost zahodne ekumene, tako je Luther to z uspehom storil na glasbenem področju.<sup>59</sup> – Poleg tega nareja glasba s petjem sporočeno Božjo besedo razumljivo, jasno, predvsem pa zapomnljivo in tako morda delotvorno v vsakdanji življenjski praksi posameznika. Tako se je začela tudi na glasbenem področju zlagoma oblikovati protestantska »poučujoča cerkev«, Luthru pa je kmalu na začetku gibanja postalo jasno, da bo treba nekaj storiti tudi z liturgijo z latinskim petjem, ki ga ljudje zagotovo niso kaj prida razumeli. Kajti če cerkev stavi na stebrih *sola gratia, sola fide* in *sola scriptura*, to v delovanjski praksi ne pomeni nič drugega, kot da se po neizrekljivi Božji milosti podeljena, ne zaslužena posamičniška vera razodeva tudi skozi *razumevanje* in osebno identifikacijo s *Pismom* in njegovimi nauki. In slednji morajo biti kajpak posredovani v širokemu občestvu verujočih umljljivem jeziku.

57 Navedeno po Roland H. Bainton, n. d., 352.

58 Prim. Andrej Rijavec, *Glasbeno delo na Slovenskem v obdobju protestantizma*, Ljubljana 1967, 36, 37.

59 Čeprav so bili nizozemski večglasni korali delo katoliških skladateljev, se Luther ni nikoli prenehal navduševati nad njimi.



Prvi reformatorjev poseg v tej smeri je bila njegova latinska *Formula missae et communionis ecclesiae Wittenbergensi* (1523), kjer je bila latinska maša spremenjena predvsem s stališča reformacijskega teološkega videnja reči: mašni kanon je bil odpravljen, Luther pa je obnovil poudarek zgodnje krščanske cerkve na večerji Gospodovi kot aktu zahvale Bogu in kot dejanju, pri katerem stopa verujoči skozi Jezusa Kristusa v občestvo z Bogom in obratno. Toda petje v nemščini v njej kar ni našlo svojega mesta. In Luther je kmalu spoznal, da so zelo številni tudi tisti člani občestva verujočih – wittenberški meščani in kmetje iz okolice –, ki se brez razumevanja obredja težko vključijo v bogoslužje. Seveda so opazili, da se jim po novem podaja tudi vino, ne samo kruh in da nekaterih delov obredja, ki so bili značilni za rimsko cerkev, sedaj ni. Toda ker je maša potekala v tujem jeziku, so komajda mogli doumeti spremenjene teološke vidike, ki so bili pomembni za nemškega reformatorja. Zato je bilo nujno, da je maša v nemščini. Posamezne pomembne postave nemške reformacije, med njimi zagotovo Thomas Müntzer (pred 1490–1525) in Martin Butzer (1491–1551), so prišle do tega spoznanja celo prej kot Luther. Müntzer je bil prvi, ki je vpeljal nemško mašo, in ta se je zdela Luthru prav primerna, dokler ni izvedel, da gre za Müntzerjevo delo.<sup>60</sup> Tako je wittenberški reformator zlagoma prišel do sklepa, da se mora reforme lotiti sam, in v letih 1525–1526 je izoblikoval »nemško mašo« (*Deutsche Messe*).<sup>61</sup> V njej je bilo v nemščini vse, razen grškega refrena *Kyrie eleison*, protestantska maša pa je na Nemškem<sup>62</sup> tudi na vnanji izved-

60 R. H. Bainton, n. d., 348.

61 Spis je bil pod naslovom *Deutsche Messe und Ordnung des Gottesdiensts* natisnjen leta 1526 pri wittenberškem tiskarju Michaelu Lotterju. Martin Luther, *Deutsche Messe und Ordnung des Gottesdiensts*, v: *Gesammelte Werke*, Berlin 2002, Digitale Bibliothek, Band 63.

62 V Švici je bilo v rabi precej enostavnejše obredje in tudi Trubar je svoje somišljenike na Kranjskem opozoril, da »cerkev slovenskega jezika« ne išče svoje utemeljitve v vnanji podobi bogoslužja: »Ne prepiramo se s papeškimi zaradi koretlja ali adiafoničnih obredov, temveč, kako naj postane človek pred Bogom spet pobožen, pravičen in blažen, kako naj Boga prav častimo, mu služimo, svete zakramente prejemamo itd.« J. Rajhman, n. d., 229. – Primerjaj tudi uredbo *Od cerkovniga guanta v Cerkovni ordningi* 1564; Primož Trubar, *Cerkovna ordninga*, v: *Zbrana dela Primoža Trubarja* 3, ur. Jonatan Vinkler, Ljubljana 2005, 485, 486.

beni ravni obdržala marsikatero lastnost, ki je bila značilna za rimsko cerkev: ornat, obračanje k oltarju ali občestvu, poklekanje ... Je pa bilo za reformirano bogoslužje značilno, da Luther formalne podobe maše iz rimske cerkve ni nadomestil z novim mašnim formalizmom – v protestantski cerkvi. Zanj bogoslužje ni bilo *causa disciplinae* kot pri katoličanih, temveč *causa fidei*, in tisto, kar je bilo primerno in preizkušeno v središču reformacije Wittenbergu, ni obvezovalo drugih.<sup>63</sup> Tako je Luther v tej smeri dopuščal znatno svobodo, znotraj katere so si posamezne dežele zlasti v drugem obdobju reformacije, ko je njeno vodstvo prešlo v roke posvetnih knezov, po svoji vesti in premisleku izoblikovale svoje lastne bogoslužne redove ter tak premislek umestile tudi v lastne priročnike, ki so tako obredno raznolikost nazadnje kodificirali – v cerkvene redove posameznih dežel z dominantno protestantsko cerkvijo. Najpomembneje pa je seveda bilo, vsaj s teološke perspektive, da v reformirani maši ni bilo več sledu o mašnem kanonu, ki ga je nadomestilo preprosto povabilo k prejetju zakramentov. Poleg tega se je podoba maše spremenila še v treh rečeh: opirala se je pretežno na *Sveto pismo* in je imela kar najbolj pedagoški (katehitični) značaj, kajti z odpravo mašnega kanona se je okrepil položaj evangelijev in listov; pridiga je bila obsežnejša kot prej; cerkev pa ni bila več samo hram molitve in hvale Božje, temveč je postala tudi predavalnica.

Najtehtnejše spremembe pa so se zgodile v cerkveni glasbi: a) pri napevih, ki jih je intoniral duhovnik; b) v koralih, katere je izvajal cerkveni pevski zbor, in c) pri pesmih, ki jih je pelo občestvo vernikov v cerkvi. Luther je reformiral vse tri elemente.

Luthrov ključni imperativ v zvezi z besedami *Svetega pisma* je bil, da je treba razodeto Božjo besedo razumeti. To je pomenilo, da je morala zveneti jasno in razumljivo, toda tudi milozvočno in »nemško«, pa naj je bila na papirju – tam je to pomenilo, da je morala biti prevedena v jasni, čisti in skladno z »naravo [Art] nemškega jezika« izraženi besedi<sup>64</sup> – ali pa izrečena ali zapeta. V tem primeru je nemški reformator želel, da bi bila Božja beseda jasno in razločno

63 A. Rijavec, n. d., 46.

64 Prim. M. Luther, *Poslanica o prevajanju*, v: Martin Luther, Tukaj stojim. Teološko-politični spisi, Ljubljana 2002, 50–55.

artikularana, vendar pa je v njegovem času v hiši Božji lepše zve nela peta kot govorjena beseda. Vzrok za to kaže vsaj deloma pripisati arhitektoniki in akustiki cerkva,<sup>65</sup> toda Luther je želel kljub temu še dodatno poudariti komponento besedila pri petju. Tako mu je bilo veliko do tega, da bi enemu zlogu teksta ustrezal en sam ton melodične linije, orgle pa naj ne bi bile tako bučne, da bi med bogoslužjem preglasile péto besedo. Zato so se uporabljale kot antifonična spremljava in deloma od tod tudi primat petja nad muziciranjem v protestantskem bogoslužju. Besedila posameznih evangelijev tudi naj ne bi bila parafrazirana, poslednje besede Odrešenika na križu pa tudi naj ne bi bile kolaž vsega tistega, kar o koncu pasijona pišejo štirje biblični evangelisti. Toda pomen svetopisemskega besedila je bilo treba na nek način dodatno dramatično poudariti, kajti gregorijanski napevi na besedila evangelijev in pisem so bili (z izjemo glasovne gradacije navzdol ob koncu) precej monotoni. Zato je Luther za pripovedovanje evangelistov, Kristusove besede in govor apostolov predvidel različne glasovne registre. Srednji register je postavil visoko in za njegov glas izbral tenor. Le-to je pojasnil z dejstvom, da tenor poje le uvodno temo in da si mora vsak duhovnik melodijo pretransponirati tako, da bo pri petju liturgije ustrezala njegovemu glasovnemu obsegu. Spremenila pa naj bi se tudi raba modusov: šesti naj bi rabil za petje evangelija, kajti Kristus da je bil poln veselja, osmi modus pa naj bi prišel do veljave pri petju verzov iz apostolskih pisem, kajti nemški reformator je štel npr. sv. Pavla za razmišljujočega in zamišljenega.<sup>66</sup> Vsi ti Luthrovi napor, ki jih je posvetil glasbi kot spremljavi svetopisemskega besedila v nemščini, so odprili pot glasbenega razvoja k Bachovi kantati, pasijonu, oratoriju in maši v 18. stoletju.<sup>67</sup>

Drugi element cerkvene glasbe, ki ga je zajela Luthrova reforma, je bil koral za cerkveni pevski zbor. Pri tem je nemški reformator črpal

65 R. H. Bainton, n. d., 350.

66 Danes so v rabi številne (durovske in molovske) tonalitete, toda le dva modusa – durovski in molovski. Intervali med toni so povsod isti kot v C-duru in a-molu ter se ohranjajo s pomočjo višajev in nižajev. V 16. stoletju pa je bilo v rabi osem modusov, ki so imeli vsak zase različno porazdeljene intervale med toni in so rastle od osnovnega tona do oktave brez višajev. R. H. Bainton, n. d., 351.

67 Ernest Zaverský, n. d., 233–274.

iz nizozemske večglasne cerkvene glasbe, ki jo je nadvse cenil. V njej je predstavljala temelj melodija, vzeta z gregorijanskega koral, okoli nje pa so se v kontrapunktu razpenjali trije, štirje ali tudi več glasov – vsak s svojimi prefinjeno izdelanimi melodičnimi okraski.

Najbolj temeljit in daljnosežen pa je bil tisti del Luthrovih reformnih prizadevanj, ki je povsem spremenil občestveno sodelovanje pri glasbenem češčenju Najvišjega v cerkvi.

Od reforme cerkvenega petja, kot je bila v 7. stoletju uveljavljena z gregorijanskim koralom, je bil namreč glavni oporni steber cerkvene vokalne glasbe izvežban pevski zbor, ki so ga sestavljali kleriki. Nekleriški verniki so se mogli cerkvenega petja udeležiti s klicanjem grških priprošnjih klicev *Kyrie eleison* (*Gospod, usmili se nas*) in *Christe eleison* (*Kristus, usmili se nas*). Toda to ne pri maši, temveč ob prenosu relikvij, na procesijah, romanjih in ob raznih slavnostih; jezik liturgije in pesmi v njej je bil izključno latinski. Toda konec 8. stoletja je zaznamovalo uveljavljanje ukazov Karla Velikega, ki jih je 23. marca 789 izdal v svojem znamenitem kapitularju *Admonitio generalis*. S slednjim je svojim izobraženim podložnikom poleg skrbi za veličini katoliške cerkve primerno pisavo – reforma je sčasoma pripeljala do poenotenja minuskularnih črk, ki se imenujejo *karolina* oz. *karolinška minuskula*<sup>68</sup> – tudi ukazal, da morajo duhovniki pridigati o *Očenašu* in *Apostolski veri*.<sup>69</sup> To je povzročilo, da sta bili ti dve osnovni molitvi prevedeni v ljudski (vernakularni) jezik, odprla pa so se tudi vrata za nastanek prvih štirivrstičnih cerkvenih pesmi, ki so jih ljudje ponavadi peli ob glavnih praznikih cerkvenega leta.<sup>70</sup>

Temu se je v 13. in 14. stoletju pridružila posvetna ljudska in umetna pesem v narodnem jeziku, ki pa je bila zlasti na ravni besedila, včasih pa tudi melodično, prirejena za cerkvene potrebe. Na ta način je nastalo brez števila napevov in »popravljenih« besedil, ki so našla, ko je bil zlagoma pozabljen njihov posvetni vir, trajno mesto najprej

68 Igor Grdina, *Paleografska in historična problematika*, v: Brižinski spomeniki. Znanstvenokritična izdaja, Ljubljana 1993, 16, 17.

69 Ivan Grafenauer, *Delo menihov sv. Benedikta in sv. Bernarda za staro slovensko književnost*, v: Ivan Grafenauer, *Literarno-zgodovinski spisi*, Ljubljana 1980, 125, 126.

70 Njihovo zbirno poimenovanje glasi *pesmi o cerkvenem letu*. Podrobneje Ivan Grafenauer, »*Ta stara velikanočna pejsen*« in še kaj, v: I. Grafenauer, n. d., 235–314.

ob posameznih primernih priložnostih cerkvenega leta znotraj rimske cerkve, nato pa v protestantskih kancionalih: take »popravljene« pesmi so imenovali *contrafacta*.<sup>71</sup> Protestanti so se jih od začetka branili, toda Luther jim je dal z nekaterimi svojimi pesmimi (te nosijo ponavadi podnaslov oz. dostavek »christlich corrigiert oder gebessert«) zgled, naj se jih nikar preveč ne ženirajo. Zatrdil je: »Ni treba, da bi Hudič v glasbi vse lepe napeve pograbil zase.«<sup>72</sup> In že kot študent v Erfurtu je melodijo posvetne pesmi *Dekle je čevlječek izgubilo* »poboljšal« z besedilom *Izgubil sem Božjo milost*,<sup>73</sup> pa tudi sicer so bila za 15. in 16. stoletje značilna izjemno zanimiva *contrafacta*:<sup>74</sup> pesem *Lobt Gott ihr Christen allzugleich*, katere besedilo je poslal 1554. v svet kantor Nicolaus Herman (1480–1561),<sup>75</sup> se je pela na melodijo posvetne pesmi *Kommt her ihr lieben Schwesterlein, Auf meinem lieben Gott* – to besedilo naj bi 1605. v cerkveno rabo vpeljal frankfurtski kantor Bartholomäus Gesius (1560–1613)<sup>76</sup> – pa celo na melodijo *Venus, du und dein Kind*, ki je bila v Lübecku znana že pred letom 1603.

Prelomni trenutek tega nekaj stoletij rastočega deleža občestvenega petja v cerkvi pa zagotovo predstavlja Luthrova odločitev v *Deutsche Messe*, da naj v manjših podeželskih cerkvah – in teh je bilo tako na Nemškem kot na Slovenskem brez dvoma največ –, kjer ne premorejo primerne kantorije in zbora z glasbeno izobraženimi učenci,<sup>77</sup> ki bi bili zmožni izvajati glasbo pretežno v latinščini in v polifonih obdelavah, ljubemu Bogu poje občestvo samo. V ljudskem jeziku. In tod zajema protestantski koral svoj izvor.<sup>78</sup>

71 Ob naslovu pesmi je ponavadi stal dostavek »geistlich« ali »*contrafact uff einem geystlich sinn*«. Josip Čerin, *Pesmi slovenskih protestantskih pesmaric, njih viri in poraba v poreformacijskih časih*, Ljubljana 1908, 127.

72 Edo Škulj, *Cerkveni ljudski napevi: I. Protestantski napevi*, Ljubljana 2000, 173.

73 R. Friedenthal, n. d., 45, 46.

74 E. Škulj, n. d., 173.

75 *Evangelisches Kirchengesangbuch*, št. 21, 58.

76 *Evangelisches Kirchengesangbuch*, št. 289, 372.

77 Za cerkve, kjer so bile na voljo primerne glasbenoizvajalske možnosti, je Luther predvidel krepak delež figuralnega petja v latinskem jeziku.

78 *Cantus choralis* se je reklo vsaki melodiji, ki se je pela v protestantski cerkvi, le da ni šlo za petje zbora, ki je pel *figuraliter*, temveč cerkvenega občestva. O protestantskem koralu pregledno E. Škulj, n. d., 171–175.

Tako je Luther v najbolj čisti izpeljavi praktično uresničil svojo teološko misel o duhovništvu vseh verujočih (ne vseh članov cerkve), postal oče občestvenega petja vernikov, grla verujočih v reformirani cerkvi pa so se dokončno odprla. Namesto 1) mašnega *kyrie* je po cerkveni ladji zazvenela pesem *Kyrie, Gott Vater in Ewigkeit*, 2) namesto *glorie* v mašnem ordinariju so verniki zapeli *Allein Gott in der Höh sei Ehr*, 3) *credo* je nadomestila pesem *Wir glauben all an einen Gott*, 4) namesto *sanctus* so po novem peli *Jesaias dem Propheten das geschah* in 5) namesto *agnus Dei* pesem *Lamm Gottes unschuldig*.

V »nemški maši« so pomembno mesto zavzeli zlasti psalmi in njihove prepesnitve – psalmske pesmi (*Psalm-Lieder*). Predvsem zato, ker so wittenberški reformator in njegovi glasbeno nadarjeni ter tudi dobro podkovani sotrudniki zložili take napeve, ki so bili preprosti in enostavno zapomnljivi. Toda s svojo mehkobo, sugestivnostjo, glasbeno intenzivnostjo in tudi čustveno pretresljivostjo tako zelo prepričljivi, da so postali za verujoče, ki so jih peli, skorajda že kot molitev, gotovo pa najgloblja (nezavedna) dušna izpoved. In jezuiti, ki svojega *censeo* niso izrekli kar tjavdan, so vedeli o pesmih (skladbah) svojih luteranskih ideoloških nasprotnikov povedati, da so rimski cerkvi ugrabile več duš kot protestantska teologija.<sup>79</sup> Kajti šlo je za glasbo in besedila, ki jih je tedanji človek, korenito ogrožen in tudi prestrašen od (še) neukročenih sil narave, od stanja »vseh proti vsem« v človeški ekumeni, od apokaliptičnih vizij in pričakovanja poslednje sodbe ter ostrega tehtanja duš pred Vsevišnjim, zagotovo pel z izjemno osebno identifikacijo. Kajti komaj kdo je mogel kdaj srčneje kot tedanji slehernik klicati iz temnejše globočine in prositi, naj mu bo Bog milostljiv, saj je le on »trden grad, dobra bramba in zaščita«.

O zgornjem pričata zlasti dve Luthrovi prepesnitvi psalmov, h katerim je reformator sam zložil tudi melodijo. Skladbi sta namreč v 16. stoletju postali pesemsko-glasbena emblema protestantske reformacije na Nemškem, v nemških evangeličanskih kancionalih in

79 »Hymni Lutheri animos plures quam scripta et declamationes occiderunt.« Dragotin Cvetko, *Zgodovina glasbene umetnosti na Slovenskem I*, Ljubljana 1958, 108.

80 Glej *Evangelisches Kirchengesangbuch. Ausgabe für die evangelisch-lutherischen Kirchen Niedersachsens*, ki je bil izdan leta 1958.

cerkvenem petju pa sta se v izvirni podobi obdržali do danes.<sup>80</sup> Najbolj znana je zagotovo prepesnitev 46. psalma, se pravi *Ein feste Burg ist unser Gott* s podnaslovom *Schutz- und Trutzlied* evangeličanske cerkve, ki jo je Martin Luther zložil leta 1527, v tisku pa se prvič pojavi leto pozneje in najde nato mesto v vseh ključnih protestantskih pesmaricah. Postane tudi inspiracija in pomemben motiv (*cantus firmus* v tenorjih v prvem stavku) istoimenske Bachove kantate in nato velikega Mendelssohnovega simfoničnega dela v 19. stoletju, s svojim ritmično in melodično izrazitim uvodom pa še vedno prevzema svoje izvajalce. Za omenjenim »borbenim psalmom« ne zaostaja prepesnitev 130. psalma, namreč *Aus tiefer Not schrei ich zu dir*, ki jo je Luther poimenoval kar »*tröstlichen de profundis*«. Današnja transkripcija ima podobo skladbe v C-duru in 4/4 taktu. Njen ambitus je septima (e1–d2),<sup>81</sup> to pa je kar najbolj primerno za glasovni obseg večine srednjih in višjih glasov (mezzosopran, sopran, bariton, tenor), ki jim ambitus pesmi »sede« približno na sredino njihovega glasovnega razpona. Tudi intervali se gibljejo predvsem med sekundo in kvarto. Kvinte so redke, Luther pa jih je uporabil v izrazito sugestivnem uvodnem motivu (takti 1–3), in sicer v prvem taktu (na besedilo *Aus tie-fer*), da bi izrazil najglobljo potrebo tedanjega človeka po odpuščanju in milosti, miru in pomiritvi Boga s človekom ter ljudi med seboj, predvsem pa razmerje med brezmočnim človekom in vsemogočnim Vsevladarjem. Navsezadnje so ljudje to pesem februarja 1546 zapeli tudi ob Luthrovi krsti,<sup>82</sup> v protestantskem bogoslužju pa je še vedno nepogrešljiva.

81 *Evangelisches Kirchengesangbuch*, št. 95, 256–257.

82 J. Čerin, n. d., 208.

*Lucijan Adam*

## O DALMATINOVIM AGENDAM

*Agenda* je izšla leta 1585, leto po izidu *Biblije* (1584), Dalmatinovega življenjskega dela in ob vrhuncu protestantskih prizadevanj na Slovenskem. Ni naključje, da slovenski literarni zgodovinarji deli večinoma omenjajo skupaj, oziroma *Agendo* bolj kot dodatek k *Bibliji*, saj je samo po sebi razumljivo, da je težko pričakovana *Biblija* v vernakularnem, tj. nacionalnem, domačem jeziku bila osnova za delo pridigarjev (protestantskih duhovnikov), ki pa so za svoje delovanje poleg katekizma – Dalmatin je namreč izdal tudi kratki württemberški katekizem<sup>1</sup> – in pesmarico<sup>2</sup> potrebovali tudi liturgični priročnik (obrednik, agenda). Z omenjenimi knjigami je bil pridigar opremljen z osnovnim besedilnim/knjižnim repertorijem, da je lahko evangeljski (pozitivni biblični) nauk širil med ljudmi.

Agenda pomeni »to, kar je potrebno storiti«. Izraz označuje liturgično knjigo, v kateri so določena bogoslužna opravila in predpisi za njihovo opravljanje. Od četrtega stoletja dalje gre predvsem za *kazualije* (neredna priložnostna opravila) oziroma bogoslužna opravila za določene prilike, na primer za sklepanje cerkvene poroke, za pogrebni obred itd.<sup>3</sup> Latinska beseda *agenda* je v srednjem veku (v času pred nastopom protestantizma) pomenila isto kar *officium divinum* (slovensko: priročnik za božjo službo), *officium Missae* (priročnik za mašno službo) ter *sacra liturgia* (priročnik za sveto liturgijo), največkrat pa so z besedo agenda označevali tisto, kar sta pomenila

1 *Ta kratki wirttenberski catechismus*, Wittenberg 1585.

2 *Ta celi catehismus, eni psalmi, inu teh vekših godov, stare inu nove kersčanske pejsni*, Wittenberg 1584 (5. predelana izdaja pesmarice).

3 *2000 let krščanstva*, Ljubljana 1999, 905 (Krščanstvo).



*rituale* (obredje) ter *liber ritualis* (obredna knjiga, obrednik). Druga beseda z istim pomenom je *obsequiale* ali *benedictionale* (knjiga, ki vsebuje opis obredja pokopa ali blagoslovljenja). Včasih se pojavljata tudi obe besedi združeni v skupni naslov, v *obsequialium seu benedictionum liber, quem agendam vocant* (obsekvial z benedikcionalom, ki se jima skupaj reče agenda).<sup>4</sup> Katoliki termin agenda uporabljajo za knjigo navodil in besedil za delitev zakramentov, protestanti pa pod to oznako razumejo obvezna navodila in besedila za enotno opravljanje vseh obredov.<sup>5</sup>

Na Kranjskem se je agenda uveljavila v drugi polovici 16. stoletja, po vzoru württemberškega cerkvenega reda. Najprej je svoji agendi v delih *Cerkovna ordninga* (1564), v njenem tretjem razdelku (*Od ceremoniis*), in nato, na prošnjo kranjskih in koroških pridigarjev, da naj bi »imel eno majhino agendo pustiti drukati«,<sup>6</sup> še v knjigi *Catechismus z dveima izlagama* (1575) objavil Primož Trubar, leta 1585 pa tudi Jurij Dalmatin v majhni knjižici z naslovom *Agenda, tu ie koku se te imenitnishe boshie slushbe opravljajo po Wirtembergski Cerkovni ordnungi, Slovenski. Wirtembergische Kirchenagend Windisch. [Vignette] I. Cor. 14. Pustite, de se vse poshtenu inu poredi rovna. (Drvkanv v' Biterbergi [=Wittemberg, Johann Kraffts Erben] Anno 1585)* tudi Jurij Dalmatin.<sup>7</sup>

Dalmatin se v knjižico, ki jo je, kot sam pravi, sestavil po württemberškem cerkvenem redu, ni podpisal, ohranil pa se nam je le en izvod, in sicer v knjižnici Jugoslavenske akademije v Zagrebu.<sup>8</sup> Knjižica je uvezana v knjigo s še tremi drugimi Dalmatinovimi tiski. Ti so: *Ena lepa molitev* (1574), *Pesmi* (1584) in *Katekizem* (1585).<sup>9</sup> Knjižica obsega

4 Fr. Ušeničnik: *Obrednik oglejske cerkve v Ljubljanski škofiji*, Bogoslovni vestnik 1924, št. 1, 2, op. 4 (Ušeničnik).

5 J. Rajhman: *Agenda*, Enciklopedija Slovenije, I. zvezek, A-Ca, Ljubljana 1987, 16 (Rajhman).

6 B. Gerlanc: *Sprema beseda*, v J. Dalmatin: *Agenda tu ie koku se te imenitnishe boshie slushbe opravljajo po wirtemberski cerkovni ordnungi, slovenski ...*, faksimile, Murska Sobota 1983, 50 (Gerlanc).

7 B. Berčič (ur.): *Abhandlungen über die slowenische Reformation: Literatur, Geschichte, Sprache, Stilart Musik, Lexikographie, Theologie, Bibliographie* (Geschichte, Kultur und Geistwelt der Slowenen, I. Bd.), München 1968, 236, No. 46.

8 B. Berčič: *V sledi za prvimi slovenskimi knjigami*, Jezik in slovstvo 1956, št. 3, 116.

9 B. Gerlanc, n. d., 54.

48 strani, njena naslovnica, kot jo poznamo danes po faksimilu B. Gerlanca, ki je izšel ob praznovanju 500. obletnice rojstva Martina Luthra, pa je konstrukt, kajti izvirni naslovni list se ni ohranil; bil je ali uničen (v požaru) ali kako drugače izgubljen. Poznamo tri bibliografske opise oz. zapise o tem, kakšna naj bi bila naslovna stran Dalmatinove *Agende*. Prvi zapis je dodatek k ohranjenemu izvirniku, po katerem je bil faksimile napravljen in ki ga je v lasti imel tudi I. Milčetić.<sup>10</sup> Ta je pred originalno besedilo vstavil listič, ki vsebuje z njegovo roko prepisano (napisano, interpretirano) naslovno stran *Agende*, kot jo je videl oz. poznal sam. Dolžina njegovega slovenskega naslova šteje dobre štiri vrstice in se ne ujema z naslovno stranjo Gerlančevega faksimila. Drugi podatek o naslovni strani originala prinaša Th. Elze. Po njegovi interpretaciji naj bi bil slovenski naslov dolg sedem vrstic, a iz njegovega zapisa ni jasno, ali je imel v rokah original ali ne. B. Berčič je naslovnico povzel po Elzeju.<sup>11</sup>

Knjiga je bila verjetno natisnjena v nakladi okrog 1000 izvodov.<sup>12</sup> Izvirnik ni imel oštevilčenih strani, za sosledje besedila (strani) pa je skrbela kustoda (cela naslednja beseda ali del besede na prehodu s strani na naslednjo stran). Dalmatinova *Agenda* je natisnjena (napisana) v bohoričici, s frakturnimi (gotskimi) malimi tiskanimi črkami, ki so bile tačas v splošni uporabi, in prinaša obredna besedila za krst (»Koku se ima karsčovati«, str. 3ss, in »Od nagliha karsčovanja«, str. 15ss), obhajilo (»Koku se ima obhailu deržati«, str. 22ss), poroko (»Kaku ima en cerkovni služabnik nove zakonike vkup poročiti«, str. 32ss) ter pokop (»Enu kratku opominanie inu molitev, kateru se more per pogrebu ludem naprej brati, susseb, kadar nej druge pogrebne predige«, str. 44ss).<sup>13</sup>

10 Ivan Milčetić (1853-1921), hrvaški literarni zgodovinar, lingvist etnograf in profesor.

11 J. Narat-Štrekl: *Izdaje slovenskih protestantskih piscev v jubilejnih letih*, Jezik in slovstvo 1987-88, št. 6, 175s.

12 B. Gerlanc, n. d., 51.

13 B. Gerlanc, n. d., 51.

## Kronološki predhodnici Dalmatinove *Agende*

Trubarjevi prej omenjeni knjigi *Cerkovna ordninga* (1564) in *Catechismus z dveima izlagama* (1575) sta kronološki predhodnici Dalmatinove *Agende*. Prva je nastala na prošnjo kranjskih deželnih stanov, Trubar pa je z njo želel urediti in utrditi novo Cerkev na Kranjskem. Za ta namen je temeljito obogatil in tako vsebinsko razširil prevodno osnovo, tj. württemberški cerkveni red (poleg »agende« – določila o cerkvenih obredih in drugih verskih opravilih hkrati s pripadajočimi obrednimi in drugimi besedili je objavil tudi »credendo« – povzetek krščanskega nauka), zaradi česar je naletel na težave pri tiskanju knjige. Ivan Ungnad, ki je vodil biblijski zavod v Urachu, je menil, da je slovenski cerkveni red nepotreben in da bi bilo bolje prevesti württemberškega. Pri kranjskih deželnih stanovih vplivni Matevž (Matija) Klombner, ki je bil ves čas v sporih s Trubarjem in je v pismih Ungnadu prav tako zagovarjal mnenje, da za slovenski cerkveni red ni niti prave nuje niti potrebe, je Ungnadu svetoval, naj najprej natisne hrvaški prevod württemberškega cerkvenega reda, saj da je Trubarjeva »zmes«<sup>14</sup> obsojena, da ostane znotraj deželnih meja (Kranjske) in si ne Hrvatje ne Dalmatinci z njo ne bodo mogli kaj posebej pomagati. Klombner je s svojo kritiko šel še dlje. Trubarja je obdolžil, da bi rad namesto württemberškega cerkvenega reda na Kranjskem vpeljal saški cerkveni red, ki je bil bližji rimskemu (katoliškemu) obredju. Tako je prišlo do spora med Ungnadom, Trubarjem in Klombnerjem, a se je knjiga novembra 1563 kljub temu začela tiskati. Nedolgo za tem je Jakob Andreae, teolog, profesor in predstojnik na univerzi v Tübingenu, pisal württemberškemu vojvodi Krištofu, da je prebral neko Trubarjevo pismo, v katerem je polno zwinglijevskih nazorov, in da bi bilo potrebno delo, ki ga tiska Ungnad v Urachu, pregledati. Ungnad je za to izvedel in tisk sam ustavil, še preden je to storil vojvoda Krištof, ter se za dovoljenje za natis knjige obrnil na vojvodo Krištofa, ki je tisk dovolil s pogojem, da uraška prevajalca Dalmata in Konzul nimata o delu nobenih pomislekov. Ungnad ni želel sam prevzeti odgovornosti za tisk, zato je naročil Konzulu in Dalmatu,

14 Klombnerjeva oznaka »zmes« se nanaša na Trubarjevo teološko kompilacijo.

da naj »od besede do besede« natančno prevedeta najpomembnejša poglavja iz Trubarjevega dela, še posebej del o »Kristusovi večerji« (o čemer je v tem času med protestantskimi teologi tekla obsežna teološka razprava), v nemščino, da bo vojvoda Krištof dobil »natančno poročilo«. Prevajanje sta končala konec maja 1564. V Trubarjevem besedilu se ni našlo nobenih spornih mest, le štiri nagovore ali opomine pred »Kristusovo večerjo« ter »presplošni« slovenski in nemški predgovor je moral Trubar, po ukazu vojvode Krištofa, iz dela izpustiti; besedilo se je lahko do konca natisnilo. Jakob Andreae pa je moral o vsem obvestiti kranjski deželni zbor in se mu hkrati tudi opravičiti.<sup>15</sup>

Po vsebini se Trubarjeva *Cerkovna ordninga* deli na tri dele. Prvi del (131 strani) prinaša strnjen pregled luteranskega verskega nauka in je v bistvu dobesedni prevod Melanchthonovega *Examen ordinandorum* (Izpraševanje novih pridigarjev pred potrditvijo) iz mecklenburškega cerkvenega reda (1552).<sup>16</sup> S tem prevodom je Trubar položil trden uvod, ki bi mogel biti po potrebi v praksi razširljiv tudi z dogmatično snovjo iz *Articulov* in *Ene dolge predgovori*.<sup>17</sup> Drugi del (30 strani) obsega 6 poglavij. Uvodno poglavje o pridigarstvu je Trubar napisal na podlagi mecklenburškega cerkvenega reda, naslednji poglavji o izpraševanju in potrditvi pridigarjev sta Trubarjevi priredbi po württemberški in mecklenburški predlogi z nekaj dodatki, pri zadnjih treh poglavjih o pridigarjih, šolniki in šolah pa ni mogoče določiti neposredne zveze z ohranjenimi predlogami.<sup>18</sup> J. Vinkler poudarja, da Trubar povsem uglašeno s humanističnim idealom izobrazbe razpravlja v teh poglavjih o pomenu šolanja in šol za ohranjanje ter delovanje posvetnega in cerkvenega reda, na koncu poglavja pa naroča tudi ustanovitev slovenskih šol s slovenskim jezikom kot učnim predmetom. S tem dejanjem naj bi Trubar položil temelj slovenskega šolstva.<sup>19</sup> V tretjem delu *Cerkovne ordninge*, ki je povsem liturgičnega značaja, je Trubar na 185. straneh, večinoma na podlagi

15 D. Šega: *Med Biblijo in Cerkovno ordningo*, v: Slovenska Cerkovna ordninga: izbor, Ljubljana 1975, Kondor št. 153, 122s (Šega).

16 D. Šega, n. d., 130; J. Vinkler: *Slovenska protestantska veroizpoved in cerkveni red za vse dni v letu*, Zbrana dela Primoža Trubarja III, Ljubljana 2005, 626s (Vinkler).

17 J. Vinkler, n. d., 626.

18 J. Vinkler, n. d., 627.

19 J. Vinkler, n. d., 627.

württemberškega cerkvenega reda, napisal poglavja o verskih obredih in opravilih. Poleg württemberškega je Trubar za predlogo v manjši meri uporabil tudi mecklenburški in brandenburški cerkveni red ter mali obrednik Veita Dietricha (1543).<sup>20</sup>

Usoda Trubarjevih 400 primerkov *Cerkovne ordninge*, dotiskanih leta 1564, je bila kruta. Ko je deželni knez, nadvojvoda Karel II., izvedel za izid knjige, ki je posegla v njegov regal (deželnoknežje pravice), je knjigo prepovedal ter naročil oblastem, da jo morajo zaseči, posledično pa je Trubarja, po letu 1547 zdaj že drugič in tokrat tudi »de facto«, dokončno izgnal iz dežele. J. Vinkler piše, da je bil Trubarjev slovenski cerkveni red politično dejanje s ciljem, mimo volje katoliškega deželnega kneza ter v nasprotju z določili augsburškega verskega miru (1555) vzpostaviti samostojno slovensko Cerkev in ji določiti notranjo ureditev. Po mnenju J. Vinklerja je Trubar s knjigo Slovencem hotel dati tak cerkveni red, ki bi bil celovit in ne bi vseboval samo določil o cerkvenem obredju (agenda), temveč tudi zgoščen povzetek protestantskega nauka (credenda), kar bi lahko predstavljalo nekakšne »epitome« (povzetke, dodatke) k *Articulom* (1562) in dopolnitev *Ene dolge predgovori* (1557).<sup>21</sup>

Obe prej omenjeni Trubarjevi knjigi (kronološki predhodnici Dalmatinove *Agende*) sta v tesni povezavi; pomembno pa je, da je Trubar v knjigi *Catechismus z dveima izlagama* (v nadaljevanju: *Katekizem* 1575) objavil prav tiste »Štyri kratke zastopne inu pridne pridige oli predgovori od te večerie Kristuseve«,<sup>22</sup> ki jih je velel württemberški vojvoda Krištof, na podlagi Trubarjevega, v nemškem jeziku spisanega kazala k cerkvenemu redu, iz *Cerkovne ordninge* izločiti. Iz besedil (nagovorov/opominov) je nadalje razvidno, da je Trubar eno vzel iz mecklenburškega katekizma, drugi dve iz schwäbischhallskega cerkvenega reda, za četrto pa danes velja, da je prireje-no po latinskem liturgičnem priročniku frankfurtske reformirane cerkvene občine (1555) in je edino besedilo, ki ne temelji na luteranski predlogi.<sup>23</sup>

20 Šega, n. d., 130s; J. Vinkler, n. d. 628s.

21 J. Vinkler, n. d., 625s.

22 F. Kranjc-Vrečko: *Ta mahina agenda 1575*, Zbrana dela Primoža Trubarja II, Ljubljana 2003, 339-55.

23 D. Šega, n. d., 131.

Trubarjev *Katekizem* (1575) pomeni vrh Trubarjevega slovstvenega ustvarjanja, knjiga pa vsaj posredno prek družine pl. Strmolskih povezuje Trubarja z Dalmatinom. V *Katekizmu* je Trubar predgovor v nemškem jeziku posvetil Francetu Juriju Rainu pl. Strmolskemu, kateremu je bil krstni boter, Dalmatin pa je njegovemu (Francetovemu) očetu podaril v usnje vezan izvod svoje *Biblije* s posvetilom.<sup>24</sup> Trubar je *Katekizem* izdal v času, ko je že imel stalno službo v Deringenu, v cesarjevih dednih deželah pa so tla rekatolizaciji že utrjevali jezuiti, med drugim tudi z izdajo, danes sicer izgubljenega, Pacherneckerjevega katekizma (*Compendium Catechismi Catholici in Slavonica lingua per Quaestionis in gratiam Catholice iuventutis propositum*, 1575), ki ga tudi Trubar omenja v predgovoru.<sup>25</sup> Omenja tudi ustanovitev nemškega papeškega zavoda v Rimu.<sup>26</sup> V knjigi, v kateri Trubar razlaga svoj teološki pogled na verske resnice, v predgovoru pa jo namenja »našim dobrim, pobožnim deželanom, da se lahko poučijo in spoznajo, kako naj sleherni kristjan, visokega ali nizkega stanu, svojemu poklicu in položaju primerno, ne samo v cerkvi ali samostanu, temveč tudi na rotovžu (mestna hiša), v gospodinjstvu in na polju s svojim delom pravilno služi Bogu«. Verjel je, da bo Bog ohranil in razsvetljeval pobožne Kranjce in Slovence, da bodo razumeli pravo vero in se znali varovati pred jezuitskimi zmotami.<sup>27</sup>

*Katekizem* je po vsebini razdeljen na štiri enote.<sup>28</sup> V prvi vsebinski sklop, katekizem, ki ga je Trubar posnel po württemberški predlogi in v katerem v obliki vprašanj in odgovorov obravnava zakrament krsta, edino pravo (zveličavno), tj. apostolsko vero, Očenaš, Deset Božjih zapovedi in vprašanje o smislu dobrih del, Kristusovo večerjo (obhajilo), vprašanje »o nebeških ključih« (pridiganju, oznanjanju Božje besede) ter molitev za otroke, uvedeta nemški in slovenski

24 F. Kranjc-Vrečko: *K drugi knjigi zbranih del Primoža Trubarja*, Zbrana dela Primoža Trubarja II, Ljubljana 2003, 413 (Vrečko); Fr. Kidrič: *Jurij Dalmatin*, Slovenski biografski leksikon 1925-1991, elektronska izdaja, urednica Petra Vide Ogrin, dostopno na <http://nl.ijs.si:8080/fedora/get/sbl:0343/VIEW/>.

25 F. Vrečko, n. d., 415; prim. tudi op. št. 3.

26 F. Vrečko, n. d., 415.

27 F. Vrečko, n. d., 415.

28 F. Vrečko, n. d., 417, prim. tudi op. št. 6.

predgovor. Drugi vsebinski sklop se začne s pridigo, v kateri Trubar razlaga in odločno brani svojo pravo staro krščansko vero. Sledi poglavje o praznoverju in razlikah med protestantskim in katoliškim obredjem; v njem je Trubar poudaril zahtevo po rabi domačega (vernakularnega) jezika v liturgiji – »de vse riči v cerqvi, pridige, molitve inu peitie, se ima v tim gmain zastopnim ieziku vsake dežele doprnesti, de ty ludie, bodi te aydi ali iudi, kadar v nih cerkou prido, zastopio, kai ty verni v cerqvi delaio, vuče, govore inu molio«. Nadalje Trubar govori tudi o češčanju Device Marije in svetnikov. V tretjem vsebinskem sklopu je najpomembnejša »Hišna tabla« z napotki vsem stanovom in članom v družini za etično ravnanje. V četrtem delu katekizma pa je Trubar objavil agendo (obrednik) z naslovom *Ta mahina agenda*. Vanjo je uvrstil besedila za cerkvene obrede krsta, Gospodovo večerjo in poroko ter vzorec molitev, ki naj jih verniki molijo zjutraj, zvečer, pred jedjo in po jedi. V agendo je vključil tudi tiste štiri nagovore ob Gospodovi večerji, ki jih je moral izpustiti iz *Cerkovne ordninge* (gl. zgoraj).<sup>29</sup>

### Dalmatinova Agenda v luči virov

Dalmatin je *Agendo* sestavil, kot sam pravi, po predlogi württemberškega cerkvenega reda,<sup>30</sup> Jože Rajhman pa meni, da je Dalmatin pri nastajanju knjižice upošteval tudi Trubarjevo agendo v *Cerkovni ordningi*, a je besedilo na novo prevedel in skrajšal.<sup>31</sup> Z namenom preveriti, katere tekste je Dalmatin pri pisanju *Agende* dejansko imel pred seboj in kako jih pri delu tudi upošteval oziroma iz njih zajemal, sledi v nadaljevanju vsebinska primerjava vseh, med seboj tesno povezanih besedil, začeni (kronološko gledano) z originalno predlogo (predhodnico), iz katere so izšla vsa v nadaljevanju omenjena slovenska besedila, ne glede na interpretacijo.

29 F. Vrečko, n. d., 420.

30 J. Dalmatin: *Agenda tu ie koku se te imenitnishe boshie slushbe opravljajo po wirttembergski cerkovni ordnungi, slovenski ...*, faksimile, Murska Sobota 1983, 1, rekonstruirani naslovni list (Dalmatin).

31 J. Rajhman, n. d., 16.

Primarno besedilo je *Kirchenordnung, wie es mit der Leere vnd Ceremonien im fürstenthumb Wirtemberg angericht vnd gehalten werden soll, Getruckt zu<sup>o</sup> Tübingen, durch Vlrich Morhart, Anno M. D. LIII* (slovensko: Cerkvni red, z naukom in obredjem, kot je urejen v vojvodini Wirtemberg in se ga je treba držati, natisnjen v Tübingenu, pri Ulriku Morhartu, leta 1553; krajše tudi: Württemberški cerkvni red; v nadaljevanju WCR 1553),<sup>32</sup> nato sledita Trubarjevi besedili *Cerkovna ordninga* (v nadaljevanju CO 1564)<sup>33</sup> in *Ta mahina agenda* (v nadaljevanju MA 1575)<sup>34</sup> ter nazadnje Dalmatinova *Agenda* (v nadaljevanju DA 1585).<sup>35</sup>

Izvirno besedilo, ki je bilo podlaga vsem ostalim, je WCR 1553. Tega je za deželo Württemberg sprejel in predpisal vojvoda Krištof. CO 1564 je Trubar v osnovi sicer povzel po WCR 1553, a jo je (v teološkem smislu) bistveno dopolnil (z drugimi teksti in lastnimi izvirnimi dodatki) in zato imel težave pri tisku. Štiri iz CO 1564 izvzete predgovore h »Kristusovi večerji in obhajilu« je Trubar objavil v MA 1575. Dalmatin je prav tako za predlogo imel WCR 1553, po ugotovitvi J. Rajhmana tudi CO 1564, verjetno pa je poznal tudi MA 1575.

Od omenjenih besedil je WCR 1553 za tisti čas na Württemberškem edino veljavno. Nanj so se navezovali vsi cerkvni redi, ki so povezani z južnimi Slovani, ki s(m)o v začetku šestdesetih let imeli na Württemberškem tudi svoj biblični (Ungnadov) zavod v Urachu (prenehal z Ungnadovo smrtjo decembra 1564). Hrvaški cerkvni red, za katerega so poskrbeli A. Dalmata, Š. Konzul in J. Juričić, je izšel istega leta kot CO 1564 in je bil dobesedni prevod WCR 1553.<sup>36</sup> V MA

32 *Kirchenordnung, wie es mit der Leere vnd Ceremonien im fürstenthumb Wirtemberg angericht vnd gehalten werden soll*, Getruckt zuo Tübingen, durch Vlrich Morhart, Anno M. D. LIII. Orig. v Bayerische Staatsbibliothek München, sign. VD16 W4491, dig. kop. Münchener Digitalisierungszentrum, Digitale Bibliothek, dostopno na [www.europeana.eu](http://www.europeana.eu), štetje navajam po digitalni verziji.

33 J. Vinkler (ur.): *Cerkovna ordninga 1564*, Zbrana dela Primoža Trubarja III, Ljubljana 2005, 227ss.

34 F. Kranjc-Vrečko (ur.): *Ta mahina agenda 1575*, Zbrana dela Primoža Trubarja II, Ljubljana 2003, 325ss.

35 J. Dalmatin, n. d.

36 M. Smolik: *Novi odlomki protestantskih tiskov, ob 400-obltnici prihoda tiskarja Mandelca v Ljubljano*, Kronika 1975, 161s.



1575 je Trubar objavil, kot je že bilo opozorjeno, štiri kratke pridige, ki jih ni smel priobčiti v CO 1564, v uvodu pa se sklicuje na koroške in kranjske pridigarje, ki so si želeli »eno kratko agendo«. V MA 1575 je Trubarju iz poglavja o krstu izpadel del o »naglem krstu« oz. krstu otrok takoj po rojstvu, poglavja o pogrebu pa sploh ne vsebuje. DA 1585 je sicer krajša, bolj strnjena, a vsebuje vsa štiri poglavja: krst, obhajilo, poroko in pogreb.

## I.

Poglavje »O krstu« WCR 1553 in CO 1564 začneta enako, MA 1575 napoti bralca na CO 1564, DA 1585 uvoda nima.

Primeri:

WCR 1553, 18s.:

Von dem Tauff. Wiewol zu<sup>o</sup> diser zeit nicht vil alt menschen / sonder zum mererteil kinder getaufft / wie es dann auch recht vnd Christlich ist / das die Kinder getaufft werden / jedoch so man recht zu<sup>o</sup> hertzen fasset / von wem der Tauff gestiffet vnd eingefetzt / auch was grosse gu<sup>tt</sup> hat vns auss Gottes gnaden durch den Tauff angeboten / vnd übergeben / so würdt er on allen zweifel für kein liederlich Kinderspil / sonder für den hochwichtigsten treffenlichsten werckzeug einen / dar drurch der heilig Geist in vns krefftig vnd tha<sup>t</sup>ig gehalten. Dann nachdem der Tauff / durch den Teuffer Johannem / aus Gottes beru<sup>off</sup> angefangen / hat der Son Gottes vnser lieber Herr Jesus Christus / den selben nicht allein selbs empfangen / sonder auch besta<sup>t</sup>igi vnd beuolben / das er für vnd für in den Kirchen biss zu<sup>o</sup> end der welt / gehalten vnd gebraucht werden soll.

CO 1564, 397s.:

OD SVETIGA KERSTA. Koker per tim sadašnjim našim času od starih ludy mallu, temuč ta vegši deil od tih mladih otruk se kerscuio inu ti ie prov inu spodobnu v tim kersčanstvi, de se ty otročyči kerscuio. Oli kadar mi prov rezmislimo inu preraitamo, od koga ie ta kerst štyfftan inu gori postavljen inu kakovu veliku nebešku blagu inu dobruta nom od Buga skuzi ta kerst bode ponuiena inu dana, taku mi tak kerst ne bomo za eno otročio, ličkako iegračo, temuč za eno visoko, dobro pridno reč inu dellu, skuzi katero ie v nas S. Duh

močan inu večan, deržali. Zakai potehmal ta s. kerst ie skuzi s. Ianža Kerstnika od Božyga poklycane inu ukazane začet, ie ta isti sam Syn Božy, naš gospud inu izvelyčar, nekar le samuč sam pryel, temuč on tudi ta isti poterdil inu zapovedal, da se kerst v tim kersčanstvi ima inu pred do sodniga dne deržati, diliti inu iemati.

MA 1575, 327:

OD SV. KERSTA, VEČ inu obilniše naidete v ti slovenski Cerkovni ordningi, pred petnaistimi leiti drukani.

V poglavju »O krstu« se besedila prvič »ujamejo« pri obliki krsta: Form des Tauffs (WCR 1553, 25), Forma tiga kersčena (CO 1564, 401), Forma tiga kerscena (MA 1575, 327), Koku se ima karsčovati, (DA 1585, 3).

Primeri:

WCR, 1553, 25s.:

Form des Tauffs. Es ist vns hie ein Kindlin fürgetragen / vnd von seinetwegen begert / das es dem gebett gemeiner Christenlichen Kirchen beuolhen / vnd nach ordnung vnd einsatzung Jesu Christi getaufft werde.

Damit wir aber bericht empfangen / aus welchез grund go<sup>t</sup>tlicher schriff t wir vns des kindlins annemen / vnd durch das gebett Gottes angesicht fürstellen / auch im vmb die gnad vnd gab des tauffs bitten sollen. So lasst vns ho<sup>r</sup>en das Euangelion von den Kindlin wie es Marcus am x. beschriben hat. (Mar. 10).

Zu<sup>o</sup> der Zeit brachten sie kindlin zu<sup>o</sup> Jesu / das er sie solt anru<sup>r</sup>en / aber die jungen fu<sup>r</sup>en die an / die sie tru<sup>o</sup>gen / da es aber Jesus saeward er unwillig vnd sprach zu<sup>o</sup> inen / lasst die Kindlin zu<sup>o</sup> mir kommen / vnd weeret inen nicht / dann solcher ist das Reich Gottes. Watlich ich sag eüch / wer das reich Gottes nicht empfehет als ein Kindlin / der würdt nicht hinein Kommen / vnd er hertzet sie / vnd legt die hend auff sie / vnd segnet sie.

CO 1564, 401s.:

FORMA TIGA KERSČENA. Lubi bratie inu lube sestre. Nom ie zdai tukai eni ditece naprei pernessenu inu bode od nega starišev inu botrov prošenu, de se ima tei gmain molytvi te kersčanske cerqve izročyti inu poročiti inu de se ima po tei ordningi inu postavi Jezusevi Cristusevi kerstyti.

De my pag bomo prov inu risničnu podvižani inu zagvišani, de mytu po Božyvoli, postavi inu zapuvidi inu po navuki tiga S. pysma deimo inu rovnamo, kir se le-tiga diteta (oli le-tih otruk) lotimo inu pooblastimo inu tu istu naprei pred tu oblyčie skuzi to molytov postabimo inu prossimo nemu za gnado inu za dar tiga s. kersta. Na tu hočmo mi tukai zdai nerpoprei zaslišati ta s. evangelion od tih mladih otručič, koker ie ta isti s. Marko v tim 10. capituli zapissal; ta isti le-ta glass ima inu pravi:

»V tim čassu, kadar ie Jezus na tim sveitu po Iudovski deželi hodil inu pridigal, so nemu tudi ty mladi otročiči bili naprei pernesseni, de bi se nih doteknil, ty jogri pag so te, kir so te otročiče pernašali, svarili. Kadar ie pag Jezus tu zagledal, ie za zlu vzel inu ie dial k nim: »pustyte te otročiče k meni pryti inu nim ne branyte, zakai tacih ie tu kralstvu Božye. Risničnu iest vom poveim, kateri tiga Božyga kralstva na pryme koker enu deite, ta v tu istu ne pryde.« inu ie nee obyel, ie na nee roke polužil inu ie nee žegnal.«

MA 1575, 327s.:

FORMA TIGA KERSCNENA. Lubi bratie inu lube sestre. Nom ie zdai tukai enu ditace naprei pernessenu inu bode od nega starišev inu botrou prošenu, de se ima tei gmain molitvi te kersčanske Cerqve poročiti inu izročiti inu po tei ordningi, postavi inu zapuvidi Jezusevi Kristusevi kerstiti.

De mi pag bomo prou inu risničnu podvižani inu zagvišani, de mi tu po božy voli, postavi inu zapuvidi inu po navuki tiga Svetiga pisma deimo inu rovnamo, kir se tiga diteta (oli le-tih otruk) lotimo inu pooblastimo inu tu istu naprei pred tu obličie Božie skuzi to molitou postavimo inu prossimo nemu za gnado inu za dar tiga sv. Kersta. Natu hočmo mi tukai zdai nerpoprei taslišati ta sv. Evangelion od tih mladih otručič, koker ie ta isti sv. Marko v tim 10. kapituli zapissal. Ta isti le-ta glas ima inu pravi:

V tim čassu, kadar ie Jezus na tim sveitu po iudovski deželi hodil inu pridigal, so nemu tudi ty mladi otročiči bili naprei pernesseni, de bi se nih doteknil. Ty jogri pag, so te, kir so te otročiče pernašali, svarili. Kadar ie pag Jezus tu zagledal, ie za zlu vzel inu ie dial k nim: »Pustite te otročiče k meni pryti inu nim ne branite, zakai tacih ie tu kralstvu božye. Risničnu iest vom povem, kateri tiga božyga kralstva

ne prymne koker enu deite, ta v tu istu ne pryde.« Inu ie obyel, ie na nee roke polužil inu ie nee žegnal.

DA, 1585, 3s.:

KOKV SE IMA KARSČOVATI. NARPOPREI IMA Predigar vprašati, koku hočeo stariši ali botri dete imenovati. Potle ima vprašati, aku je poprej naglu karsčenu, taku ima le-taku govoriti, inu reči:

Vy lubeznivi v Cristusu, le-tu ditece je nam zdaj tukaj naprej pernessenu, inu prossio njega stariši inu botri, de se ima te gmajn karsčanske cerqve molitvi priporočiti inu po ordnungi inu postavi našiga GOSPVDA Iesusa Christusa karstiti.

De bomo pak podvučeni, is kakoviga grunta božjiga S. Pisma, se my le-tiga diteta pooblastimo inu je skuzi molitov pred božje obličje postavimo inu mu tudi za gnado inu za dar S. Karsta prossimo: taku poslušajmo ta evangeli od otručič, kakor je taisti S. Marko na desse-tim capituli zapisal:

V temistim času so k Jezusu otročiče pernašali, de bi se on nyh doteknil, Iogri pak so te svarili, kateri so nje nosili. Kadar je pak Iesus tu vidil, je za zlu vzel inu je rekal k nym. Pustite otročiče k meni priti inu jim nika nebrante, zakai tacih je krajlestvu Božje. Risničnu jest vam povem, kateri Božjiga krajlestva neprejme kakor enu ditece, ta noter v tuistu ne pride. Inu on je nje objemal, inu roke na nje polagal inu nje žegnoval.

Navedeni primeri pokažejo, da je osnovni tekst, iz katerega sta Trubar in Dalmatin črpala za svoja besedila, brez dvoma WCR 1553. Trubar v obeh primerih, tako v CO 1564, kot v MA 1575, besedilo skoraj dobesedno prevede. Dalmatin v DA 1585 besedilo smiselno prevede in skrajša. Tudi naprej besedila v slovenskem jeziku na splošno sledijo WCR 1553, ki pa ima na koncu prvega dela 1. poglavja »O krstu« še določilo, ki ga ne prinaša nobeno od besedil v slovenskem jeziku:

WCR, 1553, 40:

Wir halten auch für nutzlich / so ausserhalb der gemeinen Predig oder kirchen versamlungen kind getaufft werden soll / das ein zeichen mit einer glocken geschehe / damit ander leut dardurch zu<sup>o</sup>m tauff handel zu<sup>o</sup> kommen ermanet werden.

Se pravi: Štejemo za potrebno, da se za krst otroka, pred katerim

sta tudi skupna pridiga ali cerkveni zbor, kot tudi pred krstom otroka zvoni, da se s tem (zvonjenjem) tudi vsi drugi ljudje h krstu pozovejo.

Drugi del poglavja »O krstu« z naslovom »O naglem krstu«, za katerega DA 1585, 15s mdr. pravi: *Čestokrat se pergody, da je mnogu dete po porodu taku slabu, de nemore živu dočakati dokler bi po eniga cerkoverniga služabnika poslali, de bi se, po ti ozgoraj postauleni ordnungi, karstilu : temuč aku se starši nečeo bati, de bi pres karsta nevmerlu, taku mora baba ali en drugi karščenik kir je vpričo tu dete naglu karstiti, kakor je tu tudi ena stara potrebna inu hvale vredna navada, v karščanski cerqvi, de v taki veliki nuji inu skerbi more vsaki pravi karsččenik, nikar le mož temuč tudi žena karstiti. Potehmal ker v takim rovananju Bug negleda gdu je ta kir karsti, temuč veliku več na svojo lastno postavo inu oblubo. Inu de nikar le možje temuč tudi žene v taki nuji mogo kerstiti tu se iz tiga vidi, ker S. Pismu tudi karsččanske žene imenuje raven erbiče Christuseviga krajlestva ...*, najdemo še v WCR 1553 in v CO 1564, medtem ko ga MA 1575 nima.

## II.

Poglavje »O obhajilu«, zaradi katerega je Trubar imel težave pri tiskanju CO 1564, je pri posameznih besedilih različno (prim. pril.). Poglavje »O obhajilu« v WCR 1553 je razdeljeno na osem delov: 1. Red/Pravilnik o večerji našega gospoda Jezusa Kristusa, 2. Opominjanje h Kristusovi večerji, 3. Molitev, 4. Beseda ali ustanovitev večerje, 5. Zahvalna molitev po večerji, 6. Molitev, 7. Ena druga molitev in prošnja ter 8. Obrazec žegnanja/blagoslovitve. V tem poglavju CO 1564 ne sledi WCR 1553, v MA 1575 pa so objavljene tiste štiri pridige, ki jih je württemberški vojvoda Krištof izločil iz CO 1564. Vsa slovenska besedila izpuščajo uvodni del iz WCR 1553 oz. 1. točko (WCR 1553, 94–104) in začenjajo z 2. točko (WCR 1553, 99; CO 1564, 453; DA 1585, 22), ki jo Trubar razume po svoje, Dalmatin pa je verjetno poznal oba teksta. Besedila se vsebinsko poenotijo šele pri 4. točki (WCR 1553, 106; CO 1564, 457; MA 1575, 359; DA 1585, 29). Vsa omenjena besedila poznajo tudi 5. točk in 6. točko, WCR 1553, CO 1564, DA 1585 pa tudi žegen/blagoslov (prim. prilogo).

## III.

V tretjem poglavju »O poroki« so besedila enotnejša. WCR 1553 naslavlja poglavje »Ordnung der Ee einlaitung« (Red/Pravilnik o povabilu k poroki), kar Trubar v CO 1564 prevaja z »Ordnunga, koku se ty zakoniki imαιο poklycati inu poročiti«, MA 1575 s »koku se ty zakoniki imαιο v ti cerqvi poročati«, DA 1575 pa s »Kako ima en cerkveni služabnik nove zakonike vkup poročiti«. CO 1564 je smiselni prevod iz WCR 1535, pri čemer je Trubar za CO 1564 združil oba naslova, za MA 1575 pa je del besedila iz uvoda izpustil in vsebino postavil »in medias res«:

WCR 1535, 163s.:

Es ist wol vnd Christlich bedacht / das die neüwn Eeleüt / in der kirchen vor der gmein verkündiget vnd eingesegnet werden / dann wiewol der Eelich contract / gleich wie sonst andere weltliche contract / mo<sup>o</sup>cht auch wol auff den Ratsbeüsern oder andern gemeinen offentlichen / ehrlichen vnnnd burgerlichen orten verrichtet werden. Jedoch dweil in der ersten aussbreitung des heiligen Euangelions Christi / nach der Apostel zeit / sich vil funden haben / so den Eelichen stand für ein vnheliligen stand / mit dem kirch Christi nicht zu<sup>o</sup>thu<sup>o</sup>n haben solt / gehalten / auch sich durch anrichtung des Satans / der aller go<sup>o</sup>ttlichen ordnung feind ist / den Eeleüten in item stand / allerlei vnrichtigkeit begegnet / darinn die vergwissung irer Go<sup>o</sup>ttlichen zu<sup>o</sup>samen fu<sup>o</sup>gung inen in irem gwissen no<sup>o</sup>ttig. So ist es zu<sup>o</sup>r besserung der kirchen fast nutzlich / das die neüwen Eeleüt in offentlicher versamlung der kirchen eingesegnet werden / damit menigklich darauss ermanet werde / das der Eestand an im selbs ein ehrlicher vnd Gottsa<sup>o</sup>lliger stand sei / das auch die Eeleüt so inen was vnglücks begegnet / dardurch zu<sup>o</sup>r gedult vnd anru<sup>o</sup>ffung Gottes bewegt werden mo<sup>o</sup>gen.

CO 1564, 488s.:

Onu ie prou, dobru inu poštenu, de se ty novi zakoniki v ti cerqvi poročai<sup>o</sup>, za volo, de se vei inu očytu spozna, de ta zakon ie ena Božya ordninga inu postava. Zakai ta Zludy čestu krat skuzi Hudyčeve vučenike, h puslednimu skuzi te papeže ie hotel ta zakon koker en stan, kir bi Bogu ne dopaj, nazai postaviti inu zavreči. Inu

de tudi ty zakoniki v nih nadlugah inu v nesrečah bodo zagvišani inu potroštani, de so v enim stanu, kateri Bogu dopade, inu de so v Božy milosti, aku sice v pravi pokuri inu v pravi veri stoye inu prebivaio.

Inu ty novi zakoniki, preden se v cerqvi očytu poroče, se imaiο vselei poprei v cerqvi po prydigi trykrat po redu oklicati z le-timi besedami: N. N. hočta po tei ordningi inu postavi Božy v ta stan tiga zakona vkupe stopyti; h takimu nih zakonu, de ga v Božym imenu začneta inu v Božy gnadi dokonata, prossio vas vseh za eno gmajn prošno inu molytov pruti Gospudi Bogu. Inu ako du vei kako reč, bodi oblubo oli žlahto vmei nima, za katere bi ona ne mogla po Bugi inu po šegi inu navadi te kersčanske cerqve v ta stan tiga zakona vkupe stopyti, ta isti tu istu zdai per redu povei, aku pag nišče kai ne vei, taku nima dai Bog sui žegen. Amen.

MA 1575, 362s.:

Vi, izvoleni božy! Tukai sta dva nova zakonika v to našo cerkou prišla. Nemu ie N. N. ime inu ni N. N. Ta hočta tukai očitu nih zakonsko oblubo spoznati inu se vkupe poročiti. Na tu prossita le-to cerkou za eno gmajn prošno, de nima k nyo zakonu Gospud Bug suo gnado inu sui žegen da, zavolo suiga Synu Jezusa Kristusa, Gospudi inu ohranenika našiga: Natu molite ta sv. Očenaš etc.

Besedili se ujameta od CO 1564, 489 s.:

Za teim on ima potle h ti cerqvi govoriti: Vi izvoleni Božy, le-ta dva človeka N., N., kir zdai tukai vpryčo stoyta, hočta v ta stan tiga s. zakona vkupe stopyti, na tu, de nima Bug Oča nebeški za volo suiga Synu Jezusa Cristusa, gospudi našiga, suo milost, gnado, žegen inu srečo da, de v nyu zakonu do nyu obeyu praviga redu bota vkupe po Božy voli, Bogu na čast inu k vsimu kersčanstvu dobrimu živeila, za tiga volo vas vseh prossita za eno gmajn prošno. Natu molyte ta s. Oča naš &c.

DA 1585, 32s, smiselno povzema začetek kot v WCR 1553, CO 1564 in se v tretjem odstavku naveže na ostala besedila:

KOKU IMA EN CERKOVNI SLUŽABNIK NOVE zakonike vkup poročiti. Nerpoprej, kadar je oklicuje, ima reči N. inu N. hučeta po Božji Ordningi v sveti Zakon stopiti, prossita h takimu svojmu naprejšetju to gmajn karsčansko molitou, de bota mogla le-ta karsčanski Zakonski stan v Božjim imeni začeti inu izveličansku h

Božji časti dokonjati. Inu aku ima gdu v tu kaj govoriti, ta je per redi sturi, ali potle molči inu si ništer naprej nevzami, de bi hotil v tem kakovo zmoto delati. Inu Bug daj nyma svoj žegen.

Kadar pak novi Zakoniki v Cerkov h poroki prideo inu pred Altar stopio, ima Predigar pred Altarjem nym le-te štuके od S. Zakona naprej brati inu le-taku reči.

Vy lubeznivi v Cristusu, le-ti novi Zakoniki so le-ssem noter prišli, zimenom N. inu N. inu hote v Božjim imeni svojo Zakonsko oblubo, pred to karsčansko Cerkovjo pustiti poterđiti inu ta žegen Božje bessede prejeti. Natu de ony le-ta sveti stan z nezastopnostjo Božje bessede, kakor ti neverni, nezačneo, taku imajo ony nar poprej iz S. Pisma merkati, koku je S. Zakon od Buga gori postavljen.

DA 1585 nato sledi WCR 1553, CO 1564 in MA 1575 vse do konca razlage svetopisemskih navedkov o poroki. Vsa besedila poznajo tudi prvo molitev po obredu poroke, CO 1564, 496s, pa še dodatni predgovor/pridigo o zakonu – »Ena druga predgovor oli kratka pridiga od tiga zakona. Ta se ima, kadar sta dva nova zakonika oznanila inu izprašala, če hočta vkupe v ta stan s. zakona stopyti, taku od tiga prydigaria v ti cerqvi govoriti«.

V DA 1585 nato sledi »Ena kračiši gmajn molitou« (Krajša skupna molitev), v kateri se poleg zaščite pred papeško zmoto in stalno nevarnostjo Turkov prosi tudi za »vse bolnike, ietnike inu za vse, kateri so v nadlugah, v izkušnavah, v preganenju...« zaradi Kristusovega imena in spoznanja ter za »vse vduve, sirote inu nosseče žene, ki naj jih (Bog) tolaži s Sv. Duhom, da bodo do konca obstali v pravi veri in dočakali (Božje) pomoči in odrešitve. DA 1585 namreč ne pozna posebnega poglavja »O obiskovanju in obhajanju bolnih«, kot ga poznata WCR 1553, 175ss, »Von besu<sup>o</sup>chung vnd Communion der Krancken«, in CO 1564, 500ss, »Koku se imaio bolniki obyskati inu troštati«. CO 1564 podrobno našteva številne primere in navodila, kako ravnati z raznimi bolniki in zaporniki glede nauka, tolažbe, obhajila in pridige.



## IV.

V zadnjem poglavju (»O pogrebu«) se besedila ponovno naslanjajo na WCR 1535, 182ss, izvzemši MA 1575, ki tega poglavja ne pozna. Tako WCR 1553 kot CO 1564 si od začetka lepo sledita, nato pa je Trubar za CO 1564 besedilo ponovno priredil. Tokrat je poudaril naslov »ENA KRATKA PRIDIGA per tih mertvih«. Za razliko od omenjenih DA 1585 prinaša samostojno »ENV KRATKV OPOMINANIE INV MOLITOV, kateru se more per pogrebu ludem naprej brati, susseb, kadar nej druge pogrebne predige«.

WCR 1553, 182ss.:

Darnach so die leich zu<sup>o</sup>r begrebnus tragen ist / solle der kirchendiener dem volck das Capitel / in der ersten zu<sup>o</sup> den Thessa. Cap. iiii. von dem verschidnen in Christo. Oder das Euangelion Johannis am xi. vom Lazaro oder ein anders gleichs Arguments / für lesen / vngeuarlich mit diser prefation.

Lieben freünd wir haben jetz / wie wir tro<sup>e</sup>stlicher zu<sup>o</sup>uersicht vnd hoffnung sein / ein mitglied vnsers Herrn Jesu Christi / aus freüntlicher lieb zu<sup>o</sup> begrebnus geleitet.

Damit wir nun nicht on vnderricht vnd trost abtretten / wo<sup>o</sup>llen wir ho<sup>o</sup>ren / die wort des heiligen Apostels Pauli (vel) des heiligen Euangelisten N. also lautend. Wir wo<sup>o</sup>llen eüch lieben bru<sup>e</sup>der / etc.

CO 1564, 557ss.:

»ENA KRATKA PRIDIGA per tih mertvih.« Mi smo se zdai v Božym imeni k le-timu našimu mertvimu bratu (oli k le-ti) sestri vkupe zbrali, de hočmo nemu tu posledno čast inu periazen na tim sveitu s teim pogrebom izkazati. Inu potehmal ty kersčeniki le za volo bulšiga vkupe priti imαιο. Na tu hočmo mi zdai tukai to pridigo svetiga Paula, katero ie on od tih mertvih kersčenikov sturil, zaslišati, de mi skuzi tako pridigo bomo podvučeni, koku tih mertvih riči stoye, inu iz gnade tiga S. Duha na smerti ležoč bomo potroštani. Inu s. Paul, I. Thes. 4, le-taku piše:

»Lubi bratie, mi ne hočmo vom zatayiti, ne zaderžati od tih, kir spee, de vi ne žaluiete, koker ti, kir obeniga vupana nemaio. Zakai aku veruiemo, de Jezus Cristus ie umerl inu gori vstal, taku Bug bo te tudi, kir so zaspali, skuzi Jezusa sebo pelal. Zakai tu mi vom pravimo koker

eno besedo tiga Gospudi, de mi, kir smo živi inu kir ostanemo, v tim prihodu tiga Gospudi naprei ne pridemo tim, kir so zaspali. Zakai on sam, ta Gospud pride doli iz nebes z anem velykim vpytciem inu s to štymo tiga velikiga angela inu s to trobento Božyo inu ty mertvy, kateri so v Crystusu, bodo nerpoprei gori vstaieli, potle mi, kir smo živi inu prebyli, bomo ž nimi red tiakai makneni v tih oblakih h timu Gospudi pruti v te luffte. Inu taku vselei bomo per tim Gospudi. Obt troštaite eden drugiga s teimi bessedami.«

Le-tu ie ta pridiga s. Paula od tih mertvih kersčenikov, katero pridigo mi nemamo koker ene človeske sane oli marine, temuč koker to pravo bessedo Božyo, v kateri so nom čudne inu skrivne ričy rezodivene, gori vzeti inu le-to pridigo nekar le samuč te naše periatele, kateri so tukai zdai za volo nih lubih mertvih periatlov žalostni, temuč tudi sami sebe, kadar bomo na smerti ležali, se imamo troštati ...

DA 1585, 44ss.:

Vy lubeznivi v Cristusu, Vy vidite koku nas GOSPVD Bug skuzi vsakdajne exemple, ker se eden po drugim iz tiga Svita loči, opomina, de my nemamo obeniga ostaneciga mejsta na tem Svejti, inu de my stari inu mladi nemamo ništer gvišniga kakor to smert, ništer negvišniga pak, kakor uro inu za čas te smerti, Zatu imamo my veden perprauleni biti, od grehou pustiti, naš leben popraviti inu brumniši biti, de kadar Bug čez nas zapovej (na kateru my vsak hip imamo čakati) on nas v svojim strahu, v pravi veri inu pravi lubezni pruti našimu blišnimu najde. Potehmal pak, kadar ta hudi Sovražnik inu naše lastnu messu nas veden h grehu opominajo inu od Božjiga strahu odpelavajo, taku je silnu potreba, de my narpoprej Boga, skuzi Iesusa Cristusa iz serca prosimo, de se on čez nas vsmili inu vse naše grehe odpusty, potle de on tudi naša serca skuzi dar svojga S. Duha resvejti, de my v Božjim strahu inu veri inu lubezni pruti našimu blišnimu rastemo inu gori jemlemo inu njegoviga častitiga prihoda k sodnimu dnevi, z dobro vestjo dočakamo, de my našiga ženina ne zamudimo, kakor te norre Dečle v Evangeliju, temuč de my z našimi Lampami inu oljem, tu je s pravo vero inu dobro vestjo, našimu GOSPVDV Iesusu Cristusu pruti pridemo inu skuzi njega ta večni leben posedemo. Le-tiga vsiga de bomo vslišani takv s pravo serčno andohtjo vsi le-taku molimo.

Brez dvoma je bilo osnovno besedilo (podlaga), po kateri sta Trubar in Dalmatin prevajala in prirejala, WCR 1553. Za CO 1564 lahko rečemo, da je vsaj v drugem poglavju (»O Kristusovi večerji in obhajilu«) skoraj Trubarjevo avtorsko (kompilatorično) delo, MA 1575 pa je Trubarju prišla prav za objavo tistih besedil iz drugega poglavja »Kristusove večerje in obhajila«, ki jih ni mogel objaviti v CO 1564. DA 1585 zvesto sledi predlogam WCR 1535 in CO 1564, sklepamo pa lahko, da je Dalmatin verjetno poznal tudi MA 1575. Dalmatinovo besedilo je smiselni prevod, okrajšan in spravljen v obliko, primerno za natis knjižice v žepnem formatu (šestnajsterki; velikost knjižnega formata 10–15 cm), ki je služila pridigarju kot obredni pripomoček.

### Mesto Dalmatinove *Agende* med liturgičnimi knjigami

Razvoj liturgičnih knjig skozi zgodovino je v tesni povezavi z razvojem splošnega zgodovinskega toka in z zgodovino Cerkve. Mejo v razvoju označuje tridentinski koncil (1543–1563), zato liturgične knjige delimo na tiste iz časa pred tridentinskim koncilom in one iz časa po njem. Med najpomembnejše knjige iz časa pred tridentinskim koncilom štejemo *sacramentaria* (zakramentarije; knjige, v katerih so zbrane molitve *orationes*, *praefationes*, *canon*, *benedictiones*) in *ordines* (ordinarije; knjige rubrik oz. obrednikov, kamor spada tudi agenda). Med najbolj znane zakramentarije sodijo *Sacramentarium Leonianum* (2. pol. 6. stol.), *Sacramentarium Gelasianum* (5. stol.) in *Sacramentarium Gregorianum* (6.–7. stol.), med najbolj znane ordinarije pa *Ordines ecclesiastici Romanae ecclesiae* (8.–15. stol.; Obrednik rimske cerkve) in *Caeremoniale Romanum* (prvič natisnjen 1516; Rimski obrednik).<sup>37</sup>

*Sacramentarium Gregorianum* je delo papeža Gregorja I. Velikega. Knjiga je bila za časa sv. Cirila in Metoda prevedena v staro cerkveno slovanščino.<sup>38</sup> Za Gregorjev zakramentarij se je zanimal tudi cesar

37 Fr. Ušeničnik: *Katoliška liturgika*, Ljubljana 1933, 15 (Ušeničnik 1).

38 Fr. Ušeničnik 1, n. d., 16, prim. op. št 10 in citat, ki ga avtor navaja: Fr. Ušeničnik: *Najstarejši glagolski spomenik in liturgija sv. Cirila in Metoda*, Bogoslovni vestnik 1930, 235ss.

Karel Veliki (u. 814), ki si je želel, da bi v njegovem cesarstvu uvedli enotno rimsko liturgijo. V ta namen mu je papež Hadrijan I. (u. 795) med letoma 784 in 791 poslal zakramentarij papeža Gregorja I. Velikega; tega so nato shranili v knjižnici v Aachenu.<sup>39</sup>

*Ordines ecclesiastici Romanae ecclesiae* vsebujejo škofovsko in še posebej papeško mašo, opravila za cerkveno leto, ki se jih je udeleževal papež, obrede pri krstu, pri blagoslovu krstne vode, birmi, mašniškem posvečenju, spovedi, sv. obhajilu za bolnike in pri poslednjem mazi-ljenju. Knjiga je nastala v času med 8. in 15. stoletjem. *Caeremoniale Romanum* je bil verjetno sestavljen iz prej omenjenih *Ordines ecclesiastici Romanae ecclesiae*, prinaša pa liturgična opravila, ki jih je papež ali sam izvrševal ali pa se jih je le udeleževal. Knjiga je bila prvič natisnjena v Benetkah leta 1516. Na podlagi *Caeremoniale Romanum* je nastal obrednik za škofe in navadne duhovnike.<sup>40</sup>

V času po tridentinskem koncilu so nastale knjige, iz katerih še danes črpa moderna liturgija. Tridentinski koncil, 19. po vrsti, je leta 1542, z nalogo reformirati Cerkev, sklical papež Pavel III. (u. 1549). Večina razprav na koncilu je bila posvečena obnovi Cerkve in cerkvenega življenja ter razlagi katoliške veroizpovedi v nasprotju s protestantizmom. Protestanti se koncila niso udeležili, ker koncil ni hotel sprejeti njihovih predlogov, da koncila ne bi vodil papež in da bi *Sveto pismo* obravnavali na enotni podlagi. Pomembnejši koncilski verski dekreti so se nanašali: na *Sveto pismo* in tradicijo (sprejet na IV. seji, 1546), odpuščanje (sprejet na VI. seji, 1547), zakramente (sprejet na VII. seji, 1547), obhajilo (sprejet na XXI. seji, 1562) in na zakon (sprejet na XXIV. seji, 1563). Pomembnejši reformni dekreti pa so govorili o rezidenčni dolžnosti škofov (sprejet na XXIII. seji, 1563), o bogoslovnih semeniščih (sprejet na XXIII. seji, 1563) ter o pridigi in poučevanju katekizma (sprejet na XXIV. seji, 1563).<sup>41</sup> Tridentinski koncil je jasno razmejil katoliški in protestantski nauk, potrdil papeževo avtoriteto, cerkveno tradicijo (spise sv. očetov in papežev) je poleg *Svetega pisma* postavil za enakovreden vir veroizpovedi, zavrnil

39 Fr. Ušeničnik 1, n. d., 16.

40 Fr. Ušeničnik 1, n. d., 16s.

41 *Kršćanstvo*, n. d., 451s; *Zgodovina*, tematski leksikon založbe Duden, Tržič 2003, 382 (Duden).

je Luthrov nauk o zakramentih in opravičenju, z reformnimi dekreti pa je vplival na notranjo reformo Cerkve in posledično uveljavil rekatolizacijo.<sup>42</sup>

Liturgične knjige, ki so se uveljavile v času tik po tridentinskem koncilu, so bile: *Breviarium Romanum* (1568), *Missale Romanum* (1570), *Pontificale Romanum* (1596), *Caeremoniale Episcoporum* (1600) in *Rituale Romanum* (1614).<sup>43</sup>

*Missale Romanum* (Rimski misal) je s konstitucijo »Quo primum« z dne 14. julija 1570 izdal papež Pij V. V spremljajočem pismu je papež zapisal, da morajo novi misal z brevirjem vred sprejeti vse cerkve rimskega obreda, izvzemši le tiste, ki so imele svoj misal in so ga uporabljale že nad dvesto let; tem je dal na izbiro ohraniti starega ali uvesti novega.<sup>44</sup> V naših krajih se je, v času od leta 811 dalje, ko sta oglejski in salzburški nadškof sklenila mejo med misijonskima področjema na Dravi,<sup>45</sup> večinoma uporabljal oglejski obrednik. V ustanovitveni listini Ljubljanske škofije je cesar Friderik III. eksplicitno zapisal, da naj se vsa liturgija izvaja »iuxta ordinem rubricae Aquileiensis Ecclesiae« (»po oglejskem cerkvenem redu«), kar je pomenilo, da je Ljubljanska škofija v svojo liturgijo sprejela že udomačeni, priznani oglejski obrednik; to je z bulo (papeško listino) potrdil papež Pij II. (u. 1464) naslednje leto.<sup>46</sup> Najstarejši tiskani obrednik, po katerem so duhovniki v naših krajih delili zakramente in opravljali druge obrede, pa je oglejska *Agenda*, ki je bila natisnjena leta 1495.<sup>47</sup> Tak red se je obdržal vse do provincialne sinode v Vidmu (1596), na kateri je bil sprejet sklep, da se morajo na področju oglejske cerkve sprejeti nove liturgične knjige in vsa določila o maši, oficiju in zakramentih, ki jih nove knjige prinašajo. S tem se je tudi pri nas oglejski obred umaknil rimskemu.<sup>48</sup>

42 Duden, n. d., 382.

43 Fr. Ušeničnik 1, n. d., 18s.

44 Fr. Ušeničnik 1, n. dd, 18.

45 *Zgodovina cerkve na Slovenskem*, Celje 1991, 93.

46 Fr. Ušeničnik, n. d, 1s.

47 M. Smolik: *Slovensščina v obrednikih*, Jezik in slovstvo 1973–74, 119, prim. tudi op. št. 16 (Smolik 1).

48 Fr. Ušeničnik 1, n. d., 18.

*Pontificale Romanum* (Rimski obrednik) vsebuje obrede, ki jih izvršuje škof (mašniško posvečenje, posvečenje oltarja, cerkve itd.). Izšel je leta 1596, za časa papeža Klemena VIII. (u. 1605). *Caeremoniale Romanum* (Rimski obrednik) prinaša rubrike, brez liturgičnih tekstov, ki se nanašajo na opravila, ki jih ne najdemo v pontifikalu, in predstavlja nekakšno dopolnilo k pontifikalu in misalu. Izšel je leta 1600, izdal pa ga je prav tako papež Klemen VIII. *Rituale Romanum*, (Rimski obrednik) je s konstitucijo »Apostolicae Sedi« z dne 17. junija 1614 izdal papež Pavel V. (u. 1621). Bil je prvi uradni skupni vzorec za celotno Cerkev rimskega obreda.<sup>49</sup> Rimski ritual je določil, na kakšen način smejo duhovniki podeljevati zakramente in opravljati druge dolžnosti. V naših krajih so v teh časih delili zakramente še po knjigi frančiškana Alberta Castellanija (u. 1554) *Sacerdotale Romanum* iz leta 1523. Posamezne škofije so svoje obrednike v največji možni meri prilagodile novemu rimskemu obredniku, ki je bil sicer napisan samo v latinskem jeziku, a so duhovniki pri zakramentih spraševali v jeziku, ki so ga katehumeni govorili. Obred se je v osnovi še skladal z rimskim misalom, obenem pa je bil prilagojen specifičnim razmeram v škofiji. Tak obrednik je bil za Ljubljansko škofijo prvič izdan leta 1706, ob priliki posvetitve obnovljene ljubljanske stolnice sv. Nikolaja (*Rituale Labacense ad usum Romanum accommodatum*; tj. Ljubljanski obrednik, prirejen po rimskem).<sup>50</sup> V t. i. ljubljanskem obredniku, ki je bil posnet po salzburškem iz leta 1640, so bile v slovenski jezik prevedene le najpotrebnejše reči.<sup>51</sup> Prvi povsem slovenski obrednik smo Slovenci dobili leta 1932.<sup>52</sup>

Dalmatinova *Agenda* (1585) ima svoj prostor v vrsti protestantskih agend (obrednikov) v 16. stoletju, ki sta jih Trubar (1564 in 1575) in Dalmatin spisala po vzoru württemberskega cerkvenega reda (1553). Od Trubarjeve prepovedane in zaplenjene *Cerkovne ordninge* ni ostalo v obtoku veliko izvodov, a verjetno dovolj, da se je leta 1575 ob izdaji *Ta mahine agende* Trubar nanje skliceval. Nasploh pa je vsaj za deželo

49 M. Smolik 1, n. d., 117, prim. tudi op. št. 5.

50 M. Smolik 1, n. d., 120.

51 Fr. Ušeničnik 1, n. d., 19.

52 M. Smolik: *Zlati jubilej slovenskega obrednika*, Bogoslovni vestnik 1984, št. 1, 107 s.

Kranjsko treba ugotoviti, da je bilo še vedno večinsko obredje oglejsko, protestantsko pa je z oglejskim sobivalo. Dobrih dvajset let po Trubarju je Dalmatin, v nasprotju s Trubarjevima različicama leta 1564 in 1575, izdal *Agendo*, ki se je zvesto držala württemberske predloge. Z njo je zaključil opus svojega dela, ki priča tudi o tem, da je bil morda njegov načrt na Kranjsko prestaviti (prenesti) protestantsko misel in Cerkev natančno po württemberskem cerkvenem redu. Dalmatin je namreč prevedel in izdal tudi *Ta kratki wirtemberski catechismus* in *Agendo* (1585), torej vse, kar poleg *Biblije* potrebuje pridigar za delovanje, vse to pa na podlagi württemberskega protestantskega nauka.

### **Zgodovinski okvir Dalmatinove *Agende***

Dalmatinova majhna knjižica *Agenda* (1585) se je, tako kot protestantizem, spričo političnih razmer kmalu morala docela umakniti. Nastopila je namreč v dobi, ko se je v habsburških dednih deželah že pripravljala rekatolizacija. Posledično njen vpliv v verskem življenju ni bil velik.

Protestantizem se je razvil predvsem kot posledica razkroja strukture v Cerkvi in cerkvenem življenju, koreninil pa je v porajajoči se ideji o reformi Cerkve in cerkvenega življenja. Papeštvo je bilo na začetku 14. stoletja v veliki krizi, ki se je s preselitvijo papeža v Francijo še poglobila. T. i. papeško »avignonsko suženjstvo« (1309–1377) je papeže pripeljalo v popolno odvisnost od francoskih vladarjev. V tem obdobju so papeži izgubili občutek za veseljnost Cerkve, jo podrejali lastnim interesom in interesom kurije. Takoj po končanem papeškem »avignonskem suženjstvu« pa je, spet v povezavi s papeži, Cerkev prizadel še zahodni razkol (1378–1415), v katerem se je Cerkev, hkrati z njo tudi njeno občestvo, razdelila najprej med dva, po poskusu zedinjenja na zboru v Pisi (1409) pa med tri papeže. V času velike papeške krize je cerkveno občestvo iskalo enotnosti v cerkvenem zboru. Rodilo se je koncilno gibanje, t. i. konciliarizem, po katerem je koncil (sinoda), tj. zborovanje škofov in drugih cerkvenih dostojanstvenikov, da bi obravnavali in odločali o verskih vprašanjih ter

sprejemali zakone o cerkvenih zadevah, najvišja cerkvena instanca. Korenine tega pogleda na Cerkev segajo v 12. stoletje, v 14. stoletju pa sta idejo zagovarjala M. Padovanski (u. 1342) in W. Ockham (u. 1347–1348?). Konciliarno gibanje je bilo uspešno na konstanškem in baselskem koncilu, ki sta papežu odvzela primat v Cerkvi in ga razglasila zgolj za »služabnika Cerkve«. Takemu ravnanju se je papež uprl, na njegovo stran pa so stopili tudi svetni vladarji. Tako je konciliarno gibanje izgubilo podporo in se podredilo restavraciji vodilne vloge papeža v Cerkvi.<sup>53</sup>

Velik vpliv na razvoj Cerkve in cerkvenih razmer sta v dobi pred nastopom protestantizma imela konstanški in baselski koncil. Bistven prispevek konstanškega koncila (1414–1418) k reformi Cerkve je bil v zahtevi koncilskih očetov po reformi Cerkve *in capite et in membris* (»v glavi in udih«), a se ta ni uresničila. *In membris* je bilo več poskusov za obnovo krščanskega življenja. Mednje sodijo tudi reformni poskusi posameznih samostanskih redov, npr. reforma znotraj frančiškanskega reda, ki je pripeljala leta 1517 najprej do razdelitve reda na dva dela, observante (strožji, reformirani red) in konventuale (minoriti), leta 1528 pa še na ustanovitev nove veje Frančiškovih bratov – kapucine, ki so (bili) na naših tleh znani in priljubljeni kot odlični pridigarji. *In membris* velja omeniti tudi duhovno gibanje, nastalo konec 14. stoletja na Nizozemskem, ki je bilo v tesni zvezi z nastankom protestantizma. Gre za gibanje *devotio moderna* (moderna pobožnost), ki se je zavzemalo za tesnejši stik posameznika z Bogom. Začetnik gibanja je bil Geer Groote (u. 1384), morda najbolj slovita predstavnika gibanja pa T. Kempčan (u. 1471), avtor znamenite *De imitatione Christi* (1418; O posnemanju Kristusa), in Erazem Rotterdamski (u. 1536), avtor slovite *Stultitiae Laus* (1511, Hvalnica norosti). *In capite* pa večjih sprememb ni bilo. Vsakokratnemu papežu in škofom ni bilo mar za cerkveno življenje in reformo Cerkve, podpirali so umetnost, znanost in se uveljavljali v javnem življenju. Postajali so podobni svetnim knezom in politikom, zanimala sta jih klasična izobrazba in umetnost. Papeški dvor je postal središče »poganske« renesanse.<sup>54</sup>

53 Fr. M. Dolinar: *Od reforme do reformacije*, Bogoslovni vestnik 1986, št. 3, 205s (Dolinar); Duden, n. d., 180s.

54 Fr. M. Dolinar, n. d., 206.



Menda je najslabši vtis na papeškem prestolu v tem času pustil slovit papež Aleksander VI. (u. 1503), po rodu Španec, njegovo pravo ime pa je bilo Rordigo Llançol, tudi Roderic de Borgia. Manj znano je, da je izdelal celo predloge za reformo Cerkve. Svojega sina Cezarja Borgio je pri 18. letih oče najprej imenoval za kardinala, kasneje pa je Cezar, kot sploh prvi v zgodovini, službo kardinala opustil. Imel je velik vpliv na očeta in vse se je zdelo, kot da bi prek očeta želel sekularizirati papeštvo, zato so ga po očetovi smrti pregnali iz Italije. Aleksander VI. se je zanimal tudi za nova odkritja. Poznal je Kolumbova osvajanja in podpiral širjenje krščanstva v novih deželah. Zavzemal se je za širjenje kulta Matere Božje in meništvo. V času njegovega pontifikata je nastopil G. Savonarola (u. 1498), rojen leta 1452 v Ferrari, ki se je v starosti 23 let pridružil dominikancem in leta 1484 prišel v Firence za pridigarja; tu je pridigal proti razvadam tedanjega časa in proti poganstvu v umetnosti, za nespokorjene grehe pa obljubljal velike kazni, ki jih bo Bog poslal nad Cerkev. Pri ljudeh je bil zelo priljubljen. Leta 1491 je postal prior samostana sv. Marka v Firencah. V politiki je bil privrženec Medičejcev. Na cvetno nedeljo leta 1496 je za svojega edinega kralja razglasil Jezusa. Za vse nadloge v Cerkvi pa je obtožil papeža Aleksandra VI.; tega je označil za pojem moralne zavrženosti Cerkve. Papež ga je leta 1497 izobčil, Firencam pa je zagrozil z interdiktom (prepovedjo opravljanja bogoslužja). Meščani Firenc so leta 1498 vdrli v dominikanski samostan, Savonarolo prijeli in ga izročili mestnim oblastem. V navzočnosti papeških odposlancev je bil zaradi poskusa reforme rimske kurije, sklica koncila in odstavitve papeža Aleksandra VI. obsojen na smrt z obešanjem in grmado. Eksekucija je bila 23. maja 1498.<sup>55</sup>

Za Aleksandrom VI. je pontifikat nastopil Julij II. (u. 1513), ki je v smislu obnove Cerkve sklical lateranski koncil, a je bil boljši vojskovodja kot duhovnik. Sledil je Leon X. (u. 1521), o katerem je njegov naslednik Hadrijan VI. (u. 1523) rekel, da so pregrehe v njegovi bližini postale tako samoumevne, da umazanci sploh niso več čutili smrada greha. Hadrijan VI. je bil moralno neoporečen, bister mož, dober

55 Prim. M. Benedik: *Papeži od Petra do Janeza Pavla II.*, Celje 1989, 197; *Krščanstvo*, n. d., 425s; Fr. M. Dolinar, n. d., 206s.

filozof in teolog. Bil je vzgojitelj cesarja Karla V. (u. 1556) in učitelj Erazma Rotterdamskega. Reformo Cerkev je zastavil resno, a je bil njegov pontifikat prekratek, da bi jo lahko izpeljal.<sup>56</sup>

Baselski koncil (1431–49) je prav tako zaznamoval boj med privrženci konciliarizma in papeža. Koncil je sicer sprejel vrsto reformnih odločb, dosegel pomiritev s husiti, a enotnosti Cerkev vendarle ni mogel doseči. Papeški položaj se je med koncilom okrepil in pozneje prevladal. V nadaljnjih sporih je cesar stopil na stran papeža, koncil pa je bil dokončno razpuščen v Lausani leta 1449.<sup>57</sup>

Znotraj Cerkev so bile vedno večje razlike med višjo (papeži, škofi, opati) in nižjo duhovščino. Plemiški sinovi, ki so vstopili v cerkev in so predstavljali *clerus maior*, so bili bogato dotirani in zato za čas življenja dobro preskrbljeni. Z navadnimi duhovniki, predvsem pa z vikarji na benefikatnih farah – le-ti so bili socialno najbolj kričeč izraz za *clerus minor* – pa ni bilo tako. Njihov boj za vsakdanji kruh je bil trd. Slab položaj duhovščine je pri humanistih in renesančnih zbujal posmeh in zaničevanje. Na resno stanje v Cerkvah so od srede 12. stoletja dalje opozarjali med drugimi tudi Arnold iz Brescie (u. 1155), Peter Waldes (u. 1218), Marsilij iz Padove (u. 1342), že omenjeni Wilhelm Ockham (u. 1350), John Wycliff (u. 1384), Jan Hus (u. 1415) idr. Morda stanje v Cerkvah na predvečer reformacije še najbolj opisujejo besede kardinala G. Contarinija (u. 1542), da se Cerkev majo v svojih temeljih.<sup>58</sup>

Iz časa pred reformacijo je iz domače zgodovine, poleg že omenjene ustanovitve ljubljanske škofije leta 1461, potrebno omeniti tudi ljubljansko reformno sinodo iz leta 1448. Vzroki za sklic oglejske reformne sinode v Ljubljani so bili: 1. pretrgane vezi med oglejskim patriarhom in duhovniki; 2. slabe razmere med duhovščino v času med konstanškim in baselskim cerkvenim zborom in po njem; 3. nelegitimno umeščanje duhovnikov in 4. nove razmere po končanem baselskem koncilu, ki so imele namen življenje ponovno spraviti v normalen tek. Na sinodi je beseda tekla o obnovi duhovniškega

56 Fr. M. Dolinar, n. d., 207.

57 Duden, n. d., 28s.

58 Fr. M. Dolinar, n. d., 207.

življenja v oglejskem patriarhatu. Sprejeti sinodalni odloki so bili sicer zavezujoči, a so jim manjkale kazenske določbe, zato so bili milejše narave kot tisti s konstanškega ali baselskega koncila. Sklepe ljubljanske reformne sinode po vsebini delimo na 9 točk. Prva točka je obravnavala življenje duhovnikov. Prepovedan jim je bil konkubinat (priležništvo). Duhovniki prav tako niso smeli opravljati nobene postranske dejavnosti, da bi prišli do zaslužka; opustiti so morali krčmarjenje in vinotoč. Prepovedano jim je bilo udeležiti se lova z gonjo (sokoli, jastrebi, kragulji, psi idr.), dovoljen pa jim je bil t. i. »tihí« lov. Duhovniki se niso smeli ukvarjati s kockanjem, kar je bila v srednjem veku splošna duhovniška razvada. Glede duhovniške obleke in njene nošnje pa je bilo določeno, da duhovniki ne smejo nositi sukenj, ki so predolge ali prekratke, preširoke ali preozke čez pleča, sploh pa suknje niso smele biti podobne plemiškim jopičem. Dovoljeno je bilo, da so rahlo nagubane, rokavi pa so morali biti dolgi do zapestja, a od roke niso smeli preveč štrleti. Prav tako ovratniki niso smeli biti previsoki. Suknja ni smela imeti prevelikih razporkov in ni smela biti obrobljena s pisano podlogo. Prav tako duhovniki niso smeli imeti dolgih las. Zapovedana jim je bila tonzura (izstriženi krog las vrh glave). Duhovnikom je bilo prepovedano nositi okrašene pasove. Svileno obleko so lahko nosili le višji cerkveni dostojanstveniki. Druga točka je prinašala koncilske sklepe glede nastavljanja pomožnih duhovnikov. Župnik je smel sam najeti pomočnika in nastavljati kaplane pri podružnicah. Ljudi je lahko nastavljal in odstavljaj, tudi plačeval jih je sam. Če je ljudi najel izven svoje škofije, so ti morali predložiti spričevalo o prejetih redovih in priporočilo svojega škofa (tj. škofa iz škofije, iz katere prihajajo) ali kake druge zaupanja vredne osebe. Tretja točka je prinesla splošne določbe o bogoslužju in sv. zakramentih. Duhovnikom je bila prepovedana simonija (kupčevanje s cerkvenimi častmi in službami). Štolnina (navadni darovi za vzdrževanje duhovščine) je ostala v veljavi, duhovnik jo je lahko izterjal tudi s cerkveno kaznijo. Da ne bi prihajalo do sakrilegija (bogoskrunstva) sv. hostije in sv. olja, je bil duhovnik dolžan zaklepati tabernakelj in sv. olje, ključje pa hraniti na varnem. Prav tako je duhovnik moral paziti na čista mašna oblačila, oltarne prte, korporalije, burze. Glede maše pa je sinoda prepovedala kakrš-

nokoli opuščanje katerihkoli delov božje službe. Četrta točka je govorila o sv. pokori. Prinašala je navodila, kako ravnati z »očitnimi« grešniki in tistimi, ki imajo na vesti »pridržane« grehe in kazni. Peta točka je prinašala sklepe o zakonu. Za poroke je bilo določeno, da so lahko tudi na drugih »dostojnih« krajih in ne samo v cerkvi. Poroka pa se nikakor ni smela zgoditi po ohceti (ženitovanju) in »post consummationem per carnalem corpulam«, se pravi po telesni združitvi (moškega in ženske). Razširila in natančneje je določila tudi zadržek duhovnega sorodstva, po katerem se med seboj niso smeli ženiti boter in krščenc, krščenc in botrovi otroci, krščenc in botrova žena oziroma mož ter krščenc in boter oziroma njegova žena (veljalo je tudi za ženski spol). Enako je veljalo tudi za razmerje med krščevalcem in krščencem ter sorodniki obeh. V šesti točki je sinoda določila sklepe o upravi cerkvenega premoženja in cerkvenih sodiščih. Vsakokratnega škofa je določila za edinega upravitelja cerkvenega premoženja. Prepovedala je za škofijske ekonomе nastavljanje laike. Po cerkvenem pravu je bil škof pristojen za sojenje klerikom v svetnih in cerkvenih zadevah. Pred cerkveno sodišče so spadali tudi vsi spori med kleriki in laiki. Kazni za kršitelje cerkvenih pravic so bile stroge (za mesta interdikt – prepoved opravljanja božje službe, za posameznike izobčenje). V sedmi točki je sinoda na podlagi odloka baselskega koncila določila, da se škofijska sinoda izvede vsako leto. Žal se ta odlok ni spoštoval. Se je pa, po vzoru salzburške nadškofije, vsako leto izvedel shod duhovščine v posameznih arhidiakonijah. Osmo točka je naštevala nove cerkvene praznike in oficije. Na podlagi sklepa baselskega koncila je ljubljanska sinoda uvedla vsakoletno obvezno praznovanje Marijinega obiskovanja Elizabete (2. julij). Koncil je določil tudi obvezno molitev votivnega (posvetilnega) oficija Matere Božje na vsako soboto, na katero ni praznika z devetimi lekcijami, in enkrat tedensko obvezno molitev votivnega oficija oglejskih zavetnikov sv. Mohorja in Fortunata. Namestnik oglejskega patriarha, pičenski škof Martin, je v cerkvi sv. Nikolaja v Ljubljani napravil ustanovo, po kateri mora »voditelj šole« z učenci vsako soboto popoldne peti Marijino antifono *Salve Regina* (Pozdravljena, kraljica). V deveti točki je ljubljanska sinoda določila kolekto za patriarha. Ukazala je, naj duhovniki pri brevirju (molitvi za duhovnike) in pri

sv. maši navadnim molitvam dodajo tudi prošnjo za vsakokratnega oglejskega patriarha in njegove naslednike.<sup>59</sup>

Osrednja osebnost protestantizma je bil Martin Luther (u. 1546), od leta 1512 profesor na univerzi v Wittenbergu (ustanovljena 1508). S svojimi znamenitimi 95 tezami (31. oktobra 1517) v latinščini, v večini povezanih z odpustki, dogmami v Cerkvi in ureditvi same Cerkve, ni dosegel teološke razprave, temveč so si njegovo dejanje razlagali sprva kot napad na papeža, kasneje pa kot napad na vso Cerkev. Papež Leon X. je leta 1520 Luthrov nauk obsodil, Luther pa je v odgovor papežu napisal tri spise: *An den christlichen Adel deutscher Nation* (Krščanskemu plemstvu nemškega rodu) *Von den babylonischen Gefangenschaft der Kirche* (O babilonskem ujetništvu Cerkve) in *Von der Freiheit eines Christenmenschen* (O svobodi kristjana), v katerih je podal svojo teologijo (svoj nauk) o odrešitvi človeka, ki je lahko odrešen samo po veri v Kristusovo žrtvovanje, o resnici v veri, ki po Luthru izvira samo iz *Svetega pisma*, in o »notranji religioznosti«, ki jo človeku daje Bog sam, zaradi česar človek ne potrebuje posrednika v odnosu z Bogom. Papež Leon X. ga je z bulo, z dne 3. januarja 1521 in z naslovom *Decet Romanum Pontificem* (Tako je všečno papežu [rimskemu svečeniku]), izobčil iz Cerkve. Spomladi istega leta je cesar Karel V. kot izvršilec bule 25. maja 1521, po zasedanju državnega zbora v Wormsu, izdal edikt, s katerim je obsodil Luthrov nauk in njegove knjige, Luthra pa ukazal prijeti. Luther je na gradu Wartburg pod zaščito saškega volilnega kneza Friderika III. začel prevajati *Sveto pismo*.

Na podlagi Luthrovih naukov je Philipp Melanchthon (u. 1560) sestavil *Augsburško veroizpoved* (*Confessio Augustana*), ki je bila leta 1530 predložena na državnem zboru v Augsburgu in ki skušala zmanjšati razlike med katoličani in protestanti ter ohraniti enotnost Cerkve in vere. V njej je Melanchthon pojasnil reformni nauk, od nepravilnosti je omenil le celibat, redovniško zaobljubo, spoved in škofovsko oblast, o spornih točkah, tj. papeški oblasti, odpustkih in vicah pa v njej ni bilo sledu. Z njo je Melanchthon želel doseči reformo maše in obha-

59 J. Gruden: *Cerkvene razmere med Slovenci v 15. stoletju in ustanovitev ljubljanske škofije*, Ljubljana 1908, 24ss.

janje pod obema podobama tudi za laike. Augsburško veroizpoved je podpisala večina protestantskih državnih stanov, izvzemši mesta Strassburg, Konstanz, Memmingen in Lindau, ki so pri vprašanju obhajila sledila Zwinglijevemu nauku in ki so s spisom *Confessio tetrapolitani* (Veroizpoved štirih mest) oblikovala svojo veroizpoved. Augsburška veroizpoved je postala obvezujoča veroizpoved protestantov.<sup>60</sup>

Dokončno sta se katoliška in protestantska veroizpoved ločili z augsburškim verskim mirom (25. septembra 1555). Končale so se verske vojne, augsburška veroizpoved je bila priznana za enakovredno, deželni knezi so po načelu *cuius regio, eius est religio* (čigar dežela, tega tudi vera) ohranili pravico odločati o obliki veroizpovedi v deželi in s tem nadzorovali deželno cerkev; podložnikom druge veroizpovedi je bila zagotovljena pravica do izselitve.<sup>61</sup>

Protestantizem je, tako kot drugod po takratni Evropi, tudi na naših tleh naletel na ugodne razmere; zanj so se zavzeli kranjski deželni stanovi, deželni knez pa je ostal zvest katolištvu.

## Vpliv Dalmatinove *Agende* na vzhodnoslovenske obrednike

Trubarjev protestantizem se ni mogel docela uveljaviti. Trubar je imel težave s formulacijami v svojih knjigah že na Württemberškem. Dalmatinov »pravi« württemberški nauk pa je v kranjsko deželo prišel šele v času, ko se je že pripravljala rekatolizacija. Dalmatinova *Agenda* se torej na Kranjskem ni več mogla zasedrati za daljši čas, je pa znatno vplivala na nadaljnji razvoj obrednikov in obredno prakso v luteranskih cerkvenih občinah v Prekmurju.<sup>62</sup> Po njenem vzoru je najprej leta 1785 nastal Bakošev rokopisni obrednik, ki ga je avtor pozneje prevedel še v nemški in madžarski jezik. Originalni naslov Bakoševega obrednika je bil *Agenda sermone vandalico conscripta – Precibus etiam matutino – vespertinis aucta adiuvante Benedictione Benedicentis* (Obred-

60 Duden, n. d., 20.

61 Duden, n. d., 322.

62 F. Šebjanič: *Dalmatinova Agenda in vzhodno slovenski obredniki*, Evangeličanski koledar 1992, 55 (Šebjanič).

nik, napisan v slovenskem jeziku ter pomnožen z jutranjimi in večernimi molitvami, ob blagoslovu Blagoslavljajočega). Obredniku manjka obrazec za pogrebne prilike, pri njegovi sestavi pa se je M. Bakoš zvesto držal Dalmatinove predloge.

Bakošev obrednik, posredno pa Dalmatinova *Agenda*, sta nadalje vplivala na obredniški priročnik M. Godine iz leta 1802, ki ima uvodni zapis v latinščini *Verus possessor hujus libri est Reverendus Dominus Mathias Godina VD Minister tunc temporis Felső – Petrociensis* (Pravi [resnični] lastnik te knjige je M. Godina, sočasno petrovski duhovnik). Godina je obredne obrazce posnel po Bakošu, posredno pa po Dalmatinu. Dalmatinova *Agenda* naj bi verjetno vsaj posredno vplivala tudi na obrednik A. Terplana iz leta 1838. Kot poroča Trstenjak, Terplanov obrednik nosi naslov *Agenda Scripta per Alexandrum Terplan, Capellandum Ecc. Ev. Puczinicz* (Agenda, ki jo je napisal Aleksander Terplan, evangeličanski kaplan v Puconcih).<sup>63</sup> V murskosoboški študijski knjižnici hranijo v zbirki prekmurian med drugimi tudi agendo A. Kardoša iz leta 1858 z naslovom *Szlovenszka agenda ali red opravic duhovnika pri szkoncszavanyi navad i szlüzbe evangeliomszke-cerkvene*, ki ima sicer za predlogo madžarski obrednik prekdonavskega okrožja iz leta 1831, odseva pa tudi besedno bogastvo Dalmatinove *Agende*.<sup>64</sup> Dalmatinova *Agenda* je torej, vsaj posredno, v Prekmurju preživela še globoko v 19. stoletje ...

### Sklepne ugotovitve

Dalmatinova *Agenda* omogoča globlji vpogled v cerkveno konstitutivno delo dveh najpomembnejših slovenskih reformatorjev, Primoža Trubarja in Jurija Dalmatina. Slednjemu je, drugače kot predhodniku, v povsem spremenjenih verskih in političnih razmerah uspelo v letih 1584 in 1585 z objavo slovenske *Biblije*, pesmarice, katekizma in *Agende* uveljaviti ves ključni repertorij, ki je bil potreben za delovanje protestantske cerkve v slovenskem jeziku na Kranjskem

63 F. Šebjanič, n.d., 56.

64 F. Šebjanič, n. d., 57.

in je temeljil na zvestem posnemanju württemberških predlog. Z izidom *Agende* je Dalmatin vsaj deloma realiziral želje in potrebe (objava obrednika), ki so botrovale nastanku Trubarjeve *Cerkovne ordninge*, pa zaradi deželnoknežjih regalij (pravic) in določil augsburškega verskega miru niso mogle prav zaživeti. Prav zaradi tega sta bili objava in uporaba celotnega repertorija in še zlasti *Agende* ključnega pomena za razvoj oz. ohranitev protestantizma na Slovenskem do konca 16. stoletja. Glede na to, da je Dalmatin z objavo *Agende* uresničil cilje, ki se jih Trubarju ni posrečilo, in glede na dejstvo, da je Dalmatin takoj za Trubarjem ustvaril drugi največji besedilni opus slovenskega slovstva 16. stoletja (sploh pa je Dalmatin edini ustvaril prevod vsega *Svetega pisma*) in da je Dalmatin od slovenskih protestantskih piscev jezikovno verjetno najbolj koherenten (Dalmatinova *Biblija* je v bistvu krona, povzetek in hkrati rekapitulacija vseh najpomembnejših jezikovnih in slovstvenih prizadevanj slovenskih protestantov), bi lahko izpeljali tezo o »dveh očetih« protestantizma na Kranjskem oz. tezo o dveh »slovenskih Luthrih« – o Primožu Trubarju kot začetniku in Juriju Dalmatinu kot nadaljevalcu in dovrševalcu prizadevanj za protestantizem na Kranjskem. Zato se utegne, glede na primerjavo recepcije Trubarjevih besedil in Dalmatinovih tekstov, pokazati, da bo treba Dalmatinu v slovenski kulturni, slovstveni, intelektualni in verski zgodovini odmeriti bistveno pomembnejše, zagotovo pa mnogo bolj večplastno pojmovano mesto, kot ga je imel doslej, ko so njegovo vlogo ponavadi zoževali skoraj samo na prevajanje *Biblije*. Brez dvoma bo zato treba Dalmatina preučiti natančneje, in sicer tako njegovo življenje (biografijo) kot njegovo delo, se pravi preučiti njegova besedila s formalnega in vsebinskega zornega kota, z raziskavo njihovega razmerja do tujih in domačih virov in z ovrednotenjem njihovega pomena in recepcijskega dometa.



Priloga: *Vsebinska primerjava v razpravi omenjenih besedil*

|             | <b>Württembergški cerkveni red (1553)</b>   | <b>Cerkovna ordnina (1564)</b>   | <b>Ta mahina agenda (1575)</b>  | <b>Agenda (1585)</b>  |
|-------------|---|--|---|---|
| <b>KRST</b> | <p><b>Von dem tauff,</b> 18–49.<br/>Form des tauffs, 25;<br/>Lasst vns also betten, 29;<br/>Ein ander gebett, 30;<br/>Lasst vns auch sprechen, 31;<br/>Ermanung zun geuattern bei dem Tauff, 32.<br/>Vnd spreche darauff, 35;<br/>Darauff soll der kirchendiener die Elter freüntschafft vnd die gebett ermanen also sprechend, 36;<br/>Vermanung zu<sup>r</sup> danckbarkeit nach dem tauff, 36;<br/>Sprechend also, 36;<br/>Nach dem volendung dies gebets mad der kirchendiener die Elter freüntschafft vnd die geuattern auff folgende oder dergleichen weiss vermanen, 37;<br/>Zu<sup>m</sup> beschluss spreche der kirchendiener, 40.</p> | <p><b>Od svetiga kersta,</b> 397-410.<br/>Forma tiga kersčena, 401;<br/>Natu molimo vsi le-taku, 404;<br/>Ena druga molitou, 405;<br/>Po molytvi ima ta služabnik oli pridigar pruti timu ditetu rečy, 406;<br/>Potle h tim botrom ima le-taku govoriti, 406;<br/>Natu ima služabnik reči inu molyti, 408;<br/>Natu molimo vsi le-taku, 409;<br/>Potle h tim botrom ima le-taku govoriti, 406;<br/>Za le-tim ima ta služabnik te cerqve te botre inu ludy h ti hvali inu molytvi opominati inu taku govoriti, 408;<br/>Natu molimo vsi le-taku, 409;<br/>Po le-tei molytvi more ta cerkovni služabnik pruti tim botrom le-taku govoriti, 409;<br/>Potle ima čez nee le-taku molyti, 410.</p> | <p><b>Od svetiga kersta,</b> 327-338.<br/>Forma tiga kerscnena, 327;<br/>Natu molimo vsi le-taku, 331;<br/>Ena druga molitou, 331;<br/>Po molitvi ima ta služabnik oli pridigar pruti timu ditetu reči, 333;<br/>Potle h tim botrom ima le taku govoriti, 333;<br/>Natu ima ta služabnik reči inu moliti, 335;<br/>Za le-tim ima ta služabnik te cerqve te botre inu ludi h ti hvali inu molitvi opominati inu taku govoriti, 336;<br/>Natu molimo vsi le-taku, 336;<br/>Po le-tei molitvi more ta cerkovni služabnik pruti tim botrom le-taku govoriti, 337;<br/>Potle ima čez nee le-taku moliti, 338</p> | <p><b>Koku se ima karščovati,</b> 3-15.<br/>Molimo le-taku, 7;<br/>Ena druga molitou, 7;<br/>Po molitvi reci cerkovni služabnik pruti ditetu, 9;<br/>Natu reci dajle cerkovni služabnik pruti botrom le-taku, 9;<br/>Natu ima cerkovni služabnik dete z vodo oblitv inu z glasno zastopno štimo le-taku reči, 11;<br/>Natu ima dajle reči, 11;<br/>Po le-ti molitvi more cerkovni služabnik stariše, botre inu druge priatele opominati inu le-taku reči, 13;<br/>H puslednimu reci cerkovni služabnik le-taku, 15.</p> |
|             | <p><b>Dan der Gahetauff,</b> 41;<br/>Hierauff lassend vns also betten, 47.</p>  | <p><b>Od tiga nagliga oli drugoč kersčovana,</b> 410-416.<br/>Natu hočmo le-taku molyti, 415.</p>  |   | <p><b>Od nagliga karščovanja,</b> 15-22;<br/>Natu molimo le-taku, 21;<br/>Na koncu reci on le taku, 21-22.</p>  |
|             | <p><b>Von dem Catechismo,</b> 49-<br/>Der weltlichen Oberkeit, 54;<br/>Den Richtern, 54;<br/>Der weltlichen Oberkeit vnd vnderthanen, 55;<br/>Den Lema<sup>n</sup>nern, 56;<br/>Den Eeweibern, 57;<br/>Den Eltern, 58;<br/>Den Kindern, 59;<br/>Den Knechten Ma<sup>g</sup>ten</p>  | <p><b>Od tiga katehizma,</b> 416- 426.<br/>Deželska gosposščina, 417;<br/>Tim rihtariem, 418;<br/>Tei deželski go/s/posčini in tim, kir niso podverženi, 418;<br/>Tim zakonikom, 419;<br/>Tim zakonicom, 420;<br/>Tim starišem, 421;</p>   |   |   |

RAZPRAVE, ŠTUDIJE

|                |   |   |   |  |
|----------------|---|---|---|--|
|                | <p>Taglo˚ner vnd Abeitern, 60;<br/>Den Haussherrn, 61;<br/>Der gemeinen Jugend vnd andern, 61;<br/>Den Jungfrauen, 62;<br/>Den Witwen, 62;<br/>Für jederman, Die Summa Go˚ttlichs gsatz, 63.</p>        | <p>Tim otrokom, 421;<br/>Tim hlapcem, deklom, nayetim delavcem, 422;<br/>Te gospode, 422;<br/>Vsem mladim inu gmain ludem, 423;<br/>Tim de˚lom, 424;<br/>Tim vduvom, 424;<br/>Vsakimu ˚loveku, 424;<br/>Vsem ludem: ta summa tiga evangelia, 425.</p>   |   |  |
|                | <p><b>Catechismus</b>, 66;<br/>Lasst vns betten, 77;<br/>Von der Bu˚ss vnd Absolution, 78;<br/>Vermanung zu˚r offentlichen Beicht, 88;<br/>Die offentliche beicht, 89;<br/>Form der Absolution, 91.</p> | <p><b>Ta kratki wırttembergski catechismus</b>, 426-447.<br/>Ta prvi articul: od kersta, 427;<br/>Od kers˚anske vere, 428;<br/>Od moytve, 429;<br/>Od tih bo˚yih deset zapuvid, 429.</p>  |   |  |
| <b>OBHAJLO</b> | <p><b>Ordnung des Nachmals vnsers Herrn Jesu Christi</b>, 94;<br/>Ermanung zu˚m Nachmal, 99;<br/>Lasst vns betten, 104.</p>   | <p><b>Od te prave ma˚e, tu ie od te svete ve˚erye Cristuseve</b>, 432;<br/>Od kluc˚ev tiga n/e/beskiga kralestva, tu ie od tiga pridigarstva, 434;<br/>Zahvalene po tim catehizmi, 436;<br/>Ena molytva te cerqve, kadar so ty otroci ta catechismus v ti cerqvi gori poveidali; 436;<br/>Od te pokure, od o˚yte izpuvidi, od odre˚itva oli absolucie, 437;<br/>Opominane h ti o˚yti izpuvidi, 444;<br/>Ta o˚yta izpuvid, 444;<br/>Forma te absolucie, 446;<br/>Oli le-taku, 447;<br/>Oli le-taku, 447.</p> | <p><b>Od obhayla</b>, 338-<br/>Od tiga praviga obhayla..., 338;<br/><b>˚tyri kratke zastopne inu pridne pridige</b> oli predgovori od te ve˚erie Kristuseve inu ˚tyri molitve...(CO, 1564), 339-355.<br/>Ta prava..., 339;<br/>Ena druga..., 343;<br/>Ta tretja..., 347;<br/>Ta ˚etrta..., 351.<br/>Ta prva molitov pred obhaylom, 355;<br/>Ta druga molitov pred to ve˚erio Kristusevo, 358.</p> | <p><b>Koku se ima obhailu der˚ati</b>.<br/>Opominanie k' obhailu Cristusove ve˚erje, 22-28;<br/>Opominanije k' o˚iti ispuvidi, 22-26;<br/>Forma te asolucije, 27-28;<br/>Molimo le-taku, 28.</p> |
|                |   | <p><b>Koku se ima ta ve˚ernica der˚ati</b>, 448-449.<br/>Koku se pag viutro ob praznikih, kadar se prydyguie inu obhaye, ima der˚ati, 449.</p> <p><b>Opominane h tei Cristusevi ve˚ery</b>, 453;<br/>Ena pro˚na inu molytov pred teim obhaylom, 457.</p>  |   |  |

LUCIJAN ADAM

|   |  |  |  |
|---|--|--|--|
| <p><b>Die Wort oder stiftung des Nachtmals</b>, 106; Dancksagung nach dem Nachtmal, 109; Lasst vns betten, 109; Ein ander dancksagung vnd Gebett; 110; Formule des Segens, 110;</p>   | <p><b>Te bessede Cristuseve, s katerimi ie on to suio vectario štiftal inu gori postavil</b>, 457; Zahvalene inu prošna za teim obhailom, 458; Ena druga molytov po obhayli, 459; Drugi žegen, 460.</p>  | <p><b>Te bessede Kristuseve, s katerimi ie on to suio večerjo štiftal inu gori postavil</b>, 359; Natu molimo vsi. Oča naš..., 360; Zahvalene inu prošna za teim obhaylom, 360; Ena druga molytoutu po obhaylu, 361;</p> | <p><b>BESEDE, s katerimi je Kristus svojo večerjo gori postavil</b>, 29-30; Zahvalenje po svetem obhajilu, 30-32; Molimo le-taku, 30; Ena druga zahvalna molitov, 31; Žegen, 31-32</p> |
| <p><b>Ordnung des gemein gebets vnd Letaney</b>, 111; Die Vorrede des gemeinen Gebets, 115; Bittet also, 116; Für die weltlich Oberkeit, 117; Bittend also, 117; Für allerlei bekümmerlnus vnd anfechtung, 119; Bittend also, 119; Für ein gemeinen Frid, 120; Für die Feind, 121; Bittet also, 121; Für alle Schwangereweiber, 122; Bittet also, 122; Für die Früchten der Erben, 123; Bittend also, 123; Volgend andere gebett auff bestimpte tagg vnd Fest, 124; In Aduentu, 124; Natiuitatis Domini, 125; Alia oratio de natiuitate Domini, 125; Purificationis Mariae, 126; Passionis Domini, 126; Alia oratio de pasiione domini, 127; Alia de passione, 127; Oratio de Resurrectione, 128; Alia oratio auff Ostern, 129; Oratio ascensionis Domini, 129; Oratio in die Pentecostes, 130; Trinitatis, 131; Alia oratio de Trinitate, 131; Ein kürtzere form des gemeinen gebets, 132;</p> | <p><b>Ordninga koku se imajo gmain lytanie, tu ie molytve inu prošne, kadar ta cerkov vkupje pryde, deržati inu dopernašati</b>, 460-488. Te gmain očite molytve predgovor, 462; Nerpoprei za to kersčansko cerkov inu za nee zveste služabnike, prydigarie inu pastyrie, 462; Ena druga, 463; Za deželsko gosposčino inu za služabnike te cerqve, 465; Ena druga molitov, 465; Za vso žlaht revo inu nadlugo..., 466; Ena druga molytov, 466; Za ta gmain deželski myr..., 467; Za souvražnike, 467; Za vse nosseče žene, 468; Za ta sad te zemle, 468; Za ta sad zemle, 468; Te collecte, gmain molytve, 469; V tim adventu, 469; Ob božyču, 469; Ena druga ob božyču, 469; Ob svečnici, 470; Od Cristuseviga terplena, 470; Ena druga, 470; Ena druga, 471; Ob velyki noči, 471; Ena druga, 471; Na velikih cryžih, 471; Ob vinkuštih, 472; Ena druga, 472; Ena druga, 472;</p> |  |  |

RAZPRAVE, ŠTUDIJE

|                      |  |   |  |   |
|----------------------|--|---|--|---|
|                      | <p>Bittend also, 133;<br/>Form der Letaney, 135;<br/>Die obgeschribne Letaney soll volgender ordnung in der Kirchen gehalten werden, 141;<br/>Formule des gebets auff die Letaney..., 144;<br/>Lasst vns betten, 144;<br/>Oder also, 145;<br/>Oder also, 146;<br/>Von dem Kirchen gsang, 147;<br/>Von der Kirchen Kleidung, 150;<br/>Ordnung der Feiertag, 152;<br/>Was an Festen vnd Feyrtagen sull fürnemlich gepredigt werden, 154;<br/>Ordnung der gmeinen Kirchen a'mptern beid am Feiertag vnd Wercktag, 159;<br/>Ordnung der Kirchen a'mpter am Sontag vnd andern Feyrtagen, 161;<br/>Am Wercktag, 162.</p> | <p>Od s. troyce, 472;<br/>Ena druga od s. troyce, 473;<br/>Ena kratka forma te gmain molytve, 473;<br/>Žegen s. Paula, I. Cor. XIII, 476;<br/>Forma te letanye, 476;<br/>Oli le-taku, 481;<br/>Oli le-taku, 481;<br/>Oli le-taku, 482;<br/>V tim pomoru po tei letany se more le-taku molyti, 482;<br/>V ty draginy oli lakoti..., 483;<br/>V kregih inu zubper te Turke, 483;<br/>Od cerkovniga petya, 484;<br/>Od cerkovniga gvanta, 485;<br/>Od praznikov, 486;<br/>Kai se ima ob praznikih prydigovati inu delati, 487.</p> |  |   |
| <p><b>POROKA</b></p> | <p><b>Ordnung der Ee einlaltung</b>, 163-175.<br/>Von Eeleyen wie man die einlalten soll, 165;<br/>Wie man verlobt Eeleyt verkündigen soll, 166;<br/>Nach disem verlesen sprech der Pfarrer also, 173;<br/>Lasst vns bitten, 174;</p>  | <p><b>Ordninga, koku se ty zakoniki imαιο poklycati inu poročiti</b>, 488-496.<br/>Ena druga molytov, 495.<br/><b>Ena druga predgovor oli kratka pridiga od tiga zakona. Ta se ima, kadar sta se nova zakonika oznanila inu izuprašala, de hoča vkupe v ta stan s. zakona stopyti, taku od tiga prydigaria v ti cerqvi govoriti</b>, 496-500.</p>   | <p>Od zakona od tiga smo v le-tih buqvich od spreda inu poprei v ti Cerkovni ordningi tudi zadosti inu obilnu vučili inu pissali.<br/>Obtu hočmo kratku postaviti, <b>koku se ty zakoniki imαιο v ti cerqvi poročati...</b> 362-371.<br/>Ena druga molitou, 370.</p> | <p><b>Kako ima en cerkveni služabnik nove zakonike vkup poročiti</b>, 32-42;<br/>Molimo le-taku, 39-40;<br/>Molite le-taku, 40-42;<br/>Ena druga kračiči gmajn molitou, 42.</p> |
|                      | <p><b>Von besu'chung vnd Communion der Krancken</b>, 175.</p>  | <p><b>Koku se imαιο bolniki obyskati inu troštati</b>, 500-550.<br/>En drugi navuk, kako se imαιο bolniki podvučiti inu troštati, 503;<br/>Kadar ta bolnik se hoče obhaiati, se ima ž nim le-taku rovnati, 504;<br/>En drugi navuk, koku se ty bolniki s to prydigu inu s to večeryo Cristusevo imαιο troštati, 512,</p>  |  |   |

LUCIJAN ADAM

|               |  |  |  |  |
|---------------|--|--|--|--|
|               |  | <p>Ena pridiga inu potroštane tih ludy, kir težke, velike, Hudičeve izkušnave v nih dolgih boleznih imao inu na milosti inu pomučī Božy cbivlao inu caguio, 522;</p> <p>Od nekaterih ričy, katere se pergode per tih bolnikih, kadar se nim ta večerya Cristuseva ima dati, 535;</p> <p>Koku se ima s teimi, kir merio inu to dušo poyemlo, rovnati, 539;</p> <p>Koku se ty škodlivi ludy, kir v yeči za život syde inu so s pravdo h ti smerti obsoyeni, imao troštati, 540;</p> <p>Koku ino s čim ty nepokurni inu drugi ietniki se imao h pokuri perpraviti, 541;</p> <p>Koku pag ty slabi, žalostni, cagovi ietniki imao se troštati, 545;</p> <p>Trošt zupber ta špot inu sramoto, 550.</p> |  |  |
| <b>POGREB</b> | <b>Ordnung der begrebnus,</b> 182;<br>Oder, 185;<br>Oder, 185-187. | <b>Ordninga od tiga pogreba,</b> 555-571.<br>Ena druga mertvačka prydiga, 562;<br>Ena druga pridiga per enim mladim moškim merlyču, 566.   |  | <b>Enu kratku opominane inu molitou, katero se more per pogrebu ludem naprej brati, zuseb kadar nej druge pogrebne predige,</b> 44-46. |
|               |  | <p>Predgovor inu začetig vsake pridige, 571;</p> <p>Ena druga predgovor, 572.</p>  |  |  |
|               |  |  | <p>Ene kratke molitve, kir se vyutro inu na večer, pred iedio inu potle molio, 371;</p> <p>Itrove inu večerne molitve, 372;</p> <p>Večerna molitou..., 373;</p> <p>Molitou pred iedio, 374;</p> <p>Zahvala po ieidi iz psalmou, 374;</p> <p>Ena gmain kersčanska molitou za vse žlaht kersčenike, 375-379.</p> |  |

*Kristina Klemenčič*

MATIJA TROST  
IN PRVA TRUBARJEVA BIOGRAFIJA

Izhodišče razprave je pridiga kot oblika javnega govorništva, ki ga je v srednji in severni Evropi v 16. stoletju zaznamovalo močno protestantsko gibanje in zmagovit pohod humanizma. Na primeru slovenskega prevoda knjižne podobe posmrtna pridige Jakoba Andreæja za Primožem Trubarjem, ki ga je v razširjeni verziji ustvaril sodobnik Primoža Trubarja, protestantski duhovnik iz Vipave Matija Trost, je razprava usmerjena k ugotavljanju razvojnih sprememb, ki napovedujejo nastanek novih oblik literarnega izražanja.

**Pridiga in začetki biografike**

Domači in tuji literarni zgodovinarji so doslej pridigi namenili precej raziskovalne pozornosti. Tako je Matjaž Kmecl v *Mali literarni teoriji* postregel s kratko razlago pridige. Označil jo je kot verski govor za cerkveno rabo: versko vzgojen, pogosto tudi praktično poučen. Ker je namenjena preprostejšemu poslušalcu, je nazorna oziroma polna ponazoritev in zgledov.<sup>1</sup> V knjigi *Od pridige do kriminalke* podaja Kmecl nekoliko širše pojasnilo in razloži, da je pridiga del pripovedne proze, ki se je skozi stoletja pojavljala v proznih spisih, ki so namenjeni cerkveni rabi. Hudomušno navaja, da pridige ali homilije »služijo neposrednemu, živemu ogovarjanju in prepričevanju krščanskega vernika, naj zabožjovoljo ne naseda skušnjavam in ne brede kar naprej v greh ter se naj raje zanaša na onstransko božjo nagrado za čednost

1 Matjaž Kmecl, *Mala literarna teorija*, 1996, 291.

in stanovitnost.«<sup>2</sup> Kot pomembno kategorijo cerkvene literature, ki jo lahko štejemo za predhodnico sodobne biografije, Kmecl omenja tudi svetniške življenjepise (hagiografije), ki služijo istim namenom kot pridige, le da so bolj namenjeni branju. »V obojih je funkcija pripovednega ista: pripovedovana ali pripovedna scena je nazoren primer (zgled, eksempl), kako dobro se je ravnati po pridigarjevem nauku in nasvetu, oziroma po nasvetih in naukih svete cerkve.«<sup>3</sup>

Že pred desetletji je tudi Franjo Poljanec navajal, da so bile zgodbe in utrinki iz življenja domačih svetnikov, pisane po vzgledih latinske in italijanske hagiografske literature, včasih tudi sestavni del srednjeveških pridig.<sup>4</sup> Ob tem je pojasnil, da takrat v njih ni bilo natančnih opisov življenja, dela in čudežev (kot je sicer značilno za srednjeveške hagiografije), temveč so kratke anekdote, uporabljene zgolj kot primer pobožnega življenja in potrditev moralnih nauk. Življenjepisi apostolov, svetnikov in mučenikov, ki so se žrtvovali za Kristusovo vero, sestavljajo velik del italijanske srednjeveške književnosti. Ljudje so radi poslušali in prebirali te ponavadi živahne, fantastične, čudežne in dramatične zgodbe, v katerih je bilo prikazano predvsem trpljenje svetnikov, njihovo pobožno, asketsko življenje, prepolno trpinčenja lastnega telesa in odrekanj. V tem so nemara videli ideal popolnosti in so ga kot takšnega občudovali. Neredko hagiografije obravnavajo zgodovinske osebnosti in ob povsem hagiografskih potezah vsebujejo precej zgodovinskih podatkov. Tako predstavljajo prehod med pravimi življenjepisi svetnikov in biografijami, saj je neredko težko ugotoviti, ali gre za čisto hagiografske spise ali za prave biografije.<sup>5</sup> Duhovniki, ki so se v srednjem veku poleg redkih sekularnih izobražencev edini ukvarjali s pisanjem, so s svojimi deli skušali ljudi spodbujati h krščanstvu. Zato so se posvečali pisanju življenjepisov papežev, menihov (zlasti puščavnikov), svetnikov in drugih cerkvenih pomembnežev. V poznem srednjem veku so se že

2 Matjaž Kmecl, *Od pridige do kriminalke*, 1975, 16, 17.

3 M. Kmecl, 1975, 17.

4 Franjo Poljanec, *Historija stare i srednje Jugoslovenske književnosti s pregledom narodne književnosti*, 1937, 118.

5 N. d., 119.

pojaviła biografska dela, ki so izstopala iz okvirjev cerkvene tematike in so obravnavala posvetne tipe in sloje ljudi (tirane, viteze, kralje), v renesansi pa so se pisci osredotočili še na umetnike in pesnike,<sup>6</sup> pri tem pa so se zgledovali pri antičnih idealih.

Burckhardt navaja, da je marsikaj, kar je do konca srednjega veka veljalo za biografijo, pravzaprav zgodovina dobe z dokaj malo smisla za individualne poteze osebnosti, ki ji je bila biografija namenjena. Italijanom pa so pomembnejše karakteristične lastnosti pri velikih možeh (smisel za individualnost) – po tem se ločijo od ostalih zahodnih biografov in zgodovinarjev, ki le občasno podajajo odkritosrčne življenjepisne posebnosti. Prvo popolnoma izvirno delo na področju biografskih zbirk, življenjepisov slavnih mož in žena je bil spis o Dantejevem življenju, ki ga je ustvaril Boccaccio. Ob koncu 14. stoletja sledijo *vite* (hagiografije) odličnih Florentincev (pesnikov, pravnikov, zdravnikov, umetnikov itd.) Filippa Villanija z značilnostmi: osebna karakterizacija, združevanje zunanje in notranje fizionomije. Tako so nastale najpomembnejše karakteristike znamenitih Italijanov v 15. in 16. stoletju. Najvažnejša biografska dediščina, ki nam jo je zapustila renesančna doba, je delo Vespasiana Fiorentina.<sup>7</sup>

V zvezi s pridigo so pomembne tudi raziskave, ki jih je opravil George Kennedy. V knjigi *Klasična retorika* je razložil, da je zgodnja Cerkev poznala več oblik pridig, med katerimi pa je najpomembnejša homilija (gr. *homilia* – druženje, pogovor, neformalen nagovor). Označevala je ustno interpretacijo svetopisemskih odlomkov, njeno zgradbo pa je določalo natančno zaporedje besed v besedilu, ki ga je govornik razlagal, temu pa je lahko dodal tudi gradivo iz drugih besedil. V svoji najnaravnejši obliki je homilija neizumetničena in ne stremi k sistematični razlagi teologije. Govornik je zbranim vernikom povedal tisto, kar morajo vedeti, da lahko razumejo besedilo in se ravnajo po njem. Poslušalstvo so sestavljali katehumeni ali že krščeni člani. Postopoma pa je Cerkev začela uporabljati bolj izdelano retoriko, namenjeno bolj kultiviranemu poslušalstvu.<sup>8</sup> Stalno mesto v

6 Jože Pogačnik, *Slovenska književnost I*, 1998, 77, 78.

7 Jacob Burckhardt, *Renesančna kultura v Italiji*, 1981, 247–249.

8 George Kennedy, *Klasična retorika ter njena krščanska in posvetna tradicija od antike do sodobnosti*, 2001, 172, 173.



mašnem obredu je dobila že okoli leta 165, z rimskim apoletom Justinom.<sup>9</sup> Kennedy ugotavlja, da je pridigarstvo v zgodnjem srednjem veku nekoliko nazadovalo, v 11. stoletju pa se je skupaj z drugimi umetnostmi spet okrepilo. Ena najučinkovitejših pridig v srednjem veku je bila pridiga papeža Urbana II. na koncilu v Clermontu leta 1095. Literarni zgodovinarji ji pripisujejo celo odgovornost za začetek prve križarske vojne. V 12. stoletju so nastajali prvi pridigarški priročniki, v obdobju od 13. do 15. stoletja pa so se v vsej zahodni Evropi že pričeli pojavljati v dokaj velikem številu, saj je pridiganje postalo priljubljena umetnost.<sup>10</sup> Največji navdih so teoretiki pridigarstva črpali iz Avguštinovega dela *O krščanskem nauku*, ki je nastalo med letoma 397 in 427. V renesansi so podajali na tisoče pridig v latinščini in vseh ljudskih jezikih, prav tako so jih objavljali in željno prebirali. Večina splošnih del o retoriki se je do neke mere dotikala tudi pridigarstva, na stotine drugih pa mu je bilo posvečenih že v osnovi. Velikega pomena so bili prispevki Rudolfa Agricole, Philippa Melanchthona in Erazma Rotterdamskega.<sup>11</sup>

Tako kot Matjaž Kmecl in številni drugi literarni zgodovinarji je tudi Aleksandra Bizjak z definicijskega vidika označila pridigo kot naslednico homilije v judovski sinagogi.<sup>12</sup> V knjigi *Pridiga kot žanr* je velik del svojih raziskovalnih prizadevanj posvetila vprašanju, katere so tiste skupne lastnosti ali podobnosti, ki jih besedila morajo imeti, da poslušalec ali bralec v njih prepozna pridigo. Opirajoč se na ugotovitve drugih raziskovalcev ugotavlja, da je bistvenega pomena za razumevanje strukture teh besedil razmerje med interpretacijo in aktualizacijo (posodobitvijo). Pri tem z interpretacijo označuje primerjavo prebranega svetopisemskega odlomka z drugimi, s posodobitvijo pa povezovanje svetopisemskega sporočila s poslušalčevo situacijo. Glede na navedeno izhodišče poudarja, da sodobno homiletično pridigo določata dve razsežnosti. Prva je svetopisemska, druga pa posodobitvena. »Prva predstavlja svetopisemske dogodke in njihovo sporočilo, druga svetopisemsko sporočilo poveže s sodobnim

9 Alojzij Slavko Snoj, *Homiletika: Božje sporočilo v človeški govornici*, 1997, 122.

10 G. Kennedy, n. d., 244.

11 N. d., 294.

12 Aleksandra Bizjak, *Pridiga kot žanr*, 2005, 23.

človekom.«<sup>13</sup> Iz tega izhaja, da je razmerje med vsakdanjo izkušnjo poslušalcev in svetopisemskim besedilom temelj, na katerem so zgrajene sodobne pridige. V retorični zgradbi pridige Aleksandra Bizjak zaznava šest strukturnih enot: uvod, svetopisemski dogodek, svetopisemski nauk, problem, odziv in sklep.<sup>14</sup> Izhodišča, ki so bistvena za presojo žanrskih značilnosti pridige, se torej skrivajo v okvirni definiciji sodobne pridige.

### Matija Trost in nagrobni govor za Primožem Trubarjem

Primož Trubar (1508–1586) je nedvomno imel številne občudovalce, privrženca in slednike. Med njimi je Matija Trost (1560–1591) zasedel nadvse častljivo mesto. O tem skromnem možu ni veliko znanega. Redki zapisi o njem kažejo, da je deloval kot evangeličanski pridigar in prevajalec. Najprej je študiral na Dunaju, kjer si je pridobil najnižjo stopnjo akademske izobrazbe. S štipendijo kranjskih deželnih stanov se je vpisal na univerzo v Tübingenu, kjer je leta 1589 postal magister teologije. Leto pozneje je prišel v Ljubljano za protestantskega pridigarja. Bil je zelo navezan na rodno Vipavo. Svojemu imenu je dodajal pridevnik »Vipacensis«, na univerzo se je vpisal kot »Carniolanus«, pod svoje pesmi pa se je podpisoval z »Matthias Trostius Vipacensis Illyricus«.<sup>15</sup> Njegovo življenje je ugasnilo v Ljubljani, leta 1591, ko je bil star komaj 31 let. Omenjen je predvsem v literarno-zgodovinskih delih, ki obravnavajo protestantizem 16. stoletja na Slovenskem, zlasti kot prevajalec in prirejevalec obsežnega nagobnega govora, ki ga je ob Trubarjevem grobu, dan po njegovem pogrebu imel ugledni nemški protestantski teolog Jacob Andrea (1528–1590). Trost je leta 1588 v slovenščino prevedel in na lastne stroške objavil razdirjeno knjižno verzijo tega govora z naslovom *Ena lepa inu pridna prediga per pogrebi tiga vreidniga inu visoku vučeniga gospud Primoža Truberia rainciga, deržana od gospud Iacoba Andrea Doctoria, tibinskiga probsta, inu iz nemškiga iezika v slovenski tolmačena*, ki se v

13 N. d., 23, 24.

14 A. Bizjak, n. m.

15 Mirko Rupel, *Slovenski protestantski pisci*, 1966, 41.

izvirniku glasi: *Christliche Leichpredig bey der Begräbnus der Ehrwürdigen und Hochgelehrten Herrn Primus Trubern, weilund einer Ersamen Evangelischen Landtschafft im Hochlöblichen Hertzogthumb Crain bestellten Predigers, gewessnen Pfarrers zu Derendingen bey Tübingen: gehalten den 29. Junij, im Jar 1586.* Za to knjigo lahko brez slabe vesti zatrdimo, da predstavlja kapitalno delo Trostovega kratkega življenjskega opusa. Dotelej povsem neznani prevod tega govora je leta 1954 odkril Mirko Rupel.<sup>16</sup>

Analitičen pogled v strukturo navedenega dela razkrije štiri vsebinske dele: predgovor, osrednji del (pridiga o lastnostih dobrega pridigarja ter o pomenu vzornega življenja za posmrtno vstajenje), življenjepis Primoža Trubarja<sup>17</sup> in dodatek s tremi latinskimi hvalilnimi verzifikacijami. Trost je prevedel celotno besedilo, nekoliko dopolnil Trubarjeve življenjepisne podatke in namesto obstoječih treh dodal štiri svoje latinske pesmi v čast Primožu Trubarju. Literarni zgodovinar Mirko Rupel največjo vrednost pripisuje tistemu delu knjige, ki vsebuje življenjepisne podatke o našem reformatorju.

Zadnji del Andreæjeve knjige s posmrtno pridigo pa ima tudi literarno vrednost. V njem je namreč dodatek s tremi hvalilnimi verzifikacijami v latinskem jeziku, ki so jih napisali ugledni znanstveniki in literati: filolog in profesor tübinske univerze Martin Crusius, strassbourški pridigar Pavel Crusius in profesor tübinskega vseučilišča Erhard Cellius.<sup>18</sup> V prevodu je Trost te pesmi nadomestil s štirimi lastnimi latinskimi hvalilnimi verzifikacijami, posvečenimi Primožu Trubarju. V eni od teh primerja Martina Luthra in Primoža Trubarja. Trostove pesniške hvalnice je poslovenil mojster slovenskega heksametra, Anton Sovre (1885–1963).

16 Boris Golec, *Kje na Rašici se je v resnici rodil Primož Trubar*. Arhivi 31, Arhivsko društvo Slovenije, št. 2; 2008, str. 210.

17 Tretji del Andreæjeve posmrtno pridige (1586) predstavlja prvo Trubarjevo biografijo. Za prvo protestantsko biografijo kakšnega pomembnega s področja Kranjske pa šteje posmrtna pridiga za Herbartom Turjaškim, deželnim glavarjem Vojne krajine, ki jo je leta 1575, v nemškem jeziku, napisal Kristof Spindler (J. Gruden: *Zgodovina slovenskega naroda I*, 1992, 767–776).

18 Mirko Rupel, *Primož Trubar: življenje in delo*, 1962, 220.

## Andreæjev predgovor in govor o liku pridigarja

Kakor bo v nadaljevanju pojasnjeno in utemeljeno, je navedeni nagrobni govor po svoji strukturi pridizno besedilo. Začne se z obsežnim predgovorom, ki ga avtor gradi na podlagi svetopisemskih besed, s katerimi prerok Izaija tolaži prebivalce Jeruzalema (»hči sionska«), ko le-ti potarnajo, da jih je Gospod zapustil in pozabil nanje:

*»Tako govori gospod Bog; Glej, svojo roko bom vzdignil proti // narodom, // svoje znamenje bom zavihtel proti // ljudstvom, // in prinesli bodo tvoje sinove v // naročju, // nosili tvoje hčere na ramah. // Kralji bodo postali tvoji oskrbniki, // njihove kneginje tvoje dojilje.«<sup>19</sup>*

S tem pokaže, kako je treba oznanjati Kristusov evangelij in se po njem ravnati in koliko dobrega Bog ponuja ljudem skozi pridigo svetega evangelija. Predgovor nadaljuje s prepletanjem treh povezanih tematskih sklopov. V prvem govori o krščanski cerkvi, o Kristusovih zaslugah in o Božjih zapovedih, v drugem o škodljivem vplivu papeštva na krščansko vero, v tretjem sklopu pa o naukih svetega Avgušтина in svetega Pavla, o pomenu pridige svetega evangelija ter o poslanstvu Martina Luthra in Primoža Trubarja. Ves čas opozarja na škodo, ki jo Kristusovemu evangeliju povzroča človek s svojimi zakoni, pravili in ravnanjem, zlasti z delovanjem papeža pod okriljem Cerkve. Trdno je prepričan, da so vse dobre in koristne zapovedi že dane od samega Boga in zapisane v Svetem pismu. Drugih postav, razen Božjih, človeštvo ne potrebuje. Bog je izbral v nemški deželi Martina Luthra, v kranjski pa Primoža Trubarja, da redita ljudi papedkih zmot. Zadnji del predgovora posveča izključno Primožu Trubarju. Na primeru njegove smrti (ločitev od tega sveta) je Andreæ želel pokazati, da je le *»dobrim služabnikom evangelijske cerkve dano umreti v miru, veselega duha in doseči zveličanje«*, medtem ko sovražniki čiste Božje besede pred smrtjo trpijo peklenske muke in bolečine.

V glavnem delu pridige nadgrajuje osnovne teze, ki jih je podal v predgovoru in skozi nove primere in razlage ponavlja že znana načela protestantske vere. Pri tem se opira na svetopisemske citate iz pisem

19 Iz 49,22.

apostola Pavla. Na začetku tega dela govori o bistvu in pomenu prave, evangelijske vere ter o nalogah in poslanstvu evangelijskega pridigarja, v nadaljevanju se posveča vprašanju smrti, v tretjem, zaključnem delu pa obširno in izčrpno spregovori o življenju, delu in smrti Primoža Trubarja. Posveča se razlagi nalog, ki jih je apostol Pavel dal svojemu učencu Timoteju<sup>20</sup>:

*»Ampak ti bodi povsod treziv, terpi, sturi dellu eniga evangeliskiga predigaria, opravi tvoio službo prov popolnoma. Zakai iest bom vže offran inu ta čas moiga ločitka ie vže pred rokami. Iest sim enu dobru voiskovanie voiskoval, iest sim vero ohranil. Naprei vže ie meni perložena krona te pravice, katero bo meni Gospud na uni dan, ta pravični rihtar, dal. Nikar pak le meni, temuč tudi vsem tem, kateri neigovu prikazanie za lubu imαιο.«<sup>21</sup>*

Navedene besede se v sodobnem prevodu *Svetega pisma* glasijo: »Ti pa bodi v vsem trezen, pretrpi nadloge, opravi poslanstvo evangelista in izpolni svojo službo. /.../ Jaz se namreč že izlivam kot pitna daritev in napočil je trenutek mojega odhoda. Dober boj sem izbojeval, tek dokončal, vero ohranil. Odslej je zame pripravljen venec pravičnosti, ki mi ga bo tisti dan dal Gospod pravični sodnik. Pa ne le meni, marveč vsem, ki ljubijo njegovo pojavitev.«<sup>22</sup>

V razlagi navedenih svetopisemskih besed Andreae zapiše, kakšni morajo biti evangelijski pridigarji ter o čem in kako naj učijo oziroma pridigajo. Razloži, da je njihovo opravilo in služba v pravi, čisti in nezmotljivi pridigi svetega Kristusovega evangelija, kar jih tudi loči od vseh drugih, »nepravih« pridigarjev. Med slednje, po nauku svetega Pavla, uvršča ajdovske (poganske), judovske, turške (muslimanske) in papeške pridigarje. Pove, da pravi evangelijski pridigar pridiga z veseljem in ljudem oznanja veselo, dobro novico o Božji milosti in o odrešenju, prijazen je do vseh ljudi in razžaljenih grešnikov, ki sedijo v temi in senci smrti. Vse svoje poslušalce mora usmerjati le k odrešenjskim zaslugam Jezusa Kristusa, kakor je Janez Krstnik kazal s prsti nanj in pravil: »Potem je le-to Božje Jagnje, ki nosi greh tega sveta« (»Pole le-tu ie tu Božie Iagne, kateru tiga svita greh nossi«).<sup>23</sup>

20 2 Tim 4.

21 Matija Trost, 2009, 25.

22 2 Tim 4,5–8.

23 M. Trost, n. d., 34.

Pojasni, da na Kristusovo pomembnost kažeta tudi oba zakramenta – sveti krst in obhajilo. Krščeni smo bili na njegovo smrt, njegovo telo jemo in kri pijemo pri njegovi sveti večerji, zaradi potrditve in trdnosti naše vere vanj. Tako tudi v samem njegovem imenu dobimo odpustke naših grehov. O tem morajo zvesti pridigarji poučevati ljudi. Pravi evangelijski pridigar mora biti prepričan, da uči le pravo, čisto Božjo besedo, in svojo službo mora opravljati z veselim srcem, z dobro vestjo, prav in popolnoma, kljub trpljenju, ki ga bo ob tem spremljalo.

Glede smrti se predikant opira na učenje svetega Pavla, ki pravi, da kadar človek umre, ne umre kot kaka »nepametna živina«. Ko se človek loči s tega sveta skozi telesno smrt, je enako, kot če bi šel iz ene dežele v drugo – iz enega sveta gre v drugi, prihodnji svet, kjer bo vedno ostal in nikoli več telesno umrl. Na drugem svetu pa sta samo dve mesti, kamor pridejo tisti, ki se s tega sveta ločijo – Nebo in Pekel. Kar katoličani učijo o vicah, češ da se tam mrtve duše mučijo tako dolgo, dokler se povsem ne očistijo grehov, niso nič drugega kot pravljice in nesramne laži, skozi katere so ljudi strašili in jih pregovorili, da so sami sebi in svojim sorodnikom kupovali maše zadušnice, sedmine, tridesetnice in letnice. Prava vera uči, da nas po smrti čaka takojšnja sodba. Od grehov nas lahko očisti le ena sama reč: kri Jezusa Kristusa, Božjega sina, ki se je žrtvoval za nas. Nič ni bolj gotovo kot to, da moramo vsi ta svet zapustiti in se od njega ločiti. Na drugem svetu pa ni več stanov kot le dva – nebo in peklo. V peklu ni dobro – je le jokanje, šklepetanje zob, »ogenj, ki nikoli ne ugasne, in en črv, ki bo večno grizel«. Zato mora kristjan skrbeti le, da po svoji smrti pride v pravi stan – v nebo, ki ga je Bog pripravil za tiste, ki ga ljubijo: »Kar ni nobeno oko videlo in nobeno uho slišalo in v nobenega človeka srce prišlo, to je Bog pripravil tem, ki njega ljubijo«. <sup>24</sup> Vse življenje se moramo bojevati zoper tri močne sovražnike: naše lastno meso, Hudiča in ta svet. Še posebej se morajo zoper te sovražnike bojevati cerkveni služabniki in pravi evangelijski pridigarji. Ko ne storimo, kar smo dolžni storiti, moramo zato vsako uro in vsak čas takole moliti: »Odpusti nam naše dolge, da nismo storili, kar in kakor smo bili dolžni storiti«. Tako je očitno, da si neba

24 M. Trost, n. d., 72.

in večnega življenja ne moremo zaslužiti z dobrimi deli. Kakor pravi sveti Pavel, je večno življenje Božji dar, ki ni zaslužen od nas, temveč ga je le sam Kristus s svojo rešilno krvjo nam kupil in zaslužil. Vse, ki so v njega verovali, se nanj zanašali in prestali trpljenje, ki jim je bilo usojeno, bo Jezus Kristus vzel k sebi, v svoje večno kraljestvo, kjer se jim bo godilo enako dobro kot svetemu Petru, svetemu Pavlu ali drugim apostolom. Takšnega upanja pa nimajo tisti, ki so potopljeni v posvetnih užitkih in jim za Boga in Kristusovo vstajenje ni mar. Ta del pridige Andreae zaključí z ugotovitvijo, da je pokojni gospod Primož Trubar lep primer vsega, kar je bilo doslej povedano in o čemer je sveti Pavel pisal svojemu učencu Timoteju, ter s tem napove zadnji, za nas najpomembnejši del te pridige – Trubarjev življenjepís.

Kot vidimo, Andreajeva pridiga oziroma knjiga, posvečena Primožu Trubarju, že na prvi pogled odstopa od tipične oblike javnega govora. Njena zunanja zgradba ni enotna, temveč je razčlenjena na manjše enote oziroma poglavja, kar je značilnost besedil, ki so bila namenjena tiskani objavi. Naslov knjige je dolg in zgovoren: *Ena lepa inu pridna prediga per pogrebi tiga vreidniga inu vissoku vučeniga gospud Primož Truberia raínciga, deržana od gospud Iacoba Andrea doctoria, tibinskiga probsta, inu iz nemškega iezika v slovenski tolmačena*. Bralcem sporoča naslednje podatke o besedilu: da gre za pridigo; da je pridiga sestavljena za posebno priložnost – za pogreb pokojnega gospoda Primoža Trubarja; da je pridigal doktor Jakob Andreae tübinski prošt, in da gre za prevod iz nemškega v slovenski jezik. Knjiga ne vsebuje za protestantsko knjigo značilnega posvetila z informacijo, komu je knjiga namenjena, vendar pa je predgovor poimenovan tako, da je iz njega jasno, da naslavlja kranjsko deželno gospodo in kranjske deželane: »*Predguvor doctor Iacoba Andreae na krainske dežele gospodo inu deželane*.«<sup>25</sup>

Čeprav ima predgovor funkcijo uvoda v drugi del besedila, ki ima naslov *S. Paula opominanie na Timoteea, pisanu 2. Tim. na 4. cap*, po svoji vsebini predstavlja povsem samostojno, versko vzgojno in poučno besedilo. V njegovi retorični zgradbi pa lahko zasledimo osnovne strukturne enote sodobne pridige, ki jih je v svojih raziskavah pou-

25 M. Trost, n. d., A2.

darila tudi Aleksandra Bizjak. Izhajajoč iz uvodnega svetopisemskega citata (*svetopisemski dogodek*), v predgovoru Andrea sporoča, opominja in poučuje množice o temeljnih naukih protestantske vere (*svetopisemski nauk*), in sicer:

- da je naloga vseh krščanskih veljakov, da oznanjajo evangelij tudi med pogani in judi;
- da Bog skozi pridigo ponuja ljudem veliko dobrega;
- da Kristus sam varuje in brani svojo cerkev;
- da nas grehov očisti in k zveličanju privede le trpljenje in kri Jezusa Kristusa, ne pa naša dobra dela;
- da le vera v Kristusa prinaša zveličanje.

Navedene teološke miselne artikulacije v nadaljevanju spretno poveže s sodobnim svetom. Pri tem se osredotoča na ostro kritiko papeštva in na svarila pred njegovimi škodljivimi vplivi (*problem*) z opozorili:

- da Hudič zapeljuje ljudi in jih odvraca od prave Božje besede;
- da je skozi pravila in zakone, ki jih je postavil človek, rimski papež-antikrist zrušil Božjo cerkev, uničen je bil Kristusov evangelij, človek je zanemaril Božje zapovedi in očenaš ter razvrednotil pomen krsta in obhajila;
- da so papež in njegovi duhovniki mašo spremenili v eno samo prekupčevanje, s prodajo odpustkov za storjene grehe pa samo izkoriščajo ljudi;
- da je papež krščanski cerkvi storil večjo škodo kot vsi najgrozovitejši tirani in preganjalci kristjanov s svojim divjanjem in preganjanjem.

Nato pa preide k tolažbi (*odziv*), z odrešujočimi ugotovitvami:

- da je Vsemogoči Bog, po prerokovanju sv. Pavla, začel očiščevati svojo cerkev v Nemčiji, od tam pa se je luč evangelija širila po vsem svetu;
- da je Bog zato poslal (obudil) skromnega meniha dr. Martina Luthra, ki je papeža premagal zgolj z močjo Božje besede.

V ta sklop pridige sodi tudi ugotovitev, da je bilo na Nemškem veliko pridigarjev z lakoto pregnanih, kar se na Kranjskem ni dogajalo. Na tem zgradi pohvalo Kranjcev, ki so svojega evangelijskega pridigarja, pokojnega Primoža Trubarja, podpirali v njegovih prizade-



vanjih pri razširjanju reformatorske misli in protestantske vere. Nato sledijo tudi pohvale kranjskim deželnim stanovom: kranjski gospodi, ki je zvesto služila in s hrano pomagala Primožu Trubarju, ne le v času, ko je v njihovi evangelijski cerkvi pridigal o čistem evangeliju, temveč tudi takrat, ko je bil pregnan s strani katoliških duhovnikov, ter drugim kranjskim cerkvenim in šolskim delavcem. Zahvali se jim za dobroto, s katero so izkazovali podporo Primožu Trubarju, in jih postavi za zgled vsem tistim, ki jim telesni užitki pomenijo več kakor Božje časti. Pohvalo nameni tudi Trubarjevi srčni, krščanski, potrpežljivi drži v pregnanstvu, zlasti do tistih, ki tega niso bili vredni. Ob tem pripomni, da bo za vse dobro, ki ga je Trubar storil kot Kristusov učenc, poplačan v nebesih.

V zaključnem delu predgovora pridigar ponovno posvari občinstvo pred lažmi in strašenjem, s katerimi preganjalci in sovražniki čiste Božje besede želijo kristjane odvrniti od evangelija. Kot zgled navede zastrašujoče predstave o smrti: »/I/nu prez vsiga trošta s. evangelia umerio; inu morao taku še živv pred svoio smertio paklenske beteže počutiti, preiden se iz tiga svita ločio.«<sup>26</sup> Vendar pa takoj za tem pripomni, da kaj takega pri smrti gospoda Primoža ni bilo videti, temveč je smrt dočakal z veselim duhom – kar bo pokazala tudi pridiga, ki sledi v nadaljevanju. *Sklepni* del pridige Andreae zaključí z naukom, da je za odrešenost in zveličanje človeka odločilna njegova osebna, notranja vera in Jezus Kristus, ki je s svojim trpljenjem odkupil grehe vseh nas. Opravičenje po veri (*sola fide*) pa je mogoče samo zaradi neskončne Božje milosti. Predgovor zaključí z željo/priporočilom, naj bodo vsi (Kranjci), ki so pomagali Trubarju in trpeli z njim, deležni bogatega blagoslova na tem svetu in poslednjega onkraj tega sveta ter naj jih milost Kristusova vedno obvaruje pred »preklete sekto jezuitov«. Kot pri molitvi, pridigar zaključí svoj predgovor s potrditvijo »amen«.

Svoje trditve pogosto ponazarja s sklicevanjem na dele *Svetega pisma*, pri tem pa največjo težo daje naukom apostola Pavla in samega Jezusa Kristusa: »Risničnu, risničnu iest vam povem: Aku bo gdu moio bessedo deržal, ta ne bo smerti vidil vekoma.«<sup>27</sup> Drugače pa so

26 M. Trost, n. d., 23.

27 N. d., 23.

dobesedni navedki (citati) dokaj redki, molitev pa tudi ni vključena v strukturo pridige. Kot zanimivo posebnost Andreæeve pridige lahko zasledimo utemeljevanje trditve z navajanjem resničnega dogodka (koncil v Konstanci) in ne le z opiranjem na sporočilo *Svetega pisma*.

Pohvale, ki jih v pridigi izreka kranjski gospodi in cerkvenim ter šolskim delavcem, lahko razumemo kot finančno-politično potezo, saj je znano, da je najizdatnejša finančna pomoč Primožu Trubarju pri tiskanju knjig in širjenju protestantskega nauka pritekala ravno iz plemiških in meščanskih krogov. Izrekanje pohval tema stanovoma in poudarjanje njunega pozitivnega zgleda je v osnovi le prizadevanje, da se krog podpornikov ohrani oziroma poveča.

Nagovarjanje poslušalcev/bralcev je brez čustvenih prizvokov, svojo prepričljivost skuša doseči z uporabo drugih prodornih retoričnih sredstev, najpogosteje s prenesenimi besednimi pomeni (tropi), kar lahko vidimo na naslednjem primeru:

»/I/e Bug eniga uboziga meniha, doctor Martina Luteria obudil, kateri ie svoi život vagal inu ie s tem samim mečom Božie besede tiga velikiga risa Goliata, papeža, glavo odsekal inu vso kramo niegove krive Božie službe v blatu vergal inu teh ludy vesty iz niegove sile odrešil.«<sup>28</sup>

V glavnem delu pridige, ki je še obsežnejši od predgovora, prav tako izstopajo značilne strukturne enote pridige. V tem smislu je svetopisemski dogodek zajet v svetopisemskem besedilu, v katerem apostol Pavel »opominja« svojega učenca Timoteja.<sup>29</sup> Z detajlno razčlenitvijo tega besedila, po predhodni navedbi osnovnih lastnosti poganskih, judovskih, turških in katoliških pridigarjev, poslušalca/bralca pouči o tem, kakšen mora biti evangelijski pridigar (se ne da premotiti glede Kristusovega evangelija, pridiga z veseljem, oznanja veselo, dobro novico o Božji milosti, prijazen je do vseh ljudi in jih usmerja k odrešenjskim zaslugam Jezusa Kristusa). Iz tega izpelje svetopisemski nauk, ki je podoben kot v predgovoru, vendar daje več poudarka pomenu Kristusove žrtve in zakramentom, se pravi krstu in Gospodovi večerji, s katerimi človek potrjuje trdnost svoje vere in

28 M. Trost, n. d., 15.

29 2 Tim 4.

si utre pot k odpustku grehov. V tem nauku je izraženo prepričanje, da si nebes in večnega življenja ljudje ne moremo zaslužiti z dobrimi deli, kajti gre za Božji dar, ki ni zaslužen od nas samih, temveč ga je Kristus s svojo rešilno krvjo prislužil za nas.

Kot problem pridigar izpostavi takojšnjo sodbo, ki doleti človeka po njegovi telesni smrti in ga popelje bodisi v nebesa bodisi v pekel. Odhod v pekel pomeni večno trpljenje, v nebesih pa nas čaka neskončna Božja ljubezen in blaženo veselje. Izhod sodbe pa je odvisen le od naše vere v Kristusa Odrešenika in s tem povezanim bojem zoper »lastno meso, Hudiča in ta svet«. V tem smislu naj bi se na problem zadnje sodbe odzvali le z iskreno vero v Kristusa Odrešenika in z molitvijo, v primeru, če ne storimo, kar smo dolžni storiti. To še posebej velja za cerkvene služabnike in evangelijske pridigarje. Končna misel (sklep) tega dela Andreæjeve pridige za Trubarjem je istovetna tisti, ki je že bila napovedana v predgovoru: *za odrešenost in zveličanje človeka sta odločilna njegova osebna, notranja vera in Jezus Kristus, ki je s svojim trpljenjem odkupil grehe vseh nas*. K temu lahko dodamo še dodatno sklepno ugotovitev, ki ostaja neizrečena, vendar je v besedilu dovolj zaznavna: *Bog je pravičen. Vsakega sodi po njegovih zaslugah*.

Pridigar govori o pomenu žrtve Jezusa Kristusa: »Krščeni smo bili na njegovo smrt, njegovo telo jemo in kri pijemo pri njegovi sveti večerji zaradi potrditve in trdnosti naše vere vanj.« V tem se zrcali luteranska razlaga pomena Gospodove večerje, po kateri z zaužitjem kruha in vina zaužijemo Kristusovo telo in kri v dobesednem pomenu.

Oba dela pridige sta napisana – oziroma prevedena – v preprostem, živahnem, ljudskem, pripovednem jeziku. V razlagi odlomka iz *Svetega pisma* pridigar nagovarja poslušalce z veliko mero domačnosti, vendar pa so povedi zgrajene sintaktično zahtevno in je njihovemu sporočilu, zaradi številnih in včasih nepregledno dolgih stavkov, težko slediti.

Navedene ugotovitve kažejo, da v prvem delu pridige oziroma knjige, posvečene pokojnemu Primožu Trubarju (predgovor in pridiga o vlogi in liku pridigarja), ni najti vsebinskih, oblikovnih in upovedovalnih novitet, s katerimi bi preseгла ustaljeni okvir srednjeveške pridige.

## Prvi Trubarjev življenjepis

Brez vidne ločitve od tistega dela pridige, v katerem obravnava pomen in lastnosti dobrega pridigarja, Andrea nadaljuje z opisom življenja Primoža Trubarja. Njegovo pripovedovanje je – v nekoliko skrženi verziji, v posodobljeni slovenščini – potekalo takole:

Gospod Primož Trubar je bil rojen v Deželi Kranjski, na Raščici (pod turjaškimi gospodi ali Auerspergi), natančneje tri milje od Ljubljane. Rojen je bil v 1508. letu po Kristusovem rojstvu – v času, ko se je pokojni cesar Maksimilijan /I./ vojskoval zoper Benetke in zavzel Trst. Trubarjevemu očetu je bilo ime Mihel, materi pa Gertrud ali Gera [Jera]. Starši so ga poslali v šolo v Salzburg in na Dunaj. Potem, ko je prišel k častitljivemu in učenemu gospodu Petru Bonomu, k pobožnemu škofu v Trstu, je bil nekaj časa med njegovimi pevci diskantist. Potem pa ga je [Bonomo] leta 1527 postavil za duhovnika v župnijo svete Helene v Loko pri Radečah in svetega Martina v Laškem. V letu 1542 ga je spoštovani gospod Franc [Kacijanar], ljubljanski škof, vzel za kanonika, po letu 1530 pa se je zgodilo, da so neke »nesramne, nore ženske« ne samo okoli Radeč in Loke, ampak tudi po nekaterih mestih v Kranjski, Spodnji Štajerski in v pokneženi grofiji Goriški govorile, da se jim pogosto prikazujejo Devica Marija, Trije kralji in drugi svetniki ter da jim govorijo in ukazujejo, kje vse naj jim sezidajo cerkve. V primeru, da jim cerkev ne sezidajo, pa bo v te kraje, nad vse ljudi in živino, prišla velika kuga, nad njive in vinograde pa toča. Temu noremu ženskemu govoričenju je veliko ubogih ljudi verjelo in so zato na določenih mestih darovali krave, teleta, ovce, obleko, predivo, volno, vosek, veliko denarja in drugih reči, s katerimi so potem t. i. »svetnikom« zidali cerkve. K temu so prispevali in ljudi opominjali duhovniki in menihi, še posebno pa ljubljanski škof, velik preganjalec evangelijskih pridigarjev. To so počeli zato, ker so imeli od tega veliko dobička in so dobro živeli. O tem je pisal pokojni gospod Primož, še posebej v pridigi na evangelij na osmo nedeljo po Sveti Trojici [Pridiga proti zidavi cerkva, v: Primož Trubar, En register, ena kratka postila, 1557]. Pokojni Primož je s svojimi somišljeniki začel pridigati zoper takšno malikovanje in te uboge ljudi s prepričljivimi nauki Svetega pisma usmerjati od malikovanja k pravi pokori in

spoznanju Jezusa Kristusa, Gospoda in edinega Zveličarja. Gospod Bonomo, tržaški škof, kakor tudi ljubljanska škofa, gospod Kristof Ravber in gospod Franc Kacijaner, so ga pri tem pustili pri miru, mu stali ob strani in ga ščitili. Toda ljubljanski škof Urban Tekstor je nasprotoval takemu pisanju in knjigam, ki učijo, da le skozi samo vero v Jezusa Kristusa postanemo pred Bogom pravični in zveličani. Zato si je leta 1547 pridobil neka dovoljenja za priprtje Primoža, vendar ga ni mogel pahniti v ječo, ker je ta zbežal. Škof Urban je Primožu vzel za več kot 400 zlatnikov knjig, ki jih [Trubar] ni nikoli več mogel dobiti nazaj. Ker ni bilo nobenega upanja več, da bi lahko šel nazaj k svojim cerkvenim službam, se je s pobožnimi kristjani preselil v zgornje nemške dežele, kjer je, kakor sam piše, zagotovo postal pravi kristjan in bil potrjen v pravi veri. Kranjski deželani so kralja naprosili (čeprav so bili škofi, menihi in duhovniki silno proti temu), da je Primož lahko prebival v Kranjski deželi, ni pa smel pridigati. V letu 1548 je zopet moral v izgnanstvo, ko pa je prišel v Nürnberg, mu je pokojni gospod Veit Dietrich, nürnberški višji pridigar, pomagal v mesto Rothenburg (imenovano po nemško »an der Tauber«). V tamkajšnji cerkvi se je Primož javno poročil s svojo prvo izvoljenko, gospo Barbaro, in je v tamkajšnji Božji cerkvi tudi zvesto služil. Leta 1553 je bil poklican v Kempten za duhovnika, kjer je kot zvest evangelijski pridigar služil osem let. Ker je bilo v Kranjski deželi pomanjkanje evangelijskih pridigarjev, je bil leta 1560 poklican tja. Pustil je svojo službo v Kemptenu in se odločil oditi na Kranjsko pridigat »svojim ljubim Krajncem«. Medtem so mu kranjski deželani sporočili, da razmere za njegovo vrnitev še niso primerne in mu svetovali, naj še naprej ostane v gornji nemški deželi. Zaradi tega je bil preko visokega vladarja in gospoda, württemberškega vojvode Kristofa, sprejet v Urach za župnika, kjer je zvesto služil cerkvi eno leto. V letu 1550 je s pomočjo Kristofa skupaj s Štefanom Konzulom in Antonom Dalmatinom ustanovil tiskarno in začel s tiskanjem koristnih knjig v slovenskem jeziku, ki so prišle zelo daleč. Pri tem je zvesto pomagal gospod Ivan Ugnad. Z njegovo pomočjo in s pomočjo Svetega Duha je v Kranjski in drugih deželah veliko ljudi prišlo do pravega spoznanja in resnice. Ker je s pridigami in tiskanjem knjig Božji cerkvi zvesto služil, je bil leta

1562 spet poklican v Ljubljano. Ko ga je sovražnik obdolžil krive vere, je bil poklican pred ljubljanskega škofa in bil zaslišan. Ker je svojo vero spoznal z neustrašnim srcem, se ni sramoval svojega nauka in je bil v odgovorih iznajdljiv. Nato so mu, še posebno kranjski deželani, priznali, da ko bi ga slišal sam cesar, bi bil nad njegovim pravim naukom in bogaboječim, poštenim, miroljubnim življenjem ponosen. Tako je takrat ostal v deželi. Njegovi nasprotniki pa so njega in ostale prave pridigarje po krivici dolžili, da učijo narobe, da nimajo nobenega pravega reda, da s svetimi zakramenti ne ravnajo pravilno, da otroke krstijo pod mostom v Ljubljanici in da otroke, ki so v rimski cerkvi krščeni, ponovno krščujejo ... Nato je gospod Primož württemberški cerkveni red, kot eno izmed imenitnejših del krščanskega nauka, prevedel v slovenski jezik in dal natisniti brez naslova in predgovora [Cerkovna ordninga, 1564]. Leta 1565 je bil znova pregnan iz Kranjske dežele, pa čeprav so deželani zanj zelo prosili. Ko je prišel v Tübingen, ga je v mesto Lauffen povabil neki duhovnik. Tam je bil pol leta župnik, potem pa zaprosil za premestitev v Derendingen, zlasti zato, da bi bil bližje tiskarni v Tübingenu in bi lahko sam pregledoval slovenske knjige, ki so se tam tiskale. V letu 1567 so kranjski deželani vladarja prosili, da bi Primožu znova dovolili pridigati v Ljubljani. Medtem so Primoža njegovi prijatelji prosili, da se pri turških ujetnikih pozanima, ali je možno kje dobiti pravi turški *Koran*, ter naj izve čim več o njihovi veri in o pravi razlagi *Korana*. Gospod Primož je prošnjam prisluhnil in se odpravil na Kranjsko. Njegovega prihoda so se kranjski deželani silno prestrašili, ker so vedeli, da njihovi nasprotniki Primoževemu prihodu ne bodo naklonjeni, deželani pa o tem niso vedeli ničesar. Potem, ko je v Ljubljani in Ribnici sam, v Črnomlju pa preko nekega drugega pridigarja zaslišal turške sužnje o njihovi veri in *Koranu*, je zopet odjezdil proč. Ko je bil že dvajseto leto župnik v Derendingenu in je tej cerkvi s pridiganjem, krščevanjem in obhajanjem ljudi, kolikor mu je to zaradi starosti in boleznih bilo mogoče, skrbno in zvesto služil, si je pridobil še večje zaupanje ljudi. Kajti do vseh je bil krotak in prijazen, še posebno revnim je rad pomagal, tudi tistim, ki tega niso bili vredni. Čeprav od tega sam ni imel vidne koristi, si je na ta način utiral pot v nebesa.

Posebna Božja milost je, da je Primožu dal tako dolgo živeti, skoraj 80 let. Najsi je bil še tako star in pogostokrat bolan, je vsaj še pred svojo smrtjo imel spokojno starost, tako da je lahko svojo cerkveno službo sam opravljal. Preden je zbolel, tj. na ponedeljek pred kresom, je obhajal svojega bolnega soseda. Drugi dan je obležal v postelji, a zatem spet le toliko prišel k sebi, da je od gospoda Dietricha Schnepfa, župnika v Tübingenu, prejel sveti zakrament rešnjega telesa in krvi Jezusa Kristusa. Kot mnogokrat prej je tudi takrat dobil tolažbo iz *Svetega pisma* in bil vprašan, če bi se hotel ločiti od tega sveta na enak način, kakor je on druge ljudi učil. Na to je vselej z glasnim, razumljivim glasom odgovoril pritrdilno. Pogostokrat so tudi pred mizo molili, on pa je tudi skupaj z njimi molil in vselej z glasnim glasom rekel amen, prav tako kot takrat, dan pred kresom. Ko ga je v boleznih obiskal župan ali kdo drug, je Primož vselej jasno povedal, da želi trdno vztrajati pri tem nauku in veri, ki jo je vseskozi učil, in z njo skozi Božjo milost veselo in brez strahu stopiti pred pravični stol Jezusa Kristusa. Pojasnil je, da je to prava, čista Božja resnica Božje besede, ki nam je ne sme manjkati. Zato bi morali pri tej isti in edini pravi, zveličavni poti trdno in stalno ostati in si ne dovoliti, da se od nje oddaljimo. To nedeljo po kresu pa je naročil, naj mu berejo poslednje besede v postili, ki jo je prevajal, ker še ni bila prevedena v slovenski jezik [Trubarjevo posmrtno natisnjeno delo, prevod Luthrove *Hišne postile*, 1596]. Ko je tisti ponedeljek pridigar menil, da je prišla Primoževa ura ločitve s tega sveta, je vse, ki so stali okoli njega, pozival k molitvi. Pridigar mu je hotel prebrati molitev iz nekkih knjig, vendar je gospod Primož glasno rekel: »Nikar, nikar, iz Svetega pisma, iz Svetega pisma.« S temi besedami je dal na znanje, da mu ne smejo ničesar drugega govoriti kot le čisto Božjo besedo. Ker pa si je želel vodo, je pridigar razumel, da želi poslušati 23. psalm: »Gospod je moj pastir, nič mi ne manjka. Na zelenih pašnikih mi daje ležišče; k vodam počitka me vodi ...«<sup>30</sup> Ko je do konca zmolil ta psalm, je Primož z velikim vzdihljajem rekel amen in legel k počitku. V torek, potem ko je pravil o svojih dolgovah in je revnim ljudem vse dolgove odpustil, se je njegova bolezen začela stopnjevati. Kot mnogokrat doslej so ga

30 Matija Trost, 2009, 123, 124.

tolažili ali zanj molili, njemu pa je postalo vselej lažje. Srečno je proti Bogu vzdihoval in skoraj poslednje besede, s katerimi so ga tolažili, je sam govoril ter se tudi sam z drugimi besedami *Svetega pisma* tolažil. Ko pa je na njegove besede pridigar rekel amen, ni premaknil več nobenega uda in je tako v našem gospodu Jezusu Kristusu zveličavno, spokojno in tiho zaspal.

Primož ni bil preprost, neveden far, temveč je bil pravi evangelijski pridigar in pravi škof, ki je svojo službo pravilno in dosledno opravil, veliko pretrpel in se junaško boril zoper Hudiča in vse zmotne učitelje. Ne samo za ljudi v Derendingenu, ampak tudi za vse evangelijske Cerkve v slovenski deželi je kakor zvest pastir in škof bedel in skrbel ter jim, kakor dolgo in kjerkoli se mu je pustilo, Božjo besedo prav in čisto pridigal, svete zakramente po Kristusovem redu delil ter zdravim in bolnim s tolažbo Božje besede zvesto služil. In čeprav je moral biti od svojih poslušalcev iz Kranjske dežele pregnan in od njih pobegniti, je bil s svojim duhom vselej pri njih. Tolažil jih je skozi pisma in jih iz *Svetega pisma* pozival k stanovitnosti v veri ter skozi prevode koristnih knjig po slovenskih deželah pomagal pravo Božjo besedo razglasiti. Tako kot krščanski katekizem je tudi ostala pomembnejša dela krščanskega nauka prevedel in natisnil, opremil pa jih je s krajšimi in daljšimi pojasnili in pesmimi. Tako je 1557. leta prevedel del *Novega testamenta*, leta 1582 pa je delo dokončal. Izdal je tudi *Razodetje sv. Janeza* ter knjige, imenovane *Loci communes*. Prevedel je poglavja stare krščanske vere, *Psalter* in *Formulo concordiae*, ki so jo podpisali mnogi posvetni krščanski veljaki in vsi kranjski evangelijski pridigarji, nazadnje pa je tudi Luthrovo *Hišno postilo* skoraj v celoti prevedel v slovenski jezik. Skozi njegove prevode ni samo v Kranjski deželi rasla Božja cerkev, ampak tudi med Hrvati. Prav tako je prinesla korist Turkom, saj jih je skozi te prevode veliko prišlo do pravega in zveličavnega spoznanja Jezusa Kristusa, za kar gre zahvala Bogu.

Zaradi vseh navedenih zaslug pripovedovalec Andreae napoveduje Trubarju ponovno vstajenje, kot ga je izkusil Jezus Kristus: »/G/ospud Jezus Cristus bo niemu tudi na sodni dan to častito, neuveneno krono te pravice gori postavil, kateriga duša zdai per niemu v neizrečenim vesseliu žive, dotler bo tellu zupet od smerti gori obudenu inu z dušo spet vkup združenu, kateru mora poprei v zemli dobro se izčistiti,



de enu častitu, svitlu tellu zupet od smerti gori vstane, kateru se bo sveitilu kakor zvezde na nabi vselei inu vekoma.«<sup>31</sup>

## Značilnosti biografije

O življenju Primoža Trubarja Andreae pripoveduje iz perspektive vsevednega pripovedovalca, nizajoč številne podatke o njegovem življenju, vključno s podatki o njegovem poreklu, šolanju in službovanju, o njegovih nazorih, življenjskih prelomnicah, delu in dosežkih ter o ločitvi od tega sveta. Ključne dogodke postavlja v konkretne časovne okvirje, ki jih ilustrira z navajanjem zgodovinskih dejstev in zanimivih podrobnosti.

Kot je videti iz vsebine življenjepisa, si opisi dogodkov sledijo v logičnem časovnem zaporedju. Lahko jih ločimo glede na prelomnice, ki so zaznamovale Trubarjevo življenjsko pot:

1. obdobje otroštva in mladosti,
2. začetek duhovništva,
3. pridiga proti zidavi cerkva,
4. konflikt z ljubljanskim škofom Urbanom Tekstorjem,
5. pobeg v zgornje nemške dežele,
6. življenje na Nemškem in prva poroka,
7. ustanovitev tiskarne in tiskanje slovenskih knjig,
8. vrnitev v Ljubljano in zaslišanje pred ljubljanskim škofom Seebachom,
9. prevajalsko in književno delo,
10. vnovični pregon iz Kranjske,
11. informatorstvo zastran islama,
12. Trubarjevi zadnji dnevi.

K navedenemu življenjepisju je Andreae dodal nekoliko natančnejše opise Trubarja kot duhovnika in njegovega književnega opusa ter napovedal njegovo posmrtno vstajenje.

Vsebino tega književnega dela spremljajo različne stopnje religiozne obarvanosti, vendar pa v njeni retoriki ni zaznati strukturnih

31 M. Trost, n. d., 119.

enot, značilnih za pridigo. V popolni odsotnosti religioznih elementov je sestavljen del, ki obsega podatke o Trubarjevem rojstvu, starših in šolanju. Gre za faktografske podatke, katerih monotonost je nekoliko razbita z obrobniimi dodatnimi navedbami, npr. da je Trubar »rojen v Deželi Kranjski, na Raščici (pod turjaškimi gospodi ali Auerspergi), natančneje tri milje od Ljubljane«,<sup>32</sup> oziroma z manj neposrednostmi: »Rojen je bil v 1508. letu po Kristusovem rojstvu – v času, ko se je pokojni cesar Maksimilijan /I./ vojskoval zoper Benetke in zavzel Trst.«<sup>33</sup> V nadaljevanju izvemo, da je pred nami življenjepis duhovnika, da njegovi nazori odstopajo od tradicionalnih nazorov katoliške Cerkve in da zaradi tega prihaja v konflikt z njenimi vodilnimi predstavniki. Nato nas avtor seznanja tudi s ključnim verskim načelom: »/D/a le skozi samo vero v Jezusa Kristusa postanemo pred Bogom pravični in zveličani.« Potem beseda steče tudi o Trubarjevi verski pripadnosti, njegovem duhovništvu, odnosu do drugih ljudi in verski zavzetosti. Tako poslušalci izvemo, da je Trubar »postal pravi kristjan in bil potrjen v pravi veri, [...] bil zvest evangelijski pridigar, [...] se odločil oditi na Kranjsko in pridigati svojim ljubim Krajncem, [...] zvesto služil cerkvi, [...] je svojo vero spoznal z neustrašnim srcem, se ni sramoval svojega nauka, [...] do vseh bil krotak in prijazen, še posebno je revnim rad pomagal, tudi tistim, ki tega niso bili vredni«. Pri svojih navedbah o življenjski poti Primoža Trubarja (z izjemo dela, ki obravnava njegove zadnje dni življenja) je avtor izrekel tudi nekaj vrednostnih sodb in komentarjev, npr.: »To so počeli zato, ker so imeli od tega veliko dobička in so dobro živeli. [...] (Z) ačel pridigati zoper takšno malikovanje [...] (Z) njegovo pomočjo in s pomočjo Svetega Duha je v Kranjski in drugih deželah veliko ljudi prišlo do pravega spoznanja in resnice. [...] (N)jegovi nasprotniki pa so njega in ostale prave pridigarje po krivici dolžili, da učijo narobe. [...] (C) eprav od tega sam ni imel vidne koristi, si je na ta način utiral pot v nebesa, [...] (s) aj jih je skozi te prevode veliko prišlo do pravega in zveličavnega spoznanja Jezusa Kristusa, za kar gre zahvala Bogu.«

32 Matija Trost, 2009, 106.

33 M. Trost, n.d.

Zavest o obstoju Boga in vere v Božjo milost ter izražanje verskih prepričanj je zaznavno v opisih duhovniških lastnosti Primoža Trubarja in njegovih zadnjih dni življenja. Iz njih izvemo, da je bil Trubar pravi evangelijski pridigar in pravi škof, ki je svojo službo pravilno in dosledno opravil, veliko pretrpel in se junaško boril zoper Hudiča in vse zmotne učitelje. Zadnje dni življenja je iskal tolažbo v *Svetem pismu*, glasno molil, vztrajal pri nauku, ki ga je vseskozi učil, se pripravljaj, da bo skozi Božjo milost veselo in brez strahu stopil pred Jezusa Kristusa. Na ta način si je utiral pot v nebesa, nazadnje pa je spokojno in tiho zaspal.<sup>34</sup> Ta del življenjepisa nekoliko spominja na življenjepisa kakšnega apostola ali svetnika, vendar mu za takšno kategorizacijo primanjkuje živahnosti, dramatike in mistike, pa tudi opisov trpljenja, odrekanj in asketskega življenja. Opisi Trubarjevega značaja in okolja, v katerem je živel, niso podani, opuščeno pa je tudi versko moraliziranje. Ločitev Trubarja od tega sveta je opisana brez molitev in brez citatov iz *Svetega pisma*. Izrazito verski ton je zaznaven le v napovedi Trubarjevega zveličanja. Njegovo vstajenje Andreae primerja z zvezdo na nebu, ki bo svetila »vselel inu vekoma«. V opisih Trubarjevih zadnjih dni se avtor ni spustil v izrekanje vrednostnih sodb, ni komentiral dejstev, ki jih je navajal, niti se ni opredeljeval do njih. Ostal je izključno na nivoju pripovednosti, brez vsakršne tendence k razvijanju spoznavne razsežnosti ali etičnih načel.

Med Trubarjevimi zaslugami, ki presegajo okvirje vere/verskega, avtor izpostavlja ustanovitev tiskarne, tiskanje knjig v slovenskem jeziku, prevajalstvo in književnost, pa tudi pridobivanje informacij od turških ujetnikov zastran njihove vere in *Korana*. Tudi pri navajanju teh dejstev ostaja na faktografskem nivoju.

Glede samega značaja obravnavane biografije lahko ugotovimo, da ta ni ne patriotski ne moralni ne individualno-značajski, temveč

34 Decidirana omemba dejstva, da je Trubar umrl brez bolečin ali agonije, je zelo pomenljiva. Slednje je namreč ob izdaji Andreaevega spisa referiralo na v 16. stoletju še vedno živ srednjeveški idearij/imaginarij *ars bene moriendi* – in seveda na ob Trubarjevi smrti še kako prezentno ljudsko sodbo, da Bog poštenjaku pač nakloni mirno smrt, medtem ko morajo sovražniki Vsevišnjega ob smrtni uri doživljati trpljenje. To je pri Andreaeu tudi posredni argument, s katerim kot poslednjim dokazuje Trubarjevo pravovernost in posvečenost.

je le objektivno-informacijski. V pridigi ni elementov žalovanja niti drugih kazalcev, ki bi napeljevali na zaključek, da gre za nagrobni spominski govor. V razkrivanju Trubarjevega življenja izhaja iz razmer stvarnega prostora in časa, vendar pa osvetljuje le njegov delovni opus, medtem ko celovita značajska, psihološka in vizualna podoba<sup>35</sup> ostaja zakrita. Ker so ob vsakem pomembnejšem dogodku navedene ustrezne letnice, pa celotno besedilo predstavlja svojevrsten zgodovinski dokument.

### **Matija Trost in primerjava Primoža Trubarja z Martinom Luthrom**

Trostov delež v slovenski različici Andreæjve knjige je takle: prevedel je celotno besedilo pridige, dopolnil Trubarjeve življenjepisne podatke (v prevodu biografskega dela pridige je pripisal nov podatek, namreč ime Trubarjeve matere)<sup>36</sup> in dodal lastne, v latinščini napisane hvalilne pesmi v čast Primoža Trubarja. Mirko Rupel o Trostovi objavi piše: »Trostova knjiga je ena najlepših počastitev našega prvega pisatelja in kaže, kako so ga sodobniki spoštovali in ljubili ter hoteli ohraniti njegov spomin mladim in novim slovenskim rodovom.«<sup>37</sup>

Med Trostovimi verzificiranimi hvalnicami Rupel pripisuje največjo težo zadnji, četrti pesmi, v kateri Trost primerja Trubarja z Luthrom. Hvalnica se začne z ugotovitvijo, da je zaradi medsebojne podobnosti oziroma enakosti Nemcem dovoljeno primerjati Luthra z Elijo, Slovencem pa Trubarja z Luthrom. Temu sledijo ustrezna pojasnila, s katerimi avtor utemelji uvodno ugotovitev. Navede, da sta oba vedno ljubila Boga in predano prebirala sveto *Biblijo*. Petnajst let sta maševala, preden se jima je porodil globok sum v koristnost maše. Iz biblijskega besedila sta spoznala, da maša le zakriva smisel vere in pomen Kristusovega odrešenja. Zato sta jo opustila in vsak v

35 Je pa pomembno, da je bila v analizirani izdaji takoj za naslovnim listom prvič objavljena Trubarjeva lesorezna podoba, sicer delo Jacoba Lederleina, ki še danes velja za najbolj reprezentativno znano sočasno zgodovinsko upodobitev našega reformatorja.

36 Boris Golec, 2008, 210.

37 Mirko Rupel, 1966, 41.

svoji domovini vernikom razkrivala pravi pomen vere in jih usmerjala, naj se ravnaajo po *Svetem pismu*. Učila sta jih, da je Kristusova smrt edina žrtev, ki varuje pred grehi. Maše niso nikakršna daritev oziroma žrtvovanje za grehe, potrebno je samo imeti vero in moliti k edinemu Bogu, v katerega verujemo. S svojimi obredi in izpovedjo vere sta potrdila, da v Gospodovi večerji ni ne Kristusovega svetega telesa ne njegove svete krvi. Luther je odkril Kristusovo zaslugo in posvečeno vero ter prvi spreobrnil Nemce (Tevtonce). Na podlagi enakih spoznanj pa je tudi Trubar spreobrnil Slovence (Krajnce) in jim postal dober dušni pastir. Bila sta zaslužna, da je glas evangelija obudil krščansko cerkev v Wittenbergu in v Ljubljani. V boj zoper verske neresnice, ki jih je širil papež, sta se podala s pisanjem in razdeljevanjem knjig o veri. Pri tem je Trubar za Slovence pisal v slovenskem jeziku. Luthrov in Trubarjev nauk je pritegnil tudi turškega cesarja in veliko število njegovih podložnikov. Ob Trubarjevih spisih so spoznali, da je Kristus Bog. Množice Nemcev in Slovencev so prepevale svete pesmi in vedre melodije, ki sta jih zanje zložila Luther oziroma Trubar. S številnimi knjigami, ki sta jih napisala o novi, boljši veri, pa sta tudi izboljšala jezik nemškega oziroma slovenskega naroda. V trdnem upanju sta trpela za Kristusa. Oba sta bila izgnanca, a kljub temu svobodna. Umrla sta spokojno, kot priletna starca. Njun duh je pristal v nebesih, zemlji pa sta pustila svoji slavni imeni. Za Luthrom so žalovali Nemci, za Trubarjem pa Slovenci – enako izobraženci (Muze) kot preprosto ljudstvo (božji ovčjak). Potem, ko sta opustila maševanja, je Luther prebil v evangelijski službi in pisal knjige še devetindvajset let, Trubar pa še štiriinštirideset. Dokler bosta Nemčija in Slovenija naklonjena njunemu delu, bosta slava in čast, ki sta si jo Luther in Trubar pridobila s svojim verskim naukom – večni. Prava cerkev pa naj bo ponosna na njuno duhovniško delo, saj bosta med dušnimi pastirji vedno ohranila vodilno vlogo.

Pri prevodu Andreaejeve knjige, ki je v nemščini nastala kot knjižna transformacija izvirne posmrtno pridige za Trubarjem, je Trost, kakor je bilo že omenjeno, spremenil zaključni del tako, da je pesmi nemških duhovnikov zamenjal z lastnimi. Takšna prevajalska svoboda med reformatorji ni bila redkost. S tem je temu prevodu dodal osebni pečat in novo literarno vrednost.

Prikazana pesnitev se vsebinsko navezuje na drugi, biografski del Andrečjevega pridižnega besedila in ga dopolnjuje z novimi vsebinami in vidiki, ki se nanašajo na življenje in delo reformatorja Trubarja. Pri tem ga postavlja ob bok začetniku reformacije Martinu Luthru in poudarja identične oziroma primerljive lastnosti, ki slonijo na njunih sorodnih verskih nazorih, izpostavlja pa tudi takratno percepcijo Trubarjevega dela, in sicer tako na Nemškem (tam se je Trubar v njihovo zavest trajno vgraviral kot »slovenski Luther«) kot med slovenskimi protestanti.

Že v razširjenem naslovu svoje verzifikacije, ki hkrati predstavlja tudi njen uvod, je Trost predstavil Primoža Trubarja in blaženega Martina Luthra kot prva učitelja, ki sta vsak svojemu narodu – Luther nemškemu, Trubar slovenskemu – razodevala Kristusov evangelij in po posebni Božji milosti očiščevala krščansko vero papeških zmot. V devetnajstih odstavkih navaja elemente, ki potrjujejo napovedano istovetnost poslanstva obeh duhovnikov. Uvodoma ju povzdigne na raven preroka Elije, nakar njuno življenjsko pot primerja na temelju devetih razpoznavnih značilnosti, in sicer: 1. duhovno delo v preteklosti, 2. začetek novih spoznanj, 3. spreobrnjenje, 4. temeljni principi novega nauka, 5. odkritje in širjenje nove vere, 6. rezultati dela, 7. osebna usoda, 8. konec življenjske poti in 9. zgodovinski pomen za narod in cerkev.

Trost izpostavlja skupne oziroma primerljive značilnosti njunih življenjskih poti in rezultatov dela, predvsem njun teološki razvoj in značaj ter pomen njune duhovne in stvarne zapuščine, ob tem pa navaja tudi poglobljena načela protestantske vere, ki se odražajo skozi pomen Svetega pisma, Božje milosti, Jezusovega trpljenja in smrti ter osebne vere. Zaključni del pesnitve je posvečen zadnjim dnevom njenega življenja in počastitvam njunih zaslug.

V odnosu do obeh osrednjih oseb svoje pesnitve Trost zavzema različne položaje. Medtem ko Luthra nagovarja v tretji osebi, se k Trubarju obrača z drugoosebnim nagovorom. S tem ustvarja vtis bližine in povezanosti s svojim sonarodnjakom oziroma razdalje od nemškega reformatorja. Čeprav je prvi verz v kitici praviloma namenjen Luthru (izjema je le v primerih, ko gre za splošne ugotovitve), ni opaziti, da bi bil nemški reformatov na kakršen koli način povzdig-

njen ali privilegirani v odnosu do Trubarja. Ponazoritev povedanega je najti v drugem verzuz:

*»Leta je petkrat po tri darovalec prej maše bil Luter,  
v strahu resnico gojil, vsekdar je ljubil boga:  
leta si petkrat po tri darovalec prej maše bil, Trubar,  
v strahu resnico gojil, vsekdar si ljubil boga.«*

Ker se analiza besedila opira na Sovretov prevod Trostovih verzov, ki so izvorno napisana v latinščini, vprašanje pisanja besede BOG z malo začetnico ostaja brez odgovora. Iz istega razloga pa bi bila nezanesljiva tudi podrobnejša analiza uporabljenih retoričnih sredstev.

Da sta oba protestantska voditelja pred svojim verskim spreobrnjenjem 15 let delovala kot katoliška duhovnika, je avtor izrazil na duhovit način, ki zahteva premislek:

*»Leta je petkrat po tri darovalec prej maše bil Luter [...]  
leta si petkrat po tri darovalec prej maše bil, Trubar [...]«*

Podobno figuro je uporabil tudi pri navajanju časa, v katerem sta razširjala evangelij:

*»Kadar opustil je mašo, prebil v evangelija službi  
on je, bukve pišoč, eno pod trideset let:  
kadar opustil si mašo, prebil v evangeljski si službi  
ti novembrov, pišoč štiriinštirideset.«*

O duhovnem spreobrnjenju reformatorjev in njunem prevzemu versko-voditeljskih vlog, s hkratnim poudarkom na Trubarjevi slovenski pripadnosti, je spregovoril z verzi:

*»Sum se je zbudil globok obema možema do maše,  
eden ko drugi zato mašo opustil je koj.  
NEMCE on svoje ravnal poslej po svetem je pismu,  
zdržema kazal v njem vere jim pravi pomen:  
SLOVENCE ti svoje ravnal poslej po svetem si pismu,  
zdržema kazal v njem vere jim pravi pomen.«*

Temeljna načela protestantske vere so zaobjeta v naslednji kitici:

*»Vérujte, vsak je svojce učil, da Kristusa smrt je  
žrtev edina, ki vdilj krije vsak sleherni greh:  
v mašah da iskati ne gre NIKAKE DARITVE za grehe,  
eno potrebno je zgolj: namreč, da vero imaš.  
BOG, ki v edinega vérujemo, naj EDINI se MOLI,  
božjih svetnikov pa naj nîkdo ne kliče v pomoč!«*

Pomenljivo je sporočilo sedme kitice v Trostovi pesnitvi. Čeprav je Trost Luthru priznal vodilno vlogo protestantskega reformatorja, preseneča navedba v zadnji vrstici, ki Trubarju pripisuje večjo priljubljenost med verniki:

*»Kristusa sveto telo v obhajilu pod ENO PODOBO  
ni pričujoče nikdar, sveta njegova ne kri.  
To potrdila z obredi sta, to z izpovedjo vere:  
slednji je vaju postal vernikom dražji pastir.«*

Med zaslugami pri odkrivanju in širjenju nove vere je Trost izpostavil, da je Luther odkril posvečeno, Trubar pa obudil propadlo vero, v novo oziroma prenovljeno pa sta oba spreobrnila svoje sonarodnjake:

*»Krista zaslugo odkril, odkril posvečeno je vero,  
prvi spreobrnil tako svoje Tevtonce je on:  
Krista zaslugo obnovil, obnóvil propadlo si vero,  
prvi spreobrnil tako Krajnce si svoje nam ti.«*

Zelo zgovorna je deseta kitica, iz katere je med ostalim mogoče razbrati, da je Luther pošiljal med ljudi mnogo knjig, naperjenih proti papeževemu verskemu nauku (lahko se je namreč že opiral na domačo pisano besedo), medtem ko je Trubar izdajal knjige šele po tem, ko je ustvaril ustrezno črkopisje za zapisovanje ljudske govornice, saj pisnega izročila pred tem še ni bilo:

*»Mnogo poslal med ljudi knjig zlatih je Luter o veri,  
v boj zoper papežev nauk váravih verskih resnic:  
kadar si črko našel, kako se piši slovenski,  
ti enako kot on spravljal si bukve na dan.«*

Trubarjevim knjigam o veri in slovenskemu jeziku so posvečeni tudi naslednji lepi, nekoliko vzneseni verzi:



»/V/ knjigah se tvojih na novo olepšala vera je stara,  
bkerati olepšan po njih jezik slovenski živi.«

Fran Ilešič je zapisal, da so protestanti na Slovenskem tudi Turke skušali spreobrniti s slovansko besedo in knjigo, vendar v tem niso bili uspešni.<sup>38</sup> Iz verzov, ki jih citiram, pa izhaja, da so v Trubarjevih in Trostovih časih vendarle bili zaznavni neki pozitivni premiki v to smer. V Trubarjevi biografiji je Jakob Andreae zapisal, da so Trubarjevi prevodi (*Hišna postila*) prinesli korist tudi Turkom, saj jih je skozi te prevode veliko prišlo do pravega in zveličavnega spoznanja Jezusa Kristusa, vendar iz omenjene Andreaejeve ugotovitve ni razvidno, kaj natanko je imel v mislih. Enako velja tudi za Trostova dognanja, ki prav tako do danes še niso bila podrobneje raziskana:

»TURKOV grozljivega carja ganila je Lutrova slava,  
gôrel od žive je sle: z njim bi govoril bil rad:  
Turkov grozljiva se truma spodbuja ob Trubarja spisih,  
hvali na moč jih, po njih vidi, da Kristus je bog.«

Trostovi verzi pričajo o veliki priljubljenosti in spoštovanju, ki sta ga bila deležna Luther in Trubar. O žalosti ob njuni smrti, o slavi, ki sta si jo z delom prislužila, in o položaju, ki jima pripada zavoljo njunega dušnega pastirstva, je Trost spregovoril v 16., 18. in 19. kitici. O našem prvaku je zapisal:

»/z/ vesti jokali Slovenci ob uri so tvoje se smrti,  
Muze jokale celo, jokal je božji ovčnjak.«  
»/d/ okler Slovenija bo zvesta, cvelr bo Trubarja slava,  
hvala živela po njem, z naukom dobljena, bo vdilj.«  
»/p/ rava se cerkev slovenska ponašaj s pastirstvom še takim,  
vseh pastirjev prvak zmeraj bo TRUBAR ostal.«

Trostova hvalilna verzifikacija je brez dvoma primer leposlovnega dela, katerega umetniška vrednost se odraža v uporabi dovršene jezikovne oblike verzov (elegičnega distiha v obliki heksametra), ki je po svoji notranji formi mešanica žalostinke (elegije) in hvalnice (himne). O žalostinki govorimo, ker gre za pesem ob smrti, čeprav je žalovanje izraženo le v eni kitici oziroma dveh distihih:

38 Fran Ilešič, v: Trubarjev zbornik, 1908, XIV, XV.

»Zvesti jokali so Nemci ob uri njegove se smrti,  
 Muze jokale celo, jokal je božji ovčnjak:  
 zvesti jokali Slovenci ob uri so tvoje se smrti,  
 Muze jokale celo, jokal je božji ovčnjak.«

V preostalih osemintridesetih distihih (posamezni so prej že bili citirani), prevladujejo hvalilni in slavlilni toni. Paralelizem členov, ponavljanje enakega zaporedja besed in podobno zgrajenih stavkov oziroma verzov pa nekoliko spominja na psalme *Stare zaveze*. Kot je videti iz citata, so elementi, ki so izrazito konotirani z estetsko funkcijo besedila, v tem verzem delu izraženi skozi vezano besedo, verzni ritem, členitev na vrstice in kitice ter pesniški slog z uporabo tropov in figur.

Obravnavano besedilo Matije Trosta sodi v starejše obdobje slovenskega kulturnega razvoja, v katerem se je kultura v glavnem pojavljala kot sredstvo teologije, kot *ancilla theologiae*, kot služabnica teologije. V skladu s takratno slovstveno naravnostjo je bilo napisano v latinščini, kljub temu pa je v njem možno zaznati tudi rahel dih novega časa, ki se odraža v navdušenju za lepoto klasičnih jezikov in umetnosti. Ritmična forma elegičnega distiha, sestavljenega iz heksametra, je namreč bilo temeljno določilo starogrških elegij, ki v nasprotju z današnjim pomenom še niso bile motivno in tematsko omejene na tip žalostinke.<sup>39</sup>

Čeprav je objavljeno v knjigi, katere naslov nam da vedeti, da gre za pridigo, v tem verzificiranem besedilu ni zaslediti elementov pridige. Avtor ne postavlja v ospredje verske ideologije, temveč versko-ideološki razvoj in teološko dejavnost dveh duhovnikov ter učinke in posledice njunega dela, ki imajo ob vplivu na versko prepričanje ljudi tudi vpliv na njihov izobrazbeni in kulturni napredek. Ne glede na to pa lahko navedeno delo uvrstimo med nabožno literaturo, saj skozi predstavitev obeh protestantskih duhovnikov močno izraža pozitiven odnos do Boga in uveljavitev krščanskega nauka. S tem potrjuje splošno dejstvo, da je dober del protestantskih pesmi bodisi predstavitev bodisi razlaga krščanskega nauka.

39 Janko Kos, *Literarna teorija*, 2001, 163.

Pomen Matije Trosta za napredek, ki ga je protestantska reformacija prispevala h kulturnem razvoju slovenstva, je daleč nad nivojem, ki mu ga doslej pripisuje literarna zgodovina. Njegovega prispevka ni mogoče meriti v številu prevedenih ali napisanih knjig, pač pa v sposobnosti, da novosti, ki jih je prinesel humanizem, prilagodi času, v katerem je živel, in jih izrazi s plemenito besedo. Ob vsakokratnem prebiranju njegove večpomenske verzifikacije lahko odkrivamo nova dejstva in vidike, zato nas razmišljanja o tem njegovem delu še utegnejo pripeljati do mnogih novih spoznanj in sklepov.

### Sklepne ugotovitve

Kot prvo znamenje kulturnega/literarnega razvoja protestantske književnosti razprava izpostavlja opuščanje latinskega jezika in uvedbo vernakularnega (ljudskega) jezika za cerkvene potrebe ter umestitev navadnega človeka v središče pridižnega nagovora, namesto svetnikov in apostolov. Ostale ugotovljene spremembe in odstopanja od ustaljenih vzorcev pridige (predvsem ostro kritiziranje papeštva) se razvijajo v smeri poglobljanja sporov z rimskokatoliškim duhovništvom zaradi razlik v dojemanju sporočil in naukov *Svetega pisma*, vendar tudi te lahko razumemo kot znak novodobne svobodomiselnosti, ki je oplazila tudi krščansko duhovništvo.

Jakob Andreae je s pridigo za pokojnim Trubarjem nedvomno presegel meje nabožnega besedila. Njen predgovor in osrednji del, ki obravnava splošni lik evangelijskega pridigarja, je nadgradil z besedilom, ki se nanaša na lik stvarnega pridigarja – Primoža Trubarja. Prva dva dela po vsebini, obliki in značaju ne izstopata veliko iz okvirjev, značilnih za nabožno slovstvo – v ospredju je njihova katehitična funkcija. S pridigo za pokojnim Trubarjem je Andreae izpolnil svojo temeljno pridigarsko nalogo. Množici ljudi je posredoval pomoč k razumevanju svetopisemskega sporočila in h krepitvi vere v Božjo besedo ter jih poučil o tem, kakšen mora biti dober evangelijski pridigar. V drugem delu njegove pridige pa prevladuje posvetni, objektivno-informacijski značaj. Vsebuje faktografske podatke o življenju Primoža Trubarja, s katerimi je avtor želel prikazati

razsežnost celotnega Trubarjevega delovnega opusa in ne le njegovo vlogo protestantskega dušnega pastirja. S prvim, pridižnim delom ga povezuje ugotovljeno dejstvo, da Trubar po svojih moralnih lastnostih v celoti ustreza podobi idealnega evangelijskega pridigarja, ki je opisan v prvem delu knjige. V konkretnem primeru lahko biografijo razumemo kot posledico renesančnega poudarjanja individualnosti, ki je na tak način vstopila v pridižno besedilo in utrla pot nastanku novih literarnih oblik.

Trostova verzificirana primerjava Primoža Trubarja z Martinom Luthrom dejansko predstavlja prikaz primerljivih značilnosti njunih življenjskih poti in rezultatov dela, predvsem njun teološki razvoj in značaj ter pomen njune duhovne in stvarne zapuščine. Primerjava temelji na takrat znanih biografskih podatkih oziroma povzetkih iz resničnih epizod njunih življenj, prikazana pa je v ritmični formi elegičnega distiha, sestavljenega iz heksametra, kar temu delu daje umetniško vrednost. Čeprav nima značilnosti pridige, ga lahko uvrstimo med nabožno literaturo, saj močno izraža pozitiven odnos do Boga in krščanskega nauka. Na ta način so v njem povezani v skladno celoto oblikovni in vsebinski elementi nabožne in posvetne književnosti ter starih in novih kulturnih prizadevanj.

Vzporednice med Nemcem Luthrom in Slovencem Trubarjem dajejo celotni pesnitvi mednarodni pomen. Naklonjenost in ljubezen do pripadnika druge nacionalnosti izžareva tudi Andreajevega pridiga za pokojnim Trubarjem, ne le zaradi njene hvalilne intonacije, temveč tudi zaradi samega dejstva, da se je kot pripadnik velikega nemškega naroda odločil s svojim obsežnim prispevkom priznati čast in slavo pripadniku majhne kranjske dežele. Verjetno ni daleč od resnice domneva, da se je Trost skozi hvalnico, posvečeno obema reformatorjema, želel oddolžiti ne samo Trubarju za njegove mnogovrstne zasluge, temveč tudi Jakobu Andreæu (preko njega pa Nemcem) za veličastno posvetitev kranjskega/slovenskega reformatorja.

## VIRI IN LITERATURA

**Viri:**

Andreae, Jakob: *Christliche Leichpredig, bey der Begräbnus des ehrwürdigen vnd hochgelehrten Herrn, Primus Trubern, weilund einer Ersamen Euangelischen Landschaft, im hochlöblichen Hertzogthumb Crain, bestellten Predigers, gewessnen Pfarrers in Derendingen, bey Tübingen: gehalten den 29. Junij, im Jar 1586.*

Trost, Matija: *Ena lepa inu pridna prediga per pogrebi tiga v Reidniga inu vissokū vūčeniga gospud Primoža Truberia rainciga, deržana od gospud Iacoba Andrea doctoria, tibinskega probsta, inu iz nemškiga jezika v slovenski tolmačena* (1588). Transkribiral, uredil in spremno študijo napisal Jonatan Vinkler. Ljubljana: Digitalna knjižnica, zbirka Clavis litterarum slovenicarum (el. izdaja), 2009.

Rupel, Mirko: Slovenski protestantski pisci. *Matija Trost: Primerjava Primoža Trubarja z bl. Martinom Lutrom*. Str. 377–379. Ljubljana: DZS, 1966.

**Literatura:**

Ahačič, Kozma: *Zgodovina misli o jeziku in književnosti na Slovenskem: protestantizem*. Ljubljana: ZRC SAZU, 2007.

Bizjak, Aleksandra: *Pridiga kot žanr*. Ljubljana: ZRC SAZU, 2005.

Burckhardt, Jacob: *Renesančna kultura v Italiji*. Ljubljana: DZS, 1981.

Glavan, Mihael: *Trubarjev album: romanje s Trubarjem*. Ljubljana: Mladinska knjiga, 2008.

Golec, Boris: *Kje na Rašici se je v resnici rodil Primož Trubar*. Arhivi 31, Arhivsko društvo Slovenije, št. 2; 2008, str. 209–240. Dostopno tudi na: [http://www.arhivsko-drustvo.si/publikacije/arhivi/pdf2008\\_2/golec.pdf](http://www.arhivsko-drustvo.si/publikacije/arhivi/pdf2008_2/golec.pdf)

Grdina, Igor: *Starejša slovenska nabožna književnost*. Ljubljana: DZS, 1997.

Grdina, Igor: *Od Brižinskih spomenikov do razsvetljenstva*. Maribor: Obzorja, 1999.

Gruden, Josip: *Zgodovina slovenskega naroda, I. del*. Celje: Mohorjeva družba, 1992.

Ilešič, dr. Fran: *Trubarjev Zbornik*. Ljubljana: Matica Slovenska, 1908.

Javoršek, Jože: *Primož Trubar*. Ljubljana: Slovensko protestantsko društvo, 2008.

Kennedy, George A.: *Klasična retorika ter njena krščanska in posvetna tradicija od antike do sodobnosti*. Ljubljana: Založba ZRC SAZU, 2001.

Kmecl, Matjaž: *Od pridige do kriminalke*. Ljubljana: Mladinska knjiga, 1975.

Kmecl, Matjaž: *Mala literarna teorija*. Ljubljana: Založba M&N, 1996.

Kos, Janko: *Literarna teorija*. Ljubljana: DZS, 2001.

## RAZPRAVE, ŠTUDIJE

- Kos, Janko: *Pregled svetovne književnosti*. Ljubljana: DZS, 2005.
- Pogačnik, Jože: *Slovenska književnost I*. Ljubljana: DZS, 1998.
- Poljanec, Franjo: *Historija stare i srednje Jugoslovenske književnosti s pregledom narodne književnosti*. Zagreb, 1937.
- Rupel, Mirko: *Primož Trubar, življenje in delo*. Ljubljana: Mladinska knjiga, 1962.
- Rupel, Mirko: *Slovenski protestantski pisci*. Ljubljana: DZS, 1966.
- Snoj, Alojzij Slavko: *Homiletika: Božje sporočilo v človeški govorici. Teološke in homiletične osnove oznanjevanja*. Ljubljana: Družina, 1997.
- Vinkler, Jonatan: *Slovenska protestantska veroizpoved in cerkveni red za vse dni v letu*. K tretji knjigi Zbranih del Primoža Trubarja. V: Primož Trubar – študije k izbranim delom I–IV. Ljubljana: Nova Revija, 2007.
- Vinkler, Jonatan: *Pred Turki in papežniki nas brani*. K peti knjigi Zbranih del Primoža Trubarja. Ljubljana: Darila Rokus, 2009.
- III. *Trubarjev zbornik*, prispevki z mednarodnega znanstvenega simpozija: Reformacija na Slovenskem, ob štiristoletnici smrti Primoža Trubarja, Ljubljana, 9.–13. november 1987. Ljubljana: Slovenska matica v Ljubljani in Slovensko protestantsko društvo Primož Trubar, 1996.

## MATIJA KLOMBNER IN VLAČIČEV VPLIV NA SLOVENSKE PROTESTANTE

Ko govorimo o duhovnih in z njimi neločljivo povezanih literarnih gibanjih 16. stoletja na današnjem slovenskem etničnem ozemlju, ne moremo mimo nekaterih imen, o katerih je literarna zgodovina povedala skorajda že vse, vendar moremo vedno znova na novo osvetliti odnose med posameznimi akterji, ki so oblikovali duhovno in kulturno podobo začetkov slovenske pisane besede. Med manj znana imena tega obdobja gotovo sodi Matija Klombner, za katerega velja, da je bil flacianist, predvsem pa eden prvih privržencev protestantizma na današnjih slovenskih tleh.<sup>1</sup>

### **Flacijanizem in Slovenci v 16. stoletju**

Flacijanizem kot protestantska verska struja se na slovenskih tleh omenja kot zatečeno dejstvo, manj pa imamo razprav, ki bi potrjevale izpričane miselne tokove pri posameznih avtorjih, razen seveda pri Trubarju. O Vlačičevem vplivu na slovensko reformacijo moremo govoriti zgolj pri posameznih delih, med katerimi je prav gotovo Trubarjeva pridiga o veri v prvi slovenski knjigi 1550.<sup>2</sup> J. Rajhman o Vlačičevem vplivu na Trubarja meni, da je bil Flacij vseskozi germansko čuteči genij, ki se je ukvarjal s praktičnimi problemi le v senci

- 1 Klombner je bil uradnik dežalnih stanov in okoli njega so se zbirali mestni sodnik Khisel, Jurij Sayerle, učitelj Lenart Budina in drugi. Prim. M. Rupel, *Primož Trubar. Življenje in delo*. Ljubljana 1962, 45.
- 2 J. Rajhman. *Teologija Primoža Trubarja*. (Ur.) F. K. Vrečko. Ljubljana: Teološka fakulteta 2008, 29; isti, *Prva slovenska knjiga v luči literarnih, zgodovinskih, teoloških in literarnozgodovinskih raziskav*. Ljubljana: Partizanska knjiga 1977.

teoretičnih vprašanj. V slovenske protestantske razmere ni vidneje posegel, posredno pa je ogrozil Trubarjevo smer prek Krelja, deloma Klombnerja, pa prek Gašperja Melisandra, ki naj bi odločneje spremenil prakso v slovenski protestantski cerkvi v smeri flacijanizma, pa ga je odpoved povabila kranjskih deželnih stanov prehitela. Vendar je Flacij bil navzoč v prvem katekizmu s svojo razpravo *De vocabulo fidei*, kar je v času interimskega obdobja v Nemčiji (1550) bilo dejanje, ki označuje Trubarjev odpor do interima. Pozneje se Trubar ni več srečal s Flacijem, pa tudi Flacijevega vpliva ne opazimo več v njegovih delih. Če govorimo o Vlačičevem vplivu v prvi slovenski knjigi, bi mogli reči, da je bil Trubar v Rothenburgu blizu flacijanizmu in da je kot »exul Christi« (pregnan iz domovine zaradi vere) razumel svoje poslanstvo v njegovem duhu. Pozneje se je kaj hitro otresel Flacijeve načelne zagrizenosti in se v württemberškem obdobju (Kempten) sprijaznil z zmernim bolj adiaforičnim načinom dela znotraj protestantizma. Trubarjevo poznejše razmerje do flacijanizma je mogoče razumeti tudi zaradi razmer, ki so vladale na Württemberškem, kjer je bil Flacijev vpliv nezaželen.<sup>3</sup> Seveda pa je bilo začetno obdobje slovenskega protestantizma povsem drugačno, saj kot ugotavlja Vinkler, »odločna nedialoškost in zcela zavzeto vztrajanje pri dokončnem (prav) tudi ,ustanovitvenim očetom‘ slovenskega slovstva ni bila tuja, zlasti podjetnemu tajniku deželnih stanov Matiji Klombnerju ne, vendar se zdi, da je v ,cerkvi slovenskega jezika‘ vsaj v prvem poldrugem desetletju njenega obstoja za razliko od vseevropske odloč(e)nosti in izključujočnosti nekoliko prevladala eklektična, združujoča odprtost (do različnih smeri reformacijskega gibanja ali vsaj njihovih tekstov ali delov le-teh) – vsaj do flacijanstva, toda tudi do posameznih besedil schwenckfeldijanske in celo anabaptistične provenience.«<sup>4</sup>

- 3 J. Rajhman, *Slovenska reformacija v evropskem duhovnem previranju*. V: Znamenje 14 (1984), 5, 395-402; isti, *Flacijanstvo*. V: Enciklopedija Slovenije (III, Eg-Hab). Ljubljana: Mladinska knjiga 1989. Prim. tudi: M. Rupel, *Povabilo in odpoved Gašperju Melisandru*. V: SR 8 (1955), 209-224; M. Mirković, *Matija Vlačič Ilirik*. Zagreb 1960; O. Sakrausky, *Der Flazianismus in Oberkärnten*. V: Charinthia I, 171 (1981), 111-140.
- 4 J. Vinkler, *Uporniki, »hudi farjis« in Hudičevi soldatje. Podobe drugovercev v slovenskem protestantskem slovstvu 16. stoletja*. Ljubljana 2010 (v tisku).



Močneje kot pri Trubarju je mogoče zaslediti Vlačičev vpliv pri Sebastijanu Krelju, ki je bil učenec Matije Vlačiča Ilirika in nekaj let njegov ožji sodelavec. Vlačičeve ideje so zapustile trajne sledi v Kreljevi teološki misli, kar veje iz njegovega teološkega traktata *Christlich bedenken* iz leta 1562 in nadaljevanja tega traktata v *Antithesis v Otročji bibliji* iz leta 1567. Krelj v svojem traktatu iz regensburškega obdobja 1562 obravnava vprašanje angažiranja laikov v boju proti sektam znotraj protestantske Cerkve in zunaj nje. Laiki lahko z božjo pomočjo in s svojim znanjem uspešno branijo pravi nauk in krivega obsodijo, zato je nujno, da poznajo sekte in ločine znotraj protestantske vere. V *Antithesis* 1567 nadaljuje svoje razmišljanje s tem, da predstavi razlike v nauku med »evangelijskimi« in »papisti« ter nakaže možnost, kako bi lahko tudi manj učeni razpravljali z drugoverci. V obeh Kreljevih delih je vseskozi navzoča Vlačičeva misel o brezkompromisnem soočanju z drugače mislečimi, ko gre za večne in nespremenljive resnice vere. Neposredne vzporednice lahko najdemo v Vlačičevi disputaciji iz leta 1562, ko govori o prisili človeka v njegovi svobodni volji.<sup>5</sup>

Ko Mihael Kuzmič piše o Vlačičevem vplivu na slovenske reformatorje, ugotavlja, da so bili Vlačičevi osebni in korespondenčni stiki s slovenskim protestantizmom predvsem »spodbujevalni in operativne vsebine«. Študentje iz slovenskih dežel, ki so se šolali pri njem ali po njegovem priporočilu na drugih univerzah, so prinesli s seboj v domovino njegovo teološko usmeritev in odločnost, ohraniti jo. Ta pa vsekakor ni bila tako vplivna in trajna, kakor bi lahko bila, če bi se lahko šolali v primerni teološki ustanovi v domačem okolju, kar si je Vlačič srčno želel z ustanovitvijo teološke šole v Celovcu, Gradcu ali Ljubljani.<sup>6</sup> Med Vlačičeve privrženice med slovenskimi protestanti Kuzmič uvršča J. Juričiča, M. Klombnerja in S. Krelja, poleg teh pa nekatera manj znana imena slovenskega 16. stoletja. Ko

5 F. Krajnc-Vrečko, *Vlačičev vpliv v Kreljevi teološki misli*. V: *Matija Vlačič Ilirik*. Zbornik mednarodnog znanstvenog skupa. Labin: Grad Labin 2004, 197–210; ista, *Sebastijan Krelj in flacianizem*. V: *V edinosti* 56 (2001), 82-90.

6 M. Kuzmič: *Vpliv Matije Vlačiča Ilirika na slovenski protestantizem v 16. stoletju*. V: *Matija Vlačič Ilirik*. Zbornik mednarodnog znanstvenog skupa. Labin: Grad Labin 2004, 225–226.

omenjamo korespondenčne stike, je gotovo treba omeniti dopisovanje med Vlačičem in Matijo Klombnerjem, sploh pa nas zanima, kakšno vlogo je imel Matija Klombner v reformacijskih dogajanjih 16. stoletja, kakšna je bila njegova vloga v odnosih med tedanjimi slovenskimi in hrvaškimi protestanti, zakaj naj bi ga imenovali flacijanca,<sup>7</sup> predvsem pa se sprašujemo, zakaj je Klombner v slovenski literarni in duhovni zgodovini manj omenjan.

### **Matija Klombner, organizator protestantizma in pobudnik prevajanja v slovenski ter hrvaški jezik**

Matija Klombner je gotovo ena od kontroverznih osebnosti slovenske reformacije. Predvsem je večkrat omenjen kot mož, ki je sprva spodbudil P. Trubarja k novi veri in prevajanju v slovenski jezik, kasneje pa se je od njega oddaljil oziroma naj bi celo postal njegov sovražnik. Slovenski biografski leksikon mu namenja krajše geslo, iz katerega moremo razbrati, da je bil Matija Klombner organizator protestantizma v Ljubljani, kjer so se že leta 1527 okoli njega zbirali protestantsko misleči, njegova hiša pa je bila njihovo zbirališče. Leta 1529 je bil deželni pisar, 1530 tajnik deželnega sodišča, 1548–49 protipisar kranjskega vicedomata. Bil je v tesnih stikih z I. Ungnadom. Že pred 1560 je izgubil vse svoje službe in živel kot zasebnik ter hišni posestnik v Ljubljani. Bil je *nemiren duh brez globlje izobrazbe, intrigant in ambiciozen agitator*. Nasprotje med njim in Trubarjem se je posebej ostro pokazalo, ko je Trubar 1561 dobil v vpogled njegovo rokopisno zbirko slovenskih cerkvenih pesmi, ki jo je zaradi pomanjkljive vsebine in oblike, posebno pa zaradi izrazite protikatoliške osti odklonil. Klombner jih je za Trubarjevim hrbtom poslal 1562 Ungnadam v Urach; izšle so pod Trubarjevim imenom v Tübingenu 1563. Knjiga

7 Flacijanizem je ena od protestantskih smeri 16. stoletja, imenovana po njenem začetniku Matiji Vlačiću Iliriku (lat. Mathias Flacius Illyricus; \*1520 Labin, †1575 Frankfurt), hrvaškem reformatorju. Bil je Melanchthonov učenec in v stikih z M. Luthrom. Po Luthrovi smrti se je sprl z Melanchthonom zaradi *Augsburške veroizpovedi*, ki da je po njegovem preveč prizanašala katoliškim načelom.

obsega najprej ponatis sedmih Trubarjevih pesmi iz 1550 in nato 60 pesmi raznih, povečini neznanih avtorjev in »prelagatelj«.<sup>8</sup> Iz omenjenega gesla ne moremo razbrati, v čem naj bi Klombner sledil Vlačičevi verski usmeritvi, zato je toliko bolj zanimiva trditev, da je bil *nemiren duh brez globlje izobrazbe, intrigant in ambiciozen agitator*. Tako je Klombnerja prvi označil Theodor Elze, ko se je skliceval na njegovo podlo delovanje v odnosu do Trubarjevega dela in na njegovo vlogo v Trubarjevem sporu z I. Ungnadom zaradi hrvaških tiskov v uraški tiskarni.<sup>9</sup> Elze je označil Klombnerja kot agitatorja in spletkarja, ki je predvsem zaradi svojega povzpetništva želel očrnuti Trubarja v višjih krogih.

Klombnerjevo delovanje v reformacijskem gibanju slovenskih in hrvaških dežel je strokovni javnosti približal I. Kostrenčič, in sicer z izdajo Klombnerjeve korespondence<sup>10</sup> s sodobniki oziroma sodelavci uraške Ungnadove tiskarne. Kostrenčič je v tübingenski univerzitetni knjižnici naletel na številna pisma in druge dokumente, za katere je kmalu ugotovil, da so napisani nemško, vendar s slovanskim pridihom (*slavisch gedacht und deutsch niedergeschrieben*). V odkritem gradivu je bilo jasno čutiti neodjelnivo vnemo korespondentov okoli izdaj slovenskih in hrvaških tiskov, med katerimi je poleg Ivana Ungnada in tovarišev bil tudi Matija Klombner. Tako je Kostrenčič objavil dvajset pisem M. Klombnerja; ta je pisal P. Trubarju (pismo III, str. 3), Ivanu Ungnadu (XVIII, 33; XIX, 35; op. 13, 57; XXXVII, 60; XXXVIII, 63; XLIV, 70; XLV, 72; XLVII, 73; LXXVIII, 123; LXXX, 127; XCIV, 157; CII, 169; CIV, 171; CXVIII, 184; CXXVII, 197; CXXX, 201; CXXXIV, 209) in Nikolaju Pichlerju, meščanu iz Beljaka (XLVI, 72). Objavljena so tudi 4 pisma Klombnerju, in sicer pisma Jurija Vlahovića (XVI, 30) Johana Weixlerja (LIII, 81; LXXXIX, 140) in Franca Barbe (LV, 84). V vseh pismih si Klombner močno prizadeva za slovenske in hrvaške tiske v uraški tiskarni, hkrati pa je iz njih

8 J. Glonar, *Matija Klombner*, V: *SBL II*. Prim. tudi: Dimitz, *Geschichte Krains II*, Laibach 1875, 195; Elze, *Gesangbücher*, 4–15; isti, *Trubers Briefe*, 12, 67.

9 Th. Elze. *Primus Trubers Briefe mit den dazu gehörigen Schriftstücken*. Tübingen: Literarische Verein in Stuttgart, 1897, 12.

10 I. Kostrenčič, *Urkundliche Beiträge zur Geschichte der protestantischen Literatur det Südslaven im Jahre 1559-1565*. Wien: Carl Gerold's Sohn, 1874.

mogoče spoznati Klombnerjev značaj, predvsem po njegovem sporu s Trubarjem leta 1562. Že Elze je opozoril na njegovo ljubosumno vedenje ob Trubarjevi vrnitvi v domovino leta 1561, saj ta kot intrigant 17. julija 1561 piše I. Ungnadu: »Gospod Primož se bo moral spopasti s hudičem! Bolje bi bilo, da ostane pri vaši milosti; vendar božja čast zahteva, da bo moral svoje življenje v strahu, stiski in nevarnosti podrežati evangeliju.«<sup>11</sup> Klub tej dvoumni izjavi je Klombner šel Trubarju naproti in ga je sprejel ob njegovi vrnitvi v Ljubljano 26. junija 1561, kar gotovo kaže na njegov intriguantski značaj.

Bolj kot Klombnerjev odnos do Trubarja nas zanima njegova zveza oziroma odnos z Vlačičem. Rupel je opozoril, da je Klombner v svojih prizadevanjih za hrvaške tiske bil v pisnih stikih z Vlačičem.

### Klombnerjev stik z Vlačičem

V Kostrenčičevi korespondenci niso objavljena direktna pisma Vlačiču, vendar ga Klombner velikokrat omenja kot enega najpomembnejših akterjev v hrvaškem »delu« (*das Werk*) za tiskanje knjig. Dne 4. aprila 1562 Klombner piše Ungnadu: »Gospod Primož (Trubar) naj bi uporabljal in mora uporabljati živo besedo, če hoče ostati pri zdravi pameti in časti! Za pisano besedo trenutno ni nihče bolj sposoben kot Illyricus (Vlačič). Rojen je dvajset milj od tukaj, v Istri, zna dobro hrvaško, pa tudi glagolico in cirilico.«<sup>12</sup> V pismu Ungnadu 7. maja 1562 Klombner piše: »Gospod Illyricus namerava v Regensburgu ustanoviti nepopolno visoko šolo, to bi bilo zares veliko delo in velik napredek v tem božjem delu, s čimer bi vzgajali dobre in napredne ljudi, kar bo vaša milost nedvomno spoznala v njegovem načrtu. On namerava pomagati in bo pomagal pri tem delu vaše milosti, jaz pa naj bi vse nekoliko pospešil [...] vsa leta sem mu pisal, ker pozna jezik, saj je rojen v Labinu v Istri in je tudi rojak gospoda Štefana.«<sup>13</sup> Ta Klombnerjeva izjava priča o tem, da si je več let dopisoval z Vlačičem predvsem v zvezi s prevajanjem, tiskanjem in

11 Elze, n.d., 135.

12 I. Kostrenčič, n.d., 72.

13 I. Kostrenčič, n. d., 75.

razpečavanjem hrvaških tiskov. Manj jasna pa je Klombnerjeva verska usmerjenost v smislu protestantske veroizpovedi 16. stoletja.

France Kidrič si je zastavil vprašanje, ali je Matija Klombner v svoji verski usmeritvi vplival na Primoža Trubarja ali pa je ta vpliv šel v nasprotni smeri, se pravi, da je Trubar vplival na Klombnerja. Na to vprašanje je odgovoril sam: oba akterja slovenskega 16. stoletja sta se že od leta 1535 razvijala samostojno in neodvisno drug od drugega in sta v času, ko sta se neposredno srečala, že imela izoblikovano vsak svojo ideologijo.<sup>14</sup>

Jasnejši odgovor na vprašanje o Klombnerjevi vlogi v duhovnem gibanju slovenskega 16. stoletja nam daje ddr. Igor Grdina, ki po Ruplu in Kidriču namenja več pozornosti Matiji Klombnerju in njegovemu delu. Po Grdini je duhovna in intelektualna podoba Matije Klombnerja, ki je med ljubljanskimi kritiki poznosrednjeveškega in renesančnega katolicizma bil sprva osrednji organizacijski duh, bila v prvi polovici 16. stoletja presenetljivo brezizrazna. Miselno je bil gotovo močno navezan na nemške centre reformacije, pozneje pa je obsojal Trubarjev zwinglijanizem – čeprav se je ta predvsem zavzemal za enotnost pod zürinško in luteransko usmerjenim »evangelijem brez človeških dodatkov«, in se v svoji teologiji prepuščal vplivom obeh vse do sklepa svoje *Cerkovne ordninge* (1564). Klombner, ki se je nagibal prej k delitvi kot k povezovanju, v sporazumevanju med kristjani različnih usmeritev ni videl prednosti niti možnosti.<sup>15</sup> Grdina ugotavlja, da je več kot verjetno, da je Klombner, ki ni bil duhovnik, doktrinarne osnove svojega verovanja prevzel od drugih.

Kot primer zavračanja lahko postavimo Klombnerjevo stališče do slovenske *Cerkovne ordninge*. Trubarjeva *Cerkovna ordninga* iz leta 1564 je bila namreč sestavljena iz württemberske, mecklenburške, pa tudi iz nekaterih drugih. Danes govorimo o tem, da je Trubar zavzel svojo lastno (slovensko) pot v protestantizem.<sup>16</sup> Klombner je Trubar-

14 F. Kidrič, *Ogrodje za biografijo Primoža Trubarja*. V: isti, *Izbrani spisi* I. Ljubljana: SAZU, 1978, 85.

15 I. Grdina, *Reformationsströme im slowenischen Raum im 16. Jahrhundert*. V: *Biblia Slavica*. Kommentare. Paderborn-München-Wien-Zürich: Ferdinand Schöningh, 2006, 16.

16 J. Rajhman, *Teologija Primoža Trubarja*.

ju očital, ker je bil prepričan, da je slediti samo enemu viru vrlina, nasprotno pa je bilo zanj prevzemanje pobud iz različnih teoloških izročil in smeri nekaj slabega. Po Klombnerju je bila Trubarjeva *Cerkovna ordnunga* nekaj zmedenega.<sup>17</sup> Pozneje, ko je prišlo v luteranski teologiji do spora med filipisti in flacijanci, se je Klombner odkrito postavil na stran slednjih, saj si je vneto prizadeval za to, da bi drugega superintendanta protestantske cerkve v Ljubljani Sebastijana Krelja po smrti leta 1567 nasledil Kasper Mellisander, ki ga je priporočil vodilni regensburški protestantski pridigar Nikolaus Gallus. Slednji je bil znan kot privrženec Matije Vlačiča, saj je svojemu učitelju Flaciusu ponudil zatočišče, ko je ta moral bežati iz Jene.<sup>18</sup>

Klombnerjevo nagibanje k flacijancem ni jasno določeno. Nekateri so menili, da zaradi prepričanja in da mu je teološko najbolj ustrezalo Vlačičevo odločno zavračanje papistov, drugi pa so menili, da zaradi svojih ostrih osebnih sporov s Trubarjem. Trubar je po svojem dokončnem izgonu iz domovine in svoji ustalitvi na württemberskem popolnoma odkrito pristal pri filipistični razlagi luteranske misli in se je zavzemal, da bi vodstvo evangeličanske cerkvene organizacije v Ljubljani prevzel zagovornik te usmeritve.<sup>19</sup> Ta posebnost, ki se je prijela po letu 1550 in se za nekaj časa – vsaj do Trubarjevega drugega izgona 1565 oziroma do čedalje odločnejšega uveljavljanja katoliške reformacije v notranjeavstrijskih deželah – tudi obdržala, je bila zagotovo vezana izrecno na osebo Primoža Trubarja kot ključnega organizatorja »Cerkve slovenskega jezika«, njenega prvega in ključnega superintendenta ter najpomembnejšega avtorja slovenskega slovstva 16. stoletja.

### Sklepne ugotovitve

Za našo tezo, da je bil Matija Klombner flacijanec, ni globljih dokazov. Bil pa je zagotovo znanec ali celo prijatelj Matije Vlačiča (Flaciusa) Illyrika in tako tudi njegov somišljenik. Brez dvoma je

17 M. Rupel, *Primož Trubar*, 167.

18 M. Rupel, prav tam.

19 I. Grdina, *Od Brižinskih spomenikov do razsvetljenstva*. Maribor: Obzorja, 1999, 141.

imel velike zasluge za prevajanje in razširjanje tiska slovenskih in hrvaških knjig. Vendar ni bil globok mislec – pa tudi ne teolog – in tako tudi ne sogovornik v viharnih verskih razpravah 16. stoletja. Tudi literarno ni bil dejaven, kakor so bili drugi njegovi sodobniki. Izjema je njegova dopolnjena izdaja Trubarjeve pesmarice, kar pa je postal eden od glavnih vzrokov njegovega dokončnega spora s Trubarjem. Zaradi svoje nemirne narave se je nagibal enkrat k eni in drugič k drugi močni osebnosti svojega časa.

*Vincenc Rajšp*

## REFORMACIJA NA SLOVENSKEM

Slovenski prostor je bil v času reformacije pretežno v okviru države Svetega rimskega cesarstva. Zunaj Svetega rimskega cesarstva so bila obmorska mesta Piran, Izola in Koper, ki so bila vključena v Beneško republiko in kjer se reformacija ni uveljavila. Koprski škof Peter Pavel Vergerij (1498–1565; škof 1536), ki je prestopil v protestantizem, je Koper zapustil. Beneški republiko je pripadalo tudi ozemlje Beneških Slovencev, Prekmurje pa je bilo del države Ogrske.

V slovenskem jezikovnem prostoru je reformacija potekala v okviru reformacijskega gibanja države (Sveto rimsko cesarstvo) in notranjeavstrijskih dežel, ki so imele skupnega deželnega kneza, tj. Štajerske, Koroške in Kranjske, medtem ko se v deželi Goriški ni globlje prijela. V teh deželah se je tako kot v večini drugih nemških dežel uveljavila reformacija augsburške smeri. Vendar reformacija v notranjeavstrijskih deželah ni prevladala, temveč je obstajala ob katoliški Cerkvi. Reformacijo so podpirali deželni stanovi, medtem ko je deželni knez ostal zvest katoliški tradiciji. Reformacija se je utrjevala in organizacijsko razvijala v času nadvojvode, kasnejšega kralja in cesarja Ferdinanda I. (1521–1564) in njegovega sina nadvojvode Karla II. (1564–1590). Čeprav je bil Ferdinand zagovornik cerkvenih reform in je bil pripravljen na kompromis s protestanti glede obhajila in celibata, pa je odločno nasprotoval reformaciji, ki bi se organizirala zunaj katoliške Cerkve. Prav tako ji je nasprotoval tudi nadvojvoda Karel. Dinamika tega nasprotovanja je bila sicer različna, vendar ni nove vere za vse podložnike nikdar dovolil. Tako sta sočasno potekali reformacija in protireformacija, ki je dokončno prevladala v času nadvojvode Ferdinanda III. (1590 nadvojvoda, 1619



cesar Ferdinand II.), ko je temu nadvojvodi uspelo v celoti uresničiti določilo augsburškega verskega miru »cuius regio eius religio«.

Za augsburško veroizpoved se je odločil in jo v domovini označjal prvi in glavni slovenski reformator Primož Trubar. Oblastnikom v Ljubljani je 17. junija 1562 pisal: »In ko je Vsemogočni po posebnem milostnem načrtu tako odločil in dopustil, da naj na željo vaših milosti in gospostev spet v tej moji domovini in tukaj v Ljubljani sveto božjo besedo v pravem katoliškem, splošno krščanskem razumevanju po vsebini in moči augsburške veroizpovedi označjam in svete zakramente, ki jih je postavil sam božji Sin, delim in dajem [...].«<sup>1</sup> Tudi s prevodom augsburške veroizpovedi, ki ji je dodal nekatere dele württemberske in saške v delu *Articuli oli deili te prave, stare vere kerszhanske* leta 1562, je poudaril, da je prevedel v slovenščino augsburško veroizpoved, v nemškem predgovoru poimenovano »die Augsburgische Confession«,<sup>2</sup> v slovenskem predgovoru pa »Augustana confessio«<sup>3</sup>, in s tem utrdil to smer reformacije. Za augsburško veroizpoved v notranjeavstrijskih deželah se je Trubar odločno zavzel tudi leta 1579, ko je prevzel nalogo, da organizira podpis *Formule concordiae* v teh deželah, kar mu je zaradi obotavljanja deželnih oblasti na Koroškem uspelo šele leta 1582.<sup>4</sup>

- 1 Jože Rajhman, *Pisma Primoža Trubarja*, Ljubljana 1986, 117.
- 2 »... auch die Augspurgische Confession in die windische Sprach hab gebracht...« Primus Truber (skusi Primosha Truberia), *Articuli oli deili te prave stare vere kerszhanske, ... / Drey Christliche Confessionen, ... Tübingen (V Tibingi) 1562*: Oskar SAKRAUSKY, *Primus Truber Deutsche Vorreden zum slowenischen und kroatischen Reformationswerk*. Wien 1989, 161.
- 3 *Articuli oli deili, Predgvvor zhes articule te vere kerszhanske*: »Inu de vi, mui Slouenci, tudi koker drugi ludi, prou inu sgrunta bote veidili inu drugim risnizhnu mogli poueidati, Kakouo Vero, kakoue Articule oli Shtuke vti Veri, ty odspreda imenouani Krali, Vyudi, Deshele, Meista inu My, imamo inu dershimo. Obtu inu sa tiga volo sem iest lete Buquice, kir se imenuio AVGVSTANA CONFESSIO, TV IE, TA VERA INV ARTICVLI, KIR SO TY ENI NEMBSKI VYVDI INV MEISTA VTIM AVSHPURGI, PRED CESSARIEM INV PRED VSEM RAYHOM, SVVSTI INV SPISMOM, OZHITV SPOSNALI. Is Latinskiga inu Nembshkiga Iesyka, vta nash Crainskis sueistu preobernil inu istomazhil.« (Str. 22.)
- 4 Mirko Rupel, Primož Trubar in *Formula concordiae*. V: *Drugi Trubarjev zbornik*, Ljubljana 1952, 65; Jože Rajhman, *Pisma Primoža Trubarja*: pismo deželnemu glavarju, oskrbniku in odbornikom kranjskim 20. decembra 1579, 254; pismo kranjskim odbornikom 1. septembra 1580, 263; pismo deželnemu oskrbniku in odbornikom štajerskim 16. novembra 1582, 277.

Vodilno vlogo v reformacijskem gibanju v deželah s slovenskim prebivalstvom so prevzele deželne oblasti, ki so videle zakonsko podlago za to v privilegijih deželnega plemstva, uresničevali pa so jo deželni stanovi v deželnih zborih.<sup>5</sup> Plemstvo je želelo pravico določanja vere v deželi povezati s pravico samouprave in jo spraviti v pristojnost deželnega zbora.

Ko govorimo o slovenski reformaciji, gre v prvi vrsti za jezikovni vidik, za »Cerkev slovenskega jezika«, kakor jo Trubar večkrat imenuje in jo neposredno nagovarja s pomembnimi besedami »TEI PRAVI CERQVI Boshy tiga Slouenskiga Iesika« v prevodu evangelija po Mateju.<sup>6</sup> Ta Cerkev pa se je v celoti izoblikovala le v okviru dežele Kranjske, kjer so jo kot takšno sprejeli tudi deželni stanovi. Zunaj meja Kranjske je bilo slovensko bogoslužje še na obmejnih področjih Štajerske, sicer pa je tam prevladovala nemščina. Na Koroškem so izpričane slovenske pridige v cerkvi sv. Duha v Celovcu,<sup>7</sup> v okolici Beljaka pa je deloval Janez Laban kot slovenski in nemški pridigar. Na podeželju so bile razširjene tudi slovenske protestantske knjige; ohranile so se v vasi Zagoriče.<sup>8</sup> Organiziranosti protestantske cerkve po deželah na Kranjskem, Koroškem in Štajerskem se je dobro zavedal tudi Trubar, ko je v zgoraj navedenem pismu kranjskim oblastnikom izrazil svoje mnenje: »[...] potrebno bi bilo in dobro, da smo glede cerkvenega reda in nauka enotni z najbližjima sosednima cerkvama,

- 5 Sergij Vilfan, Pravni položaj kranjskih deželnih stanov in njegov vpliv na reformacijo. V: Družbena in kulturna podoba slovenske reformacije. Ljubljana 1986, 13.
- 6 »... vnd den Windischen Kirchen ...« Anton DALMATIN i Stipan ISTRJAN, Artikuli oli deili. / Confessio oder Bekanntnuß ...Tübingen 1562 (v glagolici), v: Oskar Sakrausky, Primus Truber, Vorrede, 176. France KIDRIČ, Die protestantische Kirchenordnung der Slowenen in XVI. Jahrhundert. Heidelberg 1919, 42: »Tei prauī Cerqui Boshy tiga Slouenskiga Iesika ...« Tako v: Primus Truber, Ta evangeli svetiga Matevsha, Tübingen 1555 fol. A2a.
- 7 Slovenski predikant Gregor Fašank je bil slovenski pridigar v Celovcu in tudi izpraševalec za slovenske predikante na Koroškem. Oskar Sakrausky, Geschichte einer protestantischen Gemeinde im gemischtsprachigen Südkärnten. Klagenfurt 1960, 17; Dr. Josip GRUDEN, Zgodovina slovenskega naroda, Celovec 1910–1916, 708.
- 8 Karl W. Schwarz, Agoritschach/Zagoriče – eine evangelische Gemeinde im gemischtsprachigen Südkärnten. Carinthia I, 2008, 333–353.

koroško in štajersko, in pridigarji.«<sup>9</sup> Tudi baronu Ungnadu piše 8. julija 1563 o kranjski Cerkvi: »Naša kranjska cerkev in jaz ne pričakujemo nič dobrega od laškega škofa [pičenski škof Daniel Barbo].«<sup>10</sup>

Neizbrisen pečat slovenski reformaciji je dal Primož Trubar (1508–1586).<sup>11</sup> Rojen je bil na Rašici na gospostvu grofov Auerpergov, šolal se je na Reki, v Salzburgu, eno leto na univerzi na Dunaju, izobraževal pa se je še pri škofu Petru Bonomu v Trstu. Sedemnajst let je deloval kot katoliški duhovnik v službi škofa Petra Bonoma in ljubljanskih škofov Kristofa Ravbarja in Franca Kacijanarja (1536–1543). Za ta čas vemo, da je bil uspešen gospodar, saj je gradil ali obnavljal stavbe in povsod poravnal davčne zaostanke. Kot priča sam, je v svojih pridigah nasprotoval običajnim oblikam ljudskih pobožnosti, predvsem veri v prikazovanja, največkrat Marije, zidanju novih cerkva na takih mestih in romanjem.<sup>12</sup> Kljub temu je dosegel leta 1542 v Ljubljani mesto kanonika. Leta 1547, ko sta mu grozila zaslišanje in proces pred ljubljanskim škofom Urbanom Textorjem, umaknil v Nemčijo v mesto Nürnberg in nato v Rothenburg nad Taubero, kjer je dobil mesto pridigarja. Odtlej je deloval kot pridigar augsbuške veroizpovedi, ki ji je ostal zvest do smrti, in to kljub izraženim simpatijam do švicarske reformacije. Vse življenje pa je kljub odsotnosti ostal osrednja osebnost reformacije v svoji deželi. Za reformacijsko delo je uporabil takrat najsodobnejši medij – tiskano knjigo. V letih 1550–1562 je napisal in izdal prvih štirinajst slovenskih knjig.

Primož Trubar je tudi začetnik protestantske cerkvene organizacije na Kranjskem. Deželni stanovi so ga leta 1560 poklicali kot prvega

9 Jože Rajhman, Pisma Primoža Trubarja, 117; »Vnd es war vonnoten vnd guet, das wier vnns so wol mit der khirchen ordnung alls mit der lehr mit den nechsten genachpauerten charnerischen vnd steyrerischen euangelischen khirchen vnd predicantenn verglichenn«, 115.

10 Jože Rajhman, Pisma Primoža Trubarja, 154.

11 Mirko Rupel, Primož Trubar – življenje in delo. Ljubljana 1962; Zvone ŠTRUBELJ, Pogum besede. Primož Trubar, 500 LET : 1508–2008, Celovec-Ljubljana-Gorica 2009.

12 Oskar Sakrausky, Primus Truber deutsche Vorreden: Primož Trubar, Prvi del novoga testamenta ... (v glagolici), nemški predgovor, 239.

superintendenta v službo, ki jo je opravljal do leta 1565, ko ga je zaradi izdaje *Cerkovne ordninge* deželni knez Karel izgnal iz dežele. Samostojna cerkvena organizacija na Kranjskem s slovensko in nemško Cerkvijo je sicer obstajala še naprej, vendar je leta 1578 prišla v okvir enotne organizacije protestantske cerkve v Notranji Avstriji s sedežem v Gradcu in z enotnim verskim redom Davida Chyträusa.

## Upravopolitične razmere in cerkvena uprava

Značilnost slovenskega ozemlja ob koncu srednjega veka je upravna razdrobljenost, tj. delitev kompetenc na političnem področju med deželnim knezom, deželami in zemljiškimi gospodi. Upravna raznolikost in razdrobljenost je bila tudi na cerkvenem področju z različnimi nosilci cerkvenoupravnih kompetenc, kar je imelo velik vpliv na verske razmere ter na razvoj reformacije.

Nosilci najvišjih oblastnih funkcij so imeli največkrat sedež zunaj slovenskega teritorija. Deželni knez za dežele Štajersko, Kranjsko, Goriško, Koroško in mesto Trst se je kot kralj ali cesar gibal po vsej državi, šele po letu 1564 je stalno bival v Gradcu. Tudi najpomembnejši cerkveni dostojanstveniki so bivali daleč od slovenskih dežel: salzburški nadškof v Salzburgu, oglejski patriarh v Vidmu, kjer ni bila glavna ovira geografska oddaljenost, temveč državna meja med Beneško republiko in cesarstvom. Na Kranjskem pa sta bila v cerkvenoupravnem oziru pomembna še škofa: briksenški kot lastnik gospostva Bled in freisinški kot lastnik loškega gospostva in mestni gospod Škofje Loke, ki se glede verskih zadev nista držala politike kranjskih deželnih stanov.<sup>13</sup> Za cerkveno in versko življenje pa so bili pomembni tudi samostani, nad katerimi škofje niso imeli neposrednega nadzora.

V cerkvenem oziru je ozemlje južno od Drave spadalo v okvir oglejskega patriarhata, ozemlje severno od Drave pa pod salzburško nadškofijo. V Notranji Avstriji so sicer še obstajale štiri manjše škofije: Lavant, Krka (Gurk), Seckau in Pićan v Istri, vendar je njihovim

13 Pavle Blaznik, *Reformacija in protireformacija na tleh loškega gospostva*. V: *Loški razgledi IX*, 1962, 80.

škofom večkrat dajala večji ugled služba pri vladarju kakor sama škofija. Tako na primer ljubljanskemu škofu Krištofu Ravbarju (škof 1488–1536), ni moglo ostajati veliko časa za ljubljansko škofijo, saj je upravljal še sekavsko, bil administrator samostana v Admontu, bil pa je tudi še cesarjev diplomat, vojskovodja in je opravljal različne politične funkcije, med drugim funkcijo kranjskega deželnega glavarja.

Sedež oglejskega patriarhata je bil v drugi državi – Beneški republiki in vstop patriarhom na avstrijsko ozemlje ni bil mogoč. Cerkveno oblast so izvajali v njihovem imenu arhidiakoni.

Velikokrat pa tudi niso bile razjasnjene kompetence med cerkvenimi oblastmi in svetnimi vladarji na verskem področju. Do nesoglasij je prihajalo na primer glede nadzora verske prakse ali vizitacij. To se je pokazalo tudi v slovenskem prostoru ob vizitaciji na Štajerskem leta 1528, ki jo je organiziral nadvojvoda Ferdinand in je šele tik pred začetkom dovolil škofom, da so imenovali tudi svoje komisarje, ki pa so bili podrejeni Ferdinandovim.<sup>14</sup> Kasneje je to pojasnjeval, češ da je takojšnjo akcijo zahtevala »das starke zunehmen der erschrecklichen secten der widertäuffer« in da ni bilo mogoče »noch lange auf das ‚anlangen der ordinarien‘ zu warten, welches numer zu speet khomen were«. <sup>15</sup> Z vizitacijo pa se prav tako niso strinjali deželani (die Landschaft) na Štajerskem; deželni glavar Dietrichstein je v njihovem imenu vizitacijo označil kot napad na njihove svoboščine.<sup>16</sup>

Vizitacija, ki jo je v letih 1544/45 prav tako organiziral Ferdinand, zdaj že kralj, je imela prav tako razgibano zgodovino pogajanj s papežem, predno je bila izpeljana po Ferdinandovi zamisli. Nadvojvoda je želel odpraviti nepravilnosti, kot jih je sam videl: sprijeno življenje in grde razvade opatov v številnih samostanih v njegovih deželah, kjer so maloštevilni menihi porabili preveč prihodkov,<sup>17</sup> vendar papež v Ferdinandovem načrtu ni videl primernega načina za

14 Anton Albrecher, *Die Landesfürstliche Visitation und Inquisition von 1528 in der Steiermark*. Graz 1997, 60.

15 Albrecher, 60.

16 Albrecher, 67.

17 Rudolf K. Höfer, *Die Landesfürstliche Visitation der Pfarren und Klöster in der Steiermark in den Jahren 1544/1545*. Herausgegeben von der Historischen Landeskommision für Steiermark XIV. Band, Graz 1992, 67.

odpravo nepravilnosti. V Ferdinandovih načrtih je videl nevarnost, da Cerkev izgubi svobodo ter da svetni nadzor nad Cerkvijo ne bo pripomogel k večjemu številu duhovnih poklicev v redovih in k izboljšanju vernosti, temveč da bo ta kvečjemu le še upadala,<sup>18</sup> izrazil pa je tudi bojazen, da kralj samostanskih prihodkov ne bo uporabljal za njihovo vzdrževanje, tako da bo za samostane še slabše kot pod opati in da bo prišlo namesto do obnove do polnega propada.<sup>19</sup> Leta 1562 je cesar Ferdinand ponovno ukazal vizitacijo vseh moških in ženskih samostanov na Štajerskem, Koroškem, Kranjskem in Goriškem.<sup>20</sup>

Tako kot je Ferdinand uspel z vizitacijami, je njemu in njegovim naslednikom v naslednjih desetletjih 16. stoletja uspelo, da so si zagotovili zadnjo besedo v verskih zadevah. Čeprav niso uspeli zaježiti reformacijskih idej, so imeli dovolj priložnosti za razsojanje v sporih ne le med protestantsko in katoliško stranjo, temveč tudi na protestantski strani, ko je šlo za spore med predikanti in plemiči. Svojo voljo pa je znal uveljaviti tudi v katoliški Cerkvi, ko je na primer naletel na odpor pri samostanih, katerih posest je želel nameniti novemu jezuitskemu redu.

Čas reformacije (ok. 1525–1600) je tudi v slovenskem prostoru zaznamovan z globoko družbeno krizo ter s krizo cerkve in duhovništva.<sup>21</sup> Vzroki zanjo so podobni kot drugod v Svetem rimskem cesarstvu, dodatno pa so jo poglobljali še turški vpadi, ki so ustvarjali strah med prebivalstvom ter povzročali razdejanje in materialno škodo, veliko ljudi pa je bilo odpeljanih. Obramba je zahtevala tudi velika finančna sredstva, ki so prizadela podložnike. Pri zagotavljanju sredstev za obrambo pred Turki je deželni knez posegal tudi po

18 Höfer, 69.

19 Höfer, 70.

20 Jože Mlinarič, *Kostanjeviška opatija 1234–1786*. Ljubljana 1987, 255.

21 Primož Simoniti, *O dostojanstvu duhovništva – govor jezuita Sulenija Columne na sinodi škofijske duhovščine v Ljubljani leta 1556* (M. Guihelmi Sulenii Columnae de dignitate Sacerdotii oratio, olim in Carniola apud Reverendissimum dominum Urbanum Labacensem episcopum comitiis sacerdotalibus habita. Vienne Austriae excudebat Raphael Hofhalter anno M. D. LX.), V: *Liturgia theologia prima*. Zbornik ob 80-letnici profesorja Marjana Smolika (ed. Rafko Valenčič u.a.), Ljubljana 2008.

cerkveni posesti. Leta 1526 je pobral cerkvene dragocenosti,<sup>22</sup> nato je terjal odprodajo četrtnine samostanske zemlje in 1543 še posojila od samostanov (Jurklošter in Žiče 600 goldinarjev, dominikanci na Ptuj in v Novem Kloštru po 200 goldinarjev, ptujski minoriti 100 goldinarjev, studeniške dominikanke 200 goldinarjev, marenberške dominikanke 100 goldinarjev). Podobne zahteve so se vrstile tudi kasneje.<sup>23</sup> Posledica je bila splošno zadolževanje tako far kot tudi samostanov, kar je imelo za Cerkev nadaljnje negativne posledice. Zanimanje za redovništvo je upadalo in število redovnikov v samostanih se je izredno zmanjšalo, včasih le na nekaj članov. Župniki v zadolženih farah so pogosto postavljali gospodarske zadeve pred duhovne, kar je pravzaprav ustrezalo deželni in deželnemu knezu. Gospodarska in družbena kriza pa sta kulminirali tudi v kmečkem uporuh leta 1573.<sup>24</sup>

Beseda reformacija je imela v tem času veliko širši pomen kot le verskega, kajti tesno je bila povezana z reformacijo urbarjev, predvsem na deželnoknežjih posestvih, ki so bili povezani z dajatvami.<sup>25</sup>

Reformacijske ideje in velik interes za verske zadeve opažamo v slovenskem prostoru od dvajsetih let 16. stoletja dalje. Dotaknile so se vseh družbenih plasti, predstave pa so bile pri vsaki drugačne.<sup>26</sup> Deželni knez je želel preprečiti vdor reformacijskih – Luthrovih idej, ostro pa se je usmeril tudi proti prekrščevalcem. Deželno plemstvo je nasprotovalo ljudskim pobožnostim, konkretno romanjem in zidanju novih cerkva na mestih, kjer naj bi se prikazovala Marija, kar je bilo tudi v skladu z novo protestantsko miselnostjo. Vendar tudi znotraj katoliške Cerkve ni bilo enotnosti. Kljub nasprotovanju

22 Anton Koblar, *Kranjske cerkvene dragocenosti*. Izvestja Muzejskega društva za Kranjsko V, 1895, 24–25.

23 Jože Mlinarič, *Marenberški dominikanski samostan, 1251–1782*, Celje 1977, 103.

24 Bogo Grafenauer, *Boj za staro pravdo v 15. in 16. stoletju na Slovenskem*. Slovenski kmečki upor 1515 in hrvaško-slovenski kmečki upor 1572/73 s posebnim ozirom na razvoj programa slovenskih puntarjev med 1473 in 1573. Ljubljana 1974.

25 *Gospodarska in družbena zgodovina II*. Ljubljana 1980, 204.

26 Vincenc Rajšp, *Die Ausbreitung des Protestantismus unter den sozialen Schichten in Krain*. V: Primus Truber und seine Zeit, München 1995, 113.

svetnih in cerkvenih oblasti so se ljudska verska gibanja krepila in dosegla vrhunec ob koncu 16. stoletja v gibanju skakačev in štiftarjev na Štajerskem.<sup>27</sup>

Kljub tem gibanjem je tudi v slovenskem prostoru zapustila nezbrisani pečat reformacija Luthrove smeri. Njeno širjenje je deželni knez notranjeavstrijskih dežel Ferdinand (češki in ogrski kralj) od vsega začetka preprečeval kot »krivoversko«, prav tako kot gibanje prekrščevalcev. Leta 1527 je prispelo na Kranjsko 160 izvodov mandata proti »krivovercem«.<sup>28</sup> Z vizitacijami je Ferdinand pokazal, da je želel verske in cerkvene zadeve trdno obdržati v svojih rokah in izpeljati cerkvene reforme tako, kot jih je sam pojmoval. Za to pa ni imel politične in dejanske moči, saj so se, kot je razvidno iz vizitacijskega poročila za Štajersko leta 1528, reformacijske ideje iz osrednjega nemškega prostora s knjigami širile tudi v slovenskem prostoru. Reformacijske knjige so našli pri mestnem sodniku ter trgovcu iz Innsbrucka v Mariboru in pri župniku v Limbušu. Knjige je komisija sežgala.<sup>29</sup> Lutrovske knjige so našli tudi v Radgoni, med njimi Urbanusa Regiusa, sicer pa izrecnega »krivoverstva« razen v Slovenj Gradcu, kjer je deloval Hans Haas, ki je bil v Gradcu obsojen na smrt zaradi povzročanja upora, niso našli. Meščani so se zavzeli za njegovo pomilostitev.<sup>30</sup> Sicer pa komisija na Spodnjem Štajerskem ni odkrila krivoverstva niti v kartuzijanskem samostanu Žiče, kjer so leta 1527 obtoževali luteranstva tamkajšnjega priorja.<sup>31</sup>

Med pristaši reformacijskih idej Luthrove smeri iz nemških dežel in tudi švicarskih reformatorjev je pri širjenju teh idej pomembno sodelovala katoliška duhovščina, iz njenih krogov tudi dva škofa: tržaški škof Peter Bonomo (1458–1546), ki je bil najprej v cesarski

27 Josef Till, *Stifter und Springer. Beiträge zur Geschichte einer religiösen Bewegung im 16. u. 17. Jh. im slowen. Raum Innerösterreichs*. Theol. Diss. Univ. Graz 1977.

28 Igor Grdina, *Reformationsströme im slowenischen Raum im 16. Jahrhundert*, v: Jože Krašovec/Majda Merše/Hans Rothe (Hg.), *Kommentarband zur Bibelübersetzung von Primož Trubar und Jurij Dalmatin (Biblia Slavica IV: Südslawische Bibeln 3/2)*, Paderborn u.a. 2006, 9–21, 11.

29 Albrecher, 327.

30 Winkelmann, JGPÖ 54, 1933, 101.

31 Franc Kovačič, *Zgodovina lavantinske škofije*, Maribor 1928, 254.



službi, od leta 1523 pa je bil škof v Trstu; drugi pa je bil Peter Pavel Vergerij ml. (1498–1565), ki je bil leta 1536 imenovan za koprskega škofa. Koper je bil takrat v sosednji državi – Beneški republiki. Oba škofa sta posredno, prek Primoža Trubarja, zelo pomembna za slovensko reformacijo Luthrove smeri: škof Bonomo kot Trubarjev vzgojitelj, podpornik v času študija, sprejel pa ga je tudi v službo kot župnika v Laškem, medtem ko je Vergerij Trubarja v času, ko se je odločil za protestantizem in prišel v službo k württemberskemu knezu, vzpodbujal k prevajanju *Svetega pisma* v slovenščino in hrvaščino. Med pristaši reformacijskih idej pa so bili tudi drugi, na primer ljubljanski škof Krištof Ravbar (1476–1536), ki je doktoriral iz prava v Padovi in bil nosilec številnih cerkvenih služb, npr. administrator sekavske škofije in administrator admontske opatije. Opravljal je še številne druge funkcije: vojaške, predvsem v vojnah proti Benetkam, ter diplomatske, ko je zastopal Kranjsko na državnem zboru v Augsburgu 1530. V verskih zadevah je podpiral Ferdinandovo politiko, vendar naj bi, o tem poroča tudi Trubar, prejel na smrtni postelji obhajilo pod obema podobama, kar naj bi bilo v reformacijskem duhu.<sup>32</sup> Tako so že v času tega škofa in v času njegovega naslednika Franca Kacijanarja med ljubljanskimi kanoniki bile navzoče reformacijske ideje. Trubar piše v pismu škofu Seebachu leta 1561: »Ko sem pred leti s posredovanjem gospoda Kacijanarja, nekdanjega ljubljanskega škofa slavnega spomina, in tukajšnjega kapitlja bil poklican semkaj v pridigarsko službo in postal kanonik, sem božjo besedo prav nič drugače kakor zdaj pridigal v pravem navadnem krščanskem smislu.«<sup>33</sup> Ostreje je proti tem idejam nastopil škof Urban Textor (škof 1544–1548), ki je po nalogu kralja Ferdinanda uvedel preiskavo proti kanonikom ljubljanskega kapitlja (Mertliz, Wiener, Dragolic), medtem ko se je Trubar umaknil. Kot je pisal Trubar württemberskemu nadvojvodi Krištofu leta 1560, se je umaknil, ker ga je takratni ljubljanski škof leta 1547 naznanil pri cesarju, češ »da sem in pridigujem lutrsko«.<sup>34</sup>

32 Rupel, Primus Truber, 45.

33 Jože Rajhman, Pisma Primoža Trubarja, pismo škofu Seebachu 8. 7. 1561, 87.

34 Jože Rajhman, Pisma Primoža Trubarja, pismo nadvojvodi Krištofu württemberskemu, Stuttgart 13. julija 1560, 65.

Z reformacijskimi idejami se je Primož Trubar seznanil pri tržaškem škofu Bonomu, kjer se je srečal z učenjem Erazma Rotterdamskega, kasneje pa tudi s spisi Calvina in drugih reformatorjev. Razširilo se je tudi obhajilo pod obema podobama. In kot nam kažejo prva zaslišanja, so bili duhovniki tisti, ki so bili osumljeni »krivo-verstva«. Številni duhovniki so se pozneje tudi formalno pridružili protestantski Cerkvi, za mnoge pa ni bilo jasno, kateri Cerkvi so dejansko pripadali.

Tako imamo predvsem pri duhovnikih poročila, da so bili evangeličanskega prepričanja, vendar nimamo podatkov, po katerih bi lahko resnično sklepali o njihovi pripadnosti cerkveni organizaciji. Tako so na primer leta 1583 klicali mariborskega župnika zaradi verskih zadev k škofu v Gradec, vendar ga je mariborski mestni svet, ki je veljal za protestantskega, branil pred škofom in nadvojvodo kot dobrega katoliškega duhovnika. Merodajno ni bilo niti nespoštovanje celibata, saj so si številni duhovniki ustvarili družino, ne da bi uradno zapustili katoliško Cerkev, odpravi obveznega celibata pa je bil naklonjen tudi cesar Ferdinand. Tudi pri bogoslužju ni bilo vedno jasne meje, saj je na primer organist v Mariboru leta 1576 na advent pel po pridigi s svojimi učenci protestantsko pesem *Aus tiefer Not schrei ich zu Dir*. Prave jasnosti ni ustvaril niti papeški breve, ki ga je 15. aprila 1564 izposloval cesar Ferdinand in je dovoljeval za laike obhajilo pod obema podobama, če je to preprečilo izstop iz katoliške Cerkve.<sup>35</sup>

Reformacijo so sprejemali predvsem plemiči in meščani, medtem ko med kmečkim prebivalstvom ni naletela na pozitiven odmev. Velikokrat je bilo nejasno razpoloženje med verniki v farah, kjer so bili nastavljeni protestantski pridigarji, kot na primer v Škocjanu pri Turjaku in Dolenjskih Toplicah ali na Bledu. Reformacija se med kmečkim prebivalstvom ni širila na Štajerskem, kar je mogoče povezati tudi z jezikovnimi razlogi; ni bilo namreč slovenskih pridigarjev.

Plemstvo in nekatera mesta so že od štiridesetih let dalje želela doseči od deželnega kneza, da bi se sama odločala glede vprašanja vere, kar je pomenilo sprejem protestantske smeri reformacije.

35 Erich Winkelmann, Zur Geschichte des Luthertums im untersteirischen Mur- und Draugebiet. JGPÖ 55, 1934, 104.

Na deželnem zboru v Pragi leta 1541 so »lutrski stanovi avstrijskih dednih dežel« prosili za »svobodno opravljanje verskih obredov (um freie Religionsübung)«, prisoten pa je bil tudi predstavnik mesta Radgona, medtem ko je bil ob poklonitvi cesarju Ferdinandu 1556 pri točki o verskih zadevah poleg predstavnika Radgone prisoten še predstavnik Maribora.<sup>36</sup> Vsaj za Ljubljano vemo, da je že pred letom 1530 obstajal krožek, ki je sprejemal reformacijske ideje Luthrove smeri.

Plemstvo se je z reformacijskim gibanjem v državi seznanilo že na državnih zborih, natančneje pa je protestantizem spoznavalo na potovanjih in med začasnimi bivanji po Evropi. Tako je eden od najpomembnejših podpornikov reformacije na Kranjskem Herbard VIII. Auersperg, gospod na gradu Turjak blizu Ljubljane, sicer rojen na Dunaju, preživel nekaj mladeniškega obdobja v deželi Cleve, kjer se je seznanil s protestantizmom; nato ga je pospeševal tudi v svoji deželi.<sup>37</sup>

Več jasnosti je lahko prinesla šele nova organizacija protestantskih Cerkev. Kot vidimo na primeru protestantske Cerkve na Kranjskem, je bilo vzpostavljanje izredno zapleteno. Deželni knez je organizaciji nasprotoval, zakonsko podlago pa je imel v augsburškem verskem miru »cuius regio eius religio« iz leta 1555. Organiziranja so se prvi lotili kranjski stanovi, ko so leta 1560 poklicali Primoža Trubarja v domovino in ga postavili za superintendenta. Trubar se je dobro zavedal kočljivosti položaja protestantizma na Kranjskem (v Notranji Avstriji), saj so bile dežele pod katoliškim knezom, ki se je opredelil za katoliško Cerkev, zato je glede vabila prosil za nasvet württemberške teologe ter württemberškega vojvodo in kralja Maksimilijana.<sup>38</sup> Vojvodi Krištofu je na primer pisal glede vabila kranjskih deželnih stanov: »... dobri krščanski gospodje in deželani pa bi se zaradi osnovanja prave vere morali podati v veliko nevarnost za svoje imetje, življenje in koristi; tudi je ta moj poziv, ki so ga izdali kot nižje oblasti proti volji in dovoljenju najvišjega, namreč v nasprotju

36 Winkelmann, JGPÖ 55, 1934, 104.

37 Miha Preinfalk, Auerspergi. Po sledih mogočnega tura. Ljubljana, 2005, 94.

38 Jože Rajhman, Pisma Primoža Trubarja, pismo kralju Maksimilijanu 15. julija 1560, 68.

s svojim gospodom in deželnim knezom, da je, v nasprotju s samim rimskocesarskim veličanstvom itd., ne samo nepravilen, temveč je tudi izpodbiten, ali je tak poziv prav in v redu, ali se mu moram odzvati in smem pri tem z božjo voljo in mirno vestjo življenje tvegati in izgubiti.«<sup>39</sup>

Trubarjevi vrnitvi na Kranjsko je nasprotoval ljubljanski škof Seebach, ki je Trubarja tudi zaslišal, vendar zaslišanje ni imelo negativnih posledic. Trubar pa je bil deležen širše podpore, saj je knjige na primer finančno podprl tudi prior kartuzije Bistra.<sup>40</sup> Trubar se ni omejeval le na Ljubljano, kjer je protestantom mestni svet dodelil špitalsko cerkev, temveč je pridigal po deželi, odšel je celo v sosednjo deželo Goriško.

Trubar je na Kranjskem organiziral protestantsko Cerkev z nemškim in slovenskim jezikom, pridige so bile po potrebi v slovenskem in nemškem jeziku. Z *Articuli oli deili te prave stare vere kerszhsanske*, priredbo augsburške, württemberške in saške veroizpovedi, je za slovensko protestantsko Cerkev oblikoval osnovni verski nauk, s *Cerkovno ordningo* pa tudi pravne in obredne temelje ter navodila za ureditev šolstva. Leta 1563 je bila v Ljubljani ustanovljena protestantska stanovska šola.<sup>41</sup> Šole so ustanavljali tudi v nekaterih farah protestantske Cerkve, tako na primer v Škocjanu.<sup>42</sup>

Plemstvo je prevzelo tudi organizacijsko vlogo deželne protestantske Cerkve z vzdrževanjem predikantov. Posamezni plemiči so nastavljali protestantske pridigarje na fare, kjer so imeli patronatske pravice. Prednjačili so Auerspergi (Turjaški), ki so reformirali faro Škocjan, najverjetneje v času Trubarjevega bivanja v Ljubljani leta 1563. V tej fari je bil pozneje župnik Jurij Dalmatin, ko je prevajal *Sveto pismo* v slovenski jezik. Prav tako so protestantske duhovnike nastavljali v fari Dolenjske Toplice. Herbard VIII. je imel možnost

39 Jože Rajhman, Pisma Primoža Trubarja, pismo vojvodi Krištofu württemberškemu, 13. julija, 65.

40 Jože Mlinarič, Kartuzija Bistra. Ljubljana 2001, 192.

41 Jože Ciperle, Nov položaj šole in pouka na Slovenskem v 16. stoletju. V: III. Trubarjev zbornik (ured. Franc Jakopin), Ljubljana 1996, 142.

42 Vincenc Rajšp, Protireformacija na Kranjskem na primeru župnije Škocjan pri Turjaku. V: Katholische Reform und Gegenreformation in Innerösterreich 1564–1628 (Hg. France Dolinar), Klagenfurt 1994, 203–210.

nastaviti protestantskega pridigarja tudi v župniji Bled, ker je bil upravitelj posesti briksenških škofov. Vendar je prav zaradi vere upraviteljstvo leta 1573 izgubil.

Med mesti se je poleg Ljubljane protestantizem močno utrdil v Škofji Loki, ki je bila sicer v lasti škofije Freising na Bavarskem. Meščani so bili v tesnih stikih z nemškimi deželami. Že leta 1526 je loški kaščar poročal škofu, da se nekateri močno ogrevajo za luteranstvo. Sicer pa se je luteranstvo začelo bolj širiti v začetku 60. let 16. stoletja. Vendar je glede obredov vladala še velika nejasnost, saj so celo zagovorniki katoliške vere opravljali marsikateri obred, ki je bil kasneje strogo prepovedan. Freisinški škof je leta 1573 odločno nastopil proti protestantizmu. Odtlej so meščani odhajali k obredom na sosednji grad Puštal, kjer je protestantski predikant pridigal, obhajal, krščeval in poročal.<sup>43</sup>

Do smrti cesarja Ferdinanda I. na verskem področju ni bilo večjih pretresov. Ostreje je leta 1565 nastopil Ferdinandov sin nadvojvoda Karel II. Toda večjih uspehov ni imel, predvsem zaradi velike finančne stiske, ki so jo povzročali stroški za obrambo pred Turki. Deželni knez je puščal versko svobodo plemstvu, ne pa tudi mestom, ki so bila večinoma (izjema Škofja Loka) deželnoknežja. Prav tako je strogo pazil, da so bili v farah, katerih patron je bil, nastavljeni katoliški duhovniki. Prav tako je bdel nad samostani, da ne bi propadli in da premoženje ne bi bilo izgubljeno. Šestdeseta leta zaznamujejo nasprotovanja zaradi vere med deželnim knezom in stanovi. Stanovi so na vseh deželnih zborih in zborih odposlancev notranjeavstrijskih dežel postavljali versko vprašanje na prvo mesto. Stanovi so svoje zahteve pogojevali z odobritvijo davkov za obrambo pred Turki.

Protestantsko gibanje je doživelo velik uspeh v sedemdesetih letih. Leta 1572 je nadvojvoda Karel »članom stanu gospodov in vitezov«  
dovolil svobodo bogoslužja, lastne šole in cerkve in jim obljubil, da ne bo omejeval njihovih patronatskih pravic. Leta 1578, ko je deželni knez potreboval velika denarna sredstva za prevzem Vojne krajine, so stanovi na skupnem zboru v Brucku na Muri leta 1578 dosegli, da so jim bile ustno podeljene enake pravice za vse tri dežele in za glavna

43 Pavle Blaznik, Škofja Loka in Loško gospodstvo. Škofja Loka 1973, 248.

mesta Gradec, Celovec, Ljubljano in Judenburg. Čeprav interpretacija izjave ni bila enotna, vsaj glede svobode v mestih in glede »verskih sorodnikov« ne – plemstvo je pod tem razumelo podložnike, knez pa je temu oporekal – je protestantizem dosegel svoj vrhunec.

Obenem pa je bil to tudi začetek dokončnega ločevanja med obema veroizpovedma. Leta 1572 je bil sprejet cerkveni red za Štajersko, 1574 ga je sprejela dežela Koroška. Po bruški pacifikaciji leta 1578 je prevladala enotna notranjeavstrijska protestantska cerkvena organizacija s superintendentom v Gradcu<sup>44</sup> in za vse tri dežele je bil sprejet štajerski deželni red. Na čelu vsake deželne Cerkve je bil cerkveni svet, sestavljen iz predstavnikov plemstva in predikantov. Graški svet je nadziral sveta v Celovcu in Ljubljani ter izpraševal in postavljajl nove predikante. V vsaki deželi je bil superintendent (na Kranjskem včasih po dva, za slovensko in nemško cerkev). Predikanti so bili lahko stalno nastavljeni, bili pa so tudi tako imenovani »Viertelprediger«, potujoči četrtni predikanti, kranjski stanovi pa so vzdrževali tudi predikanta v Vojni krajini (Feldprediger). Leta 1569 so na Kranjskem deželni stanovi vzdrževali 34, na Štajerskem 114 in na Koroškem 86 predikantov in šolnikov.<sup>45</sup>

Po letu 1578 pa je deželni knez zaostрил svoj odnos do verskih zadev predvsem v deželnih mestih, kjer je meščanom strogo prepovedoval protestantsko bogoslužje, ko pa so ga ti množično obiskovali zunaj mesta, je strogo prepovedoval tudi to.

Protestantsko bogoslužje je tako obstajalo v farah, kjer so protestantski plemiči kot patroni nastavljali protestantske pridigarje, in v kapelah na gradovih. V osemdesetih letih pa so plemiči in meščani začeli zunaj mest graditi tudi nove protestantske cerkve s hišami za pridigarje in pokopališči.

Med protestantskimi zgradbami je bila pomembna cerkev v Govčah.<sup>46</sup> Potem ko je nadvojvoda prepovedal protestantom bogoslužje

44 Regina Pörtner, *Confessionalization and Ethnicity: The Slovenian Reformation and Counter-Reformation in the 16th Centuries. V: The archive for Reformation History, Gütersloh 2002, 239–277.*

45 *Zgodovina narodov Jugoslavije II, Ljubljana 1956, 320.*

46 Francè Stelè, *Vloga reformacije v naši umetnostni zgodovini. V: Drugi Trubarjevi zbornik, Ljubljana 1952, 135.*

v deželnoknežjem trgu Žalec, so zgradili po načrtih italijanskega arhitekta Petra Antona Pigrata novo cerkev v Govčah; o možnostih njene rekonstrukcije je pisal v ohranjenem poročilu deželni stavbenik Franc Marbl. V njej sta bila pokopana celjski predikant Jurij Maček (u. 1591) in njegova hčerka. Naslednji predikanti so bili: Nemeč Ivan Weidinger, Ivan Pistor in Hrvat Ivan Doljanski.<sup>47</sup> Leta 1599 je protireformacijska komisija razstrelila protestantsko cerkev in predikantovo stanovanje.<sup>48</sup>

Nova cerkev s pokopališčem je bila zgrajena tudi v Betnavi pri Mariboru, kamor so zahajali mariborski meščani. Prav tako so zgradili svojo cerkev zunaj mesta meščani Radgone.

Kljub tem uspehom protestantov se je dvigal tudi katoliški tabor. Z ustanovitvijo jezuitskega kolegija v Gradcu leta 1572 je prihajala nova katoliška inteligenca. Uveljavljala se je tudi prenova v samostanih. Tako na primer v marenberškem samostanu. Samostan je bil tako slabo zaseden, da so nune želele leta 1574 izvoliti za predstojnico Suzano Schrattnbach, 14-letno nuno, ki je vstopila v samostan z desetimi leti. Ta je izvolitev odklonila. Število je padlo na štiri. Leta 1584 je izvolitev sprejela. V naslednjih letih je pridobila 16 novih redovnic in samostan je ponovno zaživel.<sup>49</sup> V mestih, na primer v Mariboru in na Ptuju, so začeli delovati novi župniki, ki z vsemi močmi uveljavljajo katoliško vero. Nenazadnje se je v osemdesetih letih uveljavil nov tip škofov, ki so bili sodobno izobraženi in so prevzeli vodenje protireformacije. Sekavski škof je postal meščan Martin Brenner (1585–1615), istega leta je bil za lavantinskega škofa imenovan Georg Stabäus, po rodu Prus, ki je vodil protireformacijo na Koroškem, v Ljubljani pa je bil leta 1597 imenovan za škofa ljubljanski meščan Tomaž Hren. Njegovi starši so bili protestanti, študiral je pri jezuitih v Gradcu in leta 1588 mu je nadvojvoda podelil kanonikat, ki ga je prej imel Trubar in je bil še vedno nezaseden. S protireformacijo nadvojvode Ferdinanda je protestantizem v notranjeavstrijskih deželah v začetku 17. stoletja izginil. Predikanti in učitelji so bili večinoma pregnani.

47 Kovačič, Zgodovina Lavantinske škofije, 253.

48 Kovačič, Zgodovina Lavantinske škofije, 271.

49 Mlinarič, Marenberški dominikanski samostan, 111.

Trubarjeva dejavnost je bila svojevrstna promocija slovenske reformacije v njegovi državi (Svetem rimskem cesarstvu) in južnoslovenskem svetu. Za podporo svojim knjigam je v pismih nagovarjal in prosil za denar številne protestantske kneze v državi, v nemških predgovorih svojih knjig in prevodih knjig, ki so bile namenjene slovanskemu jugu in so bile natisnjene v cirilici in glagolici, pa se je obračal tudi na kralja Maksimilijana II. Tesno je sodeloval s številnimi protestantskimi teologi, med najpomembnejšimi je bil nedvomno Jacob Andreae v Tübingenu. Trubar je pomagal tudi številnim slovenskim študentom, da so lahko študirali na nemških univerzah, med njimi Juriju Dalmatinu.

Slovenske protestantske knjige so finančno podprle tudi notranjeavstrijske dežele s slovenskim prebivalstvom, tako natis vse *Biblije* v slovenskem jeziku leta 1584, ki jo je prevedel Jurij Dalmatin in je bila nato dobrih 200 let v rabi tudi med slovenskimi duhovniki v katoliški Cerkvi. Leta 1583 so vse tri dežele podpisale *Formulo Concordiae*, kar je sprožil Primož Trubar.

Poleg celotnega prevoda *Svetega pisma* je leta 1584 izšla prva slovenska slovnica *Arcticae horulae* avtorja Adama Bohoriča, Hieronim Megiser pa je leta 1592 izdal prvi slovar *Dictionarium quatuor linguarum*, v katerem je bila upoštevana tudi slovenščina iz del slovenskih protestantskih piscev in iz drugih, ustnih virov.



Karl W. Schwarz

## ZAGORIČE / AGORITSCHACH – EVANGELIČANSKA FARA NA DVOJEZIČNEM KOROŠKEM\*

### 1. Uvod: Primož Trubar

Krajevno ime Goriče je na Koroškem pogosto, medtem ko ime Zagoriče/ Agoritschach srečamo samo enkrat.<sup>1</sup> Že ime samo nam pove, da je to tam »pri ljudeh za Goricami« in da je kraj sam bolj od rok, tako rekoč skrit.<sup>2</sup> Najprej je treba prehoditi visokogorsko dolino nad Podkloštrom (Arnoldstein), da najdemo vas Zagoriče. V jože-finskem katastru lahko beremo, da je kraj obdan z visokimi gorami in da so poti, ki vodijo v Zagoriče, slabe.<sup>3</sup>

Zagoriče med evangeličanskimi farami zavzemajo posebno mesto, saj so edina evangeličanska fara na naselitvenem območju koroških Slovencev ter edina, ki se lahko sklicuje na slovensko bogoslužno prakso v preteklosti.<sup>4</sup> Za svoj nastanek se mora zahvaliti reformacijski

\* Predavanje na Dunaju na kulturološki konferenci »Manjšine – večine: medkulturni odnosi v zgodovini in sodobnosti« na Inštitutu za germanistiko 19. januarja 2008. Objavljeno v nemščini v reviji *Carinthia I*, letnik 198, 2008, str. 333–353, v slovenskem prevodu Sete Oblak (z okrajšavami) pa v *Koledarju Mohorjeve družbe v Celovcu* 2009, str. 69–77. V reviji *Stati inu obstati* objavljamo popoln prevod s prijaznim dovoljenjem prevajalke in uredništev obeh publikacij Mohorjeve družbe. – Prispevek se navezuje na starejše besedilo: *Od konfrontacije k solidarnosti – protestantizem in narodno vprašanje na Koroškem*, v: Werner Drobesch, Avgustin Malle (ur.), *Narodno vprašanje in javnost*, v zbirki: Stefan Karner (ur.), *Kärnten und die nationale Frage*, zv. 2, Celovec – Klagenfurt 2005, str. 265–289. – Za številne intenzivne razgovore v Zagoričah 8. 2. 2008 se zahvaljujem Franzu in Gertu Fertala, Erichu Naverschnigu, duhovnici mag. Renati Sauer, superintendentu v pokoju Joachimu Rathkeju, za razgovore na Dunaju pa mag. Evi-Mariji Hüttl-Hubert, prof. dr. Katji Sturm-Schnabl, direktorju doc. dr. Vincencu Rajšpu; zelo sem hvaležen gospe Mirjam Kelih (Beljak) za pomoč pri prevajanju.

dejavnosti slovenskega protestanta Primoža Trubarja (1508–1586).<sup>5</sup> Da so Zagoriče v zgodovinski kontinuiteti s Trubarjevo reformacijo,<sup>6</sup> dokazuje dejstvo, da se je v tem kraju ohranila zgodnja slovenska književna kultura, medtem ko je povsod drugod bila uničena v času protireformacije.<sup>7</sup> Pravilnost te teze so v 20. stoletju potrdili raziskovalci Trubarjevega delovanja in življenja. To je bil zlasti Oskar Sakrausky (1914–2006),<sup>8</sup> ki je na podlagi znanstvenih raziskav ljubljanskega protestantskega župnika Ludwiga Theodorja Elzeja (1823–1900),<sup>9</sup> strokovnjaka za vzhodnoevropsko zgodovino Güntherja Stöckla (1917–1998) ter ljubljanskega literarnega zgodovinarja Mirka Rupla (1901–1963)<sup>10</sup> nadaljeval svoje raziskave o Trubarju.<sup>11</sup>

V tem smislu uvrščam tudi pričujoči članek v Trubarjevo leto 2008, v katerem nam ne daje samo slovensko predsedovanje Svetu Evropske unije v prvem polletju povod, da se posvečamo slovenski zgodovini,<sup>12</sup> temveč se še posebno spominjamo slovenskega reformatorja Primoža Trubarja ob njegovi 500. obletnici rojstva. Ta slovenski »Luther« je bil doma na Dolenjskem, na gospostvu Auerspergov ali Turjaških južno od Ljubljane. S svojim delovanjem na jezikovnem področju je utemeljil slovenski knjižni jezik. Njegov katekizem in abecednik, natisnjena leta 1550, sta prva tiskana knjiga v slovenskem jeziku. Danes je ohranjen samo po en izvod teh knjig, hrani ju Avstrijska nacionalna biblioteka.<sup>13</sup> Zaradi tega velikega verskega in kulturnega dela, ki ga je opravil Primož Trubar, ga Slovenci tako močno cenijo.<sup>14</sup> Trubarjevo obličje, obdano z besedami *stati inu obstatu* iz njegove veroizpovedi v katekizmu, krasi slovenski kovanec za 1 evro. Zaradi svoje reformatorske dejavnosti<sup>15</sup> je moral večkrat bežati iz Ljubljane (leta 1540, 1548, 1565), najprej v Trst (1540–1542), leta 1548 pa v Nürnberg. Po bivanju pri reformatorju Veitu Dietrichu (1506–1549) v Nürnbergu, ki je bilo zelo pomembno za njegovo teološko izobrazbo, je deloval kot evangeličanski pridigar v Rothenburgu nad Taubero, pozneje pa kot župnik v Kemptenu v Allgäuju.<sup>16</sup> Nato je bil v Urachu, kjer je nekdanji notranjeavstrijski deželni glavar Ivan Ungnad Žoneški (1493–1564) ustanovil »slovensko, hrvaško in cirilsko tiskarno« (Windische, Chrabatische und Cirulische Trukherrey) in vodstvo izdajanja prevodov zaupal Primožu Trubarju.<sup>17</sup>

Ko so Trubarja leta 1560 kranjski deželni stanovi poklicali nazaj v Ljubljano za superintendenta, je uredil evangeličansko cerkev in ji dal pravni okvir s svojo *Cerkovno ordningo* (1564).<sup>18</sup> S tem pa je prekršil pravice deželnega kneza, ki je že dolgo čakal na to, da sprejme protireformacijske ukrepe zoper kranjsko protestantsko Cerkev, ki so jo vodili deželni stanovi. Trubar je moral 1565 tretjič v izgnanstvo in se je vrnil na Württemberško. Najbrž je potoval po podobni poti kot leta 1548. Šel je čez Gorenjsko, čez Korensko sedlo (»6. pojedel zajtrk pod Korenom«)<sup>19</sup> in skozi Ziljsko dolino, torej je potoval mimo Zagorič. Spremljali so ga dva uskoška duhovnika in dva vodnika, jahali so na štirih konjih in imeli s sabo osla. Znano je, da je od Šmohorja dalje najel vodnika čez Ziljske Alpe v Dravsko dolino (»vodiču, ki nam je pokazal pot čez Mahorberg, dali 6 k.«) in da se je ustavil v Greifenburgu (»Greiffenwerg«) in Oberdrauburgu (»Trawurg«). Pot jih je peljala dalje čez Lienz in Innichen ter čez Brenner v Innsbruck, od tam pa čez Nassereith in Lermoos v Kempten ter Ulm in nazadnje v Urach. Trubar se je najprej preselil v Lauffen/Neckar, a že kmalu nato je zamenjal službeno mesto in se se ustalil v Derendingenu pri Tübingenu, da je bil bliže tiskarni v Amandenhofu v Urachu, kjer je že prej s knjigami usmerjal reformatorsko delo pri rojakih in pri drugih južnih Slovanih.<sup>20</sup> Tiskane knjige so deklarirali kot trgovsko robo in so zapakirane v sode potovale čez Regensburg, Salzburg in Beljak na Kranjsko. Beljak je bil pravo prekladališče za to reformacijsko tiskano gradivo.<sup>21</sup> Trubarja so k temu gnale misijonarske težnje, njegov cilj je bil »spreobrnitev Slovencev, Hrvatov in Turkov«.<sup>22</sup>

## 2. Tolerančna fara Zagoriče

Ko je leta 1781 jožefinski tolerančni patent nekatoličanom omogočil zasebno bogoslužje v njihovi veri,<sup>23</sup> se je do junija 1782 v koroških naseljih Zagoriče in Sovče k »tolerirani veri« prijaviło 127 oseb.<sup>24</sup> To so bili predvsem nekdanji podložniki benediktinskega samostana v Podkloštru, ki je bil decembra 1783 razpuščen. Prvi med njimi so bili Valentin Arrich, Jurij Wurian, Simon Meschnigg, Gašper Wulz in njihove družine, ki so v zgodovini kraja imele pomembno

vlogo vse do današnjih časov.<sup>25</sup> Izvedena so bila verska zaslišanja, da bi preverili upravičenost želje po prestopu v drugo veroizpoved.<sup>26</sup> Ohranjen je še protokol zaslišanj 104 oseb, iz katerega je razvidno, kakšno je bilo njihovo poznavanje *Biblije*. Po preteku roka za prestop so morali celo hoditi h katoliškemu verskemu pouku, šele potem jim je bilo dovoljeno prestopiti. Uveljavljena Katoliška cerkev se ni bila pripravljena kar meni nič tebi nič sprijazniti s prestopom, ampak je ukrenila vse, da bi omejila število prestopov in prestrašila prestopnike.<sup>27</sup> Kljub temu je bilo potrebno število duš doseženo in dovoljeno jim je bilo »na Wurianovem zemljišču« postaviti tolerančno molilnico.<sup>28</sup> V Wurianovem skednju so imeli prvo službo božjo 21. decembra 1983. V ta namen je iz matične fare Bleiberg ob Villach pripotoval pristojni pastor, 28-letni Carl Friedrich Steinhäusser (1756–1820), teolog iz Crailsheima na Württemberškem. Zagoričani so se ob njegovem prvem pastoralnem obisku 16. decembra dogovorili z njim, da bodo prispevali eno tretjino njegove plače, to je sto guldnov, če se obveže, da bo imel službo božjo vsako tretjo nedeljo in na drugi dan praznikov (božič, velika noč, binkošti). Steinhäusser<sup>29</sup> ugotovil, da moški znajo nemško, da pa skoraj ni takih »med ženskami«. Njegov prvi vtis je bil, da je knjig le malo, ker »so imeli samostanski duhovniki v Arnoldsteinu veliko poželenje po njih«. Kljub vsemu so se našle tri *Biblije* v slovenskem (»windische Sprache«) jeziku,<sup>30</sup> stare pesmarice psalmov in »nov molitvenik, ki so ga ravnokar dali tiskati v Celovcu«. <sup>31</sup> Pridevnik »nov« se nanaša le na tiskanje, ki ga je leta 1784 opravil Ignaz Kleinmayr (1745–1802) v svoji tiskarni v Celovcu, ne pa na vsebino. Molitve, katerih avtor je bil Andreas Musculus (1514–1581), so bile namreč v latinščini in nemščini izdane že dvesto let prej, leta 1559, in so Juriju Dalmatinu (1547–1589) predstavljale osnovo za prevod pri pripravi slovenskega molitvenika, izdanega v Wittenbergu leta 1584.<sup>32</sup> Ker je bil molitvenik zelo priljubljen, ga je Felicijan Trubar (1555/6–po 1600) leta 1595 v Tübingenu ponovno izdal kot enega zadnjih slovenskih tiskov pred protireformacijo.

Cerkvico v Zagoričah so končno posvetili na 18. nedeljo po sv. Trojici, 10. oktobra 1785. Steinhäusser je imel posvetilni nagovor v slovenskem jeziku, medtem ko je pastor Samuel Sachs iz Šentruperta pri Beljaku slavnostno pridigo opravil v nemščini. Zaradi precejšnje



*Evangeličanska cerkev v Zagoričah (zgoraj)  
Pogled na Zagoriče z Dobračem v ozadju (spodaj)*



oddaljenosti od matične fare Bleiberg (ok. 25 km) so lahko imeli v Zagoričah službo božjo le eno nedeljo na mesec in na drugi dan treh glavnih cerkvenih praznikov. Ob preostalih nedeljah in prazničnih dneh so se evangeličani zbirali na »verskih shodih«, na katerih so imeli tradicionalno bogoslužje s petjem in molitvami. Te shode je vodil v obeh jeziki podkovani laik Pavel Arrich, ki je bil umozen kar na pamet prevesti besedilo nemške pridige.

### 3. O reformacijski knjižni zbirki v Zagoričah

Evangeličanski cerkveni občini so bile nadalje na voljo slovenske knjige: postila s pridigami Johanna Spangenberg (1484–1550), ki jo je prevedel Jurij Juričič (+ 1578),<sup>33</sup> ter druge slovenske postile,<sup>34</sup> ki bi bile lahko dokaz za to, da je reformacijo v Zagoričah uvedel slovenski reformator Trubar.<sup>35</sup> To tezo podkrepljujejo še številne najdbe reformacijskega gradiva, za katere sta zaslužna slavista Vatroslav Oblak (1864–1896)<sup>36</sup> in Matija Murko (1861–1952)<sup>37</sup>, nazadnje pa v petdesetih letih dvajsetega stoletja še tedanji bleiberški pastor Oskar Sakrausky.<sup>38</sup>

• **BIBLIA, TU JE** (...) Dalmatinova *Biblija*,<sup>39</sup> izdana leta 1584 v Wittenbergu, založnik Samuel Selfisch, tiskana pri dedičih Hansa Kraffta (izdaja 1500 izvodov, danes je ohranjenih le še 73 izvodov). Z nemškim predgovorom in teološkim uvodom.

• **CATEHISMUS, TU JE TI NAR POTREIBNISHI** (...), natisnjen v Ljubljani 1580.<sup>40</sup> Vsebuje najnujnejše izreke luteranske krščanske vere, hišno tablo in druge potrebne nauke. Poleg Luthrovega *Enhidiona* je dodanih 20 vprašanj, ki ne izvirajo od Luthra, ampak od pastorja Johanna Langa in so bila v času izdaje (leta 1580 pri Manliusu/Mandelcu v Ljubljani) zelo priljubljena. Sakrausky domneva,<sup>41</sup> da je Dalmatin za evangeličanske Slovence na Koroškem prevedel *Mali katekizem* Martina Luthra, ker je Trubar na Kranjskem vpeljal *Mali katekizem* württemberškega reformatorja Johannes Brenza (1499–1570). Do najdbe tega unikatnega katekizma je bilo znanih deset različnih katekizmov v slovenskem jeziku. Deloma so te knjige bile predelave in dopolnjene priredbe na podlagi Lutrovega *Malega*

*katekizma*, ki je bil »temelj reformatorskega izobraževanja in zato osnovna knjiga tedanjega šolstva«. Po dogovoru treh – tudi s Slovenci poseljenih – notranjeavstrijskih dežel v Brucku ob Muri 1578 je bil namreč v Celovcu in Ljubljani ustanovljen protestantski cerkveni in šolski svet oz. upravno telo. Knjiga vsebuje še *Enu drugu vprashaine*, ki ga je dodal Justus Menius (1499–1558).

• **TA CELI CATEHISMUS, ENI Psalmi** (...) <sup>42</sup> Pesmarica, Salomonovi pregovori in Habermannov molitvenik so sicer ohranjeni samo še v Kraljevi knjižnici v Københavnu. Vse tri knjige je tiskal Mandelc v Ljubljani. Nemški predgovor je posvečen plemiču Juriju Khislu in obsega pet listov. Zaključuje se z besedami »napisano v Derendingenu na dan St. Jörgena 1567. E. E. Zvesti in ustrežljivi Primus Truber, Kranjec, pastor prav tam.« Slovenski predgovor obsega pet in pol lista in je podpisan »Vash Truber«. Najdeni izvod je nepopoln, manjkajo mu strani 52–86. Po slovenskem predgovoru so vmes vezani trije listi neke prej izdane pesmarice. Knjiga kaže očitna znamenja uporabe. Vezana je v celoto skupaj s Katekizmom iz leta 1580, s Salomonovimi pregovori in Habermannovim molitvenikom.

• **SALOMONOVE PRIPUVISTI** (...) <sup>43</sup> Prevod Salomonovih pregovorov je delo Jurija Dalmatina in ga je tiskal Mandelc v Ljubljani leta 1580.

• **KERSZHANSKE LEIPE MOLITVE SA VSE** (...) <sup>44</sup> Zelo razširjeni molitvenik Johanna Habermanna (1516–1590) iz Cheba (Eger) na Češkem, ki vsebuje »krščanske molitve za vsake vrste stisko in je za ves krščanski svet razdeljen na dneve v tednu«, je prevedel Janž Tulščak, tiskal pa leta 1579 Mandelc v Ljubljani.

• **POSTILLA To je KERSZHANSKE EVANGELSKÉ predige** (...) <sup>45</sup> Postila Johanna Spangenberg, Nordhausen 1542, z Luthrovim predgovorom, je spadala med najbolj priljubljene pridigarske knjige. Prvi del je prevedel Sebastijan Krelj (1538–1567) leta 1567 in je bil tiskan pri Johannu Burgerju v Regensburgu. Drugi (poletni) del je po Kreljevi smrti prevedel Jurij Juričič. Celotna postila je bila tiskana leta 1578 pri Mandelcu v Ljubljani.

• Rokopis: **Postilla To je KERSZHANSKE EVANGELSKÉ pridige verhu** (...) <sup>46</sup> Ta obsežni rokopisni prepis vsebuje poletni del Spangenbergove postile (od velike noči do adventa) v prevodu Jurija

Juričiča. Naslovnica je zvesta kopija tiskane naslovnice iz leta 1578, tako kot je ves rokopis natančen ročni prepis drugega dela. Leta 1891 je bil dokazano v Zagoričah. Še na začetku 20. stoletja so prezbitri v Zagoričah uporabljali ta izvod pri hišnih pobožnostih in pri službi božji.

• **KRISTIANSKE BUKVIZE**, v katerih sa *hishne gospodarje inu gospodinje, tudi sa druge stanove starih inu mladeh ljudi molitve se naidejo is psalmov vkup sbrane*, natisnil Ignaz Kleinmayr v Celovcu leta 1784. To je ponatis slovenskega molitvenika Jurija Dalmatina (Wittenberg 1584).<sup>47</sup>

Prikazane bibliofilske redkosti so bile dragocena osnova za diecezni muzej, ki je bil nameščen v tolerančni molilnici v Brežah. Njegova dejavnost ima glavne zasluge za to, da je tu nastalo raziskovalno središče reformacijske zgodovine v Notranji Avstriji.

#### 4. Tolerančna fara sredi teoloških in jezikovnih konfliktov v sporazumevanju

Vsi prvi pastori v Bleibergu, začenši s Steinhäusserjem, ki pa je svojo službo opustil že leta 1787, so se za delovanje v farni podružnici Zagoriče trudili, da bi se naučili slovenščine.<sup>48</sup> V 18. stoletju so delovali:

- 1788–1790: Matthias Ferdinand Knopf.
- 1791–1799: Johann Christian Lederer, iz Bayreutha.
- 1799–1802: Michael Schmal (1754–1823), po rodu iz Ogrske.

Študiral je v Prešovu na Slovaškem, zato je razumel staročeški biblijski jezik (*bibličtina*) in se je lažje naučil slovenščine.

Vizitacijsko poročilo iz leta 1786 piše o Steinhäusserju,<sup>49</sup> da »svoj prosti čas odlično izrablja za učenje slovenskega jezika, v katerem mora imeti bogoslužje v podružnici«. Ob vsem pomanjkanju pripomočkov je z neutrudno marljivostjo dosegel, da »svoje actes ministeriales že lahko opravlja v slovenščini«. Pridiganje v tem jeziku pa da mu je zelo težko, ker mora skoraj vsako besedo, vsak stavek šele poiskati v *Bibliji* in nato prevesti v slovenščino.

Vizitacijsko poročilo tudi priznava, da ga njegovi slovenski poslu-



šalci marsikdaj ne razumejo, ker še ne obvlada njihovega narečja in govora oziroma se ga v tako kratkem času sploh ni mogel naučiti. Vizitator senior Johann Gottfried Gotthart iz Arriacha je bil zelo razumevaajoč do stanovskega kolega in je njegovo pomanjkljivo jezikovno znanje opravičeval tudi s tem, da »ne živi med Slovenci, ampak v Bleibergu med Nemci in da potuje v podružnico samo po službeni dolžnosti, obenem pa tudi nima nobenega učitelja slovenskega jezika«. <sup>50</sup>

Do silovitih sporov pa je v podružnični fari prišlo tudi iz drugih razlogov. V navedenem vizitacijskem poročilu najdemo tudi obvestilo, da so se farani iz Sovč (pod vodstvom mizarja Jurija Meschnigga) ločili od skupne službe božje in imajo že več kot pol leta verske shode v neki zasebni hiši v svoji vasi – in to prav v času, ko ima pastor v Zagoričah »slovensko službo božjo«. Uprli so se temu, da bi prispevali delež k plačevanju pastorja in h gradnji cerkvice, zato je dogovorjeni način financiranja postal vprašljiv. Tudi tožba na okrožnem uradu ni prinesla poravnave. Šele med vizitacijo leta 1786 se je seniorju posrečilo doseči spravo. <sup>51</sup> Do odpora je prišlo deloma zaradi tega, ker je bila molilnica zgrajena v Zagoričah (in ne, kakor je bilo prvotno dogovorjeno, na pol poti med Zagoričami in Sovčami), deloma pa tudi zaradi pastorjevega pomanjkljivega znanja slovenščine. <sup>52</sup> Farani so namreč jasno izrazili željo, naj bi pastor »vendar kmalu znal pridigati in katehizirati v njihovem jeziku«. Zato je bilo pastorju naročeno, naj toliko časa poučuje verouk v nemščini, »dokler ne bo tako obvladal slovenskega jezika, da bo lahko v njem imel tudi veroučno predavanje«. Kmetje pa so bili opozorjeni, naj svojim ženam in otrokom pridigo, ki jo je imel pastor, razložijo v slovenščini.

S to razlago spora, se pravi s pomanjkljivim pastorjevim znanjem jezika, pa seveda ni mogoče priti do dna dejanskemu teološkemu problemu. Spoznamo ga šele iz dejstva, da so farani branje svojih nabožnih knjig bolj cenili od farnega bogoslužja. Zato so jim bile te knjige na ukaz okrožnega urada odvzete, da bi bili tako prisiljeni obiskovati službo božjo, in so jim bile vrnjene šele po spravi. Separatisti iz Sovč pa so morali seveda obljubiti, da se bodo udeleževali skupnega bogoslužja v molilnici. Zato pa jim je bilo dovoljeno, da smejo uporabljati nabožne knjige ob preostalem času »po želji v svojih hišah«.

Ta zasebna srečanja, ki so potekala pod pretvezo boljše verske vzgoje, je mogoče razložiti tudi s konservativno navdahnjeno podezdovano pobožnostjo skrivnih protestantskih shodov.<sup>53</sup> Pobožnosti, ki se je napajala iz nabožnih knjig, ohranjenih le z veliko nevarnostjo in skrajno skrbnostjo, ni mogla zadovoljiti prosvetljenska teologija njihovih sodobnikov. Upoštevati pa je treba tudi samozavest, ki je zrasla iz »spoštovanje zbudajoče avtohtone tradicije laičnega krščanstva«.<sup>54</sup> Ta teološka različnost je nazadnje pripeljala do odpora. Sprave niso sprejeli vsi člani občestva, posrečila pa se je le zaradi izjemne dušebrižniške sposobnosti vizitirajočega seniorja, saj je pritožbenikom prisluhnil in jim obljubil tiskanje katekizma v njihovem jeziku in ureditev lastnega pokopališča.<sup>55</sup> Pastorju je bilo naročeno, »naj se zelo dejavno zavzame za Slovence, naj bo ljubeč do njih in se z vsemi močmi trudi občevati z njimi v njihovem jeziku, kar je tudi obljubil storiti po svojih najboljših močeh«.<sup>56</sup> Za to, da je Steinhäusser po nekaj letih sklenil zapustiti Bleiberg in se preseliti v Eisentratten, ni bila kriva podružnica v Zagoričah: njeni prebivalci bi ga hoteli imeti celo za svojega pridigarja, vendar jim zaradi premajhnega števila vernikov to ni bilo odobreno.<sup>57</sup>

Po poročilih je imel njegov naslednik Knopf podoben konflikt teološki položaj. Otroke iz Zagorič in Sovč je vzel s sabo v nemško šolo v Podkloster, da bi jih seznanil z racionalistično teologijo in jih odvadil tradicionalne konservativne pobožnosti. Evangeličani v Zagoričah so torej svojo slovensko identiteto ohranjali veliko laže, dokler so kot skrivni protestanti gojili svoje versko življenje na skrivnem »za goricami«. Po letu 1781 je bilo to za tolerirane veliko težje, ker so bili njihovi dušebrižniki nemški pastori, ki so jih poučevali v nemščini, in ker so bili izpostavljeni vplivu nemške teologije.

## 5. Na poti v asimilacijo

Prakso slovenskega bogoslužja v Zagoričah so počasi opuščali. Bernhard Czerwenka (1825–1886) je leta 1856 ugotovil, da »so se ljudje začeli bolje izobraževati v nemškem jeziku«.<sup>58</sup> V ta namen so v Zagoriče poklicali zasebnega učitelja, ki je poučeval nemško do

leta 1815. Takrat so končno nastavili javnega učitelja, ki je poučeval otroke v prostorni kmečki izbi in ki je moral za vsakdanjo prehrano »romati od hiše do hiše«. Iz poročil o vizitacijah v nekatoliških šolah je razvidno, da je leta 1824 v Zagoričah obiskovalo šolo 22 dečkov in 16 deklic iz krajev Zagoriče, Sovče, Peče, Megvarje, Ziljica in Rute.<sup>59</sup> Poučevala sta pastor iz Bleiberga, kadar se je zadrževal v Zagoričah, in učitelj Johann Strauss iz Töplitscha v Dravski dolini. Učilnica je bila v kajži, ki jo je najela fara.

Od leta 1815 dalje si je podružnična fara prizadevala za postavitve šole, dovoljenje zanjo pa je dobila šele leta 1836. Takrat so hitro zgradili šolo, v kateri je bilo tudi stanovanje za učitelja in začasno bivališče za pastora, ki je prihajal iz Bleiberga. O tem posloplju, ki je še danes v rabi kot cerkovniskova hiša,<sup>60</sup> v omenjeni Czerwenkovi zgodovinski skici<sup>61</sup> piše, da se v njem »slovenski mladini daje skrajno potrebni pouk nemščine«. Ker je bilo učencev od 24 do 32, so redno nastavili učitelja, ki je prišel s »seminarja za učitelje pri Oberschützen na Madžarskem«. V ta namen je bilo iz sklada kneza Waldburga, namenjenega evangeličanskim šolam na Koroškem, izrecno za Zagoriče mogoče dobiti na leto vsoto 30 fl.

V naslednjih letih je veliko prispevalo k asimilaciji tudi to, da je pastor Wilhelm Josef Jarius (1772–1843) ustanovil moški zbor za »nemško cerkveno petje«, nazadnje pa je eden njegovih poznejših naslednikov, Eduard Agathon Schmidag, ob posvetitvi orgel dne 22. junija 1856 vpeljal »duhovno pesmarico in načine petja«, pesmarico, ki jo je v založbi Campe v Nürnbergu izdal pastor dr. Wiener.<sup>62</sup> Ta nemška cerkvena pesmarica – nota bene: darilo sester v veri iz Nürnberga in Hersbrucka, ki so posredovale Zagoričam 48 vezanih izvodov »kot izjemno dragocen dar« – je bila pomemben korak v napredujočem procesu asimilacije. S pesmimi se je utrdil nemški jezik v bogoslužju. Jarius je očitno že na začetku 19. stoletja pridigal v nemščini, kajti Czerwenka je leta 1856 jedrnato ugotovil: »Tudi pridiga poteka v nemščini, in čeprav starejše zastopnice ženskega spola zaradi pomanjkljivega pouka v prejšnjih letih ne obvladajo dobro nemščine, se nemška beseda na splošno razume in toliko bolj seže v srce in duha, ker govori v pravem jeziku – v jeziku srca.« Že dostikrat da ji je uspelo vstopiti v duše in da je vplivala marsikje, kjer

bi človek najmanj pričakoval. In Czerwenka je pripisal odgovornost za to kar Svetemu Duhu: »Gospod pa lahko stori več, kakor prosimo in razumemo, in kjer veje njegov Duh, se odpro srca in razumevanje. In čeprav slovensko občestvo v svoji govornici nima pravega prevoda *Biblije* in molitvenikov, pa se zaradi dragocenega evangelija rado nauči nemškega jezika in skuša svojega nemškega dušebrižnika in učitelja obdržati z nemajhnim naporom in požrtvovalnostjo.«<sup>63</sup>

Leta 1860 je bilo v Zagoričanih izkazanih še 66 prebivalcev.<sup>64</sup> Leta 1865 natančen popis ljudskih šol omenja v Zagoričah šolo z dvema razredoma s skupno deset učenci s slovenskim maternim jezikom. Pouk je potekal v nemščini. Zakon o ljudskih šolah iz leta 1869 je verske šole spremenil v zasebne – s hudimi finančnimi posledicami za evangeličanske šolske skupnosti. Tradicionalna »enotnost evangeličanskega cerkvenega in šolskega sistema« se v glavnem ni mogla več obdržati in se je sesula. Na Koroškem sta od 34 protestantskih šol preživeli le dve (v Treffenu in Waiernu). Tudi šole v Zagoričah so zaprli in učence prešolali v Podklošter. Leta 1876 so imele Zagoriče izkazano še 103 prebivalce,<sup>65</sup> ki pa so bili že tako asimilirani, da so leta 1878 dokončno odpravili slovensko bogoslužje.

V nadaljnjih letih je število prebivalstva upadalo. Ob ljudskem štetju leta 1880 je bilo v občini Podklošter zabeleženih še 180 protestantov. Podružnična fara Zagoriče je kljub temu še leta 1899 postavila ob molilnici zvonik, ki so ga posvetili 28. septembra istega leta.<sup>66</sup> Tako so tudi na zunaj pokazali, da stoji tu evangeličanska cerkev sredi rimskokatoliškega okolja. Število duš je še naprej upadalo in ob ljudskem štetju leta 1910 je bilo v občini Podklošter samo še 125 protestantov.

## 6. Cerkevno občestvo v krizi

Kriza se je zaostрила po prvi svetovni vojni, ko je evangeličanski fari grozilo, da jo bodo zmlela nasprotja med slovenskim katoliškim in nemškim prebivalstvom. Dne 25. avgusta 1918 se je zato prezbiterij po nasvetu sposojenega vikarja Oskarja Hengstenberga (1884–1971) obrnil na pristojni seniorat v Trebesingu<sup>67</sup> s prošnjo, če bi lahko

nastavili »zveznega vikarja«, torej mlajšega duhovnika, katerega stroške bi poravnala protestantska zveza v Nemčiji, da bi evangeličansko podružnično faro »rešil pred propadom«. <sup>68</sup> V pismu piše, da število evangeličanov nenehno upada, ker se mešani zakoni sklepajo »ponavadi v prid katoliškemu delu«, in ker se »slovenski katoliški nasprotniki z vsemi možnimi sredstvi« trudijo, da bi uničili njihovo skupnost. Iz konteksta je seveda razvidno, da so se tu združili konfesionalni in etnični motivi in da je bilo ohranitev slovenske identitete mogoče bolj ali manj zagotoviti samo v okviru katoliške cerkve. <sup>69</sup> Ta se je posebej izkazala kot opora nacionalne posebnosti koroških Slovencev; <sup>70</sup> slovenski duhovniki so namreč v boju za svojo narodnost tako rekoč »stali v prvi vrsti politične fronte«. <sup>71</sup>

Če bi bil v Zagoričah nameščen vikar, tako je domneval pisec pisma, se ne bi ohranila samo obstoječa evangeličanska fara, ampak znamenja kažejo, da bi prestopi »posebej iz nemških krogov« in iz kmečkega prebivalstva znova pomagali do razcveta ogroženi skupnosti in bi lahko postala »močna opora evangeličanski veri«. Da bi se ta evangeličanska vera samoumevno izpovedovala v nemškem jeziku, je jasno iz sledeče pripombe: Obstajali naj bi obeti, da se bo v Pečah naselilo nemško podjetje, ki bo »zaposlovalo pretežno evangeličanske delavce«. To bi bila še ena opora, in »da bi se naš stari verski otok ohranil in ponovno izgradil«, manjka samo še močno, trezno vodstvo, za katero bi poskrbel primeren pastir. Senior Karl Bünker (1853–1919) se je pridružil temu mnenju in 30. avgusta 1918 klic na pomoč iz Zagorič poslal pristojnemu župnijskemu uradu v Bleibergu; zaprosil ga je, naj se zavzame za boljšo oskrbo podružnice. Najbolje bi bilo, po njegovem, nastaviti zveznega vikarja – kakor v tako imenovanih skupnostih »proč od Rima«. Bünker je še pripomnil, da v Zagoričah gibanja »proč od Rima« (Los von Rom Bewegung) ne bo mogoče uveljaviti, tam velja kvečjemu preprečiti gibanje »nazaj k Rimu«.

Kriza podružnične fare se je z razvojem dogodkov po prvi svetovni vojni še zaostрила. Številni njeni člani so sodelovali v koroškem odporiškem gibanju, <sup>72</sup> k čemur sta prispevala strateška lega Podkloštra in prihod vojaških čet iz Kraljevine Srbov, Hrvatov in Slovencev z gesli, da osvobajajo slovensko prebivalstvo na južnem Koroškem. <sup>73</sup> Takratni slovenski narodni program je namreč temeljil na ideji Zedinjene

Slovenije. Udeležbo v nemškem odporiškem gibanju so dokumentirali prav v cerkvenem poslopju v Zagoričah, kar je razumljivo, saj so se prebivalci zavestno obrnili k nemški protestantski tradiciji evangeličanske cerkve. Evangeličani v Zagoričah se niso več imeli za Slovence, ki jim je Primož Trubar dal temelje njihovega jezika in književnosti, ampak za »Vindišarje«, ki so optirali za nemško Avstrijo in se niso upirali asimilaciji. Takšna očitna drža spominja na protest šestih občin z večinsko slovenskim prebivalstvom v spodnji Ziljski dolini. Ti so se izrekli zoper dvojezične napise vzdolž ziljske železnice, ker se prebivalci niso imeli za nacionalno zavedne Slovence, ampak za »nemštvu naklonjene Vindišarje«. <sup>74</sup> »S tem sklepom nočemo zanikati svoje materinščine,« so te občine utemeljile svoj protest, »kajti ljubimo jo enako kot prej. Vendar je naše narečje tako različno od novega slovenskega knjižnega jezika in ima toliko odzvenov v nemščini, da ta jezik razumemo bolje kot slovenskega.« <sup>75</sup>

Precej evangeličanov iz Zagorič se je izselilo v Ameriko. Zveznega vikarja niso nastavili, nasprotno, razpravljali so o tem, da bi podružnico priključili evangeličanski fari v Beljaku in tako izkoristili ugodnejšo prometno povezavo. Vendar so to namero spet opustili, ker bi morali preložiti službo božjo na popoldanske ure. <sup>76</sup>

Zmanjševanje števila duš je bilo tudi glavna tema vizitacije, ki jo je v podružnični fari opravil superintendent Johannes Heinzelmann (1873–1946) dne 29. marca 1936. <sup>77</sup> Ta je farane ostro opomnil, naj se zavedo izjemno velikega števila zvez s katoliškimi zakonci in posledično katoliške vzgoje otrok in naj poskrbijo, da se bodo stvari spremenile. Ravno v razmerah katoliške stanovske države in ob zahtevah za pristop k domovinski fronti naj evangeličani ne podležejo pritisku, ampak naj zagovarjajo svoje stališče. <sup>78</sup>

Jezik bogoslužja je bil le postranski predmet posvetov, kajti na vprašanje superintendenta, »ali obstaja potreba po slovenskem bogoslužju v tej fari«, so farani gladko zavrnilo, da bi obstajala taka potreba. <sup>79</sup> V tej zvezi je kurator postavil superintendentu še eno vprašanje, ki lepo ilustrira že izvršeno kulturno indoktrinacijo: Fara da ima v posesti dragocen molitvenik v rokopisu v slovenskem jeziku in sprašuje se, »ali bi se ta knjiga zaradi njene velike vrednosti lahko prodala«. Superintendent je, kakor je zabeleženo v zapisniku, <sup>80</sup> sicer

odgovoril pritrdilno, vendar je svetoval k previdnosti pri nadaljnjem ukrepanju. Tako je torej ta knjiga ostala v hrambi v evangeličanskem župnijskem uradu v Bleibergu, dokler je Sakrausky ni odnesel v Breže (Fresach).<sup>81</sup> Bolj odločno kot s takšnim razmišljanjem o prodaji se fara ne bi mogla distancirati od lastne zgodovine in tradicije. Zavestno je izstopila iz nje in se še bolj očitno skušala integrirati v avstrijsko evangeličansko Cerkev; zavračala je slovensko kontinuiteto in se v odločnem odporu razvijala dalje kot asimilaciji naklonjeno »vindišarsko« cerkveno občestvo.<sup>82</sup>

## 7. Izid in konec

»Manjka nam ljudi, ki bi bili sposobni za opravljanje bogoslužja in bi znali slovensko,« je celovški pastor Martin Khnorr leta 1570 pisal Nicolausu Gallusu (1516–1570) v Regensburg, ko ga je prosil za duhovni podmladek.<sup>83</sup> »Pri nas v teh deželah se je vsemogočni dobri Bog čudežno razodel s svojo besedo, in naj hudič dela zoper to, kar more, Cerkev kljub vsemu raste in žetev postaja večja, delavcev pa je premalo. Posebej se pri nas kaže pomanjkanje pri slovenskem ljudstvu in malo je evangelijskih pridigarjev, ki znajo toliko govoriti slovensko, da bi lahko pridigali.«

V nasprotju s tem pa je razočarana ugotovitev sedanjosti, da v Zagoričah po lastni izjavi prebivalcev ni več potrebe po slovenskem bogoslužju.<sup>84</sup> Prelom s tradicijo pa ne datira šele od tako nedvoumne izjave predstojnika podružnične fare iz leta 1936: dejansko že od sredine 19. stoletja ni bilo mogoče zadržati njenega usihanja. Tradicionalna veja slovenske reformacije, ki jo je zasadil Primož Trubar na tleh evangeličanske cerkve v Avstriji, je bila neizogibno izgubljena, lahko se je ohranila do sedanjosti le še kot muzejska dragocenost.<sup>85</sup> V dieceznm muzeju v Fresachu/Brežah so jo še pravočasno dokumentirali.<sup>86</sup> Na koru tolerančne molilnice je našla svoje častivredno, čeprav nekoliko utesnjeno mesto.<sup>87</sup> Tam so zbrani in razstavljeni dokumenti notranjeavstrijske, predvsem slovenske reformacijske zgodovine, pa tudi obdobja skrivnega protestantizma. Razmišlja se o tem, da bi v Brežah uredili muzej skrivnega protestantizma. Tako bi

lahko razbremenili evangeličansko molilnico. Glede na študije dolgotletnega kustosa Oskarja Sakrauskyja bo težišče muzeja na raziskavah Trubarjevega dela.<sup>88</sup>

Muzej v Brežah in evangeličanska cerkev v Zagoričah ležita na »poti knjige«,<sup>89</sup> na eni tistih tihotapskih poti, aktualiziranih tudi v turistične namene, po katerih so v 17. in 18. stoletju prepovedane protestantske knjige romale iz Nemčije (Urach, Tübingen, Wittenberg, Regensburg) v Avstrijo.<sup>90</sup> Kot tihotapsko blago, skrito v sodih in večinoma nevezan, so prihajali v deželo katekizmi, *Biblije*, postile s pridigami, da bi tu – kakor priča pismo odpošiljatelja Josepha Schaitbergerja – dajali tolažbo skrivnim protestantom in jih duhovno vzgajali.<sup>91</sup> To je bil vir, iz katerega se je napajal skrivni protestantizem, na tak način je kljuboval najostrejšemu nadzoru in preganjanju (preseljevanje v Sedmograško pod Karlom VI. in Marijo Terezijo, zapiranje v hiše spreobrnjenja), tako se je izmikal nenehnim misijonarskim strategijam državne in cerkvene oblasti.<sup>93</sup>

V Zagoričah se poti v nekem smislu križajo: »pot knjige« se tu konča, pot, po kateri se je Primož Trubar napotil v izgnanstvo v Nemčijo, pa je vodila tod mimo. To bi bil lahko pomemben kraj za obujanje spomina na cerkvenozgodovinsko koincidenco. Kraja Breže in Zagoriče bi predstavljala učinkovito sponko, ki jo je s svojo osebnostjo zastavil že Oskar Sakrausky, raziskovalec Trubarja.<sup>94</sup>

Korak naše kulturne odgovornosti bi bil, če bi na vratih male cerkvice v Zagoričah in tolerančne molilnice v Brežah opozorili na to povezavo, kajti »prihodnost potrebuje preteklost«. Pri cerkvi v Zagoričah gre za edini ohranjeni spomenik v Avstriji, postavljen na temelju Trubarjeve reformacije, njena bogata literarna dediščina pa je dokumentirana v Brežah.

Ob petstoti obletnici rojstva junija 2008 niso počastili Trubarja le v Sloveniji. Tam so mu celo v komunističnem obdobju postavili spomenik, ki ga časti kot očeta slovenske književnosti in kulture.<sup>95</sup> Takšni spomeniki stojijo tudi v Kemptenu, Urachu in Derendingenu pri Tübingenu. Sakrausky se ni naveličal poudarjati Trubarjevega evropskega pomena – tako se je ognil nacionalistični ozkosti.<sup>96</sup> To je dober zgled tudi za 21. stoletje.

*Prevedla Seta Oblak*



## OPOMBE

- 1 Eberhard Kranzmayer, *Ortsnamenbuch von Kärnten II: Alphabetisches Kärntner Siedlungsnamenbuch*, Klagenfurt 1958, str. 85 sl.; glej tudi Pavel Zdovc, *Slovenska krajevna imena na Avstrijskem Koroškem/Die slowenischen Ortsnamen in Kärnten*, Wien 1993, str. 150; Heinz Dieter Pohl, *Kärnten ... deutsche und slowenische Namen/Koroška ... slovenska in nemška imena*, Studia Carinthiaca XIX, Klagenfurt–Wien 2000, str. 50; isti, *Slowenisches Erbe in Kärnten und Österreich: ein Überblick*, v: Kärntner Jahrbuch für Politik 2005, str. 127–160, 139 sl.
- 2 Kranzmayer, n. d., str. 15.
- 3 Vincenc Rajšp (ur.), *Slovenija na vojaškem zemljevidu 1763–1787. Opisi*, 4. zvezek, Ljubljana 1998, str. 17.
- 4 Oskar Sakrausky, *Agoritschach. Geschichte einer protestantischen Gemeinde im gemischtsprachigen Südkärnten*, Kärntner Museumsschriften 21, Klagenfurt 1960. 19782. – glej tudi Martin Wutte, *Zur Geschichte der windischen Protestantengemeinde Agoritschach-Seltschach in Kärnten*, v: JGPrÖ 49 (1928), str. 108–110; Bernhard Czerwenka, *Zur Geschichte des Evangeliums in Österreich: Die evangelische Filialgemeinde A. C. zu Agoritschach bei Arnoldstein in Kärnten*, v: Der evangelische Glaubensbote für Österreich (2. letnik. 3. zv.), Villach 1856, str. 208–212; Harald Zimmermann, *Die Evang. Kirche A. und H. B. in Österreich*, Wien 1968, str. 57 sl.; Stanislaus Bucovnik, *Der Protestantismus bei den Kärntner Slowenen bis Ende des 16. Jahrhunderts. Der Verlauf und die geschichtliche Auswirkung der Reformation bei der slowenischen Bevölkerung in Kärnten mit einer kirchengeschichtlichen Einleitung und einer kurzen Beschreibung der slowenischen Reformation*, diplomsko delo, tipkopis, Katholisch-Theologische Fakultät, Universität Wien, 1995, str. 63 sl.; Anja Dörr, *Der Protestantismus in Kärnten aus geographischer Sicht*, Studia Carinthiaca XII, Klagenfurt 1998, str. 44 (o reformaciji med Slovenci v dolini Zilji), str. 110 (zemljevid).
- 5 Merodajna biografija: Mirko Rupel, *Primus Truber. Leben und Werk des slowenischen Reformators. Deutsche Übersetzung und Bearbeitung von Balduin Saria*, Südosteuropaschriften 5, München 1965; Oskar Sakrausky, *Primus Truber. Der Reformator einer vergessenen Kirche in Krain*, Katalog zur Ausstellung in der ÖNB, Wien 1986; nazadnje Eva Hüttl-Hubert, »verborgen mit gfar«. *Die Anfänge der slowenischen Bibel*, v: biblos 52 (2003) 1–2, str. 87–120.
- 6 Rudolf Trofenik (ur.), *Abhandlungen über die Slowenische Reformation*, Geschichte, Kultur und Geisteswelt der Slowenen 1, München 1968; Gertraud Putz, *Die Kärntner Slowenen und die Kirche. Ein Beitrag zu den kulturellen Rechten ethnischer Minderheiten*, theol. Diss. Salzburg 1982, str. 95 sl.; Arnold Suppan, *Zwischen Adria und Karawanken*, v: zbirki: Deutsche Geschichte im Osten Europas, Berlin 2002, str. 165 sl.
- 7 France M. Dolinar, Maximilian Liebmann, Helmut Rumpler, Luigi Tavano (ur.), *Katholische Reform und Gegenreformation in Innerösterreich 1564–1628*, Klagenfurt idr. 1994.
- 8 Ludwig Theodor Elze, objavljeni članki: *Die slowenischen protestantischen Gesangbücher des 16. Jahrhunderts*, v: JGPrÖ 5 (1884), str. 1–39; *Die slowenischen protestantischen*

- Katechismen des 16. Jahrhunderts*, v: JGPrÖ 14 (1893), str. 79–100; *Die slovenischen protestantischen Postillen des 16. Jahrhunderts*, v: JGPrÖ 14 (1893), str. 121–133; *Die slovenischen protestantischen Gebetbücher des 16. Jahrhunderts*, v: JGPrÖ 15 (1894), str. 15–22; *Die slovenischen protestantischen Ritual-, Streit-, Lehr- und Bekenntnis-Schriften des 16. Jahrhunderts*, v: JGPrÖ 15 (1894), str. 135–151; *Die slovenischen protestantischen Bibelbücher des 16. Jahrhunderts*, v: JGPrÖ 16 (1895), str. 117–167; *Die Rectoren der Krainischen Landschaftsschule in Laibach während des 16. Jahrhunderts*, v: JGPrÖ 22 (1899), str. 117–153; *Die evangelischen Prediger Krains im 16. Jahrhundert*, v: JGPrÖ 21 (1900), str. 159–201; 22 (1901), str. 53–69.
- 9 Günther Stökl, *Die deutsch-slavishe Südostgrenze des Reiches im 16. Jahrhundert. Ein Beitrag zu ihrer Geschichte dargestellt an Hand des südslawischen Reformationsschrifttums*, v zbirki Schriften des Osteuropa-Institutes zu Breslau 12, Breslau 1940, str. 41 sl.; isti, *Der Beginn des Reformationsschrifttums in slovenischer Sprache*, v: Zeitschrift für Ostforschung 15 (1956), str. 268–277. – O Stöklu glej nazadnje: Manfred Stoy, Günther Stökl (1916–1998), v: Arnold Suppan, Marija Wakounig, Georg Kastner (ur.), *Osteuropäische Geschichte in Wien. 100 Jahre Forschung und Lehre an der Universität, Innsbruck–Wien–Bozen* 2007, str. 255–265.
  - 10 Oskar Sakrausky, *Südosteuropäischer Austausch in der Reformationsforschung*, v: Heimat und Kirche. Festschrift für Kirchenpräsident D. Erich Wehrenfennig, Heidelberg 1963, str. 94–110, 100 sl.
  - 11 Izbrana bibliografija Oskarja Sakrauskega v: JGPrÖ 122 (2006), str. 11–22.
  - 12 Peter Štih, Vasko Simoniti, Peter Vodopivec, *Slowenische Geschichte. Gesellschaft – Politik – Kultur*, Graz 2008.
  - 13 Eva Hüttl-Hubert, *Die südslawischen Reformationsschriften in den Beständen der Österreichischen Nationalbibliothek*, v: Walter Andreesen, 27. ABDOS-Tagung Göttingen 18. bis 21. Mai 1998, v zbirki: Veröffentlichungen der Osteuropa-Abteilung der Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz, ur. Franz Görner, zv. 23, Berlin 1998, str. 143–147; ista, *Mehr als ein Ort der Erinnerung. Die Österreichische Nationalbibliothek und ihre Slavica*, v: biblos 53 (2004) 2, str. 93–108; nazadnje: ista, *Die Österreichische Nationalbibliothek als Werkstätte slowenistischer Forschung*, v: Wiener Slavistisches Jahrbuch 53 (2007), str. 213–227. – Obstaja več faksimilov oz. ponatisov: Laibach 1935, Ljubljana 1962, 1970, Klagenfurt 1997. O tem Branko Berčič, *Das slowenische Wort in den Drucken des 16. Jahrhunderts*, v: Abhandlungen über die slowenische Reformation, str. 152–250, št. 2, 168 sl.; o katekizmu tudi Stökl, *Die deutsch-slavishe Südostgrenze*, str. 41 sl.
  - 14 Anton Slodnjak, *Über die nationsbildende Kraft der Reformation bei den Slowenen*, v: Abhandlungen über die Slowenische Reformation, str. 11–22; Balduin Saria, *Die slowenische Reformation und ihre Bedeutung für die kulturelle Entwicklung der Slowenen*, prav tam, str. 23–49; isti, *Erzherzog Karl II. und die slowenische Reformation*, v: Innerösterreich 1564–1619, Graz 1968, str. 119–151; Janez Rotar, *Die Nationwerdung der Slowenen und die Reformation. Trubars Benennung von Ländern und Völkern*, München 1991; Radoslav Katicic, *Ein Ausblick auf die slawischsprachige Völkerwelt im Südosten*, v zbirki: Schriften der Balkan-Kommission. Philologische Abt. 37, Wien 1996; Katja Sturm-Schnabel, *Die Rolle der Literatur- und Sprachwissenschaft bei der Affirmation der slowenischen nationalen Identität*, v: http://

- www.inst.at/trans/6Nr/sturm.htm – 22. november 2007; nazadnje: Petet Štih, *Die Nationswerdung der Slowenen und damit verknüpfte Geschichtsvorstellungen und Geschichtsmysen*, v: Carinthia I 197 (2007), str. 365–381; Vasko Simoniti, *Von der frühen Neuzeit bis zu den josephinischen Reformen*, v: Slowenische Geschichte, str. 120–216, 145 sl.
- 15 Igor Grdina, *Reformationsströme im slowenischen Raum im 16. Jahrhundert*, v: Jože Krašovec, Majda Merše, Hans Rothe (ur.), *Kommentarband zu Biblia Slavica*, serija IV: Südslavische Bibeln, zv. 3, Paderborn-München-Wien-Zürich 2006, str. 9–21.
  - 16 Ulrich Gäbler, *Primus Trüber, der Domberr von Laibach, bewegt deutsche evangelische Gemeinden*, v: Allgäuer Geschichtsfreund, št. 87/1986, str. 54–67.
  - 17 Bernd Zimmermann, *Hans Ungnads Beziehungen zu Reformatoren und Theologen*, v: JGPrÖ 102 (1986), str. 179–191.
  - 18 Christoph Weismann, *Die slowenische Kirchenordnung Primus Trubers von 1564. Ein Beitrag zur Bibliographie der südslawischen Reformationsdrucke*, v: Gutenberg-Jahrbuch 1972, str. 197–210; Reprint: *Cerkovna Ordninga / Slowenische Kirchenordnung* (Tübingen 1564), v zbirki: Geschichte, Kultur und Geisteswelt der Slowenen 10, München 1973; za zgodovino raziskovanja je dragocena spremna beseda Christoha Weismanna, str. XVII–XXV. – Za umestitev *Cerkovne ordninge* v slovensko reformacijo gl.: Rupel-Saria, *Truber*, str. 201 sl.
  - 19 Primož Trubar, *Račun za pot iz Ljubljane v Urach od 3. do 20. septembra 1561*, Urach, 4. aprila 1562, v: Jože Rajhman (ur.), *Pisma Primoža Trubarja*, Ljubljana 1986, str. 311 sl.
  - 20 Rolf-Dieter Kluge, *Primus Truber in Tübingen und Württemberg*, v: isti (ur.), *Ein Leben zwischen Laibach und Tübingen. Primus Truber und seine Zeit. Intentionen, Verlauf und Folgen der Reformation in Württemberg und Innerösterreich (= Sagners Slavistische Sammlung 24)*, München 1995, str. 21–36; Rolf Vorndran, *Südslawische Reformationsdrucke in der Universitätsbibliothek Tübingen. Eine bibliographische Beschreibung der vorhandenen glagolithischen, kyrillischen und anderen Drucke der »Uracher Bibelanstalt«*, v zbirki: Contubernium 24, Tübingen 1977; Oskar Sakrausky, *Der Einfluss der deutschen Theologie auf die südslawische Reformation*, v: Südostdeutsches Archiv 13 (1970), str 77–96.
  - 21 Jožef Žontar, *Villach und der Südosten. Zur Geschichte der wirtschaftlichen und verwandtschaftlichen Beziehungen Villachs und seiner Bewohner zu Krain, dem Küstenlande und Kroatien bis zum Ende des 16. Jahrhunderts*, v: Wilhelm Neumann (ur.), *900 Jahre Villach. Neue Beiträge zur Stadtgeschichte*, Villach 1960, str. 459–522, 509 sl.
  - 22 Christoph Weismann, *»Der Winden, Crabaten und Türken Bekehrung«. Reformation und Buchdruck bei den Südslawen 1550–1595*, v: Kirche im Osten 29 (1986), str. 9–37; Daniel Benga, *Die erste bekannte Beschreibung der Ostkirchen durch einen Reformator. Primus Trubers Wahrnehmung der Kirchen des Ostens*, v: Zeitschrift für bayerische Kirchengeschichte 72 (2003), str. 55–69; Michael Knüppel, *Zum Problem der türkischen Bibelübersetzung des Hans Ungnad von Sonneck (1493–1564)*, v: Zeitschrift für Kirchengeschichte [ZKG] 115 (2004), str. 100–116; Andreas Müller, *»(...) damit dem Herrn Christo vnder den Crabaten, Wenden, ja den Türken ein Kirch gesamelt (...)*«.

- Zum Reformationswerk des Primus Truber unter den Sudslawen*, v: ZKG 116 (2005), str. 30 sl.
- 23 Walther Fresacher, *Das Duldungsgesetz vom 13. Oktober 1781 und seine Auswirkung in Karnten in den Jahren 1781–1783*, v: JGPrö 73 (1957), str. 9–60; Peter F. Barton (ur.), *Im Lichte/Zeichen der Toleranz*, Wien 1981 – Zwei Festschriften zum 200-Jahr-Jubiläum des Toleranzpatents Kaiser Josephs II.; Otto Bunker, Paul Pellar, Franz Reischer (ur.), *Evangelische Kirche in Kärnten*, Klagenfurt 1981, str. 48–50 (Karl Pilzecker o Zagoričah in Podkloštru); Putz, str. 103 sl.
- 24 Sakrausky, *Agoritschach*, str. 51.; Tom M. S. Priestly, *Slovene Protestants in Carinthia*, v: *Slovene Studies* 6 (1984) 1-2, str. 177–189; Anja Zalta, *Protestantizem med koroškimi Slovenci*, v: Marko Kerševan (ur.), *Protestantizem, slovenska identiteta in združujoča se Evropa*, Ljubljana 2006, str. 143–160.
- 25 Sakrausky, *Agoritschach*, str. 49 sl.
- 26 Sakrausky, *Agoritschach*, str. 51 sl. – O tem tudi Alfred Ogris, »... aber besser gefalt mir der lutherische«. *Bemerkungen zu einem Verhörprotokoll aus dem Jahre 1782*, v: *Die Brücke* 1981/3, str. 39–41.
- 27 Barry Royce Barlow, *The result of the Edict of Toleration in the southern Austrian province of Carinthia during the reign of Joseph II.*, phil. disertacija, Louisiana State University 1990, str. 104 sl.; Karl Schwarz (ur.), *Ein Bericht über den Zustand der evangelischen Gemeinden in Oberkärnten vom Sommer 1783*, v: *Glaube und Heimat* 39 (1985), str. 75–78; Sakrausky, *Agoritschach*, str. 55 sl.
- 28 Sakrausky, *Agoritschach*, str. 56.
- 29 Georg Carl Friedrich Steinhäusser, *Chronik der evangelischen Gemeinde zu Bleiberg*, cit. v: Oskar Sakrausky, *Geduldet ... Vom Anfang der evangelischen Gemeinde zu Bleiberg* (1958), ponatis v: *Carinthia I* 171 (1981): 200 Jahre Toleranzpatent I, v zbirki: Oskar Sakrausky, *Gesammelte Schriften zum Protestantismus in Innerösterreich*, str. 227–258, 242.
- 30 Steinhäusser, prav tam. Gre za takoimenovano Dalmatinovo *Biblijo*, prvo celotno *Biblijo* v slovenščini (Wittenberg 1584); Oskar Sakrausky, *Slowenische Protestantica im evangelischen Diözesanmuseum in Fresach*, v: Gerhard Neweklow-sky idr. (ur.), *Protestantismus bei den Slowenen/Protestantizem pri Slovencih* (Wiener Slawistischer Almanach Sonderband 13), Wien 1984, 7–13, 8; Rudolf Leeb, *Reformation, Gegenreformation und katholische Konfessionalisierung in Kärnten*, v: *Carinthia I* 190 (2000), str. 203–225, 218 sl.; nazadnje isti, *Der Streit um den wahren Glauben. Reformation und Gegenreformation in Österreich*, v: isti, Maximilian Liebmann, Georg Scheibelreiter, Peter G. Tropper, *Geschichte des Christentums in Österreich* (Österreichische Geschichte Sonderband), Wien 2003, str. 145–279, 236–238, z opozorilom, da je kljub najstrožji kontroli tristo izvodov Dalmatinove Biblije prispelo na Koroško za razdelitev slovenskemu prebivalstvu.
- 31 Steinhäusser, n. m.
- 32 Elze, *Gebetbücher*, str. 19–22.
- 33 Rokopis: *Postilla To ie KERSZAN = ske EVANGELSKE predige verhu* – O tem: Sakrausky, *Slowenische Protestantica*, str. 7–13: Obsežni rokopis vsebuje poletni del Spanenbergove Postile (od velike noči do adventa). Naslovnica je dobesedni

- prepis tiskane naslovnice iz ljubljanske izdaje 1578; tudi sicer je ves rokopis natančen prepis drugega dela, napisan od iste roke. Ugotovljeno v Zagoričah 1893.
- 34 Elze, *Postillen*, str. 121 sl.
  - 35 Na Koroškem najdeni reformacijski teksti v slovenskem jeziku dokazujejo tudi, da je v 16. stoletju prvič v koroški zgodovini v Beljaku, Celovcu in drugih mestih nastopil slovensko govoreči meščanski element: Stanislaus Hafner, *Die Slowenen in Kärnten*, v: Österreichische Osthefte [ÖOH] 9 (1967) 5, str. 345–360, 351 sl.; Erich Nussbaumer, *Geistiges Kärnten. Literatur- und Geistesgeschichte des Landes*, Klagenfurt 1956, str. 144 sl.; v Celovcu je bila pri cerkvi Svetega Duha slovenska verska občina: Claudia Fräss-Ehrfeld, *Geschichte Kärntens II: Die Ständische Epoche*, Klagenfurt 1994, str. 403 sl.; Alfred Ogris, *Zur politischen und kulturellen Bedeutung der Kärntner Landstände während der Gegenreformation*, v: Katholische Reform und Gegenreformation in Innerösterreich (op. 7), str. 431– 439, 439; Bucovnik, *Der Protestantismus bei den Kärntner Slowenen*, str. 50 sl.
  - 36 Vatroslav Oblak, *Bibliographische Seltenheiten und ältere Texte bei den slovenischen Protestanten Kärntens*, v: Archiv für slawische Philologie 15 (1893), 459–468.
  - 37 Matthias Murko, *Die Bedeutung der Reformation und der Gegenreformation für das geistige Leben der Südslawen*, v zbirki Slavia 4, Prag-Heidelberg 1927, str. 2.
  - 38 Sakrausky, *Ein bisher unbekannter slowenischer protestantischer Katechismus aus dem Jahre 1580*, v: 900 Jahre Villach, str. 447–457, ponatis v: Carinthia I 171 (1981), str. 159 sl. – isti, *Slowenische Protestantica*, str. 7 sl.
  - 39 Berčič, št. 42, str. 224; Sakrausky, *Slowenische Protestantica*, str. 8; isti, *Agoritschach und die slowenische Bibel*, v: Das ist Kärnten, Klagenfurt 1970, str. 53. – Natisnjeno z znatno finančno pomočjo notranjeavstrijskih deželnih stanov: Ogris, *Zur politischen und kulturellen Bedeutung der Kärntner Landstände*, str. 439.
  - 40 Berčič, št. 39, str. 218; Sakrausky, *Ein bisher unbekannter slowenischer protestantischer Katechismus*, str. 447 sl. – Katekizem je kot reprint izdal Evangeličanski diecezni muzej v Brežah/Fresachu leta 1986 s teološkim in zgodovinskim ovrednotenjem urednika Oskarja Sakrauskega.
  - 41 Sakrausky, *Evangelisches Diözesanmuseum Fresach. Zeugnisse des österreichischen Geheimprotestantismus*, Fresach brez let., str 40.
  - 42 Berčič, št. 34, str. 213; Sakrausky, *Slowenische Protestantica*, str. 9.
  - 43 Berčič, št. 38, str. 217; Sakrausky, *Slowenische Protestantica*, prav tam.
  - 44 Berčič, št. 32, str 211; Sakrausky, *Slowenische Protestantica*, str. 10.
  - 45 Berčič, št. 30, str. 207; Sakrausky, *Slowenische Protestantica*, prav tam.; Elze, *Postillen*, str. 124 sl.
  - 46 Sakrausky, *Slowenische Protestantica*, str. 10 sl.
  - 47 Sakrausky, *Slowenische Protestantica*, str 11 sl.; Elze, *Ergänzung*, v: JGPrÖ 16 (1895), str. 171 sl.; Priestly, *Slovene Prostetants* (op. 24), str 181 sl.
  - 48 Sakrausky, *Agoritschach*, str. 74.
  - 49 Franz Reischer, *Die Toleranzgemeinden Kärntens nach einem Visitationsbericht vom Jahre 1786*, v zbirki: Archiv für vaterländische Geschichte und Topographie 60, Klagenfurt 1965, str. 54.
  - 50 Reischer, *Visitationsbericht*, prav tam.

- 51 Reischer, *Visitationsbericht*, str. 44.
- 52 Reischer, *Visitationsbericht*, str. 95.
- 53 Sakrausky, *Agoritschach*, str. 50, 62 sl.
- 54 Rudolf Leeb, *Die Zeit des »Geheimprotestantismus«*, v: Carinthia I 190 (2000), str. 249–264, 263.
- 55 Reischer, *Visitationsbericht*, str. 89.
- 56 Reischer, *Visitationsbericht*, str. 95.
- 57 Sakrausky, *Agoritschach*, str. 59.
- 58 Czerwenka, *Agoritschach*, str. 210.
- 59 Wutte, *Agoritschach*, str. 110.
- 60 Sakrausky, *Agoritschach*, str. 76.
- 61 Czerwenka, *Agoritschach*, prav tam.
- 62 Eduard Agathon Schmidag (ur.) *Feier der Orgelweihe und der Einführung des neuen Gesangbuches in dem evangelischen Gotteshause zu Agoritschach (...) am 5. Sonntage nach Trinitatis, den 22. Juni 1856*, Villach 1856, str. 39.
- 63 Czerwenka, *Agoritschach*, str. 211.
- 64 *Alphabetisches Verzeichniß sämmtlicher Orte im Herzogthume Kärnten*, Klagenfurt 1860, str. 2 f. – tu je slovensko krajevno ime Nagoriče. Kraj je označen kot Aggoritsch ali Agoritschach, šteje več kot 14 hiš, pripada katastrski občini Seltschach/Sovče in krajevni skupnosti Hohenthurn/Strajaves) .
- 65 Anton Ehrenreich, *Topographisches Orts- und Post-Lexikon des Herzogthums Kärnten*, Klagenfurt 1876, str. I.
- 66 Sakrausky, *Agoritschach*, str. 76.
- 67 PtA Arnoldstein: Konvolut »Anstellung eines Reisepredigers für Agoritschach«; tudi Sakrausky, *Agoritschach*, str. 70, op. 278.
- 68 Johannes Heinzelmann, *50 Jahre Gustav-Adolf-Arbeit in Kärnten 1862–1911*, Klagenfurt 1912, str. 24, omeni večkratne, toda le skromne podpore iz Združenja Gustav Adolf (GAV).
- 69 Putz, *Die Kärntner Slowenen und die Kirche*, str. 158.
- 70 Arnold Suppan, *Zwischen Assimilation und nationalpolitischer Emanzipation. Die Kärntner Slowenen vor und im Ersten Weltkrieg (1903–1918)*, v: ÖOH 20 (1978), str. 292–328, 304.
- 71 Suppan, prav tam, str. 297.
- 72 Sakrausky, *Agoritschach*, str. 75.
- 73 Arnold Suppan, *Jugoslawien und Österreich 1918–1938. Bilaterale Außenpolitik im europäischen Umfeld*, Wien-München 1996, str 522; Claudia Fräss-Ehrfeld, *Geschichte Kärntens*, zv. 111/2: Kärnten 1918–1920. Abwehrkampf-Volksabstimmung- Identitätssuche, Klagenfurt 2000, str. 87; Bundesministerium für Landesverteidigung (ur.), *Der Kärntner Abwehrkampf. Eine militärhistorische Würdigung zum 50. Jahrestag der Kärntner Volksabstimmung am 10. Oktober 1920*, str. 21.
- 74 Citira Alfred Ogris, *Zweisprachige Ortsnamen in Kärnten in Geschichte und Gegenwart*, v: Südostdeutsches Archiv 28/29 (1985/86), str. 130–153, 138 sl.
- 75 Ogris, prav tam, str. 39.
- 76 Sakrausky, *Agoritschach*, str. 70.

- 77 PfA Arnoldstein: Protokollbuch Agoritschach 1931–1975.
- 78 Karl W. Schwarz, *Die Trutzprotestanten im christlichen Ständestaat: Eine zeitgenössische Situationsanalyse von Johannes Heinzelmann*, v: Hans Paarhammer, Alfred Rinnerthaler (ur), Scientia canonum. Festgabe für Franz Pototschnig zum 65. Geburtstag, München 1991, str. 101–124.
- 79 Sakrausky, *Agoritschach*, str 69. Manjka pa opozorilo na pripravljenost starešinstva, da proda slovenske rokopise.
- 80 PfA Arnoldstein: Protokollbuch Agoritschach, 29. März 1936.
- 81 Sakrausky, *Agoritschach*, str 69. Na prvem listu rokopisa postile je z datumom 27. avgust 1836 beležka o lastništvu, podpisana od obeh predstojnikov cerkvene skupnosti, Johanna Wohlgemutha in Josepha Aricha: »Ker je knjiga lastnina tukajšnje zagoričanske molilnice, naj bo vedno samo v rokah in skrbi vsakokratnega bralca, da bo vedno pri rokah in se ne bo izgubila.«
- 82 Zalta, str. 157 (intervju s članom cerkvene skupnosti F[ertalom]).
- 83 Pismo Martina Khnorra superintendentu Gallusu v Regensburg, 25. April 1570, v izvlečkih dostopno v: Eduard Bohl, Beiträge zur Geschichte der Reformation in Österreich, Jena 1902, str. 363–366, cit. 364.
- 84 Mirko Bogataj, *Die Kärntner Slowenen*, Klagenfurt-Wien 1989, str. 189; Putz, *Die Kärntner Slowenen und die Kirche*, str. 211; Bučovnik, str. 72 sl.; Zalta, str. 157.
- 85 Sakrausky, *Glaubenszeugnis und musealer Gedanke* (1963), ponatis v: Carinthia I 171 (1981), str. 265–270.
- 86 *Abhandlungen über die Slowenische Reformation*, str. 258.
- 87 Sakrausky, *Evangelisches Diözesanmuseum Fresach – Zeugnisse des österreichischen Geheimprotestantismus*, Fresach brez let., str. 25 sl.
- 88 Sakrausky, *Aufbau, Sinn und Ziel eines Diözesanmuseums* (1961), ponatis v: Carinthia I 171 (1981), str. 259–264; isti, *Slowenische Protestantica*, str. 7–13; isti. (ur.), *Primus Trüber – Deutsche Vorreden zum slowenischen und kroatischen Reformationswerk*, Wien-Ljubljana 1989; isti, *Primus Trüber (1508–1586). Reformator der Slowenen und Missionar der Kroaten und Türken*, v: Jörg Kniffka (ur.), Martyria. Festschrift zum 60. Geburtstag von Peter Beyerhaus am 1. Februar 1989, Wuppertal-Zürich 1989, str. 116–121; nazadnje: isti, *Protestantische Sprachschöpfung bei den Slowenen im 16. Jahrhundert*, v: JGPrO 114 (1998), str. 5–62. O prispevku Brež/Fresacha k mednarodnemu preučevanju Trubarja: Majda Merše, *Zu den Druckvorbereitungen der ältesten slowenischen Bibelübersetzungen*, v: Kommentarband zur Biblia Slavica (Trubar/Dalmatin), str. 5–8, op. 14.
- 89 Michael Bunker, Margit Leuthold (ur.), *Der Weg des Buches*, Salzburg 2008.
- 90 Paul Dedic, *Die Einschmuggelung lutherischer Bücher nach Kärnten in den ersten Dezennien des 18. Jahrhunderts*, v: JGPrO 60 (1939), str. 126–177; isti, *Besitz und Beschaffung evangelischen Schrifttums in Steiermark und Kärnten in der Zeit des Krypto protestantismus*, v: ZKG 58 (1939), str. 476–495.
- 91 Rudolf Leeb, Susanne Claudine Pils, Thomas Winkelbauer (ur.), *Staatsmacht und Seelenheil. Gegenreformation und Geheimprotestantismus in der Habsburgermonarchie*, Wien-München 2007; Peter G. Tropper, *Von der katholischen Erneuerung bis zur Säkularisation (1648–1815)*, v: Geschichte des Christentums in Österreich (op. 30), str. 281–360, 288 sl.

- 92 Stephan Steiner, *Reisen ohne Wiederkehr. Die Deportation von Protestanten aus Kärnten 1734 bis 1736*, v zbirki: VIÖG 46, Wien-München 2007; Erich Buchinger, *Die »Landler« in Siebenbürgen. Vorgeschichte, Durchführung und Ergebnis einer Zwangsumsiedlung im 18. Jahrhundert*, v zbirki: Buchreihe der Südostdeutschen Historischen Kommission 31, München 1980.
- 93 Peter G. Tropper, *Staatliche Kirchenpolitik, Geheimprotestantismus und katholische Mission in Kärnten (1752–1780)*, v zbirki: Das Kärntner Landesarchiv 16, Klagenfurt 1989; Martin Scheutz, *»Die fünfte Kolonne«. Geheimprotestanten im 18. Jahrhundert in der Habsburgermonarchie und deren Inhaftierung in Konversionshäusern (1752–1775)*, in: M1ÖG 114 (2006), str. 329–380.
- 94 Karl W. Schwarz, *Laudatio auf Altbischof Dr. Oskar Sakrausky/Fresach*, v: Carinthia 1 194 (2004), S. 775–781; isti., *Nachruf*, v: prav tam, 196 (2006), str. 677–680.
- 95 Vincenc Rajšp, *Darstellungen der katholischen und der protestantischen Kirche in der slowenischen Geschichtsschreibung nach dem Zweiten Weltkrieg*, v: Kirchliche Zeitgeschichte 14 (2001), str. 61–70.
- 96 Oskar Sakrausky, *Die europäische Bedeutung der Reformation in Slowenien*, v: III. Trubarjev zbornik, Ljubljana 1996, str. 101–109.



*Tomaž Jurca*

## TRAKTAT *IL BENEFICIO DI CRISTO* KOT OSREDNJI SPIS ITALIJANSKE REFORMACIJE

### **Uvod – proces proti Pietru Carnesecchiju**

Proces in obsodba uglednega humanista, politika in visokega uradnika rimske kurije Pietra Carnesecchija nemara še najbolj nazorno priča o razmerah, v katerih so proti koncu 16. stoletja – Italijani ga imenujejo *cinquecento* – usahnili reformacijski tokovi v Italiji. Medtem ko se je v severnih deželah v tem času reformacija širila predvsem s podporo posvetnih oblasti, pa so bile posebne politične okoliščine na Apeninskem polotoku zaradi bližine Rima in okrepljene dejavnosti inkvizicije vse prej kot naklonjene novim zamislim. To dokazuje tudi dejstvo, da je moral Cosimo I. de' Medici zaradi pritiska papeža Pija V. izdati in izročiti svojega varovanca Carnesecchija, proti katerem je bilo v tistem času zaradi širjenja »krivoverstva« sproženih več procesov. Ker naj bi Pietro skrenil s prave poti, so mu avgusta leta 1567 zaplenili vse premoženje ter ga ob navzočnosti vseh kardinalov, katerim naj bi bila kazen v opozorilo, v cerkvi Santa Maria sopra Minerva v Rimu obsodili na grmado. Dve leti zatem je Cosimo od papeža za svoje zasluge prejel naziv nadvojvode in pisno priznanje, v katerem je bilo zapisano, da so zaradi njegove prizadevnosti Toskana in okoliške pokrajine ozdravljene škodljivega vpliva strupenega krivoverstva. A kaj je razglašal Pietro Carnesecchi, da ga je doletela taka usoda? Cerkvene izpraševalce so med zaslišanjem zmotile predvsem njegove izjave o tako imenovanih božjih izbrancih: »Za izbrance Boga imam prave kristjane in tiste, ki so se navzeli njegovega duha ter so tako postali njegovi otroci in bratje Jezusa Kristusa, s katerim si bodo delili nebeško kraljestvo. Kdo so ti izbranci, nam ni dano

vedeti z gotovostjo [...] pozna jih samo Bog, mi pa lahko o njih le domnevamo.«<sup>1</sup>

Pravi kristjani naj bi bili torej tisti ljudje, ki jih družijo iskrene vere, o njihovi iskrenosti, zaslugah ter morebitnem odrešenju pa ni moč soditi po pravilih zemeljskih institucij. Podobne nauke je v Italiji začel širiti Španec Juan de Valdés, ki se je v pred domačo inkvizicijo zatekel v Italijo v začetku tridesetih let šestnajstega stoletja.

### Traktat o Jezusovi dobroti

Spis *Il Trattato utilissimo del beneficio di Giesu' Cristo crocifisso verso i cristiani* so prvič natisnili leta 1543 v beneški tiskarni Bernarda de' Bindonija, kjer so leto pozneje poskrbeli tudi za Savonarolove *Prediche sopra Aggeo*. Leta 1549 je Peter Pavel Vergerij, nekdanji koprski škof, takrat že na strani reformacije, v komentarju k seznamu prepovedanih knjig, ki ga je sestavil monsignor Giovanni della Casa, omenil, da se je v šestih letih, kolikor je minilo od prve tiskane izdaje, traktat na beneškem ozemlju hitro širil in uspešno prodajal. Vergerij je omenjeni spis dobro poznal, po vsej verjetnosti pa je vedel tudi nekaj o njegovem avtorstvu, saj je istega leta ob neki drugi priložnosti omenil, da »sta zadevo spisala dva človeka, eden ga je začel, drugi pa končal ter dopolnil, oba pa sta v Italiji in ju vodilni možje ter pomembneži v Rimu dobro poznajo in cenijo.«<sup>2</sup> Vergerij je svoja takratna razmišljanja o skrivnostnem traktatu, ki ga je poimenoval »il dolce libriccino«, razširil tudi s previdnim pozivom piscema, da razkrijeta svoji imeni javnosti, če jima seveda ni bolj po volji, da se še naprej skrivata in v miru opravljata svoji cerkveni službi. Tudi sam je s svojim delovanjem v Kopru namreč odkrito podprl nekatera reformacijska prepričanja in se moral zato umakniti na sever. A preden spregovorimo o avtorjih traktata, velja pojasniti še nekaj zadev, povezanih z izdajami spisa.

- 1 Delio Cantimori, *Eretici italiani del Cinquecento*, Einaudi, Torino 1992, str. 459.
- 2 Anne Jacobson Schutte; *Pier Paolo Vergerio e la Riforma a Venezia* (it. prevod.), Il veltro Editrice, Roma, 1988, IV, str. 190. Gl. tudi Silvano Cavazza, »*Quei che vogliono Cristo senza croce*« – *Vergerio e i prelati riformatori italiani*, v: Pier Paolo Vergerio il Giovane, a cura di Ugo Rozzo, Forum, Udine 2000, str. 115, 116.

Knjižico, katere edini ohranjeni izvod prve izdaje danes hrani Saint John's College Library, so zaradi velikega zanimanja v naslednjih letih še večkrat ponatisnili; če verjamemo Vergeriju, so v šestih letih od njenega prvega izida na beneškem ozemlju natisnili in prodali okoli štirideset tisoč izvodov. Druga izdaja je izšla leta 1546 pri benečanu Filippu Stagninu, tej pa je kmalu sledila še tretja, ki pa je bila, po vsej verjetnosti zaradi obsodbe spisa na tridentinskem koncilu enaindvajsetega julija 1546, brez letnice in imena tiskarja. Zanimiv je tudi ponatis iz Tübingena iz leta 1565, namenjen italijansko govorečemu prebivalstvu Dalmacije in Istre, ki sta ga uredila znana prevajalca Luthrovih del Štefan Konzul in Anton Dalmata; en izvod hrani danes Narodna in univerzitetna knjižnica v Ljubljani. Do srede 19. stoletja so bili prepričani, da je zaradi sistematičnega delovanja inkvizicije delo za vedno izgubljeno,<sup>3</sup> zdaj pa poznamo pet ohranjenih izvodov, od katerih velja poleg »angleškega« (Venetiis. Apud Bernardinum de Bidonis, 1543) omeniti še dva, ki ju hranijo v Stockholmu ter na Dunaju (Venetiis. Apud Philippum Stagninum, 1546). Na Dunaju je tudi izvod, ki pripada izdaji brez letnice in založnika, natisnjen v Benetkah, Ljubljana pa se, kot rečeno, ponaša z edinim znanim izvodom iz Tübingena.

Avtorstvo spisa je med procesom inkvizicije malo pred svojo usmrtnitvijo, razkril Pietro Carnesecchi, tesen prijatelj Marcantonia Flaminia. Vendar pa so zapiske s procesa objavili šele leta 1870, zato je med poznavalci še v prvi polovici devetnajstega stoletja prevladovalo mnenje, da je njegov avtor Aonio Paleario, cenjeni humanist in zagovornik reformacije. Po izidu odmevnih študij nemškega zgodovinarja Karla Benratha,<sup>4</sup> ki se je poglobil v italijanske reformacijske tokove šestnajstega stoletja, in objavi zapisov s procesa o Paleariu,

- 3 Leopold von Ranke je še leta 1834 menil, da je delo dokončno izgubljeno, in to prepričanje je prevladovalo do leta 1855, ko je Churchill Babington odkril izvod prve izdaje Bernarda Bidonija. Še istega leta je v Londonu objavil faksimile s francoskim in angleškim prevodom, temu odkritju pa je sledila vrsta izdaj v italijanščini, nemščini, angleščini, francoščini in španščini.
- 4 Karl Benrath je znan predvsem po svoji biografiji Bernardina Ochina, pridigarja iz Valdésovega kroga, ki se je po smrti Španca zatekel h Calvinu v Ženevo; gl. Karl Benrath, *Bernardino Ochino von Siena, Ein Beitrag zur Geschichte der Reformation*, Nieuwkoop, De Graaf, 1968.

dvomov ni bilo več. Avtorja sta bila Benedetto da Mantova in Marcantonio Flaminio.

Flaminio, ki je besedilo uredil, jezikovno popravil in preлил v tekoč ljudski jezik, je bil v prvi polovici 16. stoletja bolj znan po svoji liriki v latinskem jeziku, bil pa je tudi učenec Juana de Valdésa,<sup>5</sup> ene najpomembnejših osebnosti italijanske reformacije. Španec, ki je občudoval Erazma Rotterdamskega in si z njim pogosto dopisoval, se je v Italijo zatekel po procesu, ki ga je zaradi avtorstva spisa *Dialogo de doctrina cristiana* proti njemu sprožila inkvizicija v domovini, po krajšem bivanju v Rimu, kjer je užival podporo Klementa VII., pa se je sredi tridesetih let 16. stoletja ustalil v Neaplju. Tam je okoli sebe zbral ugleden krog somišljenikov, med katerimi so bili poleg avtorjev *Beneficia* tudi omenjeni Pietro Carnesecchi, Giulia Gonzaga, Bernardino Ochino, Pietro Vermigli, Vittore Soranzo ter nadškof Pietro Antonio di Capua. Čeprav učenje Valdésa ni zaznamovala protipapeška nastrojenost, pa se njegovi spisi, kot sta dokazala Delio Cantimori in Carlos Gilly, precej opirajo na Luthrovo misel.<sup>6</sup> Tu velja omeniti predvsem prepričanje o opravičenju po veri oziroma »Jezusovo dobroto« (*beneficio di Cristo*), kot je zamisel z Melanchthonovo sintagmo v svojih spisih pogosto povzel Valdés, pa tudi s tem povezane nauke o pobožnosti kot sadu opravičenja (*la pietà come frutto della giustificazione*) ter vernikih kot božjih izbrancih (*l'elezione divina del credente*).

A vrnimo se k avtorstvu *Beneficia*. Kot je potrdil Carnesecchi, je delo napisal benediktinec Benedetto Fontanini, ki se je iz Mantove, kjer je imela korenine njegova rodbina, najprej preselil v samostan San Giorgio Maggiore v Benetkah, nato pa so ga leta 1537 premestili v Catanio. Med potovanjem na Sicilijo se je verjetno ustavil v Neaplju ter se seznanil z Valdésom in njegovim krogom, prijateljstvo s Fla-

5 Juana de Valdésa pogosto zamenjujejo z njegovim bratom Alfonsom, ki je bil kancler na dvoru Karla V. in znan po svojih ostrih spisih proti Klementu VII., napisanih po oplenjenju Rima 1527. Spis *Dialogo de Mercurio y Caron* nekateri pripisujejo tudi Juanu.

6 Delio Cantimori, *Il circolo di Juan de Valdes e gli altri gruppi evangelici*, v: Umanesimo e religione nel Rinascimento, Einaudi, Torino 1975, str. 197. Gl. tudi Salvatore Caponetto, *La riforma protestante nell'Italia del Cinquecento*, Claudiana, Torino 1992, str. 83.

miniom pa je najbrž sklenil že med svojim bivanjem v Benetkah, v času, ko je Marcantonio obiskoval Corteseja, opata omenjenega samostana. Fontaninijevo sicilsko obdobje zaznamuje njegovo družjenje z rojakom iz Mantove Teofilom Folengom, najvidnejšim predstavnikom literarne zvrsti, imenovane *poesia maccheronica*, ter Giorgiom Riolijem, znanim pod vzdevkom Siculo, ki so ga zaradi krivoverstva usmrtili leta 1551. Proces so leta 1548 sprožili tudi proti Fontaniniju, a se je ta zaradi zaščite, ki jo je užival pri benediktincih, in zaradi redovne pravice, da sami sodijo svojim bratom, ki so zašli na kriva pota, ognil ostrejši kazni inkvizicije. Poleg tega, da je bil nekaj časa zaprt v samostanu Santa Giustina v Padovi in da se je nato vrnil v Mantovo, o njegovem življenju ne vemo dosti več. Ker ni nikoli odkrito nastopil proti svojim nadrejenim in Rimski cerkvi in ker je bil podobno kot Flaminio in Carneseccchi prepričan, da pripada nevidni Cerkvi zveličanih, ki se bodo zaradi preganjanja in muk na zemlji pozneje združili s Kristusom, bi ga lahko označili z izrazom »pokoren upornik«, ki ga je nedavno skoval J. C. Nieto.<sup>7</sup> Omenjeni avtor je tako označil španska mistika Francisca Ortiza in Giovannija della Croceja, ki sta se kljub krivici in trpljenju po dolgoletnem zaporu uklonila inkviziciji, tega pa nista storila zaradi zlomljenega duha, ampak zavoljo prepričanja, da je posnemanje trpečega Kristusa najočitnejše znamenje zveličanja (*elezione divina*). Posnemanje Jezusovega trpljenja je tudi eden osrednjih naukov Juana de Valdésa, ki je trpljenje za Evangelij in po vzoru Jezusa opisal kot »gran dono di Iddio«.<sup>8</sup> Nemara pa je še primernejši izraz za pasivno ravnanje, značilno za Valdesov krog, v tistem času skoval že Calvin (Kalvin), ki je navidezno podrejanje Rimski cerkvi, njeni dogmatiki in bogoslužju, označil za nikodemizem,<sup>9</sup> in še bolj ostro kot Vergerij obsodil tiste protestante, ki so se na ta način izognili pregonu inkvizicije. Seveda pa ne gre pozabiti, da so bile razmere v Italiji zaradi nestanovitnosti

7 J.C. Nieto, *Two Spanish Mystics as Submissive Rebels*, Bibliothéque d'Humanisme et Renaissance, XXXIII, 1971, str. 63–77.

8 *Il Beneficio di Cristo*, ur. Salvatore Caponetto, Claudiana, Torino 2009, str. 69. Slovenski prevod besedila temelji na drugi, dopoljnjeni izdaji spisa (1991), ki jo je prav tako uredil Salvatore Caponetto.

9 Nikodem je bil farizej, ki je ponoči na skrivaj hodil poslušat Jezusa. (Jn, 3)

in razdrobljenosti oblasti ter bližine Rima nekoliko drugačne kot na severu in da tamkajšnji reformatorji večinoma niso imeli zaščite lokalnih veljakov, kot se je to dogajalo v Nemčiji. Tega se je dobro zavedal tudi Valdés, katerega vpliv je mogoče razbrati tako iz ravnanja ter življenja avtorjev *Beneficia*, kot iz vsebine tega pomembnega spisa.

Eden prvih in osnovnih namenov traktata je pojasnilo o zmoti tistih, ki so prepričani, da si je odrešenje mogoče prislužiti z deli na zemlji, saj naj bi bila Jezusova milost oziroma dobrotla odvisna predvsem od vere.

»Tako nam je naš Bog, usmiljenja polni Oče, ki ga je ganilo naše trpljenje, podaril svojega edinega Sina, ki nas je osvobodil strupa kače. S tem, ko smo ga sprejeli, smo poskrbeli za svoj blagoslov in opravičenje ter se odrekli vsem zunanjim dejanjem, ki naj bi vodila k temu namenu. Sprejmimo, dragi bratje, pravičnost Jezusa Kristusa, posvojimo jo s pomočjo vere in bodimo prepričani, da smo pravični zaradi zaslug Kristusa in ne zavoljo naših del. Živimo veselo in mirno v spoznanju, da Jezusova pravičnost izniči vse naše krivice in nas naredi za dobre in pravične pred Božjim obličjem.«<sup>10</sup>

Tematika, razdeljena na šest poglavij, je podprta s citati iz Avguštinovih spisov ter mislimi iz del Luthra, Calvina ter seveda Valdésa, za katerega pa bi lahko trdili, da se s svojim učenjem nikoli bistveno ne oddalji od nekaterih naukov obeh severnih reformatorjev. Čeprav besedilo krasijo nekatere samosvoje in izvirne poteze, pa lahko ugotovimo, da je njegova teža predvsem zgodovinske literarne narave, saj je zaradi jasnega, a kljub temu dovolj prefinjenega sloga po Flaminievi obdelavi prispevalo k širjenju protestantskih zamisli predvsem med italijanskimi srednjimi sloji. Vendar pa bi knjižico težko uvrstili v okvir luteranske, kalvinistične ali katere druge protestantske veroizpovedi in prav tako je ne bi mogli postaviti za zgled italijanskega »evangelizma«. Preučevati jo je treba predvsem v zgodovinskem kontekstu in njeni povezanosti z dogodki na polotoku in v Evropi leta 1542. To leto namreč zaznamuje zaton miselnosti, ki se je opirala na Erazmov »ireničen« program in na težnje po temeljiti prenovi Cerkve na podlagi preučevanja pisem sv. Pavla in del Avgu-

10 *Il Beneficio di Cristo*, str. 41.

ština. V zvezi s tem velja omeniti strujo, kateri so pripadali kardinala Reginald Pole in Gasparo Contarini ter benediktinec Gregorio Cortese. Poudarjala je pomembnost Božje milosti in opravičenja po veri ter se obenem zavzemala za spravo omenjenih luteranskih zamisli s katolištvom. Kardinal Contarini je leto poprej v Regensburgu vneto zagovarjal omenjeno spravo, toda njegovi poskusi na pogovorih, ki jih je sklical Karel V., da bi ohranil politično in versko enotnost Nemčije, so bili neuspešni. V Regensburg je prišel tudi mladi Calvin, ki je lahko, kot vsi drugi navzoči, že opazil nepopravljiv razkol v krščanstvu in nepremostljiv prepad, ki je na eni strani reformatorje odrezal od rimske Katoliške cerkve in na drugi že napovedal protireformacijo na krilih odločnega boja proti njihovim zamislim.

Enaindvajsetega julija 1542 je z bulo *Licet ab initio* Pavel III. po španskem zgledu ustanovil sodišče rimske inkvizicije, s čimer je v veliki meri omejil svobodo takšnih razprav na univerzah, akademijah, v cerkvah in na drugih javnih mestih. S strogim nadziranjem tiskarn, knjigarn in šol ter objavo prvih *Indices librorum prohibitorum* so inkvizitorji pod vodstvom Giana Pierta Carafe, kasnejšega Pavla IV., napovedali neusmiljeno vojno proti krivovercem, spričo česar so se razmere za italijanske reformatorje občutno poslabšale in zaostriale. Po vrnitvi iz Regensburga so Contarinija v Rimu obtožili luteranstva in beneški kardinal se je umaknil v Bologno, kjer je avgusta 1542 umrl. Malo pozneje sta dva toskanska pridigarja, priljubljena tako med italijanski izobraženci kot med širšimi množicami, Bernardino Ochino in Pietro Martire Vermigli, prečkala Alpe in se pred pozivi inkvizicije zatekla v Švico. Juan de Valdés je umrl že leto poprej.

V teh negotovih razmerah so v Benetkah prvič natisnili knjižico, katere avtorja sta pod krinko anonimnosti povzela nauke Španca, ki so se navezovali na Cerkev božjih izbrancev, utemeljeno z brezpogojnim verovanjem v Jezusa in njegovo dobroto. V delu tako ne zasledimo izrazov »Katoliška cerkev« ali »Rimska cerkev«, o kateri zelo na kratko in v polemičnem tonu spregovori odlomek tretjega poglavja:

»Če bomo iskali pravico in oprostitev grehov zgolj v spoštovanju Postave, ki jo je Bog slovesno razodel na gori Sinaj, bomo ostali brez Jezusove milosti. Podobno velja za tiste, ki se pretvarjajo, da bodo pri Bogu opravičeni zaradi svojih zakonov in pravil. Naj pretehtajo in

nato sami presodijo: Če Bog ni hotel nameniti te časti svoji Postavi, zakaj bi jo namenil njihovim zakonom in ureditvam?<sup>11</sup>

Onkraj meja zemeljskih Cerkev s človeškimi pravili je namreč nevidna skupnost izbrancev, ki so namenili svojo vero Jezusu ter njegovemu žrtvovanju, in prav te nagovarjajo Fontanini, Flaminio, Carnesecchi in Giulia Gonzaga. Kljub nekaterim sorodnim potezom s severnimi reformatorji so v njihovi misli razpoznavni predvsem nauki Juana de Valdésa in prepričanje, ki ne vsebuje protirimskih polemik. Kljub temu pa je *Beneficio* mnogo več kot le zbirka misli znamenitega učitelja. Navajanje odlomkov Luthra in Calvina, opazno opiranje na delo *Loci communes* Melanchthona, razlaga Gospodove večerje kot »misterio di unità«, ki nadaljuje Avguštinove misli in jih navezuje na Lutra in Kalvina, pričajo o dokaj samosvoji in premišljeno zastavljeni naravi spisa. Avtorja se sklicujeta na krščansko misel prvih stoletij in v njej iščeta utemeljitve za nove nauke reformatorjev; teh zaradi inkvizicije seveda ne imenujeta, jih pa postavita ob bok starim mislecom, kakršen je bil sv. Bernard. Kot zagovorniki opravičenja »ex fide sola« so skupaj z omenjenimi modreci spoznali bistvo krščanstva in tako postali božji izbranci.

»In sveti Bernard trdi v pridigi LXXVII spisa *O Spevu* prav to, ko razlaga, da naše zasluge nikakor ne prispevajo k opravičenju, ampak gre to pripisati samo milosti. Milost nas opraviči zastonj ter nas na ta način osvobodi suženjstva grehu. Pristavi še, da postane, potem, ko se združi s Kristusom v veri, duša njegova nevesta, vse to pa se zgodi brez zaslug naših del.«<sup>12</sup>

Izvirnost *Beneficia* se skriva tudi v pozivu k spoštovanju zakramenta obhajila, namenjenemu vsem kristjanom, saj bi tega lahko onečastili nevera v evangelijsko obljubo odrešenja ter razdejanje enovitosti Kristusovega telesa. Avtorja deloma zaobideta takrat precej burne razprave o navzočnosti Kristusa v posvečenem kruhu<sup>13</sup> in

11 Ibid., str. 39.

12 Ibid., str. 53.

13 Vprašanje o načinu navzočnosti Kristusa v posvečeni hostiji je v času reformacije ponovno razburkalo razpravljanje teologov. Luther je v svojem delo o Babilonski sužnosti trdil, da sta kruh in vino že telo in kri Jezusa, ter se s svojimi zamislimi o zakramentalni zvezi (*unio sacramentalis*) obrnil tako proti Rimski cerkvi kot proti Zwingliju, ki je zavračal resnično navzočnost ter zagovarjal simbolično.



poudarita, opirajoč se na Avgušтина, predvsem nedeljivost Jezusovega telesa v hostiji, o kateri priča že *Evangelij*. Gospodova večerja je bistvo maše in znamenje Božjega odpuščanja, enovitosti in milosti. In če je temu tako, grozita kristjanom dva greha. Greh licemerstva, s katerim se umažejo tisti, ki prejmejo znamenja Jezusovega trpljenja, ne da bi pri tem verjeli v moč njegovega opravičenja; in greh onih, ki pristopijo k Božji ljubezni in enovitosti, medtem ko s sovraštvom do svojih bratov trgajo Kristusovo telo.

»Ker ima On torej le eno telo, v katerem smo vsi navzoči, je nujno, da zaradi te navzočnosti tudi mi postanemo eno telo. To enovitost povzema kruh zakramenta, ki je narejen iz množice zrnja, pomešanega med sabo tako, da enega zrna ni mogoče ločiti od drugega. Tako moramo biti povezani tudi mi, družiti pa nas mora tolikšna sloga duha, da med nas ne stopi niti najmanjša vrzel razkola.«<sup>14</sup>

Besede so namenjene tako katoličanom, ki ne priznavajo opravičenja po veri, kot protestantom, ki jim ni mar za enovitost krščanskega telesa. Prav v teh mislih bi lahko iskali jedro sporočila Valdésovega kroga, zgled Pietra Carnesecchija, ki ni hotel preklicati omenjenih nauk in se je raje odločil za mučeništvo, pa je najbolj odmevna in dramatična posledica takšnega razglasjanja. V zadnjem procesu leta 1566 in 1567 je Pietro pred sodiščem inkvizicije pojasnil, da so po prepričanju Valdésa in Flaminia resnico o opravičenju sprejeli vsi pravi kristjani in da jo je tem, če ne prej, kot edino pot do odrešenja na smrtni postelji razkril sam Bog. Po letu dni v ječi so ga poleti 1567 obsodili na grmado, kazen pa izvršili oktobra istega leta.

Po tridentinski definiciji opravičenja kot sadu Božje milosti, »po kateri človek stopa iz svoje pasivnosti in postane zmožen za dobra dela«,<sup>15</sup> je spis *Beneficio di Cristo* v očeh krščanske javnosti dobil izrazito protestantski predznak, cenili pa so ga tako italijanski zagovorniki reformacije kot tisti »nikodemiti«, ki se kljub drugačnim prepričanjem niso nameravali ločiti od Rimske cerkve. Po zboru v Trentu je bilo namreč jasno, da sprave med protestanti in Rimom ne bo, zaradi takratnega dviga inkvizicije pa so postala tla Apeninskega polotoka nadvse nenaklonjena zamisliti, ki so odstopale od sklepov

14 *Il beneficio di Cristo*, str. 77.

15 *Zgodovina Cerkve III*, Družina, Ljubljana 1994, str. 163.

znamenitega koncila. Redki drugače misleči Italijani so bili tako odločni kot markiz Galeazzo Caracciolo, učenec Valdésa in Flaminia; leta 1551 se je namreč odrekel svoji družini in visokemu političnemu položaju v Italiji ter se zatekel v Calvinovo Ženevo. Tudi možnosti, da bi se Benetke, kjer se je v prvih desetletjih 16. stoletja razmahnilo protestantsko založništvo, pridružile reformaciji, so bile po zboru in prihodu španske nadvlade vedno manjše. Leta 1547, ko je bila pri Mühlbergu poražena Šmalkaldska liga in so v Trentu razglasili nauk o opravičenju, so v Benetkah ustanovili službo z imenom *Tre sawi sopra l'eresia*, ki je bedela nad delom cerkvenih sodišč in poskrbela, da je na grmadi končalo veliko protestantskih pisanih del. Naslednje leto so pri Rialtu javno sežgali 1400 knjig, leta 1548, ko se je moral Vergerij umakniti v izgnanstvo, pa so na pobudo nuncija Giovannijsa della Case objavili že omenjeni seznam prepovedanih knjig.

Traktat *Beneficio di Cristo* je sredi 16. stoletja kljub temu občutno zaznamoval italijansko reformacijo, iz Benetk pa se je v tistem času, kot pričajo mnogi procesi inkvizicije, hitro razširil do Modene, Bologne, Firenc ter celo do Neaplja in bližnjih pokrajin. Nekaj izvodov je kljub veliki pozornosti sicilske inkvizicije skupaj z Ochinovimi pridigami in drugimi Valdésovimi knjigami prišlo celo v roke catanijskega škofa Nicole Marie Caracciola.

Flaminio je iz Neaplja odšel v Firenze, mesto, ki še ni pozabilo mučeništva Savonarole, in tam širil zamisli svojega španskega učitelja, traktat pa je bil dobro znan tudi v Sieni in Lucci. Cosimo Bartoli je na predavanju v firenški Akademiji leta 1542, opirajoč se na XXIV. spev Dantejevega Raja,<sup>16</sup> želel dopolniti Ficinova razmišljanja o razodetju z Valdésovim naukom »vera e viva fede«, pri čemer se je večkrat skliceval na besedilo takrat še rokopisne različice *Beneficia*.<sup>17</sup> Ob tej

16 Dante, *Božanska komedija. Raj*, XXIV, 64–66. Dante odgovori na vprašanje apostola Petra, kaj je vera, s Pavlovimi besedami. Vera je podlaga, temelj, podstat, na kateri človek gradi svoje upanje o Bogu in posmrtnem življenju:

»... da vera je podstat nadeje vroče,  
dokaz stvari, ki jih ni mogoče zaznati,  
to, zdi se, da apostol reči hoče.«

(Založništvo tržaškega tiska, Trst 1991; prevod Andrej Capuder.)

17 *Il Beneficio di Cristo*, poglavje IV; »Degli effetti della viva fede e della unione dell'anima con Cristo«.

priložnosti je omenil tudi Flaminia, ki so ga nekateri že povezovali s traktatom, in ga opisal kot »načitanega človeka, ki nam je razkril in pojasnil številne svete spise.«<sup>18</sup> Valdésovi nauki so skoraj desetletje odzvanjali tako na medičejškem dvoru kot v palačah firenških fff velikašev in v knjižnicah izobražencev, potihnili pa so šele s prihodom jezuitov v Firence. Nemara pa so bile najdrznejši razglas omenjenega učenja v Savonarolovem mestu Pontormove freske v kapeli cerkve San Lorenzo. Kanonik omenjene cerkve in Valdésov pristaš Pier Francesco Riccio je prepričal Cosima Medičejskega da zaupa poslikavo sten Pontormu, ki je delo, v katerem je upodobljena zgodba odrešenja vse od rojstva Eve, Kajnovega greha, vesoljnega potopa pa do zmage Kristusa, naslikal med letoma 1547 in 1558. S tem povezane razprave je po odkritju umetnine še najbolje povzel Vasari, ki je zapisal, da ni nikoli povsem razumel sporočila tega dela. Čeprav je vedel, da je Jacopo nadvse razgledan mož in da se druží z mnogimi izobraženci, pa si ni znal razložiti, kaj naj bi pomenila Kristusova podoba, ki pri vrhu oživlja mrtve, medtem ko je pod njo Bog Oče pravkar ustvaril Adama in Evo.<sup>19</sup> Med restavriranjem cerkve leta 1742 so bržkone po posredovanju jezuita Giuseppeja Riche zadnje Pontormovo delo uničili. Nedavno je Charles de Tolnay, ki se je s pomočjo nekaterih ohranjenih skic spoprijel z ikonografsko analizo dela, opozoril na jasna znamenja Valdésovega učenja in na sledi takratnih italijanskih reformacijskih tokov.<sup>20</sup>

## Sklep

Spis *Il Beneficio di Cristo* je po mnenju Salvatora Caponetta, avtorja spremne študije zadnje italijanske izdaje, postal nekakšno besedilo iniciacije ali posvetitve za vse tiste, ki so jih zanimale nove zamisli

18 Salvatore Caponetto, *La Riforma protestante nell'Italia del Cinquecento*, Claudiana, Torino 1992, str. 106.

19 Giorgio Vasari, *Le vite dei piu' eccellenti pittori, scultori e architetti*, Vita di Iacopo da Pontormo, Newton Compton editori, Roma 1991, str. 1025.

20 Charles de Tolnay, *Les fresques de Pontormo dans le chœur de San Lorenzo à Florence*, La Critica d'Arte, III, S., IX, XXXIII, 1950, str. 49.

reformatorjev s Severa. V stoletju krvavih verskih vojn je knjižica ljudem pomagala ohraniti vero in dušni mir, v času, preden so večino njenih tiskanih izvodov uničili, pa se je izkazala tudi kot učinkovito sredstvo širjenja novih zamisli. Kot rečeno, pa so bile v Italiji zaradi bližine Rima in zaradi politične nestanovitnosti razmere omenjenemu širjenju manj naklonjene kakor pa na drugi strani Alp. Represivni aparat inkvizicije in delovanje novih redov, ki so se razmahnili na krilih katoliške prenove, sta pustila odločilen pečat na versko političnem zemljevidu Apeninskega polotoka. Nekaj drugače mislečih pridigarjev in teologov se je umaknilo na sever, kot sta to storila znana italijanska »krivoverca« Ochino in Vermigli, številne tiste, ki so še naprej javno razglašali svoja prepričanja, pa je doletela podobno kruta usoda kot Carnesecchija in Sicula. V takih razmerah je na italijanskih tleh v drugi polovici 16. stoletja zamrlo tudi tiskanje protestantskih traktatov, zato so za redke kasnejše izdaje *Beneficia* poskrbeli predvsem v severnih deželah.

Prvo stran tretje angleške izdaje iz leta 1633 pomenljivo krasijo verzi *Prvega pisma Korinčanom*: »Sklenil sem namreč, da med vami ne bom vedel za nič drugega kakor za Jezusa Kristusa, in sicer križanega.« In besede iz *Pisma Filipljanom*: »Še več, za izgubo imam vse zaradi vzvišenosti spoznanja Kristusa Jezusa, mojega Gospoda.«<sup>21</sup> Po Caponettovih besedah je založnik hotel opozoriti predvsem na Pavlovo sporočilo Filipljanom o bratski skupnosti v Kristusu, ki temelji na veri in je vir veselja. Spis je v drugi polovici devetnajstega stoletja znova odkril Babington, kmalu zatem pa je ponovno zaživel tudi v luteranskem okolju Nemčije, kjer je Konstantin von Tischendorf leta 1855 uredil nemški prevod, ki je v kratkem času doživel štiri ponatise. V Torinu je leta 1860 svojo izdajo uredil grof Piero Guicciardini, ki je v Firencah v tistem času ustanovil svobodno evangelijsko skupnost, slabo stoletje kasneje pa je za še eno italijansko različico skupaj s pastorm Marianom Moreschinijem poskrbel izobčeni duhovnik in politični ubežnik Ernesto Buonaiuti. Zato, da bi se, kot je zapisal, ponovno spoprijeli z glavno težavo vsake krščanske Cerkve in ponovno začeli razmišljati o pomenu krščanske reforme.<sup>22</sup>

21 1Kor 2,2; Flp 3,8.

22 B. Luchino, *Beneficio di Cristo*, Roma 1942, str. 42.

Ciril Sorč

## TEOLOGIJA PROSTORA

### Uvod

Odkritje *prostora* kot ene najpomembnejših razsežnosti človekovega bivanja in obstoja stvarstva je sprožilo v današnjem času živahne razprave in utemeljevanja. Nenadoma smo (ponovno) prepoznali v prostoru tisto dobrino, ki daje našemu življenju velik pomen in določa razsežnost našega bivanja. V svoji trilogiji *Spheren* kontroverzni nemški filozof Peter Sloterdijk ponovno odkriva prostor kot družbeno povezovalni element. Izhaja iz filozofije o prostoru kot temelju skupnega življenja in ne kot prazni abstrakciji. Takole ugotavlja: »Sedaj, ko je minilo obdobje (era) enostranskega pobožanstvenja časa, zahteva tudi prostor svoje pravice.«<sup>1</sup> Prostor ni postal pomemben aksiom samo na bivanjskem, okoljskem, političnem, gospodarskem, umetniškem in filozofskem področju, ampak tudi na etičnem in teološkem področju.<sup>2</sup> Teologija (in tukaj je predvsem dejavna protestantska teologija) ponovno odkriva v *Božjem okolju*

- 1 Peter Sloterdijk, *Im Weltinnenraum des Kapitals. Für eine philosophische Theorie der Globalisierung*, Frankfurt a. M. 2005, 11. Prim. tudi Peter Sloterdijk, *Sphären III: Schäume*, Frankfurt a.M. 2004, 13-26. Sloterdijk v svojih filozofskih razmišljanjih uporablja teološke in celo trinitarične pojme in izzivalno posega na področje teologije. Veliko govori o prostorih ko-eksistence, ko-subjektivitete, solidarnosti. Tudi v slovenščini imamo nekaj njegovih del. O njem pišeta pri nas med drugim Bojan Žalec in Cvetka Hedžet Tóth.
- 2 Prim. med drugimi: Elisabeth Jooß, *Raum. Eine theologische Interpretation*, Güterslohshaus, Gütersloh 2005; Ulrich Beuttler, *Gott und Raum - Theologie der Weltgegenwart Gottes* (habilitacijsko delo), Erlangen 2008 (v knjižni obliki izide avgusta 2010).

neslutena prostorja človekovega bivanja. Tako je postala pomemben sogovornik današnjega človeka, ki ga ogrožajo okoljski problemi. Pri iskanju korenitih rešitev pa ima pomembne »podatke« sistematična teologija, ki pri iskanju »Božjih prostorov« odkriva trinitaričnega Boga kot prostor samega sebe in Sveta. In če kdo, se je v to tematiko poglobil in predstavil njeno aplikativno vrednost prav Jürgen Moltmann. Zato se bom v pričujočem sestavku večkrat skliceval na njegove prispevke.<sup>3</sup> Moltmann in leta 2002 umrli Friedrich-Wilhelm Marquardt<sup>4</sup> namreč razvijata trinitarični nauk o Bogu v prostorskih kategorijah. Mislim, da se moramo zahvaliti prav Moltmannovi tankočutnosti in občutljivosti za vprašanja časa, da se je po obdobju »teologije časa« posvetil »teologiji prostora«. Kar pa ne pomeni, da se je prejšnjemu teološkemu snovanju odrekel, ampak je (tako, kot samo on zna) vzpostavil med njima perihoretično naravnanoost. Teologija prostora – predvsem trinitarična – je pritegnila tudi mojo pozornost, saj v njej odkrivam izvirno in nadvse pomembno mesto celotnega stvarstva. Ko govorimo o svetu, vesolju ali v bibličnem jeziku o stvarstvu, govorimo o človekovem življenjskem okolju ali človekovem »razširjenem telesu«. In to je ogroženo iz mnogih strani, predvsem pa *od znotraj*.

Skromen prispevek k teologiji prostora želim prispevati tudi s pričujočim razmislekom.<sup>5</sup>

- 3 Prim. knjigi z značilnim naslovom: J. Moltmann – Carmen Rivuzumwami (Hg.), *Wo ist Gott? Gottesräume – Lebensräume*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 2002; J. Moltmann, *Weiter Raum* Gütersloher Verlagshaus, München 2006. Moltmann se začne posvečati teologiji prostora v knjigi *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*, Chr. Kaiser Verlag, München 1985; prim. str.151–166. Prim. Marija Pehar, *Schöpfung zwischen Trinität und Eschaton. Die Schöpfungslehre Jürgen Moltmanns im Gesamtkontext seiner Theologie*. Bd. 46, LIT Verlag, Münster 2006, 305–315.
- 4 Glej: F.W. Marquardt, *Eia, wärn wir da – eine theologische Utopie*, Gütersloh 1997; isti, *Eine Eschatologie*. Bd. III., Gütersloh 1996, 424–446. Prim. Magdalene L. Frettlöh, *Der trinitarische Gott als Raum der Welt. Zur Bedeutung des rabbinischen Gottesnamens maqom für eine topologische Lehre von der immanenten Trinität*, v: Rudolf Weth (Hg.), *Der lebendige Gott. Auf den Spuren neueren trinitarischen Denkens*, Neukirchen-Vluyn 2005, 201 sl.
- 5 Pričujoče tematike se lotevam že v delu *Od kod in kam*, Družina, Ljubljana 2007; *Prostor kot trinitarična kategorija*, v: Bogoslovni vestnik 69 (2009), 15–30.

## Stvarjenje »ex plenitudine«

Biblično zasnovana teologija odkriva že v starozaveznih spisih Boga, ki daje ljudstvu prostor svobode in varnosti, hkrati pa Boga, ki zavzema prostor, prebiva sredi svojega ljudstva. Takšnega Boga prepoznavamo v izrazih *šekina* in *modrost (hokhma)*. Podobno misel prevzemata tudi judovsko-kabalistična podoba *makom* in mistični rabinski pojem *cimcum*.<sup>6</sup> Novozavezno »nadgradnjo« omenjenih podob poglabljata in širita izraza *kenoza* in *perihoreza*.<sup>7</sup> V vseh teh pojmi nam *Sveto pismo* in teologija spregovorita in približata za svet zavzetega in v stvarstvu dejavno navzočega Boga.

Ne smemo pozabiti, da je Stvarnik neskončno drug, različen in več v primerjavi s tem, kar je ustvaril. Božji svet se ne da ujeti in razrešiti v človeškem svetu: na noben način ne more stvar določati Stvarnika, temveč je Stvarnik tisti, ki ji daje obstoj in življenje. Te božje razdalje od stvari in suverenosti nad stvarjo pa si ne smemo zamišljati kot oddaljenost in ločenost: prav kolikor je Bog absoluten, ni ničesar takega, kar bi obstajalo »izven« (zunaj) njega. Ali morda ne smemo trditi, da to »stvarstvo zunaj Boga« v resnici obstaja *v Bogu*, in sicer v prostoru, katerega mu je Bog določil v svoji vsepričujočnosti? Ali ni Bog ustvaril sveta v sebi, »in sé«, ustvaril časa *v* svoji večnosti, končnosti *v* lastni neskončnosti, prostora *v* svoji vsepričujočnosti in *v* svoji velikodušni ljubezni svobode?<sup>8</sup> Bog ustvarja iz polnosti, »ex plenitudine«. To je povedek, ki je veliko bolj bogat kakor tisti, ki govori o stvarjenju iz nič, »ex nihilo«. Ta nihil je nekakšen »praprostor (Urraum)«, prvi pogoj za bivanje božjega stvarstva.<sup>9</sup> Razumeti ga

6 Prim. J. Moltmann, *Gott und Raum*, v: Moltmann – Carmen Rivuzumwami (Hg.), *Wo ist Gott? Gottesräume – Lebensräume*, 29–41.

7 Prim. J. Moltmann, *God in the World-the World in God: Perichoresis in Trinity and Eschatology*, v R. Bauckham-C. Mosser (ed.), *The Gospel of John and Christian Theology*, Grand Rapids, Michigan / Cambridge 2008, 369–381.

8 J. Moltmann, *Trinität und Reich Gottes*, 124.

9 J. Moltmann, *Der Geist des Lebens*, Chr. Kaiser Verlag, München 1991, 99. Moltmann se še večkrat vrne k temu pojmu, ko spregovori o božjem stvarjenjskem »umiku«; prim. Marija Pehar, *Schöpfung zwischen Trinität und Eschaton. Die Schöpfungslehre Jürgen Moltmanns im Gesamtkontext seiner Theologie*. zv. 46, 309–315.

moremo tudi kot božje naročje, kot *rahamim*, v katerem je prostor za vse božje stvarstvo. Janez Pavel II. se v svoji okrožnici *Dives in misericordia* poglubi v starozavezni izraz *rehem* – materino naročje. V opombi 52 takole razvija misel: »Iz najgloblje in najprvotnejše povezanosti ali kar edinosti, ki veže mater in otroka, se rodi posebno razmerje do njega, čisto posebna ljubezen. O tej ljubezni lahko rečemo, da je povsem zastonjska, da ni sad zasluženja in da s tega vidika predstavlja notranjo potrebo: je zahteva srca.« V luči te »teologije božjega naročja« moremo govoriti o prostoru ljubeče sprejetosti, zavarovanosti in bližine srca. V tem naročju ni samo prostor za edinorojenega Sina, ampak tudi za vse, kar je bilo v njem, po njem in zanj ustvarjeno. V tem naročju je zagotovljena in obvarovana enkratnost vsakega posameznika. V tem naročju nismo »tujki in tujci«, ampak »ljubljeni otroci«. To smo spoznali v Njem, ki »biva v Očetovem naročju (Jn 1,18), kot naš odrešenik pa se je »naselil med nami« (Jn 1,14).

Naj nadaljujemo z Moltmannovo mislijo: »Bog gre vase, da bi šel ven iz sebe.«<sup>10</sup> Gibanju začetne samoomejitve ustreza eshatološka samoodprtost. Začetna creatio ex nihilo je tako »priprava in obljuba odrešilne annihilatio nihili, iz katerega izhaja večna bit stvarstva.«<sup>11</sup> Bog eshatološko ustvarja kraljestvo slave, ko premaguje uničujoči nič, namreč greh in smrt. Bog se poda v praprostor kot nič prek izročitve Sina v smrt na križu in prešinja prostor s svojo navzočnostjo. Na ta način premaga Bog »uničujoči nič«.

Temu primerno zavrača Moltmann »apokaliptično pričakovanje popolnega anihilatio mundi«. Vera v Boga stvarnika izraža »pričakovanje in dejavni predujem preoblikovanja sveta – transformatio mundi«. Kajti Bog v križanem Kristusu napravi nič za del svojega večnega življenja s premaganjem zapuščenosti od Boga. Tako ni eshatologija »nič drugega kakor v prihodnost usmerjena vera v stvarjenje«, kajti: »Kdor veruje v Boga, ki je bit priklical iz nič, ta veruje tudi v Boga, ki oživlja mrtve. Zato tudi upa v novo stvarjenje neba in zemlje. Njegova vera ga pripravlja za upor uničenju tam, kjer

10 J. Moltmann, *Der Geist des Lebens*, 100.

11 J. Moltmann, *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*, Chr. Kaiser Verlag, München 1985, 103.



po človeško ni nobenega prostora za upanje. Njegovo upanje v Boga ga obvezuje za zvestobo zemlji.«<sup>12</sup>

Gornji razmislek nam torej pove, da je Bog sam v sebi od vedno življenje v odnosu, da uresničuje svoje bitje samo v edinosti in različnosti treh enako bistvenih odnosov, zaradi česar je v Bogu od vedno prostor za drugo in različno. Tako more biti končni svet ustvarjen v ta neskončni prostor ljubezni med Očetom, Sinom in Svetim Duhom.<sup>13</sup> Bog, ki je že sam v sebi prostran prostor, je zvest samemu sebi, ko pripravlja v sebi prostor tudi za stvarstvo, saj to more samo v njem prejeti prostor za svobodo, življenje in obstoj. Po samoomejitvi Vsemogočnega nastane prazen prostor, tisti »nič – nihil«, v katerem more Stvarnik priklicati nebivajoče v bivanje: »Deus creaturus mundos contraxit praesentiam suam.«<sup>14</sup> Medtem ko svet obstaja »izven Boga«, kolikor je drug (različen) in omejen v primerjavi z Bogom, obstaja obenem »v Bogu«, kolikor je deležen biti, katero mu podarja Stvarnik, in skrivnosti njegove ljubezni, ki je navsezadnje skrivnost božjega bivanja. V tem smislu je Bog v vsaki stvari globlji od njene največje globine: »Kolikor kakšna stvar obstaja, toliko je potrebno, da je Bog pričujoč v njej na njej lastni način bivanja.«<sup>15</sup> Največja vzvišenost sovпада z največjo pričujočnostjo: »Superior summo meo, interior intimo meo« (Avguštin). On, ki neskončno presega svet, je hkrati srce in naročje sveta, je tisti, v katerem »živimo, se gibljemo in smo« (Apd 17,28).

## Stvarjenje iz ljubezni

Kako naj razumemo, da mi kot ustvarjena bitja živimo v Bogu in vendar nismo bog ali božja iskra, manifestacija ali emanacija Boga, temveč od njega različna, samostojnosti izročena bitja?

12 J. Moltmann, *Gott in der Schöpfung*, 105.

13 Prim. Marija Pehar, *Schöpfung zwischen Trinität und Eschaton. Die Schöpfungslehre Jürgen Moltmanns im Gesamtkontext seiner Theologie*. Bd. 46, 238–277.

14 Prim. J. Moltmann, *Gott und Raum*, v: J. Moltmann – C. Rivuzumwami (Hg.), *Wo ist Gott?*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 2002, 29–41.

15 Tomaž Akvinski, *S.th. I, q.8 a.1c.*

Odločilna iztočnica je v Janezovih besedah: »Bog je ljubezen« (1 Jn 4,8). Omenjeni paradoks moremo razumeti le, če je Bog sam v sebi ljubezen, ki drugemu pripravlja prostor.<sup>16</sup> Tako bomo mogli tudi Janezovo izjavo o Bogu pravilno razumeti. Bog ni ljubezen v prvi vrsti zato, ker je ustvaril svet kot tisti, ki stoji naproti njegovim ljubečim odnosom; potem bi nujno potreboval svet in predvsem nas, končna in prigodna bitja, da bi mogel v resnici ljubiti in tako biti Bog – to bi bil nesmiseln in v sebi protisloven pojem Boga! Ne, priznati Boga kot ljubezen pomeni, da je ljubezen njegovo najbolj notranje bistvo, neodvisno od vsakega odnosa s končnim stvarstvom. Bog ne ustvarja sveta, da bi ga mogel ljubiti, temveč zato, ker je on od vedno ljubezen in ker hoče napraviti svet deležen prekipevajočega veselja te ljubezni, kliče v bivanje od sebe različna bitja.

Trditev, da je Bog ljubezen, je trdno izhodišče za nauk o Sveti Trojici. Avguštin trdi: »Če vidiš ljubezen, vidiš Trojico.« Zakaj posvečati osrednje mesto trinitarični podobi Boga? Zato, ker ta trinitarični Bog »pripravlja prostor« v samem sebi za svoje stvarstvo, predvsem pa za človeka, ki ga je ustvaril po svoji podobi. Polna zastojnost ljubezni, ki nagiblje Očeta k ustvarjanju, ga hkrati nagiblje k samoomejitvi, da bi kultura bivala v svobodi. Ta samoomejitev ni nič drugega kakor spoštovanje, ki ga ima Stvarnik do drugosti stvari, do njenega bivanja v svobodi, in se pridružuje tveganju možne zavrnitve, katero more končno bitje nuditi neskončni Ljubezni. Bruno Forte poudarja, da božja samoomejitev, kolikor se dogaja v smislu notranjih trinitaričnih odnosov, omogoča večno možnost bivanja ustvarjenega sveta kot drugega od Boga, čeprav ne ločenega od njega in »zunaj« njega. Božja ponižnost ni nič drugega kot drugo ime za svobodno darovanost samega sebe, s katero vsaka od božjih oseb ljubi drugi in s katero troedini Bog ustvarja svet iz ljubezni in ga iz ljubezni ohranja.<sup>17</sup>

16 Prim. E.T. Groppe, *Creation «ex nihilo» and «ex amore»: ontological freedom in the theologies of John Zizioulas and Catherine Mowry Lacugna*, v: *Modern theology* 21 (2005) 463–496.

17 Prim. B. Forte, *Teologia della storia*, Paoline, Cinisello Balsamo 1991, 246–257.

Bistveno za Božjo ljubezen je, da se ljubeči umakne v dobro ljubljenega. Tako Bog ponovi v deju stvarjenja na analogen način to, kar se nahaja v Bogu samem od vedno.<sup>18</sup> Greshake govori o »trinitaričnem prostoru« stvarstva. Ta izraz pa ne spregovori le o razsežnostih »prostora«, ampak tudi o zakonitostih, ki vladajo v njem! To ni sebično zagrajen, prazen prostor, ampak nesebično odprt in vabeč prostor, ki je ves prostor za drugega, je »omejen« z ljubeznijo in namenjen srečanjem ljubezni. Pripravljati drugemu prostor spada k bistvu ljubezni, ki je razpoznavno znamenje Stvarnika.<sup>19</sup>

Takšen prostor, to intimno *notranje prebivanje* in popolno medsebojno prešinjnanje oseb je izpovedano s pomočjo nauka o trinitarični *perihorezi*. Z njo je izražena tista trinitarična enota, ki presega nauk o osebah in njihovih odnosih: v moči njihove večne ljubezni eksistirajo božje osebe tako intimno ena z drugo, ena za drugo in ena v drugi, da *vzpostavljajo v* svoji edinstveni, neprimerljivi in popolni enoti lastno bivanje. Znotrajtrinitarični odnosi in trinitarična perihoreza so si *komplementarni*.<sup>20</sup> Moltmann zagotavlja, da »šele perihoretični pojem enosti je trinitarični pojem *troedinosti*«. <sup>21</sup> Pravoslavni teolog Ciobotea poudarja, da je trinitarično medsebojno prešinjnanje (*perichoresis*) temeljni in najvišji arhetip občestvenega življenja, kjer edinost in različnost prideta popolnoma in hkrati do izraza.<sup>22</sup> Torej: trinitarična perihoreza ohranja poti odprte, jih napravlja prehodne, tako da je vsaka od treh oseb Trojice v polnosti »odprt prostor« za drugi dve. Osebe vzpostavljajo prostor za druge tako, da se umaknejo. Tako trinitarične Osebe niso samo »osebe«, ampak tudi »prostor« za drugi dve. »Vsaka Oseba je v moči perihoreze naseljiva

18 Prim. E. Jüngel, *Gottes ursprüngliches Anfangen als schöpferische Selbstbegrenzung*, v: H. Deuser u. a. (Hg.), *Gottes Zukunft – Zukunft der Welt. Festschrift für Jürgen Moltmann*, Chr. Kaiser Verlag, München 1986, 268.

19 Prim. G. Greshake, *Der dreieine Gott*, Herder, Freiburg – Basel – Wien 1997, 232.

20 J. Moltmann, *Die Einheit des dreieinigen Gottes*, v: F Breuning, *Trinität. Aktuelle Perspektiven der Theologie*. Herder (QD 101), Freiburg-Basel-Wien 1984, 108.

21 J. Moltmann, *Die Einheit des dreieinigen Gottes*, 109.

22 Prim. C. Sorč, »*Fides christianorum in Trinitate consistit*«, v: *Rassegna di teologia* 42 (2001) 847–865.

za drugi. Vsaka Oseba prebiva v drugih dveh in hkrati jima pripravlja prostor.«<sup>23</sup> Moltmann nadaljuje to misel, ko trdi, da Bog pri pripravljanju prostora za stvarstvo seže vase in tam vzpostavi »življenjski prostor«. Samega sebe določi Bog za bivališče celotnega njegovega stvarstva. Troedini Bog, ki se izprazni samega sebe, je popolnoma prostor za drugega: Oče za Sina, Sin za Očeta in Sveti Duh »prostor srečanja« obeh. V tej naravnosti je en sam Bog. Od tukaj gremo naprej: Bog postane »naročje« svojih bitij, v njem prejme vse prostor in to ne na način izginotja, ampak kot drugo. V njem je drugačnost visoko cenjena in ohranjena. Svet ne postane Bog in Bog ne izgine v svetu. Njun odnos vzpostavlja njuno nezamenljivost v prostoru svobode.

Vzneseno nadaljuje Moltmann: »Trinitarične perihoreze ne smemo razumeti kot nekakšen okostenel kalup, temveč kot silno vznurjenje in hkrati absolutno umirjenost tiste ljubezni, ki je počelo vseh živih bitij, glas vseh resonanc (Resonanzen) in začetek svetov, ki plešejo in vibrirajo v ritmu.«<sup>24</sup> Trinitarična perihoreza se odraža v stvarstvu na različnih ravneh. Takole povzema Moltmann to misel: »Vse, kar živi, živi na svoj, njemu lasten način v drugem in z drugim, od drugega in za drugega. Trinitarični pojem življenja kot medsebojnega prešinjavanja, perihoreze, tako opredeljuje *ekološki nauk o stvarjedju*.«<sup>25</sup>

## Stvarstvo v prostoru trinitarične ljubezni

»Umikanje«, o katerem smo zgoraj spregovorili in je znotraj trinitaričnega prostora sobistveno, je za troedinega Boga nekaj naravnega. Bog Oče je *ves* prostor za Sina, Sin je *ves* prostor za Očeta in

23 J. Moltmann, *Gott und Raum*, v: J. Moltmann - C. Rivuzumwami (Hg.), *Wo ist Gott? Gottesräume - Lebensräume*, 35. V knjigi *Das Kommen Gottes* govori Moltmann o perihoretičnem pojmovanju prostora. Prim. J. Moltmann, *Das Kommen Gottes*, 331 in 325-337; A. Ganoczy, *Der dreieinige Schöpfer. Trinitätstheologie und Synergie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2001; F. Gruber, *Im Haus des Lebens. Eine Theologie der Schöpfung*, Pustet, Regensburg 2001, 175-233.

24 J. Moltmann, *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*, 30; prim. Marija Pehar, *Schöpfung zwischen Trinität und Eschaton. Die Schöpfungslehre Jürgen Moltmanns im Gesamtkontext seiner Theologie*, 218-219.

25 J. Moltmann, *Gott in der Schöpfung*, 30-31; prim. Graham Buxton, *The Trinity, Creation and Pastoral Ministry. Imaging the Perichoretic God*, 238-245.

Sveti Duh je *ves* prostor za srečevanje Očeta in Sina, je »mi« Boga. Po vsej pravici moremo trditi, da ustvarja lahko samo Bog, ki je sam *v* sebi en sam prostor za drugega, troosebni Bog.<sup>26</sup> Vsaka oseba pripravlja v sebi drugima dvema bivanjski prostor in hkrati v njima prebiva. Moltmann pravi, da ne smemo govoriti samo o treh trinitaričnih osebah, temveč moramo govoriti hkrati o treh trinitaričnih prostorih. V prostorju tega prostranega, vabečega, vključujočega, odrešujočega Boga, more najti življenjski prostor tudi vse stvarstvo.<sup>27</sup>

Moltmann vidi v trinitaričnem bivanju Boga tri konstitutivne, so-določujoče prvine bivanja: »Da-sein« – tu-bivanje (osebna prvina), »Mit-sein« – so-bivanje (občestvena prvina) in perihoretično pojmovani »In-sein« – biti v.<sup>28</sup> Ker je torej Bog sam v sebi od vedno življenje v odnosu, uresničuje svoje bitje samo v edinosti in različnosti treh enako bistvenih odnosov, zato je v Bogu od vedno prostor za drugo in različno. Tako more biti končni svet ustvarjen v ta neskončen prostor ljubezni med Očetom, Sinom in Svetim Duhom.<sup>29</sup> Moltmann nam predstavi vabeče, vključujoče in zedinjujoče občestvo troedinega Boga kot »odprto Trojico«. V takšni Trojici pa vidi »vabeče okolje vsega, odrešenega stvarstva, ki tako samo postaja okolje za Božje prebivanje.«<sup>30</sup>

Kaj pomeni ta razmislek za naše vprašanje, kako more biti Bog v samem sebi in neodvisno od stvarstva resnično Ljubezen (do Drugega) in zato stvarstvu podariti v sebi prostor, ne da bi moral omejiti samega sebe? V veri v ljubezen troedinega Boga moremo potegniti naslednje poteze:

Svet izhaja na začetku kakor tudi v nadaljevanju iz podarjajoče se ljubezni Očeta; to izhajanje je naravnost »podaljšanje« (G. Greshake) večne božje samopodaritve Očeta Sinu v končnost. Oče, ki je ves

26 Prim. H. U. v. Balthasar, *Theodramatik IV. Das Endspiel*, 53–86; G. Marengo, *Trinit e creazione. Indagine sulla teologia di Tommaso d'Aquino*, Citt Nuova, Roma 1990.

27 Prim. J. Moltmann, *Gott und Raum*, 34–35.

28 J. Moltmann, *Erfahrungen theologischen Denkens*, Chr. Kaiser – Güterslohher Verlagshaus, Gütersloh 1999, 279.

29 Prim. Marija Pehar, *Schöpfung zwischen Trinität und Eschaton. Die Schöpfungslehre Jürgen Moltmanns im Gesamtkontext seiner Theologie*, 238–277.

30 J. Moltmann, *Erfahrungen theologischen Denkens*, 282–283.

prostor za Sina, se v Sinu odpira stvarstvu. Toda Bog pri tem ne prejme končnosti stvarstva in se tako ukine, ampak z ljubeznijo prežet odnos Očeta do Sina predstavlja princip, ki omogoči njegovo stvariteljsko ljubezen do sveta. Drugače rečeno: Večna Beseda, v kateri Oče samega sebe izraža, je pogoj za možnost Besede, s katero Bog kliče v bivanje. Iz tega, da je v Bogu samem božja drugačnost Besede, razumemo tudi možnost končne drugačnosti, in to je prav svet.

V Bogu ustvarjeni svet more biti tako od Boga radikalno različen in samostojen, ker je privzet v to Sinovo naravnost na Očeta, v njegov konkretni odnos prejemajoče, Očetu zahvaljujoče ljubezni: »V njem je bilo vse ustvarjeno.« (Kol 1,16.) Iz tega odnosa Sina do Očeta prejema stvarstvo zaznamovanost njegove resnične različnosti od Boga in njegove samostojnosti v Bogu in v odnosu do njega: s tem, da je soudeleženo pri Sinovemu zahvaljevanju in to širi v končno ustvarjenem, priznava, da ni Bog in noče biti kakor Bog.

Popolnoma različen od Boga in v edinstveni edinosti z njim povezan more svet biti zato, ker prejema delež pri daru Svetega Duha v prostoru troedine božje ljubezni. »Biti ustvarjen v Bogu« pomeni tudi: biti privzet v globoko zedinjevalno ljubezen med Očetom in Sinom. V Duhu postane stvarstvo deležno življenja in ljubezni Boga; v Duhu pa prejme tudi Bog delež (v obrnjeni perspektivi) pri življenju in trpljenju stvarstva. To stori predvsem tako, da podari stvarstvu tam, kjer to preko grešnega upora človeka Bogu pervertira svojo samostojnost, v Duhu odpuščanje in opravičenje (prim. Jn 20,23).<sup>31</sup>

»Možnost stvarjenja je vsebljena v resničnosti Trojice. Zato tvegamo trditev: Bog, ki ni troedini ne more biti stvarnik.«<sup>32</sup> V trinitarnih koordinatah namreč ljubezen odloča, koliko je prostora za drugega in kakšen prostor mu je »odmerjen«. Pri »trinitarnem prostoru« nimamo v mislih samo razsežnosti »prostora«, ampak tudi zakonitosti, ki vladajo v njem! To so predvsem zakonitost enkratnosti, občestvenosti, solidarnosti, svobode, nad vsemi pa ljubezni. Bog stvarnik ni predvsem »primum movens«, temveč »primum amans«.

31 M. Kehl, *Und Gott sah, dass es gut war. Eine Theologie der Schöpfung*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 2005, 244.

32 A. Gerken, *Theologie des Wortes*, Patmos, Düsseldorf 1963, 82; prim. H. U. v. Balthasar, *Schöpfung und Trinität*, v: *IkZ Communio* 17 (1988) 205–212.

Moltmann govori o stvarstvu kot »zasnovi božjega kraljestva«. <sup>33</sup> Vsa življenjska področja vsebujejo v svoji strukturi na njim lasten način odprtost za prihodnost. V tem je njihov značaj znamenja. Na temelju te notranje strukture stvarstva in gornjih zakonitosti smemo govori o »realnih znamenjih« (Realchiffren) sveta. <sup>34</sup> Kolikor prepoznamo svet kot »realno obljubo božjega kraljestva«, spada tudi samo v zgodovino kraljestva. V tem kontekstu Jürgen Moltmann na novo razlaga nauk o »vestigia dei« (znamenja Boga). »Vestigia dei«, ki so v območju narave, so »vestigia trinitatis« (znamenja Trojice) in »vestigia regni dei« (znamenja Božjega kraljestva). Kajti Bog se razodeva kot troedini Bog, kot obljubljeni Bog prihajajočega kraljestva slave.

### Krščanski panenteizem

Menim, da nam je krščansko razumljeni pan-*en*-teistični model stvarjenja (vse v Bogu) v pomoč, ko govorimo o trinitarnosti stvarstva. Prav pri Pavlu ga slišimo, v njegovem govoru na Areopagu: »V njem živimo, se gibljemo in smo« (Apd 17,28). Slišimo ga, ob misli na preeksistentni Logos, tudi v njegovi hvalnici Kristusu v *Pismu Kološanom*: »V njem je vse ustvarjeno« (Kol 1,16). Že pri starozaveznem modrem Jezusu Sirahu slišimo v navdušeni hvalnici Božjega veličastva v naravi: »Sklep besed naj bo: On je vse.« (Sir 43,27.) Nobenega prostora poleg njega: ničesar ne more biti poleg neskončnega Boga. Vendar pa *prostor v njem samem*, ki Boga in svet enoumno razlikuje (kot Stvarnika in stvar) in hkrati tako med seboj zedinja, da bi ga tesneje ne mogel. Torej: Bog najde »razloge« za ustvarjanje in samo »snov« v samem sebi.

Tega si ne smemo tako zamišljati, kakor da bi se Bog zato moral v svoji polnosti umakniti in samega omejiti. Misel o stvarjenju v Bogu ima smisel samo, ker in kolikor je Bog od vekomaj nič drugače kot tista ljubezen, ki daje prostor in svobodo. Da je to, mu ni potrebno šele omejiti samega sebe, kakor da ne bi bil že brez stvarstva takšna

33 Prim. Christian Link, *Die Welt als Gleichnis*, 222 sl.

34 Prim. J. Moltmann, *Gott in der Schöpfung*, 76.

brez-mejna, prostrana ljubezen. Kot čista ljubezen in nič drugega kot ljubezen more Bog brez vsakega omejevanja svoje veličine in moči drugemu od samega sebe, končnemu svetu že od vedno pripraviti prostor, ki ga potrebuje za svoje bivanje; in sicer tako, da ta pri tem ne izgine v Bogu, da ni od njega »posrkan« ali da zapade v odtujitveno, njegovo samostojnost omejevalno heteronomijo Boga. Takšne predstave se bi daleč oddaljevale od krščanskega razumevanja stvarstva.<sup>35</sup> Tako nas ni treba biti strah pred velikim, vse obsegajočim Bogom. Človek živi v Bogu na človeški način. Ni pred dilemo: Bog ali človek. Čim večji je Bog, tem več je prostora za človeka. Njegov »objem« človeka ne utesnjuje, marveč ga osvobaja (prim. Lk 15,11–32). V njem je življenje v polnosti, prostor gibanja in trden obstoj: »V njem živimo, se giblujemo in smo.« (Apd 17,28a.) Resnično osvobajajoči prostor pa nam pripravlja Jezus Kristus v Božjem kraljestvu, v katerem je prostor za vse (Mt 13,32).

Iz tega uvida se odpre »iskanju vere po razumevanju« pot k trinitaričnemu razumevanju Boga in stvarstva. Od tod mora izhajati vsaka krščanska teologija stvarjenja in k njej mora voditi.<sup>36</sup> Božja svoboda, ki v sebi daje prostor drugemu (kot Bogu in svetu), je možna samo v moči tiste ljubezni, ki sama v sebi, iz svojega bistva že vedno daje prostor drugačnosti med Bogom kot »Očetom« in Bogom kot »Sinom« – prav v Bogu »Svetem Duhu«, ki jih ohranja različne in hkrati zedinja. Samo takšna božja ljubezen more tudi neskončno in končno samobitnost vzdržati v sebi vse do mogoče nasprotujoče svobode stvarjenin, in jih tako združevati, ne da bi ena v drugi izgnila. V ta od vekomaj pripravljen prostor božje ljubezni je bil svet ustvarjen. V njem prejme svoj lastni prostor, da bi mogel v tej prostranosti kot svet biti, živeti in se gibati.

V tej povezavi teologije stvarjenja in nauka o Sveti Trojici more najbolje vzdržati paradoks božjega bivanja nad svetom in v njem. Tomaž Akvinski to izrazi takole: »Poznanje božjih oseb je potrebno (...) če hočemo o stvarstvu pravilno misliti (...) S trditvijo, da je Bog

35 M. Kehl, *Und Gott sah, dass es gut war*, 240.

36 Prim. Hristea Vasile, *Kommunikation und Gemeinschaft. Ein orthodox-theologischer Beitrag zu einer Theologie der Kommunikation*, Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2005, 89 s.



vse ustvaril s svojo Besedo, je zavrnjena zmota tistih, ki trdijo, da je Bog vse ustvaril zato, ker to zahteva njegovo bistvo; s trditvijo pa, da gre za izhajanje iz ljubezni, je pokazano, da Bog ni ničesar ustvaril iz kakršnegakoli pomanjkanja ali iz zunanjega vzroka, temveč iz čiste ljubezni in dobrote.«<sup>37</sup>

### Trinitarični cilj stvarstva

Cilj stvarstva ni unifikacija, napačno razumljena in izvrševana globalizacija, temveč trinitarizacija, ki ne predstavlja razpada, porušjenja odnosov, ampak komplementarizacijo, sintezo v mnogovrstnosti. Tako se tudi stvarstvo ne bliža svoji dovršitvi in zedinjenju s pomočjo brezdušne evolucije<sup>38</sup>, temveč v moči trinitaričnih zakonitosti, ki jih je Bog položil vanj. Bog stvarnik in temelj vsega bivajočega, vzdržuje v sebi, ki je Eden, izvirno razliko in množstvo, ki najde v mnogovrstnosti stvarstva svoje »nadaljevanje« in »odslikavo«. Bog ni le počelo edinosti stvarstva, temveč tudi njegove mnogovrstnosti; ni le izvir in začetek homogenosti, temveč tudi njegove posebnosti in različnosti. Tako prejema stvarstvo od trinitaričnega Boga svoje edinstveno dostojanstvo, svojo brezpogojno vrednost in svojo brezpogojno možnost uveljavljanja.<sup>39</sup> »Enota in množstvo pri stvarjenju v enaki meri pomenita odsev božanstva in delež božanskega. Ni božanska samo enota, tudi množstvo je nekaj praresničnega in ima svoj notranji temelj v Bogu samem. Mnoštvo ni le razpad, ki bi nastopil zunaj božanstva; množstvo ne nastane preprosto z nastopom ‚dijade‘ (dyas), z razcepom; ni učinek dualizma dveh nasprotujočih si sil, ampak ustreza stvariteljski polnosti Boga, ki stoji nad množtvom in enoto in oboje obsega.«<sup>40</sup> Tukaj je torej temelj in izhodišče človekovega stvariteljskega delovanja. Krščanski program edinosti v

37 Tomaž Akvinski, *Sth. I*, 32, 1 ad 3. Prim. M. Kehl, *Und Gott sah, dass es gut war*, 241.

38 Prim. G. Franz, *Im Haus des Lebens: Eine Theologie der Schöpfung*. Friedrich Pustet Verlag, Regensburg 2001, 228–233.

39 G. Greshake, *Der dreieine Gott*, 219 ss.

40 J. Ratzinger, *Uvod v krščanstvo*, 126.

različnosti more na mnogovrstnih dejavnostnih področjih vtisniti sedanji družbi daljnosežen prepoznavni pečat, tako da krščanska temeljna prepričanja, ki so končno trinitarično utemeljena, na nepričakovan način prejmejo pomembno mesto sredi sekulariziranega sveta.<sup>41</sup> Tako je omenjeni program nadvse koristen za družbeno-socialno področje, saj naj bi to vzpostavljalo prostore sobivanja (sožitja) v drugačnosti.

Izhajamo iz dejstva, da se Bog s stvarjenjem odloči »deliti«<sup>42</sup> svoj prostor z ustvarjenimi bitji, še posebej s človekom. V svoj neomejeni življenjski prostor je postavil kraj, ki bo prostor njegovega srečevanja s človekom – raj. Njegovo veselje je prebivati sredi ljudi in navezovati z njimi dialog. Posebno veselje mu je prebivati sredi izvoljenega ljudstva, kateremu on sam izbere in mu pripravi deželo. Čeprav je Bog nadvse vzvišen, pa ga more izvoljeno ljudstvo srečati v svoji sredi. Bog se tako naveže na svoje ljudstvo, da se ne pomišlja zapustiti dežele in iti z njim v izgnanstvo, da bi se zopet vrnil z izgnanci v njihovo deželo in tam bival sredi med njimi.<sup>42</sup> Posebni prostor njegove navzočnosti sta Jeruzalem in tempelj. Čeprav ne moreta zaobjeti Božjega veličastva, sta prednostni kraj srečanja z Njim. Hkrati pa sta predpoda tistega Jeruzalema in templja, ki bosta ustrezala večnostnim, eshatološkim merilom.

Da Bog misli resno s svojim prebivanjem med ljudmi, je na edinstven način pokazal z učlovečenjem druge Božje osebe, ko je postal Emanuel, Bog z nami. S tem svojim sestopom je pokazal zavzetost za človeka; s tem, da je postavil svoj šotor med nami, nas je hotel zbrati in popeljati v dokončno obljubljeni deželo, v kateri je prostora za vsakega in za vse, kjer bo Bog vse v vsem. Naša začasna bivališča se bodo spremenila v »božjo zgradbo«, v večna bivališča (prim. 2 Kor 5,1–10). Ljudstvo na poti bo postalo ljudstvo na cilju, doma; ljudstvo izhoda – eksodusa bo postalo ljudstvo prihoda in vrnitve. Poveljčano stvarstvo bo našlo v Bogu svoj večni življenjski prostor, in Bog bo našel v njem svoje večno bivališče. Svet bo v Bogu prebival na svetni način in

41 O. Meuffels, *Theologie der Liebe in postmoderner Zeit*, Echter, Würzburg 2001, 165.

42 Prim. R. Scoralick (Hrsg.), *Das Drama der Barmherzigkeit Gottes*, Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 2000.

Bog v svetu na božji način. Bog in svet se bosta medsebojno prešinjala, ne da bi drug drugemu škodovala ali se v drugem izgubila. Moltmann poimenuje to stanje »eshatološko perihorezo Boga in sveta, nebes in zemlje, večnosti in časa. Celotna eshatologija se tako steka v večno veselje Boga nad svojim odrešenim stvarstvom in v večno slavljenje s strani vseh ustvarjenih bitij.«<sup>43</sup>

## Sklep

Naj povzamem Moltmannovo ugotovitev, ki se dobro ujema z našim razmišljanjem in ima daljnosežne posledice. Brez prostora ne more nihče živeti. Seveda imamo v mislih prostor svobode in prostor ljubezni. Vzeti človeku prostor, vzeti mu svobodo, pomeni izriniti ga na rob življenjskega obstoja. Brezdomstvo, ulica, zaporniška celica, prisilno delo ... ali ni to najbolj spodnji rob človekovega bivanja, ki mu jemlje človeško dostojanstvo? Toda: ali nista s tem »odvečnim človekom« izrinjena iz našega sveta tudi šekina – v tem svetu bivajoči Bog in Božji Sin, ki je sam brezdomec, saj zanj v zavetišču ni prostora (Lk 2,7) in »nima prostora, kamor bi glavo naslonil« (Lk 9,58)? Biti nam mora kristalno jasno: Kjer ni prostora za človeka, ga ni tudi za Boga. In: kjer ga ni za Boga, ga zmanjka tudi za človeka. Začenja se namreč selekcija, v kateri »odpadejo« najprej tisti, ki so že tako na robu družbe.

Zato pa so krščanske skupnosti poklicane, da postanejo »vabeči in vključujoči prostori« za »lačne, žejne, tujce, nage, bolne in jetnike« (Mt 25,35–36). Kraj, ki bo domovina Boga, ki je v svojem svetu brezdomec.<sup>44</sup>

43 Prim. J. Moltmann, *»Sein Name ist Gerechtigkeit«. Neue Beiträge zur christlichen Gotteslehre*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2008, 156.

44 Prim. J. Moltmann, *Gott und Raum*, v: J. Moltmann – C. Rivuzumwami (Hg.), *Wo ist Gott? Gottesräume – Lebensräume*, 41.

*Nenad Hardi Vitorović*

## TEOLOGIJA POLITIČNEGA AKTA

Pojem *politični akt* se morda sliši sodobno, toda anglikanski teolog Oliver O'Donovan dokazuje, da je bil njegov pomen implicitno prisoten že v predmoderni krščanski tradiciji, ki je politično avtoriteto (oblast) razumele v smislu aktov sodbe (O'Donovan, 2004: 208–209). Pravzaprav skuša pokazati, da je pojem političnega akta tisto, za kar je pri avtoriteti vselej že šlo. O'Donovan se ukvarja predvsem s politično teologijo, ki jo je razvil v knjigi *The Desire of Nations* (1996/1999) in (krščansko) politično etiko, pri čemer v uvodu v *The Ways of Judgement* (2005) – ki je bila mišljena kot politično-etično nadaljevanje prejšnje – opozarja, da je pojma treba jemati z zrnom soli, saj lahko napeljujeta na napačno razumevanje, da naj bi bil prvi pojem bolj teoretičen, drugi pa bolj praktičen. Dejansko sta obe deli osredinjeni v pojmu političnega akta, katerega edina do paruzije še legitimna oblika naj bi bila »sodba«.

Sicer je O'Donovan idejo političnega akta »našel« pri Paulu Ramseyju, ki je z njegovo pomočjo kritiziral Karla Bartha, predvsem tisto, kar se mu je kazalo kot pripisovanje prevelike avtoritete institucijam (pravni ureditvi) in pa načelom v etiki. Sam je imel izrazito kazuištečen pristop s poudarkom na primarnosti političnega akta, neomejenega z institucijami, kar je značilno tudi za O'Donovana. Pri tem pa neodvisnost političnega akta od institucij še ne pomeni, da institucije niso privilegirane okvir političnih aktov:

»Politična misel je [...] ujeta v značilno vmesni položaj med de jure in de facto: po eni strani je kritična do moralnih sodb, ki niso vpete v dejanske institucije, po drugi pa je kritična do institucij, ki ne

uresničujejo moralnih ciljev, ki so njihova predpostavka.« (O'Donovan 2005: xii.)

V *The Desire of Nations* se O'Donovan posveča razvijanju teološkega poročila o Božji vladavini, da bi iz njega izluščili koncept političnega akta kot bistvo pojmovanja avtoritete (oblasti), za katero meni, da je postala skrajnje nedojemljiva; tako bi vnovič osvojili to, za politično teologijo izgubljeno obzorje.<sup>1</sup> Skratka: kaj oblast sploh pomeni, izvemo, če si ogledamo, kaj pomeni to, da Bog vlada. Naj tu le spotoma omenimo, da O'Donovan s tem poročilom ne prične v prvih poglavjih Geneze, ampak z izvoljenim Izraelom. Spremlja torej politično zgodovino Izraela, in sicer kot normativno.<sup>2</sup> Povzame jo v štirih trditvah: Božja kraljevska vladavina je 1. izvajanje moči, v *odrešenje* oz. za *zmago* Izraela; 2. izvajanje *sodbe* oz. uveljavljanje *pravičnosti* znotraj Izraela; 3. vzpostavljanje *identitete* ljudstva prek tega, kar mu omogoča kot *posest* (tj. dežela, po izgonu pa ostane še »posest« Zakon (postava). Te tri trditve povzemajo tri momente Božje vladavine (pravzaprav vladavine kot take). Četrta (ki sicer ne vzpostavlja vladavine) se tiče priznavanja Božje oblasti s strani ljudstva, in ta je Izraelovo čaščenje.

Bog je vladal Izraelu prek posrednikov. Posredniki niso Božji predstavniki, saj Boga nihče ne more predstavljati. Njegova avtoriteta

- 1 O'Donovan ugotavlja, da pojem avtoritete postal nevarno sumljiv, tako da skoraj vse politične teologe spravlja vsaj v skrajno zadrego, nekateri pa ga tudi eksplicitno napadajo. Za primer navaja Dorothee Soelle, kiraziskuje »pogoje, ki so potrebni, da avtoriteto spregledamo za to, kar je, jo obvladamo in naposled tudi uničimo« (Soelle v O'Donovan, 1996/1999: 17). Za to »sumničavost« O'Donovan kriví »historično dialektiko«. Slednjo vidi kot nadaljevanje razsvetljenstva, v nizu, ki se je začel z zgodnjenovoveško odvrnitvijo od teocentričnega mišljenja k antropocentričnemu. Čudno je le, da se zelo malo sprašuje po razlogih takšnega idejnega razvoja oziroma po konkretnih, zunajidejnih pogojih za »sumljivost« avtoritete. Ne glede na to pa se s samo ugotovitvijo, da je kategorija avtoritete v krizi, moramo strinjati.
- 2 »Zgodovina Božje vladavine je *razodeta* zgodovina, in sicer zgodovina Izraela. Če naj bo normativna, jo morajo politični teologi obravnavati kot zgodovino, t.j. ne smejo poljubno naropati, kar jim v starozaveznih spisih [...] pride prav za izdelavo njihovega teološkega artefakta. Opravka imajo z razodetjem v podobi sosledja političnih razvojev, pri čemer je vsakega treba pretehtati in interpretirati v luči vsega, kar se je zgodilo prej, in tega, kar sledi.« (O'Donovan, 1996/1999:27)

je, kakor on sam, nevidna. Posredniki so ljudstvu dani zato, da bi mu *sveti* Bog prek njih lahko vladal. Mojzes je kot prvi posrednik še združeval vse tri funkcije, po Mojzesupa so le-te razpršene in diferencirane. Zakonodajna (v močnem smislu, tj. glede Božjega Zakona) ostane vezana zgolj na Mojzesa, ki tako na neki način v Izraelu ostaja vselej neposredno navzoč<sup>3</sup> (1996/1999: 52). V zgodnjem obdobju je videti, da je sodnik »edini stalni poveljnik dvanajsternih rodov, ki niso imeli druge skupne ustanove, tako da je tudi skrb za vojaško vodstvo padla na sodnika, kot je razvidno iz pomenljivega primera iz knjige *Sodniki*, ko je bila sodnica ženska« (2005: 3). Paradokсно pa so kralji, čeprav niso bili zakonodajalci v strogem smislu besede, bili na videz bolj podobni Bogu kakor sam Mojzes, ravno kolikor so bili kralji.<sup>4</sup> Zato so bili v stalni skušnjavi, da bi sebe predstavili kot podobo Boga (1996/1999: 65).

Toda rešitev za obvladovanje te nevarnosti, trdi O'Donovan, ni šla v smeri distribucije moči, tj. ločevanja različnih vej oblasti. Slednja je ostala enotna pri kraljih.<sup>5</sup> Pač pa je Bog obudil preroke – neodvisen glas pričevanja o Božjem Zakonu, ki je nad kralji. In O'Donovan namigne, da sta tudi na pragu moderne dobe obstajali obe strateški alternativi, kako obvladati grožnjo absolutizma, da pa naj bi se ustavno ločevanje oblasti uveljavilo v času, ko je bilo »zaupanje v učinkovitost avtoritete skupne družbene, posesti moralnega načela šibko« (ibid.).

Tu zaznamo O'Donovanovo prepričanje, da sodobna demokratična pravna država (*liberal democracy* oz. *freiheitlicher Rechtsstaat*) bistva avtoritete ne uteleša ravno najboljše. Res pa je, da O'Donovan v nadaljevanju ne poudarja »slabosti« delitve oblasti,<sup>6</sup> temveč potrebo,

- 3 Kot rešitelj in zakonodajalec je Mojzes temelj avtoritete »sodnikov«, ne pa eden izmed njih (2005: 3).
- 4 O'Donovan zavrača idejo, da bi svetopisemski predstava Boga kot kralja bila izvedena iz izkustva s človeškimi kralji, temveč trdi, da je ravno nasprotno.
- 5 Predvsem, kar zadeva sodbo in vojskovanje, s čimer prinašajo Izraelu zmago. Niso pa zakonodajalci.
- 6 O'Donovan je na drugih mestih predvsem kritičen do slabe določitve polja odgovornosti posameznih vej oblasti, ki si posledično vzajemno »hodijo v zelje« in se tako medsebojno ovirajo – še zlasti v primeru »konkurenčnih jurisdikcij«, npr. v »Government as judgement« (1998: 221).

»reafirmirati politični pomen takšne moralne tradicije« (ibid.). Toda to je seveda vsaj nekoliko čudno: vkup so nametani »Božji Zakon«, »moralno načelo« in »moralno izročilo«. Pristavi še, da »absolutizem ne napada le individualne vesti državljanov, temveč ravno skupno vest, ki pa je konstitutivni dejavnik politične identitete skupnosti, zato prav slednji najbolj delajo silo« (ibid.). In v nadaljevanju:

»Toda ta teoretska posplošitev Izraelove izkušnje predpostavlja, da se lahko Božji Zakon razširi tudi na druge narode, na videz navkljub psalmistovi trditvi, češ da ,ni storil tako nobenemu narodu; njegovih sodb niso spoznali‘ (Ps 147,20). Tem predpostavkam se ni mogoče izogniti tako, da govorimo o ,naravnem zakonu‘, kajti sama beseda ,zakon‘ očitno predpostavlja nekaj analognega pojmu *tore* v splošni izkušnji narodov – nek akt, s katerim Bog seže prek meja izvoljenega ljudstva.« (1996/1999: 65–66.)

Glede na to, da O’Donovan nikakor ni zagovornik »naravne teologije«, sta »moralno načelo« in »skupna vest« bržkone morala nastati pod vplivom Božjega Zakona. Vidimo, da v tem odstavku že namiguje na dopolnitev zgodovine Izraela v Kristusovem (prvem) prihodu.

Z izpolnitvijo zgodovine Izraela, pa se funkcija politične avtoritete skrči na eno samo obliko političnega akta, namreč na sodbo. Bog je, piše Pavel, »razorožil vladarstva in oblasti ter jih javno izpostavil, ko je v [Kristusu] slavil zmago nad njimi« (Kol 2,15). S tem je, pravi O’Donovan, Pavel podal temeljno eshatološko izjavo o avtoritetah – tako političnih kot demonskih – ki vladajo temu svetu: te so zdaj podvržene Bogu (1996/1999: 146). To med drugim pomeni, da posvetne oblasti niso več posrednice Božje vladavine v polnem pomenu. Zdaj posredujejo le še sodbo. Kristusova zmaga je njihovo moč za premagovanje nasprotnikov, za ohranjanje nacionalnih posesti ipd. naredila odvečno. »Nobena vlada nima pravice do obstoja, noben narod se nima pravice braniti.«<sup>7</sup> (1996/1999: 151.)

7 O’Donovan se bržkone namerno provokativno izraža. Ne bi bilo namreč težko pokazati, da je izvajanje *dolžnosti* države, da organizira obrambo državljanov, nekaj, kar sodi ravno pod dejavnost »sodbe«.

V *Pismu Rimljanom* Pavel funkcijo posvetne oblasti opredeli kot nagrajevanje pravičnih in kaznovanje hudobnih (Rim 13,4). To mesto so mnogi interpretirali kot skrajnje konservativno in popolnoma spregledali, da je taka interpretacija avtoritete pravzaprav nadvse ikonoklastična. Zelo samozavestno namreč razpusti druge funkcije politične avtoritete, ki so se gotovo ponujale tako bralcu hebrejskega *Pisma* kakor komu, ki bi opazoval rimski svet. Vlogo oblasti reducira skratka na eno samo nalogo: sodbo. Obenem pa prepove človeški oblasti, da bi se gnala za neomejenostjo in bi skušala doseči izpolnitev skupnostne identitete v moči svojega vladarja. To je, seveda, deloma potrditev povsem sekularnega značaja vladavine v krščanskem veku – ne »sekularnega« v smislu tega, kako ta sama sebe (razume in) predstavlja [profession], kar je za O'Donovana nepomembno, pač pa glede na njeno dejansko mesto znotraj odrešenjske zgodovine. Druge naloge, ki bi jih oblast *lahko* izvajala in ki jih v starem Izraelu tudi *je* izvajala, recimo določitev, kakšna mora biti oblika javnega čaščenja, in podobno, potem ko je Bog svojo neomejeno oblast izročil svojemu Kristusu, ne morejo več imeti smisla. Za višji blagor družbene prihodnosti človeštva je poskrbljeno v Kristusu; le še nižje dobrine, ki jih posredujejo sodbe, so skrb svetnih vladarjev. Za Pavla (tako kot za Janeza s Patmosa) obstajana koncu ena sama politična skupnost, namreč novi Jeruzalem. Izraelova identiteta je tu dopolnjena, identitete drugih narodov pa sploh ne štejejo, razen kolikor so najdene v Izraelovem Bogu in njegovem Kristusu, pravi O'Donovan in doda: »To minljivo uporabnost pa vladarji narodov vendarle še imajo: namreč da znotraj svojih družb vzdržujejo razliko med pravičnim in krivičnim.« (2005: 4.)

Toda: kaj pomeni vzdrževati razliko med pravičnim in krivičnim? Sliši se bolj ambiciozno kot le to, da politiki in sodniki različnih verskih in filozofskih prepričanj skušajo po svoji vesti kar se da zavzeto uveljavljati pravičnost, kolikor jim je to mogoče. Tako je. Med vrsticami lahko razumemo, da so zahodne moralne intuicije, načela ipd. izoblikovana pod vplivom Božjega Zakona. O'Donovana se namreč drži hvala oziroma graja – kakor od koga – da je zagovornik »kristjanstva«; to je tiste zgodovinske dobe, ko so »krščanskemu svetu« vladali »krščanski« vladarji, oziroma z O'Donovanovo definicijo, »ko so krščanstvo (vsi) jemali za resnico sekularne politike« (1996/1999:



195). O'Donovan to dobo simbolično zameji z dvema dokumentoma – z Milanskim ediktom (leta 313) in s Prvim amandmajem k Ustavi ZDA (leta 1791). Ne zavzema se za obnovitev kristjanstva, res pa je, da misli, da je bil Prvi amandma polomija, ker naj bi politično avtoriteto odvezal poslušnosti Kristusu. (cf. 1996/1999: 244 isl). To je nekoliko čudna interpretacija. Dejstvo, da je država nevtralna do verskih skupnosti, ne spremeni namreč njenega teološkega statusa. Kristus Jezus je in ostane vladar sveta. Za Bartha denimo (a tudi za luteranski nauk o dveh regimentih, kolikor ni zbanaliziran) velja, da je Kristus dejanski vladar vseh držav, saj dejansko avtonomne sfere političnega (v smislu, da bi bila neodvisna od Kristusa) sploh ni (cf. Kerševan, 1992: 150 isl.).

Oglejmo si čisto na kratko primerjavo z Barthom. Za Bartha, kot rečeno, seveda tudi velja (in je zanj izhodiščna predpostavka), da »ne pristaja [...] na teorijo o avtonomnosti politike in drugih zemeljskih stvarnosti« (Kerševan, 1992: 151), ali kot ga O'Donovan sam povzema: »Čeprav država nima druge alternative, kot da o sebi in svojih nalogah razmišlja v pojmi naravne teologije, pa cerkev nikoli ne sme pristati na takšno razumevanje.« (O'Donovan, 1991: 259.) In v polemiki z Ramseyjem:

»Daleč od tega, da bi [Barth] ponujal razlog za ošibitev državne moči: s tem, ko državo ukorenini v Kristusovem kraljestvu, poda razlog za potrditev državne moči. Sploh ne gre za transformacijo, pri kateri bi države, ki so prej koreninile v naravni moči, pozneje priče koreniniti v Kristusu. Nasprotno: sleherni moč, ki jo je katera koli država kadar koli nad svojimi državljani prav [*properly*] izvajala, je vselej odražala Kristusovo vladavino [...].« (O'Donovan, 1991: 252.)

Sam pa stvari le vidi drugače:

»Pogoji, pod katerimi funkcionirajo nosilci politične avtoritete po Kristusovem vnebohodu, so *novi* pogoji. Božja zmaga v Kristusu teh oblasti ni preprosto pustila, kjer jih je našla, z enako pravico, kot prej, temveč političnemu vsiljuje formo odrešenjske zgodovine. Akcije Svetega Duha v svetu silijo politične voditelje nazaj k nalogam pravičnosti in tako povzročajo transformacijo. S tem ponujajo poseben uvid v zgodovinsko evolucijo političnih form.« (O'Donovan, 2005: 5.)

Statusno gledano, ima O'Donovan vsekakor prav. A to je tudi Barthu bržkone jasno, namreč, da se je statusno gledano nekaj bistveno spremenilo v hipu, ko je Bog razorožil vladarstva in oblasti ter v Kristusu slavil zmago nad njimi. Je pa Barth bolj previden glede *transformacije* skupnosti državljanov. Sicer pa tudi O'Donovana nika- kor ne kaže razumeti v smislu, da bi družba »napredovala«, dokler ne pridobi forme Božjega kraljestva, ali kaj podobnega. Tudi ne gradimo s političnimi akti Božjega kraljestva. Ne: sodba, ki je edini legitimni politični akt, je predvsem omejevanje (brzdanje) hudega.

O'Donovanova »delovna« definicija sodbe se glasi:

»Sodba je akt moralnega razsojanja, ki se razglašča nad predhodnim aktom ali sedanjim stanjem in vzpostavlja novo javno sfero (oz. kontekst).« (O'Donovan, 2005: 7.)

To pomeni, da je sodba (kot politični akt) umsko dejanje razsojanja med prav in ne prav oz. pravico in krivico, in sicer v konkretnih zgodovinskih okoliščinah (in ne kogar koli, temveč uradne, pooblaščene osebe). Že po definiciji je odzivna (reaktivna), saj se razglašča nad nečem, kar je že tu. In vendar tudi nekaj novega vzpostavlja: namreč prostor možnosti za nove akcije. Če je sodba dobra, vzpostavi javno moralno sfero, ki je boljša od prejšnje, in za tako sodbo lahko (a le metaforično) rečemo, da je »kreativna«. Ni pa vsak akt, ki ga izvrši oblast, tudi akt sodbe (in posledično ni političen akt v pravem smislu besede). Nekateri akti namreč ničesar za nazaj ne razglašajo. In O'Donovan navede primer: Če vlada rajši podpiše pogodbo z enim podjetjem kakor z drugim ali če premier v vlado rajši vzame za ministra tega kakor onega, sploh ni nujno, da sta razočarano podjetje ali nesojeni minister storila karkoli napačnega. In tega jim posledično niti ne razglasi. Po drugi strani pa nekateri akti niso sodbe, ker ne vzpostavljajo novega javnega prostora (npr. minister za zdravje objavi svarila v zvezi z varno količino popitega alkohola, toda pri pitju nas ne omejuje). Forma političnega akta je ravno v tej dvojni potezi: retrospektivni in perspektivni (potezi) razglasitve in vzpostavljanja. (2005: 8–9.)

Zaradi tega dvojnega značaja je sodba podvržena tudi dvema kriterijema: kriteriju *resnice* in kriteriju *efektivnosti*, ki nista alternativni:

uspešnost pri enem ne kompenzira neuspešnosti pri drugem. Tudi se ne nanašata na različna momenta sodbe, temveč na isti moment istega akta. Dobra sodba je *resnična* trditev, ki je prav kot taka tudi *efektivno* dejanje. In navede primer s področja kazenske zakonodaje: zakonodajalcem lahko manjka resnični vpogled v družbeno situacijo (bodisi napihujejo bodisi podcenjujejo resnost problema) ali pa so neuspešni pri obvladovanju situacije (uzakonijo npr. neprimerna merila oziroma neustrezne sankcije). V obeh primerih je tak zakon spodletela sodba in je zato »krivičen«. In končno se sodbe razlikujejo od vseh drugih dejanj, ki so naperjene na zasebni ali omejeni blagor, saj je sodba naperjena na *nov javni kontekst*. (2005: 9–10.)

In narobe: obstajajo dejavnosti, ki so neposredno naperjene na javno sfero, saj se nanašajo na potrebe dobre ureditve skupnosti, ki pa jih O'Donovan ne šteje za politične, ker ne ustrezajo konceptu političnega, ki ga je dobil z eksegezo (med drugim niso sodbe), čeprav jih običajno imenujemo politične. Sem sodijo razne dejavnosti državljanov – med drugim udeležbe v javnih diskusijah, civilnih iniciativah, javnih protestih in demonstracijah, dobredelnih akcijah ter celo udeležba na volitvah. O'Donovan predlaga »javni akt«, »javno dejanje«. Pravi namreč: »Naša pojma ‚javno‘ in ‚politično‘ med seboj delita prizadevanje za skupno dobro, ki ga je [Hannah] Arendt obravnavala kot združeno ‚javno‘ sfero, in v tem sledimo tradicionalni črti razhajanja med krščanstvom in klasično antiko. Po drugi strani pa uporabljamo pojem ‚privatno‘ (zasebno) bolj fleksibilno in z večjo naklonjenostjo kakor Arendt [...].« In poudarja, da gre za konceptualno razliko: »Dejavnosti, ki zadevajo družbo, se delijo na tri skupine, ne na dve: Politično, javno in privatno (zasebno). Javno delovanje si za skupno dobro prizadeva neposredno, politično delovanje pa ga štiti reflektivno.« (2005: 56.)

Razlikovanje med javnim in političnim je nenazadnje pomembno zaradi prepoznavanja politične avtoritete, tj. oblasti, kar je na splošno zelo nepriljubljena šega, ki pa jo terja Pavel (Rim 13,1): »Vsak naj se podreja oblasti, ki so nad njim. Ni je namreč oblasti, ki ne bi bila od Boga. In te, ki so, so postavljene od Boga.« In pravi O'Donovan:

»Apologet sv. Pavla bi si morda zaželel ublažiti vtis, ki ga naredi glagol ‚podrejatai‘, tako da pokaže, da to, kar ta v prvi vrsti terjaja, ni nič drugega kot razvita politična zavest. Pavlov zasnitek politične odgovornosti, najsi tudi le obrisen in omejen z možnostmi zgodnjega rimskega cesarstva, lahko napolnimo z primerno vsebino, vtem ko se učimo razumno ravnati znotraj katere koli politične strukture. ‚Podrejanje‘ (*hipotassesthai*) filološko ustreza Božji avtoritetni ‚ureditvi‘ (*tetagmenai*), saj obe besedi izhajata iz korenskega pomena ‚red‘. Takšna smer apologije sploh ni neprimerna in tudi ni neproduktivna. Toda, ko smo o podrejanju že vse možno v tej smeri povedali, ne moremo zanikati, da ‚podrejanje se‘ ni najbolj priljubljen način izražanja državljanov republike, ki sebe vidijo kot soudeležence recipročnih odnosov politične samouprave. Med Pavlovim modelom politične strukture in tem, ki je v naši dobi dominanten, obstaja bistvena razlika, ki se suče okrog ne-recipročnosti odnosov med vladanimi in vladajočimi.« (2005: 127.)

Poskus, da bi nerecipročen odnos upravičili z izvajanjem iz recipročnosti (Bodin in Hobbes), se je končal z Rousseaujevo afirmacijo recipročnosti. Pri Rousseauju niso več vladarji tisti, ki naj bi se jim državljanji politično podrejali, temveč celotna skupnost, ki je zato republika. Posledično se je vsak enako dolžan podrejatai vsem drugim. To pa je za O'Donovana neuspešen poskus reševanja paradoksa političnega podrejanja:

»Politično podrejanje ni hlapčevstvo. Politični podanik je kot podanik svobodnejši. Politična avtoriteta morda res omejuje svobodo pri nekaterih njenih funkcijah, vendar to počne le zato, da jo zagotovi in zaščiti. Tega paradoksa ni mogoče razrešiti v *stratagem* svobode. Lahko ga zapopademo zgolj v njegovem središču: v izkustvu podrejenosti oblastem, ki so nad njim.« (O'Donovan, 2005: 128.)

To izkustvo, pravi O'Donovan, se sproži s političnim dogodkom nerecipročnosti, ki spremlja izvajanje političnega akta – akta sodbe. Avtoriteto zato izvirno prepoznamo preprosto kot nekaj, kar se pripeti. »Pojavi se« nam v dejanjih določene osebe. Skliče nas, da stopimo v bran skupnega dobrega. Politična avtoriteta vznikne z izvrševanjem sodbe; vemo zanjo, ko je izvršena sodba, kar pomeni,

da izvorno ni pogojena z obstojem institucij. V *Pismu* beremo, da Bog »obudi« tiste, po katerih izvaja sodbo. Najbolj očiten primer tega je revolucija:

»Revolucija, ki je že po definiciji zunajustavni akt, premore – prav tako po definiciji – avtoriteto, saj sicer ne bi bila revolucija, temveč navadna polastitev oblasti. Toda kakšno vrsto avtoritete terja revolucija? Reči, da jo avtorizira volja ljudstva, je kot če bi dejali, da je ogenj zanetilo gorenje. Volja ljudstva je ravno tisto, kar moramo razložiti. Zakaj je prav ta oseba s svojimi govori spodbudila ljudstvo, da je pričelo delovati kakor eno? Vse, kar lahko rečemo, je, da jo je obudil Bog.« (2005: 128.)

Tu zdaj lahko vidimo potencial, ki ga O'Donovanov koncept političnega akta ima za politično teologijo, pa tudi njegovo problematičnost – čeprav seveda O'Donovan povedanega ne misli v nasprotju z institucijami (če slednje le »uresničujejo moralne cilje, ki so njihova predpostavka«):

»Ni smiselno, da bi odločali, ali politično avtoriteto hočemo ali ne. Ob njo vselej že zadenemo. Lahko pa izumimo institucije, s katerimi jo usmerjamo, in te so lahko bolj ali manj uspešne. Sled konstitucionalistične misli od Ockhama do Suáreza je zadevo pojmovala takole: izdelati politične forme in izbrati osebe, ki naj zasedejo mesta v njih, je človeško početje; nič manj pa ne predpostavlja avtoriteto kot dar Božje previdnosti. To, da vladar, ki smo ga izbrali, in forme, ki smo jih izumili, lahko uveljavijo in obdržijo avtoriteto – tega mi ne moremo doseči. Za njihovo avtorizacijo jih lahko le skupaj z nami zaupamo Božji previdnosti. Teologi so torej trdili obenem, da je vladar predstavnik ljudstva in ‚Božji služabnik‘ (Rim 13,4). Slednja sintagma ne odpravlja politične avtoritete iz človeške sfere. Ne implicira kake *posebne* Božje intervencije pri imenovanju določenega vladarja, le *splošno* pripravo [*provision*] neregularnih odnosov, pod katerimi lahko delujemo [*flourish*]. To, kar je pripravil Bog, je z drugo novozavezno sintagmo imenovano ‚človeška ustanovai‘ (1 Pt 2,13).« (128–129).

Oba, politični akt in institucija, sta torej tako dar Božje previdnosti kot človeško početje. Toda politični akt je primaren, je »vselej že«,

institucije pa smo »izumili« pozneje. Temu bi bilo, seveda, mogoče oporekati, zlasti ker O'Donovan še ni eksegetsko izpeljal koncepta (politične) institucije. Vprašanje je namreč, če je politični akt sploh možen v vakuumu. Če ne vzpostavlja neke vsaj rudimentarne institucije že ob svoji »pojavitvi«, še več: če ne predpostavlja vsaj rudimentarne institucije za to, da sploh lahko vznikne. Vsaj v naslednjem odlomku je videti, da se O'Donovan tega zaveda:

»[P]rekinitev avtoritete je zlo, ki se mu moramo izogibati. Če se znajdemo v stanju subpolitičnega družbenega nereda, kjer ni najti nosilca politične avtoritete, je naša dolžnost, da prispevamo k pogojem, da se kak najde. To je ta famozni dogodek [*moment*] političnega »osnovanja« [*foundation*], na katerega sta se posebno osredotočili konstitucionalistična in kontraktualistična misel. Toda ta dogodek vznikne zgolj v patološkem primeru. Ni normalen, in tudi ko vznikne, ne gre toliko za ‚osnovanje‘, ampak bolj za babiško asistenco: spremstvo dogodkov, ki jih določa Božja previdnost. Toda v obeh primerih, naj bo ta patološki ali normalen, je cilj, za katerega smo si dolžni prizadevati, politična *institucija* – tj. niz skupnih praks, ki zagotavljajo regularni prostor izvajanja politične avtoritete. Institucionalizacija avtoritete ne izpodriva ‚dogodka‘ avtoritete, pač pa vzpostavlja okvir, znotraj katerega lahko ti dogodki nemoteno vznikajo in so hitro prepoznavni.« (O'Donovan, 2005: 135.)

Iz prej zatrjene »sekundarnosti« institucije glede na njen nastanek za O'Donovana torej ne izhaja, da institucija ne bi bila ključnega pomena oziroma da bi po pomembnosti za skupno dobro bila drugotna. Sledi pa to, da ni upravičena omejevati politične avtoritete. Ta naj bi bila omejena le z drugimi političnimi avtoritetami in presojo vladanih:

»Pristojnosti sleherne politične avtoritete so omejene tako z zakonitimimi pristojnostmi drugih političnih avtoritet, kot tudi z učinkovito imuniteto družbenih vezi na neupravičene politične posege. [...] K poslušnemu državljanu neodtujljivo sodi počelo svobodnega preudaraka: vselej je stvar državljana samega, da presodi, če ta ali ona naredba dejansko *terja* poslušnost. Dolžnost poslušnosti implicira pravico in dolžnost odločati kaj v dani situaciji pomeni biti poslušen.« (138.)

V prid O'Donovanu je gotovo to, da je takšen koncept političnega akta, ki je »neodvisen« od (kompleksnih) družbenih institucij videti zelo realističen. Nelagodnost pa se s to ugotovitvijo ne zmanjša, saj je »realnost« vsaj na videz indiferentna do pogojev oziroma kriterijev, ki ji jih postavljamo. S tem se postavi vprašanje normativne vrednosti O'Donovanovega koncepta političnega akta. Za odgovor nanj bi bilo treba eksegetsko izpeljati koncept politične institucije. Ne glede na to, do kakšnih rezultatov bi prišli, pa bi se z O'Donovanom za zdaj lahko strinjali, da se »realnost« ravna po Božji previdnosti in milosti, od katere smo dejansko vsi odvisni.

## LITERATURA

- Kerševan, Marko (1992): *Vstop v krščanstvo drugače: Protestantska teologija (Karla Bartha) v našem času in prostoru*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Meilaender, Gilbert (1997): »Recovering Christendom«, *First Things* (77) 36–42. Dostopno prek: <http://www.firstthings.com/article/2008/07/005-recovering-christendom-47> in <http://www.leaderu.com/ftissues/ft9711/reviews/review.html> (10. 06. 2010).
- O'Donovan, Oliver (1996/1999): *The Desire of the Nations: Rediscovering the Roots of Political Theology*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- O'Donovan, Oliver (1991): »Karl Barth and Paul Ramsey's 'Uses of Power'«. V Oliver O'Donovan in Joan Lockwood O'Donovan (2004): *Bonds of Imperfection: Christian Politics, Past and Present*. Grand Rapids, Michigan in Cambridge, UK: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 246–275.
- O'Donovan, Oliver (1998): »Government as judgement«. V: Oliver O'Donovan in Joan Lockwood O'Donovan (2004): *Bonds of Imperfection: Christian Politics, Past and Present*. Grand Rapids, Michigan in Cambridge, U K: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 207–224.
- O'Donovan, Oliver (2005): *The Ways of Judgement*. Grand Rapids, Michigan in Cambridge, UK: Wm. B. Eerdmans Publishing Co.
- Svetopisemsko besedilo je vzeto iz Slovenskega standardnega prevoda *Svetega pisma* (SSP). Copyright © 1996, 2002 Društvo Svetopisemska družba Slovenije.

*Cvetka Hedžet Tóth*

## ODGOVORNOST UPANJA

## 1. BOŽJA UDELEŽENOST V TRPLJENJU

Trpljenje v pretekli svetovni vojni je protestantskega teologa Jürgen Moltmanna (roj. 8. 4. 1926 v Hamburgu) trajno zaznamovalo. Ko so zavezniki zadnji teden v juliju leta 1943 bombardirali Hamburg v vojaški operaciji, ki jo je izvajalo britansko vojno letalstvo in se je imenovala Gomora, je pod ruševinami umrlo 80 000 ljudi,<sup>1</sup> večinoma žensk in otrok; takrat se je Moltmannu sesul idealizem njegove mladosti in je prvič v življenju vpil k Bogu. Poleg njega je ležalo truplo ženske, ki ga je obvarovala pred smrtjo, in kot preživeli iz Gomore se je odpovedal sanjam o študiju matematike in naravoslovja, odločil se je za študij teologije in postal teolog.

Soočenje s trpljenjem ne ostaja brez posledic glede verovanja v Boga in ateizem se zdaj javlja zelo močno in z njim kar nekaj vprašanj, ki si jih je postavljala tudi Moltmann. Čudež, da je po bombardiranju ostal živ, mu je narekoval celo vprašanje, zakaj ni mrtev tako kot mnogi drugi. Vprašanje, če je Bog, zakaj dopušča takšno brezmejno trpljenje, zakaj ne ukrepa, ni Moltmannov pristop, kajti: »V tistem peklu se nisem spraševal, zakaj Bog to dopušča, marveč: Moj Bog, kje si? *Kje je Bog?* Ali je daleč od nas, odsoten v svojih nebesih, ali pa je trpeči med trpečimi? Ali trpi skupaj z nami? Ali gredo naše bridkosti tudi njemu do srca? Eno vprašanje je teoretično vprašanje, kako opravičiti Boga spričo trpljenja (teodicejsko vprašanje), drugo pa je bivanjsko (eksistencialno) vprašanje po udeleženi Boga v trpljenju.

1 Jürgen Moltmann: *Kaj nam Kristus pomeni danes*, Mohorjeva družba, Celje 1996, str. 35.



Prvo vprašanje predpostavlja, da je Bog apatičen, drugo vprašanje pa išče Boga, ki trpi z nami.«<sup>2</sup> In Moltmann se z očitnim eksistencialno naravnanim stališčem o udeleženi Boga v trpljenju prepusti toku presojanja, ki ga, podobno kot filozofa in ateista po volji Boga Ernsta Blocha spravlja v najtesnejši odnos z *upanjem* kot permanentnim vrelcem, ki ohranja vero v *življenje* in *večnost* kot tisto, kar je in ostaja bistvo krščanstva.

Bistvo tega, kar se je dogajalo v pretekli vojni skupaj z Auschwitzem in pozneje še s Hirošimo, smo si ustvarili mi ljudje, nihče drug, in za to smo tudi odgovorni. V tem smislu gre po Moltmannu za odgovornost glede nošenja naše in predvsem naše, človeške krivde. In s to krivdo, kot našo krivdo, se moramo ljudje soočiti najprej.

Nas, ljudi, posreduje, oblikuje in dela zgodovina; samo Bog je svet ustvaril – vsaj po monoteizmu – iz nič. Človek pa mora v svetu živeti in ga ponovno zgraditi na ruševinah in v soočenju z brezimnim trpljenjem milijonov, pred katerim si nihče več ne more zatiskati oči. Elie Wiesel (roj. 1928) v svoji biografski knjižici *Noč*, prevedeni tudi v slovenščino, opisuje trenutek, ko so prišli v Buchenwald prvi ameriški tanki in z njimi svoboda. Takrat se je bolan želel videti v ogledalu, in kar je zagledal, je bilo tole: »Iz ogledala me je opazovalo truplo. Njegov pogled v mojih očeh me ne zapusti več.«<sup>3</sup> Še nekaj strašnejšega je, ne vidno zaznavnega, ampak trajno občutenega: »Smo kdaj pomislili na tisto posledico, katere grozovitost je manj vidna, manj osupljiva kot druge strahote – pa vendar najhujša izmed vseh za nas, ki smo verni: smrt Boga v duši otroka, ki nenadoma odkrije absolutno zlo?«,<sup>4</sup> kakor to razbere pisec *Predgovora iz Noči*, katoliški pesnik François Mauriac.

Ne gre samo za spomin, ampak še za problem, kako nekaj takega kot Auschwitz sploh razložiti, ker »ostaja temelj le-tega popolnoma nerazumljiv in ga zato tudi ni mogoče razložiti«,<sup>5</sup> čeprav otrok sprašuje, *zakaj*. Jürgen Moltmann je ves čas sodeloval s katoliškim

2 Prav tam.

3 Elie Wiesel: *Noč*, Didakta, Radovljica 2007, str. 94.

4 Prav tam, str. 8.

5 Anette Wieviorka: *Kako sem hčerki razložila Auschwitz*, Cankarjeva založba, Ljubljana 2000, str. 6.

teologom in filozofom Johannom Baptistom Metzem – oba sta sodelavca revije *Concilium*, ki s svojimi prispevki zelo vpliva na našo revijo *Znamenje*, kjer smo zbrani sodelavci in somišljeniki našega, zdaj že pokojnega škofa Vekoslava Grmiča – in ko je bral knjižico *Noč*, ni mogel nemo mimo tega zapisa: »Kje je Bog? Kje je? Kje je vendar Bog?« In glas v meni mu je odgovarjal: »Kje je? Tukaj je – obešen je tukaj, na vešalih.«<sup>6</sup> Po njegovem je Elie Wiesel želel povedati, da je »Jezus v Auschwitzu umrl«.<sup>7</sup>

Tako pretresljivo kot Elie Wiesel je tudi Moltmann doživljal čas pretekle vojne, trpljenje, ki daje njegovi misli trajni metafizični zagon.<sup>8</sup> Tudi v smislu dialoga med judi in kristjani, v Nemčiji še posebej, saj se je ta dialog začel razvijati na podlagi strašne industrije smrti v Auschwitzu in tudi sokrivde in soodgovornosti krščanske teologije za holokavst. S tem dialogom po Moltmannu prihaja do upanja na možno prenovo krščanstva, kajti: »V tem dialogu smo spoznali, da je naša krščanska tradicija kristologijo, žarišče krščanske teologije, že od vsega začetka pogosto formulirala na način, ki je bil protijudovski, in ne na judovstvu naklonjen način, ki bi ustrezal Jezusu. Danes nas judovsko-krščanski dialog navdihuje, da kristologijo formuliramo na novo.«<sup>9</sup> Pri tem nikakor ne gre za izgubo krščanske identitete, recimo, da bi preklicali vero v Jezusa kot Božjega Mesijo. Po Moltmannu je nujno, da krščanstvo gleda na Jezusa v novi luči, skratka, »da ga ne gledamo samo s svojimi očmi, ampak hkrati z očmi judov, ki z nami vodijo dialog«.<sup>10</sup> Tukaj se smemo vprašati, do kod bo tak dobronamerni dialog pripeljal in koliko bo uspel nevtralizirati stoletja dolge, mnogo predolge tirade proti judovstvu v Nemčiji. Predsodki so izrazito negativne sodbe in vprašanje je, kako dolga bo doba, ki bi jih morda lahko odpravila. Če? Soodgovornost lutrovstva za anti-judovsko razpoloženje v Nemčiji je zelo mučna tema, ki še dolgo ne bo izginila.

6 Elie Wiesel: *Noč*, str. 9.

7 Jürgen Moltmann: *Jezus in Auschwitz*, nav. iz: Jürgen Manemann – Johann Baptist Metz (ur.): *Christologie nach Auschwitz*, Lit Verlag, Münster 2001, str. 105.

8 Prav tam, str. 106.

9 Jürgen Moltmann: *Kaj nam Kristus pomeni danes*, str. 105–106.

10 Prav tam, str. 106.

Proti koncu vojne je bil Moltmann zajet in zavezniki<sup>11</sup> so ga imeli v ujetništvu v delovnem taborišču v Belgiji, pozneje še v Angliji do leta 1947. To izkustvo ga je izoblikovalo globlje kakor vsa poznejša, poroča v knjižici iz leta 1977 z naslovom *Novi življenjski slog: Koraki k občestvu* (*Neuer Lebensstil: Schritte zur Gemeinde*). V njej je zapisal: »S sedemnajstimi leti so me leta 1944 poslali na vojno. Kot *vojni* ujetnik sem prišel 1945 skupaj z množico svojih rojakov v taborišče. Čakala so me tri leta prisilnega dela. Zgubili smo svoja imena in dobili številke. Zgubili smo domovino, upanje, samozavest in skupnost z drugimi. Kar smo doživeli v teh letih, je bil ‚ochlos‘, neorganizirana, neizobražena, ujeta in izropana masa ljudi brez obraza, brez svobode, brez zgodovine. Zdi se mi, da sem kot vojni ujetnik bil znotraj ljudstva, nič drugega kakor eden iz ljudstva.«<sup>12</sup> In zato tudi želi spregovoriti ne samo kot pastor in akademik, ampak še »kot jetnik ljudstva«, da lahko poroča iz sebe, iz svoje notranjosti o trpljenju, pa tudi o »upanju ljudstva«, in se hkrati zaveda, da mu kot Nemcu ni enostavno prepričati druge narode, da lahko iskreno govori še o njihovem trpljenju.

Tudi o trpljenju teh, ki so kot drhal, brezdomna množica ljudi, nakopičena in strnjena na nekem prostoru, brez trdne skupnosti, kar tudi pove grška beseda »ochlos«. Gre za ljudi, ki nimajo več ničesar izgubiti in ki jih Moltmann primerja z opisom množice brezpravnih,<sup>13</sup> ki so odšli k Janezu Krstniku (Lk 3,7, 10) in se po Mateju (9,36) zasmilijo Jezusu. O teh ljudeh, ki jih prekmurščina imenuje celo ‚ološ‘, poročajo prav vsi evangeliji in to zelo pogosto. Moltmann v ujetništvu skuša ostati subjekt življenja; kljub očitni in od zunaj

11 Kanadski pisec in založnik James Bacque je leta 1989 izdal delo, ki je leta 2007 izšlo tudi v slovenskem prevodu z naslovom *Druge izgube* (*Other Losses*). V tem delu je Bacque odločno spregovoril o tem, da je namensko zamolčevanje in celo prepoved resnice o ameriških povojnih zločinih grozljiv odmev zatiskanja oči pred resnico o nacističnih taboriščih in da so bila zavezniška taborišča za nemške vojne ujetnike krivično maščevanje, ki se mu Nemci – zaradi lastne krivde – niso upali upreti. Gl. James Bacque: *Druge izgube. Preiskava o smrti približno milijona nemških vojaških ujetnikov v ameriških in francoskih taboriščih po drugi svetovni vojni*, Ciceron, Mengeš 2007.

12 Jürgen Moltmann: *Novi življenjski slog. Koraki k občestvu*, Družina, Ljubljana 1984, str. 88–89.

13 Prav tam, str. 94.

dobro organizirani pomoči za vojne ujetnike se je zavedal, da pri tem njegovo srce ne more ostati prazno. Svoje ujetništvo je skupaj z drugimi ujetniki doživljal kot občestvo ubogih, ki je pomenilo vir lastnega dostojanstva, svobode in celo upanja. In takšno občestvo je bilo najbolj smiselno, mnogo več vredno kot pomoč od zunaj, ki so ji bili sicer vsi zelo hvaležni. Ko so smeli priti do njih paketi s hrano, so si kruh razdelili med seboj, čeprav nihče ni bil sit, vsi so ostali lačni, vsi so si med seboj vse bratsko delili, tudi nič, toda to je pripeljalo do enega najzanimivejših, celo paradoksalnih spoznanj, namreč, da »deljeno uboštvo dela človeka bogatega, medtem kot delitev bogastva človeka ne dela bogatega«. <sup>14</sup> V skupnem upanju je človek s človekom, človek ob človeku lomil kruh revščine. Duh pa je prejemal neizmerno bogastvo in z močjo duha se upanje polni.

Kako ohranjati upanje in pri tem zaupanje v življenje in sploh voljo do življenja, ko gre za najbolj uboge in revne ljudi? Religija po Moltmannu lahko to voljo krepi in jo celo ohranja, kajti religija nikakor ni samo opij za ljudstvo, »ampak moč za odpor«, ki človeka ohranja v najhujši revščini, da se ne razoseblja, skratka, da ni *nihče*, »nobody«. <sup>15</sup> Toda organizirati dobrodelne ustanove je zelo težavno in odgovorno, kajti po Moltmannu se moramo zavedati, da se srečujemo z mesijanskim dostojanstvom revnih, ubogih, ujetih, nemočnih, zato pomoč teh revežev ne sme poniževati. Ljudje morajo ostati pri tem subjekt, svari Moltmann, in morda se velja vprašati ta trenutek, kako to aplicirati na zdajšnje razmere, ko zaradi brezposelnosti ljudje hodijo po pakete s hrano, skratka, po pomoč, ki jih morda res fizično ohranja pri življenju, toda ali se človek, ki prejme takšno pomoč, počuti svobodnega.

Moltmann si glasno postavlja vprašanje in pri tem sam priznava, da nima odgovora, kako naj se ljudje rešijo »misijona bogatih, izobražencev, ideologov in aktivistov«, kajti soočenje z njimi je med drugim soočenje s tem, kako ohraniti svojo svobodo, biti svoboden, kajti tovrstne pomoči kaj rade učinkujejo povsem nasprotno, celo represivno. Sočutje, solidarnost, bratska pomoč se lahko izrodijo v

14 Prav tam, str. 94.

15 Prav tam, str. 92–93.

svoje strašno nasprotje. Moltmannu je v oporo njegova krščanska drža in 25. poglavje Matejevega evangelija, ki je obveljalo kot načelo krščanske etike, po kateri je treba lačne nasititi, žejnim dati piti, tujce sprejeti in ujetnike obiskati, se pravi etika, ki »ubogih ne dela za *objekte* krščanske ljubezni do bližnjega ali misijona v industrijskem svetu, ampak za subjekte, za Kristusove brate«. <sup>16</sup> Matej po njegovem govori o »bratstvu ljudstva« in o »bratstvu verujočih in ubogih« in iz tega Moltmann povzame tole misel, ki je z zdajšnjo situacijo, ko je brezposelnih revežev vedno več, morda celo povsem kompatibilna: »Misijon, in še posebej misijon med delavci naj bi najprej odkril Kristusa v ljudstvu – pred akcijskimi programi in programi pomoči ‚za ljudi‘ – in s tem pravo dostojanstvo lačnih, bolnih in ujetih. To je več kot izjava o solidarnosti.« <sup>17</sup> In v tem je in ostaja po Moltmannu v krščanski etiki nekaj univerzalnega in s temi stališči morda lažje razumemo filozofa Arthurja Schopenhauerja, ki je – protestant po poreklu – veljal, sicer kot izrecno samodeklarirani ateist, za trdovratnega človeka morale in hkrati še – spet po lastnem samopriznanju – za kristjana.

V Nemčijo se je Moltmann vrnil leta 1948 in na univerzi v Göttingenu začel študirati teologijo, ki jo je uspešno končal leta 1953, potem pa je deloval kot protestantski pastor v Bremen-Wasserhorstu. Profesor teologije je postal leta 1958 v Wuppertalu, kjer je predaval tudi Wolfhart Pannenberg. Leta 1963 je postal profesor na univerzi v Bonnu, kjer je intenzivno sodeloval s filozofom Ernstom Blochom. Leta 1967 je odšel na univerzo v Tübingenu po nasvetu novozaveznika Ernsta Käsemanna. Tam je bil profesor za teologijo od leta 1967 vse do upokojitve leta 1994. Njegova znanstvenoraziskovalna pot je zelo uspešna in mednarodno trajno odmevna. Precej časa je tudi predsedoval *Društvu za evangeličansko teologijo* (*Gesellschaft für Evangelische Theologie*).

16 Prav tam, str. 96.

17 Prav tam, str. 97.

## 2. UPANJE, DA PREŽIVIMO

Naša, moderna družba je s političnega in socialnega vidika celo nujno in obvezno družba nenehnih, permanentnih reform, poudarja Moltmann v članku iz leta 1990 z naslovom *Ali ima moderna družba prihodnost? (Hat die moderne Gesellschaft eine Zukunft?)*. Vendar vse te spremembe potrebujejo »zgodovinsko vizijo, vizijo neke prihodnosti, za katero je vredno živeti,«<sup>18</sup> in tu izstopa kvaliteta, kajti prihodnost ne more biti samo in zgolj podaljšek tega, kar je v sedanjosti. Takšna prihodnost je brez prihodnosti, kajti rečeno s pomočjo filozofa Ernsta Blocha (1885–1977), tega velikega Moltmannovega vzora, gre za *novum*, ki vključuje dejanski napredek in vodi do boljšega, bolj humanega razvoja.

Kakor opozarja Moltmann, lahko o prihodnosti razpravljamo na podlagi metode predvidevanja, tj. metode ekstrapolacije, in po tej metodi je prihodnost razumljena kot ekstrapolirana, tj. podaljšana sedanost v prihodnost. S tem so nove možnosti prezrte in zanikane, prihodnost je to, *kar bo nastalo*, in ne to, *kar bo prišlo*. Tak pristop je kot večno nastajanje in minevanje, v bistvu ciklizem, tj. večno vračanje, ki ne premore napredka, Moltmann pa si prizadeva za *advent*. Z metodo anticipacije ali metodo predujma, predvidevanja lahko izrazimo pričakovanje in vnaprejšnje doživljanje, kajti to so »kreativne imaginacije nečesa, kar bo prišlo.«<sup>19</sup> Blochovski impulz *novuma* Moltmann ponazarja z metodo anticipacije, saj ta pozna kvalitativno razliko med preteklostjo in prihodnostjo, tukaj gre za razliko med stvarnostjo in možnostjo: »Preteklost je to, kar je resnično, a prihodnost to, kar je možno, medtem ko je sedanost bojišče, na katerem se možno lahko uresniči ali izjalovi. O preteklem lahko pripovedujem, ker je to dokončno dejstvo. Prihodnje pa lahko zaobsežem le z anticipacijo. Kdor pripoveduje o prihodnosti, jo spreminja v preteklost. Beseda ‚prihodnost‘, torej ni to, kar bo, ampak to, kar se nam približuje. To je adventno razumevanje prihodnosti.«<sup>20</sup>

18 Jürgen Moltmann: *Hat die moderne Gesellschaft eine Zukunft?*, Concilium – Internationale Zeitschrift für Theologie 26 (1990), zv. 1, str. 34.

19 Jürgen Moltmann: *Kaj nam Kristus pomeni danes*, str. 134.

20 Prav tam.

Kaj se nam približuje, čemu gremo naproti? In kako je s prihodnostjo v svetu, kjer se konflikti zaostrojujejo in širijo.

Kakor da bi zgodovina prehajala v eno samo krizo in kakor da vsak poskus krizo preseči povzroča še novo krizo. V *Teologiji upanja* Moltmann označuje celo novoveško zgodovinsko zavest kot zavest o krizi, kot je po njegovem tudi »celotna filozofija zgodovine in osnovi filozofija krize«. <sup>21</sup> Zgodovina je prekoračila meje tradicije, ki tega, kar se dogaja, ne dohaja več. Zato ti temelji sčasoma postanejo celo nekaj konservativnega in francoska revolucija je uničila ohišje starih institucij in skupaj z njimi njihovo metafizično trdnost. S to revolucijo je »totalna zgodovinskost prišla do zavesti kot totalna kriza človeškega sveta«. <sup>22</sup> Od tedaj naprej je »kriza« zbirni pojem za filozofijo zgodovine in Moltmann gre celo tako daleč, da trdi, kako zgodovino doživljamo kot »permanentno krizo«, celo kot »permanentno, nezaustavljivo revolucijo«. <sup>23</sup> Zakaj?

Razvoj, tudi na tehnični ravni, je pripeljal do sprememb, ki so izziv za socialne razmere, in ekonomija je vedno bolj na prepihu, celo z dehumanizacijo smo soočeni in zdaj Moltmann apelira na potrebo po jasni viziji, *kam* in *kako* v prihodnje, ki jo poda s svetopisemsko govorico, da »ljudstvo brez videnja podivja« <sup>24</sup> (Prg 29, 18). Nasprotja moderne družbe so boleča, ljudje trpijo, vendar obupujejo apatično, cinizem je na pohodu, ravnodušju se pridružuje velikanska količina agresivnosti, ta pa je, kakor vemo, zastrašujoča. Mi ne živimo samo od preteklosti, ampak tudi od prihodnosti, prilagajamo ji naše sedanje življenje, kajti trditev, da prihodnosti ni, je kot smrtna obsodba in uničevanje življenja drugih. Sposobnost doživljanja prihodnosti kot novega stvarstva je sposobnost za »kraljestvo pravičnosti in svobode«, vendar tega ne dosežemo brez napora na tem, zemeljskem, tostranskem svetu.

V letu 1990, ko Moltmann zapisuje te misli, opozarja, da »tisti, ki upa v prihodnost, varčuje in vlaga v prihodnost«, <sup>25</sup> tisti, ki nima

21 Jürgen Moltmann: *Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*, Kaiser Verlag, München 1964, str. 210.

22 Prav tam, str. 211.

23 Prav tam, str. 212.

24 Jürgen Moltmann: *Hat die moderne Gesellschaft eine Zukunft?*, str. 40.

25 Prav tam, str. 35.

upanja in noče prihodnosti, pa v sedanjosti uživa in se zadolžuje. Vendar bo take dolgove treba nekega dne vrniti in ti, ki bodo vračali, bodo žrtve teh dolgov. Danes, po dveh desetletjih, učinkujejo njegove besede, napisane pred dvajsetimi leti, že preroško: »Upanje ali obup neke družbe se da lepo razbrati iz njenih naložb in iz njenih dolgov.«<sup>26</sup> Po Moltmannu tu izstopajo notranji dolgovi visoko razvitih zahodnih družb in ni se bal na glas izreči, da tukaj prednjačijo »predvsem ZDA«, ki s temi prevelikimi zadolžitvami obremenjujejo svoje otroke in otroke svojih otrok. Tako jim »pripravljajo težko življenje. To je ‚politika brez prihodnosti‘, ‚no-future-politics‘.«<sup>27</sup>

Hirošima je mejnik v novejši dobi zato, ker se je z njo »začel možni konec človeštva: v vsakem trenutku pa je možen konec človeške prihodnosti.«<sup>28</sup> Bogastvo, ki ga proizvaja moderna družba, je za naravo skrajno škodljivo in nikdar prej v zgodovini ni bilo okolje tako zelo prizadeto, celo poškodovano kot v sedanjosti. Moltmann spregovori celo o »biološki pravičnosti«, in sicer kot »temelju simbioze preživetja med človekom in naravo, ki bo v prihodnje postala prav tako pomembna kakor ekonomska pravičnost in pravičnost med generacijami.«<sup>29</sup>

Soočeni smo z ekološko katastrofo, ki ogroža življenje na Zemlji celo tako daleč, da bi zaradi zastrupitve življenje lahko izginilo: »Toda, takrat ne bomo imeli več prihodnosti, temveč le sedanjost, ki bo kmalu samo še preteklost.«<sup>30</sup> Ta črnogledi scenarij je realnost sama, ki jo bo zelo težko kontrolirati in preusmeriti, kajti naši kontroli je ušlo marsikaj že tako daleč, da bi za začetek bila nujna temeljita preobrazba v miselnosti tehnično najbolj razvitih, česar pa dve desetletji po tem, ko je sodobnost analiziral Moltmann, ni opaziti; nasprotno, kriza v zadnjih letih Moltmannove ocene iz konca prejšnjega stoletja samo potrjuje.

In kako je z vprašanjem oziroma upanjem, če bo človeštvo kljub krizam, ki ga pretresajo, v prihodnje preživel?

Moltmann odločno izrazi, da tega »ne moremo vedeti in tudi ne

26 Prav tam.

27 Prav tam.

28 Prav tam.

29 Prav tam, str. 39.

30 Prav tam.



smemo vedeti«. <sup>31</sup> Smisel te, na prvi hip nenavadne izjave tudi natančno pojasnjuje. Če bi vedeli, da človeštvo ne bo preživel, potem ne bi ničesar naredili za naše potomce, kajti zakaj bi se trudili, če je samo vprašanje časa, kdaj pride vesoljni potop. Gotovost, da človeštvo preživi, bi nas lahko naredila pasivne in ljudje ne bi bili pripravljeni na to, na kar Moltmann ves čas apelira, namreč, da se spremenimo in da se tok dogajanja preusmeri. Priložnosti za takšen preobrat (*Chance zur Umkehr*) ne smemo zapraviti. Glede na to, ker ne vemo, če bo človeštvo preživel, je treba vsak trenutek delovati tako, »kot da bi bila od tega odvisna prihodnost vsega človeštva, in hkrati zaupati, da Bog ostane zvest svojemu stvarstvu in da ga ne bo zapustil«. <sup>32</sup>

Kaj ima Moltmann v mislih, ko govori o nujnosti in potrebi po temeljiti spremembi? Zavedati se moramo, da ne obstajata samo osebni in kolektivni egoizem, ampak – kakor zelo kritično ugotavlja že leta 1990 – celo »egoizem sedanje generacije v odnosu do prihodnjih generacij«, <sup>33</sup> zato izhaja iz tega potreba po generacijskem dogovoru, ki naj olajša življenje tem, ki prihajajo. Mi ne vemo, kakšna bo odgovornost prihodnjih generacij, vedeti pa moramo, kaj je naša, lastna odgovornost in kaj moramo mi storiti v tej smeri. Kot zanimivost naj navedem njegove poglede na pravičnost med generacijami, češ da »bo potrebno na bolj pošten način izračunati stroške in prednosti pri nakupu lastnine«. <sup>34</sup> Človek kar osupne nad tem predlogom, ki v našem svetu politično pa še kako drugače vsiljenega lastninjenja, poraja surovi grobi kapitalizem, takšno izkoriščanje, da se človek sprašuje, kako so ljudje lahko tako zelo zasvojeni s premoženjem in lastnino.

In kako zelo se je spremenila medčloveškost. Denar, ki je postal gospodar sveta v svoji najbolj brutalni obliki, vedno bolj potrjuje dejstvo, da je – denar namreč – medčloveški odnos spremenjen v stvar, ki je ušla človeškemu nadzoru. Tako je denar postal sila nad ljudmi, ki so jo sicer sami ustvarili, se je pa povampirila in si ljudi podreja, celo zaslužuje.

31 Prav tam, str. 40.

32 Prav tam.

33 Prav tam, str. 38.

34 Prav tam.

Lastnina pomeni predvsem velikansko odgovornost in Moltmann opozarja, da po nemški ustavi lastnina »obvezuje po socialni plati«, <sup>35</sup> je socialno zaobvezujoča (*sozialpflichtig*). »Ta, ki si pridobi lastnino in jo poseduje, prevzema tudi družbeno odgovornost.«<sup>36</sup> Glede na naše zdajšnje razmere bi človek skoraj ne verjel, da je te besede pisal teolog. Obsodil je porast naraščajoče revščine, grozljivo brezposelnost in prijetno presenetil s konkretnimi predlogi, kako obvladovati trpljenje Zemlje in kako zaustavljati krizo.

Moltmann je predvsem poudarjal pomen življenja v skupnosti. Sodobnost je ustvarila tolikšen individualizem, da vsak v njem išče svojo lastno svobodo, ne da bi ga skrbelo za druge ljudi. Tukaj smo izpostavljeni načelu konkurence, ki močnejše privilegira, slabotnejše izločuje in celo kaznuje. Živimo v svetu kjer so delovna mesta, poklici, službe omejeni in kjer boj zanje poteka domala kot boj vseh proti vsem, saj ni za vse dovolj delovnih mest, njihovo število je celo v upadanju. Torej: kako preživeti, kajti narašča število teh, ki so potisnjeni na rob in so kot ‚ochlos‘. Posledice tega Moltmann strne v tole ugotovitev: »Ideologija ‚ni dovolj za vse‘ dela ljudi osamljene, izolira jih, preprečuje odnose z drugimi ljudmi in jih vodi v socialno smrt.«<sup>37</sup> Je rešitev in ta je nam ljudem dosegljiva, samo če se le malo potrudimo. Med drugim tudi s tem, da omejimo naše potrebe, ki sploh niso več temeljne potrebe za preživetje, ampak »razvnete in umetno stopnjevane zahteve in želje«, ki so nepravde, brezmejne in človeka delajo za »pohlepno zverino«.<sup>38</sup>

»Nikoli dovolj!« ni samo načelo sodobne ekonomije, ampak tudi ljudi, ki se prepuščajo nenasitni lakoti po moči, užitku in ki tem več hočejo, čim več imajo. Moltmann taki zasvojenosti očita in jo obsoja z besedami: »Ni dovolj dobrin za vse: to geslo razbije sleherno človeško skupnost in draži ljudstvo zoper ljudstvo, razred zoper razred, spol zoper spol, končno vsakogar zoper vsakogar in vsakogar zoper samega sebe. To geslo strahu osamlja ljudi in jih vodi v načelno sovražen

35 Prav tam.

36 Prav tam.

37 Prav tam, str. 37.

38 Jürgen Moltmann: *Dovolj dobrin za vse*, nav. iz Ciril Sorč: *Sveti Duh. Polnost ljubezni in življenja*, Ognjišče, Koper 1994, str. 9.

svet.«<sup>39</sup> Sovražen že zato, ker ustvarja krivice, zato nam predlaga, da ne sodelujmo več pri blaznosti »velikega razsipavanja« in negujmo tiste dobrine, ki jih zares potrebujemo. Vsekakor je tudi sodobno potrošništvo neprava dobrina in kot tako nevrednota, ki jo je denunciral in kritično zavračal še Erich Fromm.

Nam, sodobnim ljudem, je zelo veliko do svobode kot ene najbolj temeljnih vrednot v zdajšnjem svetu. Celotno našo etiko smo temu podredili, kajti, če je etika nekoč poudarjala bolj načelo *sreče*, pa danes kot prvenstveno izpostavlja bolj načelo *svobode*. Toda vprašanje je, kje nam je svoboda najbolj dosegljiva; Moltmann popolnoma suvereno in prepričljivo trdi, da je »skupnost pravi branik svobode oseb«. <sup>40</sup> Zato, da bi ljudje v naši družbi živeli bolj človeško, je po Moltmannu treba ustanavljati skupnosti in pri tem priznati, da ljudje lahko razvijajo svojo osebnost samo preko odnosov in v skupnosti. Celotno tako daleč gre, da postavi tole odločno trditev: »Alternativa za revščino ni lastnina. Alternativa revščini in lastnini je skupnost.«<sup>41</sup> Celotno misel ruskega anarhista Kropotkina, s katero je ta nasprotoval Darwinu, omenja, namreč, da je »življenje medsebojna pomoč«. V skupnosti se bogatimo, krepimo, ustvarjamo prijatelje, utrjujemo sorodstvene vezi, pomagamo si in zato smo »v solidarnosti močni tako, da si ustvarimo svojo lastno usodo«. <sup>42</sup> Solidarnost je kot soudeležba, participacija, z njo se ne krepimo samo skupnost, veliko bolj tudi življenje vsakega posameznika v njej. Če smo ločeni, nepovezani, nesolidarni, potem smo zelo dovzetni za kruti rimski *deli in vladaj*.

Ker je moderna družba vsepovsod zelo centralistična in je ustvarila velike industrijske in administrativne centre, je s tem uničila lokalne skupnosti in podeželje je začelo izginjati. Oživljanje in obnova človeške družbe morata zato pričeti na lokalnem nivoju, in sicer v občinah s človeško naravnostjo in živostjo. Tako lahko oživijo tiste dejavnosti in funkcije, ki so bile oddane centralistični upravi. »V dobi modernih komunikacijskih sredstev decentralizacija ni nikakršen tehnični problem več. Družba je človeška in živa v neodvisnih skupnostih.«<sup>43</sup>

39 Prav tam, str. 10.

40 Jürgen Moltmann: *Hat die moderne Gesellschaft eine Zukunft?*, str. 37.

41 Prav tam.

42 Prav tam.

43 Prav tam.

S temi mislimi nas Moltmann pospremi k enemu najtežjih problemov sedanjosti, k vprašanju brezposelnosti.

Delo je po Moltmannu »temeljni pogoj človeškega življenja«, ki zagotavlja materialno stran življenja. Kot tako daje delo »socialno priznanje« ter pomeni še »uveljavljanje samega sebe«; pravica do dela ni le materialnega pomena, ampak »globoko osebna pravica«, kajti delo »oblikuje osebnost,«<sup>44</sup> poudarja Moltmann. Zato: »Način, kako delamo in delimo možnosti za delo, ne določa samo naše osebne usode, ampak tudi našo skupno prihodnost.«<sup>45</sup> Med drugim tudi zaradi tega, ker bi se definicija dela morala glasiti, da je »delo aktivna udeležba v družbenem procesu in ne samo v procesu produkcije.«<sup>46</sup>

In če človek, ljudje te udeležbe (participacije) nimamo, ker smo brezposelni? S tem so nam kršene socialne pravice, individualnih človekovih pravic, na katere se tako radi sklicujemo, pa ni brez socialnih človekovih pravic. V že omenjenem prispevku z naslovom *Človekove pravice, pravice človeštva in pravice narave* Moltmann zahodnemu liberalizmu očita, da je enostransko poudarjal »samo *individualne pravice* oseb pred političnimi organizacijami oblasti ter zanemarjal njihovo *socialno enakopravnost* in ekonomsko varnost. Napaka zahodnega liberalizma je bila, da je spregledal socialno dimenzijo svobode, ki se izraža v medsebojni solidarnosti ljudi. V tej zvezi je tudi zmota religiozne zgodovine Zahoda, ki se vleče od Avgušтина sem: ni posamezna breztelesna duša po Božji podobi, ampak človek skupaj z drugim človekom je Božja podoba, kajti ,kot moža in ženo ju je ustvaril<sup>4</sup>, pravi svetopisemska zgodba o stvarjenju.«<sup>47</sup> Tudi to je sporočilo, in sicer svetopisemsko, o solidarnosti, ta – solidarnost namreč – je, kot vemo, vedno to-drugo pravičnosti.

S temi Moltmannovimi mislimi lažje razumemo, v čem je smisel načela enakosti, egalitarizma, tistega bratstva, o katerem so sanjali prvi kristjani in pozneje ljudje, ki so upanje v bolj pravične razmere na svetu razumeli na podlagi socialne pravičnosti. Med drugim jim je šlo za mir v svetu in ohranjanje večnosti. Vsekakor smo Moltmannu

44 Prav tam.

45 Prav tam.

46 Prav tam.

47 Jürgen Moltmann: *Menschenrechte, Rechte der Menschheit und Rechte der Natur*, Concilium 26 (1990), zv. 2, str. 167–168.

lahko zelo hvaležni, da je kot teolog prepoznal – in to tudi teoretsko negoval – potrebo po ohranjanju večnosti na podlagi socialne pravičnosti.

V istem članku Moltmann ugotavlja, da ne glede na to, da izhajajo iz različnih duhovnih virov in še vedno niso strnjene v enem dokumentu, »spadajo individualne in človekove socialne pravice logično skupaj in se v svojem uresničevanju medsebojno pogojujejo.«<sup>48</sup> Moltmann izrecno poudarja, da ima v načelu človekova socialna plat isto čast kot njegova osebna. Kajti osebe ni pred skupnostjo in ne skupnosti pred osebo, človekova individualnost in socialnost se medsebojno pogojujeta. »Zaradi tega načelno ne morejo imeti individualne pravice prednosti pred socialnimi pravicami človeka, kakor na Zahodu vseskozi mislijo. Pravice *oseb* je mogoče uresničiti samo v pravični družbi in pravično *družbo* je mogoče graditi samo na osnovi pravic oseb.«<sup>49</sup> *Pravica do dela* predpostavlja svobodo izbire dela, da bi ljudje svobodno živeli, in pravica do dela je že skoraj isto kot pravica do življenja. Kakor da bi brezposelnost jemala ljudem pravico do življenja – to pa žal najnovejša dogajanja zelo tragično potrjujejo. Moltmann je v svojem času predlagal izravnavo (*Ausgleich*) med idejami svobode in enakosti ljudi. Dogajanje po letu 1989 je to izravnavo v marsičem uničilo in sesulo. Kje začeti z obnovo tega, kar smo s političnimi sredstvi zapravili? Ta trenutek odgovor na vprašanje *čemu* izostaja.

### 3. KRŠČANSKO UPANJE – NA KONCU ZAČETEK

O čem govorimo, ko se sprašujemo o »koncu sveta«, o »koncu vseh stvari« in v novejši dobi o »koncu zgodovine«?<sup>50</sup> Moltmann nas kot kristjan opozarja, da ni krščansko razmišljati o koncu, ampak prej o novem začetku. Zakaj?

Njegova odločna trditev se glasi: »Krščansko upanje pričakuje v koncu začetek.«<sup>51</sup> V svojem najbolj znanem delu *Teologija upanja* (1964), prevedenem v številne jezike, poudarja, da je prispevek tega

48 Prav tam, str. 168.

49 Prav tam.

50 Jürgen Moltmann: *Im Ende – Gott*, Concilium 34 (1998), zv. 4, str. 457.

51 Prav tam, str. 458.

njegovega dela v tem, da je »teološko dejavnost usmeril v zgodovino Boga upanja«. <sup>52</sup> Tako meni, da je upanje v Božjo prihodnost za ves, že skrajno ogroženi svet spet in ponovno življenjska moč krščanske eksistence in skupnosti. Če umiramo zaradi razočaranja, pa živimo od upanja: »Zato je krščanska vera neizogibno izzvana na ,odgovornost upanja‘.« <sup>53</sup> Morda kar po pravilu, da tam, kjer je upanje, je religija, toda kjer je religija, tam ni bilo vedno upanja – ali pa ga sploh ni bilo.

Zakaj je upanje v krščanstvu onemelo? Ko se je prihodnost preselila v onstranstvo in večnost, se je upanje umaknilo celo iz Cerkve, ta pa se je kot institucija moči zelo pogosto obrnila proti upanju.

Toda upanje je med drugim tudi zaradi Alberta Schweitzerja spet postalo aktualno na začetku 20. stoletja, saj je Schweitzer spoznal, kako je upanje, ki je bilo zelo navzoče v zgodnjem krščanstvu, tema, ki je teologiji ušla. Vemo, da je ravno filozofu Ernstu Blochu uspelo razviti filozofsko govorico za upanje, ki ga je Schweitzer tako genialno razbral v zgodnjem krščanstvu. Že po tistem, ko je izšlo Blochovo delo *Princip upanja* I–III (1954, 1955, 1959), je Moltmann napisal delo, s katerim je upanje skušal utemeljevati predvsem teološko. Tako že takoj na začetku uvoda v *Meditaciji o upanju* v knjigi *Teologija upanja* poudarja, da so eshatologijo razumevali kot »nauk o poslednjih stvareh« oziroma kar »nauk o poslednjem«. <sup>54</sup> Poslednje so dojemali časovno predvsem v tem smislu, da naj bi šlo za dogodke, ki jih bo na koncu doživel svet, ljudje, zgodovina. Na koncu naj bi se dokončno razrešili vsi problemi v osebнем življenju, v zgodovini človeštva in v kozmosu.

Takšno misel Moltmann zaustavlja z odločno trditvijo, da eshatologija pomeni nauk o krščanskem upanju, kajti krščanstvo je v celoti eshatologija, upanje, pogled, uperjen naprej. Zato tudi eshatologija ni nekaj poleg krščanstva, ampak je »medij krščanske vere«, in Moltmann gre v *Teologiji upanja* celo tako daleč, da trdi, da bi bilo treba resnično teologijo misliti glede na njen prihodnji cilj, kajti »eshatologija bi morala biti ne njen konec, temveč začetek«. <sup>55</sup>

52 Jürgen Moltmann: *Theologie der Hoffnung*, str. 6.

53 Prav tam.

54 Prav tam, str. 11.

55 Prav tam, str. 12.

V zgodovini krščanstva so dokončno rešitev upodabljali z apokaliptično domišljijo, po kateri naj bi dobri prišli v nebesa, hudobni v pekel in brezbožni naj bi umrli v ognju, ki je vedno bil sredstvo apokaliptične končne razrešitve, v novejši zgodovini pa pomeni celo popolno izničenje. V članku z naslovom *Na koncu – Bog (Im Ende – Gott)* je Moltmann o takšni podobi poslednje sodbe zapisal: »Vse te misli in predstave so sicer zelo apokaliptične, vendar niso krščanske. Krščanska pričakovanja prihodnosti nimajo nič opraviti s takimi končnimi rešitvami, kajti njihovo ‚jedro‘ ni ‚konec življenja‘, zgodovine ali sveta, ampak predvsem začetek: začetek večnega življenja, začetek Božjega kraljestva in začetek ‚prihodnjega sveta‘, kakor pravi nicejska veroizpoved. To je novi začetek Boga v koncu sedanjega življenja, v podobi tega sveta in zdajšnjega stvarstva.«<sup>56</sup> Zato se je še Dietrich Bonhoeffer 9. aprila 1945 na poti na morišče od svojih sojetnikov poslovil z besedami: »To je konec – zame začetek življenja.«<sup>57</sup>

Moltmannova razmišljanja so prijetno povabilo, da si ogledamo biografijo Dietricha Bonhoefferja, kajti kot opozarja Moltmann, so Bonhoefferjeva pisma iz ječe *Upor in vdanost (Widerstand und Ergebung)* za mnoge že kot brevir. Solidarnost s trpljenjem človeštva je pri Bonhoefferju tolikšna, da so »njegov upor in njegovo upanje, končno tudi njegova smrt, zgled tistega novega življenjskega sloga, ki živi v razpetosti med molitvijo in zvestobo svetu.«<sup>58</sup> Njegova ljubezen do sveta, zvestoba zemlji in upanje so bili tolikšni, da se je upal Hitlerju upreti, kajti trpljenje sveta mu je postalo neznosno. Bonhoefferjevo življenje ostaja fragment, nasilno je umrl leta 1945 v koncentracijskem taborišču, vendar kot opozarja Moltmann, »sveti kot fragment in kaže prek sebe. Na njem se učimo, da je krščanski slog življenja prežet s prevzemanjem trpljenja tega časa.«<sup>59</sup> A vendar ne gre za povečevanje trpljenja, trpljenja zaradi trpljenja, zagledanosti v onstranstvo, ampak najprej za zvestobo temu svetu, predanost tostranskemu svetu.

In takšna pričakovanja so po Moltmannu zares krščanska, kajti: »Končna pričakovanja so krščanska šele tedaj, ko se njihova prihod-

56 Jürgen Moltmann: *Im Ende – Gott*, str. 458.

57 Prav tam.

58 Jürgen Moltmann: *Novi življenjski slog*, str. 31.

59 Prav tam.

nja obzorja iz spomina na smrt na križu in na vstajenje križanega Kristusa razvijejo v prihajajočo Božjo krasoto. Tudi Kristusov konec – je vendar bil in je njegov resnični začetek! Krščansko pričakovanje ne vleče niti preteklega in sedanjega razvoja svetovne zgodovine v prihodnost, da bi potem oblikovalo domneve o dobrem ali pretežno slabem koncu. Nasprotno, v Kristusovem vstajenju vidi začetek novega življenja in novega stvarstva vseh stvari in ga v duhu že dojema.«<sup>60</sup> Ena najpogostejših misli v *Teologiji upanja*, ki spremlja Moltmannova razmišljanja o eshatologiji, je vsekakor tale: »Vera v Kristusa je *prius*, upanju pa v tej veri pripada *primat*.«<sup>61</sup> In še pred tem poudarja, »da v krščanskem življenju veri pripada *prius*, toda upanju *primat*.«<sup>62</sup>

Grozeči propad sveta, ki ga opisuje zgodba o svetovnem potopu (1 Mz 6-9), je po Moltmannu sodba, vendar poudarja, da je sodba izraz upanja, propad pa je brezupen. Ne moremo bremeniti Boga s tem, kar smo ljudje sami ustvarili in povzročili, zato biblično apokaliptično izročilo nima nič skupnega s katastrofami, kakršne so sodobne atomske vojne in ekološke apokalipse, ki svet dejansko lahko uničijo. Ko gre za tak konec sveta, je to po Moltmannu *apokalipsa brez upanja*. Jedrskega Harmagedona ni, krivi in odgovorni za Auschwitz in Hirošimo smo ljudje, v apokaliptičnem Harmagedonu (Raz 16,16) ukrepa Bog: »Zato je to polno upanja, ono drugo pa brez vsakega upanja. Samouničenje človeštva in uničevanje življenjskega prostora na Zemlji po krivdi ljudi so zločini človeštva in povsem očitno nič tako Božjega kakor biblične apokalipse.«<sup>63</sup>

In kako razumeti biblično apokaliptiko?

Po Moltmannu vsekakor ne kot pesimistične scenarije o propadu sveta, ki bi širili strah in grozo. Tukaj Moltmann natančno opredeljuje tole razlikovanje: »Preroško upanje je upanje v dejanja, apokaliptično upanje je upanje v nevarnost, strastno, potrpežljivo in vztrajno upanje: naj pride, kar hoče, na koncu je Bog. To je nauk upanja in nima nič opraviti s fantaziranjem modernih prerokov in

60 Jürgen Moltmann: *Im Ende – Gott*, str. 458.

61 Jürgen Moltmann: *Theologie der Hoffnung*, str. 209.

62 Prav tam, str. 16.

63 Jürgen Moltmann: *Im Ende – Gott*, str. 463.



teroristov o uničenju sveta.«<sup>64</sup> Predvsem pa ni Božja poslednja beseda sodba, »marveč je beseda stvarjenja«, ki opozarja na neizogibnost novega stvarstva, zdaj lahko rečemo, da gre za *apokalipso z upanjem*. Pri tem ne gre za zamenjavo enega stvarstva z drugim, ampak za temeljito spremembo tega stvarstva, za njegovo preobrazbo oziroma transformacijo »časnega in umrljivega stvarstva v večno in nesmrtno stvarstvo. Kar je del Božjega veličastva, postane večno in nesmrtno kakor Bog sam. Stvarstvo samo nikakor ni uničeno, ampak samo njegova grešna, časna, umrljiva podoba. Razsvetljeno ali – kakor pravi ortodoksna teologija – ‚pobožanstveno‘ je ustvarjeno bivanje samo, kajti končno bivanje zdaj postane del neskončnega bivanja vsebivajočega Boga. Veliki dokončni proces preobrazbe je prehod od nasprotij k skladnosti, od občasnosti k večnosti in od smrtности k nesmrtnosti ‚življenja prihodnjega sveta‘.«<sup>65</sup>

Kakšno naj bi bilo to novo stvarstvo, preobraženo z zelo določenim upanjem v prej omenjenem smislu?

Vsekakor prežeto s pravičnostjo, ki je temelj vsega večnega, zato »Božja pravičnost ni maščevalno kazensko sodstvo, marveč pravico iščoča in pravnomočna pravičnost za žrtve in vse udeležence v svetovni zgodovini. Bog ne prihaja izvajati usmrtitev, ampak pomagati in deliti pravico. V tem smislu govorimo: Na koncu – Bog.«<sup>66</sup> Stvarnik, ki je tako opravil svoje delo, je v svojem stvarstvu prišel do svojega domovanja in miru, Nebo in Zemlja sta kot kozmični Božji tempelj in zdaj je bivanje zares razsvetljeno ali pobožanstveno.

Še enkrat: kaj je logos krščanske eshatologije?

Tukaj Moltmann v *Teologiji upanja* opozarja na znano novozavezno misel: »Odrešeni smo bili namreč v upanju; Upanje, ki ga gledamo, pa ni več upanje – kdo bo namreč upal to, kar že vidi? Če pa upamo to, česar ne vidimo, pričakujemo to s potrpežljivostjo.« (Rim 8,24-25).<sup>67</sup> Krščansko upanje se vedno in vsepovsod usmerja na nevidno, zaradi tega je krščansko upanje »upanje proti upanju«, je pa kot tako upanje v vstajenje in svojo resničnost dokazuje v pri-

64 Prav tam, str. 463–464.

65 Prav tam, str. 464.

66 Prav tam.

67 Jürgen Moltmann: *Theologie der Hoffnung*, str. 14.

hodnost pravičnosti nasproti grehu, v premoč miru nad nemirom in trpljenjem, nasprotovanja življenja smrti, torej nesmrtnosti. Zato je po Moltmannu upanje temelj in vzvod teološke misli in njena naloga je, da v verovanje vnese eshatološke perspektive, kajti »upanje ne osramoti« (Rim 5,5).

Friedrich Hölderlin, ki je bil nekoč študent v Tübingenu, je izrazil tole: »Kjer je nevarnost, se poraja tudi rešitev.« Ernst Bloch, ki je bil profesor v Tübingenu, pa je dejal: »Kjer se približuje rešitev, raste nevarnost.« Po Moltmannu sta oba stavka resnična, tako glede naših pričakovanj v prihodnje in z njimi povezanih nevarnosti, da nekaj preide v svoje lastno nasprotje in protislovje. Recimo, ko nam lastne sile samoosvobajanja preidejo v lastne samodestruktivne sile.

Visoko vprašanje vse etike je, *kaj storiti*. Naše odločitve glede prihodnosti morajo predvideti posledice, ki izhajajo iz teh odločitev. Pojma kot izbira in odločanje sta s Kierkegaardovim prispevkom prejela zelo pomembno mesto v novejši, k etiki naravnani misli. Če mi danes z upanjem gledamo v prihodnost, je to med drugim stvar hotene odločitve, kajti ne želimo več izbrati komolčarske družbe, sveta, ki je brez srca in brez duše. Tukaj nam Moltmann predlaga naslednje: »Najbolje je oblikovati pregledna občestva in krepiti smisel za skupno življenje, za življenje z drugimi in za druge. Prepričanje, da ni nikoli dovolj dobrin za vse<sup>68</sup>, ljudi osamlja in razceplja, jih napravlja za bitja brez povezav. Nasprotje od revščine ni lastništvo. Nasprotje od uboštva in lastništva je skupnost, občestvo. V skupnosti pa postanemo bogati, bogati prijatelj, sosedov, kolegov, tovarišev, bratov in sester. V skupnosti si moremo pomagati skoraj v vseh težavah sami. Saj je tu dovolj ljudi, zamisli, moči in energij. Vse to je samo neizkoriščeno, zakrnelo, potlačeno. Odkrijmo torej svoje bogastvo, odkrijmo svojo solidarnost, oblikujmo skupnost, vzemimo svoje življenje sami v roke, vzemimo ga končno iz rok tistih, ki hočejo gospodovati nad nami in nas izrabljati.«<sup>68</sup> Gre za misli, ki jih je posebej napisal kot uvodna razmišljanja v slovenščini objavljenega dela našega teologa Cirila Sorča.

68 Jürgen Moltmann: *Dovolj dobrin za vse*, nav. iz Ciril Sorč: *Sveti Duh. Polnost ljubezni in življenja*, str. 11.

Ko beremo Moltmannove misli, se sprašujemo, kako negovati in ohranjati »spontane skupnosti«, tj. skupnosti od spodaj, od pomoči revnim, bolnim, brezposelnim do najnovejših pobud ljudi za ohranjanje in varstvo okolja, da bi s kar najbolj prizemljenimi potrebami narave in ljudi v prihodnje etizacija in politizacija presegali zdajšnjo samovšečno in prestižno moč svetovnotržne metafizike.

Spontane skupnosti so po Moltmannu lahko vir resničnega bogastva življenja, ki sledi temu, da je svoboda bolj temeljna vrednota kakor pa zdajšnje dirigirano potrošništvo s svojimi nepravimi, celo navideznimi potrebami. Takšna polnost življenja je naša naloga v prihodnje, skupaj z upanjem v socialno pravičnost. To pa konkretno pomeni nalogo v širjenju socialne pravičnosti, prizadevanju za vzpostavitev pravičnosti med ljudmi, med ubogimi in bogatimi, kajti: »Po pravičnosti vpijejo ubogi najprej, ne po blaginji. S krivičnostjo, katero dopuščamo, se izpridimo mi sami, tudi če živimo prijetno. Lakota po pravici je sveta lakota, žeja po pravičnosti je sveta žeja.«<sup>69</sup> Kot protestantski teolog in krščansko naravnani človek Moltmann potrebo po pravičnosti dojema, da je to »lakota in žeja Svetega Duha samega. On naj nas napolni v vsej celoti.«<sup>70</sup> Le kdo bi mu lahko oporekal?

Iz takšnega dojemanja pravičnosti lahko izhaja bivanje, ki nas napolnjuje z vednostjo, da je življenje samo »sijajno in veselje nad bivanjem obstaja tukaj zastonj«.<sup>71</sup> Zato velja ohranjati upanje v takšno možnost življenja, in to najprej tu, na Zemlji, in ne onkraj, v onstranstvu.

69 Prav tam, str. 12.

70 Prav tam.

71 Prav tam, str. 11.

*Jože Rajhman*

## MELANCHTHON IN TRUBAR

### *Pojasnilo*

V letošnjem poudarjenem oziranju k humanistu, filozofu in teologu Philippu Melanchthonu (1497–1560) vsekakor kaže znova prebrati pisanje dr. Jožeta Rajhmana o Melanchthonovih mislih in Trubarjevem razmerju do njih. Zato ponatiskujemo poglavje *Melanchthon in Loci theologici* iz njegove monografije *Trubarjeva Ena dolga predgovor* (Cankarjeva založba, Ljubljana 1986, 103–108), ki je izšla hkrati z reprintom Trubarjevega predgovora.

Jože Rajhman (gl. Fanika Krajnc - Vrečko, *Jože Rajhman*, Stati inu obstati 2007, 5-6, 232–235) v razpravljanju o Trubarjevem obsežnem teološkem predgovoru h knjigi *Ta prvi dejl tiga Noviga testamenta* (1557) ne obravnava vprašanja o Melanchthonu samo in šele v izbranem poglavju, temveč ga ob stvarnem gradivu pretresa tako rekoč v vsej knjigi. Med drugim ugotavlja (67 in 119, op. 144), da Trubar omenja Melanchthona in njegovo knjigo *Loci theologici* samo na enem mestu (str. eeb) in še tam posredno, brez naslova knjige in brez imena pisca. Vendar so Trubarjeve besede na tej strani predgovora zelo tehtna podlaga za presojo njegovega upoštevanja Melanchthona. Trubar namreč piše o svojem stiku z Melanchthonovo knjigo: »Oli kadar so meni ene dobre bukve v roke prišle, v katerih je en cilu lep, nucen ino troštlivi navuk, kir je vzet iz S. Pisma, koku se ima moliti, du nas htimu molenu pergane, inu zakaj se ima moliti, stoji. Zatu sem jest ta isti navuk v leto Predgovor od besede do besede prepisal.« Rajhman še pojasni, kje v Melanchthonovi knjigi (leipziška izdaja 1557, str. 465 sl.) je poglavje, o katerem Trubar pravi, da ga je dobesedno

prepisal, v resnici pa s prirejenim prevajanjem prilagodil namenu svojega dolgega predgovora. Popolnoma razločno pa je Trubar, kakor omenja Rajhman (7), o svojem razmerju do Melanchthona spregovoril v prevodu *Ene dolge predgovori* v hrvaščino (*Edni kratki razumni nauci*, Tübingen 1562; prevedla Štefan Konzul in Anton Dalmata, natis v glagolici). V posvetilu prevoda saškemu volilnemu knezu Avgustu je namreč napisal (str. Aijb), da je pred petimi leti prevedel in objavil knjigo *Loci theologici* zelo učenega Melanchthona. Tudi v tej izjavi je treba besedo »prevedel« razumeti v skladu z značilnim Trubarjevim postopkom pri izdelavi katekizemskih in teoloških knjig. V posvetilu kralju Maksimilijanu v cirilski izdaji iste knjige (1462) pa Trubar o tem ni spregovoril. Vendar je Melanchthona in njegovo knjigo navedel v posvetilu kralju Maksimilijanu v hrvaški glagolski novozavezni knjigi (*Prvi del novoga testamenta*, Tübingen 1562), tokrat kot vir najodličnejših krščanskih nauk (str. Djb).

Rajhman ob posameznih stavkih v Trubarjevi knjigi tudi z navajanjem primerljivih stavkov iz Melanchthonovega dela (*Loci praecipui theologici*, Lipsiae 1557) podrobno in prepričljivo opozarja (74–75 in op. 7; 77 in op. 21; 78–80 in op. 30, 31, 37; 81–82 in op. 47, 50, 51; 82 in op. 54–56; 89 in op. 98; 93 in op. 122 in 123) predvsem na mesta v Trubarjevih naukih o opravičenju, izvirnem grehu, osebнем grehu, Božji milosti, zakramentih in trpljenju, v katerih se kaže njegovo opiranje na Melanchthona. Uporaba primere »dvakrat štiri je osem« (Rajhman, 107) je v popolnem navedku iz Trubarjevega besedila (str. q3b) takšnole: »Oni [Turki, judje, neverniki] se timu inu no kir tu verujemo špotajo, inu pravjo, Mi tu dobru vejmo inu verujemo, inu tu vsaki lahko zastopi, de dva krat štiri je osem, inu de eden inu dva so tri. Ampag de bi eden tri bili, inu tri eden, tega mi ne verujemo.«

Opozoriti kaže tudi na Trubarjevo *Cerkovno ordningo* (1564) in njen prvi del, ki na 131 straneh zgoščeno povzema protestantski verski nauk; to je prevod Melanchthonovega dela *Examen ordinandum*, priročnika za izpraševanje predikantskih kandidatov, ki je bil prvič objavljen v mecklenburškem cerkvenem redu leta 1552 (gl. Jonatan Vinkler, *Slovenska protestantska veroizpoved in cerkveni red za vse dni v letu*, v: Zbrana dela Primoža Trubarja III, Ljubljana 2005, 626–627).

Ponatisnjeni odlomek iz Rajhmanove knjige je 2. poglavje njenega 3. dela (*Trubarjeva izvirnost in odvisnost*). V njem Rajhman povzema in pojasnjuje ugotovitve svojega raziskovanja Trubarjevega razmerja predvsem do Hyndricha Bullingerja in Philippa Melanchthona. V sklepnem poglavju (108–109) 3. dela pa Rajhman med drugim pou- darja:

»Bili bi preveč ozki, ako bi trdili, da je *Ena dolga predgovor* dobila spodbudo pri Melanchthonu in Bullingerju, da je nastala na osnovi teh dveh in da v njej ni ničesar, kar bi kazalo še na druge vplive. [...] Trubar se je vedno bal, da bi ga osumili herezije znotraj prote- stantskega kroga doma in v tujini, zato je zabrisal sled svojemu av- torstvu, in ko je bila dana priložnost, je jasneje stopil v ospredje. Tako je razumljivo in posebej značilno za njegov značaj in miselnost, da je Bullingerja omenil le v pismu, v sumaričnem poročilu ne zasledimo nobenega imena, Melanchthonovo ime pa šele v *Ednih razumnih naucih*. Če je Melanchthona javno priznal šele po njegovi smrti, je toliko bolj razumljivo, da Bullingerjevega imena ni zapisal nikoli javno [...]«\*

### Melanchthon in *Loci theologici*

Trubarjev *Ta prvi dejl* je bil napisan v Kemptenu ob švicarski meji. Iz časa njegovega bivanja v Kemptenu tudi izvirajo pisma Bullingerju. Ni torej v tem času pretrgal s Švicarji, nasprotno, njegovi stiki so postali še živahnejši. V vsem, tako se zdi, se je obračal na Bullingerja, imel ga je za svojega mentorja, vendar ni bil Bullinger edini svetovalec. Že v *Catechismu* iz l. 1555, ki je bil napisan v Kemptenu, je črpal tudi iz drugih virov. Med njimi naj bi bili Melanchthonovi spisi.<sup>51</sup> Tako bi mogli ugotoviti po Trubarjevem priznanju prvo srečanje z Me-

\* Pojasnilo sestavil Dušan Voglar.

51 M. Rupel, *Primož Trubar*, Ljubljana 1962, 92; T. Elze, *Primus Trubers Briefe*, Tübingen 1897, 46, kjer Trubar razlaga vsebino »Catechisma v slovenskem jeziku« iz l. 1555 in takole pravi: »Ist der klain catechismus Lutheri in fragstuckh gestelt, gleichwohl ettwas in der ordnung verändert und auß Melanthonis, Urbani Regii und auß deß grossen Brentii catechismi gemehrt.«

lanchthonom. Verjetno se je pa Trubar srečal z njim že prej, saj bi lahko skleпали po prijateljstvu z Vidom Dietrichom, protestantskim pridigarjem in plodovitim pisateljem v Nürnbergu, ki je bil pod Melanchthonovim vplivom, da je tudi Trubar posredno poznal Melanchthona in njegove spise, med njimi skoraj gotovo že takrat njegovo najpomembnejše delo *Loci theologici*.<sup>52</sup> Omenili smo že, da je v pismu Bullingerju zapisal, da je imel Melanchthonov komentar »super epistolam ad romanos«, ki je izšel l. 1556.<sup>53</sup> To dokazuje, da je moral Trubar poznati tudi druga Melanchthonova dela, ne samo *Loci theologici*. Obenem moramo reči, da je bil Trubar na tekočem, kar je izšlo izpod Melanchthonovega peresa.

Iz doslej znanega gradiva o stikih med Melanchthonom in Trubarjem moremo z gotovostjo reči, da je Trubar poznal vsaj dve Melanchthonovi knjigi in to predvsem *Loci theologici* in njegov komentar pisma Rimljanom; katero izdajo *Loci theologici* je pri prevodu uporabljal, je težko reči. Od izdaj so najpomembnejše izdaje iz l. 1521, 1535, 1543 in 1559.<sup>54</sup> V poštev bi prišle predvsem prve tri izdaje. V l. 1557, v letu *Ene dolge predguvori*, je izšla še izdaja z letnico 1557.<sup>55</sup> Vsekakor lahko izključimo prvo izdajo iz l. 1521. V tej izdaji je Melanchthon upošteval Lutrove misli o opravičenju. Luter je trdil, da človek ni svoboden, da prihaja opravičenje od Boga, da dobra dela niso koristna.<sup>56</sup> Kmalu po l. 1552 je Melanchthon spremenil svoje mišljenje, vrnil se je k humanističnim nazorom, uveljavil naravno etiko, razlikoval med »pravičnostjo duha« in »svetno pravičnostjo«, uveljavil končno vrednost filozofije ob teologiji.<sup>57</sup> L. 1553 je že poznal

52 J. Rajhman, *Prva slovenska knjiga*, Ljubljana 1977, 83, 87. Prim. tudi B. Klaus, *Veit Dietrich. Leben und Werk*, Nürnberg 1958, 321 sl.

53 T. Elze, n. d., 23.

54 J. Zoepfl, *Melanchthon*, LThK 7, 248.

55 Ta izvod hrani NUK v Ljubljani. Verjetno je bil prvotna last kranjskega pridigarja (Creinburgensis concionator, ime je samo prečrtano, dalo pa bi slutiti, da je to neki Bartholomaeus [Jernej], pozneje je moral priti v samostan Marijinega oznanjenja v Ljubljani, še prej pa je bil last nekega Jurija Deichlerja Palat.).

56 J. Paquier, *Dictionnaire de Théologie catholique*, 507, 508; *Handbuch der Kirchengeschichte*, Freiburg-Basel-Wien 1967, IV, 104.

57 *Handbuch der Kirchengeschichte*, 1967, IV, 105; L. Stern, *Philipp Melanchthon*, Festgabe des Melanchthons-Komitee der Deutschen demokratischen Republik, Halle 1960, 43.

tri vzroke opravičenja, ki so zanj »Verbum, Spiritus Sanctus et voluntas, non sane otiosa, sed repugnans infirmitati suae« (Beseda, Duh in volja, ki ni povsem nemočna, temveč se upira svoji slabosti).<sup>58</sup> Tudi v pojmovanju Cerkve je viden razvoj od »nevidne« k »vidni« Cerkvi. Še l. 1535 je pisal, da »Ecclesia proprie et principaliter significat congregationem iustorum, qui vere credunt Christo et sanctificantur spiritu Christi« (Cerkev je po sebi in v glavnem občestvo pravičnih, ki res verujejo v Kristusa in se posvečujejo Kristusovemu Duhu). L. 1554 pa je zapisal, da »Ecclesia visibilis est coetus Evangelium Christi et recte utentium sacramentis, in quo Deus per ministerium Evangelii est efficax et multos ad vitam aeternam regenerat« (Vidna Cerkev je zbor tistih, ki so sprejeli Kristusov evangelij, in tistih, ki pravilno rabijo zakramente; v njem je Bog po službi evangelija učinkovit in mnoge prerodi za večno življenje).<sup>59</sup> Prav takšen razvoj je napravil Melanchthon glede pojmovanja obhajila. V začetku je zagovarjal Lutrovo mišljenje o realni Kristusovi navzočnosti, pozneje pa se je nagibal k švicarskemu pojmovanju.<sup>60</sup> Ob koncu življenja se je naveličal neprestanih bojov za čistost nauka, zazdelo se mu je, da ni več toliko pomembno biti načelen v nauku, kajti bistveno za človeka je doseči intimno združenje z Bogom, in tako najdemo zapisano l. 1559, torej leto pred smrtjo: »Avide exspecto lucem, in qua Deus erit omnia in omnibus, et procul aberunt sophistica et sycophantica.« (Željno pričakujem luč, v kateri bo Bog vse v vseh in bosta daleč premetenost in spletkarstvo).<sup>61</sup> Vendar se Melanchthon kljub različnim pojmovanjem verskega nauka nikoli ni ločil od Lutra, veljal je po Lutrovi smrti za njegovega naslednika, čeprav ni mogel doseči edinosti med protestantskimi teologi in ga je »rabies theologorum« zelo potrla v njegovih zadnjih letih življenja.<sup>62</sup> Njegovi *Loci communes theologici*, čeprav v poznejših izdajah niso več vsebovali čistega Lutrovega nauka, so ostali temeljno delo protestantizma, »prva evangeličanska dog-

58 J. Paquier, n. d., 508.

59 Prav tam, 508. Prim. Ph. Melanchthon, *Loci praecipui theologici*, Lipsiae 1557, 297, 298.

60 J. Paquier, n. d., 509, 510. K vsemu gl. J. Lortz, E. Iserloh, *Kleine Reformationsgeschichte*, Freiburg-Basel-Wien, 247 sl.

61 J. Paquier, n. d., 512.

62 F. Zoepfl, n. d., 248.



matika«. <sup>63</sup> V njej je prvotno bilo marsikaj pomanjkljivega, Melanchthon takrat še ni izdelal nauka o troedinem Bogu niti o učlovečenju, temveč le nauk o odrešenju in nramnosti. Hotel je s pomočjo teoloških pojmov greha, postave, milosti in evangelija, ki jih je poznal iz pisma Rimljanom, dokazati enotnost svetega pisma in njegov pomen za zgodovino odrešenja. <sup>64</sup>

Trubarju je bil Melanchthon prav tako blizu, ali vsaj tako blizu kot Bullinger. Po svojem značaju je namreč Melanchthon ustrezal Trubarjevemu. Trubar je težil k miroljubnemu reševanju problemov znotraj protestantizma, podobno kot Bullinger in Melanchthon. Če mu Melanchthon v letih 1548–1550 še ni bil všeč, mu je moral biti v poznejših letih, ko je minila doba interima in se je Melanchthon sam odrekel »adiafor« v l. 1552. <sup>65</sup>

Zato je mogel l. 1562 v predgovoru glagolskega prevoda Melanchthonovih *Loci theologici* oceniti Melanchthona kot zelo učenega moža in *Loci theologici* so »prava, jasna in zadostna razlaga in razširitev celega katekizma«, prevod v hrvaščini pa naj bi »veliko koristil pri slovenskem in hrvaškem ljudstvu«. <sup>66</sup>

Jasneje kot Bullingerjev delež bi mogli dokazati Melanchthonov vpliv na *Enodolgo predgovor*. Ker obravnava Bullinger le del protestantske dogmatike, namreč le soteriologijo, kamor spada vprašanje Kristusovega sredništva in opravičenje po dobrih delih ali brez njih, je Melanchthon dejansko zajel širše področje in je moral Trubar, tako bi mogli sklepati, v okvir *Ene dolge predgovori*, ki je nastal verjetno po zgledu *Loci theologici*, vriniti Bullingerjeve ideje in se nanj ozreti le toliko, kolikor je to dovoljeval siceršnji že izdelani okvir po Melanchthonovih *Loci theologici*.

Skušajmo to trditev dokazati! *Loci Theologici* imajo 24 poglavij. Melanchthon govori najprej o Bogu, nato o treh božjih osebah, o stvarjenju, o vzroku greha in svobodni volji, nato o samem grehu,

63 *Handbuch der Kirchengeschichte* IV, 104.

64 Prav tam. Prim. L. Stern, *Martin Luther und Philipp Melanchthon – ihre ideologische Herkunft und geschichtliche Leistung*, *Wissenschaftliche Zeitschrift der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg*, II, 1952/53, 6, 106, 107.

65 J. Rajhman, *Zgodovinski okvir nastanka Trubarjevega katekizma iz leta 1550*, *Bogoslovni vestnik* 29, 1969; J. Paquier, n. d., 504.

66 M. Rupel, *Slovenski protestantski pisci*, Ljubljana 19662.

o božjih zapovedih, evangeliju, milosti in opravičenju ter dobrih delih, o razliki med starim in novim »testamentom«, o razločevanju med smrtnim in malim grehom, Cerkvi in zakramentih, predestinaciji, Kristusovem kraljestvu, o vstajenju mrtvih, o duhu in črki, trpljenju in tolažbi v trpljenju, poklicu, o svetni oblasti, o človeškem elementu (obredih) v Cerkvi, o mrtvičenju, pohujšanju in krščanski svobodi.<sup>67</sup>

*Ena dolga predgovor* ima pet delov. V prvem delu razpravlja Trubar o temeljnih pojmih, kaj je evangelij, kakšna je razlika med staro in novo zavezo, kaj je vera. V drugem delu o Sveti Trojici, o Bogu in človeku pred grehom, po grehu, o izvirnem grehu, o samem grehu, o kaznih za grehe, končno o povzročitelju greha. V tretjem delu govori o učlovečenju, razliki med postavo in Kristusovo pravičnostjo, o pojmu milosti, o odpuščanju in večnem življenju, o zakramentih. V četrtem delu govori Trubar o veri, ki zveliča, o pomenu dobrih del. V petem delu pa najprej o znamenjih, ki potrjujejo božjo besedo, o trpljenju in preskušnjah vernih in tolažbi v nadlogah, molitvi in končno o štirih evangelistih.<sup>68</sup>

Primerjava med vsebino Melanchthonovih *Loci thelogici* in Trubarjeve *Ene dolge predgovori* pokaže, da je več podobnosti, vsaj po razporeditvi snovi in njenem obsegu, med Melanchthonom in Trubarjem kot med Bullingerjem in Trubarjem. Dejansko je tudi Trubar, kot smo že navedli v prejšnjih poglavjih, dosledno prevajal iz Melanchthona, včasih cele odstavke in celo poglavja (npr. o molitvi in preskušnjah vernih), kar pa ni mogoče reči o Bullingerju.

Seveda se Trubar v razporeditvi ne drži melanchthonovega okvira. Vrstni red ni strogo določen, Trubar si dovoljuje svojo razvrstitev. Tudi ni Trubar govoril o vsem, kar je v Melanchthonovem priročniku. Res je Trubarjev cilj strniti poglavitne protestantske nauke, vendar tako, da osrednja tema o opravičenju ne zbledi, temveč ostane v vsem delu vidna. In temu je botroval prej Bullinger kot Melanchthon, kajti Melanchthon govori le v enem poglavju izrecno o opravičenju, njegovo delo ni osredotočeno na pojem opravičenja in dobrih del kot Bullingerjev predgovor. Zato moramo reči, da je Bullingerjev vpliv

67 Prim. Ph. Melanchthon, n. d., Index, 665 sl. (u5).

68 P. Trubar, *Ta prvi dejl tiga noviga testamta*, Tübingen 1557, *Regiŝter*; T. Elze, n. d., 46 sl.

idejno močnejši, toda Melanchthonovega vpliva v razporeditvi snovi zato ne gre zmanjševati, saj ga tudi ne moremo, ker so podani stvarni dokazi. Če bi hoteli to izraziti s primerom, bi rekli, da je vplival Bullinger na Trubarja vsebinsko, Melanchthon pa oblikovno. Ker so takšne primere le približne, jih seveda ne smemo vzeti dobesedno, temveč le okvirno, da si predstavimo oba vpliva v bolj nazorni luči. Treba je poudariti, da je tudi Melanchthon že s samim imenom, ki ga je imel med protestantskimi teologi, in posebej s svojim temeljnim delom, mogel tudi podzavestno vplivati na Trubarjevo teološko misel in njegovo teološko izražanje, in to v tisti dobi, ko je Trubar še vedno uskal ustrezne izraze v slovenščini za pojme, ki so imeli ustaljene termine v tujih jezikih, posebej v latinščini. Zato ni odveč, če opozorimo na dve značilnosti, ki sta sicer komaj opazni, a lahko veliko povesta. Gre za Trubarjevo primerom, »de dvakrat štiri je osem, inu tri eden, tega mi ne verujemo«. Trubar v 37. poglavju *Ene dolge predgovori* govori o veri. Med ljudmi so tudi takšni, ki ne verujejo v sveto Trojico, temveč se zanesejo na razum, ki jim brani verovati nemogoče.<sup>69</sup> Melanchthon uporablja podobno primerom v *Loci theologici*.<sup>70</sup> V 5. poglavju govori Trubar o »Kristusovem blagu«, ki mu pomensko ustreza Melanchthonov izraz

69 P. Trubar, n. d., q3b.

70 Ph. Melanchthon, n. d., predgovor, kjer avtor takole pravi: »Ac ut in Philosophia quaeruntur certa, et discernuntur ab incertis, et caussae certitudinis sunt: Existentia universalis, principia, et demonstrationes: ita in doctrina Ecclesiae certitudinis caussa est revelatio Dei, et considerandum est, quae sententiae a Deo traditae sint. Ut certa est cuilibet sano haec sententia: *bis quatuor sunt octo*, est enim naturalis noticia ut principiorum: ita sint certi nobis et immoti articuli fidei [...].« »Sed causae certitudinis diversae sunt: Sententiam de numeris mens suo iudicio videt. At articuli fidei certi sunt propter revelationem [...].« Trubar je poznal navedeni tekst, vendar je uporabil znani primer v Melanchthonovi priredbi (dvakrat štiri je osem in ne kot bi pričakovali: dvakrat dva je štiri) za skrivnostnost svete Trojice, ki ga je Melanchthon uporabil, da bi razložil gotovost v filozofskem in teološkem smislu. Trubar je prevzel Melanchthonovo komparacijo, toda jo je po svoje uporabil. Z njo je pokazal na razliko med vernimi in nevernimi v primeru skrivnosti troedinega Boga. Vsekakor mu je ob tem bližji primer svete Trojice kot npr. vstajenje mrtvih, o katerem govori Melanchthon. Rekli bi, da je Trubar transponiral komparacijo v svet preprostega človeka, ki je imel težave s skrivnostjo svete Trojice. Tako je šel Trubar, sodeč po tem primeru, v smer kateheze, a manj v smer strokovne teološke razprave, čeprav ohranja *Ena dolga predgovor* njen značaj.

»beneficium Christi«. <sup>71</sup> V prvem primeru gre res samo za komparacijo, ponazoritev neke stvarnosti, ki je dana, a ne z razumom dokazljiva. V drugem primeru se srečamo s Trubarjevim teološkim slovarjem, ki ima svoj začetek v prvem katekizmu iz leta 1550, toda še ni zaključen. Trubar bo še tudi pozneje tehtal in zbiral besede, da bi tako posnemal Lutra in njegovo prizadevnost za ustrezen izraz. <sup>72</sup> Trubar je torej pri Melanchthonu dobil koristne pobude. Skušal jih je realizirati, o tem govorita med drugim tudi navedena primera.

Melanchthon je zaupal avtoriteti svetega pisma in cerkvenih očetov. <sup>73</sup> Ni zaupal sholastični metodi, skušal je znova podvreči kritiki dosedanje kritike Cerkve in njenega učenja, njegova metoda je tudi analitična, zato tudi ni bil do Rima tako nestrpen kot Luter, prav tako pa je znal najti tudi stik s Švicarji. <sup>74</sup> Trubar je kaj hitro združil podobo, ki jo je nosil v sebi, z Melanchthonovo in ob Bullingerju našel somišljenika. Zato je tem rajši segel po njegovi knjigi.

71 P. Trubar, n. d., h2b; Ph. Melanchthon, n. d., 169.

72 Prim. J. Rajhman, n. d., 5. poglavje (*Trubarjev teološki slovar*); M. Luther, *Sendbrief vom Dolmetschen*, izdal Karl Bischoff, Tübingen 19652; prim. P. Trubar, *Catechismus z dvejma izlagama*, Tübingen 1975, 13, 19. Trubar je tudi svoje prevode svetega pisma popravljajl in skušal izboljšati. To dokazuje razlika med prevodom svetega Mateja l. 1555 in l. 1557, kar je v opombah 1. poglavja nakazano. Prim. P. Simoniti, *Trubarjev izvod Prvega dela novega testamenta (1557–1558) ter druga slovenska in hrvaška protestantika v vatikanski biblioteki*, Zbornik Narodne in univerzitetne knjižnice II, Ljubljana 1978, 36–38.

73 W. Preger, *Matthias Flacius Illiricus und seine Zeit*, Hildersheim, 1964, 30; J. Paquier, n. d., 503.

74 W. Preger, n. d., prav tam.

## ANTON CHRÁSKA

1868–1953

Anton (Antonín) Chráska,\* češki misijonar, biblicist, publicist, teolog, pridigar, pisec, pesnik in prevajalec *Svetega pisma* v slovenščino, je od leta 1896 do leta 1922 (s krajšo prekinitvijo) deloval med Slovenci kot osrednja osebnost protestantizma. Glede na njegovo delovanje ga lahko vsekakor imenujemo »novi Trubar«.

Rodil se je v Horni Radechovi na vzhodu Česke, v družini svobodne »reformovane evangelicke češke Církv«, teološko pa se je izobraževal na Nemškem in na Škotskem, kjer se je med drugim zelo dobro naučil nemščine, angleščine ter svetopisemske grščine in hebrejščine. Bil je poročen in je imel enajst otrok.

Zakaj je Chráska sploh prišel na tedanje slovensko ozemlje? Po marčni revoluciji leta 1848 so se začeli razvijati češko-slovenski odnosi. Dunajski proglas slovanskih deputacij bratom Slovencem so podpisali tudi Čehi, na slovanskem kongresu v Pragi pa so slovenski zastopniki podprli idejo Zedinjene Slovenije. Takrat je pri nas veljalo geslo: »Učimo se od Čehov!« Karlova univerza je tako postala vabljiva tudi za slovenske študente.

Chráska je prišel s Slovenci prvič v stik v času šolanja na Nemškem. V Porurju se je srečal s slovenskimi ekonomskimi izseljenci, rudarji, v Ljubljano pa se je preselil z družino zato, da bi med Slovenci obnovil

\* Obširna znanstvena raziskava o Chráskovem življenju, o njegovem delovanju med Slovenci in o prevajanju *Svetega pisma* je zajeta v delu: Brkič, D. (1999). *Anton Chráska med Slovenci – O duhovnih koreninah evangelijskega gibanja pri nas*. Koper: Založba Vostri. (172 strani)  
Doktorska disertacija istega avtorja pa obdeluje značilnosti in usmeritve Chráskove teologije in je nadaljevanje avtorjeve raziskave.

Trubarjevo reformacijsko gibanje 16. stoletja. V Ljubljani je živel v letih 1904–1922.

Napisal, prevedel in izdal je okoli 40 bibliografskih enot v slovenskem in češkem jeziku in mnoge teološke članke. Izdajal in urejal je mesečnik *Blagovestnik* (1905–1914) in *Veselo poročilo otrokom*. Njegovo pomembno delo je tudi slovenska pesmarica *Hvalite Gospoda*.

Chráskovo monumentalno delo je prevod in izid *Svetega pisma* v slovenskem jeziku (*Novi zakon Gospoda in Zveličarja našega Jezusa Kristusa*, 1908, *Sveto pismo Starega in novega zakona*, 1914), ki je doslej doživel 16 ponatisov, kar kaže na izredno priljubljenost njegovega prevoda. Zavzemam se, da bi leta 2014, ob 100. obletnici njegovega prevoda celotne *Biblije*, Svetopisemska družba Slovenije izdala spominsko obliko Chráskove *Biblije*.

Chráska je prvi, ki je prevajal *Novo zavezo* v slovenščino po izvirnem tekstno-kritičnem besedilu. Pred njim je namreč Josip Stritar od leta 1870 prevajal za Britansko in inozemsko svetopisemsko družbo v Londonu po predlogi Textus Receptus (1516). Chráska pa omenja, da je uporabljal grško tekstno-kritično besedilo evangeličanskega teologa in orientalista Eberharda Nestleja, ki je prvič izšlo leta 1898. Prav tako je Chráska prevajal *Staro zavezo* iz hebrejskega izvirnika, medtem ko njen prevajalec Stritar (1882–1898) hebrejščine ni obvladal.

Chráskovi nasprotniki še vedno dvomijo o njegovem znanju biblijskih jezikov, vendar argumenti pričajo drugače. Obeh svetopisemskih jezikov, hebrejščine in grščine, se je učil na priznani štiriletni teološki ustanovi, pozneje pa si ju še izpopolnil. Njegovi še živeči sorodniki so potrdili, da je vsako jutro redno bral *Sveto pismo* v hebrejščini in v grščini. Ugledna lodnonska Svetopisemska družba (The British and Foreign Bible Society) mu zagotovo ne bi zaupala prevajanja *Biblije*, če ne bi bil imel ustreznega znanja. Tudi njegove teološke razprave (*Biblické studie*), v katerih navaja in razlaga grške izraze, to potrjujejo. Njegov sin Pavel Chráska, ki je bil doktor filozofije in teolog ter vodja svetopisemske družbe Česká biblická práce v Kutni Hori, se je večkrat odpeljal k očetu, velikemu poznavalcu grščine, da bi ga vprašal za nasvet, kako naj bi prevedli določene grške besede v češčino, ko so pripravljali revidirano izdajo češke *Kralicke biblije*. (J. Chyba, *Stručný životopis mého učitele z pražske*

*biblické školy Jednoty českobratrské Antonína Chrásky*, 3) Chráski so zaradi dobrega znanja grščine ponudili tudi mesto predavatelja v bogoslovni šoli v Angliji (J. Chyba, n. d., 2).

Chráska je leta 1893 uspešno končal štiriletno šolanje v Neukirchenu (Nemčija) in prav tam se je med drugim dobro naučil grščine in hebrejščine. Tam je bil kot redni študent vpisan pod številko 293. Od tam je šel študirat teologijo na Teološki institut združene svobodne škotske Cerkve v Glasgowu. Akademski dekan Frank V. Waddleton mi je potrdil, da sta bili grščina in hebrejščina pri njih v tistem času odločilna predmeta.

Chráskovo *Sveto pismo* je tudi prvo po Dalmatinu, ki je izšlo kot celota v eni knjigi. Prav tako je Chráska prvi, ki je pripravil z referencami opremljeno *Sveto pismo* stare in nove zaveze po zgledu češke *Kralicke Biblije*, a so bili Chráskovi rokopisni popravki (pole) celotnega *Svetega pisma* uničeni pri bombardiranju Beograda leta 1941. To je potrdil tudi Chráskov sin Robert Chráska (R. Chráska, *Antonín Chráska, kazatel Slova Božjho*, 3). Kljub temu je Chráska prvi, ki je pripravil slovensko *Sveto pismo*, opremljeno tudi z referencami. Slovenci smo takšno *Sveto pismo* dobili šele leta 1996 (Slovenski standardni prevod).

Na Slovenskem je Chráska deloval 26 let, a ni zapustil vidnejših sledi. Je bil morda žrtev tedanjega predkoncilskega nedialoškega rimskokatoliškega okolja in njegove antipropagande? Vsi navedki to dokazujejo. Tedanje časopisje je takole pisalo: »[...] Eden največjih nasprotnikov bil je v pretečenih stoletjih gotovo Luter ... Žalibog nas zgodovina uči, da se je ta krivovera precej razširila in istotako pritihotapila ter hotela razdejeti lep vrt svete katoliške cerkve, a je bila vendar preprečena. Še drugo žalostno prikazen vidimo dandanes. Začel je v Ljubljani izhajati Chráskov protestantski list: ‚Blagovestnik‘, v slovenskem jeziku, zares krivi prerok v ovčjem oblačilu. Njegov namen je počasi spraviti med verno katoliško ljudstvo strup protestantske krive vere ... Katoliški Slovenci na Goriškem, pozor! Ne sprejemljite tega lista, saj je kriv prerok. Odklonite ga takoj in pošljite ga nazaj. Dobro bi tudi bilo, da bi preč. duhovščina tudi z lece opozorila svoje vernike na tega krivega preroka. [...]« (Primorski list, Poučljiv list za slovensko ljudstvo na Primorskem – »Vse za vero, dom, cesarja!«, Gorica, 1905, 13: 52; 28. 12. 1905.)

Chráska sam je zapisal: »Neka ženska mi je pripovedovala, da ji je duhovnik v spovednici rekel, da če bo še naprej brala to ‚prevarljivo in zapeljivo‘ protestantsko Biblijo, ne bo dobila odveze, ker je že velik greh, če to knjigo samo v roke vzame.« (Českokobratrská rodina, Praga 1925, 1:165-166, št. 11.) Leta 1908 je Chráska pisal prijateljem, kako so župniki zahtevali, da verniki njegovo literaturo zažgejo, sicer jim niso dali odveze (A. Chráska, *Teure Freunde! Als Manuskript gedruckt!*, Ljubljana 1908). Lavantinski ordinariat pa je celo prepovedal branje Chráskove krščanske literature.

Chráska je bil tudi žrtev nevarnih mednacionalnih slovensko-nemških razmer. V svojem misijonskem poslanstvu se je ves čas zavzel za ustanovitev slovenske protestantske Cerkve, zato se je branil, da nima nobene zveze z nemškim gibanjem »Proč od Rima« (Los von Rom Bewegung). Leta 1899 je med drugim zapisal: »Nekateri Slovenci so izrazili željo, da bi se vršila slovenska propoved v evangeličanski cerkvi. Ustregel sem oni želji in propovedoval v Ljubljani dne 22. oktobra [verjetno leta 1899, op. a.]. Svojo propoved sem dal natisniti, zato da bi se mogel vsaki prepričati, kaj sem rekel in česa ne. Izjavljam, da nisem v nobeni zvezi z nemškim ‚Proč od Rima‘ gibanjem. Ljubim slovenski narod in želim, da bi mu sijalo solnce pravice in svobode v Kristusu Jezusu. Upam, da bodo moje besede tudi pripomogle k temu, da se razglasi med Slovenci čisti evangelijski, kakor so ga oznanjevali Kristus in njegovi apostoli, potem tudi Ciril in Metod, Trubar in Dalmatin.« (A. Chráska, *Preslavni evangelijski Jezusa Kristusa, Češke Budějovice 1899*, 23–24.) Leta 1899 je Chráska res slovensko pridigal v ljubljanski evangeličanski cerkvi, vendar so Nemci zagnali tako velik hrup, da so spravili celo pastorko Jaquemarja v uradne sitnosti pri oblasteh. (*Slovenski biografski leksikon*, str. 78; *Evangeličanski koledar*, Murska Sobota 1985, 34 : 92.)

Chráska je napisal svojim prijateljem v pismu: »Na slovensko govorečem ozemlju sicer obstajajo evangeličanske Cerkve (Ljubljana, Celje, Trst, Gorica ...), vendar so v teh občestvih večinoma domači Nemci in tam govorijo samo v nemškem jeziku. Ne obstaja nobenega drugega evangelizacijskega dela, razen mojega, in tudi nobenega evangeličanskega duhovnika, ki bi obvladal slovenski jezik.« (A. Chráska, (*Vertraulich! Als Manuskript gedruckt!*, Ljubljana 1908.)



Akademik J. Kos pravi: »Usoda slovenskega protestantizma se kaže v tem, da med Slovenci ni obstala nobena skupina, ki bi se imela za dediča slovenske protestantske Cerkve in nadaljevala z njeno bogoslužno in celo knjižno dejavnostjo. [...] V 19. in 20. stoletju je protestantstvo na Kranjskem, v Ljubljani in na Štajerskem živelo predvsem med domačimi Nemci, ki so se upirali slovenstvu in so spodbujali nemškutarstvo; med slovenskim življenjem se je tako ohranjalo samo v Prekmurju, kjer je bilo povezano z madžarskim evangeličanstvom, vendar se iz tega položaja ni moglo razširiti v splošno slovenski pojav [...], in se je utegnilo v novejših vojnih časih sprevreči celo v madžaronstvo [...].« (J. Kos, *Duhovna zgodovina Slovencev*, Ljubljana 1996, Slovenska matica, 59–60)

Chráska se je tako znašel med kladivom in nakovalom. Tedanja večinska, torej slovenska verska srenja – Kranjska dežela je bila namreč obljubljen dežela rimskega katolicizma – ga je imela za krivoverca, kar pa je vendarle bilo protestantov, so bili nemško, madžarsko ali pa prekmursko govoreči verniki.

Chráska je leta 1908, ob 400. obletnici rojstva Primoža Trubarja, pisal iz Ljubljane, da za Trubarjev spomenik zbirajo prispevke, a kaže, da se bo zbralo malo. Čudno, da premožni nemški luterani, ki so živeli v Ljubljani, niso pripomogli s prispevki za Trubarjev spomenik ... (A. N., *Z Krajinska*, v: Betanie, 1908, 26:83–84, št. 7.) Nasprotno pa se je odzval Chráska in ob tej priliki zapisal: »Ako hočete počastiti spomin Trubarjev, razširjajte ‚Sv. Lukeža evangelij‘ med svojimi znanci in prijatelji! Naj zvedo vsi Slovenci, da so bile prve slovenske knjige, ki so jih sovražniki skoraj vse sežgali, po svoji vsebini prav take, kakor ta Evangelij sv. Lukeža ...« (Blagovestnik 3, 1908, 17, 18, 24.)

Tako je bila v rimskokatoliški Cerkvi maša v latinščini, božje službe pri evangeličanih pa so bile v nemščini, v Prekmurju pa tudi v madžarščini. Chráskov poskus oživitve slovenske reformacije je bil obsojen na propad. Po 1. in 2. svetovni vojni pa se je iz političnih razlogov število nemških protestantov pri nas še dodatno zmanjšalo, ker so se Nemci izselili. Posledice močne rekatolicizacije in neuspele Chráskove slovenske reevangelizacije so vidne še dandanes, v kolikor niso tega disperzijsko in vseslovensko prebile t. i. evangelijske Cerkve

reformacijske dediščine (binkoštna, baptistična); njihove duhovne korenine segajo tudi v povezanost s Chrásko.

Chráska se je v želji, da bi uspel, poskusil vrniti h koreninam historičnega reformacijskega gibanja na Slovenskem, zato se je odločil za drzno dejanje – za ponatis Dalmatinovega predgovora k *Bibliji* (1584). V predgovoru sam pravi: »Gotovo bodo mnogi dobri Slovenci, ko bodo dobili v roke tole knjižico, važno majali z glavami in rekli: ‚Kaj pomeni to? Zakaj se zopet daje na svetlo stvar, ki je bila že čez 300 let pokopana in pozabljena? Kaj hočemo zdaj z Dalmatinom? To ni več aktualno ...‘ Malomarnost in brezbriznost je prišla nekako v modo, posebno pri ‚inteligenci‘ ... Nasprotstvo med tako imenovanimi ‚klerikalci‘ in ‚liberalci‘ postaja vedno hujše ..., a ljudstvo vendar noče biti brez vere, zato se oklepa duhovščine, dasiravno vé, da ni ta duhovščina taka, kakršna bi morala biti ... Želim napeljati resnicoljubne Slovence k temu, da se raje iz vsega srca oprimejo čistega nauka Kristusovega.«

V nadaljevanju pa pravi: »[...] če bi se na Slovenskem ohranil protestantizem, bi bili mi Slovenci (Chráska se prišteje kar med Slovence, op. a.) danes močnejši od Čehov.« Potem nadaljuje, da so vsi narodi, ki so se v 16. stoletju osvobodili papeškega jarma in so sprejeli *Sveto pismo* za osnovo svoje vere, najmočnejši na vseh področjih, od gospodarstva, kulture, družbenega življenja do morale.

Žal mu tudi ta poskus ni uspel. Preostalo mu je le, da je prirejal hišna bogoslužja, shode prijateljev Božje besede in družbeno angažirana predavanja v ljubljanskih dvoranah, a tudi za to ni bilo zanimanja.

Leta 1922 se je Chráska z družino vrnil na Češko, kjer je služboval kot pastor in teolog. Umrli je 15. 3. 1953 v Novem Mestu nad Metují na Češkem. Na njegovi osmrtnici je pisalo: »Neprestano je hodil z Bogom, in ni ga bilo več, ker ga je Bog vzal k sebi.« (1 Mz 5,24.) Na skromni nagrobni plošči pa ima Chráska napisano: »Bog nam je pribežališče.« (Psalm 62,8.) Na pogrebni svečanosti je bilo o njem med drugim rečeno: »Od služenja lastnemu narodu se je raje obrnil k širšemu služenju drugemu narodu, zato je med dragimi Slovenci znova ozelenelo drevo Evangelija.« (S. Verner, *Za kazatelem Antonínem Chráskou*, v: Jednota bratrská, Praga 1953, 30.)

Ob poglobljeni evalvaciji lahko ugotovimo, da je prišel Chráska na tedanje slovensko ozemlje z namenom oživitve že pozabljenega slovenskega protestantizma. Presegel je splošni nominalizem, bil evangelizacijsko (ne prozelitsko!) usmerjen, cerkvenostno pa naravnano k veseljnosti Cerkve, ki je bila zanj ena, sveta, katoliška (grško *katholikos*, rj. splošen, vesoljen; ne zgolj rimska) in apostolska.

Njegova konvergentna teologija je bila usmerjena k isti točki – k Jezusu Kristusu, ne pa k »papirnati« verski pripadnosti. Njegova dogmatika je konsistentna, eksplicitna, zgodovinsko kritična, relevantna in komplementarna. Chráska velja za treznega in korektnega teologa, ki ni diskrepanten, ampak precizno monoliten in ne prihaja v neskladje.

Zavedal se je nevarnosti konverzijskih in introverzijskih ločin, zato je temeljil na zgodovinskih načelih reformacije (*Sola scriptura*, *Sola gratia*, *Sola fide*, *Solus Christus*, *Soli Deo gloria*). Chráska je bil vsekakor velik pragmatik, ki je v življenju oznanjal za resnično vse, kar ustreza določenemu cilju in namenu. Bil je načelen, hermenevitično korekten, čeprav je dopuščal pro in kontra mišljenja. Njegovi dinamični vzorci pridig so še danes aktualni, ker so izpeljani iz zelo starega induktivno-persvazivnega slikovitega modela.

Čas je, da Chrásko – moža čvrste volje in pokončne drže – rehabilitiramo in ga nagradimo za njegovo vztrajnost, kajti vseskozi je bil proskribiran, vnaprej obsojen in očrnjen. Res je, da iz že navedenih razlogov (in še drugih) ni uspel mobilizirati množice, vseeno pa je izzval reakcijo tedanje večinske Cerkve in posejal semena za današnji nastop resnicoljubja, saj vedno velja reformacijsko načelo – *Ecclesia semper reformanda*.

*Daniel Brkič*

Marko Kerševan

## OB JUBILEJNEM LETU PHILIPPA MELANCHTHONA

Letos se protestantski in še posebej luteranski svet spominja 450. obletnice smrti Philippa Melanchthona (16. 2. 1497–19. 4. 1560). Ne samo na slikah tistega časa smo ga navajeni videti skupaj z Luthrom, res da ne v enakopravnem paru, ampak bolj v njegovi senci. Melanchthon je sam poudarjal, da se je pri Luthru »naučil evangelija«: Luthrovo novo doživetje evangelija in vrnitev k »čisti evangeljski veri« so bili odločujoči za reformacijo in vse velike reformatorje, tudi za Zwinglija in Calvina. Toda za uspešen preboj v intelektualno elito svojega časa je Luther – drugače kot Zwingli in Calvin – potreboval podporo univerzitetnega humanističnega izobraženstva tiste dobe. In prav tu je našel v Philippu Melanchthonu tako rekoč idealnega pomočnika, zvestega in hkrati kritičnega sodelavca za življenja in nadaljevalca po smrti.

Po študiju sedmih klasičnih *artes* v Heidelbergu in Tübingenu je Melanchthon leta 1518, kot 21-letni diplomant, napisal učbenik grščine (ta je doživel 40 izdaj in bil v uporabi celih sto let) in postal profesor za grški jezik v Luthrovem Wittenbergu, eno leto po znamenitih Luthrovih 95 tezah. V slogu in duhu vsestranskih humanistov svojega časa je pozneje napisal še različne učbenike za druga področja, sodeloval pri reformi univerze v Wittenbergu in ustanovil višjo šolo v Nürnbergu, ki je postala zgled poznejše humanistične gimnazije. Po smrti je zato dobil časten naslov *praeceptor Germaniae* (učitelj Nemčije).

Tudi po značaju naj bi se z Luthrom pri skupnem delu izvrstno dopolnjevala: ob Luthrovi vehemenci, življenjski moči, borbenosti in prodornosti, a tudi vihravosti in nepredvidljivosti je Melanchthon že z zunanostjo izražal asketsko zadržanost, distanco, premišljenost in



Lucas Cranach: Philipp Melancthon  
(tisk iz 1561)

vztrajnost visoko izobražene- ga humanista, ustvarjenega za dialog, a tudi za intelektualno polemiko z drugače mislečimi. Ne po naključju mu je zato ob Luthrovem soglasju pripadla odgovorna naloga, da pripravi za državni zbor v Augsburgu leta 1530 prvo in odločilno formulacijo nove veroizpovedi, znamenito *Confessio Augustana*, nato pa tudi zavrnitev njenih kritikov, to je razpravo *Apologia Confessionis Augustanae*. Obe deli sta do danes obveljali za temeljni besedili luterantske veroizpovedi. Leta 1551 je po Luthrovi smrti napisal *Saško veroizpoved*, ki naj bi jo protestantska stran predložila v razpravljanje tridentinskemu koncilu.

Njegovo glavno teološko delo so sicer *Loci communes*, v številnih verzijah in predelavah od leta 1521 do zadnje leta 1559 (kasneje pod naslovom *Loci theologici*), torej »glavne točke«, »glavna mesta« krščanske, evangeljske teologije (Bog, stvarjenje, greh, svobodna volja, Postava, evangelij, vera, dobra dela, cerkev, zakramenti, predestinacija, vstajenje). Kot vemo, so bili *Loci* glavni vir in opora tudi Trubarju v te-

meljnem teološkem spisu *Ena dolga predgovor* (prim. rubriko *Bilo je povedano* v tej številki revije).

Kakor koli je po svojem prepričanju in prizadevanju v teologiji zvesto stal za Luthrom, pa je že za Luthrovega življenja in pozneje drugače razmišljal med drugim o dveh vprašanih, v katerih je bil Luther izjemno občutljiv in nepopustljiv: o nauku o (ne)svobodni volji in o zakramentu obhajila. Nasproti Luthrovemu in Calvinovemu vztrajanju in zaostrovanju stališča o človekovi (ne)svobodni volji v razmerju do Boga je zavzel stališče: ker Bog ni povzročitelj greha in greha noče, pomeni, da obstaja kontingenca (nenujnost, možnost, slučajnost) in da ni vse, kar se dogaja, nujno. Temelj te nenujnosti pa je svobodna volja (ki lahko odkloni, zavrne Božjo besedo, ki narakuje dobro). Nasproti Luthrovemu vztrajanju, da je pri obhajilu Jezus realno navzoč »v kruhu in vinu« (kar je bliže katoliškemu pojmovanju), je Melanchthon dajal prednost formulaciji, da se v obhajilu Jezus ljudem daje »s kruhom in vinom«. Ta formulacija je odprla pot k iskanju soglasja s Calvinom in kalvinisti, (ki so že prej dosegli soglasje s zwinglijanci) in je po *Heidelberskem katekizmu* našla svoje mesto tudi v končnem *Leuenerskem soglasju* reformiranih in luteranskih cerkva leta 1973 (gl. prevod v *Stati inu obstatu*, 5-6, 2007). Že iz tega se da razbrati, da je Melanchthon predstavnik tiste usmeritve v protestantizmu, ki vidi odliko reformacije in protestantizma v tem, da teži k osredotočenju – celo omejitvi – na bistveno, temeljno v evangeljski krščanski veri (nasproti drugim usmeritvam v krščanstvu, kot sta katolištvo in pravoslavje, ki se razbohotijo prav v nebistvenem, v posebnem, ne nazadnje v bolj zunanjem, ritualnem in simbolnem).

Taka pozicija je lahko dvorezna, če/ker pomeni popuščanje pri nebistvenem, obrobem, različnem. V času šibkosti, po porazu protestantske schmalkaldske zveze 1547 in uvedbi *interima*, ki ga je vsilil cesar, je zato Melanchthon lahko zagovarjal pristajanje na vseh sedem zakramentov, čaščenje svetnikov in podobne *adiafore* (nevtralne, nebistvene zadeve). S tem je izzval nasprotovanje *gnesioluteranov* z Vlačičem v prvih vrstah. Spor se je, kot je znano, nadaljeval v poznejših razhajanjih in konfliktih med *flacijanci* in *filipisti*. V sporih o *adiaforah* so bili flacijanci močnejši (kot je samokritično priznal tudi

Melanchthon), saj so uspešneje branili in ubranili tudi na zunaj vidne protestantske posebnosti, ki so bile nujno potrebne za mobilizacijo protestantskih vernikov v kritičnih trenutkih. V razmerah iskanja soglasja ali vsaj medsebojne pomiritve zaradi skupne ogroženosti od zunaj, od zunanjega sovražnika ali zunanjih neprijaznih okoliščin, pa je bolj življenjska Melanchthonova usmeritev k osredotočenju na bistveno in ohranitev tega bistvenega in skupnega, ki omogoča soglasje kljub ohranjanju siceršnjih razlik in raznolikosti. Ne gre pa prezreti – in biografska dela o Melanchthonu, ki so sveže nastala ob letošnji obletnici, tega ne pozabijo poudariti – da v bistvenih zadevah reformacijskega evangeljskega nauka nikakor ni bil popustljiv. O tem priča tudi *Apologija*.

V krščanskih Cerkvah v začetku 21. stoletja ni soglasja o tem, v kakšnih časih pravzaprav žive, kakšne so glavne nevarnosti in možnosti za krščanstvo danes (zlasti v modernem evropskem in severno-ameriškem okolju). Ali se morajo prav danes, v času vsesplošne in medijsko posredovane konkurence, zaradi preživetja v taki konkurenci posamezne Cerkve čedalje jasneje profilirati in medijsko uveljavljati svoje specifične profile, po logiki medijev in trga? Ali pa nasprotno, prav v času globalne konkurence že samih religij in drugih vrednostnih in duhovnih usmeritev iskati možnosti za skupno nastopanje, zблиževanje ali celo združevanje vsaj tradicionalnih krščanskih Cerkva in temu primerno potisniti v drugi plan medsebojne razlike in nasprotja? Pohvale, celo zahvale, ki sta jih bila v evropskem prostoru v zadnjih dveh letih ob obletnicah deležna Trubar in Calvin prav zaradi svoje zmožnosti preseči razlike zaradi višjih/skupnih ciljev, bi govorile za to, da danes vendarle prevladuje zavest o skupni ogroženosti protestantizma in/ali krščanstva sploh. Če je temu tako, potem je lahko Melanchthon, ta »najbolj moderni reformator«, reformator-humanist ali humanist-reformator, še posebej vzor in izziv za sodelovanje krščanskih Cerkva v skupni skrbi za preživetje. Seveda pa ob tem ne gre pozabiti evangeljskega opozorila tudi Cerkvam: »Kdor bo iskal svoje življenje, ga bo izgubil ...« Cerkev, ki bi zaradi preživetja ali celo zaradi moči in slave v tem življenju pozabila – ali postavila v drugi plan – bistveno oznanilo evangelija in naloge, ki iz njega izhajajo, ne bo preživela kot oznanjevalka in pričevalka tistega



*Luther polaga roko na Melanchthona (skrajno desni, zgoraj)  
Melanchthon (levi) in Luther v domačem okolju (spodaj)*





evangelija, po katerem in zaradi katerega je nastala. Takšno vsaj bi bilo tudi sporočilo/opozorilo Philippa Melanchthona, kakršnega spoznavamo ob njegovi obletnici.

## Pojasnilo k prevodu Melanchthonove *Apologije*

Melanchthonova *Apologija* – obramba, zagovor – *Augsburške veroizpovedi* je nastala kot odgovor na spis *Confutatio*, tj. izpodbijanje, zavrnitev te veroizpovedi. Tak zavrnitveni spis so po naročilu konservativnega dela državnih stanov pripravili katoliški teologi Eck, Faber, Cochläus in drugi. Cesar Karel V. je prvi osnutek spisa *Confutatio* zavrnil, češ da je preveč polemičen. Ustrezno predelana je bila *Zavrnitev* nato prebrana na državnem zboru v Augsburgu že 3. avgusta 1530 (*Augsburška veroizpoved* je bila prebrana 25. junija 1530). Cesar je štel, da je s tem *Augsburška veroizpoved* ovržena, in zahteval od evangeličanov, da se ji odrečejo. Evangeličani so to odklonili in zaprosili za besedilo *Zavrnitve*, da bi lahko pripravili odgovor. Ker besedila niso dobili, je Melanchthon pripravil odgovor oziroma prvo različico *Apologije* na podlagi tega, kar so »slišali in zapisali pri branju« v državnem zboru. Zagovor je bil 22. septembra 1530 poslan zboru. Cesar ga je najprej sicer nameraval sprejeti, pod vplivom brata Ferdinanda pa je sprejem odklonil. Melanchthon je potem izdelal izboljšano in razširjeno različico na temelju tedaj že dostopnega besedila *Zavrnitve*. Dopolnjena *Apologija* je bila objavljena aprila ali maja 1531. Schmalkaldski zbor evangeličanskih državnih stanov jo je leta 1537 uradno razglasil za veroizpovedno besedilo, čeprav na državnem zboru ni bila nikdar prebrana.

*Apologija* sledi razčlenitvi *Augsburške veroizpovedi* (AV), saj naj bi bila njen komentar. Je štirikrat obsežnejša od AV; večjo pozornost posveča členom, ki so bili v *Zavrnitvi* posebej napadeni, na kratko pa komentira tiste, ki so bili deležni soglasja. Posebej obsežen je člen 4 o opravičenju, ki obsega skoraj tretjino vsega besedila. Obsežno je tudi poglavje o pokori in maši. Nauk o opravičenju ni v nobenem od luteranskih veroizpovednih tekstov tako poudarjeno v ospredju kot v *Apologiji*. Pri nauku o opravičenju gre po Melanchthonu navsezadnje

za »Kristusovo čast in slavo«. *Apologija* je kot izvorna interpretacija AV nujna za ustrezno razlago same AV. *Apologiji* pri tem ne gre predvsem – kot sicer pogosto trdijo – za razmejitve od nasprotnih stališč, temveč prav tako kot sami AV predvsem za enotnost Cerkve. Kljub večkrat ostremu polemičnemu tonu prihaja *Apologija* bolj kot katerikoli drugi reformatorski veroizpovedni spis svojim nasprotnikom naproti, na primer v formulacijah o evharistiji/obhajilu oz. Gospodovi večerji in daritvi, Cerkvi, zakramentih, veri in delih, milosti, opravičenju kot razglašeni in udejanjeni pravičnosti (*Gerechtprechung* in *Gerechtmachung*). Čeprav pride po eni strani v *Apologiji* specifični reformatorski pristop bolj do izraza kot v sami AV, pa je po drugi strani bolj kot v drugih luterantskih veroizpovednih spisih poudarjena skupna katoliška dediščina. *Apologija* je nov tip veroizpovednega besedila, ima prej značaj teološke razprave kot pa strnjenih izrekov (členov) krščanskega verovanja, kakršna je *Apostolska veroizpoved* (pa tudi poznejša *Augsburška veroizpoved* ali *Schmalkaldski členi*, tudi kratki povzetek *Formule concordiae*).

Melanchthon je *Apologijo* napisal v latinščini. Nemško različico je pripravil Luthrov učenec Justus Jonas, vendar pa ni bila prevod v strogem pomenu besede, ampak prej komentirajoči opis (parafraza) latinskega besedila .

Naš prevod odlomkov *Apologije* v slovenščino je pripravljen po sodobnem nemškem prevodu latinskega izvirnika, ki je objavljen v zborniku *Unser Glaube. Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche* (*Naša vera. Veroizpovedni spisi Evangeličansko-luteranske cerkve*) iz leta 1991. Iz tega vira so tudi opombe k besedilu in zgornji prikaz nastanka in mesta *Apologije* v evangeličansko-luteranskih Cerkvah. Izbrani in prevedeni so značilni odlomki ključnega 4. člena (nauk o opravičenju) in celoten 13. člen (število in uporaba zakramentov). Navedki iz *Svetega pisma* so prevzeti po Slovenskem standardnem prevodu (SSP), razen kadar Melanchthonov prevod/navajanje izraziteje odstopa od sodobnega slovenskega prevoda. Na primer pri odlomku iz Pavlovega *Pisma Rimljanom* (Rim 4,16): Melanchthon navaja »Zato je pravičnost iz vere [...]«, SSP pa »Potemtakem postajamo dediči po veri [...]«; Pavlova trditev je namreč posledica njegovega prejšnjega poudarka, da je Božja »obljuba« bila dana ne po Postavi,

temveč »po pravičnosti, ki izvira iz vere« (SSP, Rim 6,13). Ali pri navedku (Jer 31, 33): Melanchthon piše »Zapisal bom svojo Postavo v njihova srca«, v SSP pa je »Svojo postavo bom dal v njihovo notranjost in v njih srce jo bom zapisal«. Pri izreku (Rim 10,17): Melanchthon uporabi »vera je iz poslušanja«, v SSP je »iz oznanjevanja«. Tudi pri besedah psalmista (Ps 68,19): pri Melanchthonu je »ujel je ječo in obdaril ljudi«, v SSP pa »ujete peljal ujetnike, od ljudi si sprejel darove« in v opombi opozorilo »*si sprejel darove* sir. in aram. *si poklonil darove ljudem* (namigovanje na dar postave na Sinaju)«. Mednaslove in pojasnila v kurzivi (oboje v oglatih oklepajih) so v besedilo *Apologije* vnesli nemški uredniki navedene izdaje.

## VIRI, LITERATURA

Za prevod besedila v slovenščino, pojasnilo in opombe:

Lutherische Kirchenamt der VELKD (Hrsg.), *Unser Glaube: die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1991, str. 125–128, 154–163, 172–177, 315–321.

### Ob Melanchthonovi obletnici:

Martin Greschat, *Philipp Melanchthon: Theologe, Pädagoge und Humanist*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2010

Martin H. Jung, *Philipp Melanchthon und seine Zeit*, Vandenhoeck& Ruprecht, Göttingen 2010

Günther Frank, Albert Käuflein (ur.), *Ökumene heute*, Herder, Freiburg 2010.

*Philipp Melanchthon*

## APOLOGIJA AUGSBURŠKE VEROIZPOVEDI

1531

**[Predgovor]**[*Melanchthonov pozdrav bralcu.*]

Potem ko je bila *Augsburška veroizpoved* javno prebrana našim knezom, so nekateri teologi in menihi pripravili njeno zavrnitev (*confutatio*),<sup>1</sup> ki naj bi jo njegovo Veličanstvo dalo prebrati tudi na zborovanju knezov; zahtevalo naj bi od njih, da ji pritrdijo. Ko so naši slišali, da so v njej zavrženi mnogi členi veroizpovedi, ki jih vest ne dopušča zavreči, so zaprosili za prepis te zavrnitve, da bi dobili vpogled v to, kaj nasprotniki obsojajo, in da bi lahko zavrnili njihove argumente. Prepričani so bili, da bodo nasprotniki dali svoj tekst na voljo brez ovir, saj gre za odločilen spor, ki zadeva religijo in pouk vesti. Toda naši so to lahko dosegli le ob skrajno nevarnih in nesprijemljivih pogojih. Potem pa je le prišlo do mirne poravnave, ker naši niso varčevali pri naporih, da le ni pri tem trpela vest. Toda nasprotnik je trdovratno terjal, da moramo pristati na nekatere očitne zlorabe in celo zmote; ker tega nismo mogli storiti, je cesarsko veličanstvo ponovno zahtevalo, da dajo naši knezi soglasje k *Zavrnitvi*. Na to pa knezi niso pristali: Kako naj soglašajo z nekim besedilom o religioznih zadevah, če se z njim niso mogli seznaniti? In slišali so, da so bili obsojeni nekateri členi (*Augsburške*) veroizpovedi, kjer brez skrunitve ni bilo mogoče soglašati z nasprotnikom. Zato so (knezi) meni in še nekaterim naročili, naj pripravimo obrambo (apologijo) *Augsburške veroizpovedi*, v kateri bi cesarskemu veličanstvu predstavili razloge, zakaj ni mogoče sprejeti *Zavrnitve*, in izpodbili nasprotnikove očitke. Nekateri od naših so namreč med branjem *Confutatio* zapisali njene glavne trditve in dokaze. To *Apologijo* so potem izročili cesarskemu veličanstvu, da bi lahko razumelo, kako nas odločilni in tehtni razlogi ovirajo, da bi soglašali z *Zavrnitvijo*.

1 *Confutatio* ali *Zavrnitev AV* so pripravili teologi Eck Faber in Cochläus na pobudo cesarja Karla V. Čeprav so v številnih točkah soglašali z AV, so jo ostro zavrnili.

Toda cesarsko veličanstvo je zavrnilo sprejetje besedila, ki mu je bilo izročeno. Nato je bil izdan dekret, v katerem so se nasprotniki hvalili, da so s *Svetim pismom* zavrnilo Augsburško veroizpoved. Pred teboj, bralec, je naša *Apologija*, iz katere lahko uvidiš, kaj so nasprotniki obsodili in kako so prekleli nekatere člene veroizpovedi kljub jasnemu pričevanju Svetega Duha v *Pismu*, kaj šele da bi s *Svetim pismom* omajali naša načela. Čeprav sem *Apologijo* v začetku oblikoval na temelju izmenjave mnenj z drugimi, sem ob nadaljnji obdelavi še kaj dodal. Zato jo dajem pod svojim imenom, da se ne bi nihče mogel pritožiti, kako je bila knjiga izdana brez opredeljenega avtorja.

[*Enotnost in resnica kot cilj reformacije – sklicevanje na večnega sodnika.*]

Kolikor je bilo le mogoče, sem si pri spornih vprašanjih vedno prizadeval za ohranitev uveljavljenega nauka, da bi tako laže spet prišli do enotnosti. Ne dosti drugače ravnam tudi sedaj, čeprav skušam sodobnike upravičeno odvrniti od nazorov nasprotnikov. Toda nasprotniki ravnajo v tej zadevi tako, da ni mogoče reči, da iščejo resnico in enotnost, temveč da nam pijejo kri. Pisal sem kolikor je le mogoče umirjeno: če je kaj videti pregrobo izrečeno, naj vnaprej opozorim, da polemiziram s teologi in menihi, ki so pisali *Zavrnitev*, ne pa s cesarjem ali knezi, ki jih spoštujem, kakor se spodobi. Šele nedavno sem pregledal *Zavrnitev* in ugotovil, da je pisana tako zahrbtno in obrekljivo, da lahko na posameznih mestih prevara tudi pozorne bralce. Nisem obravnaval vseh zbadanj, saj bi bilo to neskončno delo, sem pa povzel glavne razloge, ki lahko vse ljudstvo prepričajo, da mislimo prav in pobožno o Kristusovem evangeliju. Neenotnost nas ne veseli, dobro se zavedamo tudi nevarnega položaja, v katerem smo spričo občutkov sovraštva, ki kot vidimo navdajajo naše nasprotnike. Toda očitne in za našo Cerkev nepogrešljive resnice ne moremo zavreči. Zaradi Kristusove slave<sup>2</sup> in koristi Cerkve moramo

- 2 Kristusova slava je temeljni motiv *Apologije* kot tudi drugih luteranskih veroizpovednih spisov. Pravičnost zaradi del (*Werkgerechtigkeit*), pojmovanje, po katerem naj bi bil človek opravičen tudi zaradi lastnih zaslug in ne samo zaradi Kristusa, pomeni onečaščenje Kristusa, prav tako kot čaščenje svetnikov ter druge zablode in napake srednjeveške teologije in cerkve.

prestati zapostavljanje in nevarnosti. Zaupamo v Boga, da bo cenil to našo službo, in upamo, da nas bodo zanamci bolj pravično presojali. Kajti nesporno smo odkrili in osvetlili mnoge temeljne dele krščanskega nauka, ki so posebej pomembni za Cerkev. Na tem mestu ne bom pripovedoval, pod kakšnimi in kako nevarnimi predsodki so bili zasuti pri menihih, kanonikih in sofističnih teologih. Mnogi odlični ljudje se javno zahvaljujejo Bogu za najvišjo dobroto, da je o mnogih nujnih zadevah ljudi bolje poučil, kakor lahko preberemo pri naših nasprotnikih. Zato naše spore zaupamo Kristusu, ki bo nekoč razsojal o teh vprašanjih, in ga prosimo, naj skrbi za razbite in razpršene Cerkve in jih prisili k boguvšečni in trajni enotnosti.

#### ČLEN 4

#### [O opravičenju<sup>3</sup>]

[...]

#### [Kaj je opravičujoča vera?]

[*Opravičujoča vera ni le poznavanje zgodovine, temveč sprejemanje obljube*]

Nasprotniki se le slepijo, da je poznavanje historije (*notitia historiae*) o Jezusu vera. Zato učijo, da lahko obstaja hkrati s smrtnim grehom. Ne omenjajo pa ničesar o veri, o kateri tako pogosta pravi apostol Pavel, da so ljudje po njej opravičeni, saj ti, ki veljajo pred

- 3 Pojem opravičenja (*iustificatio*) je lahko napačno razumljen, saj pomeni v današnji uporabi nekaj drugega kot v strokovnem teološkem jeziku. V pavlinski reformatorski teologiji pomeni namreč sodno oprostitev nekoga, ki je sicer kriv, pomeni opravičenje nepravičnega zaradi Kristusa, ki/ker se je namesto njega spokoril. Ne pomeni torej samoopravičenja in samopravičnosti, temveč – tako Luther – neko človeku »tujo pravičnost«, ki mu jo je daroval Kristus samo iz milosti. S takim pojmovanjem opravičenja samo iz milosti se je Luther zoperstavil težnjam srednjeveške teologije in humanizma, po katerih naj bi človek sodeloval pri opravičenju in odrešenju (sinergizem). Središče in vrh reformatorske teologije je Kristus, ki opravičuje, in njegova slava, ne sam nauk o opravičenju. *Apologija* bolj razločno kot sama AV poudarja, da opravičenje grešnika slednjega ne le razglasi za opravičenega, ampak tudi naredi človeka pravičnega: oprostilna sodba tudi zares naredi človeka pravičnega/svobodnega (greha).

Bogom za pravične, niso v smrtnem grehu. Ta opravičujoča vera ni le poznavanje (Kristusove) historije, ampak je priznanje Božje obljube, po kateri je bilo zastonj ponujeno odpuščanje grehov in opravičenje. In da ne bi kdo menil, da je vera le védenje, dodajmo: vera je hotenje in sprejemanje ponujene obljube odpuščanja grehov in opravičenja. Lahko pa spoznamo razliko med to vero in pravičnostjo po Postavi. Vera je Božja služba/bogoslužje, ki sprejema od Boga ponujena dobra dejanja; pravičnost po Postavi pa je bogoslužje, ki Bogu ponuja naša zaslužna dejanja. Bog hoče biti čaščen po veri, da od njega samega sprejemamo, kar obljublja in ponuja. Vera ne pomeni le poznavanja historije, temveč vero, ki pritrjuje obljubi, kot jasno priča Pavel, ko pravi: »Zato je pravičnost iz vere [...]« (Rim 4,16) in je tako obljuba zagotovljena. Veruje namreč, da je obljuba lahko sprejeta le po veri. Zato povezuje obljubo in vero in ju predstavlja kot nekaj medsebojno izmenljivega. Sicer pa bi lahko presodili, kaj je vera iz [apostolske] veroizpovedi, kjer lahko nedvoumno preberemo: »odpuščanje grehov«. Ne zadošča torej verovati, da je bil Kristus rojen, da je trpel, da je vstal od mrtvih, če ne dodamo tega, kar je smoter (*causa finalis*) Kristusove historije: to je »odpuščanje grehov«. Na ta del veroizpovedi moramo navezati, da so nam bili odpuščeni grehi zaradi Kristusa, ne pa zaradi naših zaslug. Čemu bi bila sicer nujna Kristusova žrtev za naše grehe, če bi že naše zasluge zadostile za naše grehe?

[*Opravičujoča vera je sprejemanje obljubljene Božje usmiljenosti, ne pa zaslužno delo/dejanje.*]

Kadar govorimo o opravičujoči veri, moramo vedeti, da sovpadajo tri stvari: obljuba, in to zastonjska, Jezusove zasluge kot odkupnina in sprava. Obljuba je sprejeta po veri; ker je nekaj zastonjskega, izključuje naše zasluge in pomeni, da nam je bila dobrota ponujena le iz usmiljenja. *Sveto pismo* pogosto prosi za usmiljenje in sveti očetje večkrat povedo, da smo odrešeni le zaradi usmiljenja. Kadar je torej omenjeno usmiljenje, moramo vedeti, da se zahteva vera, ki sprejema obljubo usmiljenja. In kadar govorimo o veri, moramo poznati njen predmet, to je obljubljeno pravičnost. Kajti vera ne opravičuje in odrešuje zato, ker je sama po sebi neko drugačno dejanje/delo, temveč

le zato, ker sprejema obljubljeni usmiljenost. In ta kult, to bogoslužje je bilo pri *Prerokih* in v *Psalmih* posebej slavljen, saj Postava ne uči o zastonjskem odpuščanju grehov. Praočetje [očaki Stare zaveze] so poznali obljubo Kristusa [Mesije], to je, da nam bo Bog zaradi njega odpustil grehe. Ker so torej uvideli, da bo Kristus odkupnina za naše grehe, so vedeli, da naša dela niso odkupnina za tako veliko stvar. Zato so po veri sprejemali Božjo zastonjsko usmiljenje in odpuščanje grehov kot sveti v Novi zavezi. Na to se nanašajo pogosta ponavljanja usmiljenja in vere v *Psalmih* in *Prerokih*, na primer: »Če boš pozoren na krivde, o Gospod, kdo bo mogel obstati?« (Ps 130,3) Tu prerok izpoveduje svoje grehe in si ne pripisuje lastnih zaslug ter dodaja: »toda s teboj je odpuščanje« (Ps 130,4). V zaupanju se obrača na Božje usmiljenje in obljubo: »moja duša upa, čakam na njegovo besedo, moja duša pričakuje Gospoda« (Ps 130,5–6), to pa pomeni: ker si, Gospod, obljubil odpuščanje grehov, bom deležen obljube. Zato tudi očetje niso bili opravičeni po Postavi, temveč po obljubi in veri. Lahko se čudimo, da nasprotniki vero tako razvodenijo in omalovažujejo, čeprav bi lahko videli, da je povsod (v *Svetem pismu*) slavljen kot najvišje bogoslužje, npr. v psalmu: »Pokliči me na dan stiske in rešil te bom« (Ps 50,15). Bog hoče biti poznan, Bog hoče biti slavljen tako, da od njega sprejemamo dobroto, in to zaradi njegove usmiljenosti same, ne pa zaradi naših zaslug. To je veličastna tolažba v vseh stiskah. In prav tako tolažbo nasprotniki odpravljajo, ker razvodenijo in razvrednotijo vero in učijo, da ljudje občujejo z Bogom s svojimi deli in zaslugami.

### **[Vera v Jezusa Kristusa opravičuje]**

*[Opravičenje se zgodi samo po besedi, besedo pa sprejemamo samo po veri. Z besedo nas Bog obtožuje in osvobaja.]*

Da ne bo kdo mislil, da govorimo o neprizadetem poznavanju historije (*otiosa notitia*), moramo povedati, kako postanemo deležni vere. Hočemo tudi pokazati, da ona opravičuje in kako gre to razumeti, pa seveda izpodbiti nasprotnikove očitke. Na koncu Lukovega evangelija je Jezus ukazal oznanjati »spreobrnjenje v odpuščanje grehov« (Lk 24,47). Evangelij namreč obtožuje vse ljudi, da so grešni,



da vsi zaslužijo večno jezo in smrt; zaradi Kristusa pa vsem ponuja odpuščanje grehov in opravičenje, ki ga sprejmemo po veri. Pridiga o pokori, ki nas obtožuje, dejansko močno prestraši našo vest in v tem strahu morajo srca spet dobiti tolažbo. Dobe je, ko verujejo Kristusovi obljudi, da so nam zaradi njega grehi odpuščeni. Vera, ki v tej tesnobi krepí in tolaži srca, sprejme odpuščanje grehov, opravičenje in oživlja. Ta tolažba je novo in duhovno življenje. To je jasno in razvidno, to lahko kot resnično sprejemajo pobožni in to oznanja Cerkev. Nasprotniki ne zmorejo povedati, kako nam je dan Sveti Duh. Izmišljajo si, da Svetega Duha »avtomatično« (*ex opere operato*), brez notranjega pristanka sprejemalca, prenašajo zakramenti, kot da bi bil dar Svetega Duha nekakšna snov, blago. Če pa mi govorimo o veri, ki ni neka neprizadeta misel, saj osvobaja od smrti, vzbuja novo življenje v srcu in je delo Svetega Duha, ta [vera] ne more sobivati s smrtnim grehom. Dokler je navzoča, ustvarja dobre sadove (o čemer bomo še govorili). Kako lahko kaj bolj jasnega in enostavnega rečemo o spreobrnjenju brezbožnih ali načinu ponovnega rojstva? Naj iz kupa svojih spisov predložijo vsaj en komentar (Petra Lombarda, umrlega 1160), ki bi obravnaval način ponovnega rojstva. Ko govorijo o »stanju ljubezni« (*habitus dilectionis*), si izmišljajo, da ga ljudje zaslužijo s svojimi deli, ne učijo pa, da je pridobljeno po besedi, kot zdaj učijo tudi prekrščevalci. Toda z Bogom ne moremo občevati, Boga ni mogoče zajeti drugače kot po besedi. Zato se po Pavlu opravičenje dogodi po besedi. Evangelij »je Božja moč v rešitev vsakomur, ki veruje« (Rim 1,16). In prav tako: »vera je iz poslušanja« (Rim 10,17). Od tod lahko vzamemo dokaz, da vera opravičuje, kajti če se opravičenje dogodi le po besedi in če je beseda dojeta le po veri, iz tega sledi, da vera opravičuje. So pa še drugi dokazi. To sem doslej povedal, da pokažemo na način ponovnega rojstva in da lahko dojamemo, kako je z vero, o kateri govorimo.

[*Vera opravičuje zaradi Kristusa, ki je edini posrednik odrešenja.*]

Zdaj hočemo pokazati, da vera opravičuje. Bralce moramo opozoriti, da je enako nujno vztrajati, da vera opravičuje, kot vztrajati pri temeljnem stavku: Kristus je posrednik. Kajti kako bo Kristus

posrednik, če ga pri opravičenju ne potrebujemo in če ne verujemo, da smo zaradi njega šteti za pravične? Verovati pomeni zaupati v Kristusove zasluge: da se Bog zaradi njega hoče spraviti z nami. Prav tako kot moramo vztrajati, da je poleg Postave nujna tudi Kristusova obljuba, moramo tudi vztrajati, da vera opravičuje. Postava namreč ne uči zastonjskega odpuščanja grehov. Prav tako Postava ne more biti izpolnjena, če se pred tem ne sprejme Svetega Duha. Vztrajati moramo torej, da je Kristusova obljuba nujna, kar pa je lahko sprejeto samo po veri. Tisti, ki zanikajo, da vera opravičuje, učijo le Postavo brez Kristusovega evangelija.

[*Vera sprejema celovito in ne le začetno opravičenje*]

Nekateri morda mislijo, da je vera le začetek ali priprava na opravičenje, tako da ne bi bili Bogu všečni po sami veri, ampak po delih, ki ji sledijo: pleteničijo, da je vera tako hvaljena zato, ker je začetek (dobrih del). Moč začetka je namreč velika: začetek je polovica celote (Platon); ali kot če rečemo, da gramatika ustvari doktorje vseh znanosti, ker pomeni pripravo na vse znanosti, čeprav dejansko vsaka znanost ustvari svoje lastne znanstvenike. O veri ne mislimo tako, temveč vztrajamo, da smo dejansko in dejavno po sami veri šteti za pravične zaradi Kristusa oziroma Bogu všečni.<sup>4</sup>

[*Opravičenje iz vere pomeni hkrati razglasiti in narediti pravičnega.*]

Ker »postati opravičen« pomeni »iz nepravičnega biti ustvarjen pravičen« ali »biti ponovno rojen« (*ex iniustus iusti effici seu regenerari*), pomeni tudi biti »razglašen ali oklican za pravičnega« (*iusti pronuntiarum seu reputari*).<sup>5</sup> *Sveto pismo* namreč govori o obeh pomenih. Najprej

- 4 Še na tridentinskem koncilu (1545–1563) so trdili, da je vera »začetek posvetitve in opravičenja«, seveda tudi njen temelj in korenina (*Denzinger*, 1532).
- 5 Opravičenje je pri Luthru in v luteranski veroizpovedi v prvi vrsti razglasitev pravičnosti (forenzični ali imputativni vidik) in šele drugotno »storjenje pravičnosti« (efektivni vidik). Ko Bog opravičuje, naredi človeka pravičnega, ne obratno. Reformatorjem je bilo po krivici očitano, da vidijo v opravičenju le razglasitev pravičnosti in da zanikajo njen učinek. Tako tridentinski koncil (VI, kanon 11, *Denzinger*, 1561). Zgornji tekst dokazuje nasprotno.

hočemo torej pokazati, da samo vera (*sola fides*) naredi iz nepravičnega pravičnega, se pravi, da sprejme odpuščanje grehov.

[*Opravičenje se zgodi samo po veri v Kristusa, kakor dokazuje Pismo in tradicija.*]

Nekateri se spotikajo ob besedici »samo« (*sola*), čeprav tudi Pavel pravi: »Menimo namreč, da človek doseže opravičenje po veri, brez del Postave.« (Rim 3,28.) Prav tako (Ef 2,8): »Z milostjo ste namreč odrešeni po veri in to ni iz vas, ampak je Božji dar. Niste odrešeni iz del, da se ne bi kdo hvalil.« In (Rim 3,24): »opravičeni pa so zastonj«. Če nam izključujoči »samo« ni všeč, potem odstranimo iz Pavla tudi sledeče izključujoče formule: »zastonj«, »ne iz del«, »dar je« itd., kajti tudi te so izključujoče. Mi izključujemo domišljavo zablodo zaslužnosti. Ne izključujemo besede in zakramentov, kot nas obrekujejo nasprotniki, kajti rekli smo zgoraj, da je vera sprejeta po besedi in mi prav častimo službo besedi. Tudi ljubezen in dela morajo slediti veri. Izključeno je zaupanje v zaslužnost ljubezni ali del za opravičenje, nikakor pa ne to, da naj ljubezen in dela sledijo veri. [...]

### [**O ljubezni in izpolnjevanju Postave]**

[*Nujno izpolnjevanje Postave je mogoče šele po opravičenju z močjo Svetega Duha.*]

Nasprotniki nam tu očitajo: »Če pa hočeš priti v življenje, izpolnjuj zapovedi« (Mt 19,17); »bodo opravičeni tisti, ki Postavo izpolnjujejo« (Rim 2,13) in še mnogo drugega. Podobno govore o postavi in delih. Preden odgovorim na te besede, je treba reči, kaj razumemo z ljubeznijo in izpolnjevanjem postave. V *Prerokih* je zapisano: »Zapisal bom svojo Postavo v njihova srca.« (Jer 31, 33.) Apostol Pavel pravi: »Mar potemtakem z vero razveljavljamo postavo? Nikakor, ampak Postavo uveljavljamo.« (Rim 3,31.). In Kristus govori (Mt 19,17): »Če hočeš priti v življenje, izpolnjuj zapovedi.« Prav tako: »In ko bi ljubezni ne imel, nisem nič« (1 Kor 13,2). Ti in podobni izreki pričajo, da mora Postava v nas začeti in rasti. Ne govorim o ritualnih zakonih, temveč o Postavi, ki nam predpisuje to, kar zadeva vzgibe srca, namreč o

*Dekalogu.*<sup>6</sup> Ker pa vera nosi s seboj Svetega Duha in ustvarja novo življenje v naših srcih, je nujno, da prinese duhovne vzgibe v srca. Kakšne vrste so ti vzgibi, pokaže prerok, ko pravi: »Zapisal bom svojo Postavo v njihova srca.« Ko smo po veri opravičeni in prenovljeni, se začnemo Boga bati, ga ljubiti in pričakovati od njega pomoč, se mu zahvaljevati, ga častiti in poslušati v stiskah. Začnemo tudi ljubiti bližnjega, saj so srca napolnjena z duhovnimi in svetimi vzgibi. Vse to se lahko dogaja le potem, ko smo po veri opravičeni in ko prenovljeni sprejmemo Svetega Duha. Prvič, ker Postava ne more biti izpolnjena brez Kristusa. Prav tako ne more biti izpolnjena brez Svetega Duha. Sveti Duh pa je prejet po veri, v skladu s Pavlom (Gal 3,14): »da bi mi po veri prejeli obljubo Duha«. Prav tako, kako naj človeško srce ljubi Boga, če je prepričano, da je strašno jezen in nas zatira s strašnimi in večnimi kaznimi. Postava pa nas ravno stalno obtožuje in kaže, da se Bog srdi. Bog je ljubljen torej šele, ko smo po veri sprejeli in dojeli usmiljenje. Šele tako postane Bog predmet ljubezni. Čeprav so posvetna dela, se pravi zunanja dela Postave, deloma lahko izpolnjena brez Kristusa in Svetega Duha, iz povedanega vendarle izhaja: tista dela, ki so v pravem pomenu dela Božje Postave, to je dejanja ljubezni srca do Boga, zapisana na prvi tabli *Dekaloga* [od prve do tretje oziroma četrte zapovedi, 2 Mz 20,1–18], ne morejo biti izpolnjene brez Svetega Duha. Toda naši nasprotniki so ljubeznivi teologi: pred očmi imajo le drugo tablo zapovedi in le zunanja dela, za prvo pa jim ni mar. Kot da ta ne bi imela nič s stvarjo ali pa kot da *Dekalog* spodbuja le zunanje kulte. Sploh ne omenjajo večnega in nad občutji ter mislimi vseh ustvarjenih bitij privzdignjenega zakona (*aeterna lex*): »Ljubi Gospoda, svojega Boga, z vsem srcem, z vso dušo in z vso močjo!« (5 Mz 6,5.) Vendar nam je Kristus dan, da so nam zaradi njega odpuščeni grehi, darovan Sveti Duh, ki v nas lahko proizvede novo, večno življenje in večno pravičnost. Zato Postava ne more biti izpolnjena, ne da bi po veri sprejeli Svetega Duha. Od tod Pavlove besede, da »Postavo z vero uveljavljamo, ne razveljavljamo« (Rim 3, 31), ker je

6 »Z obredno postavo« so mišljeni predpisi/zakoni o kulturnih dejanjih v Stari zavezi, s »sodno postavo« starozaveznimi sodni in kazenski predpisi. Razlikujemo jih od moralnih zakonov Stare zaveze, desetih zapovedi (*Dekaloga*), ki veljajo tudi za kristjane, medtem ko obredna in sodna postava zanje ne veljata .

tako Postava izvršena, ko je podarjen Sveti Duh. In Pavel uči (2 Kor 3): Koprana, ki pokriva Mojzesov obraz, je lahko odgrnjena le z vero v Kristusa, po kateri je sprejet Sveti Duh. Tako pravi: »Vse do danes leži na njihovem srcu zagrinjalo, kadarkoli berejo Mojzesa. Ko pa se bodo spreobrnili h Gospodu, se bo ogrinjalo odgrnilo. Gospod je namreč Duh, in kjer je Duh Gospodov, tam je svoboda.« (2 Kor 3,15–17.) Z zagrinjalom Pavel misli na zmotne človeške predstave o celotni postavi, dekalogu in obrednem zakoniku: hinavci verjamejo, da bodo zunanja in posvetna dela zadostila Božji Postavi in da bodo tako žrtvovanja in rituali »avtomatično« (*ex opera operato*) opravičili pred Bogom. Potem pa je zagrinjalo odstranjeno, to pomeni, te zmote odstranjene, ko bo Bog našim srcem pokazal našo umazanost in moč greha. Šele potem dojamemo, da smo daleč od izpolnjevanja Postave. Takrat šele spoznamo, da se samozavestno in ravnodušno meso Boga ne boji in ne veruje trdno, da Bog skrbi za nas. Takrat izkusimo, kako ne verujemo, da nam Bog odpušča in nas sliši. Šele ko smo slišali evangelij in bili na temelju vere po odpuščanju grehov opogumljeni (vzravnani), sprejmemo Svetega Duha, da lahko prav mislimo o Bogu, se ga bojimo in mu verujemo. Tako se razjasni, da Postava ne more biti izpolnjena brez Kristusa in brez Svetega Duha.

Zato izpovedujem, da je Postava v nas začela in da mora biti s časom vedno bolj izpolnjevana. Zajemamo oboje, duhovne vzgibe in zunanja dobra dela. Naši nasprotniki nas krivično blatijo, da naši ne učijo dobrih del, čeprav to ne le izpodbijamo, temveč tudi kažemo, kako jih opravljati. Izkustvo ovrže hinavce, ki poizkušajo izpolniti Postavo iz lastnih moči: ne zmorejo tega, kar poizkušajo. Človeška narava je mnogo prešibka, da bi se iz lastnih moči lahko upirala Zlemu, ki ima ujete vse, ki niso osvobojeni po veri. Kristusova moč je nujna proti Hudiču; nujno je, da prosimo – ker vemo, da bomo zaradi Kristusa uslišani in da imamo obljubo – naj nas Sveti Duh vodi in varuje, da ne bomo zablodili in storili kaj proti Božji volji. Kot uči psalm: »ujel je ječo in obdaril ljudi« (Ps 68,19), kajti Kristus je premagal Hudiča, dal nam obljubo in Svetega Duha, da bomo tudi mi zmogli z Božjo pomočjo. »Božji Sin se je razodel prav zato, da bi uničil hudičeva dela.« (1 Jan 3,8.) Nadalje ne učimo le, kako je mogoče

izpolnjevati Postavo, temveč tudi, kako je Bogu všeč, da nekaj napravimo: ne, ker bi mogli zadostiti Postavi, temveč ker smo v Kristusu. Naši torej nesporno zahtevajo dobra dela.

Vsekakor tudi dodajamo, da ljubezni do Boga ne moremo razdvajati od vere. Kajti po Kristusu se pride k Očetu in po odpuščanju grehov trdno verujemo, da imamo Boga, se pravi, da Bog za nas skrbi: kličemo ga, se mu zahvaljujemo, se ga bojimo, ga ljubimo, kot uči Janez v prvem pismu (1 Jan 4,7–11): Ljubimo, ker nas je On prvi vzljubil, kajti poslal nam je Sina in nam odpustil grehe. To pomeni, da je vera poprej in da ljubezen sledi. Prav tako se vera, o kateri govorimo, pokaže v kesanju, se pravi v vesti, ki občuti Božjo jezo na naše grehe in zato kliče po odpuščanju in osvoboditvi od greha. Vera mora rasti in se krepiti v takih stiskah in mukah.

Ne moremo pa najti vere v teh, ki živijo po mesu, ki malikujejo svoje strasti in se jim vdajajo. Od tod Pavlova trditev: »Zdaj ni torej nobene obsodbe za tiste, ki so v Kristusu Jezusu« in »ki ne živimo po mesu, ampak po Duhu« (Rim 8,1 in 8,4). Prav tako: »Nismo dolžniki mesu, da bi živeli po mesu. Če namreč živite po mesu, boste umrli, če pa z Duhom morite dela telesa, boste živeli.« (Rim 8,12–13.) Zato vera ne ostane v tistih, ki se vdajajo strastem in ne obstaja skupaj s smrtnim grehom. Nasprotniki izdvajajo med učinki vere le eno, namreč ljubezen, in učijo, da ljubezen opravičuje. Očitno pa tako učijo le Postavo. Ne učijo pred tem, da so nam grehi odpuščeni po veri. Ne učijo o Kristusu kot posredniku, namreč da imamo milostnega Boga zaradi Kristusa, na pa zaradi naše ljubezni. Kljub temu ne povedo – in tudi ne zmorejo povedati – od kod in kakšna je ta ljubezen. Ponašajo se, da izpolnjujejo Postavo, čeprav gre ta slava dejansko le Kristusu; pri Božji sodbi se zanašajo na svoja dela ter zatrjujejo, da bodo milost in večno življenje zaslužili, ker so ju vredni. To pa je brezbožno in domišljavo zaupanje, kajti v tem življenju ne moremo zadostiti Postavi, saj človeška narava nenehno proizvaja zle strasti, pa čeprav se jim Sveti Duh v nas zoperstavlja.

[...]

## ČLEN 13

**[O številu in uporabi zakramentov]**

[*Bistvo zakramenta: je zunanji znak/ritual, ki je od Boga odrejen (mandatum dei) in s katerim je obljubljena milost.*]

V 13. členu AV nasprotniki soglašajo s tem, ko mi pravimo, da zakramenti niso – kot si domišljajo nekateri – le medčloveška znamenja, temveč znaki in pričevanja Božje volje nasproti nam (*signa et testimonia voluntatis Dei erga nos*), s katerimi Bog usmerja in giblje srca k veri. Zahtevajo pa, da tudi mi priznavamo 7 zakramentov. Mi nasprotno verjajemo, da v *Svetem pismu* navajani obredi in ceremonije ne bodo prezrti, ne glede na njihovo število. Verjamemo, da ni kaj dosti pomembno, da jih nekateri naštejejo toliko, drugi pa ne, če se le ohranijo tako, kot so posredovani po *Svetem pismu*. Stari niso šteli na isti način.<sup>7</sup> Če označujemo zakramente kot obrede (rituale), ki so zaukazani od Boga (*mandatum dei*) in ki jim je dodana obljuba milosti (*promisio gratiae*), lahko hitro presodimo, kaj so pravzaprav zakramenti. Pri obredih, ki so jih vpeljali ljudje, ne gre za zakramente v pravem pomenu besede. Človeška avtoriteta ne more obljubljeti milosti. Zato znaki, ki so bili uvedeni brez Božjega ukaza, niso znaki milosti, čeprav morda poučujejo neizobražene ali jih na kaj spominjajo.

[*Zakramenti v pravem in strogem pomenu besede so krst, Gospodova večerja (obhajilo) in pokora.*]

Potemtakem so dejanski zakramenti le krst, Gospodova večerja (obhajilo) in odveza, se pravi zakrament pokore. Samo ti obredi so po Božjem ukazu in imajo obljubo milosti, ki je lastna Novi zavezi. Srca morajo biti gotova v veri, da nam Bog zaradi Kristusa dejansko

7 Število zakramentov je bilo tudi v srednjem veku v začetku različno: Lafrank jih našteje 4, Hugo od Svetega Viktorja 5, Peter Damjani 12. Sedem zakramentov je prvi jasno zagovarjal Peter Lombardus (u. 1160), zavezujoče pa je bilo določeno na koncilu v Firencah leta 1439 (krst, evharistija/obhajilo, birma, poslednje olje/bolniško maziljenje, pokora, mašniško posvečenje/zakrament svetega reda, zakonska zveza).

odpušča, ko smo krščeni, ko jemo telo našega Gospoda, ko sprejemamo odvezo.

Bog z besedo in obredom pripravi srca, da verujejo in sprejmejo vero, kot pravi Pavel: »Vera pride iz poslušanja« (Rim 10,17). Kot pride beseda v ušesa, da se dotakne srca, tako zadene obred oči, da vzpodbudi srce. Beseda in obred imata isti učinek (*idem effectus est verbi et ritus*); Avguštin je razločno dejal, naj bo zakrament vidna beseda (*verbum visibile*), saj je obred sprejet z očmi in je hkrati naslikanje besede (*pictura verbi*), ki pomeni isto, kar pomeni beseda. Zato je učinek obeh, besede in zakramenta, isti.

[*Zakramenti v širšem pomenu besede*]

*Birma/konfirmacija in poslednje olje (extrema unctio)* so od očetov prevzeti obredi, ki jih Cerkev ne zahteva kot nujne za odrešenje, saj niso po Božjem ukazu. Zato ni nekoristno, da jih razlikujemo od prej naštetih, ki so po izrecnem Božjem ukazu in so jasna obljuba milosti. *Duhovništva (sacerdotium)* nasprotniki ne razumejo, izhajajoč iz službe besedi in zakramentu, temveč izhajajoč iz žrtvovanja, kot da bi novozavezno duhovništvo moralo biti podobno levitskemu [starozaveznemu] svečeništvu, ki žrtvuje za ljudstvo in pridobiva ljudem odpuščanje grehov. Učimo, da je Kristusova smrt na križu zadostna žrtev za vse grehe sveta in ni za to potrebna nobena druga žrtev. Ljudje so opravičeni zaradi te enkratne Kristusove žrtve, ko verujejo, da so bili z njo odkupljeni, ne pa zaradi kakršnih koli novih žrtev. Duhovniki zato niso poklicani kakršnemu koli žrtvovanju, ki bi ga izvajali po Postavi, da bi ljudem pridobili (prislužili) odpuščanje grehov. Poklicani so, da učijo evangelij in nudijo ljudem zakramente. Nimamo drugega duhovništva, ki bi bilo podobno levitskemu, kot nas zadosti pouči *Pismo Hebrejcem*. Če pa *posvetitev duhovnika (ordo)* razumemo iz službe Božji besedi (*ministerium verbi*), lahko tako posvetitev brez zadržkov označimo kot zakrament. Kajti ta služba Božji besedi ima Božji ukaz in obljube: »evangelij je Božja moč v rešitev vsakomur, ki veruje« (Rim 1,16). Prav tako: »beseda, ki prihaja iz mojih ust, ne vrne se k meni brez uspeha, temveč bo storila, kar sem hotel« (Iz 55, 11). Če je duhovniška posvetitev tako razumljena, potem nam ne bo težko označiti polaganje rok kot zakrament. Cerkev ima namreč Božje



naročilo, da si postavi služabnike, in biti moramo hvaležni, ker vemo, da Bog odobrava to ustanovo [*Amt*] in je v njej navzoč. In koristno je, če to službo besedi kolikor je le mogoče slavimo nasprotni fanatikom, ki sanjajo, da Sveti Duh ni dan po besedi, temveč pride zaradi njihovih pripravljalnih dejanj, ko pasivno in molče sedijo v temnih prostorih v pričakovanju razsvetljenja, kot so to učili nekoč entuziasti [hezihasti v grški Cerkvi] in sedaj prekrščevalci

*Zakonska zveza* ni bila postavljena šele z Novo zavezo, temveč na začetku, kmalu po stvarjenju človeštva. Ima Božje naročilo, tudi obljube, ki seveda nimajo nič z novo zavezo, temveč se nanašajo bolj na telesno življenje. Če se jo hoče označiti kot zakrament, jo je treba razločiti od najprej obravnavanih zakramentov, ki so v pravem pomenu znamenja Nove zaveze in priče milosti ter odpuščanja grehov. Če pa naj zakonska zveza obdrži naziv zakrament, ker je po Božjem ukazu, potem bi lahko kot zakramente označili tudi druge stanove in ustanove, ki so po Božjem ukazu, kot na primer oblast [*Obrigkeit*]. Končno, če naj bi k zakramentom šteli vse obrede, ki so po Božjem ukazu in so jim dodane neke obljube, zakaj ne bi dodali tudi *molitve*, ki je lahko tak zakrament v najboljšem pomenu besede. Je namreč po Božjem ukazu in spremljajo jo mnoge obljube. Če je uvrščena med zakramente, in to na vidnem mestu, se s tem vabi ljudi k molitvi. Lahko dodamo tudi miloščino ... Toda pustimo to. Noben razumen se ne bo prepiral o številu in besedi [»zakrament«], da le ohranimo tiste obrede, ki so po Božjem ukazu in z obljubami.

[*Vera v obljubo kot bistvena sestavina zakramenta*]

Nujno pa je razmisliti, kako morajo biti zakramenti sprejemani. Obsojamo vso množico sholastičnih učiteljev, ki učijo, da zakramenti tistemu, ki jim ne postavlja ovir, posredujejo milost »avtomatično« (*ex opere operato*), »brez notranje udeležnosti« (*sine bono motu*). To je judovska predstava, da smo namreč lahko opravičeni s ceremonijami, brez »notranje udeležnosti« srca, se pravi brez vere. Pa vendar to brezbožno in pokvarjeno predstavo z veliko avtoriteto učijo povsod, kjer ima papež moč.<sup>8</sup> Pavel glasno ugovarja in zanika, da bi

8 V srednjeveški teologiji so razlagali, da učinkujejo zakramenti že s samim dejanjem izvedbe (*ex opera operato*). Pogoj za njihovo učinkovanje naj bi bil le, da sprejemalec

bil Abraham opravičen po obrezovanju; obrezovanje je pojmovano kot znamenje izvrševanja vere. Mi tako učimo, da mora sprejemanje zakramenta spremljati vera, ki veruje v obljube in sprejema obljubljeni dobrine, kot so ponujene v zakramentu. To je jasen in nadvse odločen temelj dokazovanja. Obljuba je brez koristi, če ni sprejeta z vero (po veri). Toda zakramenti so znamenja obljub. Pri sprejemanju zakramentov mora biti zraven vera, da nekdo, ki sprejme Gospodovo večerjo, to kot tako tudi sprejema. Ker je to zakrament Nove zaveze – kot jasno pove Kristus – trdno veruje, da so mu ponujene obljubljeni dobrine Nove zaveze, namreč zastonsko odpuščanje grehov. To dobroto naj sprejme z vero, pomiri stisko vesti in veruje, da ta pričevanja niso varljiva, ampak trdna, kot da bi Bog z novim čudežem iz nebes obljubil, da hoče odpustiti. Toda kaj bi koristili čudeži in obljube tistemu, ki ne veruje? Govorim o specifični veri (*fides specialis*) v novozavezno obljubo, ki ne veruje le na splošno, da je Bog, temveč da ji je Bog ponudil odpuščanje grehov. Tako sprejemanje zakramentov tolaži in spodbuja pobožno in preplašeno vest. Ni mogoče izraziti z besedami, kakšne zlorabe je v Cerkvi povzročilo fanatično prepričanje o »avtomatičnosti« učinka, »brez notranje udeležnosti« sprejemalca. Od tod izvira profaniziranje maše,<sup>9</sup> o čemer bomo še govorili.

Z nobeno črko starih cerkvenih piscev ni mogoče podpreti sholastike v tej zadevi. Nasprotno, Avguštin pravi, da opravičuje vera v zakrament, ne zakrament sam po sebi. »S srcem namreč verujemo in tako smo deležni pravičnosti« (Rim 10,10) pa je znano mnenje apostola Pavla.

*Izbral in iz nemščine prevedel Marko Kerševan*

zakramentu ni postavljaj ovir/zapor (*obex*); vera, zavestni *Da*, da ni nujna (tako med drugimi Duns Scotus). Po koncilu v Firencah 1439 so le tri bistvene značilnosti zakramenta: *materia* (npr. kruh in vino), *forma*, tj. beseda (npr. vpeljava obhajila: »Naš Gospod Jezus Kristus je v noči ... rekel ...«) in *intencija* dajalca/posredovalca, da ponudi zakrament. Za protestantsko reformacijo pa zakrament stoji in pade z vero sprejemalca, vero, ki temelji na obljubi in besedi zakramenta – zakrament je razumljen v bistvu kot »vidna beseda« (*verbum visibile*). Reformacija se osredotoča na vero in besedo.

9 Dokument drugega vatikanskega koncila katoliške cerkve *O sveti liturgiji* (1963) zdaj zahteva »polno, zavestno in dejavno udeležnost na liturgičnem slavju«.

## GOVOR PREDSEDNIKA DRŽAVNEGA ZBORA PAVLA ČANTARJA OB DNEVU REFORMACIJE 2009

31. oktobra 1517 je Martin Luther na vrata wittenberške cerkve pritrdil 95 tez in sprožil obsežno gibanje, ki je spremenilo duhovno podobo Evrope in usmerilo njen nadaljnji kulturno-politični razvoj. Silovit, versko motiviran in humanistično opogumljen jezikovno-politični val, ki je z reformacijo zajel Evropo, je dosegel tudi slovenski prostor. Reformacija in z njo protestantsko gibanje je na Slovenskem pustilo neizbrisen pečat – postavljeni so bili temelji za kulturni razvoj in napredek slovenskega ljudstva.

Slovinci se verjetno premalo zavedamo pomena, ki ga ima za nas in za sodobno slovensko družbo današnji praznik. Zahvaljujoč Primožu Trubarju, osrednji osebi slovenske reformacije, smo Slovenci dobili prvo tiskano knjigo v slovenskem jeziku – v skupnem jeziku, ki je temeljni povezovalni element vsakega naroda in sestavni del njegove zavesti.

Vse do reformacije je bil slovenski jezik v precej nezavidljivem položaju. Čeprav mu tisočletne zgodovine ni mogoče oporekati, sta mu vstop na področje duhovnega, kulturnega in političnega življenja kratili prevladujoča latinščina in nemščina. Slovenski jezik je v času pred Trubarjem obstajal v obliki mnogoštevilnih razdrobljenih narečnih govoric, uporabljanih le v nezahtevni, vsakodnevni rabi preprostega slovenskega prebivalstva, in se je kot takšen le s težavo prilagajal potrebam časa. S Primožem Trubarjem, začetnikom in utemeljiteljem knjižne slovenščine, se je za Slovence jezikovno in narodnostno začelo novo obdobje. Skupni jezik je med slovenskim ljudstvom okrepil in utrdil zavest o skupni pripadnosti, povezanosti

in skupni zgodovinski usodi, ki nam je omogočila, da smo napredovali tudi kot narod.

Primož Trubar je nenadomestljivo zaznamoval svoj čas. Podaril nam je prvo tiskano knjigo v slovenskem jeziku in nas povezal s takratno sodobno Evropo. Z več kot dvajsetimi knjigami, ki jih je napisal, je izkazal literarno zmožnost slovenskega jezika, ki so mu zaradi stoletja dolge odrinjenosti nemalokrat očitali togost, provincializem, barbarskost in literarno nesposobnost. Slovence, ki so v tistem času znali brati, je s svojimi deli razločno in jasno nagovoril.

Philopatridusa Iliricusa oziroma Rodoljuba Ilirskega, kot je Primož Trubar sebe imenoval, sta zaznamovala ljubezen do domovine, do njegovih »lubih Slovencev« in prepričanje, da je skupen jezik najpomembnejše, kar združuje. Zato je preprostemu slovenskemu ljudstvu, potisnjenemu na kulturno in jezikovno obrobje, skušal približati slovensko besedo in kulturo. In kljub temu, da svojih rojakov zaradi preganjanosti ni mogel nagovoriti z živo besedo, ni obupal. V pristnem, išočem duhu reformacije se je odločil za težjo pot – Slovence je nagovoril s knjigo, s pisano besedo v domačem slovenskem jeziku.

Primož Trubar je gotovo eden najpomembnejših oblikovalcev slovenske kulturne zgodovine. Postavil je temelje slovenskega knjižnega jezika in s tem temelje narodnega samozavedanja, samozavesti in obstoja. Slovenski jezik je povzdignil v krog razvitih knjižnih in liturgičnih jezikov Evrope in slovenski etnični skupnosti zagotovil mesto na zemljevidu ljudstev, ki so v burnih časih uspeli preživeti in se konstituirati kot narod. Z jezikovno uveljavitvijo je najprej med drznimi narodnimi buditelji, pozneje pa tudi med ostalimi Slovenci sprožil združevalne procese in zavest o skupni pripadnosti. S tem je prebudil narodno zavest svojega ljudstva ter naredil prvi drzni korak na dolgi poti narodove kulturne in politične samostojnosti.

Lansko, Trubarjevo leto je prineslo vrsto raziskav, monografij in zbornikov o Trubarju in drugih reformatorjih 16. stoletja. S tem pa se naše zanimanje za ta pomembni čas seveda ni končalo: v pripravi je obsežen *Slovar jezika slovenskih protestantskih piscev 16. stoletja*, izhajajo *Zbrana dela Primoža Trubarja*, prav prejšnji teden pa nas je razveselila izdaja Trubarjevega *Katekizma* v sodobni slovenščini.

Negovanje in ohranjanje spomina na to večkrat prezrto obdobje naše zgodovine, predvsem pa na slovenske reformatorje je potrebno, saj nam je prav ta čas in vizionarsko ter napredno delovanje slovenskih protestantov omogočilo, da smo iz razdrobljenega, preprostega ljudstva prerasli v narod, ki se zaveda svoje vrednosti in samobitnosti. Omogočilo nam je, da smo »stali inu obstali« vse do današnjih dni.

Spoštovani, današnji dan in današnji dogodek je prav gotovo tudi priložnost, da za trenutek izstopimo iz varnih interpretacij preteklosti, ampak se vprašamo odkrito in neposredno, kako je z nami danes. Slovenija je po letu 1990 stopila na pot osamosvojitve ter gospodarskih, družbenih in političnih sprememb, na pot, ki smo si jo sami izbrali in jo tudi hoteli. Če hočemo priznati ali ne, se je slovenska družba v slabih dvajsetih letih zelo spremenila. Od družbe, v kateri smo bili (skoraj) vsi »enaki v pomanjkanju«, smo se postopoma spremenili v družbo, ki se je opazno razslojila in uveljavila razlike v bogastvu, družbenem položaju, političnem vplivanju. Seveda takšne razlike niso nič nenavadnega, morali smo se jih zavedati, ko smo ponovno uveljavili svobodno gospodarsko pobudo in preobrazili nekdanjo »družbeno« lastnino. Čeprav se zavedam, da se nemara ne bodo vsi strinjali z menoj, vendarle trdim, da smo od takšnega razvoja, navzlic uveljavljajočim se razlikam, imeli korist vsi, da se je kvaliteta življenja izboljšala in povečal nabor in izbor družbenih in osebnih priložnosti za veliko večino prebivalstva.

Toda danes ob gospodarski in finančni krizi, pojavu, na katerega smo morali računati in je velikemu številu naših sodržavljanek in sodržavljanov omajal pričakovanja in zaupanje v prihodnost, se vendarle postavlja vprašanje, ali so vse te razlike, ki izhajajo iz lastniške transformacije, legitimne in upravičene. Ali so plod dela, sposobnosti in prizadevnosti ali pa so vsaj nekatere utemeljene na privilegiranih dostopih do informacij, moči in finančnih virov? Ali je mogoče razumeti in sprejeti »slovenski kapitalizem« v prvem desetletju novega tisočletja kot neomejeno »slo« po bogatenju, ki ga razkrivajo osupljive razlike v dohodkih in lastnini, in če že hočete, v pojavu »tajkunstva«? Sprožajo se vprašanja o etičnosti kapitalizma in družbene ureditve, v kateri živimo!

In na tem mestu, spoštovane in spoštovani, se ponovno vračam k protestantizmu na nekoliko neobičajen način. Marsikomu je seveda znano ime nemškega sociologa Maxa Webra, ki je v svojem delu *Protestantska etika in duh kapitalizma* iz začetka prejšnjega stoletja razvoj modernega racionalnega kapitalizma povezoval z lastnostmi protestantske etike in je med drugim vzpostavil tudi razliko med, recimo temu, »plenilskim kapitalizmom« in racionalno težnjo po pridobivanju dobička. Ne zamerite mi, če navedem nekoliko daljši citat iz njegove uvodne opombe v to znamenito delo:

»Kapitalizem sam po sebi ni ustvaril niti ‚pridobitniškega gona‘ niti ‚težnje po dobičku‘ – po kar se da najvišjem možnem denarnem dobičku. Take težnje najdemo pri natakarih, zdravnikih, kočijažih, lahkoživkah, podkupljivih uradnikih, vojaki, roparjih, križarjih, obiskovalcev igralnic, beračih; lahko rečemo pri vseh vrstah ljudi, v vseh obdobjih in v vseh deželah sveta, povsod, kjer obstaja ali pa je obstajala objektivna možnost zanje. Že v otroškem vrtcu kulturne zgodovine bi morali enkrat za vselej prenehati s takim naivnim pojmovanjem kapitalizma. Brezobzirno pridobitniško hlastanje sploh ni značilno za kapitalizem, še manj pa je to njegov duh. Kapitalizem naj bi pomenil omejevanje ali pa vsaj racionalno umirjanje tega iracionalnega gona. Vsekakor pa je identičen s težnjo po zmeraj novem dobičku v kontinuiranem racionalnem kapitalističnem podjetju: s težnjo po racionalnosti.«

Menim, da ni boljšega nastavka za sodobno razpravo o etičnih razsežnostih sodobnega »slovenskega kapitalizma« in o njegovih družbenih, gospodarskih in političnih posledicah, kot so te sto let stare besede. »Brezobzirno pridobitniško hlastanje«, kot ga poimenuje Weber, spodjeda racionalno jedro kapitalizma, kot smo to lahko nazorno opazili ob sedanjih gospodarski in finančni krizi, hkrati pa, kar je nemara še huje, ljudi oropa za priložnosti in svobodo izbire, ki bi jo sicer morali imeti, če želimo slediti svojemu prepričanju po svobodni in odprti družbi.

Spoštovani, če so razmeroma zapletena razmišljanja Maxa Webra o povezavi med protestantsko etiko in »duhom kapitalizma« vsaj približno ustrezna, se mi za zaključek ponuja naslednja misel: protestantizem je, tako kot sem nakazal na začetku, jezikovno-kulturno

## KRONIKA

prerodil Slovence; pripravil pogoje za poznejše narodno uveljavitev; z začetkom kodifikacije slovenskega jezika v moderni jezik je slovenščino vzpostavil ne samo kot jezik podeželja, temveč tudi kot jezik meščanstva in kot univerzalno sredstvo sporazumevanja v našem prostoru; vzpostavil je jezikovno prostorsko identiteto, ki je ni bilo več mogoče izbrisati. Te zasluge so nesporne in neminljive. Ampak v luči današnjega duhovnega trenutka bi si nemara želeli še več: da bi se nas protestantizem dotaknil še bolj, tudi v njegovem gospodarsko-kulturnem in racionalnem temelju. Da ne bi ostal samo spomin, da bi tudi danes »racionalna etika« obvladovala naše ravnanje. Da bi znali razumeti besedo »omejevanje«!

\*

Vsem, še posebej pa protestantkam in protestantom v Sloveniji, želim prijeten praznik z željo, da bi ga razumeli tudi kot iskanje novih odgovorov na izzive sedanjega časa!

## GOVOR DR. SILVANA CAVAZZE

**ob odkritju spominske plošče Primožu Trubarju v Gorici  
20. februarja 2010**

Primož Trubar je v hiši Ungrispach pridigal najverjetneje 25. oktobra 1563. Stavba je bila v osrčju takratnega goriškega družbenega in verskega življenja: za stolnico, pred Palačo deželnih stanov, v bližini mestne hiše in sedeža Magistrata. Najverjetneje pa je Trubar pridigal v zaprtem krogu na zasebnih sestankih. Na enem od srečanj je z luteranskim obredom krstil sina hišnega gospodarja Hanibala Eckga. Trubarjev prihod je takoj dvignil veliko prahu pri župniku Mateju Mrcini, ki je tisto leto služboval v Gorici, in pri grofovem namestniku Dornbergu, ki je takrat predstavljal najvišjo politično oblast v pokrajini zaradi večdesetletne odsotnosti titularnega poveljnika. Mesto je bilo versko razdeljeno na dva pola. Trubar je našel podporo pri vplivnih krogih. Njegov gostitelj Hanibal Ekgh je izviral iz mogočne kranjske družine, ki je že pred dvema generacijama prevzela luteransko vero ter je že pol stoletja na Goriškem posedovala fevde in zasedala pomembne položaje. Giorgio Della Torre, ki je v naslednjih dneh gostil Trubarja na gradu v Rubijah in v Sv. Križu na Vipavskem, je bil sin odgovornega poveljnika Francesca della Torreja; ta je bil v službi nadvojvode Ferdinanda (sina cesarja Ferdinanda I.) in je v Pragi postal eden najvidnejših predstavnikov luteranske aristokracije pod avstrijsko oblastjo. Med drugimi, ki so se srečali s Trubarjem, sta bila zagotovo vsaj dva duhovnika: kaplan stolnice Bartolomej Pogibok in pomočnik šempetrske župnije, nekdanji redovnik iz Kalabrije, Francesco Croco. Morda so sestankom prisostvovali tudi nekateri plemiči, ki so se v Gorico zatekli leta 1558, da bi ubežali inkvizicijskim procesom v Furlaniji. Ti so bili: Čedajci Filippo Formentini in brata De Puppis ter videmski pravnik Tranquillo Liliano. Trubar je poročal, da



je med potovanjem po grofiji vedno pridigal v treh jezikih, »deutsch, windisch und walisch«, v nemščini, slovenščini in italijanščini. Tako tudi v Sv. Križu pri Vipavi, fevdu družine Della Torre, kjer so mu omogočili, da je pridigal vsem prebivalcem Vipavske doline.

V času obiska v Gorici je Trubarjevo delovanje na Slovenskem dosegalo vrh. Junija 1561 se je zmagoslavno vrnil v Ljubljano in prevzel vodenje številčne luteranske skupnosti v vojvodini Kranjski. Njegova založniška dejavnost v slovenskem jeziku, ki jo je skrivaj začel leta 1550, je leta 1555 dobila splošno priznanje, zlasti po prevodu *Evangelijev in Apostolskih del (Ta prvi dejl tiga Noviga testamenta)*, ki jih je objavil v Tübingenu v letih 1557–1558. Gre za obsežno zbirko besedil na več kot 900 straneh. Leta 1559 se je Trubar preselil v Urach, približno petdeset kilometrov zahodno od Tübingena, kjer je nameiral uresničiti svoj veliki projekt: izdajanje prevodov *Nove zaveze* in poglobitvnih Luthrovih del za prebivalce južnega dela Habsburškega cesarstva, torej v različnih jezikih in pisavah, kakršni so bili v rabi v teh deželah. Trubar je podporo za tak načrt je dobil pri baronu Hansu Ungnadu, ki je bil v sorodu z najvišjimi predstavniki nemške in hrvaške aristokracije; njegova žena je namreč izhajala iz goriške veje družine Della Torre. Ungnad je za uresničitev zamisli namenil veliko svojega denarja, sredstva pa je prejel tudi od najpomembnejših nemških luteranskih knezov ter od samega sina Ferdinanda I., bodočega cesarja Maksimilijana II. Med letoma 1561 in 1565 je Trubar v tako imenovanem Biblijskem zavodu v Urachu skupaj s svojimi sodelavci izdal 37 del v nakladi, ki je obsegala več kot 31 000 izvodov: 4 knjige v slovenščini, 6 v italijanščini, eno v nemščini in 26 v hrvaščini; slednje so bile natisnjene v glagolici in cirilici.

Trubar se tudi v Ljubljani, tako kakor v drugih nemških krajih, kjer je preživel več let svojega izgnanstva, ni posvečal samo vlogi teologa, temveč predvsem nalogam dušnega pastirja. Leta 1586, ko je umrl v Derendingenu, je bil dekan med luteranskimi pastorji na Württemberškem. V drugi polovici 16. stoletja je bil protestantizem teološko skrajno razdeljen: luteranci niso nasprotovali le helvetski veroizpovedi, zlasti kalvincem, ampak so tudi med seboj neprestano polemizirali v imenu čistosti teoretične verske doktrine. V 50. letih 16. stoletja, ko je prebival v Kemptenu ob švicarski meji, je Trubar

pokazal precej naklonjenosti do stališč Huldrycha Zwinglija, prav tako kot do njegovih italijanskih sodobnikov (Peter Pavel Vergerij ml., Bernardino Ochino, Lelio Sozzini); dopisoval si je s Heinrichom Bullingerjem, Zwinglijevim naslednikom v Zürichu. V svoje prvo delo *Catechismus in der Windischenn Sprach* iz leta 1550 je vključil slovensko priredbo pridige Istrana Vlačića (Matthias Flacius Illyricus), ki je v Nemčiji postal idejni vodja najbolj čiste oblike luteranstva. Pozneje je Trubar v bistvu sprejel teološko misel Johannesesa Brenza, zagovornika württemberške Cerkve in cerkvenega svetovalca württemberškega vojvode Krištofa, ta pa je bil Trubarjev gostitelj in zaščitnik. Trubar se ni spuščal v znanstvene polemike; nekajkrat so mu celo očitali, da so njegovi teksti tako zmerni, da bi lahko prejeli odobravanje celo pri nasprotnih teoloških šolah. Pri svojih delih je izhajal zlasti iz Luthrovih in Melancthonovih del, posluževal pa se je tudi kratkega katekizma v obliki vprašanj in odgovorov, katerega avtor je bil Johannes Brenz. To delo je poželo velik uspeh, saj je v šestnajstem stoletju izšlo v več kot stotih izdajah v nemščini in v drugih jezikih. Trubar ga je začel prevajati in prirejati leta 1550 (*Abecedarium und der klein Catechismus in der Windischem Sprach*) in ga večkrat ponatisnil, med drugim tudi v slovenski in nemški obliki. Vsekakor pa mu je moralo biti v veliko uteho, ko so med 1579. in 1580. letom nemške luteranske cerkve sprejele medsebojni dogovor o enotnem učenju vere. Trubar je po strukturi izredno zahtevno delo *Formula concordiae* nemudoma prevedel v slovenščino; žal se ni ohranil noben izvod te knjige.

Trubar je nasploh zavzemal zmerno držo tudi v odnosu do katoličanov. Njegovo izhodiščno stališče pa ni bilo nič kaj spravno: zanj so imeli slovanski narodi dva velika sovražnika: Turke in katoliško Cerkev. Čeprav so Turki pobijali in maličili trupla, je bila po njegovem rimska katoliška Cerkev hujša sovražnica, ker je duše oddaljevala od Boga in jih prepuščala nevednosti in praznoverju. Takšne ostre obsodbe je skoraj vedno podajal v nemških uvodih, ki jih je naslavljial na kneze in plemiče, pri katerih je imel podporo. Ko je v slovenščini nagovarjal »preprosto ljudstvo«, pa se je izogibal polemičnim namigovanjem in skušal podajati konstruktivne ter vsem sprejemljive vidike nauka.

Njegovo zadnje veliko delo je bil prevod obsežne Luthrove *Hauspostille* (*Hišna postilla*), ki ga je devet let po njegovi smrti leta 1595 posthumno izdal njegov sin Felicijan Trubar. Delo obsega skoraj 900 strani velikega formata; v njem so zbrane pridige in svetopisemske razlage, ki jih je reformator posvetil ožjemu družinskemu krogu. Besedila je sprva zbiral Luthrov pomočnik in nürnberški teolog Veit Dietrich (umrl leta 1549), ki je Trubarja spremljal v prvem letu njegovega izgnanstva.

Med svojim obiskom v Gorici je Trubar pridigal o prvem in drugem Janezovem pismu ter o 10. poglavju *Apostolskih del*, ki govori o spreobrnitvi stotnika Kornelija in ki vsebuje zlasti pomenljivi vrstici 45 in 46: »Verniki iz obreze, ki so prišli s Petrom, so se čudili, kako da se dar Svetega Duha razliva tudi na pogane; slišali so jih namreč, kako govorijo z darom jezikov in povečujejo Boga.« Ob tem se nemudoma spomnimo na vrstico 14,11 iz pisma Rimljanom, s katero je leta 1550 Trubar opremil naslovnico *Abecedariuma*: »*Et omnis lingua confidebitur Deo*« (»In vsak jezik bo slavil Boga«). Adam Bohorič je leta 1584 z istimi besedami opremil naslovno stran svoje v latinščini napisane prve, na znanstveni podlagi zasnovane slovnice slovenščine v latinščini *Arcticae horulae*. »In vsak jezik bo slavil Boga«: Trubar je svoje življenje v celoti posvetil tej trditvi.

UDC 929Trubar P.  
821.163.6:78"15"

*Jonatan Vinkler*

## **From the depths I call to you – the cultural-historical framework of Primož Trubar's hymnals**

This paper deals with the genesis of the Slovene Protestant cantionale with Primož Trubar, that is, from his *Catechism* (1550) to *Ta prvi psalm ž nega triüemi izlagami* (1579). It thus concentrates on the pan-European and local (i.e. Carniolan) intellectual, political, cultural, religious, literary and personal conditions and relations that influenced the development of one of the most important Protestant literary genres in both the Slovene lands and in 16th-century Protestant and reformed churches elsewhere in Europe (e.g. in the German lands, the Bohemian kingdom, Switzerland).

These influences were also reflected in Primož Trubar, whose relation to music and thus Protestant hymns was formed according to his lifelong experience of performing music, his theoretical knowledge gained through formal and informal study, the views accepted throughout the German Protestant region with Luther's reform of church music, and the specific political, cultural and material factors relating to the Slovene-speaking church in Carniola, Carinthia and Styria. Thus a considerable similarity of views on music can be found between Trubar and Luther, except that the former shows a completely medieval emphasis on the catechismal role of music in mediating/reinforcing the religious message, i.e. music is primarily an aid to theology. This point marks Trubar off from the German reformer, who acknowledged practically the same position for music as for theology, and at times understood it simply as art.

These endeavours to provide Protestant hymns in Slovene developed in two directions: a) to print and distribute a suitable hymnal for use, containing important hymns for each day in the year and supporting the Protestant catechesis,

and b) to introduce choral singing in Slovene in the church as well. Trubar first tried to meet the need for a hymnal with the second part of the first Slovene book – his *Catechism* (1550) – where the hymns provide a hymnal-musical explanation (*izlaga*) and a repetition of the catechismal contents of the first part of the book. The same sequence of contents is kept as in the first part; because of this strongly expressed relationship between doctrine and hymns in his *Catechism*, most of the other Slovene Protestant hymnals right up to the end of the 16th century were entitled *Ta celi katekizem, eni psalmi*.

UDC 821.163.6Dalmatin J.  
264-18"1585"

*Lucijan Adam*

### **On Dalmatin's *Agenda***

Jurij Dalmatin published his *Agenda* (service book) in 1585. Unlike the chronologically earlier works by Trubar (*Cerkovna ordninga*, 1564 and *Ta mahina agenda*, 1575), he kept faithfully to the established pattern (the Württemberg church order). Dalmatin translated the sense of the text, shortened it and put it into a form suitable for printing in pocket format. *Agenda* together with *Biblija* and his hymnal (*Ta celi catechismus, eni psalmi...*, 1584) and catechism (*Ta kratki württemberški catechismus*, 1585) represent the basic set of texts which a preacher needed for spreading Protestant teaching. All these works by Dalmatin were written on the basis of the Württemberg Protestant doctrine. He published his *Agenda* at the time when the systematically organized Counter-Reformation movement was taking place in the Hapsburg lands (the German prelatore in Vienna, Jesuit schools, especially the college in Graz, etc.), so its influence on religious life could not be as great as it would have been one or two decades earlier. Nevertheless, it was probably weightier than Trubar's *Cerkovna ordninga* (1564), which was mostly confiscated as it interfered with the provincial prince's authority, and was definitely proscribed, whereas the *Agenda* influenced the development of service books in eastern Slovenia, and, at least indirectly, was still present in Prekmurje well into the 19th century.

UDC 016:929Trubar P.  
252:929Trost M.

*Kristina Klemenčič*

**Matija Trost and the first biography of Trubar**

The paper deals with the extended literary form of Jacob Andreča's funeral sermon for Primož Trubar, as it was translated into Slovene and published under the title *Ena lepa inu pridna prediga per pogrebi tiga vreidniga inu visoku vučeniga gospud Primoža Truberia* by Matija Trost (1588). Particular attention is paid to the part of the sermon which in its content represents the first biography of Primož Trubar and to the historical significance of the literary addition, i.e. the comparison between Martin Luther and Primož Trubar. The latter was written by Matija Trost in the form of a hymn of praise and added to his translation of Andreča's sermon. The discussion is divided into two thematic sections, with the first containing the general and theoretical bases that are essential for creating the content. It gives a short presentation of the essential characteristics of the sermon as a form of public oratory, and of the standpoints and explanations of literary historians and theoreticians who refer to the sermon as a literary genre. The second part of the discussion deals with the content and establishing the features of style and genre in this sermon.

UDC 929Klombner M.:284.1(497.12)

*Fanika Krajnc - Vrečko*

**Mathias Klombner und Flazius' Einfluß auf die slowenische Protestanten**

Mathias Klombner war eine der zweifelhaftesten Personen des slowenischen 16. Jahrhunderts. Man nennt ihn den Organisationsleiter des Protestantismus in Ljubljana, und das vor Trubers Zeit. Allerdings gibt es kaum Angaben über seine geistliche Tätigkeit und praktisch keine gegenwärtige Forschung über sein Werk. Sein Konflikt mit Primus Truber ist allgemein bekannt, weniger klar ist aber die Ursache seiner Intrigen gegen Trubar auf einer Seite und seine Bemühungen für die kroatische (glagolitischen und kyrillischen) Drucke auf der anderen Seite. Aus der Korrespondenz zwischen Klombner, Trubar und Ungnad ist es möglich die Beziehungen zwischen den Teilnehmern der protestantischen Bewegung in den slowenischen und croatischen Ländern zu erkennen. Klombner war ein Flazianer, besser gesagt, er stand im persönlichen Kontakt mit Flazius. Davon zeugt seine Korrespondenz mit ihm (von der er selbst schreibt) und auch seine strenge antipäpstliche Position, was einer der

wichtigsten Beweggründe für Trubars Ablehnung von Klombners Ausgabe des Gesangbuches im Jahre 1562 war. Trotz seiner großen Bemühungen für die slowenischen und kroatischen Übersetzungen und Drucke war Klombner eine fragwürdige Person.

UDC 811.163.6(497.4)  
274.5(497.4)“15”

*Vincenc Rajšp*

**The Reformation in Slovenia**

The paper gives a survey of events happening during the 16th-century Reformation in Slovenia. Throughout the entire Holy Roman Empire the Hapsburgs just as the other German princes regarded religious matters as being of top priority for their rule. The Hapsburgs decided for the Roman Catholic church but demanded reforms for it. Since the nobility were strong adherents of Protestantism, the Hapsburgs had to give way in religious affairs and enforced their absolute authority in the religious sphere only during the Counter-Reformation after 1590. In Inner Austria, which became after 1564 a special governmental unit of the Hapsburgs with a provincial prince and court in Graz, the Protestant movement was organized right from the beginning in Carniola, Styria and Carinthia, while there was no organized Protestant church in Gorizia or in Trieste. Primož Trubar was important for the provincial organization of Protestant churches in Inner Austria, as he reformed the church in Carniola and also compiled its church order. In cultural terms the Reformation brought the greatest benefit to the Slovenes, since they gained their first Slovene book, the first Slovene grammar, the translation of the whole Bible, while the language was taken into account in dictionaries for the first time. These cultural acquisitions of the Slovene Reformation were supported financially by all three of the Inner Austrian provinces.

UDC 284.1:94(497.12Zagoriče)

*Karl W. Schwarz*

**Zagoriče/Agoritschah – a Lutheran parish in bilingual Carinthia**

This paper started as a lecture at the conference “Minorities – majorities: intercultural relations in history and the contemporary period”, held in Vienna on 19. 1. 2008. It relies on the already published research of Oskar Sakrausky and others and also on personal research and interviews. Zagoriče is the only

Protestant/Lutheran community among Carinthian Slovenes and the only Protestant/Lutheran community in Austria whose origin dates back to Primož Trubar and the 16th-century Slovene Reformation. Secret Protestantism (kryptoprottestantism) persisted among the Slovene-speaking inhabitants of this village right up to the Edict of Tolerance granted by Joseph II; it relied on the secret preservation and copying of Slovene Protestant literature of the 16th century. When legal activity was renewed after 1781, educated German Protestant pastors preached in German and began to use the new, contemporary German Protestant books which were available, whereas Protestant books in Slovene no longer existed. Thus Protestantism was preserved despite the predominantly Roman Catholic German and Slovene environment, but the connection between the Slovene literary tradition and Slovene identity was broken. The exceptionally interesting example of Zagoričë shows the power of the literary word, which proved decisive for the beginnings as well as the preservation and eventual decline of the Slovene Protestant community. This paper can also be viewed as a contribution to the honouring of Primož Trubar.

UDC 850.09:821.131.1  
929Valdés J.

*Tomaž Jurca*

**The treatise *Il Beneficio di Cristo* as a central work of the Italian Reformation**

The treatise *Il Trattato utilissimo del beneficio di Giesù Cristo crocifisso verso i cristiani* was printed for the first time in 1543 by Bernardo de' Bindoni in Venice. As was discovered later, its authors were Benedetto da Mantova and Marcantonio Flaminio. The latter was a disciple of Juan de Valdés, one of the most important personalities of the Italian Reformation. Although it is true that the circle of Valdés, which to some degree shaped the contents of *Beneficio*, defended the belief in justification by faith alone, as Luther did, the text could not be classified within the framework of the Lutheran, Calvinist or any other confession. It does not contain any criticism of Rome, a characteristic of northern Reformers, while its ideas, based upon the first centuries of Christian thought, reveal the original and even unique nature of the treatise. The Inquisition and proximity to Rome marked the decline of similar ideas in Italy in the second half of the 16th century, consequently later editions of *Beneficio* were printed mainly in the northern countries.



UDC 241:504.06:231.3  
929Moltmann J.

*Ciril Sorč*

**The theology of space**

Recently the theology of space has become more significant, as witnessed by the numerous contributions on this topic. The question of how much space there still is for us and our successors and which foundations give solidity to our (co)existence is of existential importance primarily at the present time. Jürgen Moltmann also deals with this topic, as he attempts to present a considered answer in his “sensitivity” for current burning questions. Primarily in addressing Moltmann’s “theology of space” we aim to make a contribution that goes back to the truth about the trinitarian God, from which the truth about creation as trinitarian space(s) is derived. Our starting point is biblically conceived creation “ex plenitudine”, from the fullness of love, for only this can prepare space for the Other in God and the other in creation. In this way we can re-evaluate panentheism (often misunderstood in the past). In trinitarian coordinates we discover the important and constitutive dimensions of creation since only here is there an open space for meeting and living together. Moltmann emphasizes that “open creation” and “open society” are founded in the “open Trinity”. Finally we remember the trinitarian goal of creation, a goal which will be an unendingly open space for self-realization. May this contribution be a stimulus for further consideration, research and applications of the theology of space.

UDC 231:321

*Nenad Hardi Vitorović*

**The theology of the political act**

Oliver O’Donovan is the leading contemporary Anglican scholar in the field of political theology and ethics. He finds fault with the political theologies developed so far in that they summarize their central concepts of the political from prevailing political theories and consequently fail to develop them exegetically. He himself sets about developing these concepts through recapitulating the biblical message about God as ruler with the aim of presenting the concept of the political act as the essence of understanding authority, which he thinks has become extremely incomprehensible. In this way he wants to liberate again this horizon that has been lost for political theology. The author of the present paper ascertains as a preliminary that such a concept of the political act lacks a similarly exegetically developed concept of a (political)

institution, which tilts O'Donovan's theory over to the benefit of the act (which is probably his intention). He also agrees with the findings of Gilbert Meilaender, who points out that O'Donovan's exegesis of the concept of the political does not begin in the first chapters of Genesis, but only with Moses, which may find expression in the ambitions which it has as a normative political thought.

UDC 211:321.011  
929Moltmann J.

*Cvetka Hedžet Tóth*

### **Verantwortung der Hoffnung**

Im Artikel geht es um die Ansichten des deutschen protestantischen Theologen Jürgen Moltmann zum Thema Eschatologie und Hoffnung. Seiner Meinung nach ist das Christentum heute zur Verantwortung der Hoffnung berufen, insbesondere wenn es um die Frage geht, welche Zukunft die moderne Gesellschaft hat. Damit die Menschheit überlebt, muss es zu einem grundsätzlichen Wandel in unserem Denken kommen. Die Zukunft der modernen Gesellschaft braucht eine historische Vision: Wohin und wie in Zukunft, eine Vision, die es wert ist, sie zu leben, für die sich die Mühe lohnt. Über die Zukunft diskutieren wir nicht nur auf der Grundlage der Extrapolations-Methode. Eine solche Zukunft ist ohne Zukunft, sie ist lediglich eine verlängerte Gegenwart, eine Fortsetzung dessen, was jetzt ist. Moltmann betont die Methode der Antizipierung, bei der es um den Begriff des Fortschritts in der Zukunft geht und um die Möglichkeit, dass es in Zukunft besser wird als in der Vergangenheit und in der Gegenwart.

Moltmann stellt sich einem der schwierigsten Probleme der Gegenwart – der Arbeitslosigkeit. Arbeit ist seiner Auffassung nach eine grundlegende Bedingung des menschlichen Lebens. Sie gewährt die materielle Seite des Lebens. Arbeit an sich sorgt für soziale Anerkennung, bedeutet auch Selbstverwirklichung. Das Recht auf Arbeit ist ein „zutiefst persönliches Recht“, denn Arbeit formt die Persönlichkeit. Deshalb bedeutet Arbeit laut Moltmann aktive Teilnahme am gesellschaftlichen Leben und nicht nur am Produktionsprozess. Wenn diese Teilnahme am gesellschaftlichen Leben fehlt, weil man arbeitslos ist, so ist man seiner sozialen Rechte beraubt. Individuelle Menschenrechte gibt es nicht ohne soziale Menschenrechte. Der westliche Liberalismus betont nur die individuellen Rechte von Personen gegenüber politischen Machtorganisationen und vernachlässigt somit die soziale Gleichberechtigung und die ökonomische Sicherheit. Der Fehler des westlichen Liberalismus besteht darin, die soziale Dimension der Freiheit zu übersehen, die in der zwischenmenschlichen Solidarität zum Ausdruck kommt.

## SYNOPSIS, ZUSAMMENFASSUNGEN

Um menschlicher zu leben, ist es nach Moltmann erforderlich, Gemeinschaften zu gründen und zu berücksichtigen, dass Menschen ihre Persönlichkeit nur über Beziehungen und innerhalb der Gemeinschaft entwickeln können. Dabei behauptet Moltmann entschieden, dass Besitz keine Alternative für Armut ist. Die Gemeinschaft ist die Alternative für Armut und Besitz, denn nur in der Gemeinschaft sind wir reich und stark, helfen einander und sind deshalb stark in der Solidarität, um unser eigenes Schicksal zu bewältigen. Solidarität ist wie Mitbeteiligung. Sie ist Partizipation. Nicht nur, weil sie die Gemeinschaft stärkt, sondern noch mehr das Leben eines jeden Einzelnen, der zu dieser Gemeinschaft gehört. Sind wir getrennt, unsolidarisch und unverbunden, dann sind wir sehr empfänglich für das römische Armut und herrsche.

Prevod povzetkov v angleščino *Margaret Davies*  
Biografska obdelava *Alojz Cindrič*

## SODELAVCI TE ŠTEVILKE

**Lucijan Adam**, prof. zgodovine in univ. dipl. bibliotekar, podiplomski študent slovenistike na Fakulteti za humanistične študije Univerze na Primorskem

**dr. Daniel Brkič**, univ. dipl. teolog, pastor Evangelijske cerkve Dobrega pastirja v Novem mestu

**dr. Silvano Cavazza**, izredni profesor za zgodovino na Filozofski fakulteti Univerze v Trstu

**dr. Tomaž Jurca**, prevajalec, italijanist in doktor sociologije kulture v Ljubljani

**dr. Marko Kerševan**, redni profesor za sociologijo religije na Filozofski fakulteti Univerze v Ljubljani, v pokoju

**Kristina Klemenčič**, podiplomska študentka slovenistike na Fakulteti za humanistične študije Univerze na Primorskem

**dr. Vincenc Rajšp**, ravnatelj Slovenskega znanstvenega inštituta na Dunaju

**dr. Karl Schwarz**, izredni profesor na Evangeličanski teološki fakulteti Univerze na Dunaju, ministrski svetnik na Uradu za bogočastje avstrijskega Zveznega ministrstva za pouk, umetnost in kulturo

**dr. Ciril Sorč**, redni profesor Teološke fakultete Univerze v Ljubljani

**dr. Cvetka Hedžet Tóth**, redna profesorica za ontologijo in metafiziko na Filozofski fakulteti Univerze v Ljubljani

SODELAVCI TE ŠTEVILKE

**PhDr, dr. Jonatan Vinkler**, docent za slovensko književnost na Fakulteti za humanistične študije Univerze na Primorskem

**Nenad Hardi Vitorović**, doktorand študija sociologije kulture na Filozofski fakulteti Univerze v Ljubljani

**dr. Fanika Krajnc - Vrečko**, vodja Teološke knjižnice mariborske enote Teološke fakultete Univerze v Ljubljani



debitel

Popolno informacijsko okolje

**Perftech** 



  
**HELIOS**

 **intering**  
HOLDING

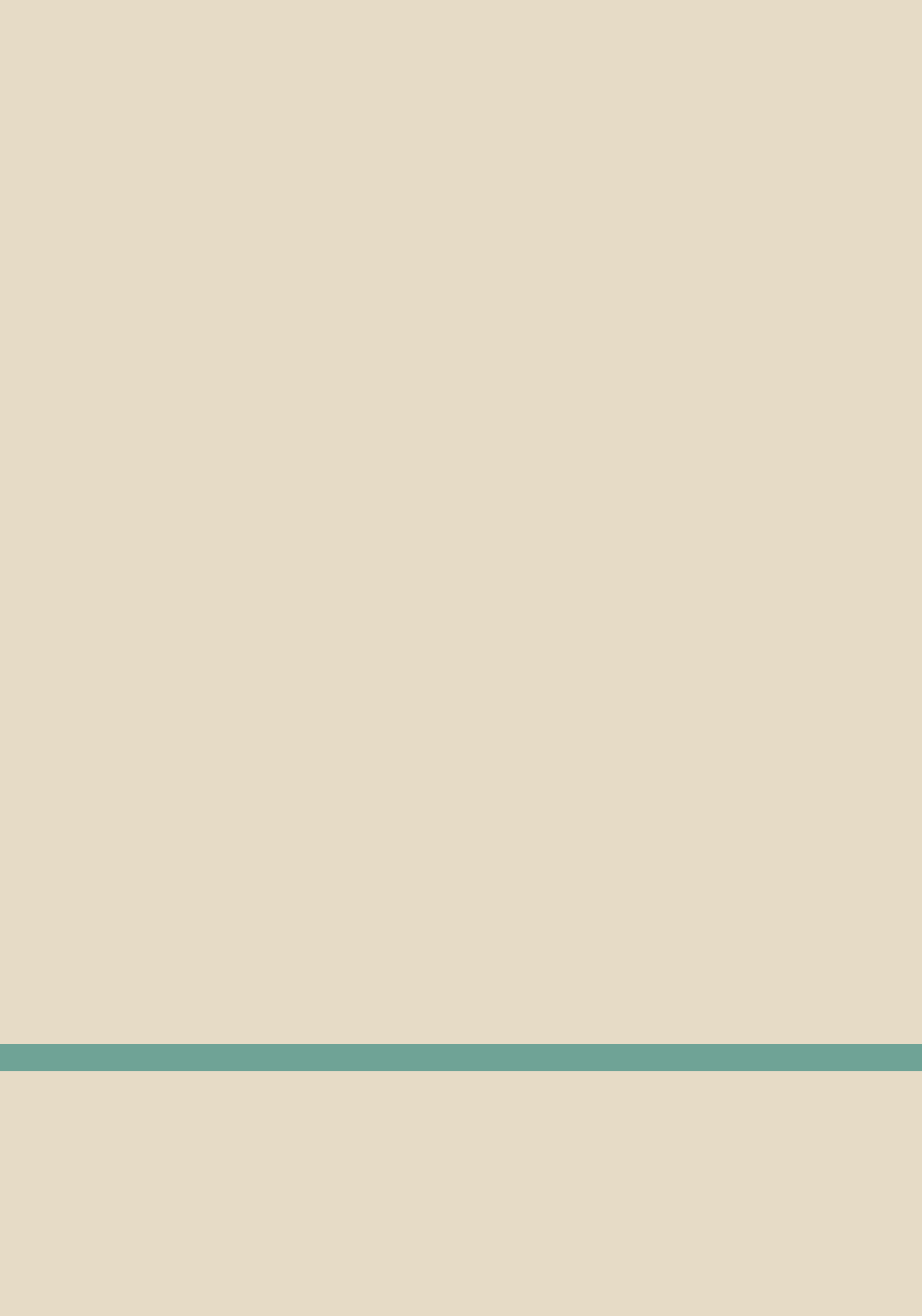
Mestna občina Ljubljana



***hse***

*Holding Slovenske elektrarne d.o.o.*





# STATI INU OBSTATI

REVĪJA ZA VPRAŠANJA PROTESTANTĪZMA

ELEKTRONSKA IZDAJA