

STATI INU OBSTATI

REVIJA ZA VPRAŠANJA PROTESTANTIZMA



ISSN 1408-8363
OKTOBER 2011

13-14/11

IZ VSEBINE

Gianfranco Hofer
Valdenci v Italiji

Melita Zemljak Jontes
Jurij Dalmatin – govorec in pisec
(tudi) posavskega narečja

Jonatan Vinkler
Škoda hovoryty

Marko Kerševan
Reformacijska teologija in
la condition humaine v 21. stoletju

Traugott Jähnichen
Pogum za prevzem odgovornosti
in podjetniško ravnanje

Jožef II.
Tolerančni patent 1781

Ernst Troeltsch
Družbeni nauki krščanskih cerkva
in skupin

STATI INU OBSTATI

REVĪJA ZA VPRAŠANJA PROTESTANTĪZMA

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

marko.kersevan1@guest.arnes.si

13-14/2011

Tisk Cicero Begunje d. o. o. 2011

VSEBINA

	5	Beseda urednika, <i>Marko Kerševan</i>
RAZPRAVE, ŠTUDIJE	12	<i>Andrej Leskovic</i> : Religija kot simbolna intenca k najvišjemu dobremu v filozofiji Ernsta Blocha
	28	<i>Cvetka Hedžet Tóth</i> : Paul Tillich in njegova teonomna misel
	55	<i>Gianfranco Hofer</i> : Valdenci v Italiji
	66	<i>Tomaž Jurca</i> : <i>Il patto di Cavour</i> 1561 – prvi dokument verske tolerance v sodobni Evropi
	80	<i>Melita Zemljak Jontes</i> : Jurij Dalmatin – govorec in pisec (tudi) posavskega narečja
	98	<i>Fanika Krajnc - Vrečko</i> : Nova zaveza – vrh Trubarjevega ustvarjanja
ŠTUDIJSKI VEČERI	111	Študijski večeri
	112	<i>Jonatan Vinkler</i> : Škoda hovoryty
	159	<i>Marko Kerševan</i> : Reformacijska teologija in <i>la condition humaine</i> v 21. stoletju
	183	<i>Cvetka Hedžet Tóth</i> : Religija – sveto – brezpogojno v protestantizmu Paula Tillicha
	205	<i>Majda Merše</i> : Besedje slovenskega knjižnega jezika 16. stoletja
	214	<i>Mihael Glavan</i> : Kocbekovo protestantsko krščanstvo
	237	<i>Traugott Jähnichen</i> : Pogum za prevzem odgovornosti in podjetniško ravnanje
BILO JE POVEDANO	253	<i>Albert Kos</i> , Družbena etika slovenskih protestantov
RAZGLEDI IN VPOGLEDI	264	<i>Nadja Zgonik</i> , Spomenik slovenskim protestantskim piscem in tiskarjem
	272	<i>Michael Bünker</i> : Predgovor. Ob zbirki <i>Edition Primož Trubar</i>
	275	<i>Karl W. Schwarz</i> : Uvod v knjigo o Trubarju

VSEBINA

	286	<i>Edi Vrečko</i> : Trubarjevi nemški predgovori v slovenski objavi
	292	<i>Sergio Bonazza</i> : Novi arhivski dokumenti o Petru Kupljeniku
	297	Tolerančni patent 1781. Prevod
	301	<i>Jonatan Vinkler</i> : Ob tolerančnem patentu Jožefa II.
	307	<i>Franc Kuzmič</i> , Tolerančni patent in Slovenci med Rabo in Muro
	310	<i>Anja Dular</i> : Dokumenti o evangeličanski cerkveni občini v Ljubljani
PORTRETI	314	Jože Pogačnik, <i>Dušan Voglar</i>
PREVODI	320	Troeltscheve misli o krščanskih družbenih naukih, <i>Marko Kerševan</i>
	321	<i>Ernst Troeltsch</i> : Sklepne ugotovitve o družbenih naukih krščanskih cerkva in skupin
	340	<i>Volker Drehsen</i> , Krščanska socialna etika in moderna družbena analiza: ob primeru Ernsta Troeltscha (1865–1923)
KRONIKA	353	<i>Majda Širca</i> : Govor ob dnevu reformacije 2010 v Mariboru
	357	<i>Miran Potrč</i> : Govor ob Trubarjevem dnevu v Državnem zboru Slovenije 2011
	360	<i>Jonatan Vinkler</i> : Ob Trubarjevem opusu
POVZETKI	369	Synopses, Zusammenfassungen
SODELAVCI	380	Sodelavci te številke

BESEDA UREDNIKA

Že prvi pogled v kazalo pokaže dve izstopajoči značilnosti letošnje dvojne številke: ob *Razpravah in študijah* se je pojavila nova rubrika *Študijski večeri* in v več rubrikah so besedila, posvečena protestantskim družbenim nazorom in socialni etiki. Obe značilnosti – formalna, z novo rubriko, in vsebinska, s poudarki na vprašanju protestantske družbene etike – sta povezani z dogajanjem v letu izida. (Revija *Stati inu obstatu* z dosedanjim enkratnim letnim izhajanjem hočeš nočeš dobiva status analov ...)

Ljubljana je v letu, ko je bila Unescova »svetovna prestolnica knjige«, po zaslugi mestnih oblasti in njihovih kulturnih služb dobila *Trubarjevo hišo literature* – literarno hišo, umeščeno v nekdanjo hišo Primoža Trubarja v stari Ljubljani. V hiši so našli svoj prostor in čas tudi študijski večeri s predavanji in razgovori, ki jih je enkrat na mesec organiziralo *Slovensko protestantsko društvo Primož Trubar*. Takojšnje in zaželeno trajne vključitve študijskih večerov društva v bogat in raznovrsten program *Trubarjeve hiše literature* nista narekovali le povezujoče Trubarjevo ime in dejstvo, da literatura in knjiga, ki (naj) jima predvsem služi literarna hiša s svojimi dejavnostmi, na Slovenskem temeljita na Trubarjevi dediščini, ki (naj) jo ohranja in razvija tudi društvo *Primož Trubar*. Da se je prostore nekdanje Trubarjeve hiše v stari Ljubljani končno le posrečilo ohraniti in pridobiti za javno dobro, za dejavnosti, ki jih je obeležilo Trubarjevo ime, je tudi zasluga dolgoletnega prizadevanja obeh dosedanjih predsednikov slovenskega protestantskega društva, Ota Norčiča in Viktorja Žaklja. Iz programa študijskih večerov objavljamo prispevke, ki so jih avtorji pripravili za tisk.

V letu velike ekonomske in sistemske krize se je tako rekoč vsilil tudi vsebinski poudarek na obravnavanju protestantskih družbenih nazorov in socialne etike. Finančno-ekonomska kriza zahodnega sveta ponovno izziva vprašanja o krizi kapitalizma in moderne družbe sploh. Če/ker se je v obdobjih vzpona kapitalizma in modernosti (upravičeno) govorilo o »zaslugah« protestantizma in protestantske etike kot posebnih spodbud in opor razvoju zahodnega kapitalizma in modernosti, se v času krize ni mogoče izogniti kritičnim vprašanjem o njihovi »krivdi« in ponovnemu premisleku njihove možne vloge pri soočenju s sedanjo krizo. (O tem, na primer, že v članku *Reformacija, protestantsko krščanstvo in moderna družba*, Stati inu obstati 9-10/2009). Živimo v razmerah, ko kapitalizem in modernost spet očitno kažeta svoje problematične strani, in to v času še živega izkustva, da so se tokovi, ki so v prejšnjih krizah poizkušali zapustiti glavni moderno-kapitalistični tok, bodisi zamočvirili bodisi končali v prepadih bodisi se sami po ovinkih preusmerili nazaj k osnovnemu toku. Drugi še obstoječi tokovi tudi ne kažejo privlačnih možnosti. Edina alternativa v takih razmerah brez prave alternative naj bi bilo odgovorno plutje po glavnem toku – z ustreznim znanjem seveda, a tudi z ustrežno etično-moralno usmeritvijo, njenimi spodbudami, a tudi zavorami. V ospredje prihajajo vprašanja osebne in socialne etike, vrednot, odgovornosti – in s tem nenazadnje vprašanje protestantske etike, njenih sedanjih (z)možnosti in obveznosti. K ponovnemu premisleku teh vprašanj naj bi v tej številki prispevali raznovrstni teksti. Najprej prevod zaključnih misli iz znamenitih *Družbenih naukov krščanskih cerkva in skupin* Ernsta Troeltscha (1865–1923), protestantskega teologa in sociologa, sopotnika Maxa Webra. Pospremljen je s sodobnim komentarjem Volkerja Drehsena, enega najboljših poznavalcev Troeltschevega dela, o (z)možnostih krščanske socialne etike. Vsekakor je bil Troeltsch med prvimi, ki so jasno uvideli, da krščansko oznanilo Božjega kraljestva ne more in ne sme pomeniti oznanjanja umika iz sveta, se pravi iz družbenih in kulturnih razmer modernosti, pa tudi ne iluzije, da imajo krščanske cerkve tako rekoč v rokavu skrite rešitve za vse obstoječe družbene in ekonomske probleme, če bi jih le hoteli poslušati ... S prvo obsežnejšo slovensko študijo družbenih

nazorov slovenskih protestantov 16. stoletja – delom Alberta Kosa iz leta 1946 – nas seznanja rubrika *Bilo je povedano*. Objavljeno predavanje sodobnega nemškega avtorja T. Jähnichena na študijskih večerih pa nas seznanj s stališči in prizadevanji *Evangeličanske cerkve v Nemčiji* v aktualnih ekonomskih in socialnih razmerah.

Razprave, študije imajo tri razvidne poudarke. Andrej Leskovic s prispevkom o *Ernstu Blochu* in Cvetka Tóth s prispevkom o *Paulu Tillichu* z novih vidikov prikažeta misel dveh filozofov iz generacije, ki se je oblikovala v soočenju z velikimi krizami – dve svetovni vojni, ekonomska kriza in vzpon ter propad nacizma – v prvi polovici 20. stoletja in je v tem soočenju oblikovala tudi svoje afirmativno, pa čeprav tudi kritično pojmovanje religije in krščanstva. Ob vseh razlikah – Bloch kot marksist in ateist, Tillich kot protestantski teolog – ju družijo premišljeno izkustvo soočenja z radikalno krizo: ob vsej kritičnosti do religije sta v religiji/krščanstvu vendarle videla oporo in afirmacijo človeškosti. Ne slučajno srečamo Tillicha v reviji ponovno v okviru rubrike *Študijski večeri*, neposredno in ob obravnavi vprašanja aktualnosti reformacijske teologije v kriznem času 21. stoletja. Dve razpravi sta posvečeni *valdencem* v Italiji: eno, pregledno, je za revijo napisal vidni predstavnik italijanske valdenske skupnosti, drugo, ki prikaže zgovoren primer boja valdencev za versko svobodo v času reformacije, je napisal slovenski poznavalec in raziskovalec italijanskega versko-kulturnega okolja. Valdence imamo lahko za najstarejšo kontinuirano obstoječo protestantsko skupnost v širšem pomenu besede: njihovi začetki segajo v 12. stoletje. Zaradi svojega brezkompromisnega vztrajanja pri revni in laični cerkvi (brez profesionalnih duhovnikov) so bili kljub miroljubnosti in popustljivosti v dogmatskih zadevah vseskozi surovo preganjeni. Dva znanstvena članka obravnavata *jezikovna vprašanja*: članek Melite Zemljak Jontes v delu Jurija Dalmatina, članek Fanike Krajnc Vrečko pa v Trubarjevem prevajanju Nove zaveze. Prikaz bibliacističnih vidikov prevajanja je nastal hkrati z uvodom v 6. zvezek Trubarjevih *Zbranih del*, ki prinaša Trubarjev prevod prvega dela *Novega testamenta* iz leta 1582.

Rubrika **Študijski večeri** objavlja predavanja v *Trubarjevi hiši literature* v sezoni 2010/11, kakor so jih avtorji pripravili za objavo. Raznovrstnost tem in pristopov v objavljenih prispevkih izraža tudi

siceršnje programske naravnosti teh večerov v aktualnost in zgodovino, k zanimivim in pogosto obravnavanim ali k manj znanim vprašanjem, z domačimi in tujimi poznavalci, s člani društva in gosti, kot je zamisel večerov predstavil njihov iniciator in voditelj Božidar Debenjak. Jonatan Vinkler je predstavil v Sloveniji malo znano reformacijsko in protireformacijsko dogajanje na Češkem in Moravskem, ki pa je bilo usodno ne le za Češko, ampak za Srednjo Evropo sploh. Marko Kerševan in Traugott Jähnichen pišeta o aktualnih vprašanih reformatorske teologije in protestantske etike na začetku 21. stoletja, Cvetka Hedžet Tóth govori o Paulu Tillichu, Majda Merše o leksikografskem delu *Besedje slovenskega knjižnega jezika v 16. stoletju*, ki je rezultat večdesetletnega dela skupine jezikoslovcev ZRC SAZU. Skupaj s člankom Melite Zemljak Jontes ponovno priča, kako pomembno je raziskovanje jezikovnega vidika delovanja slovenskih protestantov (in kako zato naša revija upravičeno opozarja tudi nanj). Mihael Glavan, raziskovalec Kocbekove rokopisne zapuščine in tudi sicer eden najboljših poznavalcev njegovega življenja in dela, se je ob letošnjem Kocbekovem jubileju – ki ga je najbolj odmevno obeležila Inkretova knjiga *In stoletje bo zarđelo* – s predavanjem in člankom lotil vprašanja protestantskih značilnosti Kocbekovega krščanstva.

Rubrika **Bilo je povedano**, kakor rečeno, prinaša odlomke iz doktorske disertacije *Družbeni nazor slovenskih protestantov* Alberta Kosa iz leta 1946.

Tokratne obsežne in raznovrstne **Razglede, vpoglede** začenja Nadja Zgonik s poglobljenim in primerjalnim prikazom – podprtim s fotografijami – najnovejšega ljubljanskega *spomenika protestantskim piscem in tiskarjem*, plastike Luja Vodopivca, ki je bila v minulem letu postavljena v *Parku slovenske reformacije* ob ljubljanski evangeličanski cerkvi. Plastika z avtorjevim delovnim naslovom *Adam* je posebej posvečena Adamu Bohoriču, ki je slovnično zakoličil prvi slovenski črkopis. Delo sicer slavi kolektivno in ne le individualno prizadevanje slovenskih protestantov; ne nazadnje dobi z upodobljenimi knjigami in črkami zaslužen *hommage* tudi tiskar Janez Mandelc, ki je leta 1575 prvi na slovenskih tleh natisnil knjigo v slovenskem jeziku. Dva prevedena prispevka obeležujeta začetek nove zbirke *Edition Primož*

Trubar pri celovski založbi Wieser s prevodom knjige Primož Trubar Jožeta Javorška. Objavljamo spodbuden predgovor evangeličanskega škofa Michaela Bünkerja in tehten uvod Karla W. Schwarza k prevedeni Javorškovi knjigi (oba sta tudi člana uredništva nove zbirke). Edi Vrečko napoveduje slovenski prevod Trubarjevih nemških predgovorov v naslednji knjigi (digitalne izdaje) Trubarjevih zbranih del. Trije prispevki osvetlujejo *Tolerančni patent* Jožefa II. iz leta 1781. Jonatan Vinkler je poskrbel za skrben prevod dokumenta, ki ga hrani Arhiv Republike Slovenije. Gre za okrožnico, sam izvornik dokumenta je seveda v avstrijskem državnem arhivu; prevodu je dodal izčrpen prikaz načina objave *Tolerančnega patenta* in njegove vloge v avstrijskih deželah. O njegovem pomenu za Slovence med Rabo in Muro na Ogrskem piše redni sodelavec revije Franc Kuzmič. Tolerančni patent je bil v deželah habsburške monarhije objavljen v različnih verzijah in jezikih (poleg izvornika v nemščini še v latinščini za Ogrsko, češčini in italijanščini; morebitnega takratnega prevoda v slovenščino doslej ni bilo mogoče najti). Ob raziskovanju življenja Alasia da Sommaripe, avtorja italijansko-slovenskega slovarja iz leta 1607, so prišli na dan *novi dokumenti o inkvizicijskem obračunu s Petrom Kupljenikom* (o čigar smrti na grmadi v Rimu leta 1595 se do objavljene raziskave italijanskega zgodovinarja Silvana Cavazze leta 1995 sploh ni vedelo). Iz razprave o Alasiu da Sommaripa italijanskega zgodovinarja Sergia Bonazze, objavljene v zborniku *Reformacija na Slovenskem: ob 500 letnici Trubarjevega rojstva* (Znanstvena založba Filozofske fakultete, Ljubljana 2010), smo izbrali odlomke in prevedli dokumente, ki govore o usodi Kupljenika in tistih, ki so mu posebej stregli po življenju. Anja Dular prikaže dokumente o evangeličanski cerkveni občini v Ljubljani, ustanovljeni/obnovljeni leta 1850, ki jih hrani knjižnica *Narodnega muzeja Slovenije* in ki jih je izbrala za priložnostno razstavo v Trubarjevem jubilejnem letu 2008 – tudi v vzpodbudo za celovit popis gradiva o tej občini v slovenskih muzejih. (Na osnovi virov, s katerimi razpolaga sedanja cerkvena občina v Ljubljani, je nastala diplomatska naloga Brede Dvořák Drašler, odlomke iz nje smo objavili v *Stati inu obstatu*, 3-4/2006.)

Portret zaslužnih za protestantsko dediščino na Slovenskem je napisal Dušan Voglar. Namenjen je tokrat slavistu in literarnemu

zgodovinarju, akademiku Jožetu Pogačniku (1933–2002), ki je zavzetost za protestantske začetke slovenske književnosti, zavest o njihovi pomembnosti in povezanosti s širšimi evropskimi duhovnimi tokovi ohranil in razširil tudi v svojem dolgoletnem univerzitetnem delovanju v hrvaškem, srbskem in nemškem prostoru. V društvu se ga še posebej spominjamo kot urednika (skupaj z akademikom Francem Jakopinom in piscem teh vrstic) *Tretjega Trubarjevega zbornika*, ki ga je leta 1996 društvo izdalo skupaj s Slovensko matico iz gradiva simpozija ob 400. obletnici Trubarjeve smrti. Rubrika **Prevodi** je, kot smo že omenili, posvečena *Ernstu Troeltschu*. **Kronika** kot običajno objavlja govor na državni proslavi ob Dnevu reformacije, tokrat kulturne ministrice Majde Širca leta 2010 v Mariboru. Objavljamo tudi nagovor ob nanovo uvedenem državnem prazniku, Dnevu Primoža Trubarja 8. junija. Ker smo, kot rečeno, nekako prevzeli tudi vlogo analov pomembnih dogodkov za protestantizem in njegovo dediščino, se v tej vlogi in na tem mestu torej spomnimo tudi prvega uradnega praznovanja novega državnega praznika v letu 2011. Pobudo zanj je dal v Trubarjevem letu starosta slovenskih pisateljev Boris Pahor: neposredno sicer kot predlog, da bi k prazniku reformacije dodali tudi Trubarjevo ime. Tudi društvu je bil blizu tak predlog. Državni zbor je na predlog skupine poslancev na čelu s Samom Bevkom in Majdo Potrata ob upoštevanju še drugih tovrstnih pobud s spremenjenim zakonom o praznikih uvedel nov praznik 8. junija, ki pa ni dela prost dan. Praznovanje Dneva reformacije je v Sloveniji vseskozi imelo dvojni značaj: bilo je poseben praznik cerkva in verskih skupnosti, ki so izšle iz reformacije, hkrati pa praznik, ki je izražal in ohranjal zavest o pomenu duha reformacije za oblikovanje slovenskega knjižnega jezika in s tem temelja slovenske nacionalne identitete. Praznovanje je bilo tako vseskozi povezano s spominjanjem življenja in dela Primoža Trubarja. Brez duha reformacije Primož Trubar Slovincem ne bi dal tega, kar jim je dal in zaradi česar se ga spominjamo in ga slavimo; toda tudi reformacija brez Trubarja in njegovega dela za Slovence ne bi postala to, kar je in kar nam danes pomeni. Naj se torej ta dvojna vezanost zdaj izraža tudi v dveh praznikih, pa čeprav z različnimi poudarki: morda tako, da bo pri Dnevu reformacije v ospredju

evropska in duhovna razsežnost, pri Trubarjevem dnevu pa slovenska ozemljenost ...

V Kroniki utemeljeno ponatiskujemo tudi zaskrbljeni in jezni, a hkrati optimistični zapis/napoved Jonatana Vinklerja o prenehanja izhajanja Trubarjevih *Zbranih del* v knjižni obliki in njihovem nadaljnjem izhajanju zgolj v digitalni obliki. Ob jezni ugotovitvi, ki se vsiljuje, da je vsaj neokusno, če se prav pri Trubarjevih delih, s katerimi se je tiskanje slovenskih knjig začelo, s tiskanjem preneha, se vendar ponuja tudi optimističen pogled: navsezadnje je Trubar z obema rokama zgrabil največjo tehnično inovacijo svojega časa, tisk – ali ne bi torej danes z enako vnemo prav on segel po sedanji veliki inovaciji, po digitalni komunikaciji. Vse s ciljem, da bi bila (Trubarjeva) dela dostopnejša širšemu krogu bralcev, kakor so bila doslej v (pre)dragih izdajah ...

In spet – nazadnje, a nenazadnje: iskrena zahvala vsem, ki so z (neplačanim) avtorskim ali denarnim prispevkom (kot donatorji, sponzorji, naročniki) omogočili izid letnika 2011 naše revije.

Marko Kerševan

Andrej Leskovic

RELIGIJA KOT SIMBOLNA INTENCA K NAJVIŠJEMU DOBREMU V FILOZOFIJI ERNSTA BLOCHA

1. Uvod

Utopična sanjarjenja o boljšem in pravičnejšem svetu, ki človeštvo spremljajo od prazgodovine do danes, imajo v človekovi ustvarjalnosti nešteto podob, v kulturni zgodovini pa so se še posebej intenzivno izražala v religijah, zato je nemški marksistični filozof Ernst Bloch (1885–1977) v svojem utopičnem filozofskem sistemu¹ religijam namenil posebno pozornost.

Blochova filozofija je teleološka: svet je zanj odprt materialni proces, od človeka, ki je bitje prihodnosti, pa je odvisno, ali se bo cilj procesa, najvišje dobro, kdaj uresničil – ali bo človek kdaj postal človeku človek in ali mu bo svet postal dom. Kozmološka in antropološka problematika se v njegovi filozofiji tesno prepletata in se združujeta v refleksiji o skupnem cilju procesa človeka in sveta, ki bo uresničen, ko bo konec vseh odtujitev; temu cilju bo, domneva Bloch, sledil kvalitativni skok v popolnoma drugo. K cilju je kot »invarianta smeri« usmerjeno upanje. Utopične anticipacije najvišjega dobrega Bloch odkriva na vseh področjih človekove ustvarjalnosti, najizraziteje pa se končni cilj človeka in sveta napoveduje v religijah, saj je eden njihovih bistvenih elementov »upanje na totaliteto«. ² Utopično upanje je, ugotavlja Bloch, najmočnejše v krščan-

1 Blochova filozofija je bila obširneje predstavljena v eni prejšnjih številkk revije *Stati inu obstati* (2009, 9-10; Cvetka Hedžet Tóth in Andrej Leskovic).

2 PU, str. 1410/1404. Blochova dela, na katera se v članku najpogosteje sklicujem, navajam s kraticami; pred poševnico navajam stran v hrvaškem/srbskem prevodu, za njo stran v izvirniku. Uporabljene kratice: PU – *Princip upanja* (*Princip*

stvu, zato v *Tübingenskem uvodu v filozofijo* (1964) trdi, da iz *Biblije* izvira »totalna ekspanzija humanističnega upanja«. ³ V religijah Bloch odkriva protest proti stanju, v katerem je človek tuj samemu sebi in naravi, ter anticipacije sveta brez odtujenosti. Čeprav je utopični cilj človeka in sveta zelo negotov, je po Blochu uresničljiv, ni pa transcendenten kakor v religiji, marveč popolnoma imanenten; to stališče je izhodišče Blochove kritike religije.

Z vprašanjem religije se je Bloch ukvarjal zlasti v *Duhu utopije* (1918, 1923), tretjem zvezku *Principa upanja* (1959) in *Ateizmu v krščanstvu* (1968). S svojim razmišljanjem o religiji si je, kakor ugotavlja Cvetka Hedžet Tóth, prizadeval »misliti sintezo teizma in ateizma«, to pa pomeni: »S tem je nakazal novo pojmovanje človekovega duha, ki mu ne moremo več predpisovati meja in vsebine samo s teizmom ali ateizmom. Nehote je pri tem izoblikoval nov motiv filozofskega razmišljanja, ki ga velja označiti kot filozofiranje *onkraj teizma in ateizma*«. ⁴ Vsebina duha se namreč po mnenju avtorice, ki ima pri tem v mislih še Maxa Horkheimerja, Theodorja W. Adorna, Paula Tillichja in Dorothee Sölle, »nikdar in nikakor ne izčrpa samo z nečim religioznim in teističnim in tudi ne s svojim zagrizenim preganjalcem ateizmom, ki ga je sama porodila«. ⁵

Blochova filozofija je vplivala na krščansko teologijo, najprej na protestantsko, pozneje na katoliško, njegova dela je denimo prebiral tudi judovski filozof Gershom Scholem. Med teologi, ki so se navdihovali pri Blochu, je teolog upanja Jürgen Moltmann, ki je v delu *Teologija upanja*, s katerim je vplival na črnsko in feministično teolo-

nada 1–3, Naprijed, Zagreb 1981 / *Das Prinzip Hoffnung*, Suhrkamp, Frankfurt na Majni 1985); TU – *Tübingenski uvod v filozofijo* (*Tübinger Einleitung in die Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt na Majni 1985); EM – *Experimentum mundi* (*Experimentum mundi*, Nolit, Beograd 1980 / *Experimentum Mundi*, Suhrkamp, Frankfurt na Majni 1985), AK – *Ateizem v krščanstvu* (*Ateizam u krščanstvu*, Naprijed, Zagreb 1986 / *Atheismus im Christentum*, Suhrkamp, Frankfurt na Majni 1985).

3 TU, str. 185/199.

4 Cvetka Hedžet Tóth, *Med metafiziko in etiko*, Pomurska založba, Znanstveni inštitut Filozofske fakultete, Murska Sobota, Ljubljana 2002, str. 163.

5 Cvetka Hedžet Tóth, Onstran teizma in ateizma, *Znamenje*, let. 28, št. 3–4, 1998, str. 74.

gijo osvoboditve,⁶ po Blochovih besedah »predpostavil in uporabil metodo *Principa upanja* in *Duha utopije*«. ⁷ Blochu so blizu misel protestantskega teologa in filozofa Paula Tillich, politična teologija katoliškega teologa Johanna Baptista Metz, ki »practicira teologijo upanja«, ⁸ kakor se je izrazil Moltmann, pa tudi stališča evangeličanske teologinje Dorothee Sölle. S protestantsko teologijo povezuje Blocha tudi njegova polemika s stališči najvidnejših protestantskih teologov 20. stoletja. ⁹ Blochova misel je prav tako močno vplivala na latinskoameriško teologijo osvoboditve, »teologijo Cerkve ubogih, ki ji ta oznaka ne pomeni praznih besed, temveč nalogo in upanje«. ¹⁰ Po besedah Gustava Gutiérreza, enega izmed njenih utemeljiteljev, je prav Ernst Bloch teologiji osvoboditve odprl zavest odprtih možnosti. ¹¹ Toda Blochova misel ni teološka, Bloch »vztraja na dialoški poziciji in na očitni razliki med svojo mislijo in teološko«. ¹² Kakor ugotavlja

6 Jürgen Moltmann, *Teologija nade. Istraživanja o temeljenju i posledicama krščanske eshatologije*, Ex libris, Rijeka 2008, str. 20. Prim.: Cvetka Hedžet Tóth, Odgovornost upanja, *Stati inu obstatu*, 2010, št. 11-12, 200–219.

7 AK, str. 57/78.

8 Cit. iz: Józef Kosian, *Chrześcijaństwo jako istnienie dla innych. Antropologia teologiczna Dietricha Bonhoeffera*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1992, s. 95.

9 V delu *Ateizem v krščanstvu* Bloch kritizira Bultmannovo koncepcijo demitologizacije, po kateri so vsi miti »objektiviran prikaz neobjektivne transcendence«, in absolutno heteronomnost Bultmannovega Boga (AK, str. 50–52/69–72). Polemizira tudi s Karlom Barthom in Rudolfom Ottom, saj po njegovem prepričanju nista dovolj upoštevala eshatoloških elementov religije. Bloch se ne strinja z Barthovo popolno ločitvijo človeka (grešnika) in Boga, čeprav je – kakor ugotavlja Marko Kerševan – Barth z ločitvijo Boga od človeka odprl prostor človeške, k človeku usmerjene dejavnosti, da »je človek človeku najvišje bitje – ne v konkurenci z Bogom, ampak zaradi Boga« (Marko Kerševan, *Vstop v krščanstvo drugače. Protestantška teologija Karla Bartha v našem času in prostoru*, Cankarjeva založba, Ljubljana 1992, str. 99). Barthovo trditev »Stvarnost religije je zgroženost človeka nad samim seboj« pa Bloch označuje za antiprometejsko. Seveda Blochov odnos do sodobne teologije zahteva obširnejšo obravnavo.

10 Vekoslav Grmič, *V duhu dialoga. Za človeka gre*, DZS, Ljubljana 1986, str. 71.

11 Cit. iz: Józef Kosian, *Filozofia nadziei*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1997, str. 124.

12 Cvetka Hedžet Tóth, Hermenevtika utopije in upanja v Bibliji, *Bogoslovni vestnik*, let. 57, št. 1–2, str. 112. O vplivu krščanstva na Blochovo misel gl.: Cvetka Hedžet Tóth, Pol stoletja Principa upanja. Hkrati devetdeset let Duha utopije, *Stati inu obstatu* 2009, 9–10, str. 36–45.

Anna Czajka, je temeljna razlika med njegovo filozofijo in teologijo v tem, da »Blochov *futurum* izhaja iz nastajanja bivajočega iz notranjosti rojevajoče materije, pri teologijah pa je *futurum* Povsem Drugo, Bog, ki ga ni mogoče izpeljati iz nastajajočega sveta«. ¹³

V članku predstavljam Blochovo filozofijo religije v delih, natisnjenih po drugi svetovni vojni, predvsem v *Principu upanja* in *Ateizmu v krščanstvu*. ¹⁴

2. Težnja k netranscendentnemu transcendiranju v zgodovini religij in religija kot simbolna intenca k najvišjemu dobremu

Bloch ugotavlja, da ima vsaka religija ustanovitelja, a le v mlajših religijah ustanovitelj postavlja svojega novega boga – taka ustanovitelj sta Mojzes, ustanovitelj judovske religije, in Jezus, ustanovitelj krščanske religije. Dionizijev ustanovitelj se pred svojim naravnim bogom spremeni v peno, ustanovitelj astralnega mita pred njim zbledi, Buda na koncu potone v nirvano, piše Bloch, »Mojzes pa svojega Boga prisili, da gre z njim, ga spremeni v svetlobo eksodusa nekega ljudstva, Jezus kot ljudski tribun prebije transcendenco in ga utopizira v kraljestvo«. ¹⁵ Kraljestvo, ki je osrednji pojem religij, trdi Bloch, svoj pravi pomen – pomen zelene prihodnosti – dobi šele s krščanstvom.

Ustanovitelji so se, ugotavlja Bloch, v zgodovini religij vedno bolj vključevali v povsem drugo, ki je zato postalo »skrivnost človeške ali s človeško vsebino posredovane vsebine«. ¹⁶ Temelj tega vključevanja je preseganje, bolj kot kar koli drugega pa presega upanje na popolnost. Ta je v naravnih religijah, ugotavlja Bloch, zunanja ali astral-

13 Anna Czajka, *Człowiek znaczy nadzieja. O filozofii Ernesta Blocha*, FEA, Varšava 1991, str. 45.

14 Na svetopisemsko izročilo, mistiko, mesijanizem se Bloch navezuje že v svojih zgodnjih delih, še posebej v *Duhu utopije*, kjer sredi odtujenega sveta, ki ga predstavlja podoba povojne Nemčije, sveta, v katerem se zdi, da je »Odrešenik umrl, a tako, kot da je bil umorjen že v jaslih« (Ernst Bloch, *Dub utopije*, BIGZ, Beograd 1982, str. 213), išče »utopično zvezdo«. Teh del v članku ne obravnavam, saj menim, da bi to zahtevalo posebno, obširno predstavitev.

15 Prav tam, str. 1408/1402. (Ležeči tisk je avtorjev.)

16 Prav tam, str. 1415/1410.

nomitska in je nastala po naročilu despota, zaradi česar so te religije tesno povezane z ideologijo vladajočega razreda, religije, ki so se začele kot socialna gibanja med zatiranimi in v katerih je preseganje temeljilo na upanju, ustanovili pa jih niso konformni, temveč pre-roški utemeljitelji, pa so postale konformne šele s poznejšimi cerkvenimi kompromisi.¹⁷ Bloch opaža, da se transcendenca, ki je izraz človekove samoodtujenosti v religiji, v zgodovini religij postopno ukinja, s tem pa se ne izgublja tudi transcendiranje, ki bi se moralo ohraniti kot dediščina religije; kot dediščina bi se morala po Blochu ohraniti invarianta simbola, ki usmerja k uresničitvi netrascendentnega najvišjega dobrega.

V delu *Experimentum mundi* (1975) Bloch trdi, da so simboli, ki se nanašajo na invariantno poslednje, v temelju vseh religij (in so neodvisni od poznejših zlorab; sami po sebi niso dvosmiselni, temveč jim je dvosmiselnost vsiljena): grška religija je religija skladnosti, rimska religija je religija sfer, astralnomska, egiptovska religija je religija kristala, v Perziji je simbol zmaga dobrega nad zlim, kitajska religija je religija ravnotežja (pri Konfuciju) oziroma svetovnega takta (pri Lao Ziju), budizem je izmikanje krogu reinkarnacij, islam je religija zaupanja; judovstvo je religija eksodusa, krščanstvo pa je religija apokaliptičnega kraljestva: »Invarianta simbola, ki ne pozablja – predvsem v svoji krščanski podobi – teži [...] h koncu tega dozdajšnjega sveta, toda tako, da se ohranjata tostranskost in imanenca novega sveta. Ker se želi prav svet s posredovanjem človeka in njegovega apokaliptičnega uničenja vrniti v svojo imanenco [...], ki je še nikjer ni.«¹⁸ Simboli kažejo smer k tej končni imanenci.

3. Najrevolucionarnejša verska knjiga

Eshatološki elementi religije – predvsem upanje in zavest o *ultimumu* kot absolutnem *novumu* – so najbolj navzoči v krščanstvu, ugotavlja Bloch, v nebiblijskih religijah se cilj ne napoveduje tako

¹⁷ Prav tam, str. 1409/1403.

¹⁸ EM, str. 217/211.

kot v krščanstvu, vendar le, opozarja, če jih primerjamo z *Biblijo* herezije. Novost v *Bibliji* je, piše v knjigi *Experimentum mundi*, »Sin človekov, nizkega rodu in rojen v revščini hleva zato, da bi ubranil revne«. ¹⁹ Novo se najprej pojavlja kot herezija, največja herezija je Jezus – Sin Božji in Sin človekov hkrati – *a-theos, a-kyrios*:²⁰ po Blochu simbol ateizma v krščanstvu in upanja; simbol krščanstva pa je apokaliptično kraljestvo. Bloch trdi celo, da je samo ateist lahko dober kristjan in samo kristjan lahko dober ateist,²¹ in sprašuje, kako bi bil sicer Sin človekov, torej človek, enak Bogu. Interpretacije *Biblije* se v *Ateizmu v krščanstvu* Bloch loteva zaradi uporniških elementov v njej in njenega apokaliptičnega značaja, predvsem pa zaradi »prometejsko-aktivnega, ateistično-utopičnega razumevanja, kako postati človek«. ²² Bere jo kot *Biblio pauperum* in kot zgodovino odpadništva; heretiki so po Blochu najjasneje pokazali na njene uporniške, osvobodilne poteze, nasprotovali so heteronomni biblični mitologiji in so bili najostrejši kritiki religije kot »re-ligio« oziroma »regresivne zveze«, njihova kritika religije pa je izvirala iz upanja na udejanjenje *novuma*. *Novum*, utelešen v Sinu človekovem, je po Blochu največja herezija. Blocha je, kakor piše Cvetka Hedžet Tóth, verjetno »tudi branje *Biblije* napotilo k aktualizaciji tega, kar je samo docela človeško – upanje, ki ostaja povezano z našo sposobnostjo, da mislimo in dojemamo presežnostno«. ²³

Po Blochu je *Biblijo* mogoče brati z očmi *Komunističnega manifesta*, rdeča nit njegove interpretacije *Biblije* je deteokratizacija religije, ki v

19 EM, str. 215/209.

20 AK, str. 165/218.

21 Prim. str. 14/24. Bloch je sprva postavil le prvi del teze, drugi del je kot odgovor na Blochovo tezo postavil protestantski teolog Moltmann, Bloch pa je njegovo pripombo sprejel kot del svoje teze (navedeno iz: Branko Bošnjak, Blochovo videnje *Biblije* – očima Komunističnog manifesta, v: *Ernst Bloch i marksizam, Rukovet*, 1982, 2–3, str. 222).

22 AK, str. 13/22. Blochovo delo *Ateizem v krščanstvu* lahko beremo tudi kot zgodovino ateizma; kar odlikuje Blochov ateizem in zaradi česar »je Blochu uspelo povedati nekaj novega, česar dotlej še ni bilo, je predvsem nova Blochova ontologija« in na »tem temelju je zgrajen tudi Blochov ateizem« (Andrzej Nowicki: Ontologiczny fundament ateizmu Ernesta Blocha (1885–1977), *Euchemer – Przegląd religioznawczy*, št. 2 (128), 1983, str. 66).

23 Cvetka Hedžet Tóth, *Knjiga knjig, Znamenje* 1995, št. 25, str. 1.

religiji ohranja upanje, in ne demitologizacija (s to trditvijo nasprotuje stališčem Rudolfa Bultmanna). Ugotavlja, da niso vsi miti mitični na enak način: poleg mitov gospostva obstajajo tudi prometejski – utopični, uporniški, eshatološki – miti. Krščanstvo po Blochu ni statični apologetski mit, ampak je humano-eschatološki mesijanizem, v katerem je navzoč »*substrat dediščine, ki v religiji pomeni: upanje v totaliteto*«. ²⁴ V svetopisemskih besedilih odkriva »sen o Mesiji kot čistem Pred-nami«, ²⁵ išče antiteokratske, demokratične, prometejske elemente *Svetega pisma*. V *Bibliji* odkriva dva nasprotna principa: prvega predstavlja Bog – Stvarnik in gospodar, ki pravi: »[...] glej, bilo je zelo dobro« (1 Mz 1,31), ²⁶ drugega predstavljajo Jezusove besede: »Glej, vse delam novo« (Raz 21,5). Prvo stališče ponazarja »mitologijo preteklosti«, ²⁷ Jezusovo apokaliptično stališče, ki spada v medsvetovja v zgodovini filozofije, tj. – po Blochu – med tiste vsebine človeške misli, ki so bile v zgodovini največkrat spregledane, pa predstavlja utopijo in mesijanstvo. Ena plat *Biblije* se vrača k začetku sveta, ugotavlja Bloch, druga pa napoveduje novo nebo in novo zemljo: »Kajti glej, ustvaril bom novo nebo in novo zemljo, prejšnje reči ne bodo več prihajale v spomin.« (Iz 65,17.) Nasprotna principa predstavljata tudi razliko med grško anamnetično in biblijsko eshatološko zavestjo.

Po Blochu obstajata dve *Bibliji*: prva je teokratska *Biblija*, ki nasprotuje upanju, druga je *Biblija* upanja, subverzivna *Biblija*. Kot dokaz za to Bloch navaja številna protislovja v bibličnem besedilu. Omenja, denimo, Ezrovo teokratsko redakcijo *Stare zaveze* iz 5. stoletja pr. n. št., ki ni bila v duhu »eksodusa prerokov iz faraona«, ²⁸ za poznejše urejevalce je bila najbolj sporna Jobova knjiga. H končni obliki *Nove zaveze* je veliko prispeval Pavel s teologijo Jezusove smrti kot prostovoljne žrtve, s čimer je »dialektiziral beli teror«, ²⁹ zato je

24 PU, str. 1410/1404. (Ležeči tisk je avtorjev.)

25 AK, str. 44/61.

26 Svetopisemsko besedilo je vzeto iz *Svetega pisma slovenskega standardnega prevoda* (SSP), Svetopisemska družba Slovenije, Ljubljana 1996.

27 PU, str. 1507/1500.

28 AK, str. 76/102.

29 PU, str. 1497/1490.

treba po Blochu *Biblijo* brati detektivsko. Bloch svetuje, da se zavrže institucionalizirana religija, ki »divinizira gospostvo«, in reši njena plebejska vsebina, zaradi katere je *Biblija* »najrevolucionarnejša verska knjiga«. ³⁰ Bloch izpostavi tri predstavnike podtalne *Biblije*, Mojzesa, Joba in Jezusa, zastopnike – kot ugotavlja Anna Czajka – »treh smeri v *Bibliji*, ki ustrezajo načrtu filozofije upanja, te smeri pa so: eksodus – človek – kraljestvo božje. Te smeri so med seboj neločljive«. ³¹

Mojzesov nauk po Blochu predstavlja skok v religioznem doemanju sveta, ki je bil, piše Bloch, dotlej razumljen kot »astralno-mitska usoda«. Mojzesov Bog ni »gospod na visokem prestolu«, ³² »Mojzesovo intenco« predstavlja Jahvejevo ime, *Eh, je ašer eh, je*, ki pomeni *Bom, ki bom*. ³³ Njegov Bog ni *Deus Creator*, temveč *Deus Spes*, Bog prihodnosti, ki pripravlja prostor za človeka in spominjanje nadomešča z anticipacijo. ³⁴ »Mojzesovemu impulzu« so sledili preroki in razvili eshatološko moralo, ki jo predstavlja Amosova napoved vojne palačam in miru kolibam, in utopijo; Mojzesovo zavezo so imeli za »obojestranski sporazum med človekom in Bogom«, ³⁵ redko so omenjali Jahveja kot stvarnika, bili so zvesti konceptiji Boga eksodusa in se sklicevali na novo nebo in novo Zemljo. ³⁶ Zanje je značilen socialni protest. ³⁷ Zelo pomembna je Jobova knjiga. Job se

30 AK, str. 77/104.

31 Anna Czajka: *Człowiek znaczy nadzieja*, str. 259.

32 PU, str. 1463/1456.

33 V slovenskem prevodu *Svetega pisma*: »Jaz sem, ki sem« (2Mz 3,14).

34 Za podkrepitev te teze Bloch navaja te Mojzesove besede: »Spominjajte se prejšnjih reči, iz davnine, kajti jaz sem Bog in drugega ni, Bog, in ni ga kakor jaz. Od začetka oznanjam konec, od davnine to, kar se še ni zgodilo.« (Iz, 46,9.)

35 AK, str. 107/141.

36 PU, str. 1465/1458, 1507/1500; AK, str. 109/144.

37 V predgovoru k *Ateizmu v krščanstvu* Bloch kot zgled preroškega prezira gospostva navaja Amosove besede: »Sovražim in odklanjam vaše praznike, nočem vonja vaših slovesnosti. [...] Spravite izpred mene hrumenje svojih pesmi; igranja vaših harf ne bom poslušal [...]. Poslušajte to vi, ki teptate ubožca, pokončujete reveže v deželi [...] Za denar bomo kupili siromake, za par čevljev ubožca.« (Am 5,21,23; 8,4,6.) V 23. poglavju istega dela Bloch navaja še naslednje besede preroka Amosa: »Poslal bom ogenj v Juda in požrl bo dvorce v Jeruzalemu [...]. Ker za srebro prodajajo pravičnega in za par sandal reveža, ker dušijo v prahu zemlje glave siromakov in ubožce suvajo s pota [...]« (Am 2,5–7.)

ni uprl faraonu, temveč samemu Jahveju, ravnodušnemu ob krivicah, ki se dogajajo ljudem, trdi Bloch in ga zato označuje kot hebrejskega Prometeja. Z Jobovo knjigo siromaštvo, beda in trpljenje zastavljajo vprašanje: Kje je tukaj Bog? Z njo se začne »ogromen preobrat vrednot, odkrivanje možnosti utopije v sferi religije; človek je lahko boljši kot njegov Bog«. ³⁸ Mojzesov Bog je Bog eksodusa, Jobov eksodus pa presega Jahveja, zapiše Bloch, nato vpraša: »Po eksodusu Izraela iz Egipta, eksodusu Jahveja iz Izraela, se dogaja eksodus Joba iz Jahveja; seveda: kam?« ³⁹ Z izhodom iz Jahveja namreč še ni odgovorjeno na Jobovo vprašanje. Bloch načne vprašanje teodiceje, ki postane, trdi, zaradi Jobove obtožbe nemožna. Navede dve preprosti rešitvi teodiceje. Prva je razsvetljska: »*que dieu n'existe pas*« ⁴⁰ – toda, ali ni tudi brez Jahveja dovolj neprizanesljive, človeško neposredovane narave, revščine, boleznin in smrti, vpraša Bloch. Druga rešitev teodiceje je upanje, možna humanizacija narave. Jobov eksodus iz Boga postavlja človeka nad vsako gospodstvo, Job ne verjame v Boga, ki prihaja z neba kot faraon, ampak v to, da »s človeške strani še ni izrečena zadnja beseda [...] o samem Sinu človekovem in ne o velikem gospodu [...], ki se sama, povsem brez strahu, dviga v tisto zgoraj«. ⁴¹

Jezus se je v nebo, ki ni ne naravno ali astralnomitsko ne Jahvejev prestol, vključil kot Sin človekov, kar je *novum* v zgodovini religije – z njim se, piše Bloch, v nebo ni vključil človek, kakršen je, ampak utopija možnega. Jezusovo ime Sin človekov, kakor Jezus večinoma imenuje samega sebe, pove, da se človek primerja z Bogom. Izraz Sin človekov Bloch odkriva že v *Stari zavezi* – primerja ga z izrazom *ben adam*, ki pomeni »sin nebeškega pračloveka, božanskega Adama [...]». Jezus je glede na to prvi, drugačni, duhovni Adam. ⁴² Eshatološko ime Sin človekov je v poznejšem krščanstvu nadomestilo kulturno ime *Kyrios Christos*, Gospod Kristus.

38 AK, str. 114/150.

39 Prav tam, str. 115/152.

40 Prav tam, str. 124/163.

41 Prav tam, str. 125/166.

42 Prav tam, str. 146/192. V podkrepitev omenjene teze Bloch navaja ta mesta iz *Svetega pisma*: Dan 7,13; 1Kor 15,47; Job 15,7.

Krščanstvo, trdi Bloch, živi od zgodovinske resničnosti svojega utemeljitelja, ki jo dokazujejo njegovo rojstvo v hlevu, njegova ponižnost in delovanje na učence. Pomembna je njegova eshatološka morala, ki je priprava na Kraljestvo in je smiselna le ob pričakovanju izpolnjenega trenutka. Jezus je bil upornik, revščina mu ni predstavljala dela odrešenja, marveč »sredstvo, da bi onemogočili kamnito srce, pospešili bratsko občestvo«,⁴³ ki temelji na komunistični ljubezni. Jezusova ljubezen, ki jo izžareva stavek »Kar koli ste storili nemu od teh mojih najmanjših bratov, ste meni storili« (Mt 25,40), ima, piše Bloch, socialno-moralni značaj, toda poleg ljubezni in miru prinaša Jezus tudi ogenj in meč, ki se nanašata na ves stari eon. Jezus ni umrl prostovoljne smrti; ker je bil nevaren judovskemu vrhnjemu sloju in Rimljanom, so ga pribili na križ, s katerim je svet odgovoril na krščansko ljubezen. Po Jezusovi smrti ljubezen ni uspevala, Kraljestvo se ni približalo, temveč je v pavlinski teologiji dobilo pomen posmrtnega Kraljestva; toda po njegovi smrti so nastopili misteriji, vstajenje, vnebohod in vrnitev. Jezus se mora vrniti, da bi dovršil Kraljestvo. Do njegove vrnitve pa bo ostal Paraklet (pomočnik, tolažnik, zagovornik, branilec, glasnik) – Sveti Duh ali Duh resnice.⁴⁴ Ideja Parakleta po Blochu ne pomeni le navzočnosti Tolažnika do Kristusove vrnitve, Duh resnice »je prevod perzijskega Vohu mano, ki se pojavlja skupaj z zadnjim Zaratustom, s Saošijantom konca sveta«⁴⁵ – torej je Duh resnice, trdi Bloch, vrnitev; še bolj kot perzijski pa je za idejo Parakleta pomemben judovski mesijanizem – »*Vera v Mesijo, ki se je pojavil, je vsebovala tudi vero v Mesijo, ki se še ni pojavil,*«⁴⁶ piše Bloch. Šele prihod Svetega duha je resnični prihod Sina. Paraklet je dovršitelj še po Tertulijanu. Bloch omenja sekto ofitov, ki je »rajsko kačo prevrednotila glede na Kristusa kot Jahvejevega uzurpatorja«,⁴⁷ kača, ki v *Bibliji* predstavlja podtalno

43 PU, str. 149/1488, prim. še: AK, str. 142/186–187.

44 Bloch navaja ti mesti iz Janezovega evangelija: »Jaz pa bom prosil Očeta in dal vam bom drugega Tolažnika, da bo ostal pri vas vekomaj.« (Jn 14,16.) »Toda govorim vam resnico: za vas je bolje, da grem; kajti, če ne grem, Tolažnik ne bo prišel k vam; če pa odidem, vam ga bom poslal.« (Jn 16,7.)

45 PU, str. 1509/1502; prim. tudi str. 1472–1473/1466.

46 Prav tam, str. 1509/1502. (Ležeči tisk je avtorjev.)

47 Prav tam, str. 1504/1497.

gibanje, Adamu ni lagala, ko mu je obljubila, da bo postal kakor Bog, ko bo spoznal dobro in zlo – spoznanje dobrega in zlega pomeni izhod iz vrta, v katerem (kot piše Hegel) lahko ostanejo samo živali, pomeni postajati človek.⁴⁸ Rajska kača, ličinka boginje uma, simbol uma, ki razbija ta svet in napoveduje raj, boljši od Stvarnikovega, ljudi uči, naj presežejo Jahvejev zakon, da bi »postali enaki Bogu, ki ni Jahve in ki ga je ponovno napovedal šele Jezus – *Eritis sicut Deus, scientes bonum et malum*«,⁴⁹ Bog se je znesel nad kačo in Jezusom – kačo Kristusa so pribili na križ,⁵⁰ toda kača se bo, piše Bloch, pojavila še tretjič, v Parakletu ali Svetem duhu, ki je ostal po Jezusu. Pojem Parakleta Bloch povezuje tudi z Joahimovim naukom o tretjem kraljestvu – ko bo stvarnost pripravljena, se bo Kristus vrnil, toda njegova vrnitev v obdobju Svetega duha ne bo vrnitev istega Kristusa – Kristus se bo vrnil z novim, spremenjenim imenom: »Paraklet, Duh resnice, ne govori več o samem sebi, določa stvarnost, v kateri je notranjost postala duhovna zunanost. Tako Paraklet postane utopija Sina človekovega, ki ni več utopija, ampak Kraljestvo v prezentu. Vse to ne presega okvira vrnitve k Jezusu, nasprotno: prav bistvo Kristusa se potencirano ponavlja v Tolažniku, ki je postal Sveti Duh.«⁵¹ Sin človekov prihaja »skupaj z oblaki neba« (Dan 7,13) in sodeluje pri skoku v *novum*, ki se nanaša, piše Bloch, »izključno na vsebino človeka, misticizem neba se spremeni v mistiko Sina, Božji sijaj v sijaj odrešenega občestva in njegovega doma. Zato je bil prav on v krščanski mistiki, predvsem pri Eckhartu, mišljen prav kot izpolnjeni trenutek vseh nas, kot njegov *nunc stans* Kraljestvu.«⁵²

4. Antropološka kritika religije in problem dediščine religije

Blochovo vizijo odnosa med religijo in ateizmom predstavlja trditev: »Kjer je upanje, tam je tudi religija.«⁵³ Seveda ne velja vedno

48 AK, str. 88/117.

49 PU, str. 1504/1497.

50 AK, str. 176/233.

51 PU, str. 1510/1503.

52 Prav tam, str. 1511/1504; prim. še str. 1551/1544, pa tudi Ernst Bloch, *Duh utopije*, BIGZ, Beograd 1982, str. 266.

53 AK, str. 14/26; PU, str. 1410/1404, 1422/1417.

obratno, dodaja Bloch. V *Principu upanja* piše, da se morajo trajno ohraniti eshatološki elementi religije, predvsem upanje, tj. nasprotovanje usodi. Usoda, ki je bila v Grčiji nespremenljiva, Moira je vladala celo bogovom, le da so jo ti v nasprotju z ljudmi poznali, je v *Bibliji*, pri prerokih, zlasti pri Izaiji, ugotavlja Bloch, postala spremenljiva, odvisna od človekove moralne odločitve. Metareligija (ateizem), ki pa ni več religija, bi morala od religije sprejeti in negovati »brezpogojno in totalno vsebina upanja«⁵⁴ in »živ cvet« religije – »zavest o poslednji utopični funkciji« in človekovem samopreseganju; zaradi svoje utopične dimenzije, trdi Bloch, religija ni iluzija.

S tega izhodišča Bloch, ki je marksist in ateist, nasprotuje marksističnemu zavračanju religije. Ugotavlja, da Marxova kritika religije v marksizmu ni bila pravilno razumljena in ima zadržke ob marksističnem označevanju religije kot opija ljudstva. Religija ni le opij, genitiv v kritiki religije je *genetivus subjectivus* in *objectivus*, religija je izraz slabih odnosov in njihova kritika; ni pa le izraz in kritika, njen »živi cvet« – ki ni makov – je namreč simbolna intenca, usmerjena k izpolnitvi Kraljestva na Zemlji.⁵⁵ Marx je, piše Bloch, s trditvijo, da »kritika ni uničila imaginarnega cvetja na okovih zato, da bi človek nosil okove brez fantazije in tolažbe, marveč zato, da bi okove odvrigel in utrgal živ cvet«, ⁵⁶ mislil na uporništvo Thomasa Münzerja⁵⁷ in na Joahima iz Fiore ter skok iz kraljestva nujnosti v kraljestvo svobode.⁵⁸

54 PU, str. 1421/1415.

55 O tej, utopični, funkciji religije piše Marko Kerševan: »Sam obstoj religioznega drugega sveta je hkrati kritika tega sveta, dokaz, da 'ta svet' ni pravi, človeški svet [...]. Religiozni drugi svet pa skriva v sebi še drugo možnost protesta – ne le iluzornega, temveč tudi dejanskega: kadar se hoče realizirati v 'tem svetu', kadar se ne zadovoljuje z vlogo (iluzornega) dopolnila k njemu, temveč ga hoče odpraviti. [...] Religiozni drugi svet se potem ne postavlja nasproti temu svetu kot *iluzija*, temveč kot – uresničenje v njem samem zahtevajoča – *utopija*. Tako je funkcionirala religija v vseh apokaliptičnih in drugih koncepcijah uresničenja božjega kraljestva na Zemlji.« (Marko Kerševan, *Religija kot družbeni pojav*, str. 45–46.)

56 Karl Marx, *Kritika Heglove pravne filozofije. Uvod*, v: Karl Marx, Friedrich Engels: *Izbrana dela 1*, Cankarjeva založba, Ljubljana 1979, str. 192.

57 O Thomasu Münzerju je Bloch leta 1921 objavil monografijo *Thomas Münzer kot teolog revolucije*.

58 EM, str. 218.

Bloch celo zapiše, da je marksizmu in religiji skupen protest proti vsem oblikam odtujitve.

Bloch v *Ateizmu v krščanstvu* ugotavlja, da je bila prva kritika človekove samoodtujitve mistika.⁵⁹ Piše, da je vse, kar vre, usmerjeno h končni izpolnitvi upanja v faustovskem trenutku, izraženem z besedami: *Kako si vendar lep! Postoj!* Ta trenutek je identičen z *nunc stans*, *nunc aeternum*, najimmanentnejšo imanenco, popolnoma neodtujenim svetom mistike; v mističnem *nunc stans* ali *nunc aeternum*, v dialektični enotnosti trenutka in večnosti v mistični uniji, se končajo vsi dualizmi, tudi dualizmi jaza in ne-jaza, subjekta in objekta, subjekta in substance. Utopija popolnosti, ki jo je religija postavila na nebo, se po Blochu v mistiki vrača v jedro človeka in v možni subjekt narave,⁶⁰ *nunc stans* označuje najimmanentnejšo imanenco svet brez odtujitev.⁶¹ V *Ateizmu v krščanstvu* Bloch odkriva podobnost med mistiko in Feuerbachom:⁶² skupna sta jima antropologizacija religije; tako kot mistik Angelus Silesius je tudi Feuerbach zahteval vrnitev onstranskega v človeški subjekt.⁶³

Feuerbach je, piše Bloch v *Principu upanja*, »religiozno neuveljavljeno« občutil tako, kakor malokdo v 19. stoletju, ni bil grobar religije, ukvarjal se je s problemom njene dediščine. Po Feuerbachu je »razkol med Bogom in človekom, ki ga je začela religija, razkol človeka z lastnim bistvom«. ⁶⁴ Feuerbachu je religija »prvo, in sicer posredno človekovo samozavedanje«. ⁶⁵ Človek postavlja v Boga svoje lastno želeno bistvo, Bog je hipostazirana človekova idealna podoba. Feuerbach negira Boga, vendar ne negira človeške vsebine religije, negacija Boga mu pomeni afirmacijo človeka. Toda Feuerbachov človek je abstraktni statični subjekt, poudarja Bloch tudi v inter-

59 AK, str. 70/95.

60 Prav tam, str. 1547/1540.

61 PU, str. 1542/1534, 1548/1550.

62 AK, str. 70/94. O Blochovi interpretaciji Feuerbacha gl. tudi: Marko Kerševan, Feuerbachovo »Bistvo krščanstva« in sodobno vprašanje o religiji, v: Ludwig Feuerbach: *Bistvo krščanstva*, Slovenska matica, Ljubljana 1982, str. 50–52.

63 AK, str. 215/284.

64 Ludwig Feuerbach: *Bistvo krščanstva*, str. 113.

65 Prav tam, str. 91.

pretaciji Marxovih *Tez o Feuerbachu* v prvi knjigi *Principa upanja*, po Feuerbachu je statična tudi narava. Človeka in naravo je treba po Blochu dojeti utopično. Utopično upanje mora postati vsebina dediščine religije, zato Bloch trdi, da antropološka kritika ne sme upanja ukiniti, temveč ga le osvoboditi »zaupanja«. ⁶⁶ Bloch piše o potrebi po novi eshatologiji religije, pa tudi po novi antropologiji religije, ki ji ne gre za Boga, temveč za človeka, ki samega sebe še ne pozna. K Blochovemu zavračanju teologije in zahtevi po novi antropologiji religije pa je treba pripomniti, da je »vsebina njegove antiteološkosti samo antiteokratskost, skratka, zavrnil je teokratsko razumljeno, to je od zgoraj vsiljeno teologijo, saj ta po njegovem učinkuje represivno in regresivno«. ⁶⁷

Bloch načenja tudi vprašanje praznega prostora po Bogu (»tistem Nad-nami«), v katerega so se v religiji projicirale podobe želje in ki ni ne *tópos ouránios* ne navidezni problem; ⁶⁸ to je utopični prostor dediščine religije, ki ga razume kot prostor možnosti uresničenja končnega cilja – naturaliziranega človeka in humanizirane narave – in ga opisuje kot »vrenje, odprto sfero delovanja« človeškega subjekta in subjekta narave, ⁶⁹ kot »odprti topos tistega pred-nami, *novum*«, ⁷⁰ kot prostor utopije in upanja in ne kot »nihilistični« definitivne praznine. ⁷¹ A njegova možna vsebina sta tako *vse* (kraljestvo, nebo) kakor tudi *nič* (kaos, pekel), ki na področju religioznega anticipiranja ležita na skledicah tehtnice. Na pregibanje tehtnice vpliva človeško delo. Za zdaj sta *nič* in *vse* v praznem toposu v latenci, če bi vanj prodrli *nič* definitivne praznine, opozarja Bloch, bi se ta topos zaprl. Kot zapiše Bloch, »problemi utopičnega prostora iz dediščine religije pripadajo tisti cesti svetovne prihodnosti, ki vodi

66 PU, str. 1530/1523.

67 Cvetka Hedžet Tóth, Hermenevtika utopije in upanja v Bibliji, *Bogoslovni vestnik*, let. 57, št. 1–2, str. 115.

68 PU, 1538/1531.

69 Prav tam.

70 Prav tam, str. 1539/1531.

71 Prostora, kjer prebiva Bog, Bloch ne označuje v prostorskih, ampak v časovnih kategorijah, »ne več kozmološko kot nebo, ampak eshatološko kot kraljestvo« (Jürgen Moltmann, *Bóg w stworzeniu*, Wydawnictwo Znak, Krakov 1995, str. 311), kar Moltmann razume kot rehabilitacijo neba (prav tam, str. 312–313).

[...] v imanenco antropološkega inkognita«. ⁷² V kraljestvo razsvetlitve inkognita je bila po Blochu usmerjena vsa religija.

Skok v kraljestvo, domneva Bloch, mora biti nenaden, zgodi se v trenutku, ki je večnost. Nebeško kraljestvo napovedujejo čudeži. Pojem čudeža vsebuje pojem skoka, dialektično posredovanega obrata z lastno zakonitostjo, ki ni mehanično kavzalna. Svet se giblje v skokih, s skokom je povezano čudežno, vera v čudežnost je po Blochu vera upanja, ki se nanaša na napoved, pred-sijaj, pred-izkustvo in šifre v objektivno-realnem svetu; je »tisto, kar v religijah ni praznoverje«. ⁷³ Na podlagi samovključitve človeka v transcendenco daje religioznemu demitologizirano resnico, ki izhaja iz gona k svetlobi in ki bistveno živi v zgodovinsko posredovanem *futurumu* in *novumu*, v inkognitu v vsakem živetem trenutku. Spremenjenje v nasprotje preminutja in *nič*a, domneva Bloch, se zgodi kot trenutek. ⁷⁴ Moment gibanja, ne-imetje, ki je vprašanje biti in neizpolnjeni začetek sami sebi še neadekvatne tu-bitu, vsebuje popolno prispetje, če v inkognitu procesa »v temnem korenu svetovnega *da* vzcveti končno najdeni in uspeli 'kaj'«. ⁷⁵ V čudežnem subjekt in objekt nista več ločena, v njem se konča najresničnejša lastnost subjekta, *desiderium*, in najbolj neresnična lastnost objekta, odtujitev. Identičnost človeškega jedra in jedra narave se potrjuje v šifrah v naravi in najvišjem dobrem. Identično jedro človeka in narave je bilo po Blochu cilj vseh religij. Narava je Blochu problem konca zgodovine, šifre v njej napovedujejo genezo na koncu, kraljestvo svobode, kjer subjekt in objekt nista odtujena.

V *Principu upanja* postavlja vprašanje odnosa med človekom, kakršen je, in skritim človekom – skritim *humanumom*, na katerega kaže biblični izraz skriti Bog – *Deus absconditus* – in trdi, da je »z *Deusom absconditusom* povezan problem, kaj je pravzaprav z legitimnim misterijem *Homo absconditus*«. ⁷⁶ Skriti *humanum* je po Blo-

72 PU, str. 1540/1533.

73 Prav tam, str. 1555/1548.

74 Pri tem navaja mesto iz *Svetege pisma*: »Glejte, skrivnost vam povem: vsi ne bomo zaspali, vsi pa bomo spremenjeni, hipoma, kakor bi trenil z očesom.« (1 Kor 15,51.)

75 PU, str.1556/1449.

76 Prav tam, str. 1412/1406.

chu *summum bonum* sveta – je perspektiva končnega cilja odprtega in še negotovega procesa človeka in sveta; najvišje dobro, *unum verum bonum*, ki je bilo cilj religij, je po Blochu še nenajdeno skupno jedro človeka in sveta, uspela identiteta subjekta in objekta, zgodovine in narave. Na najvišje dobro, izpolnjeni trenutek, trdi, le bežno kažejo šifre in simboli. Možnost dovršitve in končne identitete Bloch v predgovoru k *Ateizmu v krščanstvu* napoveduje z Avguštinovimi besedami: *Dies septimus nos ipsi erimus*. Blochova interpretacija teh besed se glasi: »Sedmi dan, ki se še ni zgodil, bomo mi sami, v svoji skupnosti in v naravi.«⁷⁷

77 AK, str. 15/25.

Cvetka Hedžet Tóth

PAUL TILLICH
IN NJEGOVA TEONOMNA MISEL

Človek ima svojo bit le, kadar ustvarja smisel, kadar živi v smislu: praktično v smislu prava, npravnosti (moralnosti), države, v teoretičnem smislu gledanja, znanosti, umetnosti. Takšno življenje v smislu pa je utemeljeno v svobodi, v možnosti, da se smisel doseže, ali pa, da se izgubi. In ta možnost je dvojna možnost, ki je v vsakem človeku. In možnost, da človek izgubi svojo bit, da zgreši smisel, ki ga ima bit, je tista, ki najgloblje ustvarja strah pred življenjem. Ta možnost se izraža v zadnjem, sebe in vse drugo pod vprašaj postavljajočem se vprašanju po smislu nasploh. Gledanje v fascinatio in demonično breztemeljnost absolutne nesmiselnosti življenja, to je človekov položaj in zato tudi položaj modernega človeka.

Paul Tillich, 1928

1. Misel na meji

Paul Tillich (1886–1965), protestantski teolog in filozof, je ime, na katero postanemo še posebej pozorni v kontekstu frankfurtske šole. Tako Max Horkheimer (1895–1973) kot Theodor W. Adorno (1903–1969) Tillichu zelo veliko dolgujeta, kar tudi pogosto sama priznavata. Kot bližnji sodelavci na univerzi v Frankfurtu v tridesetih letih 20. stoletja so vsi trije doživljali apokaliptični vzpon politike, tako v podobi stalinizma kakor nacizma, in bili po letu 1933 izpostavljeni pregonu. Izgubi mesta na univerzi je sledilo obdobje emigracije v Ameriko, kamor so se zatekli, da so sploh preživeli. Po vojni se Tillich z družino ni vrnil v Nemčijo, predaval je na različnih ameriških univerzah in oktobra 1966 v Chicagu umrl zaradi nenadne srčne kapi. Vendar je do konca ostal predvsem nemški filozof in teolog, ki je sčasoma dosegel mednarodno odzivnost, živo še danes.

Paul Tillich je o svoji življenjski poti, nagnjenjih in povsem konkretnih izkušnjah rekel, da so vsa potekala *na meji*, zato je tudi poudarjal, da je meja edino pravo in plodno mesto spoznanja. Ko je skušal podati razvojno črto svoje misli na podlagi življenja, kakor ga je tudi živel v najbolj konkretnih zgodovinskih razmerah, kakršne so še zlasti bile čas med prvo svetovno vojno in po njej, soočenje z revolucijo, vzpon fašizma in nacizma, emigracija, spet vojna, nato hladna vojna itd., je zapisal, da *pojem meje* dejansko pomeni simbol za njegov celotni osebni in duhovni razvoj.

Pojem biti, živeti in delovati na meji zajema dokaj široko področje, po njegovem med stvarnostjo in domišljijo, teorijo in prakso, heteronomijo in avtonomijo, teologijo in filozofijo, cerkvijo in družbo, religijo in kulturo, luthrovstvom in socializmom, idealizmom in materializmom, domovino in tujino, celo teizmom in ateizmom.

Že zelo zgodaj se je navdušil za Schellingovo filozofijo in z njo končal tako svoj študij filozofije leta 1910 in leto pozneje tudi študij teologije. Naslov filozofske disertacije se glasi *Die religionsgeschichtliche Konstruktion in Schellings positiver Philosophie, ihre Voraussetzungen und Prinzipien* (Religioznozgodovinska konstrukcija v Schellingovi pozitivni filozofiji, njene predpostavke in načela), teološke disertacije pa *Mystik und Schuldbewußtsein in Schellings philosophischer Entwicklung* (Mistika in zavest o krivdi v Schellingovem filozofskem razvoju).

Iz filozofije in teologije se je tudi habilitiral, najprej iz teologije (1916) na univerzi v Halleju, in bil med drugim privatni docent (1919–1924) za teologijo na univerzi v Berlinu, izredni profesor (1924–1925) za sistematsko teologijo na univerzi v Marburgu, redni profesor za znanost religije (1925–1929) na višji tehniški šoli v Dresdnu in hkrati redni honorarni profesor (1927–1929) za filozofijo religije in filozofijo kulture na teološki fakulteti v Dresdnu, po smrti Maxa Schelerja (1928) pa redni profesor (1929–1933) za filozofijo in sociologijo na univerzi v Frankfurtu na Majni. Na tej univerzi sta njegova predavanja poslušala tudi Theodor W. Adorno in Max Horkheimer, ki sta kot marksista, in sicer svetovnonazorsko deklarirana ateista, pod Tillichovim očitnim vplivom skušala ohranjati vsebino teološkega mišljenja celo do te mere, da njuna misel v zelo številnih vidikih danes velja za nekakšno *negativno teologijo*.

Kot Tillich sam opozarja, je na njegovo pojmovanje odnosa med teologijo in filozofijo zelo vplival najprej Schelling s poznimi deli, z mistično-logičnim razumevanjem krščanstva. V tem smislu Tillich razume, da je Schelling podal krščansko eksistencialno filozofijo, prav tako je glede odrešenjske interpretacije zgodovine pri njem vidna povezava med teologijo in filozofijo. Noben drugi idealist po Tillichu ni tako zelo *teonomen filozof* kakor Schelling, čeprav tudi on ni povsem dosegel enotnosti med teologijo in filozofijo. Ta enotnost pa je bila Tillichov problem, ki ga je že zelo zgodaj začutil celo kot svojo življenjsko nalogo, ki da jo mora razrešiti, enotnost, ki je hkrati pomenila še izgradnjo povsem svojega mesta v zgodovini novejše filozofije, ki skuša na novo razumevati odnos med religijo in filozofijo religije.

Njegova *filozofija religije* je zato povsem na meji med teologijo in filozofijo, predvsem v smislu njune produktivne sinteze. V teoretsko oporo mu ni samo idealizem, ampak mnogo bolj trajni spomin na trpljenje in strahote prve vojne ter na njeno izkustvo, se pravi brezno naše eksistence. V soočenju s temi dejstvi mu ni zadoščala estetizacija sveta, kamor se je zatekal precejšnji del filozofije življenja, ki je sicer nanj zelo vplivala. Osebnost je čutil, da se mora odzvati bistveno drugače kakor njegovi kolegi, ki so se izogibali neposrednemu soočenju s povsem konkretnimi družbenozgodovinskimi problemi. Razviti je bilo treba novo, konkretno govorico, ki kot sinteza filozofske in teološke refleksije povzema trpljenje zemlje, njen obup, strah, grozo, toda tudi upanje kot nekaj povsem samo človeškega, glede na celotno stvarnost in danost presežnega. Vendar pa presežnega v pomenu, ko to stvarnosti človeku ne odtuja, nasprotno: gre za takšno pojmovanje presežnega, ki pomeni prisvajanje stvarnosti v pristnem in neodtujenem smislu.

Hkrati s tem se Tillich sprašuje, kakšno mesto ima pojem *svetega* v povsem profanih razmerah, in opozarja, da je problematiko svetega treba ponovno tematizirati, tudi kot osrednjo kategorijo filozofije kulture. Iz njegovih obširnih razglabljanj izhaja, da je sveto temelj za religijo, vendar se glasno sprašuje, kje v tem svetu je sploh mesto za *sveto* in *božje* in od kod naj človek jemlje *pogum* za bivanje v soočenju s strahom in grozo, ki ga vsepovsod obkrožata. V svojih razmišljanjih o absolutnem malo pred smrtjo leta 1965 je izrazil: »V

svojem srečanju s stvarnostjo se človek srečuje tudi s svetim. Toda po svojem bistvu to ni neko srečanje, ki bi bilo *poleg* drugih, temveč srečanje *v* drugih. Je izkušnja absolutnega-samega. Šele ko nam ta točka postane jasna, lahko govorimo o posebnem srečanju s svetim, namreč z religijo v tradicionalnem smislu besede.«¹

Po njegovem je sodobni človek izgubil odgovor na vprašanje, od kod prihaja, kam gre, kaj počne in kaj naj naredi sam seboj v svojem življenju. Obuditi je treba globino vseh teh vprašanj, in glede sredstev za to skuša Tillich posredovati svoje samostojne odgovore. Tu mu je v znatno teoretsko oporo razen Schellinga še Kierkegaard, ki je Schellingove nastavke eksistencialistično zastavljenega mišljenja poglobil in radikaliziral s svojim pojmovanjem strahu in obupa. Šele zdaj je po Tillichovi presoji razbit zaprt sistem idealistične filozofije bistva in utemeljeno stvarno eksistencialno razmišljanje. Eksistencialno srečanje s stvarnostjo pomeni predvsem to, da človek najprej biva v povsem dejanskih razmerah, tukaj na zemlji, ne na nebu, v okoliščinah, ki so vedno posredovane tako socialno kot zgodovinsko. Schelling je zelo dobro uvidel, da človekovo bivanje ne poteka najprej v soglasju s kakim idealnim bistvom, ampak celo v nasprotju z njim.

Ravno Marx je pripeljal Tillicha do uvida, da so nasprotja in protislovja, v katerih človek živi, povsem zemeljske, konkretne in ne nadzemeljske, onstranske narave; vsebina človekovega eksistencialnega strahu, groze, obupa to povsem potrjuje. S takim razumevanjem se zdaj Tillich znajde še v bližini marksizma in socializma, to soočenje je vplivalo na sooblikovanje njegovih znanih nazorov o utopiji. Tu je postavil v ospredje predvsem antropološko plat utopije, ki jo je povezoval z osrednjim problemom religiozno pojmovanega socializma. »Duh utopije (izraz Ernsta Blocha) je moč, ki spreminja stvarnost. Je gibalno vseh velikih zgodovinskih gibanj; je napetost, ki ljudi požene čez vsakršno pomirjenost in varnost v novo negotovost in nemir. Utopija je moč novega.«² V tem vidi Tillich izhodišče za

1 Paul Tillich: *Meine Suche nach dem Absoluten*, Hammer Verlag, Wuppertal-Barmen 1969, str. 113.

2 Paul Tillich: *Impressionen und Reflexionen: Ein Lebensbild in Aufsätzen, Reden und Stellungnahmen*, Gesammelte Werke (GW) XIII, Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart 1972, str. 173.

presojo utopičnih gibanj v zgodovini, kajti utopija pomeni prese-ganje vsega danega, prostorsko-časovne stvarnosti, pomeni »priča-kovanje kraljestva, ki bo drugačno, pa četudi ne v smislu religioznega pričakovanja, povsem drugačno bo«. In nadaljuje: »Toda oba ele-menta sodita skupaj in ni ju mogoče iztrgati enega iz drugega. Utopije ne moremo prenesti kar v onstranstvo, ne da se je kar oblikovati v nekaj čudovitega in odtrgati od svetne oblike.«³

Ko je med prvo svetovno vojno (1914–1918) prostovoljno kot vojaški duhovnik odšel na zahodno fronto, je po vihri, ki jo je doživel pri Verdunu, prišel do spoznanja, da je bil to konec in zlom idea-lizma, predvsem njegove zagledanosti v nekakšno zunajsvetno in nadčasovno bistvo. Na njegovo mesto stopajo v tem stoletju pred-vsem in najprej vprašanje obstoja ter z njim povezani problemi strahu in obupa, namesto zavesti in prepričanja v nenehni napredek pa občutek stalne krize. In kot ponovno poudarja v svojem preda-vanju iz leta 1954 ob 100. obletnici Schellingove smrti z naslovom *Schelling in začetki eksistencialističnega protesta*, je že Schelling proti koncu svojega življenja predvidel problem našega časa, namreč »problem človeške *eksistence* v svetu, v katerem je *človeška* eksistenca skrajno ogrožena.«⁴ Toda iz Schellingove pesimistične ugotovitve skuša Tillich posredovati kaj optimističnega, presežnostnega, saj iz te ozaveščene ogroženosti izhaja tudi »pogum, ki biti pravi da.«⁵

Domala na prav vsakem področju mu je usoda namenila, da je stal med dvema bivanjskima možnostma, ne da bi kadar koli povsem sprejel samo eno ali drugo, in tudi ne, da bi se odločil dokončno samo za eno. Kakor je to bilo dobro za mišljenje, pa nikakor ni pomenilo lahkotnega in ugodnega življenja. Živeti in biti na meji je zanj pomenilo določen izziv, s katerim se je soočal z ogromno mero odgovornosti; ta se je kazala tudi v tem, da je razvil nekakšno samosvojo paradigmo posredovanja med sicer navidezno povsem izključujočimi se stališči, še posebej, ko je šlo za tradicionalno na-sprotje in celo znano medsebojno izključevanje religije in filozofije.

3 Prav tam.

4 Paul Tillich: *Philosophie und Schicksal: Schriften zur Erkenntnislehre und Exi-stenzphilosophie*, GW IV, Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart 1961, str. 144.

5 Prav tam, str. 144.

Kljub temu je njegova odločitev povsem konkretna in docela načelne narave takrat, ko gre za najbolj neposredna soočenja z zgodovinsko realnostjo. Tillich, znan tudi kot *luteran na meji*, ni delal kompromisov; njegova biografija to z vsem potrjuje.

Njegovo načelno naravnost v marsičem pomeni zavestna odločitev za resnico in človeka. Kakor ga po eni strani usmerja *eros*, ljubezen do resnice, ga po drugi še *agape*, ljubezen do človeka, v mnogo širšem pomenu kot samo v krščanskem. Že od vsega začetka ni bilo niti malo dvoma, da je njegova dejavnost namenjena teoriji, in to tako na filozofskem kot na religijskem področju. Kljub temu je že zelo zgodaj uvidel, da pomeni resnica na religijskem področju nekaj drugega kot na filozofskem. Kajti v »religijski resnici gre neposredno za lastno bit in nebit. Religijska resnica je eksistencialna resnica, in kolikor je to, ne more biti ločena od prakse. Religiozno resnico se *dela* – kakor Janezov evangelij.«⁶

Dogodki, povezani z dogajanjem prve svetovne vojne in po njej nastale revolucije, pa so izzvali težek konflikt med teorijo in prakso, predvsem v tem smislu, ker se Tillich odtlej ni mogel izogniti politizaciji, ki ga je angažirala in še posebej pritegnila v smislu utemeljevanja njegovega pojmovanja socializma kot izrazito religioznega socializma. Miselni svet religioznega socializma je vključeval njegove nazore o odnosu med religijo in kulturo, svetim in profanim, heteronomijo in avtonomijo celo do te mere, da je razkril, kako je to »kristalizacijska točka mojega celotnega mišljenja«,⁷ ki je hkrati tudi nova oblika *teonomije*.

Za izhod iz krize, v kateri se je znašel predvsem zahodni svet, je bilo po njegovem tradicionalni odnos med teorijo in prakso nujno razumeti drugače kot v preteklosti, saj ne posega samo na področje politike, ampak v vse pore družbenega življenja, tudi na področje izobraževanja. Po nemški in ruski revoluciji se je s svojo teologijo kulture že leta 1919 najprej glasno spraševal o odnosu Cerkve do socializma in pri tem vedno bolj poglobljajal svojo nagnjenost do socialistične ideje. Pozneje je njegova praktična angažiranost od-

6 Paul Tillich: *Begegnungen: Paul Tillich über sich selbst und andere, Auf der Grenze*, GW XII, Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart 1962, str. 23.

7 Prav tam, str. 48.

mevala celo znotraj univerzitetnega študija. Vedno bolj je namreč prihajal do izraza razcep med idealom in stvarnostjo, ki mu nemški univerzitetni izobraževalni sistem po prvi svetovni vojni ni bil kos. Kljub temu, da so humanistične fakultete izhajale iz filozofije, ki je s sredstvi logosa skušala odgovarjati na vprašanja človekovega bivanja, omenjeni filozofski pristop po njegovi ugotovitvi ni več mogel biti dovolj ustvarjalen, ker je preveč zaobšel dejanske probleme in dejstva sveta in družbenih razmer v njem. V tem smislu je Tillich filozofiji 19. stoletja moral očitati, da je neustvarjalna, ko gre za najbolj temeljna vprašanja novejšje dobe. Vendar je zelo odklanjal vse tiste pristope, ki so s političnimi sredstvi in v imenu politizacije sveta odstranjevali ali celo žrtvovali teorijo praksi. Tako za teorijo kakor za prakso samo je to bilo zelo slabo. V tej zvezi je Tillich zapisal tole, skoraj že preroško izjavo: »Meja med teorijo in prakso je postala borišče, na katerem se bo odločala usoda prihodnje univerze in s tem humanistične izobrazbe kulturnih dežel.«⁸

Najbolj je na Tillichovo držo vplivala filozofija in teologija, dobesedno pa jo je opisal kot *na meji med teologijo in filozofijo*. To je obenem tista njegova temeljna življenjska dejavnost, ki omogoča vpogled v njegovo življenje, razumevanje njegovih zelo usodnih odločitev, tudi takrat, ko se je navdušil za socializem in se je zato moral pred nacizmom leta 1934 celo umakniti v Ameriko, da si je rešil življenje.

Leta 1932 je namreč dokončal knjigo z naslovom *Die sozialistische Entscheidung* (Socialistična odločitev), vendar so nacisti njeno izdajo preprečili. Tillich se ni bal ostro nastopiti proti vsem tistim, ki so raso teorijo povezovali s svetopisemskim naukom o stvarjenju. Zato je pretestantizem svaril: »Odkrita ali skrivna povezava protestantske cerkve z nacionalsocialistično stranko, da bi zatrli socializem in premagali katolicizem, mora spričo današnjega porasta cerkvene moči voditi k bodočemu razkroju nemškega protestantizma.«⁹ Kajti: »Protestantizem, ki je odprt do nacionalsocializma in ki zavrže socializem, je na tem, da ponovno izda svojo nalogo v

8 Prav tam, str. 25.

9 Paul Tillich: *Impressionen und Reflexionen*, GW XIII, str. 178-179.

svetu.«¹⁰ Zato odločno zahteva: »Protestantizem mora potrditi svoj preroško-krščanski značaj tako, da poganstvu kljukastega križa zoperstavi krščanstvo križa. Izpričati mora, da so v kljukastem križu narod, rasa, kri, oblast v svoji svetosti poteptani in postavljeni pred sodbo.«¹¹

Bil je prvi nejudovski univerzitetni profesor, ki so ga odstavili z univerze, saj se je zelo očitno zavzemal za pravice študentov judovskega rodu in pri tem ostro in javno nasprotoval izgredom nacistično usmerjenih študentov. Od svoje izselitve – zanj se je odločil tudi po nasvetu Maxa Horkheimerja, ki je že predvidel vse nevarnosti in posledice vedno bolj bližajočega se nacizma – je deloval na različnih ameriških univerzah. Po vojni je občasno še prihajal predavat v Nemčijo.

Ko skušamo razumeti njegovo držo, takoj vidimo, kako očiten je vpliv teologije na njegovo dojemanje sveta. Tillich še posebej opozarja na svojo nagnjenost do *Svetega pisma*, najprej do *Stare zaveze*, namreč do duha preroške kritike in z njo povezanih pričakovanj. Vse to je usodno vplivalo na njegovo življenje in ga bistveno zaznamovalo, ko je celo sam protestantizem razumel kot preroško sodbo in zapisal: »Kajti protestantizem je nekaj več kot zgolj oslABLJENA oblika katolicizma le tedaj, kadar v sebi ohrani živost protesta proti vsaki svoji uresničitvi. Ta protest ni racionalna kritika, temveč preroška sodba. Ni avtonomen, temveč teonomen, tudi tedaj, kakor je to pogosto v preroškem boju, kadar se pojavlja v zelo racionalnih in zelo humanističnih oblikah. S teonomno, preroško besedo presežemo nasprotje med avtonomijo in heteronomijo. Toda če protest in preroška kritika v vsakem trenutku živita v protestantizmu, se postavi vprašanje: kako se lahko protestantizem sploh udejanji? Njegovo udejanjenje v bogočastju, pridigi in poučevanju predpostavlja takšne oblike, ki jih je mogoče izraziti. Cerkvena delujočnost osebnega, religioznega življenja, da, prav sama preroška beseda predpostavljata zakramentalno osnovo, polnost, ki ji daje življenje. In to ne more bivati le na svoji lastni meji, temveč tudi v svoji sredini,

10 Prav tam, str. 177.

11 Prav tam, str. 178.

v svoji polnosti. Kritično načelo, protestantski protest je nujno korektiven, toda ne konstitutiven [...]. Protestantizem mora biti nenehno vpet med zakramentalnim ter preroškim, konstitutivnim in korektivnim elementom. Če se vez med temi elementi poruši, se njen prvi del spremeni v heteronomnega in demonskega, njen drugi del pa v praznega in dvomljivega. Njihovo enotnost kot simbol in realnost vidim v novozavezni podobi Jezusa na križu vse dotlej, dokler je v tem človekova najvišja religiozna možnost tako postavljena kot tudi presežena.«¹² Glede *Nove zaveze* o njem mnogo pove tale misel, ki jo je podal leta 1911, namreč »kako naj bi razumeli krščanski nauk, če bi bilo zgodovinsko verjetno, da Jezus kot zgodovinska oseba ni obstajal.« Kajti: »Nasproti kompromisom, s katerimi sem se že tedaj soočal in ki jih sedaj Emil Brunner ponovno spravlja v skušnjavo, še danes vztrajam pri radikalizmu tega vprašanja. Osnova krščanske vere ni zgodovinski Jezus, temveč sveto-pisemska podoba Jezusa. Ne iz dneva v dan spreminjajoči se umetnostni produkt zgodovinske tehnike, temveč prav iz realnega človekovega izkustva izvirajoča realna podoba cerkvenega verovanja je kriterij človekovega mišljenja in delovanja.«¹³

Vedno pa je želel biti filozof in predvsem ostati filozof tudi znotraj teologije, skratka, kot teolog razmišljati filozofsko, kar tudi z vsem dokazuje njegova mišljenjska struktura. Zato je vsekakor zanimiv vpogled v to njegovo držo *na meji med teologijo in filozofijo*, ki je določala nastanek njegove v mnogih detajlih zelo natančno izdelane *filozofije religije* in kar pomeni poskus v filozofiji ohranяти teologijo, toda hkrati biti tudi filozof, ki razmišlja teološko.

Zaveda se, da filozofije religije ne določa samo religijska stvarnost, ampak filozofski pojmi sami. Te ob precejšnjem vplivu novokantovstva, filozofije življenja in fenomenologije sooči še s stvarnostjo samo, namreč z doživetjem ne samo ruske, ampak še mnogo bolj nemške revolucije leta 1918. Zdaj sledi »obrat k sociološko utemeljeni in politično naravnani filozofiji zgodovine«. ¹⁴ Tako je podal filozofijo zgodovine, ki je stopila v novejšo filozofsko tradicijo

12 Paul Tillich: *Auf der Grenze*, GW XII, str. 28-29.

13 Prav tam, 33.

14 Prav tam, str. 35.

kot *zgodovina filozofije religioznega socializma*. Pri tem si je zelo prizadeval dati ustrezno in legitimno mesto teologiji glede na celoto našega spoznavanja, predvsem pa dati priznanje »teonomnemu značaju spoznanja samega«, kar po njegovem pomeni priznati »zakoreninjenost mišljenja v brezpogojnem kot temelju in breznu smisla«. »Teologija izrecno naredi za svoj predmet tisto, kar je neizrekljiv predpogoj vsega spoznanja. Tako se medsebojno objamejo teologija in filozofija, religija in spoznanje, in ravno to, se mi zdi, gledano z meje, je njun resnični odnos.«¹⁵ Odnos med filozofijo in teologijo je hkrati odnos med filozofijo, religijo in teologijo; v tem zapovrstju si tudi velja najprej ogledati njegovo pojmovanje odnosa med filozofijo in religijo ter šele nato odnos med filozofijo in teologijo.

Kakor se da razbrati iz njegove življenjske poti, je v tem stoletju opazoval odisejado iskanja nečesa absolutnega, ki ga ljudje po njegovem tako zelo potrebujemo. V njegovih sklepnih razmišljanjih o svetem beremo: »V prvi polovici našega stoletja je bilo hrepenenje po absolutnem med evropsko mladino tako močno, da so sledili vsakomur, ki jim je obljubljal neko absolutno, pa četudi je bilo demonsko. Toda ko se zgodi, da človek ne more živeti brez nečesa, kar lahko jemlje brezpogojno resno, kakor koli naj ga že imenuje, tedaj bi si morali v naši liberalno-humanistični kulturi prizadevati za takim absolutnim, seveda brez fanatizma in obupa, ki sta podžigala dejanja tedanje mladine v Evropi in končno privedla do grozovitega razdejanja celotnega kontinenta. To bi morali storiti, dokler še ni prepozno, in pri tem bi morali teoretično razumevanje povezati s praktičnim delovanjem. Zavedati bi se morali, da v našem lastnem življenju potrebujemo neki smisel, mnogo bolj in drugačnega, kakršnega imamo danes.«¹⁶ Zato je čutil potrebo spregovoriti in podrobneje raziskati teonomno naravo našega dožemanja in spoznavanja.

Vse to je povezoval z globino iskanja tega, kar človek je in kar ljudje smo, namreč iskanja, ki ga je utemeljeval tudi z bitjo samo, najprej z vprašanjem po biti sami. To po njegovem vključuje nekaj presež-

15 Prav tam, str. 36.

16 Paul Tillich: *Meine Suche nach dem Absoluten*, str. 128.

nostnega metafizičnega, pomeni iskanje svetega, absolutnega, in tragični dogodki tega stoletja so mu pritrjevali že v tem smislu, da ljudje brez nečesa metafizičnega pač ne moremo živeti. Takšno presežnostno naravnost mišljenja je imenoval teonomno in z vsem dokazoval njeno stvarno bivanjsko razsežnost, prizemljeno, tostransko.

S temi svojimi razmišljanji še danes učinkuje prepričljivo, saj človek brez svetega ne more živeti. Zgodba o svetem in absolutnem – ne glede na to, kako jo ljudje materializiramo oziroma s čim jo istovetimo – pa je najprej samo zgodba o nas samih in o ničemer zunajsvetnem, onstranskem. Kakor Tillich izrecno trdi: »Ne svetost sama po sebi, temveč prav tisto, kar reprezentativno kaže na sveto, brezpogojno, ki je in obenem ni v vseh stvareh, je smisel bogočastnega delovanja, pa tudi smisel zakramentov.«¹⁷ Zato svetost ne dopušča malikovanja in z vsem velja tukaj najprej upoštevati starozavezno svarilo *Ne delaj si rezane podobe* (2 Mz 20,4). Tillichova teonomno naravnana misel odkriva svetost te že zdavnaj izrečene modrosti.

2. Ontologija in antropologija politike

Kaj pomeni politika za nekoga, ki je sicer teoretik, vendar na vsakem koraku soočen z demoničnim vplivom politizacije, ki je dvajseto stoletje grozljivo zaznamovala? Dvajseto stoletje je bilo zasvojeno s politiko in še dolgo bomo razpravljali o tem, ali je politizacija, utemeljena s konceptom uma, ki se izteče v nekaj neumnega in proti-umnega, res nujni konec obdobja, ki se imenuje *moderna*. Bilo je pač obdobje, ki je napredek bolj mislilo s politiko, kakor pa ga misli naš zdajšnji trenutek, ki v nekaterih zelo pomembnih vidikih napredka bolj izpostavlja kulturo. Odkar je na svetu politika, vemo, da je pač taka, da se na njenem področju nikdar nič ne nadgrajuje, ampak se sesuva. Kulturi pa seveda pripada nekaj večnostnega in trajnega. In očitno se nam je tega zahotelo na začetku novega tisočletja.

Tillich v svoji avtobiografiji z naslovom *Na meji* – izšla je v nemščini leta 1962 – opisuje svoje bivanje kot vedno in z vsem *na meji*,

17 Paul Tillich: *Auf der Grenze*, GW XII, str. 44.

tudi med teorijo in prakso, ter pojasnjuje, da so ga šele dogodki proti koncu prve svetovne vojne, ko je prišlo do revolucije, resno soočili s politiko. Tako kot večina nemških intelektualcev je bil Tillich pred vojno povsem ravnodušen do politike, tudi sicer navzoč občutek socialne krivde se pri njem ni razvil oziroma »konkretiziral v politični volji«. ¹⁸ Soočenje z grozotami vojne in zmagovito revolucijo je zelo načelo odnos med teorijo in prakso, in to po njegovem ni moglo ostati brez posledic za ustroj in delovanje univerze, zato je svaril: »Meja med teorijo in prakso je postala prizorišče boja, kjer se bo odločala usoda prihodnjih univerz, in s tem humanistična umika kulturnih dežel.« ¹⁹ Vsekakor ne bo dobrodošla preveč spolitizirana univerza, kajti kot Tillich opozarja, iz tega dejstva izhaja, da je potem teorija podrejena politiki, celo žrtvovana. Vemo, da je še nedavno deklarirano načelo enotnosti med teorijo in prakso teorijo povsem odrinilo, celo do tako daleč, da je prešla v taktiko, to pa je konec teorije.

Tillich se zaveda, da so posledice konkretnih zgodovinskih dejstev daljnosežne in za njegovo osebno teoretsko delo usodne. Oba spisa, tako *Na meji* kakor *Autobiografska premišljevanja*, opozarjata, da je politično dogajanje takratne dobe povsem zaznamovalo njegovo bivanje in da so s politiko povezana vprašanja pomenila biti ali nebiti, življenje ali smrt. To dejstvo je zelo pomembno, kajti če je vodilni motiv glede politične misli preživetje oziroma sploh možnost izogniti se nasilni smrti, potem od generacije ljudi, ki so to morali izkusiti v svojem življenju, vsekakor ne moremo pričakovati, da bodo s kakšno filozofijo lepe duše in klasicističnimi ideali skušali ostajati samo na ravni etike. Nenavsezadnje tudi pri etiki gre za resnico, ki prehaja v delovanje, kajti »visoko vprašanje« vse etike, znani *kaj storiti*, opozarja, da etiška resnica ni samo teoretična, ampak v marsičem mnogo bolj praktična.

Toda: etika ni nikdar eno s politično filozofijo, je Tillichovo odločno sporočilo. Vendar pa hkrati po Tillichu ni jasne in prepoznavne meje med etizacijo in politizacijo, in je tudi ne more biti. Zelo privlači njegov čut za teorijo, ki je navdušil mnoge njegove

¹⁸ Prav tam, str. 23.

¹⁹ Prav tam, str. 25.

slušatelje in najbližje sodelavce, čut, ki se je izoblikoval in potrjeval v soočenju s konkretnostjo in ki trajno pušča opozorilo, da je treba znati – tudi – politično misliti, še toliko bolj, če nisi poklicni politik, kajti nujno je prepoznati zlo, nesvobodo, krivico, pokazati nanje in jih obsoditi. Njegova politična filozofija – če je ta izraz vsaj posredno dopusten – ni neposreden kažipot za politično delovanje, zelo daleč od tega. V bistvu imamo pred seboj filozofijo zgodovine kot ontologijo in antropologijo politike, ki je nastajala kot teoretski odziv najbolj neposrednemu zgodovinskemu dogajanju; Tillich ni imel te sreče, da bi bil zraven kakšnega ministra kot njegov dobro plačani svetovalec, ki seveda vidi politiko drugače kot ta, ki ga kaj političnega lahko vsak trenutek zakolje.

Mnogi marksistični filozofi so nekoč seveda imeli to izjemno prednost, da so o politiki razpravljali s pozicije močnejšega, tj. dežurne oblasti, in korakali z močnejšimi bataljoni (tajna policija in vojska), bili so posredno sami del oblasti, ki je po letu 1989 doživela, kar je doživela, in zato danes nihče več noče biti marksist. Marksizem je samo še mora preteklosti, kajti Marx že dolgo ni več protiutež kakšnemu Nietzscheju. Tillich je kot religiozni socialist v Marxu še videl alternativo, celo nekaj mesijanskega, in vez med luteranstvom in socializem je dojemal predvsem kot problem utopije. Več kot štiri desetletja po njegovi smrti je od tega ostala domala samo mora preteklosti, ki se je niti ne spominjamo radi. V nečem so še danes Tillichova razmišljanja zgovorna in aktualna – vendar ne v novinarskem smislu; živa so namreč kot del spraševanja, kako je z obratom nazaj, k nečemu preteklemu. Če smo po letu 1989 priče oživljanja nečesa tradicionalnega, potem nam Tillich s svojimi nazori o politični romantiki še vedno lahko nekaj pove, ali bolje, lahko svari, da je namreč takšna pravičnost zelo vprašljiva.

Kaj je politika? Kakor izhaja iz zelo obsežnega Tillichovega življenjskega prispevka, raziskuje najprej povsem človeške temelje oziroma razloge za politiko oziroma politično delovanje. Kakor sam poudari: »problem religioznega socializma je: nauk o človeku«, zato »politik, ki ne ve, 'kaj je v človeku', ne more biti uspešen«. ²⁰ Eden od

20 Prav tam, str. 47.

takšnih tekstov, ki razmišlja v tej smeri, čeprav seveda nikakor ne edini, je drugi zvezek njegovih zbranih del z naslovom *Krščanstvo in socialno oblikovanje*, kjer so zbrani teksti o odnosu med krščanstvom in socializmom oziroma o religioznem socializmu od leta 1919 in prav do leta 1933. Iz pojasnila v predgovoru iz leta 1961 po Tillichu izhaja, da je nadgradnja teh nazorov v spisih o etiki; ti so bili objavljeni že po Tillichovi smrti v tretjem zvezku zbranih del, se pravi del iz časa po njegovem prisilnem izseljenstvu v Ameriki. Vendar Tillich pozneje v *Obljubljeni deželi* zelo odločno in načelno oporeka kakšni radikalni spremembi ali celo opustitvi nazorov iz časa pred letom 1933. Po njegovi kritični samopresoji gre za identična »filozofska in teološka načela«, ki so odločilna za njegovo »mišljenje o socialni etiki in filozofiji zgodovine«, načela, ki so tudi vplivala na njegove »konkretne politične odločitve«. ²¹ Vsekakor zelo pomembno pojasnilo, iz njega pa izhaja, kako je tudi pri njegovi politični odločitvi šlo za popolnoma načelne razloge, ki so trajne narave.

Še enkrat: V čem korenini politika in kaj so temelji političnega mišljenja po Tillichu? Kaj je sploh pomeni »misliti politično«? Tega vprašanja se Tillich loteva z analizo »človekove biti in politične zavesti«. ²² Zato odločna trditev: »Korenine političnega mišljenja je treba poiskati v sami človekovi biti.« ²³ Skratka, nič na političnem področju ni in ne more biti razumljivo brez dožemanja človeka, kajti ravno od te antropološke dimenzije je odvisno ozadje političnega delovanja. Kakor da bi bila pred nami antropologija in ontologija politike hkrati; njeno politična filozofija je ves čas na meji prehajanja od ontologije do filozofije zgodovine, in spet nazaj. Ta pristop skuša širše zastaviti pojav politizacije, kakor pa sta ga v njegovi mladosti dva zelo popularna koncepta, namreč marksistični ekonomizem in razne psihoanalitične teorije. Kakor da pri tem skušal Tillich ubrati nekakšno tretjo pot, dobesedno antropologijo politike.

Človek je po svojem ustroju bitje narave in duha, nikakor ni eno z naravo, tej stoji nasproti kot bitje z zavestjo, ki vse naravno reflek-

21 Paul Tillich: *Christentum und soziale Gestaltung. Frühe Schriften zum Religiösem Sozialismus*, GW II, Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart 1962, str. 11.

22 Prav tam, str. 224.

23 Prav tam, str. 225.

tira in lahko transcendirata, zato je »človek bit, ki je v sebi podvojen do ozaveščene biti«. Kajti: »Naravi takšna dvojnost manjka. Človek torej ni – kar leži v teh mislih – bitje, ki bi bilo sestavljeno iz dveh samostojnih delov, namreč iz narave in duha ali iz telesa in duše, temveč je *ena* sama bit; toda v sebi, v svoji enotnosti podvojen.«²⁴ Iz te ontologije človeka izhajajo po Tillichu zelo pomembni vidiki za preučevanje političnega mišljenja, kajti preprečujejo, da bi politično mišljenje izvajali neposredno in najprej iz religiozних nazorskih temeljev. Politično mišljenje korenini »hkrati v biti in zavesti, natančneje, v neločljivi enotnosti obeh«, kakor pravi Tillich. »Zato ni mogoče razumeti sistema političnega mišljenja, če ne raziščemo človeško družbeno bit, iz katere izvira, skratka v prepletanju potreb in interesov, med pritiski in interesi, ki sestavljajo človeško družbo.«²⁵ Pri tem Tillich kar najbolj strogo medsebojno posreduje pojma bit in zavest, kajti po njegovem zavest ni nekakšen stranski produkt ob biti, ni nekakšen dodatek: zavest je v najbolj dobesednem pomenu ozaveščena bit. Nasploh po njegovem velja, da sta družbena in človekova bit v vsakem svojem delu, vse tja do najbolj prvobitnih nagonskih reakcij, oblikovana z zavestjo. Tillich tukaj spregovori celo o pojmu »pravilne« in »napačne« zavesti, ni enega brez drugega. Pravi: »Pravilna zavest izhaja iz biti in je hkrati bit določujoča zavest. Enega ni brez drugega. Človek je enotnost v podvojenosti in iz te enotnosti rasejo korenine obojega, tega, iz česar izhaja vse politično mišljenje.«²⁶ Po tej plati vidimo, da gre Tillichovi politični filozofiji za konkretno filozofijo, ki sicer prehaja v delovanje, vendar z etičnimi sredstvi.

3. Naredite mi to deželo zopet ...

Človek se že ob rojstvu znajde v razmerah, ki si jih ne izbere sam, postavljen je vanje, in zaradi tega sledi povsem človeško vprašanje »odkod«, in ravno ta »odkod« kot vprašanje izvora je podlaga za

24 Prav tam, str. 226.

25 Prav tam.

26 Prav tam, str. 227.

vsak mit. »Tako v vsem mitu odzvanja zakon krogotoka rojstva in smrti. Ves mit je mit o izvoru, je odgovor na vprašanje »odkod« in izraz tičanja v izvoru in v vezanosti na njegovo moč. – *Izvornomitična zavest je temelj vsega konservativnega in romantičnega mišljenja v politiki.*«²⁷ Zato Tillich sam opozarja, da k razumevanju politike sodi še del z razmišljanjem »o politični romantiki«,²⁸ po njegovem tudi velja začeti s tem poglavjem, ki ima naslov *Protestantizem in politična romantika*.

Politična romantika »je več kot zgodovinsko pogojena politična teorija«. Kajti: »Politična romantika je temeljna politična drža, človeška možnost nasploh. Razlikujemo lahko med dvema temeljnima državama človeka, prva je utemeljena v njegovi danosti, druga v njegovi človečnosti. Prva je usmerjena k 'odkod', druga je usmerjena k 'čemu'.«²⁹ Pri tem Tillich opozarja, da je samo »vprašanje 'čemu' vprašanje po zastavljenem cilju.«³⁰ Svetost *izvora* in svetost *zadanega cilja* se tesno prepletata. Res je, da se svojemu izvoru ne moremo odtegniti, vračamo se k njemu, vendar se z močjo svoje človeškosti hkrati želimo od tega izvora odtrgati, oddaljiti in pretrgati vez z njegovo močjo.

Človeška zavest je seveda dovzetna za mit izvora, saj vprašanje *odkod* in odgovor od *vekomaj* zelo določata življenjski slog ljudi. »Značilno za mit izvora so oblike družbe, v katerih prevladuje vezanost na *prostor*.«³¹ Tillich našteje kar nekaj takih družbenih oblik, od najbolj elementarne vezanosti na naravo, zemljo in na zaprt socialni prostor vladajočih do vezanosti na ekskluzivno socialno zaprto sredino, plemstvo, vojsko, celo na te, ki se zapirajo v svoj nacionalni prostor. Znotraj takih skupin celotno življenje poteka kot krožni tok, ki se vedno vrača nazaj k samemu sebi. »*Politična romantika je poskus vrnitve k mitu o izvoru na njegovih lastnih ruševinah*. To je poskus, da se s pozicije avtonomije ponovno pridobijo svete vezi, da se hkrati s 'sinom' zopet pojavita oče in mati. Nosilne sile

27 Prav tam, str. 227-228.

28 Prav tam, str. 224.

29 Prav tam, str. 209. (V kurzivo postavil Tillich sam)

30 Prav tam.

31 Prav tam, str. 210.

politične romantike so tiste družbene skupine, ki so bolj ali manj obtičale v mitu o izvoru ali se želijo (po delni vključitvi v racionalni sistem) vanj vrniti, torej kmetstvo in z njim povezano obrtništvo, plemstvo in vojaštvo, nekatere skupine uradništva in duhovščine. Te sile niso odstranjene s tem, da so se v svoji neposredno nosilni sili zlomile. So tukaj, vendar jim je bila odvzeta moč, ki so jo nekdaj prek mita o izvori imele. To moč želijo ponovno vzpostaviti. Ne želijo ustvariti nič novega, temveč vrniti staremu, ki v njih biva, moč in svetost, ki ju je nekoč imelo: to je *konservativna oblika* politične romantike.«³²

S čim in kako se iztrgati iz takega ciklizma? Neprebojnost in zaprtost mita o izvoru je po Tillichu možno preseči, dobesedno transcendirati po dveh poteh, namreč »po *preroški* in po *humanistični*«³³ poti. To kar je preroško zaustavlja danost biti. Temu večnemu »odkod« se je možno iztrgati z močjo etike, kajti prerok vedno vsako danost preverja po meri etičnih razsežnosti. Moč izvirne biti je zaustavljena s svetostjo poskusa pravičnega oblikovanja bivajočega. Tillich opozarja: »Transcendencija ostaja, toda to je transcendencija tega *kam* in ne onega *odkod*. Mit ostaja, vendar je prelomljen z etosom. Šele v humanizmu, na tleh *avtonomije*, je mitično premagano. Človek se opira na samega sebe.«³⁴ Človek zdaj veliko bolj resnico dela, kakor da bi ji sledil, na mesto gotovosti in trdnosti »materinstva« in »očetovstva« stopa stvarnost, ki jo je človek izoblikoval in ustvaril s svojimi institucijami. Za kaj takega je potrebna posebna politična romantika, recimo progresivna romantika, poseben logos, ki bi nas usmerjal takrat, ko gre za politično delovanje, k *novemu*. Nova bit pomeni usmerjenost k temu, kar pooseblja kvaliteto in je zavestno izbrano. Tukaj nastopa pri Tillichu izraz *kairos*, in to kot utelešenje nečesa pozitivnega v primerjavi z demonskim. Odločitev za politiko je po Tillichu, vsaj na podlagi njegove antropologije politike, zavestna odločitev in izbira za *kairos*.

Če se sprašujemo, kaj je duhovnika in filozofa pripeljalo do tega, da se je povsem zavestno odločil za religiozni socializem, lahko iz

32 Prav tam, str. 210–211.

33 Prav tam, str. 210.

34 Prav tam.

njegove sklenjene biografije vidimo, da zaradi njegove mesijanske moči. Šlo mu je namreč za preroški smisel mesijanstva v podobi krščanstva, prenova krščanstva na začetku 20. stoletja pa je po njegovem razumevanju pomenila odločen obrat zoper nihilizem, od tu tudi poudarek na utopiji. Tillichov zavestni napor je usmerjenost v bivanje, ki ga prežema pozitivno upanje, ki naj premaguje odtujitvene procese, zato je ena izmed stalnic Tillichove misli *pogum za bivanje*.

4. Kairos

V letih po prvi svetovni vojni, ki ga je trajno zaznamovala, saj je bil vojaški duhovnik in je od blizu gledal trpljenje in nesmiselno umiranje po bojiščih, je eden izmed izstopajočih, celo nosilnih pojmov njegove misli *kairos*, in sicer ves čas do njegove prisilne emigracije leta 1933. Zato njegovo etizacijo sveta, ki sta ji podrejeni tako politika kakor v nekaterih okoliščinah tudi religija sama, zaznamujeta teologija in filozofija kairosa, to pa vsekakor ni samo dojemanje *časa* v tem najbolj dobesednem pomenu besede *kairos*. Že v svojem prvem prispevku iz leta 1922 z naslovom *Kairos I* pove, da mu gre za »poziv k zgodovinsko ozaveščenemu mišljenju, k zgodovinski zavesti, ki s svojimi koreninami penika v globino brez-pogojnega, njene pojme pa ustvarja praodnos človekovega duha in njen etos je brezpogojna odgovornost za pričujoči časovni trenutek«. ³⁵ Zato *kairos* pomeni zgodovinski, izbrani čas, prežet s smislom. Gre za človekovo odgovornost pred zgodovino. Zato je odgovornost razumljena kot izbira in odločanje že čisto v kierkegardovskem smislu in hkrati pomeni še načelnost. Sama načelnost oziroma načelo je po Tillichu »kot moč zgodovinske biti, ki je pojmovno dojeta«. ³⁶

Glede razumevanja pojma *odločitev* si je Tillich prizadeval predvsem kot teoretik razglabljati o vprašanju, kakšne praktično dejavne

35 Paul Tillich: *Der Widerstreit von Raum und Zeit. Schriften zur Geschichtsphilosophie*, GW VI, Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart 1963, str. 9.

36 Paul Tillich: *Christentum und soziale Gestaltung*, GW II, str. 234.

naloge mora teorija razreševati, da bi skušala obvladovati nako-
pičeno zgodovinsko zlo oziroma demonsko, pri tem pa teorija ni
razumljena kot kak mehanski kaŕipot. Tragični dogodki v času prve
svetovne vojne in po njej so človeštvo pripeljali do krize, v kateri
bivanje ni bilo več preŕeto s smislom – od tod tudi izhaja vprašanje,
kako sploh ohranjati optimizem, upanje, pogum za bivanje, ki je
preŕeto s strahom in tesnobo. Filozofija in teologija *kairosa* sta
izpostavljeni dialektični presoji zgodovine, saj je šlo za upanje,
preŕeto z izjemno kvaliteto, ki je bila Tillichu takrat prepoznava in
transparentna tako, kot ta trenutek ni. Za Tillicha, ki je z vsem ostal
zavezan optimizmu in z njim povezanim pojmom – zelo določenega
– napredka v dvajsetem stoletju, pomeni *kairos* izrazito kvalitativno
dojemanje časa v primerjavi s samo kvantitativno dojetim ali astro-
nomskim časom. Ker je *kairos* povezan z odločitvijo in odgovor-
nostjo, gre tukaj za odločanje ob pravem času, in v tem smislu Tillich
tudi razume starogrški pomen besedne zveze *en kairo*.

Odločanje kot zgodovinsko odločanje, tj. kot odločitev za boljše
in kvalitetnejše v primerjavi s starim in obstoječim, je seveda vpeto v
določen univerzalizem, ki po Tillichovi presoji povleče za seboj še
razumevanje absolutnega oziroma brezpogojno resničnega in ki
sploh omogoča bit in smisel tega, kar imenuje *sveto*. Sklenjena
eksplikacija pojma *kairos* se glasi: »Kairos pomeni 'izpolnjeni čas',
konkreten zgodovinski trenutek in v preroškem smislu 'časovno
polnost', ko tisto, kar je večno, prodre v čas. Kairos torej ni kakor
koli izpolnjen trenutek, spremenljivi del časovnega poteka, temveč
je čas, kolikor se v njem izpolni naravnost celota pomena, kolikor je
usoda. Gledati na čas kot kairos pomeni obravnavati ga v smislu
neizbeŕne odločitve, neizogibne odgovornosti, to je obravnavati ga
v duhu preroštva.«³⁷ Posredno *kairos* vključuje zgodbo o času, ko
linearizem kljubuje ciklizmu; večno vračanje enakega, ki ga pooseblja
kronos, je soočeno z zgodovino, kjer pojem napredka, svobode in
pravičnosti prevprašujeta kvaliteto bivajočega v njegovi tudi najbolj
suovi naravni in zgodovinski danosti. Nenavsezadnje gre za poskus
ohranjanja večnosti in biti same pred grozo ničā.

37 Paul Tillich: *Der Widerstreit von Raum und Zeit*, GW VI, str. 33.

Ravno zaradi tega je zelo pogosta tema Tillichovih razmišljanj *pogum za bivanje*, na katerega je zelo odločno apeliral, ko je zavračal vedno bolj očitni pesimizem in celo nihilizem. V ozadju vseh teh, sicer povsem konkretnih vprašanj gre za pomembna vprašanja filozofije zgodovine, namreč za *mesijanstvo*, ki ga po Tillichu omogoča monoteizem; šele z njim pride do pojava svetovne zgodovine in do ideje univerzalne človečnosti. Tillich tudi natančno razloži, zakaj in kako!

5. Mesijanstvo – filozofija zgodovine – čas in preroštvo

Pred nami je nenavadna zgodba o času in prostoru!³⁸ Njun medsebojni protisloven odnos je po Tillichu izhodišče za razumevanje filozofije zgodovine. Izhodišče že zaradi tega, ker iz soočenja med prostorom in časom sploh prihaja do pojava filozofije zgodovine.

Gre namreč za čas, ki je izpolnjen s preroškimi poslanstvom, tega pa je mogoče strniti v tri najbolj izstopajoče vidike. Prvi je »bog časa je bog zgodovine«, drugi je »zgodovina v preroštvu je univerzalna zgodovina« in tretji je »preroški monoteizem je monoteizem pravičnosti in miru«. ³⁹ Ker je politeizem religija prostora, »je nujno nepravilčen«, saj: »Neomejeno prizadevanje vsakega boga prostora izniči univerzalizem, ki je vsebovan v ideji pravičnosti. V tem in zgolj v tem je pomen preroškega monoteizma.«⁴⁰ Pravičnost je namreč ena sama in zato tako Tillichova etika kakor njegova antropologija politike posredno dajeta podporo vsem tistim mislim, ki v sodob-

38 Ta del članka povzema v skrajšani obliki ugotovitve in stališča iz mojega prispevka z naslovom *Kairos in demonsko*, Poligrafi, *Mesijanska zgodovina* (ur. Igor Škamperle), 1999, letnik 4, št. 15-16, str. 169-183. Gre namreč za Tillichove nazore, ki jih je nujno predstaviti tudi v kontekstu njegove politične filozofije oziroma antropologije politike, ki je kar najbolj vpeta v celoto njegove misli, še posebej na ravni ontologija-antropologija-etika. Naj tu še enkrat poudarim, da so meje med etizacijo in politizacijo sveta pri njem zelo krhke, kot deklarirani mislec *na meji* je to tudi zavestno do kraja počel.

39 Paul Tillich: *Der Widerstreit von Raum und Zeit*, GW VI, str. 145-146.

40 Prav tam, str. 146.

nem svetu globalizacije vztrajajo pri možnosti svetovne, tj. univerzalne etike, tako kot Hans Küng.⁴¹

Kaj so Tillichovi ugovori in zadržki proti politeizmu, ne toliko in izključno v religioznem, ampak bolj v obče kulturnem smislu? Takrat, ko človekovo eksistenco obvladuje prostor, je to tragično bivanje in po Tillichu je tak svet olimpskih bogov, ki med seboj bijejo boj za prostor. »Ker pa je vsak prostor omejen, mora priti do navzkrižja med omejenim časom neke človeške skupnosti, celo človeštva kot celote, in neomejeno težnjo, ki nastane iz pobožanstvenja tega omejenega prostora. Bog ene dežele se bojuje z bogom druge dežele, saj je po svojem božjem značaju vsak bog imperalističen. Zaradi tega je medsebojno uničenje neizogibna usoda vseh moči prostora.«⁴² Tako umetnost in filozofija Grkov iščeta neko večno bit, onkraj vse tragike, ki se dogaja znotraj usodne krožne poti med nastajanjem in minevanjem. Zato je najvišji simbol grške filozofije za nespremenljivo bit krogla, ki prikazuje prostor v njegovem najpopolnejšem vidiku. V novejši zgodovini je Tillich prepoznaval povečevanje prostora v nacionalizmu, ta po svoji logiki povečuje poganstvo in politeizem, ki seveda ne premore univerzalizma, vse ostaja vpeto v prepoveličan nominalizem, ki prehaja celo v kultno čaščenje. Povezovanje v skupnost na podlagi krvi in rase je povezovanje na podlagi izrazito prostorsko usmerjene pojmovnosti.

Razmerje časa in prostora skuša Tillich razložiti še z vidika ontologije, ki ji je bil kot filozof zelo naklonjen. Zato spregovori o *biti* in *dogajanju*. Če dojemamo bivajoče samo kot naravo, potem je pred nami, simbolno izraženo, krožno gibanje kot *večno vračanje enakega*, in »v tem mišljenju ohranja prostor čas vpleten v sebi. Čas je seveda v njem in prostorskemu odvzema značaj simultane okamenelosti. Toda prostor ne dopušča, da bi bil čas izven njega«,⁴³ kar seveda omogoča zgodovina. »V domeni zgodovinskega naziranja biti je krožna sklenjenost pretrgana. Čas iztrga bivajoče iz njegove prostorske vezanosti in mu da smer, ki se ne vrača k sami sebi, temveč je

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

42 Paul Tillich: *Der Widerstreit von Raum und Zeit*, GW VI, str. 142.

43 Prav tam, str. 84.

povečevanje biti.«⁴⁴ Toda logos oziroma izjava o bivajočem ni podana samo glede na dejansko, aktualno (*energeia*), ampak še na potencialno (*dynamis*), kar vključuje možnost nastajanja *novega*, tega, ki *šeni*. Novo določa Tillich s stavki: »Dogajanje, kolikor je določeno s časom, je k nečemu usmerjeno; ima smer, v kateri naj bi se udeležilo nekaj, kar ne bi nastopalo kot nekaj vračajočega se, ampak kot nekaj novega v območju bivajočega. Napetost, ki pripada že naravi, postane napetost bivajočega, da gre prek sebe, postane trgajoča se napetost. Nemira, ki je dan s tako napetostjo, ne more uravnotežiti noben presegajoči mir. Gledati dejanskost zgodovinsko pomeni, da jo po njenem bistvu gledamo kot neuravnoteženo.«⁴⁵ Kakor izrecno poudarja, je »z enoznačno (v smislu ekskluzivnosti odločitve) usmerjenostjo časa podana njegova smiselnost«, kar pomeni, da se »v enoznačni usmerjenosti, v enkratnosti in neponovljivosti čas odtrga od prostora, zgodovina od narave«. Posledica tega je: »V takšni odcepitvi pa se izpolni bistvo časa.«⁴⁶ Zdaj nastopa v vsej svoji veljavi zgodovina, toda kot zgodovina, ki jo prežema *smisel* in *cilj*. Tako je *nova bit* tista bit, ki nastaja na podlagi zavestne odločitve za kvaliteto, za nov smisel zgodovine, ta, ki ga še ni, ker ni dan, ampak ga je treba ustvariti, se pravi, da je zadan.

Sam pojem odločitve je povezan s »konkretnim, smisel dajajočim načelom«, in odločitev za zgodovino kot nekaj *zadanega* je odločitev za nekaj odrešenjskega, zato: »Vprašanje o zgodovini ali o enoznačno usmerjenem in s smislom izpolnjenem času torej sovпада z vprašanjem o konkretni stvarnosti, v kateri se nesmiselno šteje za preseženo in je odpravljena možnost poslednje nesmiselnosti.«⁴⁷ Izpoljenost s smislom pomeni nekaj izrazito etičnega, pomeni izpoljenost, ki je dobesedno odrešenjska zaradi tega, ker vztraja pri prevladi dobrega v svetu – čisto nič drugega ne pomeni mesijanstvo. Meje in prehodi med religijo in etiko so zelo krhki in vsaj s Tillichom dobimo podrobnejši uvid v to, zakaj in po kakšni logiki monoteizem, ne glede na svojo prvotno religiozno razsežnost in kot izrazito odre-

44 Prav tam.

45 Prav tam, str. 84-85.

46 Prav tam, str. 85.

47 Prav tam, str. 87.

šenjsko – mesijansko – sporočilo, presega svojo religioznost s tem, da prehaja v etiko, skratka, učinkuje še kot etika oziroma etizacija sveta.

Monoteizem omogoča univerzalno veljavnost etike, univerzalizem, ki ga politeizem ne premore, čeprav pozna pojem dobrega in ima etiko, v marsičem celo občudovanja vredno. Tillichova zelo določna trditev je, da politeizem ni zmožni obvladati prostora v tem smislu, da bi ga presegel. »Tragičnost in nepravičnost označujejo bogovi prostora; zgodovinska izpolnjenost in pravičnost označujeta v času in skozi čas delujočega boga, ki vse, kar je v prostoru ločeno, združi v en univerzum.«⁴⁸ Premagovanje vladavine in premoči prostora je po Tillichu poskus obvladovati končnost. V tem pa je nemajhen problem, kajti človek je vendar končno, umrljivo bitje, vendar pa kljub temu svojo dejavnost lahko usmerja čez meje svoje smrti. Zgodovinski trenutek, ki to še posebej omogoča, Tillich opisuje s tole daljšo mislijo: »Preroško sporočilo je v svetovni zgodovini obrat, ki je v nasprotju s prostorom in časom. Rojstvu človeka iz narave in hkrati proti naravi ustreza rojstvo preroštva iz poganstva in proti poganstvu. To se v zgodovini simbolično izraža s poklicanostjo Abrahama. Z ukazom, naj zapusti očetovo deželo in očetovo hišo, je mišljen ukaz, odpovedati se bogovom krvi, zemlje, družine, plemena, ljudstva, ali z drugimi besedami: bogovom prostora, poganstva, politeizma, ki so bili navzoči in v medsebojnem navzkrižju tudi takrat, ko je eden izmed njih postal gospodar nad drugimi. Pravega boga, ki je nagovoril Abrahama, ne moremo istovetiti z bogom nekega plemena ali bogom nekega prostora.«⁴⁹

Prerok je tisti, ki to sporoča in hkrati svari pred nevarnostjo odpada od tega sporočila; najradikalneje ga je izrekel prerok Amos, ki zato pomeni »obrat v zgodovini religije«.⁵⁰ Branje in analiza Amosovih misli seveda preseneča, kajti v njih je en sam klic po pravičnosti, ki je razumljena kot ponotranjeno načelo in v svoji izraziti univerzalni razsežnosti ne dovoljuje, celo izrecno prepoveduje »teptati

50 Prav tam, str. 145.

48 Prav tam, str. 146–147.

49 Prav tam, str. 144.

50 Prav tam, str. 145.

siromaka«, ga odrivati. »Pravica naj teče kakor voda in pravičnost kakor vedno tekoč potok,« so Amosove misli (5,24), ki nikakor ne zaznamujejo samo Tillichovega razumevanja smisla univerzalizma, ki vztraja pri monoteizmu, ampak še njegovo pojmovanje socialne pravičnosti kot organizirane človečnosti, ki je zahtevala celo njegov eksodus. Toda odločitev za religiozni socializem je bila odločna – preroška – in načelna življenjska odločitev, predvsem odločitev za kvaliteto, za novo bit, ki naj se izpolnjuje v času.

Vedno znova Tillich poudarja, da je monoteistični bog bog časa, ne prostora: »Preroki, ki so uničili po vsej deželi raztresena mesta čaščenja, ki so odrezali korenine poganke obnove bogočastja in so kult osredinili na Jeruzalem, so napovedali boj bogovom prostora. In po razdejanju Jeruzalema je vsemogočnemu bogu časa uspelo preživeti to katastrofo vseh katastrof in postati vsemogočni bog sveta, pred katerim so ljudstva kot pesek ob morju. To, v poganstvu nepredstavljivo zmagoslavje je imelo svoj izvor v načelu, ki je vsebovano v pozivu Abrahamu.«⁵¹ Univerzalizem je zato nenehno v napredovanju, tako vidi Tillich smisel *Nove zaveze*, da se v njej »izpolni preroško sporočilo v oznanjenju, da boga ne bi smeli častiti ne v templju ne na gori, temveč samo v duhu in v resnici.«⁵² Uničenje in padec Jeruzalema je le do kraja radikalizirano sporočilo te prepovedi, še posebej poudarjeno v *Izaijevi knjigi*, imenovani sicer *Devtero-Izaija*.

Tudi zgodovina krščanstva pozna svoje stranpote in zapadanja kultu prostora, proti kateremu se je upravičeno dvignil protestantizem »in obnovil preroški boj proti bogovom prostora.«⁵³ Zato je Tillich toliko bolj nastopil proti povezovanju protestantizma z nacizmom in mu zaradi tega napovedoval celo razkroj. Po njegovem mora protestantizem »potrditi svoj preroško-krščanski značaj«, kar odločno reče v času vzpona nacizma, in protestantizem je dolžan povedati, »da so v kljukastem križu narod, rasa, kri, oblast poteptani v svoji svetosti.«⁵⁴ Trideseta leta dvajsetega stoletja je Tillich doživeljal

51 Prav tam.

52 Prav tam.

53 Prav tam.

54 Paul Tillich: *Impressionen und Reflexionen*, GW XIII, str. 178-179.

kot eno najbolj tragičnih obdobij soočanja z izgubo preroškega smisla in duha, zato v njegovih besedilih, pisanih v tem obdobju, dobimo poskuse teoretskega prevladovanja tega, kar je po njegovem človeštvu prineslo tragedijo svetovnih razsežnosti. Takrat je zelo očitno šlo za obvladovanje časa, pri tem pa je Tillich sporočal zelo jasne nazore, s čim in kako.

6. Preroško tolmačenje časa

V desetletju po prvi svetovni vojni se sprašuje o *duhovnem položaju sedanjosti*, ki ga je po njegovem treba obravnavati skrajno odgovorno. Ne gre samo za opazovanje, ampak za iskanje nečesa kvalitetno novega, kar je povezano celo s »preroškim duhom«, kajti tako »imenujemo vulkanske sile duha – preroški duh ustvarja tisto, kar je v času novo, ker njegovo tolmačenje časa pretrese in obrne čas od večnosti sem«. ⁵⁵ Ostaja vprašanje, kaj je ta duh, in tukaj se Tillich zelo odgovorno loti poskusa, podati odgovor, kajti zaveda se, da tak duh nima dokončne popredmetene oblike. Nikomur tudi ne more že kar *a priori* pripadati takšna vloga: »Jasno je, da to ni kakor koli določljiv duh. Preroškega tolmačenja časa se ni mogoče naučiti, niti od starih prerokov ne, niti iz *Nove zaveze*, niti pri Luthru ali Nietzscheju. Če bi tu iskali mesto, katerega ne bi več mogli pretresti, potem bi storili ravno to, kar je najpogosteje v nasprotju z duhom preroštva, rezultate preteklih pretresov bi imeli za sam pretres.« ⁵⁶ Opozarja tudi, da »ne obstajajo kraji, na katere bi bil navezan duh preroškega tolmačenja časa, to nista niti cerkev niti pobožnost.« ⁵⁷ Zato iz Tillichovih razmišljanj posredno razberemo, da se preroškega duha ne da določiti, ampak samo pre-poznati. Po čem?

Morda je sodobnost nelagodna zaradi svoje težko prepoznavne identitete, vsaj po Tillichu pa je ta lahko prepoznavna toliko, kolikor jo dojemamo čim bolj konkretno in ne abstraktno. Tillichov klic k zgodovinsko ozaveščenemu času se glasi: nikakršno abstraktno

55 Paul Tillich: *Der Widerstreit von Raum und Zeit*, GW VI, str. 31.

56 Prav tam.

57 Prav tam.

zanikanje časa, samo in zgolj konkretna kritika časa. Najprej in kot prvo je treba prepoznati demonsko oziroma demonske sile našega časa, tako »kot so to za svoj čas videli stari preroki, prakrščanstvo, Luther, Marx in Nietzsche«. Kajti: »Kar ostaja v abstraktnem zaničanju, ne pozna konkretnega zaničanja.«⁵⁸

Konkretni preroški boj potrebuje precej poguma za odločitve, da poskušamo določiti identiteto naši, zdajšnji konkretnosti, in ta je stvar temeljitega prepoznavanja problemov časa, demonskega »tu« in »zdaj«, nakopičenega zla, ker zlo, ki je med nami, zahteva, da nanj pokažemo in ga izgovorimo.⁵⁹ Eden najslavnejših Tillichovih učencev, nemški filozof Theodor W. Adorno, nas opozarja, da tega, kar je *pravilno življenje*, kar naj bi bilo *dobro*, kar je *svoboda*, ne moremo več določiti pozitivno, v trenutku pa lahko prepoznamo, kaj je zlo, krivica, nesvoboda. To velja tudi v zdajšnjem času globalizacije. Vsaj v usposobljenosti za negativno izrekanje je naloga mišljenja, da ne popusti pred demonskim in, tako tillichovsko kakor adornoško rečeno, je sreča mišljenja v tem, da prepoznava vsesplošno nesrečo in jo na glas izgovarja.

7. Sklepni poudarek

Tillich izrecno poudarja, da so za teologijo filozofski pojmi absolutno nujni in da se jim ne more izogniti. Filozofija postavlja vprašanja po biti, teologija obravnava to, kar se nas neizogibno in brezpogojno tiče. Vera pomeni v vseh funkcijah duha delujoči obrat k brezpogojnemu. Vsako dejanje verovanja je usmerjeno k svetemu objektu, čeprav s tem ne misli objekt, temveč brezpogojno, ki je simbolno izraženo v objektu. Brezpogojno je kvaliteta, ki jo izkusimo v srečanju s stvarnostjo. Nekaj brezpogojnega nikdar ne označuje bitja, nikakor tudi ne najvišjega bitja. Kdor govori o eksistenci

58 Prav tam, str. 32.

59 O Paulu Tillichu in njegovi misli gl. še Cvetka Tóth: *Med metafiziko in etiko*, Pomurska založba in Znanstveni inštitut Filozofske fakultete, Murska Sobota in Ljubljana 2002, in Cvetka Hedžet Tóth: *Hermenevtika metafizike. Metafizika - materializem - etika - utopija*, Založba 2000, Ljubljana 2008.

brezpogojnega, ta je po Tillichu smisel tega pojma razumel povsem napačno.

Filozofija zgodovine pri Paulu Tillichu pomeni zgodovinsko ozaveščeno mišljenje, katerega etos izraža brezpogojno odgovornost za tedanji čas. Tillichu gre za smiselno interpretacijo zgodovine; izhaja iz pojma kairos, celo za zavedanje sedanjosti v smislu kairosa. Beseda kairos pomeni »pravi čas«, vsebinski in pomenski čas, ne formalni, kvantitativni čas kronosa. Ustrezno s tem je po Tillichovih nazorih ideja kairosa povezana z utopijo in preroškim dojetjem časa. Preroški duh dojema novo v času, toda ta duh ni neki določljivi duh in ne obstajajo kraji, na katere bi bil duh preroškega dojetanja časa a priori vezan. V najnovejši zgodovini vidi Tillich preroškega duha v dveh primerih v 19. stoletju, obakrat v znamenju ostrega boja proti krščanstvu, in sicer pri Karlu Marxu in Friedrichu Nietzscheju. Oba misleca sprožita tudi boj proti demonskosti meščanskega sveta, proti njegovemu izkoriščevalskemu gospodarskemu redu in zakonitostim. Po Tillichu je boj proti demonskosti meščanske družbe, predvsem proti kapitalističnemu sistemu, dejanska sila preroškega zoperstavljanja, in ta moč izhaja iz odločitve za kairos.

Gianfranco Hofer

VALDENCI V ITALIJI

Cerkev, ki prihaja od daleč

Zgodovina italijanskih valdencev¹ se začneja zdavnaj pred Luthrovo reformacijo. Zаметki enega izmed tako imenovanih »krivo-verskih« srednjeveških gibanj segajo namreč nazaj do 11. stoletja. Če so znotraj srednjeveških gibanj verskega oporečništva katari, ki so podedovali antične oblike filozofskega in teološkega dualizma, dvomili o doktrinalnih naukih, so drugi spet čutili močno potrebo po uboštvu in bolj evangelijski razsežnosti Cerkve, ki so jo kot institucijo sprejemali. Ta gibanja so temeljila na zahtevi po neposrednem branju evangelijev, daleč od močne in bogate klerikalne Cerkve, ki je bila po Konstantinovem zasuku povezana s posvetno oblastjo in jo je na ozemlju karolinškega rimskega imperija vodil zahodni patriarh, njene disciplinarne in strukturalne značilnosti pa so z reformo papeža Gregorja VII. postajale vedno bolj centralistične. V okvir drugega tipa sodi gibanje, ki ga je v drugi polovici 11. stoletja v Lyonu začel Valdès, trgovec, ki se je potem, ko je svoje imetje razdelil med reveže, odločil, posvetiti spoznavanju evangelija in prostemu pridiganju s svojimi pristaši. Ti so se imenovali »i Poveri di Lione« in k njim so lahko pristopile tudi ženske. V bližnji Lombardiji so t. i.

- 1 Zgoščeno zgodovino valdencev, potrebno za orientacijo med nadvse številnimi objavami o tem predmetu (več kot 4000), podaja nedavno objavljena knjiga Giorgio Tourn, *I Valdesi. La singolare vicenda di un popolo-chiesa*, ed Claudiana, Torino, 1993 (3). Delo je prevedeno v angleški, nemški, francoski, španski in nizozemski jezik, na koncu pa prinaša tudi obsežno in smiselno urejeno bibliografijo. Še posebej za srednji vek glej: Grado Giovanni Merlo, *Valdo, L'eretico di Lione*, Claudiana, Torino, 2010; str. 111-118. Od leta 1884 nepretrgoma objavlja študije *Bulletin de la Société d'Histoire Vaudoise* (od 1904 v italijanščini), in sicer v dodatkih, ki jih vsako leto objavljajo ob praznovanju 17. februarja.

Umiliati in *Arnaldisti* ustvarili okolje, primerno za širjenje delovanja tistih, ki so se imenovali »*Poveri lombardi*« in so se navezovali na izkušnjo iz Lyona. Razglašali so duhovne zahteve, podobne onim, ki jih je nedolgo zatem in nemara tudi na njihovi podlagi zagovarjal Frančišek Asiški. Valdès in Frančišek sta iskala papeževu odobritev; prvi že na III. lateranskem koncilu leta 1179, kjer so ga skupaj z njegovimi privrženci s prezirom označili za nevedneža. Obsodila sta ga šele Lucij III. na okrajnem koncilu v Veroni leta 1184 ter IV. lateranski koncil leta 1215, zaradi česar je na svoji poti še naprej iskal privolitve. Frančišek je stopal po poti podreditve Cerkvi, najprej z ustanovitvijo reda leta 1209 in nato še s papeževu potrditvijo redovnih pravil leta 1223.

V življenju gibanja, ki ga je ustanovil Valdès, je bila pomembna razprava na srečanju v Bergamu leta 1218 med šestimi »ubogimi iz Lyona« in šestimi »ubogimi Lombardijci«. Znana je iz poročila, poslanega v Nemčijo, ki razkriva že obsežno evropsko mrežo *valdencev*, kakor so bili znani že tedaj. »*Societas valdesiana*« se je ukvarjala z dušnim pastirstvom, uboštvom in delom, poroko, krstom, Gospodovo večerjo in *Svetim pismom*, pri čemer njeni poudarki sicer niso bili enoglasni, a so se nedvomno razlikovali od načel v Rimski cerkvi. Valdenci se v okviru svoje verske izkušnje sprva niso hoteli ločiti od Cerkve; njeno obredje so spoštovali in niso dvomili o temeljnih načelih njenega izročila.² Sestajali so se predvsem v družinskih krogih in v majhnih študijskih ter molilnih skupinah, imenovanih *sholae*, v središču njihove misli pa so bili branje *Biblije* v živem jeziku, pridiganje evangelija, preprosta vera, ki se je zrcalila v apostolskem kedu in evangelijski etiki, ter želja po revni Cerkvi, skladni s svojimi začetki. Opisovali so jih kot preproste in zmerne ljudi, ki so se preživljali z različnimi poklici.³ Katoliške dogmatike niso spreminjali in so ji sledili, če je bila skladna s *Svetim pismom*. Tako niso priznavali vic, častili so samo Boga in Kristusa ter niso prisegali s sklicevanjem

2 Glej veroizpoved Valdèsa v *Enchiridon Fontium Valdesinum, I, aux soins de Giovanni Gonnet*, Claudiana, Torino 1958, str. 32–36; za prve zapise valdencev in o valdencih do leta 1218 glej tudi knjigo, urejeno leta 1998.

3 Gl. Ernesto Comba, *Storia dei Valdesi*, Claudiana, Torre Pellice, 1934, poročilo »Inkvizitorja iz Passaua« na str. 54–55.

na Boga. Ker so jih preganjali in prisilili, da so na zunaj obiskovali tradicionalno Cerkev, so jih obiskovali ugledni bratje, ki se jih je prijelo ime »barba«, stric v izvirnem pomenu, izučeni v »sholah« znotraj gibanja. Ker so si kmalu morali urediti cerkveno strukturo, so sledili tradicionalnemu vzorcu z diakoni, prezbitri in škofi, med katerimi je *majoralis* vodil generalni kapitelj (kasneje sinodo), ki se je večkrat sestal v Lombardiji.

Privrženci Valdèsa, ki so po evangelijskem pozivu pridigali v parih, so se z mrežo zavetišč razširili v Provansi, Languedocu, Piemontu in Lombardiji. Še posebej po križarski vojni 1206–1207, ki jih je prizadela, saj so bili kot krivoverci izenačeni s katari, jih najdemo v Nemčiji, na Češkem, v Avstriji, na donavskem območju, pa tudi v južni Italiji, v Kalabriji in Pugliji, kjer so jim delo dali krajevni gospodje. Gre torej za versko tkivo, ki ni bilo povsem homogeno in so ga označili za krivoverstvo ter ga včasih mešali s čarovništvom. Skupnosti so se skozi stoletja širile in ohranjale pri življenju na skrivaj. »*Socii*« so se zbirali v svojih hišah, v »sholah«, ki so kljub težavam s komunikacijami, značilnim za tisti čas, ohranile medsebojno povezanost, saj sta jih vezala evangelijsko bistvo in sklicevanje na skupno poreklo.

Jedro valdencev je ostalo trdno zakoreninjeno v zahodnih Alpah, tako na francoski strani Dofineje kakor na italijanski strani, kjer so našli zatočišče pred preganjanjem in kjer so bili krajevni gospodje do njih sprva prizanesljivi, ker so imeli korist od njihovega dela. Gre torej za območje, ki je bilo odmaknjeno, a po drugi strani blizu prometnih poti med Italijo, Francijo ter srednjo oziroma severno Evropo. Kmečke skupnosti s samostojnim življenjem pod vodstvom starost, ki so imeli vlogo vodnikov pri branju svetopisemskih odlomkov v provansalskem jeziku,⁴ ter pri molitvah v okviru družinskih jeder in širših občih srečanj, so spričo teh zborov delovale kot Cerkev. Ohranile so poteze izvirnega misijonarskega vzgona, pri čemer so bile vsaj delno obveščene o tem, kaj se dogaja daleč stran, na primer na Češkem, v deželi, iz katere so dobivali dokumente in s katero so

4 Tam, str. 90-95: z drugo pomembno literaturo v starem provansalskem jeziku, še posebej prevodi svetopisemskih odlomkov, zglede prozo, nagovarjanji, spisi v verzih.

delili teološka prepričanja. Dejavní so bili tudi v drugi polovici 15. stoletja, ko so krajevni gospodje in inkvizitorji Katoliške cerkve ob pomoči tamkajšnjih škofov ponovno okrepiли zatiranje. Gibanje starodavnega izvora, preprostih struktur in vztrajnih evangelijskih zahtev je cenil tudi luteranski teolog Matija Vlačić (Flacius), ki je iskal evangelijska pričevanja v krščanstvu pred reformacijo. Z valdenci se je seznanil predvsem na Češkem, kjer so se ti združili in pomešali s pristaši in dediči Jana Husa, torej v deželi glasnih in trpljenja polnih pozivov k verski prenovi.⁵

Pristop k reformaciji

Veliki zasuk v zgodovini valdencev je prišel z reformacijo, ki je pretresla Nemčijo in bližnjo Švico. Valdenci v Alpah, obveščeni o dogajanju, so občutili moč prenove in zaslutili možnost za nadaljevanje krščanske izkušnje ob podpori skupnega gibanja, ki je povzemalo mnoga od njihovih starodavnih prepričanj. Na zboru oz. sinodi v Chanforanu leta 1532 so po posvetih z brati husiti ter dolgi razpravi, v kateri so obravnavali predvsem zamisli švicarskih reformatorjev (Johannes Heussgen, bolj znan kot Oecolampadius, in Martin Bucer), valdenci pristopili k reformacijskemu gibanju, kakršno se je oblikovalo v Švici in Franciji. Na zboru, na katerem je bil navzoč tudi Guillaume Farel, ki je prišel iz Švice, so ob manjših notranjih nesoglasjih odločili, da bodo ohranili svojo avtonomijo ter finančno podprli prvi prevod *Svetega pisma* v francoščino, imenovan Olivetanova *Biblija*.

Tako so skupaj s protestanti različnih izpovedi, ki so se sčasoma oblikovale, valdenci iz množice Cerkev postali v Valdenska cerkev.⁶ Vpliv francoskih reformiranih Cerkev je bilo mogoče občutiti predvsem v veroizpovedi iz leta 1655, ki v trintridesetih členih odseva

5 Prinaša dragocene dokumente in piše o tem v več delih: *Catalogus testium; Historia Ecclesiastica, Confessio Waldensium*.

6 Gl. *Izpoved vere iz leta 1655* v francoskem jeziku, iz leta 1662 v italijanskem jeziku, kar je še vedno uradna referenca za Valdensko cerkev (prva veroizpoved izvira iz leta 1530, pred Chanforanom, in je v provansalskem jeziku, gl. Comba, *Storia*, cit, str. 99–101).

red, značilen za *confessio gallicana*, ki je bila takrat razširjena po Franciji. Organizacija valdenskih Cerkva še vedno temelji na sinodah, skupnostih pod vodstvom pastorjev in diakonov, »v skladu z običaji starodavne Cerkve«. ⁷ Ker so se novi pastori izobraževali večinoma v Ženevi, se je tudi do tedaj bolj svoboden kult valdencev približal kultu kalvinistične reforme. V Italiji je po valdencih s prisilnim pokatoličenjem in pravimi pokoli v Provansi, Piemontu in Kalabriji udarila protireformacija. Valdenskemu jedru v Piemontu je uspelo odvrniti nevarnost, da bi jih prepovedali; k temu je pripomogel politični položaj Savojskega vojvodstva, ki je takrat uspešno krmarilo med velikimi silami Francijo in Anglijo, valdenci pa so bili njegovi podložniki. Še pomembnejši dejavnik pa je bilo njihovo vztrajno kljubovanje, ki jim je omogočilo sporazum o toleranci z vojvodami. Organizacijske in doktrinarne vezi z Ženevo so se utrdile po kugi leta 1630, ko so pomrli skoraj vsi pastori valdenskih dolin in so jih prišli nadomestiti novi iz Ženeve, spričo česar se je kot jezik kateheze in bogoslužja utrdila francoščina.

V mednarodnem kontekstu verskih vojn v drugi polovici 17. stoletja je bilo mogoče beležiti vrh pritiska na valdence, ki so jih silili k spreobrnitvi, zaradi česar so se mnogi neupogljivi verniki razbežali. Iz pregnanstva so se vrnili leta 1689 v pravem vojaškem korpusu tisočih oseb z dolgim pohodom, ki so ga v okviru političnih sporazumov s Piemontom, takrat usmerjenim k Franciji, pripravili in podprli Angleži ter Viljem Oranski in Nizozemci. Gre za »Slavno vrnitev v domovino«, ki je po imenu in pomenu blizu »Slavni revoluciji« v Angliji leta 1588. Dogodek je kljub težavam in dolgotrajnim poskusom absorbiranja zaznamoval dokončno utrditev valdencev v Piemontu. Tu so bili tako rekoč v etnični in verski osami. Omenjeni kmečki svet, ki so ga evropska gibanja poznala in štčila, je bil kulturno in versko povezan s Švico, kjer so se predvsem v Ženevi, Baslu in Lausanni izobraževali pastori, pa tudi z Anglijo, Nizozemsko, Nemčijo in Francijo.

Francoska revolucija in Napoleonov čas sta s Cisalpinskim kraljestvom v Italiji prinesla veter svobode, ko sta sprva pometla z vsemi

7 Gl. člen 31 *Veroizpovedi* iz leta 1662.

socialnimi in verskimi razlikovanji. Te nove razmere niso trajale dolgo, a so po vsej Evropi zasejale klice nove državljanske zavesti. Valdenska skupnost v Alpah je vzbujala zanimanje in vabila obiskovalce iz protestantskega sveta, ki so ponujali pomoč, da bi v okolju, ki jo je hotelo zadušiti, preživela; podpirali so njeno kulturno rast ter jo celo spodbujali pri njenem poslanstvu. Pri tem je bilo odločilno delo nekdanjega angleškega generala Charlesa J. Beckwitha, ki se je ustalil v tamkajšnjih dolinah. Leta 1848, ko so vso Evropo pretresali nemiri, so valdenci in nato tudi Judje dokončno dobili državljanske pravice. Dovoljenje Karla Alberta Savojskega z dne 17. februarja v tistem Piemontu, takrat Sardinijem kraljestvu, ki je kasneje združil Italijo, je še danes vtisnjeno v spomin kot »praznik svobode« valdencev, datum pa so nedavno predlagali za državni praznik verske svobode za vse Italijane.

Valdenska cerkev v piemontskih Alpah postane italijanska

Po združenju velikega dela Italije leta 1861 je skupna država za valdence postala področje, kjer je bilo treba s pridigami širiti evangelijsko sporočilo; dežela, ki jo je močno zaznamovala prevladujoča Katoliška cerkev, je namreč takrat doživela močan zasuk v smer državljanske in družbene emancipacije. Intelektualni svet je prežemala sovražnost do Cerkve, ki se je s posvetno državo upirala nacionalni enotnosti in je na I. vatikanskem koncilu ter z dokumentom *Syllabus* obsodila moderni svet z vsemi socialnimi, znanstvenimi in filozofskimi novostmi. Združena Italija se je odprla valdencem kot nov svet, dovzeten za nove verske in politične zamisli, v katerem je protestantizem lahko dobil pomembno vlogo.⁸ V okviru protestantskega sveta gre za obdobje *prebujenja*, ki je hotelo oživiti versko

8 Zgodovinski trenutek velikih pričakovanj je v večkrat izdanem delu opisal zgodovinar Giorgio Spini, *Risorgimento Protestanti*, Neapelj 1956; nanj se navezujejo tudi druga dela, izdana pozneje. Če je bila rast valdencev številčno nižja od takratnih pričakovanj, pa se je nadaljevalo njihovo polno vključevanje v italijansko kulturo v zgodovinskem, literarnem in znanstvenem okviru, pa tudi v družbo, poklice in politiko. Vse to se je pričelo v Piemontu leta 1848.

reformo 16. stoletja in ji dati zalet. V valdenskih skupnostih se ta čas kaže dokaj očitno z duhovno prenovno ter povečanjem družbenega ter dobredelnega delovanja. »Raznašalci« so širili *Biblijo* in ponesli svoje sporočilo v vse italijanske pokrajine, skupnosti so rasle, v Torinu, Firencah in Rimu so gradili svetišča. V skromnem kmečkem svetu valdenskih dolin je bilo vedno veliko zanimanja za ne zgolj versko izobraževanje, ki je bilo v primerjavi z okolico pa tudi nasploh z ostalo Italijo na občutno višji ravni.

V Torinu so ustanovili založbo Claudiana, ki je še danes dejavna in je, poleg tega da je obogatila razmislek *in loco*, v Italijo prinesla protestantske vire in kulturo. Teološka fakulteta je najprej v kraju Torre Pellice v Piemontu, potem v Firencah, ki so bile kratek čas prestolnica Italije, in po prvi svetovni vojni v Rimu, spodbujala teološke študije ter ohranjala žive stike s srednjo in severno Evropo. S tem se je kulturno zakoreninila v Italiji, kjer je bilo konec 19. stoletja s kulturnimi krožki in ustanovitvijo svobodnih Cerkva čutiti veliko zanimanje za protestantizem, tudi zavoljo iskanja avtonomne nacionalne poti. Valdenska fakulteta, nujno potrebna za izobraževanje pastorjev in za teološko navzočnost, usposobljeno v Italiji, je najprej sledila miselnim smernicam protestantskega sveta prebujenja ter kasneje liberalni smeri, torej navezani na Bartha, z izvirnimi italijanskimi teološkimi glasovi znotraj in zunaj fakultete.

Poskus združitve s svobodnimi Cerkvami v Italiji takrat ni bil uspešen; valdenci so nadaljevali z evangelizacijo Italije v okviru »avtonomne misijonarske družbe«. Ob ekumenizmu, zastavljenem v protestantskem svetu že od druge polovice 19. stoletja, so prispevali k ohranjanju sodelovanja tudi z drugimi protestantskimi veroizpovedmi, ki so medtem prišle v Italijo iz tujine.

Od druge polovice 19. do začetka 20. stoletja so velike ekonomske zagate sprožile močne migracije, še posebej proti Severni in Južni Ameriki, ki so takrat zaznamovale vso Italijo in tudi valdenske doline. Izseljenci so v Urugvaju in Argentini v spremstvu pastorjev in učiteljev podprli ustanovitev močne Cerkve »dvojčice«, ki še vedno obstaja v teh dveh južnoameriških državah in je tudi formalno trdno povezana z italijanskimi valdenci v Sinodi, najvišjem valdenskem organu, ki ima dve zasedanji, evropsko in južnoameriško.

S prvo svetovno vojno ter pridružitvijo Trsta in Istre Italiji so valdenci prišli v Trst, kjer so naleteli na sorodno reformirano švicarsko skupnost, tam naseljeno že od 18. stoletja. S sporazumom, ki jih je združil, je srednjeveška bazilika San Silvestro, sedež omenjene skupnosti, postala tudi sedež valdenske skupnosti. Priseljenci so bili vojaki, funkcionarji in trgovci, ki so prišli v pristaniško mesto in prestolnico nove dežele Julijske krajine. Nadaljevalo se je tudi posvetno sodelovanje med Švicarji in luteranci, že prej razširjenimi v Gorici in v Istri, v Reki, Pulju in Opatiji.

V obdobju takoj po vojni je fašistična oblast leta 1929 sklenila konkordat z Vatikanom; Rimskokatoliška cerkev je bila razglašena za državno in valdenci so bili v ozračju, ki se je nagibalo k razmišljanju o protestantizmu kot o tujku v telesu italijanskega naroda, priznani med »priključenimi kulti«. Podreditev, ki jo je nalagal politični položaj, je omejila, a ni izključila stikov protestantov s tujino in z ekumenskim gibanjem ter teološkim raziskovanjem pod takratnim vplivom Karla Bartha, ki je valdensko teologijo v Italiji začelo usmerjati v podtalno delovanje.

Po drugi svetovni vojni je bil Mussolinijev konkordat z Rimskokatoliško cerkvijo vključen v državno ustavo s členom 8, kar so dopolnili tako imenovani »sporazumi« z drugimi veroizpovedmi v členu 7. Ti so ostali zgolj na papirju vse do novega konkordata leta 1984, v času, ko je v Italiji, kjer je že dolgo vladala katoliška stranka Krščanske demokracije, prevladovalo ozračje »hladne vojne«. Za valdence je bilo to obdobje svetovnega ekumenskega odprtja, v znamenju stikov predvsem s srednjo in severno Evropo, ter povezano s širšim mednarodnim protestantskim svetom. V Italiji je ekumensko pot med protestantskimi cerkvami leta 1965 spet zastavil Evangelijski kongres v Rimu, kjer so bile navzoče protestantske skupnosti v Italiji, dejavne od razglasitve kraljestva oziroma ustanovljene v okoliščinah tistega časa, pa tudi druge, ki so se sčasoma razširile.

V času II. vatikanskega koncila so valdenci pozorno spremljali prizadevanja za prenovo Rimskokatoliške cerkve; okrepili so se uradni stiki s »temeljnimi skupnostmi«, ki so se zavemale za radikalno cerkveno prenovo in so bile dejavne na družbenem področju. Po mučnem letu 1968 se je v tistem času izostril tudi čut za

socialna vprašanja in sploh za modernizacijo italijanske družbe. Razprava o zakonih o razvezi in tudi o splavu, ki jim je vrh Katoliške cerkve ostro nasprotoval, a se je moral ukloniti ljudskim referendumom, je postala vzrok občega boja z naprednimi dejavniki v italijanski družbi in tudi znotraj same Katoliške cerkve.

Cerkev, ki je danes dejavna med Cerkvami in v družbi⁹

Stara veroizpoved iz leta 1662, ki je še vedno uradna referenčna točka valdencev, je ob odprti in dialogu naklonjeni teologiji izgubila nekdanjo togost izročila, nikoli dovzetnega za ostre dogmatične razprave, a zmeraj pozornega na središčnost *Svetega pisma* in na evangelijsko etiko. Poleg potrditve funkcionalne organizacije Cerkve določa usmeritev po verski in etični poti letna Sinoda, ki ni »nikoli vladar, saj je podvržena edinemu Gospodu Cerkve«, upravo pa vodi *Tavola*, njen izvršni organ.¹⁰

Nedeljsko bogoslužje, s središčno vlogo pridige in sveto večerjo/evharistijo ob pogostnosti, ki jo določi skupnost, opravlja pastor, lahko pa tudi krajevni pridigarji, ki jih teološko pripravijo oziroma določijo drugi člani skupnosti ter tako potrdijo skupščinsko eklezio-logijo. Priložnost za stalno izobraževanje omogoča tedenski biblični študij. Za mlade in tiste, ki se spoznavajo s Cerkvijo v odraslih letih, pripravljajo verouk. Krajevna skupščina načrtuje življenje skupnosti, razpravlja in predlaga vsebine ter morebitna mnenja Sinodi; v njej jih preučijo izvoljeni delegati in pastori, ki nato sprejmejo odločitev. Kulturna središča, povezana tudi z drugimi protestantskimi denominacijami v okolici v zadnjem času skrbijo za dejavnosti, namenjene tudi tistim, ki niso valdenci.

Med novostmi, ki so na poti evropskega in svetovnega protestantizma dozorele v Cerkvah, je ženski pastorat, za katerega so

9 Za več novic, še posebej o organizaciji in trenutni dejavnosti, gl. spletno stran Valdenske cerkve www.chiesavaldese.org.

10 Gl. *Atti sinodali*, ki jih vsako leta objavi založba Claudiana, in besedilo *Raccolta delle discipline vigenti nell'Ordinamento valdese*, prav tako Claudiana, periodično dopolnjeno, zadnja izdaja Torino 2003; citat je iz člena 12 v *Atti sinodali* 1972 evropskega zasedanja.

odločili po dolgem posvetu leta 1962. Zdaj opravlja službo, ki se imenuje *moderatore della Tavola* in traja največ sedem let, pastorka.

Od leta 1975 je veljavni sporazum o združitvi med valdensko in metodistično cerkvijo, ki spoštuje razliko med izročili in pastoralnimi izkušnjami. Različna zaznavanja, pri valdencih usmerjena v kulturni in teološki ter pri metodistih v socialni okvir, so vpeta v skupno življenje in organizacijo obeh Cerkva. Valdencev in metodistov je 45 000, pastori obeh veroizpovedi pa so nepristransko porazdeljeni na ozemlju kakih stotih skupnosti po skoraj vseh italijanskih pokrajinah.

Valdenci-metodisti imajo zelo tesne stike z baptističnimi Cerkvami, potrjene s sporazumi o delovanju in sodelovanju,¹¹ pa tudi s svobodnimi Cerkvami, ki so nastale v času *risorgimenta*, z Evangelijsko luteransko cerkvijo v Italiji, z evangelijskimi Cerkvami vojske odrešitve v Italiji in z adventisti. Večina teh Cerkva je danes združena v Federacijo italijanskih protestantskih cerkva (Federazione Chiese protestanti italiane, FCEI), glasniki vseh pa so tedenski časopis *Riforma* ter skupne radijske in televizijske oddaje na državnih mrežah. Založba Claudiana v skupnem lastništvu z drugimi veroizpovedmi še naprej izdaja številna protestantska dela v italijanščini, med katerimi so tako zgodovinske kakor teološko aktualne knjige. Valdenska teološka fakulteta izobražuje tudi pastore drugih Cerkva, če te nimajo svojega teološkega študija. Revija *Protestantesimo* je pomembno orodje teološke poglobitve in dialoga.

Stiki s svetovno protestantsko skupnostjo so tesni. Valdenska cerkev je članica Ekumenskega sveta Cerkva od njegove ustanovitve v Amsterdamu leta 1948. Dejavna je tudi v neposrednem dialogu s Cerkvami ali skupinami Cerkva s skupnimi listinami,¹² s čimer se je tako ponovno opredelila kot Cerkev, reformirana v aktualnem protestantizmu.

11 Gl. *Evangelici in Italia, documenti delle chiese battiste, metodiste e valdesi (1961–1990)*, Claudiana, Torino 1990.

12 Gl. op. 11; pomembni so: dokument BVM iz leta 1980 (Battisti Valdesi Metodisti italiani), Concordia di Luenberg iz leta 1989 (Luterani-Riformati) in dokument BEM iz Lime 1985 (Battesimo Eucaristia Ministeri), o katerih so razpravljali in jih sprejeli v Italiji.

Po II. vatikanskem koncilu so se po stoletjih sovražnosti in nezaupanja izboljšali odnosi z Rimskokatoliško cerkvijo, ki jih kljub nedavnem in nedobrodošlem ekleziološkem razglasu enciklike *Christus Dominus* Benedikta XVI. in ohladitvi ekumenskega ozračja med Katoliško cerkvijo ter protestantskim svetom, zaznamujejo molitvena srečanja, soočanja in dialogi. Otipljiv rezultat dialoga je priprava skupnega dokumenta o porokah med pripadniki obeh veroizpovedi.¹³

Odnos z državo je, v skladu z valdenskim izročilom, v znamenju sodelovanja. Ker ji konkordaten režim kot vir privilegijev ni po godu, se Valdenska cerkev prilagaja s sporazumi posebni zakonodaji, ki bi jo rada preseгла z državno zakonodajo o verski svobodi, kjer bi bila vsa verska prepričanja izenačena. V skupnostih je prišlo do burne razprave o financiranju religij iz osmih promilov državnega davka za Cerkve ter o razdelitvi kvot tistih, ki se niso opredelili. Tako financiranje so valdenci najprej zavrnilo zaradi prepričanja, da je vzdrževanje pastorjev in Cerkva naloga vernikov, ne države. Ko pa so ugotovili, da davčni prihodek ne bo vrnjen državljanom, temveč razdeljen med Cerkve, ki so podpisnice konkordata ali sporazumov, in da bo največ dobila Rimskokatoliška cerkev, se je Sinoda po dolgi razpravi odločila sprejeti financiranje. Omenjenega denarja pa valdenci na porabijo za notranje delovanje Cerkve, marveč vsega namenijo humanitarni in kulturni dejavnosti v Italiji. Zaradi te odločitve številni Italijani (okoli 300 000, kar je dosti več, kot je valdencev in metodistov) namenijo prav njim cerkveni davek, ki ga pobira država.

Valdensko cerkev, pa tudi druge zgodovinske krščanske veroizpovedi na zahodu, v tem času spodjeda sekularizacija, kar je značilno tako za valdenske doline Piemonta kakor za vso Italijo. Opuščanje vere na tradicionalnih področjih pa blaži nenehna podpora kritičnih katolikov, spričo katerih se Valdenska cerkev v deželi pod močnim ekonomskim, političnim in pravnim vplivom Vatikana še naprej kaže kot zgled alternativne izkušnje krščanske vere.

Iz italijanščine prevedel Tomaž Jurca

13 Člen 47, *Atti del Sinodo Valdese 1980*, evropsko zasedanje.

Tomaz Jurca

IL PATTO DI CAVOUR 1561 –
PRVI DOKUMENT VERSKE TOLERANCE
V SODOBNI EVROPI

Vojvoda Emanuele Filiberto Savojski in Valdenci v Piemontu

Uvod

Zgodovinar in učenjak Paolo Sarpi (1552–1623) je v svoji zgodovini tridentinskega koncila takole pisal o spopadu ter kasnejšem sporazumu med vojvodo Emmanuelom Filibertom Savojskim in piemontskimi valdenci, pa tudi o odzivu papeža Pija IV. na ta v številih pogledih izjemni dokument:

»Ko je uvidel, da je s tem ravnanjem samo razsrdil upornike, opustošil deželo in zapravil denar, se je odločil, da jih milostno sprejme. Tako je petega junija prišlo do srečanja, na katerem je oprustil storjeno ter dovolil svobodo izpovedi, a zgolj na mestih, kjer so se lahko sestajali. Drugje niso smeli pridigati, temveč so lahko zgolj skrbeti za bolnike in opravljali druge verske službe. Tisti, ki so odšli, so se lahko vrnili, in izgnani so dobili nazaj svojo lastnino [...] Čeprav naj bi povsod veljala rimska vera, pa ni bilo nikogar mogoče prisiliti, da bi se ji uklonil.

Papež je z velikim odporom sprejel novico, da je italijanski vladar, ki mu je sam pomagal, saj ni bil tako močan, da ne bi vseskozi potreboval pomoči, dovolil krivovercem mirno živeti v njegovi deželi. Še posebej pa ga je skrbel zgled, na podlagi katerega bi mu lahko večji vladarji venomer ugovarjali, ko bi hoteli uvajati drugo vero. V konzistoriju je trpko tožil in primerjal dejanje vojvode z ministri Katoliškega kralja (ki so prav v tistih dneh, potem, ko so odkrili množico tri tisoč luterancev, ki so se iz Cosenze umaknili v gore, da bi živeli po svojih naukih, te uničili tako, da so jih del pobesili, del zmetali na grmado, druge pa zaprli) ter spodbudil kardinale k

posvetu, da bi popravili zadevo. A velika razlika je med pregonom malega števila neoboroženih ljudi brez vsake pomoči in spopadom s številnimi vojaki, ki se bojujejo na domačem področju in imajo za sabo vplivne pomočnike. Poslal je po vojvodo, da bi ta opravičil svoje ravnanje, a ko je slišal njegova pojasnila, na katera ni znal primerno odgovoriti, se je pomiril.« (Sarpi, 1966: 563.)

Sarpi je torej že razmeroma kmalu po podpisu sporazuma za-slutil nekatere pomenljive točke tega dogodka ter opozoril na problematiko, ki je v kasnejših desetletjih v veliki meri krojila smernice političnega delovanja mnogih evropskih dežel in gospostev. Protestantizem, ki se je z Luthrom razširil po Evropi, je za številne vladarje, ki so na svojem ozemlju poskušali ohraniti versko enotnost, pomenil nevarnost, zato so se v okviru tridentinske prenove spopadali z njim večinoma z ukrepi zatiranja. Zgodba piemontskih valdencev pa je v tem kontekstu v veliko primerih izjemna in vse-kakor pomeni več kot zgolj skromno opombo v obsežnem poglavju evropske in italijanske reformacije. A preden se posvetimo listini, danes znani kot *Il patto di Cavour* ali *Cavourski sporazum*, velja na kratko orisati njeno zgodovinsko ozadje.

Vojvoda Emanuele Filiberto in njegova »cerkvena« politika

Z mirom, podpisanim v kraju Cateau Cambrésis se je leta 1559 sicer končalo obdobje italijanskih vojn, vendar pa je mirovni dogovor tako na Apeninskem polotoku kakor drugod po Evropi zaznamoval začetek dolgega obdobja verskih spopadov. Po zmagi pri San Quintinu je savojski vojvoda Emanuele Filiberto, vrhovni poveljnik flandrijske vojske, ob podpori španskega kralja Filipa II. spet zasedel svoja dedna posestva v severozahodni Italiji, ki so bila od leta 1536 v rokah Francozov. Vojvoda se je spričo vedno hujših trenj med katoličani in protestanti ter zaradi svojih izkušenj v boju proti Šmalkaldski zvezi zavedal, da bo lahko deželi spet zavladal le z odločno versko politiko in da mu bo za ta namen katoliška vera služila bolje od protestantizma. Ker je zrasel in se izšolal na dvoru Karla V.,

je zvestobo obljubil Filipu II. in Špancem, ki so v drugi polovici 16. stoletja zavladali dobršnemu delu severne Italije. Zavoljo te pripadnosti in omenjenih političnih prepričanj je bil vnet zagovornik načela *cuius regio eius religio* (kogar dežela, tistega vera), razglašenega z Augsburgskim verskim mirom leta 1555. V novi Savojski hiši, zgrajeni na trdno zakoreninjenem katoliškem izročilu, tako ni bilo prostora za protestantsko manjšino, tudi zaradi tega, ker bi ta lahko ohranila nevarne verske in politične stike z Ženevo. Reformacija je namreč francosko mesto iztrgala iz nekdanjih savojskih posesti, kar je Emanuela Filiberta še posebej motilo. Nemara je zgolj njegova poroka z Margerito, hčerko francoskega kralja Franca I., naklonjeno reformaciji in verskim preganjancem, preprečila, da bi se že tako neusmiljena politika do valdencev spremenila v brezobzirno in krvavo zatiranje.

Novembra 1559 je Franc II. takoj po kronanju za francoskega kralja v Bloisu izdal edikt, ki je nalagal smrtno kazen za vsakega, ki bi obiskoval protestantska srečanja, in zapovedoval uničenje vseh prostorov krivoverskega bogoslužja. Emanuele Filiberto je bil nekoliko previdnejši, ko je 15. februarja 1560 v Nici podpisal odlok, ki je nalagal kazen sto zlatih skudov za prvi prekršek in dosmrtno ječo za povratnike, ki bi jih večkrat ujeli »pri poslušanju luteranskih pridigarjev v dolini Luserna ali v kateremkoli drugem kraju« (Jalla, 1914: 125). Tako se je tudi uradno začelo preganjanje, tlačenje in zapiranje krivovercev ter izrečene so bile prve opozorilne obsodbe. V Carignanu so na smrt obsodili Francoza Mathurina in njegovo ženo, v dolini Luserna pa Giovannija di Cartignana, ki je bil po besedah pastorja Scipiona Lentola, enega duhovnih voditeljev upora, »un luminoso esempio di fedeltà« (Jalla, 1914: 163). Tudi sam Lentolo se je moral 26. julija 1560 na javni razpravi v Ciabrsu pred štirinajstimi župani, dvanajstimi pastori in mnogimi verniki tako valdenske kakor katoliške pripadnosti soočiti z jezuitom Antoniom Possevinom, ki ga je Emanuele Filiberto postavil na čelo skupine pridigarjev, s katerimi je skušal spreobrniti valdence. Prekaljeni vojvoda se je torej sprva nameraval ogniti tveganemu vojaškemu spopadu ter se je oprl na znana in že preizkušena sredstva. Tovrstne razprave med katoličani in protestanti pa tudi

med samimi reformatorji¹ so bile predvsem v Nemčiji dobro znane že nekaj desetletij. Besede Lentola so se opirale na evangelij in protestantsko željo po novi družbi, besede Possevina pa so bile prežete z duhom protireformacije in težnjo po ohranitvi ustvarjenega reda. Skromno srečanje v Ciabrsu – zdi se kot predigra velikega zbora, ki se je kak mesec pozneje sestal v navzočnosti Katarine Medičejske² – je bilo za Emanuela Filiberta neuspešno, saj valdenci niso odstopili od svojih prepričanj. Ker niso hoteli izgnati protestantske duhovščine, ki je od leta 1555 zaradi pomanjkanja »stricev«, imenovanih *barba*, prihajala v njihove doline večinoma iz Calvinove Ženeve, ter je nadomestiti s katoliškimi duhovniki, se je začel drugi, vojaški del boja proti valdencem.

»Delibero di difendermi di questa ingiusta violenza o morire«

13. oktobra 1560 je Emanuele Filiberto zbral tri tisoč mož pod poveljstvom Giorgia Coste, gospoda kraja Trinità, da bi si, kakor je načrtoval, z naglim kaznovalnim pohodom podredil valdence v dolini Luserna. Se istega meseca so se tamkajšnji prebivalci s svojimi družinami umaknili v gore, prepričani, da imajo pravico prijeti za orožje in stopiti v bran svoje veroizpovedi. S tem ravnanjem so zavrnilo staro valdensko prepričanje o miroljubnosti in tudi protestantski nauk o podložnosti posvetnemu gospodu. Zanimive pa so predvsem njihove utemeljitve v korist vojne, katere namen je seveda zgolj obramba družine in premoženja. Molnar v zvezi s tem navaja

- 1 Na tem mestu velja opomniti na bržkone najbolj znano tovrstno srečanje v Marburgu leta 1529, ko sta Luther in Zwingli razpravljala o nauku o evharistiji. Omenjeni nauk je bil namreč ena glavnih teoloških ovir, ki je preprečevala spravo med Luthrovim in Zwinglijevim učenjem ter združenje glavnih protestantskih tokov.
- 2 Gre za zbor v Poissyju, ki ga je sklicala Katarina Medičejska, da bi spravila katolike in hugenote v Franciji. Zbor je začel zasedati 9. septembra 1561 in je zaradi nepremostljivih razlik med nauki obeh strani svoje delovanje brez večjega učinka sklenil mesec dni kasneje. Med vidnejšimi imeni protestantski strani velja omeniti Theodora Bezo in Piera Martira Vermiglija.

dva argumenta, in sicer načelo svete vojne, primerljive z vojno Izraelcev v *Stari zavezi*, ki jo je zapovedal Bog, da bi nevernikom na eni strani pokazal pravo pot in na drugi moč svojega meča, in načelo, ki temelji na papeškemu vmešavanju v posvetno oblast (Molnar, 1974: 24). Giorgio Tourn v svojem delu *I valdesi* problematiko predstavi nekoliko bolj izčrpno in tovrstne utemeljitve razdeli na pravne in teološke: v okvir prvih sodi trditev valdencev, da njihovo ravnanje ni upor, temveč obramba imetja in posesti, teološki argument pa temelji na prepričanju, da ne gre za vojno med gospodom in njegovimi podložniki, temveč za boj med kristjani, željnimi prenove, in papežem. (Tourn, 1977: 98). Vojvoda je sicer še vedno posvetni gospod, a ker je v tem primeru zgolj orodje papeža, mu je mogoče kljubovati s silo. Ne gre torej za vprašanje poslušnosti gospodu, temveč za pravičen in svet boj (»giusta e santa querela«, kot piše Lentolo; gl. Tourn, 1977: 97) za vero. Z omenjeno odločitvijo so se oddaljili od Calvinovih nauk in francoski reformator jih je tudi sam v svojih pismih poskušal odvrniti od takega početja (»telles enterprises«) ter jih pozival k pokorščini oblastnikom in k mučeništvu.³ A odločitev je bila že sprejeta. 21. januarja 1561 je v višavju Bobbia v zaselku Podio ljudska skupščina potrdila listino z imenom *Giuramento del Podio*, s katero so valdenske skupnosti v Alpah potrdile svojo neodvisnost od Ženeve. Zdaj niso bile več zgolj odganjek francoskega protestantizma, ampak avtonomne Cerkve, ki hodijo po svoji poti. Gre torej za prvi organizirani in programsko utemeljeni verski upor proti oblasti v Evropi. Tako bi lahko trdili, da so pie-

- 3 Calvin se v svojih spisih večinoma drži Pavlovih naukov o brezpogojni poslušnosti posvetni oblasti. Proti koncu 20. poglavja IV. knjige dela *Institutio religionis christianae* zapiše, da je treba ubogati tudi krivoversko oblast, saj naj bi tako Bog kaznoval grehe ljudi. V Calvinovi teokraciji lahko o oblasti sodi le Bog, ki jo je postavil, in tudi njena »nepravičnost« je zgolj odraz njegove volje. Luthrova misel je glede tega nekoliko drugačna. V delu *Von weltlicher Obrigkeit* nemški reformator sicer zagovarja poslušnost kristjanov oblastniku, a obenem dopušča možnost upora, če je knez pri svojem vladanju nepravičen. A kot je razvidno iz njegove obsodbe kmečkih puntarjev (gl. *Wider die räuberischen und mörderischen Rotten der Bauern*), se omenjena »pravičnost« navezuje predvsem na versko področje in s tem povezano politiko oblastnikov. Če torej knez ukaže poslušnost papežu in določi, v kaj je treba verovati, Luther ne zagovarja brezpogojne pokorščine.

montski valdenci s svojim zgledom zastavili obdobje verskih vojn, pri čemer so poleg časovnega dejavnika pomembne predvsem utemeljitve, s katerimi so upravičili svoj boj. Protestanti v Franciji in tudi drugod po Evropi so se namreč v krvavih desetletjih verskih vojn, ki so sledila, opirali na večinoma iste argumente.

Vojna se je tako razmahnila februarja; čeprav se je zdelo, da bo Giorgio di Trinità s svojimi številnimi možmi hitro ukrotil upornike, se je izkazalo drugače. Razmere so bile tu drugačne kot v primeru kalabrijskega upora, ki so ga prav tisti čas krvavo zadušili na jugu Italije. Na teh območjih so po nekajtedenski vojaški akciji pod okriljem neapeljskega podkralja, ki ji je sledilo večletno jezuitsko pokatoličevanje, izbrisali skorajda vse sledi valdenskega izročila.⁴ Gore, zima ter bližina Francije pa so ponujale piemontskim upornikom boljše možnosti. Konjeniki Giorgiove vojske so se v poledenelih gorskih soteskah izkazali za nekoristne in njegovo topništvo je obtičalo v snegu. Znani vojaški manevri v teh razmerah niso bili učinkoviti in za vojno so postale značilne predvsem zasede ter številni manjši gverilski spopadi. Giorgio je tako že kmalu po prihodu v gore moral pisati vojvodi o težavah tovrstnega vojskovanja. Če mu je uspelo v beg nagnati skupino upornikov, »so se ti razkropili po ozkih poteh, saj če bi bežali skupaj, bi jim lahko sledili, tako pa eden tja, drugi spet drugam« (Peyronnel Rimbaldi, 2011: 12). Težave so mu povzročali tudi nemotivirani in slabo plačani najemniki, kar je bila, kot je opozoril že Macchiavelli, ena glavnih nevšečnosti, s katerimi so se srečevali takratni poveljniki.

Po drugi strani pa so uporniki dobivali vedno več pomoči iz francoskih dežel, Dolfineje in Saluzza. To so omogočile nove razmere, ki sta jih zaznamovala smrt Franca II. decembra 1560 in

4 Tu velja opozoriti predvsem na požig kraja San Sisto 5. junija 1561 in pobjo večine tamkajšnjega prebivalstva ter na pokol na Montalto Uffugo 11. junija istega leta, kjer so na stopnicah tamkajšnje cerkve z meči pobili 88 valdencev. Usoda »mučenikov iz Kalabrije« je v ozračju španske protireformacije in stopnjevanja verskih vojn hitro utonila v pozabo. Od hujših kaznovanih pohodov proti valdencem velja omeniti še pobjo v francoskem Merindolu, kjer je Franc I. leta 1545 ob pomoči papeževe vojske krvavo zatrl tamkajšnjo skupnost in njeno dejavnost.

začetek pogajanj Katarine Medičejske s hugenoti. Tudi druge protestantske dežele, recimo Anglija, so z zanimanjem spremljale boj skromne skupine kmetov, ki je spravila v težave prekaljenega vojskovodjo, kakršen je bil Savojec. Marca 1561 je Trinità že pisal svojemu vojvodi o brezizhodnosti položaja: »Imam malo ljudi in še ti so nezadovoljni [...] oni pa lahko v šestih urah spravijo skupaj može iz vseh dolin.« (Peyronnel Rimbaldi, 2011: 13.)

Ko je Emanuele Filiberto uvidel, da ga bo vojna z valdenci stala občutno več, kot je načrtoval, se je po posredovanju žene Margerite in Filippa, grofa Racconigija, začel z valdenci pogajati. Tako je bil 5. junija 1561 v Cavourju med delegacijo vojvode in valdenskimi zastopniki podpisan mirovni sporazum, tako imenovani *Cavourski sporazum*.

Il patto di Cavour

Dokument, ki so ga podpisali Racconigi v imenu vojvode in dva pastorja ter dva poslanca iz vrst valdencev, je zanimiv že s formalnega pravnega stališča. Težko bi ga označili za mirovno pogodbo v znanem pomenu, saj ne gre za sporazum med enakovrednima stranema, temveč za dogovor med vojvodo in podložniki, ki so se uprli njegovim zakonom in njegovi vojski. In četudi ne bi mogli govoriti o enakovrednih podpisnikih, je iz besedila razvidno, da so si valdenci izbojevali precej več kot pa zgolj uradno pomilostitev. Gotovo pa je iskanje pravnih opredelitev listine manj pomembno od njenega zgodovinskega političnega pomena, ki prinaša vrsto pomembnih zasukov. Omenili smo že verske – ne vedno z nauki glavnih protestantskih tokov skladne – utemeljitve, s katerimi so valdenci upravičili svoj upor proti oblastnikom ter tako prispevali k teoretični podlagi poznejših verskih bojev. Bržkone pa je še pomembnejše dejstvo, da je listina neposredno zanikanje načela *cuius regio eius religio*, ki je takrat veljalo za enega najodmevnejših dosežkov na področju verske politike tako na teoretičnem kakor praktičnem področju.

Katoliški vladar je torej na svojem ozemlju prvič priznal podložnike, ki niso sprejeli njegove vere, in se z njimi, namesto da bi jih zatrl, celo pogodil. Poziv Filipa II., ki je ponudil svoje cesarstvo,

imetje in življenje, da bi se uničili luteranci, je še odmeval po evropskih dvorih, medtem pa je skromno vojvodstvo na vznožju Alp iskalo drugo pot v boju s protestanti in tvegalo kritike evropskih vladarjev ter obsodbo papeškega Rima.

S sporazumom je vojvoda valdencem sicer oprostil vojno škodo, vrnil zaplenjeno imetje in jim pustil svobodo veroizpovedi, a zgolj v določenih in natančno začrtanih mejah. Uvedel je torej za nekakšen geto, s katerim je skušal zajezi in visoko v gorah osamiti valdensko nevarnost, da bi jo lahko nadzoroval in se z njo spoprijel z drugimi sredstvi in ob bolj primerni priložnosti. K drugim sredstvom je sodila, kot je opozoril Molnar, nadvse ostra misijonarska dejavnost, ki se je začela prav v tistih letih in je trajala vse do francoske revolucije (Molnar, 1974: 48). Poleg jezuitov velja s tem v zvezi omeniti tudi združeni red svetega Mavricija in Lazarja, katerega glavni cilj je bil nadaljevanje boja proti piemontskim valdencem pod okriljem Savojevcev. Na neki način je Cavour torej nasprotje Chanforana,⁵ kjer so se za nekaj časa odprle možnosti, da bi se Piemont spremenil v deželo, ki bi jo obnovilo in prerodilo evangelijsko sporočilo. Kljub tem omejitvam pa je sporazum pomemben predvsem kot priznanje valdenske manjšine in velja za nekakšno »magno charto« (Caponetto, 1992: 163) njenega pravnega obstoja, saj je posredno tudi uradna potrditev njihove cerkvene organizacije. S tem dejanjem so valdenci odločno stopili na svojo pot, ne več kot drobec protestantske diaspore ali predverje Ženeve, ampak kot samostojna Cerkev s svojim življenjem. V tej luči bi listino, kljub drugam usmerjenim namenom vojvode in nekoliko drugačnemu pojmovanju tistega časa, lahko označili tudi za prvi dokument verske tolerance v sodobni Evropi.

V nadaljevanju navajam prevod besedila:

- 5 Na sinodi v Chanforanu v dolini Angrogna so se leta 1532 zbrali vsi »strici« iz Piemonta, Dolfineje, Provanse, Puglie in Kalabrije ter se odločili za pridružitve k reformaciji po švicarskem in francoskem zgledu. S tem se je starodavno srednjeveško versko gibanje spremenilo v protestantsko Cerkev in se dejavno vključilo v dinamiko nove Evropske kulture. *Olivetanova Biblija*, ki so jo ob tej priložnosti valdenci finančno podprli v prepričanju, da je *Sveto pismo* nad vsemi drugimi nauki, je še danes simbol te pridružitve.

POGOJI IN ČLENI⁶

**nedavno sklenjeni med presvetlim gospodom Monsignorjem
iz Racconigija v imenu Njegove Visokosti in tistih iz piemontskih
dolin, ki se imenujejo valdenci,
nalagajo:**

Da bo Njegova Visokost poslala pisma z dovoljenjem, na katerih bo jasno zapisano, da oprošča in odpušča tistim iz dolin Angrogna, Bobbio, Villara, Valginchart, Rora, Tagliaret, Rucia di Bonet na meji Torra, San Martino, Perosa, Roccapiata, San Bartolomeo in vsem tistim, ki so jim očitno pomagali pri prekrških, storjenih, ko so dvignili orožje proti Njegovi Visokosti kakor tudi proti določenim gospodom in njim nadrejenim plemičem.

Da bo dovoljeno tistim iz Angrogne, Bobbia, Villara, Valgincharta, Rore (ki sodijo k dolini Luserna) in tistim iz Rodoreta, Marcilla, Manegliana in Salsrja (ki sodijo k dolini San Martino) imeti kongregacije, pridige in druga verska opravila njihove vere na običajnih mestih.

Da bo dovoljeno kraju Villaro, ki sodi k dolini Luserna, enako, a samo dokler Njegova Visokost v omenjenem kraju ne zgradi utrdbe, potem ko bo zgrajena, pa na celotnem območju tistega kraja ne bodo smeli več pridigati in zborovati. Lahko pa bodo v bližini, kjerkoli na strani Bobia, postavili svojo stavbo. Tako bo duhovnikom dovoljeno priti na omenjeno območje, da bi obiskali bolnike in opravljali druge stvari, potrebne za njihovo vero, če le ne bodo pridigali in zborovali. V Tagliaretu in kraju Rucia di Bonet na meji Torra bo dovoljeno pridigati in zborovati na običajnih mestih, če te dejavnosti ne bo na ostalem ozemlju Torra.

Da ne bo dovoljeno tistim, ki živijo v omenjenih naseljih dolin Luserna in San Martino, priti na druga območja teh dolin ter na preostale posesti

6 Besedilo povzemam po *Historie memorable de la guerre faite par le Duc de Savoye contre ses subjects des Valdées*, Claudiana, Torino, 1972. Gre za anonimno delo, ki je prvič izšlo v času podpisa sporazuma, med letoma 1561 in 1562, in sicer v treh izdajah, vsaka pri drugi založbi. Avtor je po vsej verjetnosti eden pastorjev, navzoč ob navedenih dogodkih, za katerega pa ne moremo z gotovostjo trditi, da je bil iz vrst valdencev. V delu je bilo v francoskem jeziku prvič natisnjeno besedilo sporazuma, prvo italijansko različico pa so izdali 1649. Nekaj rokopisov italijanskega besedila sta nedavno našla Jalla in De Simone, prvi v Deželnem arhivu Torina in drugi v Vatikanski knjižnici. Besedilo sporazuma, ki ga ponuja *Historie memorable*, je nekoliko daljše od drugih različic, v slovenskem prevodu pa sta izpuščena dva krajša in za razpravo manj pomembna odlomka.

pod upravo Njegove Visokosti ter prečkati navedenih meja, da bi tam pridigali, se zbirali in javno razpravljali, saj lahko to svobodno počnejo samo znotraj svojih naselij. Če bi jih kdo povprašal po njihovi veri, bodo lahko odgovorili brez strahu, ne da bi jih doletela kakršnakoli telesna ali denarna kazen.

Podobno bo dovoljeno onim iz župnije Perosa, ki so zbežali zaradi tiste vere in so se navadno zbirali, pridigali in opravljali druge službe, skladne z njihovo vero, v kraju Puzzo. Ne bodo pa se smeli približati drugim krajem in mejam omenjene župnije.

Tistim iz župnije Pinacchia iz doline Perosa in onim, ki so od tam zaradi tiste vere pobegnili, ker so hodili k pridigam, imeli kongregacije in opravljali druge službe tiste vere, bo to dovoljeno početi v kraju Grandobion.

Tistim iz škofije San Germano iz doline Perosa in tistim iz Roccapiate, ki so pobegnili zavoljo vere ter pri njej ostali, bo dovoljeno imeti duhovnika, ki bo lahko en dan pridigal v San Germanu, in sicer kraju Adormiglius, drugi dan pa v Roccapiatu, a samo v kraju z imenom Vandini.

Vsem iz naselij in vasi v teh dolinah, ki so sedaj na begu in vztrajajo pri tisti veri, bo dovoljeno z družinami vrniti se v domače hiše ne glede na kakršnokoli obljubo ali preklic proti lastni veri, ki bi izvirala iz časa pred to vojno. Lahko bodo živeli v skladu s svojo vero, hodili k pridigam, na navedenih mestih zborovali pod vodstvom svojih duhovnikov, a le če bodo spoštovali vse, kar je zapisano zgoraj. In ker mnogi iz omenjenih krajev in vasi bivajo zunaj meja, določenih za pridige, jih bodo brez strahu lahko obiskali njihovi duhovniki, nastanjeni znotraj teh meja, če bo to potrebno in če bodo potrebovali še kaj drugega, povezanega s tisto njihovo vero. Ti jim bodo lahko nudili potrebno versko pomoč, če le ne bodo pridigali in prirejali sumljivih zborovanj.

Po posebni milosti bo dovoljeno vsem tistim iz dolin Meane in San Bartolomeo blizu Roccapiate, ki so na begu in vztrajajo pri tisti veri, nemoteno uživati v ugodnostih in svoboščinah, potrjenih v prejšnjem in naslednjem členu, če bodo obljubili vse, kar morajo obljubiti zgoraj naštetim.

Vsem naštetim v omenjenih dolinah in vsem ubežnikom, ki vztrajajo pri svoji veri, tako z območja dolin, kot iz Roccapiate, San Bartolomea in Meana, bo vrnjeno premoženje, če je bilo to zaplenjeno zavoljo vere in s tem povezane sedanje in pretekle vojne.

Vsem naštetim bo po pravni poti dovoljeno od sosedov pridobiti svoje premičnine in živino, če ne gre za vojake. Tisto kar je bilo prodano, jim

bodo po pravni poti vrnili v denarju, ki so ga z te stvari dobili, in podobno bo dovoljeno njihovim sosedom.

Omenjenim bodo podeljene vse oprostitve in privilegiji, splošni in posebni, tako tisti, ki so jih podelili Njegova Visokost s svojimi predhodniki, kot oni drugih gospodov, če o temu pričajo javni odloki.

Pravici omenjenih iz teh dolin bo zadoščeno in spoznali bodo, da so, podobno kakor drugi podložniki, pod zaščito Njegove Visokosti.

Tisti v omenjenih dolinah bodo morali sestaviti spisek imen in primkov vseh ljudi iz teh dolin, ki so zbežali zaradi svoje vere, da se bodo lahko vrnili k družinam, prejeli svojo lastnino in uživali v milosti ter dobroti, ki jim jo je naklonil njihov Vladar in Gospod.

[...]

V vseh župnijah omenjenih dolin, kjer se bo pridigalo, zborovalo in opravljalo druge službe tiste vere, bodo tudi maše in vse ostalo po rimski navadi, a njim ne bo treba obiskovati maš ne pomagati tistim, ki bodo opravljali te službe. Tistim, ki bi se jim radi pridružili, bo to vsekakor dovoljeno.

Omenjenim bo Njegova Visokost nepreklicno vrnila vse stroške, ki so jih morali poravnati v teh vojnah, in oprostila osem tisoč skudov, ki so jih prebivalci dolin nameravali plačati, ter tisoč šeststo, ki so jih obljubili v prejšnji vojni. Njegova Visokost bo zapovedala izničenje vseh pogodb, sklenjenih s tem namenom.

Vsi ujetniki, ki so jih zajeli vojaki, bodo izpuščeni ob plačilu razumnega davka v skladu z njihovim premoženjem, o čemer bosta sodila Monsignorja Racconigi in Trinití. Brez davka bodo izpuščeni vsi, za katere bosta gospoda menila, da so jih zaprli po krivici, in podobno bodo brez davka izpustili vse prebivalce dolin, ki so v ječi zavoljo svoje vere in ničesar drugega.

Končno bo vsem tistim iz dolin in onim iz krajev Meane, Roccapiatta in San Bartolomeo, ne glede na njihov ugled in položaj, če le niso duhovniki, dovoljeno bivati in se družiti z drugimi podložniki Njegove Visokosti. Lahko bodo bivali in potovali po vseh deželah Njegove Visokosti, prodajali, kupovali in trgovali z vsem blagom, če ne bodo pridigali, prirejali kongregacij ali javno razpravljali.

[...]

Da bodo strogo spoštovali vse navedeno, prisegajo v imenu svojih skupnosti Giorgio Monastero, župan Angrogne in odposlanec teh dolin, Costanzo di Alestini ali Rimbaldo, župan Avillara, Pirone Ardimio, zastopnik skupnosti Bobbia, Michele Raimondetto, zastopnik skupnosti

Tagliaret in Rucia di Bonet, Giovanni Malanotte, zastopnik San Giovannija, Pietro Pascale, zastopnik skupnosti doline San Martino, Tomaso Romano iz San Germana, zastopnik omenjenega kraja in vse doline Perosa. Če vsebine sklepov ne bi spoštovali, jih bodo doletele kazni, kot jih bo določila Njegova Visokost, in prav tako obljublajo, da bodo to prisego potrdili tudi družinski starešine omenjenih skupnosti.

Presvetli Gospod Monsignor Racconigi prisega, da bo Njegova Visokost po svoji milosti in posredovanju Presvetle Gospe Kneginje potrdila in jim priznala te sklepe z vsemi podrobnostmi. S tem namenom je omenjeni Monsignor Racconigi s svojo roko podpisal sklepe in prav tako so se v imenu dolin ter skupnosti podpisali duhovniki ter oni, ki znajo pisati.

V Cavourju petega junija 1561

Filippo di Savoia

Francesco Valla duhovnik Villara

Claudio Bergio duhovnik Tagliareta

Giorgio Monasterio

Michele Raimondetto

Sklepne ugotovitve o sporazumu

Sporazum, podpisan v Cavourju, je za valdence gotovo pomenil pomembno, čeprav zgolj začasno zmago. Po letu 1561 je bilo vpliv njihovega delovanja še nekaj časa mogoče čutiti na vseh območjih Piemonta, kjer je tlela reformacija, in na dobršnem delu markizata Saluzzo. V času preganjanja so se mnogi protestanti zatekli v gorske doline, ki so ubežnikom takrat ponujale zavetje pred zmeraj ostrejšo in neusmiljeno inkvizicijo. Nekaj let po podpisu sporazuma je beneški veleposlanik Molino v svojem poročilu senatu o Savojskem vojvodstvu pisal o živahni dejavnosti v valdenskih dolinah, od koder naj bi se nevarno širil protestantizem (Caponetto, 1992, str. 166).

A v Italiji je bila protireformacija zaradi bližine Rima vendarle premočna in tamkajšnje protestantske skupnosti so imele v luči tridentinske prenovе manj možnosti za obstanek kot tiste na severu. V dveh desetletjih, ki sta sledili, je Emanuele Filiberto v slogu pravega

renesančnega vladarja s pretkano politiko na eni in kruto silo na drugi strani dokaj učinkovito uresničil svoj načrt sistematične zadušitve »krivoverskih« skupnosti na svojem ozemlju. Ob njegovi smrti leta 1580 je od živahne dejavnosti, ki se je po sporazumu širila iz valdenskih dolin, ostalo kaj malo, v 17. stoletju pa so njegovi potomci pod vplivom Rima postopoma in skorajda v celoti odpravili svoboščine iz leta 1561. Sedemnajsto stoletje je bilo za valdence predvsem obdobje preganjanja in zatiranja ter čas, ki so ga, podobno kot tudi druga področja Evrope, zaznamovale neusmiljene verske vojne.

Čeprav sporazum iz Cavourja ni imel dolgoročnega učinka, pa, kakor rečeno, zaradi nekaterih svojih značilnosti očitno odstopa od glavnih smernic takratnega verskopoličnega dogajanja in ima v tem kontekstu izjemen pomen. Verjetno drži, da je bil dogovor z valdenci po eni strani zgolj kolesce v premišljeno načrtovani mehaniki verske politike Emanuela Filiberta, ki je bil zavoljo svojega ravnanja deležen ostrih kritik Rima, a njegova družbena zgodovinska teža leži drugje. Dokument ni samo pomemben mejnik v življenju Valdenske cerkve in boju za njene pravice, temveč je tudi prvo uradno priznanje protestantske manjšine na ozemlju katoliškega vladarja in velja danes, kot so opozorili številni zgodovinarji, za prvo listino verske tolerance v sodobni Evropi.

VIRI IN LITERATURA

Historie memorable de la guerre faite par le Duc de Savoye contre ses subjectz des Valdées (1972). Torino: Claudiana.

Caponetto, Salvatore (1992): *La Riforma protestante nell'Italia del Cinquecento*. Torino: Claudiana.

Cantimori, Elio (1992): *Eretici Italiani del Cinquecento*. Torino: Einaudi.

Firpo, Massimo (2008): *Riforma protestante ed eresie nell'Italia del Cinquecento*. Bari, Roma.

Höpfl, Harro (1991): *Luther and Calvin on secular authority*. Cambridge: University press.

TOMAŽ JURCA

- Jalla, Giovanni (1914): *Storia della Riforma in Piemonte fino alla morte di Emanuele Filiberto. 1517–1570*. Firenze.
- Molnar, Amedeo (1974): *Storia dei valdesi*. Torino: Claudiana.
- Peyronel Rimbaldi, Susanna (2011): *La guerra fatta dal duca di Savoia Emanuele Filiberto contro i suoi sudditi delle valli*. Torino: Claudiana.
- Sarpi, Paolo (1966): *Istoria del Concilio Tridentino*. Firenze: Sansoni.
- Tourn, Giorgio (1977): *I Valdesi*. Torino: Claudiana.

Melita Zemljak Jontes

JURIJ DALMATIN –
GOVOREC IN PISEC (TUDI)
POSAVSKEGA NAREČJA¹

Jurij Dalmatin je pomemben predstavnik protestantizma na Slovenskem. Rojen je bil malo manj kot 40 let po Trubarjevem rojstvu v Krškem in se je skoraj do svojega 18. leta šolal doma pri Adamu Bohoriču (Kidrič <http://nl.ijs.si:8080/fedora/get/sbl:0343/VIEW/>, dostopno 21. 7. 2011). Tako je postal, rojen Posavec, neodtegljivo povezan s Posavjem in s Posavci. Ta povezanost se je intenzivno kazala za časa njegovega življenja, to je v času protestantizma, velik vpliv pa je imela tudi na obdobja, ki so protestantizmu sledila, vključujoč sodobnost. Posavje bilo od nekdaj tista slovenska pokrajina, ki je bila vedno nekje med štajerskim in dolenskim govornim območjem, a vselej, morda tudi zato, polna svobodomišelnih, uka željnih in posledično tudi razgledanih ljudi, ljudi, ki so v regijo in posledično v celoten slovenski prostor vnesli marsikatero novost, marsikateri drugačen pristop k razmišljanju in s tem krojili in še krojijo podobo sodobnega časa in kulturnega ter tehničnega razvoja.

1 Jurij Dalmatin

Jurij Dalmatin je pod vplivom Adama Bohoriča med šolanjem v domačem kraju postal protestant; tako Adam Bohorič kakor Primož Trubar s somišljeniki sta mu tudi kot mecena pomagala pri študiju v tujini.

1 Prispevek je prvotno nastal ob uaeležbi na kolokviju *Vloga in pomen »krških«* protestantov; tak je bil objavljen v zborniku *Adam Bohorič, Jurij Dalmatin in Krško* (Krško 2006). Za tokratno objavo je bil prispevek kritično pregledan in dopolnjen z novejšim narečnim gradivom in novejšimi narečnimi spoznanji.

Dalmatin je znan predvsem kot tisti, ki je kot prvi v slovenščino v celoti prevedel *Biblijo* in jo izdal leta 1584.

Jurija Dalmatina so, po besedah Franceta Kidriča, odlikovale lepa zunanost, požrtvovalna navdušenost za idejo, vztrajnost v delu in trajna hvaležnost do dobrotnikov. Že v času študija je prišel v stik s takrat najpomembnejšimi predstavniki slovenskega in nemškega protestantskega gibanja. Odločilen pomen za oblikovanje njegove miselnosti so dale tri okoliščine: (a) protestant je postal predvsem zaradi Bohoričeve vzgoje v mladosti; (b) v mladih letih je bil vzgajan v okviru stroge lutrovske protestantske usmeritve in zgolj v namene protestantske cerkve; (c) tudi v tujini je bil pod vplivom mladega slovenskega pismenstva. Ob zaključku študija je Jurij Dalmatin poleg narečno obarvane slovenščine obvladal še nemščino in latinščino ter deloma tudi grščino in hebrejščino. Njegova ljubezen do domovine in do slovenskega jezika se je kazala v tem, da je, kot je zapisal sam, iz »ljubezni do ljube domovine« postal slovenski protestantski pisatelj (Kidrič <http://nl.ijs.si:8080/fedora/get/sbl:0343/VIEW/>, dostopno 21. 7. 2011).

V prepričanju, da je njegova dolžnost, po svoji verski ideji služiti predvsem lastnemu ljudstvu, se je začel že med študijem v Tübingenu »truditi, da obdrži slovenščino tudi zunaj v vaji«, kot je zapisal. To je dosegal s prebiranjem Trubarjevih del, z nasveti učiteljem o slovenskem jeziku in, z veliko Trubarjevo podporo, tudi s prevajanjem *Biblije* (Kidrič <http://nl.ijs.si:8080/fedora/get/sbl:0343/VIEW/>, dostopno 21. 7. 2011). Na Dalmatina je močno vplival Primož Trubar s svojim jezikovnim konceptom razumljivosti jezika za vse družbene sloje (tj. za najbolj zastopano kmečko prebivalstvo, večinoma neizobraženo, nepismeno, ki je govorilo različne narečne govore in se z višjimi družbenimi sloji sporazumevalo v slovenskem jeziku; za mestno prebivalstvo, ki je bilo jezikovno heterogeno; in za pretežno nemško govoreče plemstvo, ki je uporabljalo tudi slovenščino) in z uporabo fonetičnega pravopisa (po načelu *piši, kot govoriš*), čeprav je bil Trubar pri uporabi nedosleden. Sebastijan Krelj, izobraženeц istega časa, je poudarjal pomembnost kultiviranega jezika, ki ga lahko uporablja tudi slovensko izobraženstvo, popravljal pa je tudi Trubarjevo fonetično pisavo. Dalmatin je iz jezikovnega koncepta enega in

drugega prevzel najboljše, dodal svoje izvorne jezikovne tvorbe in tako tvoril jezik, ki je postal izdelan knjižni sistem, pomemben vzor piscem osrednjeslovenskega govornega področja. Zapisal je zvrstno živ in uporaben jezik, ki se je kot jezikovna norma uveljavljal kar 200 let.

2 Dalmatinov jezik

Dalmatin je pisal predvsem v slovenščini in nemščini. V slovenskih besedilih je prevzeto besedje skušal nadomestiti z domačimi izrazi (*žnabli – ustna*), zanje je pogosto uporabljal narečne sopomenke, opuščal je arhaizme. Govoril je (danes dialektološko opredeljen) sevniško-krški govor, ki je del štajerskega posavskega narečja (Logar 1993). To velja za prehodno, saj se v njem prepletajo starejše dolenjske in mlajše štajerske narečne značilnosti.

Dolenjske značilnosti Posavja se še danes kažejo predvsem v razvoju dolgih naglašanih samoglasnikov. Sevniško-krški govor še pozna dolge in kratke naglašene samoglasnike, vendar slednji pod vplivom štajerskih narečij vse bolj izkazujejo težnjo po daljšanju in izenačevanju z dolgimi samoglasniki. Dolgi samoglasniki se pojavljajo v vseh položajih besed, kratki naglašeni pa večinoma v zadnjem ali edinem besednem zlogu. Nefonološke kračine se lahko pojavljajo v vseh besednih položajih. Govor danes ne ločuje tonemskih nasprotij, kar je posledica vpliva štajerske narečne podstave na izhodiščno dolenjsko (Zemljak 2000: 32).

V Dalmatinovem jeziku se kažejo nekatere tipične dolenjsko-štajerske narečne značilnosti, kot so nenaglašeni *i* po vokalni harmoniji: *divica*; zapis naglašene in nenaglašene *u < o*: *gusput* 'gospod', *sruta* 'sirota', *malenkust* 'malenkost', *samu* 'samó', to je značilen pojav ukanja, zaradi česar je še danes nenaglašeni *o* v posavskem narečju, sploh v sevniško-krškem govoru, redek; zapis izvornih naglašanih polglasnikov večinoma z *a*: *vas*, *dan*, *max*, *laš*, *maša*, *pajsji*, *usahne*; v nekaterih pregibalnih vzorcih se pojavljajo tipične dolenjsko-štajerske končnice, npr. *-i*: *k serci* 'k srcu', *kBugi* 'za 'k Bogu'; *-u < -o*: *rešnu telu*; *-am < -om* v daj. mn., or. ed.: (*z*) *bratam*. Skratka, tudi posavska govornica je, drugačnim Dalmatinovim namenom navkljub, v njegovih delih jasno razvidna.

Prispevek predstavlja primerjavo temeljnih glasovnih gradnikov vsakega narečnega govora, tj. nekaterih naglašanih in nenaglašanih samoglasnikov ter njihove morebitne redukcije v izbranih govorih sevniško-krškega govora posavskega narečja s tistimi, ki jih je zapisal Jurij Dalmatin v prevodu *Svetega pisma* in kakor nanje v nekaterih razpravah gleda jezikoslovec pater Stanislav Škrabec, pravzaprav prvi slovenski fonetik v sodobnem pomenu besede.

3 Metodologija dela

V razpravah patra Stanislava Škrabca v *Jezikoslovnih delih* (JD 1–4) so bile poiskane omembe Jurija Dalmatina in njegovega dela, te pa so bile primerjane s ponazoritvami sodobnega narečnega stanja, in sicer s pomočjo naslednjega gradiva: F. Ramovš: *Kratka zgodovina slovenskega jezika* (1995 (1936)) – (R); T. Logar, rokopisni zapis točke za Slovenski lingvistični atlas (1956): Leskovec pri Krškem (L); zapisi snemanj krajevnega govora Zabukovje nad Sevnico M. Zemljak (2000, 2002) – (Z); diplomsko delo T. Žumer (2001), ki zajema glasovni popis in analizo krajev: Arto, Veliki Trn, Ženje (AVTŽ); diplomsko delo K. Komar (2010), ki zajema glasoslovni popis in analizo kraja Brestanica (B); delo M. Krejan *Vse sorte je že blou* z izbranimi govori krajev Krško, Lomno, Arto, Veliki Trn, Ženje in Gora (K).²

Zapis primerov je enak zapisom v posameznih navedenih virih; razen pri navedenih primerih patra S. Škrabca in deloma M. Krejan je to zapis s splošno dogovorjenimi narečnimi znaki.³ Dinamični (jakostni) naglas je označen s tanko navpično črtico pred samoglasnikom oziroma pred zadnjim soglasnikom, za katerim stoji naglašeni samoglasnik (*zda:xtal*; *'ni:igdar*, *š'li:ĭ*). Dolžina samoglasnikov (enoglasnikov) je označena s sledečim dvopičjem (*a:*), v dvoglasnikih tipa *ie*, *uo* pa dvopičje pomeni poudarjenost (v zapisanih primerih prvega) dela dvoglasnika (*i:ε*, *u:ɔ*). Kakovost samoglasnikov je označena takole: pika pod *e* in *o* (*e*, *o*) zaz-

- 2 V oklepaju poševnjeno zapisana črka pri F. Ramovšu in M. Krejan pomenita okrajšavo priimka avtorja dela, drugje pa okrajšavo za analizirani krajevni govor.
- 3 Način zapisovanja sledi narečnim znakom, natančneje predstavljenim v delu T. Logarja: *Slovenska narečja* (1993).

namuje ozkost; krožec nad *a* (*ā*) označuje ustnično zaokroženo izgovarjavo *a*, ki se po barvi približuje širokemu *o*; krožec pod *a* (*ã*) pomeni oslabljen (reduciran) *a*, nekak polglasnik z *a*-jevsko barvo; krožec pod *l*, *m*, *n* (*l̃*, *m̃*, *ñ*) označuje njihovo samoglasniško (zlogotvorno) vlogo; dvopičje nad *a* (*ä*) označuje zelo širok *e*, širši od knjižnega širokega *e*; dvopičje nad *u* (*ü*) označuje naprej pomaknjen izgovor *u*-ja; kljukica pod *i* in *u* (*i̇*, *u̇*) označuje njun nenapet, širok izgovor; polkrožec pod *i* in *u* (*ĩ*, *ũ*) označuje soglasniški izgovor; srednjejezični polglasnik je zapisan z znakom *ø*; *ę* označuje zapis nosnega *e*; črta nad samoglasnikom (*ē*) označuje dolžino (po Ramovšu); *ь* in *ъ* označujeta praslovanski trdi in mehki polglasnik; *ŕ* označuje zlogotvorni zvočnik *r*; *ě* je praslovanski *e*-jevski glas, imenovan jat. Soglasniki so označeni takole: *v* je zobnoustnični soglasnik; *ʋ* je ustničnoustnično zaokroženi soglasnik; *j* soglasniškega izvora zapisujem z *j*, čeprav je njegova fonetična vrednost največkrat *ĩ*; znak *ĭ* zapisujem le v dvoglasnikih tipa *ĭe*: in *i:ĩ*; *ŋ* je izgovorna različica *n*-ja pred mehkonebnikom; znak *ł* pomeni temen mehkonebni zvočnik; *x* je nezveneč mehkonebni pripornik; *z* označuje zlitni zvoneči soglasnik *dz*, *ž* pa zlitnik *dž*.

4 Samoglasniška analiza

4.1 Samoglasnik *i*

4.1.1 Naglašeni *i*

Najobširnejša Škrabčeva razprava o naglašenem *i* pred *r* zajema problematiko zapisa in izgovarjave besede 'prešeren'. Škrabec utemeljuje pravilnost Dalmatinovega zapisa v izgovarjavi in pisavi z *i* ali *e* pred *r* v 16. stoletju. V tem času naj bi se še dobro razlikovalo med *i* in *e*, nekaterim zapisanim izjemam navkljub.⁴ Dalmatin je besedo 'prešeren' zapisoval izključno z *e*, tako še v primerih, kjer je v stari slovenščini in v drugih slovanskih jezikih (JD 4: 71) »*e* ali *ě*, nasproti pa *i* (ali *y*), kjer imajo omenjeni jeziki *i*, *ы* ali *ü*; npr.: *kateri* /.../, *večer* /.../, *vera* /.../, *mera* /.../, *zmerjati* /.../, *terjati* /.../, *merkati* /.../; pa: *štiri* /.../, *pastyr* /.../, *vmirati* /.../

4 »Nasproti rabita *e*, kjer kaže, da bi bil *i* opravičen, Dalmatin in Trubar v besedah *cerkev* (kirche, kirke, ahd. *chirihha*) in *veroh*, *verih* (mhd. *wirouh*). Uzrok je iskati menda že v nemškeji izreki[.]« (JD 4: 71).

*mir /.../, zmirom /.../ itd.*⁵ Škrabec še omenja, da (JD 1: 415) »bi se dalo misliti, da je *ě* v *věr-* naravnost prešel v *è*, *i*, *e*, kakor v *svět*, *svět*, *svit*, *svet*, ali pred *r* se spreminja pri nas *ě* v *e*: *věra*, *měra*, ne *věra*, *měra* (*veira*, *meira*), in ta bi menda sam na sebi ostal *e*, tudi ko izgubi naglas[.]« Zapis prešeren skuša Škrabec utemeljiti še z izvornim korenem same besede. Ugotavlja, da je koren *-šer-* v slovenščini neznan, korena *-šir-* pa ne pozna. Vendarle meni, da je beseda slovenska.⁶

Podobno razlaga Škrabec tudi besedo 'zmirom', kar (JD 4: 72) »pomeni pri Trubarji 'in ruhe', kakor še današnji v izreku 'zmirom pustiti koga'; za zdaj navadni pomen te besedice pa rabi Trubar nemško *imer*[.]«

Že Fran Ramovš je v svoji *Kratki zgodovini slovenskega jezika I* pisal o narečnih spremembah glasu *e* (Ramovš 1995 (1936): 211): »V vseh osrednjih slovenskih govorih, lokalno tudi po Štajerskem in Koroškem, je znan prehod *ē* v *ī* pred istozložnim *r /.../*: *pírje*, *večír*, *večírja* itd.« Poudarja, da je še v 16. stoletju mogoče najti zapisano *er*, ki pa je moral biti v izgovarjavi že zelo zožen, proti *i*-ju. Tako je pri Dalmatinu moč najti »*Diuer*« (Ramovš 1995 (1936): 211). Artikulacija sprednjega jezičnega dela ob glasu *r* je lahko premaknila artikulacijsko mesto *e*-ja v *i*-jevsko ali tudi obratno. Podoben vpliv je doživel tudi *ě* ob *r*-ju, in sicer v tistem dialektalnem pasu, (Ramovš 1995 (1936): 211) »ki je za dolgi *ě* imel široki *ē*, ki ga je pozneje v vseh drugih legah diftongiral v *eĭ*, *aĭ* (Notranjsko – Dolenjsko – Štajersko), kajti njegova skupina *ēr* se je zožila v *ēr*, do danes celo v *ir /.../*«. Tako so že leta 1956 v Logarjevih zapiskih s terena zapisani *večír*, *zvečír*, *večírja*, *štírna*, vendar še *e*-jevsko *cêrku* in dvoglasniško *kier kĭerga kĭerem* 'kateri katerega kateremu' (L); v drugih virih *cêrku*,⁷ *večêr*, *zvečêr*, *večêrja*, *kêr* 'kateri', *kêra* 'katera', *štêrna*,

5 V zbranih delih patra Stanislava Škrabca so primeri zapisano razprto; v prispevku so zapisani, kot to zahtevajo sodobna merila zapisovanja, v poševnem nerazprtem tisku.

6 */.../* Beseda etimološko ni pojasnjena. Morda je sorodno češ. *příšerný*, *přešerný* 'strašen, pošasten, nenavaden'. */.../* Izvajanje sloven. *prešêren* iz *prešĭren*, tvorbe (tipa *obšĭren*) z narečnim razvojem *ir* > *er* iz *šĭriti*, *šĭròk* ni možno, ker je *prešĭren* v 16. stol. dosledno pisano s korenskim *e* (Škrabec, Kres I, 520 ss.) (Snoj 2003: 570).

7 V delu M. Krejan: *Vse sorte je že blou* je zapis poenostavljen; tako znak *ê* zaznamuje variiran izgovor od *iê* do *i* (Krejan 1999: 230).

mérkat 'paziti', *hčér*, *nkér* 'nikjer', *smér*, *vèra*, *marsikèra* (K); '*ci:rku*, *x'či:rka*, '*ki:r* 'kateri', '*ki:ra* 'katera', '*mi:ra* 'mera', '*pi:rje*, *s'mi:r*, *š'ti:rna*, '*vi:ra*, *ve'či:rja*, *ve'či:rja*, *zvi'či:r*, *z'mi:rəm/z'mi:ri/z'mi:rŋ* 'zmeraj' (Z, B).

4.1.2 Nenaglašeni *i*

Tako Trubar kakor Dalmatin sta zapisovala *ě* z *i*, čeprav Škrabec pravi, da (JD 1: 90) » /.../ kratki glasniki *i*, *u* in *ě* so nam oslabei do nerazločnosti, vsi trije se izgovarjajo enako za *v*⁸ /.../ [P]rvotne staroslovenske oblike /.../ v 16. stoletju še niso bile omajane, samo da se je *ě* navadno pisal z *i*: *divica*, *l[j]ubiga*, *l[j]ubimu*. Da je bil tedaj izgovor ta kaker današnji, gotovo bi nahajali pri Trubarju, kaker pri Dalmatinu sto in sto krat *-ga* in *-mu* namesto *-iga*, *-imu* [...].« Tovrstni nenaglašeni *ě* naj bi bili prelivajoči samoglasniki, prehodni iz *e* v *i* in malo krajši od naglašene *ě*: *běži'm*, *běža'la*, *běli'ca*, *běli'li* (JD 2: 142) in se vzdržuje po spominu na izgovor oblik z naglašanim *ě*. Torej na tem mestu v 16. stoletju še ne gre za samoglasniški upad, čeprav naj bi bila *i* in *u* že nekako (JD 3: 602) »oslabel[a] in polglasn[a], **i** in **ě** blizu stslav. ѣ, **u** (in morda v nekih primerih tudi **o**) blizu kar stslav. ѹ. Semtertja se **i** in **u** zamenjata, dasi jako poredko, ali izpadata tudi v dolgih besedah ne.« Podobno omenja še za nekatere, ne nujno jatovske glasove, ki jih Dalmatin zapisuje z *i* (JD 3: 512): »*kladivu*, *gosenica*, *priatelica*, *stariša*, *tovariš*, *varih*, *varuje*, *veruje* itd.« Zanje pravi, da v nobeni teh besed *i* ne bi bil zapisan, če bi se v Dalmatinovem času besede izgovarjale tako kot danes.

Škrabec tako torej poudarja, da se v 16. stoletju nenaglašeni *i*, ne glede na izvor, še ni izgubljal, kakor se izgublja danes, vendar pa se tudi ni (JD 3: 513) »tako cvileče izgovarjal, kaker se ga zdaj otroci uče brati in ga navadno tudi odrasli bero.« Poudarja, da se izgovarja kot nekoliko zamolkel glas, položajno med *i*, *ə* in starim polglasnikom (< ѣ), kar se kaže predvsem v nedoslednosti zapisa; Dalmatin uporablja predvsem *ě*.

Med vsemi soglasniki je le *r* tisti, ki je lahko vplival na *i* ali *u* za seboj, in sicer so ga nekateri jezikoslovci že začeli zapisovati kot izgovorjene polglasnike. Tako je Dalmatin nekajkrat zapisal (JD 3: 602) »*pèr*« za '*pri*',

8 To besedilo je bilo deloma pripravljeno z vnanašalnim sistemom ZRCola, ki ga je na ZRC SAZU razvil Peter Weiss.

'Shant Marnih rosh' za 'šant Márjinih rož', 'dèrgazhi' za 'drugači', tudi večkrat 'pirhaft' za 'pirihalt'«. V vseh drugih primerih, komentira Škrabec, se piše v današnji knjižni slovenščini tako kot v Dalmatinovem času, za kar ima sam Dalmatin nedvomno velike zasluge (JD 4: 602).

F. Ramovš omenja predvsem dolenske redukcije nenaglašnega *i*-ja, in sicer do stopnje polglasnika ali do popolne redukcije v različnozložnih besedah: *jéžək* in *jêšk*, *trébəx* in *trépx*, *óřəx* in *óřx*, *warx*; *přšlà*, *visòk* > *vəsàk*; *kapêlca*, *skírca*, *kúharca* (Ramovš 1995 (1936), 230–231); pri Logarju je najti zapise večinoma popolne redukcije *i*-ja, in sicer pri različnih besednih vrstah: *pukúôpat*, *tjêsat*, *žāgat*; *jêtkā*, *kis̄lca*, *lêšŷk*, *mâžlca*, *piêlŷ*, *sôŷnčŷca*, *təřpâlŷce*; *čtovêšk-ø*; *spumtāt-ø* (L). Samostalniki m. in s. spola ednine imajo v dajalniku in mestniku večinoma *i*-jevsko končnico, ž. spola pa *i*-jevsko končnico popolnoma reducirajo: *u kôŷki*, *u križi*, *mexŷri*, *na grúôbi*; *na nêbi*, *u gârli*, *na sârci*; *na brâd* (L); podobno velja še za (AVTŽ): *u 'nu:gradi*, *u 'la:gri*, *na b'ri:tofi*, *na 'plo:di*, za (B): *u 'xu:qst*, *pər ku'li:əs/pər ku'li:əsi/pər ku'li:əsu*, *u kulu'ni:j*, *k 'ma:š*, *pu n'ji:u*, *pər 'nə:k/pər 'nə:gi* ter za (Z): *u 'ca:jti*, *u 'ča:ji*, *na 'čje:li*, *pu x'ri:ibi*, *u 'Du:broniki*, *u 'Za:prešiči*. Zapisane so tudi asimilirane izglasne oblike iz *-aj*: *tûki* (poleg *tĕj*), *zûni* (L), znane tudi v (AVTŽ): *'ne:ki*, *z'ju:tri*, *'ku:mi*, *'zu:ni* ter v (Z, B) iz izglasnih *-aj*, *-oj*, *-ej* in *-əj* (*j* ← *ń*), *-je*, *-ji*: *a'za:di* 'zadaj', *'dē:li*, *'ku:mi* 'komaj', *u'či:ri*, *'ti:di* 'tedaj', *z'ju:tri*; *z 'ma:ni*, *'zu:ni*, *s 'ta:bi*; *'jē:špri* 'ješprenj'; *'uə:gi/'uə:jgi* 'ogenj'; *b'ra:ti* (im. mn.), *'go:sti* 'gostje', *'pu:qbi*; *'ta:ži*, *'ti:ėži*, *ut'ru:qči*. Vokalno harmonijo, kot jo je zapisal že Dalmatin (tip *divica*), bodisi da nastane iz prednaglasnih iz *ě*, *e*, *e* ali pa je ohranjena iz *u* (> *ü*), je najti tako v (AVTŽ): *dik'li:ta*, *di'si:t*, *vi'li:k*, kot različico pa tudi v (Z, B): *či'bi:əla*, *di'bi:əla* ali *de'bi:əla*, *dik'li:əte* ali *dek'li:əte*, *di'vi:ət*, *dri'vi:əsa* ali *dər'vi:əsa*, *də'vi:ət* ali *di'vi:ət*, *də'si:ət* ali *di'si:ət*, *pr'i:dim*, *smi'ja:t*, *zvə'či:r* ali *zvi'či:r*.

4.2 Samoglasnik *u*

4.2.1 Naglašeni *u*

Imenovalniški *-oj* je po Škrabcu ostal nespremenjen v koroških in gorenjskih govorih in ponekod na Dolenskem, kjer je sicer podlegel spremembam kot vsak prvotni *o*; (JD 1: 87) »zato govori Dolenjec za

měga, měmu, mēm'a : mujg`a, mujm`ů, mujm`a, za m`ěm, m`ěh, m`a, m`i, m`e, me', m`o, mĕ : mujj`ěm, mujj`ěh, mujj`a, mujj`i (= mu-'i), mujj`e (nom. acc. pl. fem. in sing. neutr.), mujje' (gen. sing. f.), mujj`o (acc.), mujj`o (instr.), mujj`ě = mujj`ĩ (dat. loc. f.). V instr. plur. sta oba načina sploh v navadi, da se namreč ě z -oj (-uj) namešča[.]«

F. Ramovš v opisu dolenskega dialekta poudarja, da je (Ramovš 1995 (1936): 135) »dolgi *o* /.../ prešel v *ū*, posttonični končni *-o* v *-u* (*mleĭku*).« Primere za cirk. *o*, ki prehaja v *u*, je ob zapisovanju narečnega gradiva navedel tudi T. Logar: *nūs, rūk, ukū, uxū, būs* (*būōs*), *nūč, gūt, rūt, ĩpū* (*lepū*), *btāgū, testū, senū* (*snū*), *kuťū, mesū, nebū* (L). Govora (Z, B) poznata za dolgi cirk. *o*, stalno dolgi nosni *o* in novoakutirani *o* v zadnjem besednem zlogu odraz dolgega *u*: ki ima svojo prosto različico *u:ū* (izgovarjava je lahko sicer tudi *u:ō*): '*bu:k* 'bog', '*g'nu:j* 'gnoj', '*gus'pu:t* 'gospod', '*kə'ku:ū* 'kakó', '*lə'pu:*, '*mə'su:/me'su:* 'meso', '*'mu:č* 'moč', '*'mu:st* 'most', '*'nu:č* 'noč', '*'pu:le* 'polje', '*sə'xu:ū* 'suhó', '*s'ru:ta* 'sirota', '*zla'tu:*, '*z'vu:n/z'gu:n* 'zvon'; '*na k'ťu:p* 'klop', '*'mu:ūka* 'moka', '*'mu:š* 'mož', '*d'nu:* 'dno'. V sosednjih dolenskih govorih je izgovor v teh primerih lahko že nenapet, v besednem izglasju lahko tudi dvoglasniški.

4.2.2 Nenaglašeni *u*

Dalminovne rabe nenaglašene *u* Škrabec ne omenja prav pogosto. Najpogosteje jo omenja v povezavi s slabljenjem, to je s samoglasniškim upadom, podobno kot to opozarja pri nenaglašenem *i*. Pravi, da se je nenaglašeni *u* (JD 3: 514) »spremenil v temen nedoločen samoglasnik, menda prav tisti glas, ki ga je pomenila v stari cerkveni slovanščini čerka ъ.« Vsekakor pa Škrabec ugotavlja, da se nenaglašena *i* in *u* pri Dalminu pogosto mešata med sabo, kot na primer (JD 3: 514) »'kserci, kBugi' za 'k sercu, h Bogu'«.

Posebej se Škrabec dotika problematike nenaglašenih množinskih dajalniških končnic samostalnikov moškega spola. Omenja, da Dalmin tako zapiše (JD 1: 66–67) »poleg navadnega *vratam* tudi še *vratom* /.../, poleg *jagnetam* tudi *jagnetom* /.../, in /.../ beremo: *viudstvom, gospostvum*, to je *věv'odstvom* (iz *vojevodstvom*), *gospostvo'm*.« Sprašuje se, ali je zato Dalminov jezik zmes stare in nove slovenščine ter celo češčine s končnico *-ŭm*. F. Ramovš končnic na *-um* (< *-om*) ne omenja, omenja

končnice *-am* < *-om*,⁹ pa tudi sicer v sevniško-krškem govoru glasovne spremembe *-om* > *-um* ni zaznati. V govoru (Z) je najti posamično le *-um* < *-am*: z 'vi:ȷlum 'z vilami'.

Škrabec ugotavlja, da so Dalmatinove izvorno *o*-jevske končnice samostalnikov moškega in srednjega spola, ki so v rodilniku ednine naglašene, in to potisnjeno, v naglašeni dajalniku množine in orodniku ednine *-um* in ne *-om*. Enako ostane tudi v primerih, ko je pred samostalnikom stoječi predlog povzročil umik naglasa in pustil končnico nenaglašeno, le da takšne primere Dalmatin ponekod vendarle tudi zapiše z *-om*, npr. (JD 1: 134) »pred Gospudom Bogum, /.../ z' čistim zlatum, pa: z' zlatom; /.../ z' moim medum, /.../ z' medom«. Podobno tudi še pri imenovalniških *o*-jevskih oblikah pridevnikov, kot npr. v primeru (JD 1: 396) »rešnu telu«. V vseh navedenih primerih Škrabec ugotavlja (JD 4: 37), da gre za tipične dolensjske končnice, kot so tipično dolenski tudi *u*-jevski končaji v rod. mn. samostalnikov m. in s. spola (*-uv*): *golōbuu* – *golōbov* in v tož. pridevnikov ž. spola: *težkū*. Te so v preprostem (dolensjskem) govoru praktične za preprečevanje dvoumnosti pomenov.

Ukanje je najti v vseh zapisih sevniško-krškega govora. F. Ramovš omenja prednaglasno ukanje v Mirni na Dolenskem: *mučān*, *kustēx*, *gusānca*, *kulān*, *purāslu* (R), ki ga je najti tudi drugod (vključno z vzglasnim): *utāwa* 'otava', *kuŭ*, *kuŭoret*, *pustēru*, *putpŭt*, *ručica*, *brūtuf* (L); *pu'ča:sa*, *guspu'da:r*, *zapus'le:n* (AVTŽ); v (Z) v prednaglasnih in ponaglasnih notranjih odprtih zlogih za velari in labiali (položajno ukanje), v (B) v ponaglasnih zlogih redkeje: *gu'hu:op*, *glu'ba:j*, *gus'pa:*, *xu'di:il*, *'ja:guda*, *klu'bu:k*, *s ku'ji:ȷ* 's konji', *kum'ba:jni*, *ku'ri:en*, *ku'ri:it*, *pu'diȷ'ja:š*, *pu du'me:ix*, *pu'ma:gat*, *pu'si:ębi* 'posebni', *ub'na:ȷlal*, *u'za:di/(a'za:di)*, *ut'ru:ȷk/(at'ru:ȷk)* (rod. mn.), *pu'ti:ȷ* (rod. ed., mn.); večinoma se pojavlja tudi še ponaglasno in izglasno ukanje: *leȷtu* (rod.), kar naj bi bilo po Ramovšu na Dolenskem izkazano že v 15. stoletju (Ramovš 1995 (1936): 232); *ma'le:ȷkust*, *'na:rut* 'narod', *'sa:mu* ali (*'sa:m*) 'samó' (Z, B).

Zelo pogoste so različne vrste drugotnih *u*-jev, kot so npr. *-au/-ęu/-ou/-eu* > *-u*: *prus'tuȷru*, *su'se:du*, *'bu:ku* 'bukov', *upuku'ji:tu* (AVTŽ);

9 Podrobneje v razdelku 4.5 Samoglasnik *a*.

də'ča:ku 'dočakal', *g'li:ɛdu*, *'i:luka* 'ilovka', *'ji:jsku* 'iskal', *k'mi:ɛtvu* 'kmetoval', *ru'na:t* 'ravnati'; *'bu:ɥku* 'bukev', *Za'bu:ɥkuje*; *'ce:nti'me:tru*, *'ci:ɥmpru*, *'fa:ntu*, *'če:ɥlu*, *'di:ɥnarju* (vse rod. mn. m. sp.) (Z, B); pa tudi izglasnih *-et*, *-ět*, *-ət*, *-it*: *na'tlo:ču*, *s've:tu*, *'pa:du*, *'pə:ršu* (AVTŽ); *'dje:bu*; *'lje:tu* 'letel', *'či:ɛpu* 'čepel', *z'bɥo:lu* 'zbolel'; *'je:mu* 'imel', *pər'ni:ɛsu*, *'pje:ku* 'pekèl', *'pəršu*, *'ri:ɛku* 'rekel', *uk'ra:du*; *də'ku:ɥpu* 'dokupil', *'du:ɥbu* 'dobil', *'xɥo:du* 'xodil', *x'va:lu*, *k'ła:tu* 'klatil' (Z, B); ter izglasnih skupin *-aɥ > -u* v opisnih deležnikih glagolov na *-ati -am*: *'de:ɥlu* (Z, B).

4.3 Samoglasnik *e*

O Dalmatinovem nenaglašenem *e*-ju govori Škrabec predvsem v navezavi z jatom. Razpravlja o tem, da poznamo po kvaliteti tri različne *e*-je: širokega z oznako strešice nad glasom, ozkega z oznako pike nad glasom ter dolgi *e*, ki je dvoglasnik in stoji na mestu scs. jata. Strešice kot naglasno znamenje naj ne bi rabili ne na kratkih naglašanih ne na kratkih nenaglašanih zlogih, saj Škrabec pravi, da (JD 1: 51) »pri nas ô in ê ne moreta stati v poslednjem zlogu, niti po pravici imeti potisnjenega naglasa«. Dalmatin je za jat pod vplivom doljenjščine zapisoval *ej*. Kopitar je pod vplivom gorenjščine kasneje to dvoglasje odpravil, česar Škrabec ne odobrava in predlaga zapis *ě* (JD 1: 51). Vpliv razvoja jata severovzhodnega dela Slovenije, torej tudi doljenjske in štajerske narečne skupine, je bil na Dalmatina velik. Je prvotna razvojna stopnja psl. *ě*, ki je dal v obeh narečnih skupinah v osnovi dvoglasnik *e:ĭ*, kasneje pa je v različnih narečjih prišlo do različnih razvojev, tudi do poenoglašanj različnih vrst. Do poenoglašanj lahko prihaja na celotnem področju sevniško-krškega govora (*pu bregi, ceste, kulene, je mesc svetu, je treba delat*) (K), le na koncu besed se dvoglasniki še radi ohranjajo (*dvej, na smej 'ne sme'* (K)). Dvoglasniške jatovske različice so danes pogostejše na levem bregu Save proti laškemu govoru in kozjansko-bizeljskemu narečju. Tako se tudi v (Z, B) še sliši *be'se:ĭda*, *g're:ĭx*, *'le:ĭp*, *'le:ĭs*, *'le:ĭti* (im. mn.), *m'le:ĭk*, *s'me:ĭx*, *s've:ĭča*, *s've:ĭt* (samostalnik), *z've:ĭzda*, *b're:ĭza*, *'ce:ĭsta*, *ku'le:ĭn*, *'le:ĭt* (im. ed.), vendar pa se pogosteje v (B) stalno dolgi *ě* in staroakutirani *ě* v nezadnjem besednem zlogu v položaju pred /j/, [t] in [ɥ] ter *ě*, ki je prišel pod naglas po poznem umiku naglasa s končnega

kratkega zloga, pogosto poenoglašata v [e:] ali celo v [ä:]: 'be:u 'bel'; ab'de:tət 'obdelati', 'ce:sta, 'de:taŋ, 'je:t 'jedli', tə'te:ta 'letela', 'me:te/'mā:te 'imele', z'de:t/z'dā:t; 'ce:u, 'če:ulu (rod. mn.), pu'le:n 'poleno'; b're:me, v're:me.

4.4 Samoglasnik o

V več zvezkih se je Škrabec ukvarjal z izgovarjavo in zapisom o-ja, večinoma le za besedo *kakor*. Sam zagovarja tezo, da je beseda etimološko iz **kakože* (> **kakore*) in če bi jo želeli zapisovati po etimoloških načelih, kot so to zagovarjali številni jezikoslovci njegovega časa, bi morali vsekakor uporabiti to obliko. Vendarle pa je oblika doživela svoj razvoj in v izgovarjavi ni več v rabi, zato tudi takšen zapis ni upravičen (JD 1: 78–80). Spreminjajočo se rabo dokazuje tudi z zapisi oblik od Brižinskih spomenikov dalje. Škrabec poudarja, da je današnja izgovarjava, zapisana največkrat z *o*, še najbolj podobna polglasniški, zato sam uporablja zapis *kaker*. Za danes – knjižno – napačno uporabljan zapis *o-ja* pred *r* krivi Krelja, ki je zaradi etimološkosti začel zapisovati *o*, kar je bilo sicer v redu, (JD 1: 375) »ker se pa tedaj *o* ni več izgovarjal, zato je postavil nanj tisti akcent, ki ga je vpeljal ko znamenje nedoločnega samoglasnika.« Takšen zapis sta kasneje sprejela tako Dalmatin kot Trubar; zapis se je obdržal do danes. Škrabec predvideva, da se je naglasno znamenje nad *o* sčasoma izgubilo (v začetku 19. stoletja naj bi jih na splošno začeli opuščati), ostal je le *o*, ki pa so ga ljudje začeli *o*-jevsko tudi brati. Tako je *o*-jevska oblika besede *kakor* ostala do danes.

Nenaglašeni *o* je v posavskem narečju zaradi zelo pogostega akanja ali ukanja (v različnih krajevnih govorih različnih vrst) danes izredno redok. Že T. Logar ga je v (L) slišal zelo redko, in sicer le v nekaterih ponaglasnih zlogih. Povsod je nenaglašeni *o* nastal pravzaprav iz nenaglašenih *o* in *o* v primerih, ko ni prišlo do akanja ali ukanja: ob'ra:mbo (tož. ed.), u ol'ta:rji, po've:dla, pos'lu:šam, 'ža:lost, 'le:po (AVTŽ), go'lō:p, b'ri:tof, 'li:īpo (tož. ed.) (Z), čreslo'vi:īna, og'ni:še, pos'taru, vode'ni:ka (B), morda pa je bil *o* celo ponovno vzpostavljen pod vplivom knjižnega jezika: o'be:ītal, ot'rūo:c, o'zu:ni, ots'lu:užī; do'pu:ust, upros'ti:l; ma'le:ηkost, 'mo:žnosti; 'a:uto (Z), ponekod iz izglasnega *o* (v tož. in or. ed.): 'li:po, pot ('li:p)/('li:pi)/'li:po, 'mi:zo, pot ('mi:īs)/('mi:zi)/'mi:zo (B).

4.5 Samoglasnik *a*

S. Škrabec samoglasnika *a* in njegovega razvoja ter zapisa pri Juriju Dalmatinu v razpravah posebej ne omenja. Je pa za posavsko narečje značilno, da je večinoma nastal iz nenaglašene *a*, poleg tega pa tudi pod vplivom prepletanja vzhodnodolenjskega položajnega akanja in ukanja ter štajerskega ukanja. Edina sprememba nenaglašene *o* v *a*, ki jo je tudi zaslediti v Škrabčevih zapisih, je v primerih, ko gre za *o* pred *m* v daj. in or. ed. samostalnikov (kar je značilno za vse govore posavskega narečja), npr. v (Z): (z) *at'ruo:čkam*, (s) *kuman'di:rjam*, (z) *b'ra:tam*, (s) *ku'li:šsam*, (z) *'le:šsam*, (z) *u'ja:kam*, lahko tudi rahlo reducirano: (z) *brat'ra:ncqm*, (z) *'Ne:mcqm*, v (B) z *'a:tetam*, (s) *'kuo:jam*, (z) *u'či:štam*. Govor (AVTŽ) je glede akanja in ukanja mešan.¹⁰ Ukanje zasledimo le za mehkonebniki, ustničniki in zobnoustničnikoma *v, f*, zato je mogoče sklepati, da je govor do nedavnega poznal položajno akanje in ukanje, kot je znano v vzhodnodolenjskih krajevnih govorih, pravila tega pojava pa se sedaj rušijo, saj akanje zasledimo tudi za prej omenjenimi soglasniki, obstaja pa tudi odsotnost tako akanja kot ukanja (*po've:dla*, *u ol'ta:rji*, *'ža:lost*). Nekaj primerov za akanje: *gas'pu:t*, *ab'le:čena*, *pa'nuo:č*, *da'ma:*, *p'ra:uja*, *'u:ra* (tož. ed.), *ma'ti:ka*, *na'ra:unast*, *at'uo:k*. V vzglasju, pred naglasom ne za *k, g, x, b, p, v, f* (v govoru (B) manj), v ponaglasnih zaprtih zlogih in v izglasju poznata govora (Z, B) položajno akanje: *ab'le:škla*, *a'bu:ul*, *as'ta:t*, *at'se:šku*; *da'ma:*, *za'ra:u*; z *b'ra:tam*, *s ku'li:šsam*, z *'le:šsam* (or. ed.), *met 'ca:jtam*, *x u'ja:kam* (mestn. ed.), *na 'ža:šast* (tož. ed.); *'fu:ra* (tož. ed.), *na pus'ta:ja*, *u 'Si:šunca*, *so'se:šda*, *u 'šu:šta* (tož. ed.), *'ma:ma* (1. os. mn.), *'ma:ja 'imajo'* (3. os. mn.).

4.6 Polglasnik

Škrabec na več mestih govori o polglasniku – njegovi izgovarjavi in njegovem zapisu. Na mestu starega Ъ Dalmatin zapisuje à ali è, še pogosteje pa samo *a* ali *e*, tudi *i*; e-jevski zapis: (JD 3: 509) »studenec, delavec, sinec ("сънѣс").« Škrabec meni, da je polglasnik (JD 3: 505) »v naši slovenščini ravno tako samostojen, poseben samoglasnik, kaker vsaki drugi in se torej ne sme zamenjavati t. j. mešati z nobenim drugim. Prav

10 Natančneje o akanju in ukanju v Vera Smole (1997).

za prav bi moral imeti tudi svojo posebno črko.« Škrabec poudarja, da bo za njegov zapis še naprej uporabljaj *v*, (JD 2: 20) »v navadnem pisanju bi se moral rabiti dosledno *e*, vsaj dokler se ne odločimo za *à*, kar bi bilo naši slovenščini najprimerniše.« Vsekakor pa poudarja, da je potrebno upoštevati razliko med polglasnikom iz izvornih *ь* in *ѣ* ter med primeri, kjer v narečni izgovarjavi prihaja do samoglasniškega upada.¹¹

Posavsko narečje je za izvorna *ь* in *ѣ*, to je za dolgi cirkumflektirani *ə*, za zgodaj podaljšani *ə* (v rod. mn.) in za novoakutirani *ə* večinoma v nezadnjem besednem zlogu razvilo dolenjski *a*: 'va:s, 'da:n, 'ma:x, ła:š; ut 'ta:u; 'ma:ša, 'sa:je, 'pa:jsji, u'sa:xne, 'pa:xne, s'na:mem, ub'ja:mem (B, L, Z, K). Tako lahko sklepamo, da je Dalmatinov *a*-jevski zapis delno tudi narečno pogojen.

Polglasniški izgovor v nenaglašenem položaju je v posavskem narečju in na njegovem južnem dolenjskem obrobju (vzhodnodolenjski govori) pogosto tudi posledica samoglasniškega upada, torej nastanka iz nenaglašanih samoglasnikov. Najpogosteje se pojavlja ob zvočnikih v različnih položajih besed: 'bu:ɔtər, 'nu:ɔtər (L), nəp're:j, zəs'tu:ɔpmo se, x'la:pcə (im. mn.), nes'ri:čnəx (rod. mn.), k'ra:jəx (mestn. mn.), štə'di:ram (AVTŽ), 'bu:təra, 'xɔ:zɔt'rɛ:gərji, p'ra:prət (B), pəs'ti:ĭ (rod. mn.), 'dʉo:bər, kmə'ti:ja, nə'ri:ɛdu, zəs'pa:t, cəmp'ro:uĵe, dək'li:r, t'ra:xtərji, sə'xu:u, štə'di:ru (Z). V vseh omenjenih govorih lahko prihaja tudi do popolnih onemitev, še posebej ob zvočnikih in v besednih izglasjih: *studijēnc*, *zaić*, *mərjāsc*, *gusĕnca* (L), *bla* 'bila', *ž'vi:na* 'živina', 'me:la 'imela', 'ma:ja 'imajo' (AVTŽ), v (B, Z) pa so za nezvočnikom možni poleg popolne onemitve tudi razvoji v *e* ali *i*: *x'le:ĭpc*, *x'la:pc*, 'kʉo:nc, 'kʉo:sc/'kʉo:sec, 'pe:ĭsk/'pe:ĭsek, 'pi:ɛtk/'pi:ɛtik, *stu'djē:nc*, 'tʉo:rk.

4.7 Zlogotvorni zvočnik *r*

Od zlogotvornih zvočnikov Škrabec omenja predvsem *r*. Prvotni slovenski (JD 2: 149) »*ŕr*, *ŕr* ([i]z prvotnega indoevr. *r'* /.../); *rř*, *rř* ([i]z prvotnega *ri*, *ru* /.../) pred soglasniki daje v naši slovenščini in hervaščini najprej samoglasni *r'*, in tudi pred njim se je pri nas pozneje vgnjezdil nedoločni samoglasnik *à*, ki je, kaker *o* pred *ł*, tudi v dolgih zlogih vedno

¹¹ Samoglasniški upad je deloma prikazan tudi pri posameznih glasovih.

kratek ostal, ker je *r'* ohranil svojo samoglasno kolikost, tako da z *à* skupaj daje, ako ima naglas, dolg zlog : *smàrt, gâr'lò, kâr'st /.../*. (JD 2: 69): */.../ Tô se vê da, dokler pišemo o pred sonantom l, moramo doslêdno tudi à pred sonantom r: volk, torej : vârt. Akò hočemo z abrevijatuami pisati, zakaj ne bi tudi vlk?» Škrabec skuša pojasniti zapis samoglasniškega *r* z *e*, ki naj bi ga uporabljali, dokler se dosledno ne uveljavi *à*, z izgovarjavo na nekaterih narečnih področjih in s primeri slovenskih piscev. Tako je po njegovem v knjigah 16. stoletja najti »erdeč, ardeč, êrdeč, ârdeč«, v Dalmatinovi Bibliji tudi »se zaerdy« (JD 2: 26). Vsekakor Škrabec poudarja, da polglasnik v zlogotvornih zvočnikih ni dolg, dolg je le celoten zlog polglasnika skupaj s soglasniškim delom (JD 4: 47–50).*

F. Ramovš v *Zgodovini slovenskega jezika* govori o zlogotvornem *r*, ki je predvsem v dolenjskih in štajerskih govorih razvil *ar*. Od 16. st. je za starejše skupine *ru, ri, rě-* in druge v omenjenih govorih nastajal zlogotvorni *r* z različicami *ṛ-, ær-, r-*, v akcentuiranih notranjih zlogih običajno *-ar-*. Ramovš pravi (1995 (1936): 167): »Na Dolenjskem je razmerje *tært-* : *târt-* dosledno izvedeno, v štajersčini prehaja tudi neakcentuirano *tært* v *tart*.«

T. Logar je v zapisih Leskovca pri Krškem našel polglasniško izgovarjavo za vse naglašene in nenaglašene *ṛ*: *pârse, vârt, kârst, mârẓica, vârx, dâbârci, sêvâr, vêtâr, rîĕbâr* (L), v govoru proti štajerskemu kozjansko-bizeljskemu narečju ali posavskemu laškemu govoru se slišita raličici [a:r], [aṛ], tudi [e:r]: *'dârve/'dârve 'drva', 'pârsti/'pe:rsti 'prsti', c've:ru 'cvrl', 'de:ru 'drl', 'že:ru 'žrl'* (Z), v (B) samo [aṛ].

Nenaglašeni zlogotvorni *ṛ* se je v posavskem narečju običajno v vseh besednih položajih razvil v /ə/ + /r/, redkeje tudi v /e/ + /r/: *Dâr'na:č, dâr'zi:ĭš, dâr'gu:uč, vâr'ti:ĭ, Târ'no:uč, târ'pâ:t; zaver'ti:ĭ* (Z, K), v (B) samo /ə/ + /r/. Vsekakor pa je ustrezna Škrabčeva ugotovitev, da je trajanje (naglašenedega) dolgega samoglasniškega *ṛ* potrebno spremljati kot skuppek samoglasniškega in soglasniškega dela, ki le skupaj dajeta dolgi samoglasnik.¹²

12 To potrjujejo meritve samoglasniških dolžin enofonemskih *ær/[aṛ]/[e:r]* proti dvofonemskim nenaglašanim /ə/ + /r/ v govoru (Z) (Zemljak 2002).

5 Povzetek

V Dalmatinovem jeziku se kažejo nekatere tipične dolensko-štajerske narečne značilnosti, kot so nenaglašeni *i* po vokalni harmoniji: *divica*; zapis naglašene in nenaglašene *u < o*: *gus'pu:t*, *s'ru:ta*, *ma'le:ɲkust*, *'sa:mu* 'samó', to je značilen pojav ukanja, zaradi česar je še danes nenaglašeni *o* v posavskem narečju, sploh v sevniško-krškem govoru, redke; zapis izvornih naglašanih *ɛ* in *ɛ* večinoma z *a*; v nekaterih pregibalnih vzorcih se pojavljajo tipične dolensko-štajerske končnice, npr. *-i*: *'k serci*, *kBugi'* za 'k srcu, k Bogu'; *-u < -o*: *rešnu telu*; *-um < -om* v daj. mn., or. ed.: (z) *b'ra:tam*. Še posebej je zanimiva problematika izgovora samoglasnikov ob *r* z raznočasijskega in enočasijskega vidika (današnjega stanja v primerjavi s predvidenim stanjem v 16. stoletju), bodisi da gre za (ne)naglašene zlogotvorne *r* ali katere koli (ne)naglašene samoglasnike ob soglasniku *r*, od katerih je še posebej zanimiv zapis s črko *e*. Po ugotovitvah Frana Ramovša se je namreč naglašeni *e* pred *r* ravno proti koncu 16. stoletja v izgovoru poenoglasil v *i*-jevski samoglasnik, ki je v sevniško-krškem govoru večinoma tako izgovarjan še danes, kar se je odražalo tudi v zapisovanju. Jurij Dalmatin je namreč v tem položaju zapisoval predvsem *e* ali *i*, v posameznih primerih pa tudi druge samoglasnike (*u*, *a*, *o*, *ə*), npr.: *kateri*, *večer*, *vera*, *mera*, *merkati*; pa: *štiri*, *pastyr*, *vmirati*, *mir*, *zmirom* idr. Že pater S. Škrabec te narečne značilnosti v besedilih Jurija Dalmatina vrednoti s kritičnimi očmi, njegova opažanja pa podpirajo ugotovitve jezikovnozgodovinskih raziskav Frana Ramovša in Tineta Logarja pa tudi sodobnih raziskav (danes) štajerskega sevniško-krškega govora s posnetim govornim gradivom, od koder Jurij Dalmatin izhaja. Jurij Dalmatin se nam tako pokaže ne le kot slovenski protestantski pisec, ki je skrbel za uveljavitev knjižnega jezika v 16. stoletju, natančnemu narečnemu opazovalcu se razkrije tudi kot govorec posavskega narečja, ki v marsičem še danes izkazuje iste narečne značilnosti.

6 Viri in literatura

- Adam Bohorič, Jurij Dalmatin in Krško. Valvasorjev raziskovalni center Krško. Krško, 43–52.
- Cerar, M., 2005: *Posavsko narečje v slovenski dialektološki literaturi. Diplomsko delo*. Maribor: Pedagoška fakulteta. 63 str.
- Komar, K., 2010: *Glasoslovna in oblikoslovna podoba brestaniškega govora. Diplomsko delo*. Maribor: Filozofska fakulteta. 203 str.
- Krejan, M. 1999: *Vse sorte je že blou. Pripovedi s Krškega gričevja na desnem bregu Save od Sevnice do Krškega* (Zbirka Glasovi, knj. 19). Kmečki glas. Ljubljana. 247 str.
- Logar, T., 1956: Leskovec pri Krškem (točka za SLA 306). Rokopis.
- Logar, T., 1993: *KARTA slovenskih narečij*. Karto priredila: Tine Logar in Jakob Rigler na osnovi Ramovševe Dialektološke karte slovenskega jezika, novejših raziskav in gradiva Inštituta za slovenski jezik ZRC SAZU. Besedilo: Tine Logar. Ljubljana: Založba Mladinska knjiga, 1993 (zemljevid).
- Logar, T., 1993: *Slovenska narečja*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Ramovš, F. 1995 (1936): *Kratka zgodovina slovenskega jezika I*. Znanstvenoraziskovalni center SAZU (Izv. izd.: Akademsko založba). Ljubljana. 242 str.
- Slovenski biografski leksikon: Dalmatin Jurij* (Kidrič, F.). <http://nl.ijs.si:8080/fedora/get/sbl:0343/VIEW/>. Dostopno 21. 7. 2011.
- Smole, V., 1997: Slovenska narečja in zanimivejši pojavi v razvoju kratkega vokalizma. Ljubljana: XXXIII. SSJLK, 281–288.
- Snoj, M., 2003: *Slovenski etimološki slovar*. 2., pregledana in dopolnjena izdaja. Modrijan. Ljubljana. 1022 str.
- Škrabec, S., 1994: *Jezikoslovna dela 1*. Ponatis platnic časopisa CVETJE z vertov sv. Frančiška. 1880–1890 (s Škrabčevimi pripisi v Jezikoslovnih spisih). Frančiškanski samostan Kostanjevica. Nova Gorica. 490 str. Ur. Jože Toporišič.
- Škrabec, S., 1994: *Jezikoslovna dela 2*. Ponatis platnic časopisa CVETJE z vertov sv. Frančiška. 1890–1902 (s Škrabčevimi pripisi v Jezikoslovnih spisih). Frančiškanski samostan Kostanjevica. Nova Gorica. 517 str. Ur. Jože Toporišič.
- Škrabec, S., 1995: *Jezikoslovna dela 3*. Ponatis platnic časopisa CVETJE z vertov sv. Frančiška. 1902–1915 (s Škrabčevimi pripisi v Jezikoslovnih spisih). Frančiškanski samostan Kostanjevica. Nova Gorica. 629 str. Ur. Jože Toporišič.
- Škrabec, S., 1998: *Jezikoslovna dela 4*. Ponatis neplatničnih del časopisa Cvetje z vertov sv. Frančiška in sestavkov od drugod ter pisma. Frančiškanski samostan Kostanjevica. Nova Gorica. 490 str. Ur. Jože Toporišič.

MELITA ZEMLJAK JONTES

- Zemljak, M., 2000: *Govor Zabukovja nad Sevnico. Glasoslovje in naglas. Magistrsko delo.* Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani. Ljubljana. 273 str.
- Zemljak, M., 2002: *Trajanje glasov štajerskega zabukovškega govora. Instrumentalno-slušna analiza. Doktorska disertacija.* Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani. Ljubljana. 536 str.
- Žumer, T., 2001: *Govor vasi Arto, Veliki Trn in Ženje. Diplomaska naloga.* Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani. Ljubljana, 68 str.

*Fanika Krajnc - Vrečko*NOVA ZAVEZA –
VRH TRUBARJEVEGA USTVARJANJA

V okviru projekta *Zbrana dela* Primoža Trubarja je konec leta 2010 izšla VI. knjiga v elektronski obliki, ki vsebuje *Ta prvi deil Tiga celiga Noviga testamenta*; v njem so štirje evangelijski in *Apostolska dela*. Trubarjev izvirni prevod *Nove zaveze* je izšel v dveh oziroma treh izdajah¹ in tokratna izdaja prinaša prvi del iz leta 1582, o kateri je sicer Trubar sam v nemškem predgovoru² zapisal: »Kar zadeva translacijo od-nosno prevod, sem pri tem testamentu ostal pri svojem prvem prevodu,³ saj ko sem ga ponovno prebiral, v njem nisem odkril nobenih nepravilnosti, pa tudi v petindvajsetih letih, odkar sem začel prevajati, nisem od nikogar bil obdolžen kakršnih koli nepravilnosti. Ohranil sem tudi prejšnjo ortografijo, saj vsakdo, kdor slovenskega jezika sicer ne razume, vsaj toliko dobro bere, da ga lahko dobro razume vsak slovenski kmet, ki ga posluša.«⁴ Vendar Trubarjeva trditev, da ni ničesar spreminjal, ni sprejemljiva, saj je vsaka izdaja delov *Nove zaveze* celota zase in je težko primerjati vse razlike, ki se pojavljajo v dveh oziroma treh izdajah. Zato je v omenjeni šesti knjigi

1 *Ta evangeli svetiga Matevža*, 1555, 1557 in 1582.

2 V nemškem predgovoru Trubar med drugim utemeljuje, zakaj je celotno delo posvetil Ludviku Württemberskemu: »Po preudarku in razmisleku o omenjenih in mnogih drugih dobrih delih, ki sta jih vaša knežja milost in vaš blaženi gospod oče milostno izkazala naši slovenski Cerкви, meni in mojim sinovom, sem ta Novi testament v slovenskem jeziku, sedaj drugič tiskan v Tübingenu, želel v večer spomin in zahvalo posvetiti vaši knežji milosti.« P. Trubar, *Neues Testament* (1581–1582), v: *Biblia Slavica* (BS) IV: Südslawische Bibeln, Bd. 3, Paderborn 2006, (:)(:)(: 1 (BS 313).

3 *Ta prvi deil tiga Noviga testamenta* 1557.

4 P. Trubar, *Neues Testament* (1581–1582), v: *Biblia Slavica* (BS) IV: Südslawische Bibeln, Bd. 3, Paderborn 2006, (:)(: 5 (BS 311).

Zbranih del tokrat obdelana zadnja izdaja (po načelu »zadnje roke«), primerjava s prejšnjimi bo mogoča z izidom separatov k *Zbranim delom*.

Glede na pomen celotnega Trubarjevega prevajalskega dela je njegov prevod *Nove zaveze* prav gotovo vrh duhovnega in literarnega ustvarjanja na Slovenskem v drugi polovici 16. stoletja, čeprav je bilo to delo v večji meri opravljeno zunaj slovenskega etničnega ozemlja in s podporo nemške gosposčine. Ne glede na vse okoliščine je Primož Trubar danes prisposoda vsega tistega, kar je slovenski človek doživljal ob sprejemanju Božje besede v svojem maternem jeziku, in to ne besede *Stare zaveze*, ki je polna nekega strogega, večkrat nerazumljivega Boga, ampak besede *Nove zaveze*, ki prinaša človeku ljubezen, odrešenje, upanje. Zato bi njegovo delo ob vseh delitvah Slovencev skozi zgodovino moglo biti združevalni element znotraj narodovega telesa, ki presega verske, ekonomske, politične in intelektualne pregrade različnih obdobj. Vprašanje je, koliko smo Slovenci tudi danes sposobni priznati to veličino Trubarjevega duha, ki je svojemu preprostemu slovenskemu človeku skušal dati najprej duhovno »hrano«, vendar na njemu razumljiv način – s katekizmom in *Svetim pismom* v slovenskem jeziku – tako pa mu je dal tudi temelj razvoja in napredka v nacionalnem, kulturnem in končno gospodarskem smislu. Vse to in še veliko več bi si morali priznati, ko govorimo o Trubarju in ko raziskujemo njegovo delo. Vendar naj na tem mestu omenim le nekatera odprta vprašanja, ki se porajajo ob Trubarjevem svetopisemskem prevodu.

Biblicisti o Trubarju

Trubarjevo prevajalsko svetopisemsko delo je bilo doslej ovrednoteno z različnih vidikov in po štiristo petdesetih letih ga je ovrednotila tudi slovenska biblična stroka. Pomembnejše razprave z bibličnega področja so v zadnjih letih prispevali F. Rozman, M. Peklaj in M. Matjaž. Rozman je primerjal Trubarjev prevod z Luthrovim in grškim besedilom, in to predvsem *Evangelij po Mateju*. Pri tem je prišel do spoznanja, da Trubar ni samostojno prevajal po grškem izvirniku,

temveč po Luthru. Zanj je dokaz dejstvo, da se Trubar v primerljivih delih besedila domala dobesedno ujema z Luthrom, še bolj pa ga v prepričanju potrjuje njuno hkratno odstopanje od izvirnika, posebno tam, kjer Luther naj ne bi najbolje izrazil prvotnega pomena. Trubar ga ni popravil, temveč je sprejel Luthrovo obliko. Trubar nikdar ni popravil Lutra, čeprav ta ni dobro ali dovolj izčrpno izrazil izvirnika, kar bi bil moral storiti, če bi bil prevajal samostojno. Vendar Rozman meni, da se v vseh novozaveznih knjigah Trubar ni enako močno naslonil na Luthra. Precej samostojnosti naj bi po njegovem pokazal v *Pismu Rimljanom*, vendar ne vsebinske, temveč bolj slogovno. Trubarju očita nedoslednost v rabi imen, v prevajanju istih svetopisemskih stavkov in načinu izražanja, kar naj bi bila Trubarjeva stalnost, tako da je, po Rozmanu, nedoslednost temeljna značilnost njegovega prevoda.⁵ Tako Rozman, ki Trubarju očita celo »nasilje nad svetim besedilom«, ko ta dodaja pojasnila, ko se mu prvi izraz ni zdel dovolj močan, in je tako, po Rozmanu, nastal nekakšen »razširjeni prevod«⁶ glede na Luthra in izvirnik. Svojo sodbo Rozman razširi v poznejši razpravi,⁶ ko ponovi ugotovitve iz primerjave Matejevega evangelija z Luthrovim prevodom in grško predlogo, sklene pa z mislijo, da Trubarjev prevod bolj ustreza praktičnim bogoslužnim potrebam kakor znanstvenim zahtevam prevajanja. Trubarju priznava, da veličina njegovega prevoda ni v znanstveni natančnosti in sposobnosti prevajanja, temveč v tem, da je sploh začel prevajati in tako prvi dal rojakom *Sveto pismo* v domačem jeziku, povrh pa v obliki, ki je bila zelo primerna za bogoslužje.⁷

M. Peklaj, ki se sicer bolj ukvarja z Dalmatinom in njegovim prevodom *Biblije* (1584), svoje razpravljanje v zvezi s Trubarjevim prevodom namenja okoliščinam, ki so privedle do prevajanja, in ne raziskuje Trubarjevih virov za prevajanje. Njegova trditev, da je Trubar »gledal v *Svetem pismu* avtoriteto, ki razgalja in uničuje papeško Cerkev, ki je v zmoti in je odpadla od 'čistega evan-

5 F. Rozman, Kako je Trubar prevajal *Sveto pismo* Nove zaveze, v: *Bogoslovni vestnik (BV)* 46 (1986), 240.

6 F. Rozman, Prevajanje *Svetega pisma* na Slovenskem, v: *BV* 50 (1990), 427–442.

7 F. Rozman, n. d., 430.

gelija',⁸ se navezuje na protestantsko interpretacijo, iz katere izhaja Trubar že v prvi slovenski knjigi leta 1550. V pridigi o veri namreč Trubar pravi: »An verni človik, ta ima napoprei to misal inu dobro šego na sebi, de lubi to božyo bessedo. To rad posluša oli sam bere, to samo za risnično derži inu ti isti sami veryame. Kadar pag ludie govore, vuče oli deio, tar si bodi te svety očaki Stare oli Nove zaveze, falš kersčanska Cerkou, koncili, navada, papeži, škoffi, fari, menihi oli dur bodi, taku ta verni gleda inu rezmisli, aku se nih vuk inu vse giane gliha z božyemi besedami, katere so v tih svetih buqvah, v ty Bibly zepisane.«⁹ Peklaj pritrjuje Trubarju, da je treba imeti *Sveto pismo* v razumljivem jeziku kot dokaz in orožje, saj se Božja beseda ne ponuja le kot duhovna hrana, ampak se protestantom ponuja tudi kot sodna instanca zoper napačno Cerkev. V *Svetem pismu* naj vernik najde vso oporo za vero in življenje po njej.¹⁰ V Trubarjevem odnosu do *Svetega pisma* Peklaj izpostavlja, da ta nikoli ni podvomil, da je *Sveto pismo* nastalo po navdihu Svetega Duha, kakor uči tradicionalni nauk. Ta nauk je uporabil v duhu reformacije tako, da ga podaja v nasprotju s človeškimi izročili, saj je *Sveto pismo* človeku dovolj in ne potrebuje nobene druge avtoritete. Trubar je bliže tradicionalnemu (katoliškemu) nauku, ko v nasprotju z Luthrom, ki *Stari zavezi* priznava le judovski kánon, navaja »daljši seznam svetopisemskih knjig in še nekaj apokrifov«. Peklaj tudi opozarja: »Nekatere devterokanonične knjige navaja v teološki razpravi, kot da so enakovredne drugim. Razlikuje med Božjo besedo, ki po milosti deluje v dušah, in samim besedilom *Biblije*.«¹¹

M. Matjaž je v Trubarjevem jubilejnem letu na rimskem simpoziju govoril o načelih Trubarjevega prevajanja, pri čemer je podal pregled doslej objavljenih razprav na to temo in svoje ugotovitve strnil v štirih točkah, ki jih na kratko povzemamo: 1. Osnovno Trubarjevo načelo izhaja iz *Svetega pisma* samega, saj je bilo zapisano, da se Božje

8 M. Peklaj, Pomen Trubarjevega prevajanja *Svetega pisma*, v: BV 46 (1986), 243.

9 F. Krajnc - Vrečko (ur.), *Zbrana dela Primoža Trubarja I*, Ljubljana 2002, 246.

10 M. Peklaj, Pomen Trubarjevega prevajanja, 24.

11 M. Peklaj, Trubarjev odnos do *Svetega pisma*, v: *Primož Trubar* (Simpoziji v Rimu 26), Celje, Rim 2009, 189–198.

razodetje razodene vsem ljudem in da bi po njem ljudje verovali in se zveličali, kakor pravi apostol Janez (prim. Jn 20,30–31). [...] Bog je izbral človeško govorico, ker se je hotel ljudem razodeti. 2. Trubarjev prevod v slovenski jezik temelji na načelu humanistov in razsvetljenskih prevajalcev, da je človek, ki je stopil v ospredje, zmožen prodreti v skrivnost svetega in tako tudi globlje razumeti sebe in svet. Prevajanje *Svetega pisma* je tako postalo eno temeljnih poslanstev v službi človeku, ki je predvsem bitje komunikacij in odnosov. 3. Iz narave *Svetega pisma* kot Božje besede in iz narave človeka izhaja, da je dopustno, potrebno in mogoče *Sveto pismo* prevesti v vse ljudske jezike. 4. Luthrovo načelo o »ponemčenju *Biblije*« (*Verdeutschung*) je eno najbolj kontroverznih načel prevajanja, saj se zgleduje po humanistični zahtevi, da pri prevajanju ni mogoče upoštevati zgolj teksta, temveč tudi duha okolja njegovega nastanka; pri prevajanju pa je treba upoštevati tudi način govorenja in razumevanja bralca, ki mu je prevod namenjen. S tem pa se lahko pojavi možnost interpretacije, kar so očitali Luthru. Matjaž Trubarju priznava čut tako za jezik kot za dojemanje celotnega teološkega sporočila, ki je odločilno za sprejemanje vseh prevajalskih odločitev.¹²

Kanoničnost svetih knjig v Trubarjevih delih

Glede kanoničnosti svetih knjig moramo poudariti, da je Trubar v svojem času nanje gledal na svoj, trubarjanski¹³ način, saj je v priročniku *Ta slovenski koledar, kir vselei terpi* (1562) objavil seznam svetopisemskih knjig, za katere Luther dvomi, da bi smele biti del *Biblije*.¹⁴ Tako piše Trubar: »*Le-ta register pravi, koliko ie bucqvi inu štukov*

12 M. Matjaž, Načela Trubarjevega prevajanja *Svetega pisma*, v: *Primož Trubar* (Simpoziji v Rimu 26), Celje, Rim 2009, 349–353.

13 Rajhman ves čas govori o svojstveni Trubarjevi poti znotraj reformacijskega gibanja 16. stoletja, kar dejansko potrjuje njegova *Cerkovna ordninga* kot slovenski cerkveni red, pa tudi njegov odnos do bistvenih teoloških vprašanj znotraj protestantske teologije njegovega časa.

14 Luther je v predgovoru k *Novemu testamentu* 1522 zapisal: »Janezov evangelij in njegovo prvo pismo, Pavlova pisma, zlasti tista Rimljanom, Galačanom, Efežanom, ter Prvo Petrovo pismo, to so knjige, ki ti kažejo Kristusa in te uče vsega,

v ti celi Biblii, vsiga S. pisma. Inu koku se vsake bucqve latinski inu slovenski imenuio. Inu koku se kratko inu dolgo pišeio. Inu kuliko capitulov vsake bucqve imaio«. ¹⁵ Tudi v začetku knjige *Ta drugi deil tiga Noviga testamenta* (1582) je objavil enak seznam, v katerem so devterokanonične knjige in je Luther zanje dvomil, da bi bile enako svete kot druge. Protestanti in Luther so namreč odrekli kanoničnost nekaterim besedilom *Stare zaveze*, ki so v rimski Cerkvi pozneje dobila ime devterokanonične knjige, in sicer: Judita, Tobit, Sirah, Modrost, Baruh, Prva in Druga knjiga Makabejcev ter deli Danielove in Esterine knjige. Trubar jih imenuje: *Iudith te bucqve Iuditeve, Tobias te Tobieve bucqve, Ecclesiastici te Bucqvi Jezusa Syraba, Sapie(!)tiae te Bucqvi te Salomonove modrusti, Baruch ta prerok, Machabeorum te Perve, te Druge machabeske bucqvi, Daniel ta prerok, Hester te Bucqve Estreve*.

Trubar, kot smo že omenili, ne dvomi v navdihnjenost svetopisemskih besedil. Sledi tradicionalnemu prepričanju Cerkve o božanskem nastanku besedil, pri čemer pa ne omenja cerkvenih zborov kot zakonitih ubesedovalcev vere rimske Cerkve, ampak so zanj ta Cerkev preprosto verniki. ¹⁶ Cerkevni zbori so že v prvih stoletjih krščanstva odločali tudi o kanoničnosti svetopisemskih knjig. Končni seznam pa je postavil florentinski cerkveni zbor v *Odloku za jakobite* leta 1442. ¹⁷ Tridentinski koncil je leta 1546 v odloku *Sacrosancta* zatrdil, da so vse knjige, ki so v latinski izdaji *Vulgata*, z vsemi njihovimi deli, svete in kanonične. To je bila dogma, ki jo je bilo treba v rimski Cerkvi spoštovati in o njej ni bilo dvoma. Glede na to, da se kanoničnost dotika predvsem svetopisemskih knjig *Stare zaveze* in da je obširnejšo razpravo o Trubarjevem odnosu do njih objavil M. Peklaj, se v podrobnosti ne bomo spuščali. Za Trubarja in protestante je povzetek, začetek in konec vsega *Svetega*

kar ti je nujno vedeti in je odrešno, pa čeravno ne bi videl nobene druge knjige in nauka ali slišal zanju.« Trditev kaže na Luthrovo stališče do posameznih novozaveznih knjig in njegovo vrednotenje njihovega pomena (M. Luther, *Tukaj stojim: Teološko politični spisi*, Ljubljana 2002, 14).

15 P. Trubar, *Ta slovenski kolendar*, Tübingen 1567, v: Jonatan Vinkler (ur.), *Zbrana dela Primoža Trubarja III*, Ljubljana 2005, 600–603.

16 M. Peklaj, *Trubarjev odnos do Svetega pisma*, 190–191.

17 H. Denzinger, *Enchiridion symbolorum definitorum et declarationum de rebus fidei et morum*, Freiburg 2005, št. 1334–1335.

pisma nauk o opravičenju grešnika brez del postave. Samo po veri je človek deležen rešitve, ki se je zgodila po Kristusu. Po Luthru je to notranji kriterij kanoničnosti, po katerem so nekatera besedila bolj, druga manj sveta in normativna, odvisno od tega, koliko je v njih zastopan ta osrednji nauk vere.¹⁸

Trubarjevi viri za prevajanje

Ob doslej znanih pojasnilih o Trubarjevih virih za prevajanje bibličnih besedil naj omenimo le najpomembnejše Trubarjeve neposredne izjave o njegovih virih, kakor jih je zapisal sam bodisi v predgovorih bodisi v pismih.

Trubar reformator je tudi prevajal kot reformator, iz svojega notranjega religioznega prepričanja. Že v domovini je po Bonomovi humanistični vzgoji v Trstu spoznal, »da je beseda pred dejanjem, da je tako rekoč beseda sama že tudi dejanje. Toda ne vsaka beseda, temveč predvsem tista, ki je napisana (pa tudi govorjena) v domačem maternem jeziku.«¹⁹ Trubar se je pri Bonomu navzel miselnosti, ki jo je reformacija še okrepila: človek je pred Bogom brez posrednika, le Kristus je med njim in Bogom vezni člen, ki s svojo sredniško vlogo kot bogočlovek povezuje Boga z njim. Božjo voljo, ki se razodeva v navdihnjenem svetopisemskem besedilu, spozna le tako, da se odpre Božji besedi. *Sveto pismo* pa mora brati in poslušati v svojem jeziku, zato reformator prevaja sveta besedila, da tako omogoči verniku zvezo z Bogom: *sola scriptura, solus Christus, sola fides*. »Samo *Sveto pismo*« prek »samo Kristus« pripelje do »samo vera«. Človek mora zaupati v Božjo pomoč, ki jo dobiva tudi prek *Svetega pisma*.²⁰ V tej zavesti se je Trubar lotil prevajanja, pri čemer je na prvo mesto postavil svoje religiozno prepričanje, tvegala pa je vse druge morebitne težave, ki se jih je vseskozi zavedal in svoje naloge nikoli ni razumel lahkomišlno.²¹

18 M. Peklaj, *Trubarjev odnos do Svetega pisma*, 194.

19 J. Rajhman, *Teologija Primoža Trubarja*, 152.

20 N. m.

21 K. Ahačič *Zgodovina misli o jeziku in književnosti na Slovenskem: protestantizem*, 268–269.

V prvi objavljeni svetopisemski knjigi *Ta evangeli svetiga Matevža* (1555) Trubar v predgovoru zapiše: »H drugimu vom poveimo, de mi u le-tim našim prevračenu smo veden imeli pred sebo ta pravi studenic Tiga Noviga Testamenta, kir ie gerški pissan, raven tiga smo mi tudi gledali na tu prevračene tih novih inu starih vučenikov, kateri so ta Nov testament iz tiga gerskiga iezika v ta latinski, nemški inu v laški preobernili, nerveč pak na Erazmov Roterodamov Nov testament; h timu so nom nega annotationes sylnu pomagale.« V tej Trubarjevi trditvi je na začetku 20. stoletja Ivan Grafenauer zaznal Trubarjevo »bahanje z grščino, ki je ni znal«. ²² Vendar temu ne bi mogli pritrditi, saj Trubar na več mestih izraža svoje prepričanje o odgovornosti, ki jo prevzema s prevajanjem. Dobro se je namreč zavedal, da se spušča v dejanja, ki lahko da bodo imela daljnosežne posledice tako na jezikovnem kot na teološkem področju.

V pismu Bullingerju 13. septembra 1555 piše: »Gospod Vergerij, moj gospod in rojak /.../ se je letos veliko pogajal z mano, da bi skušal prevesti novo zavezo iz latinščine in nemščine v slovenski jezik; to sem mu odklanjal, ker se ne čutim sposobnega, saj ne znam ne grško ne hebrejsko, dokler mi tega ni naročila vsa cerkev moje domovine.« ²³ Navedena Trubarjeva trditev vneto spremlja raziskovalce njegovega dela, čeprav nekateri v njej prepoznavajo predvsem Trubarjevo samokritičnost in zavest odgovornosti do svetopisemskega prevoda. Tako se M. Stanovnik sklicuje na Trubarjeve posebne spodbude, s katerimi ta pojasnjuje svetopisemski prevod. Te Trubar razkriva v posvetilu k *Ta pervemu delu tiga noviga testamenta*, in sicer pravi: »Gospod Vergerij je poleg Boga prvi in najimenitnejši povzročitelj, da se je začelo tole prevajanje. Od Boga dani in sprejeti darovi ter poklic so prevajalca prisilili k temu delu.« Povsem odkrita trditev, da so poleg Sv. Duha, apostolov, evangelistov, humanistov in reformatorjev, Vergerija ter Cerkve njegove domovine ena od odločujočih spodbud za prevajanje *Svetega pisma* »od Boga dani in sprejeti darovi ter poklic«, kaže na Trubarjevo zavest, da je prav on od Boga poklican k temu delu. Poleg vseh pobud je bil »po svojih besedah vsaj sopobudnik svojih pre-

22 I. Grafenauer, O Trubarjevem prevodu evangelijev, v: *Dom in svet* 27 (1914), 299.

23 J. Rajhman, *Pisma Primoža Trubarja*, Ljubljana 1986, 24.

vodov torej tudi Trubar sam, ker se je čutil sposobnega in poklicnega za prevajanje«. ²⁴

J. Vinkler v obsežni študiji k Trubarjevemu *Temu celemu psalterju Davidovemu* primerja Trubarjevo svetopisemsko prevajalsko delo s sočasnimi češkimi prevodi, pri čemer ugotavlja, da »Trubarjevega obvladovanja izvirnih bibličnih jezikov po do danes ugotovljenem ni mogoče primerjati z znanjem češkokobraskih prevajalcev, kajti našemu reformatorju so pri prevajanju izobrazbeno zagotovo umanj-kala ravno tista študijska leta, ki jih zaradi turške nevarnosti ni utegnil preživeti v univerzitetnih predavalnicah in se tako ni mogel usposobiti v obsegu, ki je ponavadi definiral jezikovne kompetence magistra svobodnih umetnosti – tj. popolno obvladovanje latinščine, grščine, pri posameznikih tudi hebrejščine (zlasti če je dotični name-raval svoj študij po absolvirani artistski nadaljevati še na teološki fakulteti).« ²⁵ Trditev moremo sprejeti, vendar Trubarju ne moremo odreči zelo široke izobrazbe, ki veje iz celotnega njegovega *dela* (*das Werk*), kakor je celotno svoje delovanje poimenoval v nemških pred-govorih k svojim delom. Prav zaradi svoje široke razgledanosti se je zavedal pomanjkljivosti v znanju in je sam opozarjal na težave, ki so spremljale njegovo delo.

V nemškem predgovoru *Tega prvega dela Novega testameta* (1557) je opisal svoje prevajalsko delo: »Moje prevajanje pa gre le počasi od rok zaradi moje odgovorne pridigarske službe, ki mi je prva dolžnost, in ker moram pri prevajanju vedno imeti pred seboj dva latinska, dva nemška, en laški novi testament in še eno hrvaško mašno knjigo, ki je bila pred kratkim natisnjena z latinskimi črkami; a preden pogledam vsako besedo v vsakem prevodu posebej, še Erazmove annotations in druge komentarje, ter preudarim, kateremu pre-vodu naj bi sledil, preide mnogo časa.« ²⁶ Vinkler iz navedenega sklepa, da Trubar pri slovenjenju *Novega testameta* ni – kot npr. Luther ali češki učenjaki – prevajal neposredno iz epohalne izdaje *Novum testamentum* Erazma Rotterdamskega, katere srž je bila ravno

24 M. Stanovnik, *Slovenski literarni prevod*, Ljubljana 2005, 18.

25 J. Vinkler, *Pred Turki in papežniki nas brani*. K 5. knjigi Zbranih del Primoža Trubarja, v: *Zbrana dela Primoža Trubarja V*, ur. Jonatan Vinkler, Ljubljana 2009, 615.

26 M. Rupel, *Slovenski protestantski pisci*, Ljubljana 1966, 77.

tekstnokritična edicija grškega teksta *Nove zaveze*, temveč je njegov posredni prevod temeljil na a) translatološki kompilaciji obstoječih latinskih, nemških in italijanskih prevodov ter na b) biblični hermenevtiki, kjer pa so zastran pomenske razjasnitve besedja igrali ključno vlogo Erazmovi komentarji *Novega testamenta*.²⁷

Ob celotnem Trubarjevem delu, katerega pomemben del so prevodi *Nove zaveze* in *Psalmov*, danes težko povemo kaj novega. Znani raziskovalci druge polovice 20. stoletja in mlajši sodobniki so o celotnem Trubarjevem delu prispevali nova vedenja, zato na tem mestu ne bomo ponavljali njihovih spoznanj. Glede na to, da vsi, ki so svoje resno delo posvetili Trubarju in njegovemu delu, nesporno ugotavljajo, da je bil Trubar v prvi vrsti teolog, ki je vse svoje delo postavil na temelj vere, naj samo omenim nekatera teološka vprašanja, ki osmišljajo Trubarjevo odločitev za prevajanje *Svetega pisma* v materni jezik.

Trubarjeva teologija kot izhodišče prevajanja *Svetega pisma* v slovenski jezik

Ko govorimo o življenju in delu našega prvega reformatorja, imamo v mislih konkretno osebnost v določenih zgodovinskih okoliščinah, ki je izpostavljena vsem idejnim, kulturnim, religioznim in obče človeškim vplivom ter se v teh razmerah odloča za neko drugo obliko krščanstva, kakor je bila obče veljavna do 16. stoletja. V obravnavi in iskanju teoloških tokov znotraj protestantskega gibanja moremo osmisliti religiozne in kulturne vzgibe, ki so vodili slovenske protestante v njihovi odločitvi za slovensko pisano besedo kot sredstvo, s katerim bodo svojemu preprostemu človeku posredovali Božjo besedo. Iz *Pisem Primoža Trubarja* in *Pisem slovenskih protestantov* prepoznamo tesno vpetost slovenskih protestantov v evropske zgodovinske, verske in kulturne tokove 16. stoletja, ki so vtisnili poseben pečat evropskemu krščanstvu. To se ni moglo več odreči drugačnemu, sholastičnemu gledanju na svet, prav tako pa je izoblikovalo ostrejšje meje med evropskimi narodi, ki so še vedno

27 J. Vinkler, *Pred Turki in papežniki nas brani*, 617.

živeli v slogi, vse tja do začetkov 19. stoletja, ne da bi se zavedali, da so korenine njihovega samosvojega razvoja že bile vsajane v stoletju reformacije. »Ko v slovenskem prostoru govorimo o reformaciji kot o verskem gibanju, moremo z izrazom protestantizem zajeti širše področje delovanja reformacije, ko nam gre že za njene učinke, tako religiozne kot manj religiozne narave.«²⁸

Ko osvetljujemo miselni profil Primoža Trubarja, iz katerega izhaja odločitev za prevajanje *Nove zaveze*, moramo postaviti v ospredje izvirnost njegove osebnosti, ki je v slovenskem kulturnem prostoru znala uveljaviti svoje poglede, ki so bili – ne glede na tedanje razmere na tleh sedanjega slovenskega etničnega prostora – specifično slovenski (odnos do svetne oblasti, pogled na grozečo turško nevarnost, ki jo je Trubar hotel odvrniti z evangelijem). Predvsem pa moramo opozoriti na antropološko humanistično usmerjenost Trubarjeve teologije, ki se je oblikovala po zaslugi Erazma Rotterdamskega, prebiranja švicarskih teologov in njegovega občudovanja antike. Iz njegovih del veje močan vpliv švicarskih protestantov, predvsem Bullingerja, kar je privedlo do strpnega Trubarjevega protestantizma; ta ima nekatere značilnosti, ki so lastne le njemu in jih ni mogoče spraviti v to ali ono protestantsko smer. Govoriti smemo o posebni, Trubarjevi smeri v protestantizmu in njegovi demokratični misli, ki se kaže, na primer, v povsem drugačnem odnosu do kmetov, kot ga srečamo pri Luthru, poleg tega pa tudi Trubarjevo preporodno misel, ki vsebuje prvine etnične in narodne zavesti. Predvsem pa je v Trubarjevem teološkem slovarju moči najti dokaze o kontinuirani jezikovno slovstveni tradiciji, ki sega nazaj do Brižinskih spomenikov.

Trubarjevo izročilo Slovincem v *Eni dolgi predgovori k Novemu testamentu* iz leta 1557 razkriva njegove teološke ideje ter Trubarjevo izvirnost in odvisnost. *Ena dolga predgovor* je nastala potem, ko je Trubar Slovincem že dal katekizem, abecednik in prevod *Evangelija po Mateju* kot prvi zaokrožen svetopisemski tekst. Obsežno Trubarjevo besedilo *Ene dolge predgovori* pomeni preobrat v njegovem

28 J. Rajhman, Slovenski protestantizem kot odločilna razvojna stopnja slovenske narodne biti, v: Breda Pogorelec (ur.), *Zbornik predavanj*, Ljubljana 1988, 110.

delu, saj naj bi šlo za teološki traktat (kar pa predstavlja v slovenskem slovstvu novo literarno vrsto – prvo znanstveno razpravo). Trubar ga je namenil slovenskemu človeku, da bi ga tudi na ta način izenačil z drugimi evropskimi narodi. Namenjena je že zrelemu človeku, ki zna brati ali vsaj razume, kar mu nekdo bere, in mu tudi težja teološka vprašanja niso več povsem tuja. J. Rajhman je z analizo *Ene dolge predgovori* utemeljil tezo o Trubarjevi teološki razgledanosti, njegovi navezanosti na Melanchtonove in Bullingerjeve ideje, hkrati pa z vzporejanjem Bernardove alegorije spregovoril o Trubarjevi hoteni umetniško oblikovani prozi.²⁹ To tezo nekako potrjuje tudi M. Stanovnik, ki sicer opozarja, da biblijskih besedil ni mogoče brez pridržka enačiti z literarnimi, tj. s prevodi literarnih del v ožjem pomenu besede, vendar iz literature zopet ni mogoče izločiti religioznih in didaktičnih literarnih zvrsti od psalmov in himen do parabol in izrekov.³⁰

Na osnovi Trubarjevega teološkega traktata v obliki predgovora k prevodu prvega dela *Nove zaveze* leta 1557 moremo zaokrožiti podobo njegove verske in teološke fiziognomije, iz katere izhaja njegov svetopisemski prevod. Trubarjevo vpetost v svet religioznega pa razkrivajo njegova pisma, ki tudi predstavljajo vire, iz katerih je mogoče dopolniti podobo slovenske reformacije in njenih akterjev. Že po naslovljencih pisem lahko sklepamo o Trubarjevem svetovljanstvu, njegovi zvezi z evropskimi verskimi tokovi, predvsem pa o njegovem prizadevanju za rast slovenske Cerkve in šolanje mladih pridigarjev, skratka, o skrbi za slovenskega človeka. Trubarjevo dopisovanje s kraljem Maksimilijanom dokazuje pomembno vlogo kranjskega reformatorja v notranjeavstrijskih deželah. Razodeva se Trubarjeva vnema za reformacijsko *delo* (*das Werk*), katerega najpomembnejši del je prav prevajanje *Nove zaveze* najprej v slovenski jezik, nato pa njegova pomoč pri nastajanju prevodov za glagolske in cirilske natise.

Trubar je v svojem času bil enakovreden član takratne evropske duhovne inteligence in tudi zaradi njega, ali morda prav zaradi njega,

29 J. Rajhman, *Trubarjeva Ena dolga predgovor*, Ljubljana 1986.

30 M. Stanovnik, *Slovenski literarni prevod*, 33.

je ob obletnici slovenske samostojnosti pomemben evropski državnik dejal: »Dobrodošli, Slovenci, ponovno nazaj v Evropi!« Tolikšno delo enega samega avtorja povsem na začetku duhovnega ustvarjanja v slovenskem jeziku nam daje slutiti, da je z dovolj močno idejo in zdravo ter veliko osebnostjo znotraj nekega naroda mogoče preseči vse nepomembne stvari, ki posameznika in narod siromašijo, svetu pa je mogoče pokazati, da so tudi mali narodi zmožni velikih dejanj.

ŠTUDIJSKI VEČERI

Študijske večere s predavanji in razpravami organizira Slovensko protestantsko društvo Primož Trubar enkrat na mesec v okviru programa *Trubarjeve hiše literature*, ki jo je v letu Unescove akcije »Ljubljana – svetovna prestolnica knjige« ustanovila Mestna občina Ljubljana. Pobudnik in glavni usmerjevalec študijskih večerov je Božidar Debenjak.

V sezoni 2010/2011 so bili naslednji študijski večeri:

- 17. november 2010: *Bele in sive lise v naši vednosti o protestantizmu*, v razpravi sodelovali Kozma Ahačič, Božidar Debenjak, Mihael Glavan, Marko Kerševan, Jonatan Vinkler, Nenad Vitorović.
- 22. december 2010: *Trubar in »tursko« vprašanje*, predaval Jonatan Vinkler.
- 19. januar 2011: *Reformacija in protireformacija na Češkem in Moravskem*, predaval Jonatan Vinkler.
- 16. februar 2011: *Reformacijska teologija v 21. stoletju*, predaval Marko Kerševan.
- 16. marec 2011: *Religija – sveto – brezpogojno v protestantizmu Paula Tillicha*, predavala Cvetka Hedžet Tóth.
- 20. april 2011: *Delo na slovarju slovenskih protestantov 16. stoletja*, leksikografsko delo *Besedje slovenskega knjižnega jezika v 16. stoletju* (2011) predstavila Majda Merše in Kozma Ahačič.
- 18. maj 2011: *Kocbekovo protestantsko krščanstvo*, predaval Mihael Glavan.
- 15. junij 2011: *Protestantska etika za 21. stoletje*, temo predstavil Leon Novak, predaval Traugott Jähnichen.

V novi rubriki *Študijski večeri* (gl. spredaj, str. 7) objavljamo (tiste) prispevke oziroma podlage za študijske večere *Slovenskega protestantskega društva Primož Trubar*, ki so jih avtorji pripravili in priredili za natis v reviji.

Jonatan Vinkler

ŠKODA HOVORYTY

Protireformacija in rekatolizacija v Češkem kraljestvu: 1621–1628

»Tudi zdravnik je neprijeten zmešanemu norcu, pa tudi oče nemarnemu sinu; prvi, ko svojega bolnika veže, in drugi, ko tepe, toda oba to počneta iz ljubezni. /.../ In če je treba po zakonu kaznovati prešuštvo, Božjega ropa ni treba? In ali ni huje, če duša ne obrani vere v Boga, kot če žena ne ostane zvesta svojemu možu? In ali nima cerkev dolžnosti siliti svoje izgubljene sinove, naj se vrnejo, ko so izgubljeni sinovi druge silili v pogubo? In ali ne sodijo pod pastirjevo skrb tudi take ovce, ki mu niso bile nasilno iztrgane, temveč s prilizovanjem odtujene in predane tujcem? In če se oklevajo vrniti, ali jim ni primerno zažugati z bičem in jih po potrebi tudi udariti?«¹

Družba Jezusova v obrambo katoliške restavracije na Češkem

Leta 1526 dežele svetováclavske in svetoštefanske krone za kralja izvolile Ferdinanda I., brata cesarja Karla V. Tako se je Habsburžanom uresničila davna želja, da bi okoli Vzhodne marke izoblikovali veliko in kolikor moči zaokroženo državo, ki bi se razprostirala od srednjega Podonavja do zgornje Labe in bi obkrožala celo južno Nemčijo. Toda v Češkem kraljestvu so tedaj pod njihovim žezlom prebivali ljudje, ki že več kot stoletje, od husitskih vojn naprej, po večini niso izpovedovali istega verskega prepričanja kot oni. In ker je habsburška dinastija v spregi s katoliško (pravo)vernostjo in rimsko cerkvijo na konfesionalnem področju neposredno utelešala idejo verskega univerzalizma, v čigar znamenju se bodo odvijali boji za premoč na evropskem kontinentu v naslednjem stoletju in pol, na političnem polju pa srednjeveško tradicijo, ki se je pod njimi v

1 Ernest Denis, *Čechy po Bílé hoře* I, četrta, pregledana izdaja, Praha 1930, 74, 75.

17. stoletju razvila v absolutizem, je bilo tako Čehom kot Habsburžanom jasno, da med njimi trajni mir ni mogoč. Utrujenost in/ali mirnost nekaterih vladarjev ali strah pred vsesplošnim uničenjem so omogočali samo premirja – včasih tudi precej dolga –, toda nihče jih ni imel za končno stanje.² Čehom je bilo namreč jasno, da vladajoči član habsburške hiše kot češki kralj in rimski cesar zanje ni bil samo *branitelj miru*, temveč tudi *defensor fidei* – seveda ne take, kot so jo že več kot stoletje in pol izpovedovali številni prebivalci dežel svetováclavske krone.

Toda pravice, ki so jih uživali češki »heretiki«, so bile, čeprav številne, vendarle zgolj tolerirane, kajti Čehom se ni nikoli posrečilo svojih vladarjev odvrniti od planov splošne katoliške restavracije. Verske svoboščine so temeljile bolj na srečnih pridobitvah, ki so bile odvisne predvsem od (ne)moči posameznega vladarja, kot pa od celovito urejenega sistema stanovskih svobod, ki bi omogočal tudi drugačno ugledavo verskih reči, kakor jo je učila rimska cerkev. In tako je zadostovala že najmanjša napaka češkega nekatoliškega plemstva, najšibkejše omahovanje, in že bi utegnili priti ob svoje verske privilegije, ki so bili ves čas zgolj začasni in dani kot izjema od unitarističnega pravila katoliške pravovernosti. In ko se je rimska cerkev, ki jo je nemška reformacija v 16. stoletju prisilila najprej v defenzivo, toda nato tudi v notranjo reformacijo in reorganizacijo, po koncilu v Tridentu zopet pričela odločneje spoprijemati z drugače verujočimi v Srednji Evropi, so Čehi živeli v stalnem strahu pred nasprotnikom, ki je tedaj sicer še skrival svoje radikalne namere, toda bilo kot na dlani, da (odločilni) spoprijem ne more biti odlagan v nedogled.

V prvih desetletjih 17. stoletja je tako verska napetost v pričakovanju odločilnega spopada rasla. Ko so tako protestanti leta 1609 od Rudolfa II. izsili *Majestát*, s katerim je bila končno razglašena verska svoboda,³ so odločni katoličani med češko aristokracijo takoj

2 E. Denis, *Čechy po Bílé hoře* I, 20.

3 Po l. 1609 je imel vsak prebivalec dežel sv. Václava polno svobodo verovanja. To je pomenilo, da je lahko v čeških deželah katerikoli plemič, svobodnjak ali podanik izpovedoval katerokoli veroizpoved. In to ne le na kraljevi zemlji, temveč tudi na posestvih nadškofa ali samostanov. Niso pa imeli vsi vseh in enakih

potegnili nasprotno potezo. Ti v češkem plemstvu tedaj niso bili najbolj številni, zato pa izjemno vplivni, kajti med njimi najdemo plemiške družine Černín, Berka, Kolovrat in Pernštejn, izmed njih pa so prihajali kraljevi ministri za češke dežele: poleg Jaroslava Bořite z Martinic in Viléma grofa Slavate s Chluma tudi Kryštof Popel knez z Lobkovic in najvišji kancler čeških dežel Zdeněk Popel z Lobkovic. Ko je tega Rudolf II. pozval, naj, kot je veleval običaj, podpiše listino o podelitvi verske svobode drugače verujočim sodeželanom, je ta svojemu vladarju odvrnil: »*Po posvetu z učenimi duhovnimi ljudmi sem s svojo vestjo ugotovil, da tega majestata, ki je proti moji veri, ne morem podpisati brez škode za svojo vest.*«⁴

Tako so si tedaj v čeških deželah stali nasproti protestantsko plemstvo, ki je razen deklarativne rabe Husovega imena bolj malo storilo za obrambo verskih svoboščin v svojih deželah, in maloštevilni, toda politično zelo pomembni predstavniki najvišjega plemstva, ki pa se je v zadnjih desetletjih pred stanovsko vstajo že povsem uglasilo s takrat vse bolj dominantnimi akordi katoliške verske reformacije. In slednji so na deželnem zboru ob prvi priložnosti, ki se jim je ponudila, za češkega kralja izvolili svojega kandidata, ki je bil trd katoličan – nadvojvodo Ferdinanda (Štajerskega).⁵

pravic v zvezi s postavljanjem cerkva. Nekatoličani so si namreč smeli postavljali svoje sakralne zgradbe zgolj na kraljevi posesti, ne pa na zemlji, ki je pripadala katoliški cerkvi. In tako je nastalo ključno vprašanje: ali so posesti katoliške cerkve, če je češki kralj katoličan, kraljeva zemlja. Povod za stanovsko vstajo proti Habsburžanom je bilo porušenje dveh evangeličanskih cerkva v dveh mestecih na severu Češke. Leta 1617 je namreč praški nadškof Jan Lohelius podrl evangeličansko cerkev v rudarskem mestu Hroň, ki je bilo posest Praške nadškofije, isto pa se je zgodilo tudi v Broumovu. Čeprav je šlo zgolj za 4,2 % zemlje v svetováclavskih deželah, so stanovi presodili, da je tako rušenje nekatoliških cerkva dovolj težak napad na njihove verske pravice iz *Majestáta*, da lahko opraviči njihov upor proti Habsburžanu, ki je sedel na prestolu sv. Václava. In tako se je začela tridesetletna vojna. Josef Pekař, Bílá Hora. Jeji příčiny i následky, v: Josef Pekař, *Postavy a problémy českých dějin, Výbor z díla*, Praha 1990, 141–143.

4 Vilém Slavata, *Paměti I*, Praha 1887, 371.

5 Med študijem na jezuitski univerzi v Ingolstadt od 1590. dalje je imel nanj močan vpliv jezuit Ivan Bogarin, v letih 1591–1597 tudi tržaški škof, ki je bil eden prvih gojencev Germanika v Rimu, ta pa je bil ustanovljen za sistematično vzgojo duhovnikov iz Srednje in Severne Evrope, ki in da bi se lahko, ko bi se vrnili v svoje kraje, učinkovito zoperstavljali napredovanju protestantske reformacije.

O njem je M. Pavel Stránský v svojem delu *O Státě českém*, ki je pravzaprav historiografski epitaf Češkega kraljestva (v le-tem je imel glavno besedo zgodovinski češki narod), zapisal, »da so se vsi stanovni pritoževali, da je bil /.../ proti tradiciji prednikov za kralja sprejet, ne pa izvoljen, in sicer z neznatno manjšino, ki je bila povečini prisiljena zaradi strahu ali podkupljena«. ⁶

Nadvojvoda Ferdinand Habsburški je bil namreč tudi med Čehi znan po svojih protiprotestantskih podvigih v habsburških notranjeavstrijskih dednih deželah – predvsem na Koroškem, Kranjskem in Štajerskem. Ko je marca 1595 vzel v roke vajeti Notranje Avstrije in so se deželni stanovni v Gradcu poklonili novemu deželnemu knezu – takrat njihovih priposestovanih pravic zastran izpovedovanja drugačne vere, kot jo je imel sam, ni potrdil –, je protestant Spiedl opis slavnosti zaključil s pomenljivimi verzi Luthrove pesmi iz leta 1543: (*Ach*) *bleib bei uns, Herr Jesu Christ, / den überall jetzt Abend ist* (Gruden, 1912: 815). Sintagma *Abend* v citiranem verzu nemškega reformatorja so notranjeavstrijski protestanti tedaj najbrž razumeli v eshatološkem pomenu *Weltabend, letzte Zeit*, zagotovo pa ne brez ozira na nastajajočo, za evangeličansko cerkev v Notranji Avstriji vse bolj perečo politično situacijo. Kajti mladi (tedaj še) deželni knez se je obdal s potridentsko katoliško pravovernimi svetovalci, ki mu niso dopustili pozabiti, da je kot katoliški vladar vsaj deloma tudi *athleta Christi* in da ga Vsevišnji potemtakem na krmilo dednih dežel ni postavil samo zato, da bi jih branil pred nevarnostjo ekspanzivnega turškega polmeseca, temveč tudi zato, da kot dober posvetni pastir pomaga »proč goniti volkove v ovčji obleki«, ki se vtihotapljaajo med katoliške ovčice. In prvi Ferdinandov svetovalec in njegov namestnik pri krmilu Notranje Avstrije je bil tedaj lantinski škof Georg (III.) Stobej pl. Palmburg. Ta je po vrnitvi mladega Habsburžana z romarskega popotovanja v Italijo 1598. leta sestavil zanj spomenico, s katero se je v cerkveno, politično in kulturno zgodovino Srednje Evrope trajno vgraviral kot nekakšen

6 Pavel Stránský, *O českých knížatech a králích*, v: *O Státě českém*, VIII, Praha 1940, 185.

singularni *brain trust* katoliškega protireformacijskega obračuna s protestanti v tem delu Evrope.⁷

Kajti ukrepi, ki so jih Ferdinand kot deželni knez, sekovski škof Martin Brenner in ljubljanski škof Tomaž Hren izvajali proti protestantom, so dobili čez dobri dve desetletji, kot se zdi, popolnoma analogno, le mnogo večjo ponovitev v deželah svetováclavske krone. Logika obračuna z drugoverci je bila popolnoma identična, le da je bil tam Ferdinand (II.) češki kralj in rimski cesar, namesto Hrena in Brennerja pa sta se kot duhovna pastirja na politični sceni pojavila enigmatični papeški nuncij Carlo Caraffa in praški nadškof Ernst Adalbert grof Harrach⁸ ter seveda Karel knez Liechtenstein kot Ferdinandov upravni »eksekutor«.

Škof Stobej je 20. julija 1598 Ferdinandu v Gradec poslal obsežno pisanje, v katerem si je zastavil troje vprašanj: 1) ali je čas za katoliško reformacijo primeren, 2) kako pristopiti k celi zadevi in 3) kje poprijeti. Premeteni služabnik rimske cerkve je kajpak zavzel predvsem odločno stališče, da velja katoliško reformacijo uveljaviti čimprej. Pri tem da se ni ozirati niti na turško nevarnost niti na možnost upora na »notranji fronti«. Doslej da je bilo miselno razhajanje, kako pristopiti k stvari: na eni strani so svetovali, da je treba nad protestantstvo z železno roko in ognjeno silo, drugi pa so menili, da je treba drugoverce prepričati s popustljivostjo in dialogom. Lavantinskemu škofu (1584–1618) se ni zdel primeren ne prvi ne drugi pristop. Tisti, ki bi hoteli udejanjati zgolj surovo silo, da kažejo več vneme in volje kot razsodnosti, kajti pri vprašanjih vere je

7 Igor Grdina, Hrenov odnos do protestantov, v: Igor Grdina, *Od brižinskih spomenikov do razsvetljenstva*, Maribor 1999, 208. Strnjen povzetek Stobejevega spisa se nahaja v: Franc Kovačič, *Zgodovina Lavantinske škofije (1228–1928)*, Maribor 1928, 267–269, izvorno podobo dokumenta pa je najti v: *Georgii Stobaei de Palmaburgo episcopi lavantini caesareae majestati, et serenissimo Ferdinando archiduci, Austriae A secretioribus Consiliis, necnon pro eodem per Inferiori Austriae Provincias Locumentenentis Epistolae ad diversos*, Venetiis 1749, 13–17 (izvod omenjenega dela hrani Osrednja knjižnica Celje, domoznanski oddelek, sg.: Rr 316).

8 Trinajsti praški nadškof, ki je to mesto zasedal med 1623 in 1667, je bil sin zaupnega prijatelja Ferdinanda II. Karla grofa Harracha. Študiral je na jezuitskih kolegijih in na Germaniku v Rimu, kjer je že med študijem postal najprej komornik in nato tajnik papeža Gregorja XV. (1621–1623).

ni bolj škodljive reči, kot če se ovčice pridobiva z ognjem in mečem: raba grobe oborožene sile da bi bila »*sredstvo pobesnelosti in zelo nevarna reč*«. Drugi pristop pa se je škofu Stobeju zdel otročji, kajti tam, kjer gre za večno zveličanje, menda ne more biti prostora za laskanje in prazne besede.⁹ Zato naj deželni knez uveljavi svojo politično (pravno)-moč(je) in ukaže, da morajo postati vsi njegovi podaniki katoličani, tisti svobodnjaki (meščani) in plemiči, ki tega nočejo, pa bodo morali zapustiti njegove dedne dežele. Z reformo je treba pričeti, toda ne pri vseh stanovih hkrati, kajti slednje bi bilo preveč težavno in nevarno, ker je Luthrov nauk med plemstvom, meščani in kmeti že pogнал močne korenine. Gibanje je treba najprej spraviti ob mentalno luč. Zato se je treba na začetku lotiti predikantov, in sicer graških, ki da so najbolj odločni kolovodje in nepopoljšljivi hujskači.¹⁰ Pod pretnjo smrtno kazni da je treba prepovedati pridigo, pridigarjem pa naročiti, naj v določenem časovnem roku izginejo preko meja habsburških dednih dežel, če jim je življenje drago.¹¹

Osnovna ideja Stobejeve spomenice je bila realna politično-upravna izpeljava načela *cuius regio, eius religio* iz augsburške verske pomiritve 1555¹² – z uporabo tega načela so tako protestantski kot katoliški knezi druge polovice 16. stoletja odločilno zarisovali podobo verskega zemljevida Srednje in Severne Evrope, le v deželah sv. Václava se ta zamisel dotlej še ni prijela –, ki je določala, da najvišji deželni oblastnik odreja tudi vero svojih podložnikov, Ferdinand pa je bil z njo opozorjen, naj zgolj uveljavi svoje pravice, ki jih ima kot deželni knez; kdor ne bo upošteval njegove legalne zahteve, da se z njim poenoti v veri, naj se izseli. In to se je tudi zgodilo. Najprej na Kranjskem, Koroškem in Štajerskem, tri desetletja za tem pa kot pravi narodni eksodus tudi na Češkem in Moravskem. Toda do takrat je imelo preteči še kar nekaj vode, Ferdinand pa že na začetku ni omahoval.

Najprej je razpustil graški mestni svet, kjer so imeli dotlej odločilno besedo svetniki pretežno protestantske veroizpovedi, in zgolj

9 F. Kovačič, n. d., 268.

10 F. Kovačič, n. d., 269.

11 J. Gruden, n. d., 818.

12 F. Kovačič, n. d., 268.

iz katoličanov sestavil novega, 15. septembra 1598 pa je deželnim stanovom ukazal, naj v štirinajstih dneh odpustijo predikante ter odpravijo vse protestantske ustanove. V Ljubljano so 29. oktobra istega leta prišli še strožji ukazi: protestantski pridigarji in učitelji so morali v teku dneva pod pretnjo smrtne kazni zapustiti mesto, v treh dneh pa notranjeavstrijske dežele. Konec leta 1600 so začele delovati rekatolizacijske komisije. Na njihovem čelu je stal »kranjski apostol«, škof Tomaž Hren za Kranjsko, za Štajersko in Koroško pa škof Martin Brenner.

Zastopniki svete rimske cerkve so tako ob spremstvu oborožene posvetne oblasti deželnega kneza popotovali po Štajerski, Koroški in Kranjski, »pregovarjali« deželane v katoliško veroizpoved, jih pri tem tudi prilično »masirali«, če ni šlo zgolj z besedo, izganjali protestantske predikante, kolikor jih je še ostalo v deželi, in neposlušne podložnike deželnega kneza ter nastavljali katoliške duhovnike, uničevali protestantske molilnice in šole, pa tudi kakšno hišo bolj izpostavljenega spoznavalca Luthrove vere so s strelnim prahom pognali v zrak. V Kranju se je tako znašla pod naletom hiša predikanta Jerneja Knaflja, ki si je dal v kamniti portal svojega bivališča vklesati ponosni moto – *Hie Bärtl Knäffel, Prädikant, Mein Stärckh steht in Gottes Handt*.¹³ Ob tem so katoliški »prekrščevalci« plenili še proskribirane knjige, občasno v svoji vnemi niti mrtvim obeh spolov (v Velenju so npr. izkopali v cerkvi pokopano ženo pridigarja Ivana Dolijanskega in jo po Hrenovem ukazu vrgli za pokopališko obzidje; Hren je tudi ta vpis v svoj dnevnik zaključil z *alelujo*)¹⁴ niso pustili mirnega počitka. Škof Hren je tako o usodi posmrtnih ostankov superintendenta protestantske cerkve na Kranjskem, M. Krištofa

13 »Tukaj prebivam Jernej Knafelj, predikant. Moja moč je Gospodova rama.« J. Gruden, n. d., 720.

14 »Anno 1600, 9. die Aprilis, processionaliter recepimus et consecravimus Ecclesiam B. Mariae Virginis in Wellan, quam Anno 1574 occupaverunt et usque ad dictum tempus Haeretici tenuerant. Diruerant Praedicantes Lutherani altaria aliquot, ex quibus in loco unius sepelierant *unam Praedicantissam, quam exhumavimus et extra Ecclesiam proiecimus* /poudaril J. V./ . Aderant in processione XXV Parochiae cum vexillis et sacerdotibus. Hominum multitudo ingens ultra X millia. Laus Deo.« M. Slekovec, Pobirki iz dnevnika ljubljanskega škofa Hrena. *Izvestja Muzejskega društva za Kranjsko IV* (1894), 150.

Spindlerja, v memorialu sekovskemu škofu zabeležil: »Deinde M. Christophorus Spindler Svevus tertius Truberi successor et praedicator germanicus, quem dominae haereticae angelum Dei vocabant. *Hunc exhumatum tempore reformationis misi in profluentem* /poudaril J. V/.«¹⁵ Vsi zaznamki o verskem dogajanju med Alpami in Jadranom v tistem času so precej mračno, vsekakor pa sila nepobudno berilo.¹⁶ Ko je leta 1628 enaka usoda, kot sta jo v zadnjih letih 16. in na začetku 17. stoletja doživljala meščanstvo in tretji stan, doletela tudi plemstvo, je bila rekatolizacija v deželah s slovenskim etnikom dokonč(a)na. Slovenski protestantski podložniki in njihovi gospodarji so se morali ali vrniti v katolicizem ali pa oditi v izgnanstvo. Odšlo je 700 plemiških družin,¹⁷ med njimi tudi družina Henrika grofa Thurna,¹⁸ ki je protireformacijo prvič doživel na Koroškem, kasneje pa se je proti njej bojeval kot eden voditeljev češkega stanovskega upora, posamezni majhni otočki luteranstva pa so se ohranili samo v odmaknjenih koroških dolinah.

Podobe vsakdanjika notranjeavstrijskih dežel iz tistega časa tako precej dobro odražajo nastopajočo mentaliteto baroka,¹⁹ ko atmosfera verskih sporov in preprirov doseže vrelišče ter se začno konflikti izražati z neposredno akcijo in reševati z metodami *brevi manu*. V Evropi je namreč tedaj nastopil trenutek, ko posebna mentaliteta porajajoče se dobe odločilno in dokončno zaznamuje tudi jezik, ki je tako ali tako najpopolnejši reprezentant (za)mišljenega in (ne nujno tudi) izrečenega ter najbolj zvit izdajalec zamolčanega. Tako

15 Luka Vidmar, *Trubar, Hren, Valvasor, Dolničar. O slovstvu na Kranjskem*, Ljubljana 2009, 31.

16 I. Grdina, Hrenov odnos do protestantov, v: Igor Grdina, *Od brižinskih spomenikov do razsvetljenstva*, Maribor 1999, 211–218. Podrobne informacije glej v tam navedenih virih in literaturi. Glej tudi: August Dimitz, *Geschichte Krains von der ältesten Zeit bis auf das Jahr 1813*, III, Laibach 1875, 269–346.

17 I. Grdina, n. d., 218.

18 J. Gruden, n. d., 846.

19 Uporabiti termin za označitev določene dobe ne pomeni nič drugega, kot ugotoviti začetek neke periode, v kateri bolj ali manj dominantno prevladujejo specifični ideariji, imaginariji, npravstvena klima, način mišljenja, (ob)čutenja in delovanja, določen način zastavljanja vprašanj in odgovarjanja nanje, določen stil življenja in umetnosti, kar vse ponavadi reprezentira predvsem tisto, kar je doba hotela postati, ne pa onega, kar je bila.

postane npr. v Španiji, kjer ni bilo konec 16. stoletja ne duha ne sluha o kakšni drugi veri kot katoliški, ob zori 17. stoletja najobičajnejša zmerljivka *cara de hereje*, »krivoverski vamp«. To je tudi trenutek, ko je treba biti *un cristiano viejo*, »stari kristjan«, in ko je treba dokazovati čistoto svoje teološke rase vse od Praočeta dalje, če ne, se ni mogoče nadejati mirnega nočnega počitka, za preproste duše pa pridevnika »katoliški« in »dobri« postaneta sinonima. Sančo Pansa namreč vriska takole: »*Strela, to pa je vino, in kako je dobro in kako katoliško!*«²⁰ In to je hkrati tudi trenutek, ko si (srednje)evropski človek ne upa več izraziti svobodne in neodvisne misli – Jacob Böhme (1575–1624), Jan Amos Komenský (1592–1670)²¹ in njima podobni so pač precej »singularne prikazni« –, ki je tako nezamenljivo zaznamovala vsakovrstno duhovno iskateljstvo renesanse, in sicer iz strahu, da bodo nanj vsi planili kot besni stekli psi, in ko se spravi z idejo, da je človek pravzaprav le eden od drobcenih pritisnih vijakov v velikem stroju ene in edine prave vere – v stroju, narejenem za boj in totalno podreditev drugače verujočih.

Zastran vprašanj vere postane konec 16. stoletja tudi v srednjeevropskem prostoru neizmerno lahko delovati, in za baročnega človeka bo slednje ves čas lažje, kot pa svojo dolžnost prepoznati in jo šele nato uresničevati; in 9. ljubljanski škof si za svoj moto zagotovo ni po naključju izbral pomenljivih besed *Terret labor, aspice praemium*, kjer ima *labor* nerazločljivo opravka z neposredno akcijo, torej z delovanjem. To črto baroka sijajno označuje rezka izjava – pravzaprav pomenljiv signal baročnega časa in njegove nepopustljive

20 Václav Černý, *Chronologie evropského baroka*, v: Václav Černý, *Až do předsíně nebes*, ur. Aleksandr Stich, Praha 1996, 235, 236.

21 Komenskega (v osnovni renesančno) geslo *Omnia sponte fluant, absit violentia rebus* je bilo mentaliteti in ideariju baročnega človeka ravno tako tuje in nerazumljivo kot razmišljanja mistično navdahnjenega Jacoba Böhmeja, ki je v tragičnih dneh verskih sporov in spopadov v izraženi raznolikosti ter enkratnosti bivajočega videl neponovljivo, celo edino možnost n(a)ravnosti sveta: »*Vsakovrstno cvetje rase drugo ob drugem na zemlji. Med tem cvetjem ni prepairov okoli barve, vonja in okusa. Dopušča, da zemlja in sonce, dež in veter, toplota in hlad vplivajo nanj po svoji volji. Tako je tudi z božjimi otroki.*« Vpraševal pa se je tudi: »*Komu bi prišlo na misel soditi pticam v gozdu, njim, ki slave boga vseh stvari z raznolikostjo svojega petja? Mar jih bo Duh božji kaznoval, ker njihovi glasovi med seboj niso popolnoma ubrani? Naj raje prepevajo na uso moč in plešejo v njegovi navzočnosti.*«

mentalitete, ki se ni utemeljevala v dia- ali poliloškem sporazumevanju, temveč v dejanjih samih – znamenitega kozaškega velikega hetmana Bogdana Zinovija Hmelnickega ob koncu neuspešnih pogajanj s katoliškim Poljskim kraljestvom²² – *Škoda hovoryty*. Poskus dogovoriti se v dobri veri in volji da nima več nobenega pomena, zato gre samo še za to, kako čim hitreje sekati glave. – Ne gre niti za narod niti za deželo, gre preprosto za trenutek, ko po celi Evropi zabučí *Škoda hovoryty*: takrat se začne barok in traja vse dotlej, dokler besede velikega zaporoškega hetmana reprezentirajo osnovno črto idearija in imaginarija ter kredo slehernikove človeške eksistence.

Ferdinand je torej v svojih dednih deželah precej zlahka opravil z Luthrovo vero, v Češkem kraljestvu pa je bil paralelogram sil(nic) čisto drugačen, in to predvsem zaradi druge zgodovinske politične in gospodarske situacije, kot je bila v notranjeavstrijskih deželah. Nenasilna katoliška reformacija bi bila v deželah sv. Václava najbrž izrazito počasna in neučinkovita, če Ferdinandu ne bi pomogla neka neobičajna navada Pražanov, da se nezaželenih politikov radi znebijo tako, da jih zadegajo skozi okno – defenestracija.²³ Triindvajsetega maja 1618 je namreč več kot stotnija čeških plemičev vdrla v kraljevo pisarno na Praškem gradu in vrgla skozi okno osovražena kraljeva ministra Viléma grofa Slavato s Chluma in Jaroslava Bořito z Martinic ter češkega vladnega sekretarja Filipa Fabriciusa. Možje so padli okoli 20 metrov globoko v grajski jarek, toda niso se ubili. Prileteli so namreč na kup gnoja in so jo razen grofa Slavate, ki se je težje poškodoval, odnesli celo samo z nekaj modricami, je pa to bil začetni takt v molovski simfoniji upora češkega nekatoliškega plemstva in stanov proti Habsburžanom. Nato je bila sestavljena stanovska vlada, ki je štela trideset direktorjev. Ta je iz Češke izgnala jezuite in skušala postaviti na noge kolikor toliko spodobno vojsko, ki naj bi se lasala s polki, ki jih bodo nad uporne Čehe poslali Habsburžani. Vse to pa je bil uvod »češke vojne«, ki je prižgala zeleno luč za strahovit mednarodni spopad, kakršnega je bilo med katoliškim

22 Aleksander Gieysztor, Stefan Kieniewicz, Emanuel Rostworowski, Janusz Tazbir, Henryk Wereszycki, *Zgodovina Poljske*, Ljubljana 1982, 185–188. Karel Štěpánek, Bogdan Zinovij Hmelnicki, v: *Ottův slovník naučný* XII, 263–265.

23 Pavel Skála ze Shoře, n. d., 36–39.

jugom Srednje Evrope in njenim protestantskim severom pričakovati že dalj časa. Politična odisejada češkega nekatoliškega plemstva, ki se je za slednjega končala na najslabši mogoči način, je tako odprla zapornice na jezu besnih spopadov tridesetletne vojne. Julija 1619 je češki generalni deželni zbor sprejel konfederacijo dežel svetoválavske krone, češka krona je bila razglašena za volilno, vladar pa je bil dan s svojo močjo krepko na uzdo najvišje češke aristokracije. Hkrati so bili s češkega prestola vrženi Habsburžani, za češkega kralja pa je bil izvoljen Friderik Pfalški, ki je predstavljal nemške protestantske kneze.

Seveda so imeli Habsburžani s češko krono vse drugačne načrte kot uporno češko plemstvo, ki se pri organiziranju upora ni zmoglo opreti ne na meščanstvo, ki je v 16. stoletju vse bolj izgubljalo vpliv, kakršnega je imelo npr. med husitskimi vojnami stoletje prej, ne na tretji stan. Stavili so na najemniško vojsko, za katero pa se jim ni zdelo potrebno priskrbeti niti rednega plačila. Češki plemiči so se seveda radi sklicevali na Husovo ime, niso pa kaj dosti naredili za to, da bi obranili njegovo duhovno dediščino – versko svobodo, ki so si jo morali v husitskih vojnah trdo priboriti. Poleg tega so menili, da jim bodo sorodstvene vezi njihovega novega kralja pomagale, da bo tudi Anglija vstopila v vojno proti Habsburžanom. Ne le, da se to ni zgodilo, celo Unija protestantskih knezov v Nemčiji, s katere zunanjo pomočjo je krepko računalo češko plemstvo, je pustila Friderika Pfalškega na cedilu, pa tudi Nizozemska ni poslala pričakovanih in še kako potrebnih polkov. Na drugi strani pa so imeli Habsburžani v rokavu nekaj krepkih adutov: moč svoje španske veje, nemško katoliško Ligo, Maksimilijana Bavarskega, Poljsko in podporo rimske kurije, v žep pa so pospravili tudi enega nemških luterancev, saškega volilnega kneza Johanna Georga. Ta je namreč Uniji protestantskih knezov obrnil hrbet takoj, ko so mu Habsburžani za nagrado obljubili Zgornjo in Spodnjo Lužico, ki sta bili zgodovinsko del Češkega kraljestva.

In tako se je zgodilo neizbežno: polki obeh strani so se spopadli 8. novembra 1620 na Beli gori pri Pragi. Proti 27.000 žolnirjem katoliške Lige je stalo 21.000 vojakov upornih stanov, slednji pa so bili v komaj dvournem spopadu pred praškimi vrati povsem po-

tolčeni. Ob tem so premaganci tudi takoj sprejeli svoj poraz, se predali in si naivno celo mislili, da bodo zaradi sorodstvenih vezi s katoliško aristokracijo odnesli celo kožo. Ko so se pogajali o predaji Prage, so od Maksimilijana Bavarskega zahtevali ne le splošno amnestijo za vstajnike, temveč celo ohranitev političnih in verskih svoboščin ter pravic iz časa pred uporom, nihče od njih pa ni sprevidel, kako silovit politični, gospodarski in etnični orkan bo v naslednjih letih pometal po deželah češke krone in da je poraz na Beli gori pravzaprav zgolj medel preludij vsega tistega, kar so si katoliške zmagovalne sile zamislile za premagane Čeha.

Po katoliški Evropi je poročilo o zmagi na krivoverskimi Čehi izzvalo en sam zmagoslavni *Te deum*. Na Dunaju so se cerkve tresle od vzklikov veselja, ker je Habsburžanom uspelo premagati vojsko prav tistega kraljestva, ki ga od časov Jana Žižke in Prokopa Holého (Plešastega) niso mogli ukrotiti ne z mečem ne z besedo. Kapucin, pater Sabinus, ki je s svojo pridižno elokventnostjo privabil v cerkev tudi Ferdinanda, si je izbral za moto pridige besede iz knjige Psalmov 2, 9: »Razbil jih boš z železno palico, kakor lončarjevo posodo jih boš zdrobil.«²⁴ Nato je polagal monarhu na srce: prišel je trenutek za dokončno uničenje vstajnikov, tako da ne bodo mogli nikoli več vzdigniti svojih glav; milost do njih bi povzročila nove zmešnjave; kralj ima nalogo duhovnega pastirja, zato naj pazi, da ne bo onstran groba deležen takšne obsodbe, kot jo je starozavezni prerok izrekel nad kraljem Ahabom: »Tako govori GOSPOD: »Ker si izpustil iz rok moža, ki je predmet moje zakletve, bo tvoje življenje cena za njegovo življenje in tvoje ljudstvo za njegovo ljudstvo!« (1 Kr 20, 42.)

Taki in podobni načrti so rojili v glavah številnih posameznikov, zlasti med poveljniki španske soldateske, ki je po češkem porazu pridrla v Srednjo Evropo napolniti svoje večno prazne mošnje. Eden izmed njih je bil tudi Ferdinandov svetovalec don Martin de Huerta, ki je poklicno kariero začel kot krojaški pomočnik, jo nadaljeval kot lakaj in nato kot ovaduh. Nazadnje pa je stopil v vojaške vrste. Ker je bil podjeten človek, je hitro napredoval, kar pa je bilo bolj pripisati

24 Vsi navedki iz Svetega pisma se ravnaajo po *Slovenskem standardnem prevodu*, Ljubljana 1996.

njegovi zvitosti in spretnemu intrigiranju kot pa resničnemu junaštvu na bojnem polju. Hiter vzpon po klinih vojaške hierarhije je mogel v dobri meri vknjižiti tudi na račun svoje atletske postave, ki mu je prinesla naklonjenost grofice s Kolovrat. In ta človek je cesarju svetoval, da naj »*da pomoriti vse brez razlike, da ne bi od tega nevernega krivoverskega naroda ostala živa niti duša*«. ²⁵ Nekaj podobnega je vedel povedati tudi španski poslanec na dunajskem dvoru, ki je monarhu razlagal, na kak način so upori v Kataloniji in Aragonu dali španskim katoliškim kraljem možnost utrditi svojo moč. Za Čeha, ki so bili sedaj premagani in tako v podobni situaciji kot Katalonci ali Aragonci, je predlagal nič drugega kot genocid: »*S štirideset tisoč možmi dobre španske vojske, ki bi se ji pridružila še lahka poljska konjenica, bi bil do korenine iztrebljen ta brezbožni narod, ki je tako dolgo žalil cesarsko visokost*«. ²⁶ Bavarski vojvoda Maksimilijan sicer ni bil pristaš tako nasilnih sredstev, pa tudi narave je bil dosti bolj umirjene kot španski grof ali dinamični pustolovec iste narodnosti, toda hudournik maščevalnega opoja z zmago nad Čehi je začel tudi tega treznega moža odnašati s sabo. Ferdinandu je pisal: »*Vsemogočni Gospod se je naklonjeno ozrl na svojo cerkev, premagal njene sovražnike in strl njihovo moč. Bil sem prisoten, udeležil sem se tudi boja, toda zmagal je Bog in njemu gre vsa čast. Ali bi bili torej vredni njegove milosti, če bi pokazali strahopetno dobro voljo do premaganih?*« ²⁷

Toda na začetku se je zdelo, da so naleteli treznejši glasovi pri Ferdinandu vseeno na bolj odprto uho od bojevitih tonov: prve presoje stanja so kazale v smeri nadaljevanja politike, ki je bila prekinjena s stanovsko vstajo – privilegije protestantov bo treba omejiti, radikalne sekte bodo izpulili iz dežel svetováclavske krone, končni cilj, tj. obnovo katoliške enovitosti dežel in kraljestev pod habsburškim žezlom, pa je Ferdinand videl uresničen šele v daljni in nedogledni prihodnosti. Sploh mu je bila politika čakanja v tem primeru dosti bližja kot metoda neposredne brutalne akcije.

25 Pavel Skála, *Historie o těžkých protivenstvích církve české*, poglavje XLIV. Navedeno po: E. Denis, n. d., 28.

26 E. Denis, n. d., 28.

27 E. Denis, n. d., 28.

Zdi se, da je bil Ferdinand dosti prešibka osebnost, da bi si sam zamislil plan uničenja zgodovinskega češkega naroda, do česar je v slabem desetletju med 1620 in 1629 v resnici prišlo, pa tudi, da bi tako uničenje lahko preprečil. Mož je imel menda dosti prirojene ljubeznivosti, ki so ji odurne eksekucije, in tako ni imel duševne fiziognomije apostola. Še zdaleč ni bil podoben protireformatorjem svete rimske cerkve, ki so ga obdajali – Hrenu, Brennerju in Stobeju v Notranji Avstriji ali Loheliusu, Carrafi ter grofu Harrachu na Češkem. Bil pa je submisivna natura, ki ni v ničemer spominjala na neukročeno vladarsko silo (vitost) kakšnega Filipa II. Zastran Ferdinanda so namreč njegovi učitelji in spovedniki jezuiti (Bogarin, Becan, Lamormain) ugotovili, da ni iz pravega testa za velikega vladarja, da pa ga je mogoče vzgojiti v duhovi odvisnosti in poslušnosti. In so tudi ga, tako da si je mali, rdečelasi, zaliti in nasmejani mož, ki je malo pil, malo govoril in ravno tako malo tudi mislil, vzel za glavno poslanstvo tostranskega življenja pripravo na onostranstvo. Da pa bi se obvaroval pred strahovitim presenečenjem, ki bi utegnilo njegovo dušo pričakati, ko bo Vsevišnji tehtal, kaj je storil (prav) in česa ne, si je vzel k srcu pouk jezuitov, da je najboljše zdravilo proti temu, če se povsem prepusti vodstvu svojega spovednika. In pri Ferdinandovi mentalni fiziognomiji se je ta metoda srečala z imenitnim uspehom. Imel je namreč idealne predispozicije za meniha ali celo za potencialnega svetnika, kajti njegovi najzgodnejši življenjepisi – npr. *Ferdinandi virtutes*, ki je 1638. zagledal luč sveta v stolnem mestu habsburške monarhije in je privrel izpod peresa njegovega spovednika Williama Lamormaina – se berejo kot hagiografije svetnika pri živem telesu: da se ni menda nikoli s strastjo ozrl za lepo žensko; vsak jutro takoj po vstajanju dve maši v lastni kapeli; obeduje s kapucini ali z jezuiti in rad posluša njihova pobožna berila ter se celo med lovom, ki je poleg glasbe njegova edina strast, ustavlja, da bi tehtal lastno vest, ter že ob najmanjšem nemiru le-te hiti k spovednici.

Pošteno želi izvrševati svoje dolžnosti in se sčasoma privadi vladarskim poslom, toda v resnici ga reč sploh ne zanima prav dosti. Živi v fatalistični blaženosti: »*Gospod*,« je rad govoril, »*če tvoja slava in moje odrešenje zahtevata, da bi postal močan, me povzdigni in slavil te bom; če pa hočeta, da bi ostal pri tem, kot sem, mi pomagaj in te bom prav tako*

slavil. «²⁸ Zoper krivoverce ne goji nobenega sovraštva: »*Bog mi je priča, da bi želel zavarovati njihovo odrešitev tudi s svojim lastnim življenjem. Če bi vedel, da bi jih lahko s svojo smrtjo odrešil iz zmote, bi položil svojo glavo na tvalo in rekel rablju: Odsekaj!*«²⁹ Na začetku se ni zavedal dosega svojih mandatov proti češkim protestantom kakor tudi ne resničnega trpljenja, ki ga je v deželah sv. Václava povzročala od njega najeta soldateska katoliške Lige, ki je bolj kot na okupacijsko vojsko spominjala na toplo divjih razbojnikov. Zaradi vstaje protestantskih stanov pa se je morda čutil tudi odvezanega krivde za njihovo trpljenje, poleg tega pa je imel po zmagi nad njimi kot vladar nove dolžnosti – in predstavniki zmagovite *ecclesiae militans* so se krepko potrudili, da na te obveze slučajno ne bi pozabil.

Skladno z običajnim postopanjem Rima v podobnih primerih se je kurija tudi tokrat zadovoljila zgolj z določitvijo generalnega kurza in programa, uresničitev pa je nato prepustila posvetni oblasti, kar ji je omogočilo črpati iz nasilja, ki je bilo tako povzročeno. Tako je tudi Ferdinand svojim uradom zgolj nakazal splošni cilj in naravnal kompas, nato pa z velike daljave opazoval njegovo doseganje. In ravno slednje je bilo za Češko kraljestvo usodnejše kot najbolj krvava okrutnost pri kaznovanju vstajnikov: Ferdinand je namreč dežele svetováclavske krone prepustil na milost in nemilost v roke pogoltnih pustolovcev, ki so se namenili iz velike sreče, da se jim je v mošnjo zakotalilo zlato jabolko, iztisniti kar največ – zase. Po eksodusu prebivalstva in po spremembi strukture premoženja ter s tem povezane narodne stratifikacije je moč protireformacije v deželah sv. Václava primerjati morda samo s pogromi, ki so posamezne narode (npr. evropske Jude) doleteli v velikih vojnah »stoletja skrajnosti«. In v zvezi s tem početjem se ni mogoče odločiti, kdo nosi večji del odgovornosti – ali šibki vladar, ki je dal cel narod v roke rabljem, ali duhovni, ki so z obljubljanjem nebes priklicali na plano najslabše, kar se je skrivalo v dušah njihovih ovčic, ali tolpa zločincev, katerih »usluge« so za utrditev univerzalnega primata svoje veropovedi radi sprejeli in se z njimi onečastili.

Seveda pa je bilo treba poraženo Češko kraljestvo upravljati in

28 William Lamormain, *Ferdinandi virtutes*, Vindobonae 1638, 31.

29 W. Lamormain, n. d., 7.

»urediti razmere«. In prvi, ki ga je Ferdinand poklical h krmilu, je bil nemški katoliški vojvoda Maksimilijan Bavarski. To je bila odlična ideja: vojvoda je bil onstran dvoma katoliško pravoveren in zelo odprtega duha, poleg tega pa je dobro razumel resnost vseevropskega spoprijema, ki ga je uvedla bitka pri Beli gori. Svoje (verske) nasprotnike je preganjal z vso nepomirljivo in srdito krutostjo fanatika, ki si želi od nebes bogate odmene za svoje »usluge«, toda cenil je red in dobro upravo ter je bil odločen nasprotnik nepotrebnih žrtev. S svojo urejeno in disciplinirano naravo bi utegnil Češko kraljestvo rešiti strašnih muk, ki so ga doletele, ko bavarski vojvoda ni sprejel Ferdinandovega povabila. Kajti če bi stopil h krmilu dežel sveto-václavske krone, bi takoj prišel v oster konflikt z različnimi stran-kami, ki so se na Dunaju drenjale okoli Ferdinanda in si želele priboriti čim večji kos češkega plena.

Zato je Maksimilijan Bavarski na to mesto predlagal Karla kneza Liechtensteina (1569–1627), verskega konvertita, ki je bil podobno kot ljubljanski škof Tomaž Hren ali znameniti državnik v talarju svete rimske cerkve Melchior kardinal K(h)lesl vzgojen v pobožni protestantski družini, h katoliški veroizpovedi pa ga je nagovoril kardinal Dietrichstein. Liechtenstein je bil po rodu z Moravskega, kjer verski spopadi niso dosegli tolikšne ostrine kot na Češkem, poleg tega pa ni bil gojenec katerega jezuitskih kolegijev in v svoji mentaliteti ni imel tiste nepopustljive nestrpnosti do drugače verujočih. Bil je tudi velik deželni patriot in je predvideval, kakšno upostošenje bi lahko na Češkem in Moravskem povzročila radikalna in hitra katoliška restavracija. Zato se je upiral skrajnim ukrepom proti protestantom. Toda ko je videl, da poskuša zaustaviti deroči hudournik, ki ga utegne podreti in odnesti s sabo, je voljno prisluhnil ukazom in izvršil reči, s katerimi ni niti soglašal niti jih ne bi svetoval, pri tem pa si je prizadeval, da bi zajel kar največ iz povodnji zlata, krvi in solz, ki se mu je prelivala pod rokami. Zelo hitro se je namreč zapletel v razpete mreže tolpe vojnih roparjev, oderuških verižniških trgovcev in pogoltnih Ferdinandovih uradnikov, ki so se v prve vrste okupacijske uprave prerinili s kakšnim hrabrim dejanjem, po sreči ali pa so imeli samo krepko telo kot španski pustolovec don Martin de Huerta.

Po Liechtensteinu je npravstvena kuga kovati lastni dobiček iz tuje nesreče – tj. oropati svoje drugače verujoče sodeželane – s pravo epidemično hitrostjo okužila tudi večino ostalih članov češke visoke aristokracije, ki izpovedovali katoliško vero in so pred stanovsko vstajo pripadali prohabsburški strani češkega plemstva. Pred takšno etično boleznijo niso bili obvarovani niti tisti s trdnim prepričanjem in ne oni, ki so se mogli ponašati s slavnim in starožitnim imenom – ne Slavata ne Martinic –, šibkejšje postave od njiju pa so sploh najdevale uteho od prizora, ko so videli, kako se uničujejo stare pravice in svoboščine ter sploh vse bitje in nehanje starega Češkega kraljestva ter njegovega naroda, v tem, da so si z grabežljivo slo večali imetje ali pa plezali po družbeni lestvici – na mesta, ki so jih morali izprazniti njihovi drugače verujoči sodeželani.

Po bitki na Beli gori je minilo nekaj mesecev, preden so se katoličani sploh zmogli orientirati v novi situaciji,³⁰ se je pa v teh mesecih brezvladja toliko bolje znašla okupacijska soldateska, sestavljena iz plena željnih vojaških pustolovcev iz različnih delov Evrope: »*Ko so spoznali, da ni na Češkem nobenega odpora proti njim več, so se cesarski vojaki zapodili povsod po češki deželi in kradli, ropali, jemali. Pri tem so pregledovali vsak kot, lovili uboge ljudi, jim zavijali vratove, jih mučili in morili z ognjem, da bi prišlo na dan, keje imajo skrit denar, tako da je bilo grozno in žalostno o tem govoriti. Povsod en sam av, joj, groza, daj in vzemimo!*«³¹

Eden pribočnikov Maksimilijana Bavarskega se je hvalil, da je na tej vojaški odpravi spravil skupaj 60.000 zlatnikov, dodal pa je še, da je pravi bedak tisti polkovnik ali kapetan, ki si ne bi nabral vsaj pol toliko. Plen, ki so ga vojaki samo v prvih štirih dneh po bitki pri Beli gori naropali zgolj v Pragi, je bil ocenjen na dva milijona zlatnikov, v plenjenju pa so generali celo prekašali svoje žolnirje.³² Tako je bil deželam sv. Václava, ki so se mogle za svoje blagostanje zadnjih nekaj stoletij pred Belo goro – z vmesnim burnim obdobjem husitskih vojn – zahvaliti tudi dobro delujoči fevdalni ureditvi, spodmaknjen

30 Boji s stanovskimi vstajniki so potekali do marca 1622, ko pade Třeboň.

31 Mikuláš Dačický, *Paměti I*, ur. Antonín Rezek, Praha 1878, 268.

32 E. Denis, n. d., 38.

pomemben steber trdnosti: dobra in trdna (narodna) uprava. Zavladal je namreč vesplošni kaos: strachovski opat, ki je potoval na Dunaj, je bil sredi belega dne napaden od roparske tolpe in je komaj došel v najbližje mesto; upravitelja Moravske, kardinala Dietrichsteina so na poti napadli in oropali neapeljski žolnirji, knezu Liechtensteinu pa so v sami Pragi njegovo palačo povsem »izpraznili« vojaki, ki naj bi jo (ob)varovali pred (iz)ropanjem.

Toda slednji se je takrat ukvarjal predvsem s tem, kako bi kaznoval glave stanovskega upora. Šestega aprila 1621 je namreč dobil ukaz, naj da zapreti petdeset vodilnih vstajnikov, katerih večina je lahkomišelnost ostala kar v Pragi, ker se je zanašala na obljube, ki jim jih je dal Maksimilijan Bavarski. Po deželni ustavi bi jih bilo treba postaviti pred najvišje deželno sodišče, toda v tem primeru je bila narejena izjema, ki je začela prakso, da so izjeme postale (novo) pravilo: sklicana je bila posebna komisija, v katero je bilo imenovanih tudi nekaj tujcev, kar pa je bil prva centralizacijska poteza Habsburžanov. Ti so pri tem vprašanju vede in načelno, toda zato toliko bolj pomenljivo pustili v nemar določila stare deželne ustave, ki ni dovoljevala, da bi stanovom na deželnem sodišču sodili ljudje, ki niso bili njihovi sodeželani. Med ustanavljanjem komisije je Liechtenstein razglasil sodbo nad dvajsetimi osebami, ki so umrle že pred bitko pri Beli gori: njihova posestva naj se zaplenijo v korist kraljevega erarja.

S tem pa je tudi sodni komisiji dal precej jasen namig, kaj pričakuje od njenih članov. In tudi tožilec Přebík Jeníšek z Újezda je dobil poduk, naj se nikar preveč ne zadržuje okoli pravniskih skrupulov, temveč naj se kot na dokaze mirno nasloni kar na »splošno znane« stvari. Tako je komisija najprej obsodila na smrt in izgubo imetja devetindvajset oseb, ki niso prišle pred sodišče, nato na izgubo plemiškega imena in časti deset že pokojnih vstajnikov, nazadnje pa so bili na smrtno kazen obsojeni še glavni kolovodje upora proti Habsburžanom: sedemnajst direktorjev, ki so bili v ječi v Pragi, in še petnajst drugih posameznikov, ki so v organiziranju upora igrali pomembnejšo vlogo. Med obsojenci so bili tudi znameniti učenjaki, npr. rektor Karlove univerze Jesenius, pa tudi pomembni diplomati, dvorjani in pisatelji, npr. Kryštof Harant s Polžic, skratka intelek-

tualni cvet sekularnega dela češkega nekatoliškega prebivalstva, z njihovo usmrtnitvijo pa je na simbolni ravni legel v grob tudi zgodovinski češki narod. Kajti tisto, kar je starih zgodovinskih identitet in identifikacij še ostalo, je bilo vezano na ljudi, ki so bili v naslednjih letih pognani daleč za meje dežel svetováclavske krone, predvsem na češkokobratske in protestantske učenjake in duhovnike – na Jana Amosa Komenskega, Pavla Skálo, Pavla Stránskega ...

Toda v zvezi z zapisanim je treba poudariti tudi naslednje. S koncem političnega češkega naroda po Beli gori se ne pretrga kontinuiteta v češki jezikovni in slovstveni kulturi, kajti podobno kot slovenski protestanti zapustijo *Dalmatinovo biblijo*, tako tudi češki nekatoliki dajo v zakup prihajajočim stoletjem *Kralicko biblijo*. To je knjiga, s katero so češki bratje³³ trajno zaznamovali razvoj češkega slovstva, literature in kulture. Je tudi najlepši dokaz duhovne moči članov te veroizpovedi kakor tudi največja kulturna dediščina, ki so jo ti zapustili češkemu narodu.³⁴ *Kralicka biblija* je prvi češki prevod biblije iz izvirnih jezikov. Vsi dotedanji celoviti prevodi v češčino, ki

33 Z imenom češki bratje (Čeští bratří, imenovani tudi Jednota bratrská in Jednota českých bratří) se označuje verska skupnost, ki je nastala v 2. polovici 15. stoletja kot odgovor na slabo stanje in zavržena dejanja v rimski ter utrakvistični cerkvi na Češkem. Češki bratje so bili znani po svojem doslednem držanju preproste, vendar stroge biblične moralke (v čemer so se precej razlikovali od drugih sočasnih cerkva). Najznamenitejši češki brat plemiškega stanu je bil Peter Vok z Rožemberka, med njihovimi škofi pa sta najbolj izstopala Jan Blahoslav in Jan Amos Komenský, ki je bil hkrati tudi zadnji češki češkokobratski škof. Temeljno informacijo o čeških bratih za slovenskega bralca še vedno prinaša Jaroslav Bidlo, *Jednota bratrská*, v: *Ottuv slovník naučný* XIII, 159–173.

34 Ime je dobila po naselju Kralice na Moravskem, ki je prvič omenjeno l. 1255, kot mesto pa l. 1303. V tem mestu je imela Jednota češkokobratská eno svojih najboljših tiskarn, ki je s svojimi tiski veljala za zgled domače in tuje tipografsko-tiskarske umetnosti. Tiskarna se je najprej nahajala v Ivančicah, nato pa je bila preseljena v Kralice, kjer je ob radodarni podpori gospodov z Žerotína ostala do dokončnega zatrtja čeških bratov na Češkem in Moravskem. Med vzor(č)ne tiske iz tiskarne v Kralicah sodijo: *Mala biblija*, samo tekst (1596); *Psalter* (1579, 1581, 1583); *Streycovi Psalmi* (1587, 1590); *Kapitova Postilla* (1586); *kancional* (1581, 1594), predvsem pa *Šestdelna* ali *Kralicka biblija* (1579-93), ki je najslavnejše delo krališke tiskarne in ki še bolj kot drugi krališki tiski izstopa s svojo lepo tipografijo (kar kaže na visoko razvito obrtno spretnost izdelave črk) in z dvobravnim okrasjem.

se začenjajo že v 13. stoletju, so bili izdelani na podlagi *Vulgate*. Ti starejši prevodi so samo izjemoma upoštevali grško (Beneš Optát) ali hebrejsko (Jan Vartovský z Varty) predlogo. Takšni prevodi za namene Jednote, ki je Biblijo razumela kot »Božji zakon« in ki ji je Sveto pismo pomenilo vir vere in življenja, vsekakor niso mogli biti zadostni. Zato je Jednota s številnimi in vztrajnimi prošnjami primorala svojega najzmožnejšega člana, Jana Blahoslava (1523–1571), da je prevedel *Novi testament*.³⁵ Ta odlični prevod je nato Jednoto pripravil do tega, da je po Blahoslavovi smrti organizirala prevajanje Starega testamenta iz izvirnih jezikov. Izmed njenih članov so bili izbrani najboljši od najzmožnejših: Ondřej Štefan, Jan Eneas, Izaiáš Cibulka, Jan Kapita, Jan Effreim, Pavel Jessen, Jiří Strejc in dva poznavalca hebrejščine, sirijščine in kaldejščine: M. Mikuláš Albrecht s Kaménka in Lukáš Helič (ki je bil iz židovske družine). Možno je, da so se pri delu ozirali na *Grammatiko česko* (1571) J. Blahoslava, podviga pa so se lotili z zanosom in z vedenjem o velikem pomenu svojega početja. Preučili so več tiskanih in rokopisnih čeških ter tujejezičnih biblij, predvsem pa so upoštevali hebrejski tekst, njegovo kaldejsko razlago, parafrazo v sirijščini in grško *Septuaginto*. Že l. 1579 je tako izšel prvi del prevoda (z dvojnimi predgovorom – za duhovnike in druge bralce), leto kasneje II. del, l. 1581 III. del, l. 1587 IV. del, l. 1588 V. del in l. 1593 VI. del. (od tod tudi poimenovanje *šestdelna biblija*), ki je bil reprint Blahoslavovega *Novega testamenta*.³⁶ Največja skrb je bila posvečena vsebini: prevod, ki je bil dosleden glede na izvorno besedilo, toda kljub temu tekoč, je bil v svojem času

35 Za to nalogo se je kar najtemeljiteje pripravil: kritično je preučil novejša in starejša češka, latinska in grška besedila in tudi novi Lutrov prevod (1522–1534). Tako je z »veliko truda v pretežnem delu svojega življenja« ustvaril prevod Novega testamenta, ki ga po kvaliteti ni dosegal noben drug sočasni prevod. To delo je prvič izšlo l. 1564 (s številnimi komentarji, razlagami in konkordancami), drugič, l. 1568 (s številnimi filološkimi in kritičnimi komentarji), pa v tipografsko odlični podobi, ki je primerljiva s kasnejšo *Kralicko biblijo*.

36 Pretežni del prevajalskega podjetja in ves tisk sta bila opravljena v Kralicah, kjer so prevajalci uživali radodarno gostoljubje Karla z Žerotina st. *Kralicka biblija* je kot tiskarsko delo Zaharije Solína primerljiva s slavnimi umetniškimi deli nizozemskih tiskarjev. Izjemna je bila tudi zunanja izdelava, še posebno pri pergamentnih izvodih, ki so bili bogato okrašeni s srebrom.

vzor(č)no delo. Zato ne preseneča, kar je v *Kšaftu* o njem zapisal Jan Amos Komenský, namreč, da je »*malo narodov, ki bi v svojem jeziku slišali sv. preroke in apostole govoriti tako pristno, izvorno in jasno*«. Pomemben del *Kralicke biblije* so bili tudi pridejani komentarji in razlage. V njih se ne kaže samo za svoj čas natančno poznavanje filologije, arheologije, zgodovine in geografije, temveč celotno bitje in žitje čeških bratov, njihova teologija, dogmatika in moralka, njihov pogled na svet, pa tudi njihova ljubezen do domačega jezika in skrb zanj.

Pomen *Kralicke biblije* je po njenem nastanku rasel znotraj skupnosti čeških bratov in tudi zunaj nje. Kakor je razvidno zlasti iz spisov Komenskega, je za češke brate postala vir jezikovne norme in stilogena predloga, vesplošno pa je postala vir, kjer so se vzorovale večinoma vse kasnejše izdaje Svetega pisma v češkem jeziku do srede 19. stoletja, s takšnim kulturnim vplivom pa je pomen znamenitega prevoda za češko literaturo in kulturo povsem analogen pomenu *Dalmatinove biblije* za slovensko slovstvo in kulturo.³⁷

Kaj je *Kralicka biblija* pomenila češkim preporediteljem v 19. stoletju, je razvidno iz naslednjih besed Josefa Jungmanna: »*Med Čehi ni najbrž nikogar, ki naše stare literature ne bi imel za glavno šolo češkega knjižnega jezika. Pod tem seveda ne razumem celega njenega razvoja, od prvih, nam poznanih začetkov do 18. stoletja, temveč predvsem spisje 16. stoletja, v njem zlasti Kralicko biblijo, ki je neprecenljiv zaklad našega naroda in ki more veljati za vir in merilo knjižnega jezika na Češkem, Moravskem*

37 *Hallska* (1722, 1745, 1766), *Bratislavská* (1787) in *Berlinska* (1807) biblija ter *Kleychov* (1730), *Hallski* (1722, 1744), *Lužiški* (1730), *Berlinski* (1752) in *Bratislavski* (1775) Novi testament neposredno navezujejo na *Kralicko biblijo*, zunaj skupnosti čeških bratov pa je s svojim jezikom, pravopisom, prevodom in komentarji vplivala tudi na katoliške, utrakvistične in celo jezuitske tekste. Podobno kot slovenski jezuiti, npr. Jernej Basar, poznajo in tudi uporabljajo »heretika« Dalmatina, tako tudi Matěj Václav Šteyr iz *Kralicke bible* potegne svoj pomembni spis *Žáček čili Orthographia aneb výborné dobrý způsob, jak se má dobře po česku psáti neb tisknouti, vytažený z české biblí, která na několik dílů rozdělena byvši, mezi nekatolickými jest u veliké vážnosti*, (Praha, 1668, 1730, 1781). Besedilo *Svatováclavske biblije* je bilo popravljano glede na *Kralicko biblijo*. Celo znamenita Procházkova biblija (*Novi testament*, 1786; celo *Sveto pismo* 1804) je *Kralicko biblijo* upoštevala v besedilu in razlagah, ravno tako biblija iz l. 1851, 1857 in 1864.

in Ogrskem in je za to modremu jezuitu Matěju Šteyerju z vso pravico tudi veljala.«³⁸

Usmrnitev političnih in kulturnih voditeljev češkega naroda je zarezala med Čehi in Habsburžane na ravni zgodovinskega spomina – in tega se sicer da potlačiti, ne pa tudi izkoreniniti – nepremostljivo in do razpada habsburške monarhije 1918 nepreseženo brezno sovraštva. Toda najprej je moral razsodbo podpisati vrhovni gospodar nad telesi svojih podložnikov v čeških deželah – Ferdinand II. In ta se je posvetoval s svojimi običajnimi svetovalci: s spovednikom jezuitom Becanom, pa tudi s kardinalom Dietrichsteinom, in ta dva sta cesarja seveda opominjala, naj ga nikar ne bo groza usmrnitve obsojencev. Ferdinand je na koncu postavil svoje ime pod smrtno obsodbo za sedemindvajset voditeljev stanovskega upora, nato pa se je mirne vesti napotil v Mariazell, da bi Materi Božji poklonil zlato krono. Knezu Liechtensteinu je še dovolil, da sme protestantskim vstajnikom dopustiti zadnjo dušno uteho s strani utrakvističnih duhovnikov; kalvincem in češkim bratom je bilo odrečeno tudi to poslednje zadoščenje.

Tako je v drugi polovici junija 1621 na Týnském, danes Staroměstském náměstí, nasproti stare husitske metropole, Týnskega chráma, zrasel čuden gledališki oder – morišče, kjer so 21. in 22. pokončali obsojene na smrt. In čeprav je bilo javno mnenje do nesrečnikov dotlej strogo, so bili ljudje vendarle zgroženi nad njihovim pričakovanim groznim koncem. V cerkvah so pridigarji navkljub splošni grozi vernikom priporočali, naj se svojih sonarodnjakov spomnijo v molitvah, knez Liechtenstein pa se je bal, da bi v Pragi utegnili priti celo do nemirov. Zato je dal vse ulice, ko so vodile do Týnskega trga, tesno zastražiti, mestna vrata so bila zaprta, na izpostavljenih mestih pa so postavili celo topove.

Sama eksekucija je bila zrežirana precej teatralično, kajti celotno morišče je bilo pregrnjeno s črnim suknom, na oder se je stopalo s

38 Josef Jungmann, O různění českého písemního jazyka, v: *Josefa Jungmanna sebrané drobné spisy veršem a prosou* I, Praha 1870, 30–37. Josef Hanuš, Kralice, v: *Ottův slovník naučný* XV, 40, 41; prim. z Anton Breznik, Literarna tradicija v Evangelijih in listih, v: Anton Breznik, *Jezikoslovne razprave*, Ljubljana 1982, 27–54.

prvega nadstropja mestne hiše, pred vsakim obsojencem pa je bilo prav tako razgrnjeno črno sukno, v katerega so zavili nesrečnikovo truplo, ko je dotičnega rabelj skrajšal za glavo. Nazadnje tudi vsem mrtvim upornikom ni bil dopuščen spodoben pokop: glave njihovih kolovodij so zložili v železne koše, ki so bili izpostavljeni na staromestskem stolpu Karlovega mostu čez Vltavo, kjer so posmrtni ostanki ostali skoraj deset let – do 1631., ko je saška vojska zasedla Prago in jim omogočila spodoben zadnji počitek v Týnskem chrámu.

Ko so bili tako odstranjeni politični voditelji Čehov, so se restavracijske oblasti³⁹ lotile duhovnih vodnikov naroda, njegovih utrakvističnih, protestantskih in češkokobraskih dušnih pastirjev. In če so pred Belo goro menili, da bo restavracija katolicizma na Češkem dolgotrajna, so prihajali zdaj vse bolj na misel, da je mogoče utrakvistični verski plevel, zlasti pa zlo seme herezije, ki da ga je med Čehi zasejala *Bestia triumphans* Martin Luther, izkoreniniti že v nekaj letih. In takšne pobude niso zrasle v čeških glavah, kajti med njimi ni bilo nikogar – niti med najbolj gorečimi katoličani ne⁴⁰ –, ki bi se hotel spuščati v to pustolovščino s, kot se je zdelo, precej negotovim razpletom. Celo sam Jan Lohelius, ki je praški nadškofovski prestol zasedal v desetletju med 1612 in 1622, je omagal ob misli, da bi bilo mogoče katoliško restavracijo v čeških deželah kako pospešiti. Ker je bil med češkim katoliškim klerom eden prvih, ki se je skladno s smernicami tridentinskega koncila spustil v spopad z drugače verujočimi, je zelo dobro vedel, kje ležijo ovire, da bi se češki narod zopet vrnil v naročje matere rimske cerkve, in kako velike so: vsa češka kraljevska mesta razen Budějovic in Plzna so bila namreč odločno protestantska, v Pragi pa je bilo katoličanov nič več kot 2000, pa še ti so bili povečini tujci.⁴¹ Poleg tega je stanovski upor, čeprav je bil

39 V deželah sv. Václava je šlo tako za politično kot za versko restavracijo, tj. za uvedbo popolne podložnosti češke krone habsburški nadoblasti in za ponovno uveljavitev katoliškega univerzalizma, ki je bil izgubljen po l. 1420.

40 Izjema je bil morda edino kardinal Dietrichstein, ki je bil drugače iskreno in globoko pobožen človek, toda drugoverce je poleg privrženosti rimski cerkvi preganjal tudi iz osebne maščevalnosti: med stanovsko vstajo so ga namreč moravski protestantski direktorji zaprli, prostost pa je dobil šele, ko je plačal 10.000 zlatnikov odkupnine.

41 E. Denis, n. d., 47.

sorazmerno kratek, do kraja razdejal že tako hudo načeto cerkveno-upravno strukturo katoliške cerkve v čeških deželah, ki se je pod naleti najprej husitske, nato pa češkobratske in protestantske cerkve krušila že od prvih desetletij 15. stoletja. Samostani so bili ali požgani ali izropani ali so se praznili, pomanjkanje duhovnikov na farah pa je bilo tolikšno, da so jih katoličani dajali v roke celo utrakvistom, s katerimi so se še stoletje in pol nazaj krepko lasali ter potezali za primat nad češkimi dušami – če so ti le hoteli preklicati doktrine, ki so bile nasprotne uradnemu katoliškemu nauku, in če so obljubili imeti svoje žene pri sebi kot kuharice. Seveda pa so na glavne predstavnike klera pritiskali redovniki, ki so si prizadevali dobiti nazaj vsaj nekaj svojih pozemskih bogastev izpred stanovske vstaje. In če ni šlo drugače, so se pritožili, tudi k cesarju; k slednjemu so pritožbe romale predvsem preko jezuita Becana in nato preko njegovega naslednika Lamormaina. Tako je mogla rekatolizacija upornih Čehov na začetku celo na simbolni ravni zabeležiti komaj kakšno pomembnejše dejanje. Razen »slavnostnega očiščenja« katedrale sv. Víta v Pragi, ko so izkopali ostanke pridigarjev in plemstva, ki ni bilo katoliške vere, in jih nadomestili z relikvijami svetnikov – z nekaj lasmi Device Marije, z mrtvaškim prtom Jezusa Kristusa, s kameni, s katerimi so menda pobili sv. Štefana ... Toda to »očiščenje« je pri češkem prebivalstvu vzbudilo ravno toliko srda, kot ga je nekaj let prej nezumno divjanje Abrahama Scultetusa (Schulza), dvornega pridigarja Friderika Pfalškega, ki je, omejenega duha, kot je bil, oskrunil starosvetno katedralo (sv. Víta), razbil križe in razmetal ostanke svetnikov, s čimer je tudi svojega gospodarja spravil ob velik del ugleda, ki ga je užival v javnosti.⁴²

Protireformacija na Češkem je zaradi pomanjkanja jasne vizije, kako pristopiti k celi zadevi, predvsem pa zaradi umanjkanja prebojne osebnosti odločne volje bolj ali manj stopicala na mestu, prav vse pa se je spremenilo s prihodom mogočnega papeškega nuncija Caraffe na Češko. Škof Carlo Caraffa je bil potomec znamenite neapeljske družine.⁴³ Pred prihodom v Srednjo Evropo se je izkazal

42 E. Denis, n. d., 52.

43 Družina Caraffa je katoliški cerkvi pred njim dala že mrkega Giovanniija Pietra Caraffo, papeža Pavla IV. (1555–1559), njegovega nečaka, kardinala Carla

kot diplomat, v njegovi mentaliteti pa sta se državnik in vojak podobno kot nekdaj pri Bernardu iz Clairvauxa harmonično prepletala z apostolom. Med pogoltnimi posvetnjaki in besnimi podpihovalci najnižjih strasti, ki so v tretjem desetletju 17. stoletja dodobra napolnili Ferdinandov dvor v mestu ob lepi modri Donavi, se je zdel Caraffa res nekaj posebnega in izjemnega: kot bleščča reminiscenca na čase silovitih renesančnih cerkvenih vladarjev. Visok, odločen, jasnega razuma in ostre misli. Veliki inkvizitor, ki ne uničuje iz poželenja, strahopetno ali neodločno, temveč zgolj *ad maioram Dei gloriam*. In s hladnim mirom angela pokončevalca. Če mora brodirati po krvi, počne to, ne da bi trenil z očesom in z dvignjeno glavo. Tega moža je torej Gregor XV., natančneje, njegov nečak Ludovico Ludovisi poslal v češke dežele, da bi »*uporabil srečni obrat situacije*«. Čas ni primeren za popuščanje: krivoverci da so imeli peklenski načrt uničiti habsburško vladarsko hišo in potem vdreti v Italijo, toda Previdnost ni pustila, da bi svoje zle namere tudi uredničili. Zato se ji je potrebno zahvaliti za milost in si prislužiti njeno trajno naklonjenost, in sicer tako, da se celotna monarhija združi pod enim vladarjem iste veroizpovedi – katoliške.

Ko je Caraffa prišel na Češko, je bil najprej presenečen nad obsežnostjo in zahtevnostjo nove naloge, toda tudi nad Liechtensteinovim skepticizmom in Loheliusovo mlahavostjo. Kmalu pa je bil zopet v sedlu: »*Ne zdi se mi primerno, da bi mi katoličani po tolikih zmagah ostali v nižjem položaju kot od usode premagani krivoverci; kajti ti ne strpijo nad seboj nobenega katoliškega vladarja, niti ne puste nobene katoliške pobožnosti.*«⁴⁴ Na Češkem je organiziral delovanje rekatolizacijskih verskih komisij, ki so po deželah svetováclavske krone ordinirale še z večjo silovitostjo kot slabi dve desetletji in pol prej Ferdinandove v Notranji Avstriji, v obrambo odločnega postopanja nuncija Caraffe pa je bilo občasno izrečeno, da moža ni mogoče gledati postrani in ga soditi glede na sodobni idearij, ki zagovarja pluralnost predstav s področja

Caraffo, ki se je v evropsko politično zgodovino trajno umestil z makiavelističnim izrekom *Populus vult decipi, decipiatur* (Ljudstvo si želi prevare, zato ga varajmo), ter pred in po njima – od 14. do 19. stoletja – še številne druge pomembne cerkvene dostojanstvenike.

44 E. Denis, n. d., 51.

transcendentalnega. Kajti barok da menda ni dopuščal verskih kompromisov in da je preteklost napačno misliti znotraj idearija in imaginarija, ki je bil v tistem času še neznan.

Čeprav tak premislek načeloma vsekakor drži, pa je treba v zvezi z uveljavitvijo protireformacije in rekatolizacije v deželah sv. Václava pomisliti na čisto poseben kulturni milje, ki se je v tem srednjeevropskem prostoru (iz)oblikoval od husitskih vojn dalje. Od tedaj, ko se je na Češkem začel odločen in včasih tudi krvav spoprijem med nasprotujočimi si konfesijami, pa do drugega desetletja 17. stoletja je preteklo dovolj časa, da so se verske strasti dodobra pomirile in da je obveljalo prepričanje, kako je na tej čudni poti človeka skozi življenje, sredi teme in negotovosti, ko se večkrat zaman trudi spoznati svoj končni cilj in namen, preprosto nemogoče ter tudi nesmiselno pripisovati izključno resnico o tem vprašanju zgolj enemu (samemu) določnemu verskemu odgovoru. Na Češkem so bili namreč med množico konfesionalno različno izpovedujočih se ljudi dominantni tisti glasovi, ki jim ni bil neznan pomen plemenitega izreka rabija iz Nazareta, katerega je zapustil kot pomemben del svojega duhovnega testamenta: »*V hiši mojega Očeta je veliko bivališča.*« (Jn 14, 2.)

Za veliko večino konfesij tega dela Srednje Evrope je bilo v času pred Belo goro značilno, da so se s spoštovanjem sklanjale pred vsakim, ki je v ponižnosti in veri povzdigoval svojo misel k Neskončnemu, pa naj je bila formulacija njegovih molitev kakršna koli. V tej smeri je od sredine 15. stoletja naprej pomembno vlogo opravljala zlasti *Jednota bratrská*, ki se je prva izmaknila ozki determinativnosti dogmatike rimske cerkve in je svoje poslanstvo videla predvsem v oznanjevanju miru in ljubezni ter v preprostem, toda doslednem krščanskem življenju, njen vpliv pa je bilo čutiti v vseh stanovih češke družbe. Katoliška restavracija nastopajočega versko militantnega baroka je tako s svojo konfesionalno nestrpnostjo in krčevitostjo za Čehe predstavljala nekaj starega, preživelega, nekaj, česar so se sami skozi marsikatero muko in težavo v dveh stoletjih zgodnjega novega veka očistili in kar so že presegli. Bila je namreč ponovno oživljanje stare srednjeveške zamisli o konfesionalni unitarnosti. Res pa je, da so bili po začetku stanovske vstaje iz čeških dežel izgnani jezuiti, toda predvsem zato, ker so šteli stanovi njihovo politično in druž-

beno delovanje ter netenje verskega sovraštva kot nevarno za češko krono. Kajti jezuiti so javno, v pridigah in na misijonih, zlasti pa pri stikih s politično pomembnimi člani katoliško-prohabsburške strani češkega plemstva zagovarjali zamisel, da katoličani niso dolžni držati besede, ki so jo bili dali krivovercu, in to kljub temu, da so v isti sapi učili, »da je treba trdno držati tisto, kar smo obljubili, in to vedno, ko reč sama na sebi ni zla in nepoštena«. To pa je bilo za češke nekatoličane toliko, kot reči, da ni *Majestát* Rudolfa II. nič drugega kot zgolj in samo prevara, kupovanje časa ter pretveza za dokončni obračun katoličanov z drugoverci. In v tem je najbrž srž vsega nezaupanja, ki je naposled rodilo dovolj napeto mentalno klimo, v kateri so se češki stanovi odločili, da bo treba z orožjem v roki braniti versko svobodo, ki so jo uživali do tedaj.

Toda tudi to so počeli brez verskega fanatizma. Stanovi so namreč po začetku vstaje v svojih uradnih proglaših dali vedeti, da ne nameravajo delati sile nikomur katoliške vere zaradi le-te, poleg tega pa so se razglašali celo za prijatelje vseh katoličanov v čeških deželah, s katerimi da želijo (kot do tedaj) živeti v miru, jih braniti in jim nikakor ne delati nobenih težav pri njihovem bogoslužju. Friderik (V.) Pfalški pa je bil po zasedbi češkega prestola še jasnejši: »*Pred Bogom in pred vsem svetom razglašamo, da smo trdno odločeni, da ne bomo nikogar napadli ali stikali zaradi njegove vere, niti tistih, ki pripadajo katoliški veroizpovedi, če se bodo le držali deželnih zakonov in še posebej Majestáta; zavezujemo se, da bomo ohranili svobodno izvrševanje katoliške vere.*«⁴⁵ In tako so bili med njegovimi uradniki tudi ne tako redki katoličani, od katerih pa češki protestantski kralj ni zahteval, da morajo konvertirati, temveč zgolj to, da se odrečejo vsiljevanju primata svoje veroizpovedi nad ostalimi. Friderik se je namreč med svojim kratkotrajnim gospodovanjem nad življenjem in smrtjo svojih podanikov v čeških deželah v srednjeevropsko zgodovino zapisal z mislijo, ki ni daleč od sodobnih predstav o versko pluralni državi, na ravni politične teorije pa zamisli laične države: »*Pritrditi je mogoče, da po pričevanju Svetega pisma in starih doktorjev vesti ni mogoče ne obvladati, ne zvezati, ne prisiliti in da ima to, takoj ko se prične uporabljati*

45 E. Denis, n. d., 53.

javni ali zasebni pritisk, usodne posledice in da je v različnih kraljestvih ta pritisk povzročil prevrate.«⁴⁶

Jezuiti so proti temu stavili teokratično idejo: krivoverci so hočeš, nočeš onstran vsega dvoma podvrženi moči cerkve in papeža. In proti slednjemu so se češki stanovi med vstajo bojevali z dekreti o izgonu Družbe Jezusove iz čeških dežel, medtem ko so natančno določili, da naj drugi redovi, ki so vse dotlej mirno prebivali v samostanih, tudi vnaprej uživajo deželni mir in varnost. Poleg tega je bil izgon naperjen proti redu, ne proti posameznikom, stanovi pa so poslali celo vojake, da bi jezuitske kolegije in cerkve branili pred izgredi ter jih tako obvarovali pred izropanjem.

Toda po Beli gori je bila situacija čisto drugačna kot pred odločilnim spopadom – in Caraffa je to vedel. Vladarja, ki je pred leti kot deželni knez nekaj podobnega že izvedel v Notranji Avstriji, ni bilo treba posebej opominjati, da naj s posvetno (po)močjo pomaga versko neubogljive Čehe zopet privedi nazaj v naročje matere cerkve, in da je treba pri tem, če ne gre drugače, uporabiti tudi grobo silo. In o slednjem je, bolj kot o vsem drugem, na zmagoviti katoliški strani vladalo harmonično soglasje. »Kakor bi posvetni vladarji nikoli ne dopustili, da bi se prelati vmešavali v upravo njihovih posestev, tako tudi vladarju ni dovoljeno, da bi po svoji volji in moči karkoli dodajal ali menjal v vprašanih vere, kajti slednje pripada edino papežu, zato je vladarjeva dolžnost postaviti se v službo vere, saj pade odgovornost za zlo, ki bi nastalo spričo njegove tozadevne nemarnosti ali šibkosti, prav nanj,«⁴⁷ branijo svojo politično-versko teorijo nasilne rekatolizacije s pomočjo posvetne oblasti jezuiti, posamezni bratje med družabniki Jezusovimi pa celo menijo: »Vse pojde dobro, /.../, če se bo le postopalo po vojaško. O, da bi Bog razvnel naše vladarje. Nikoli ne bo lepše priložnosti odvzeti Čehom vse privilegije, ki so pogubni veri, še posebej Majestät, in zopet dobiti nazaj cerkve.«⁴⁸

46 Franz Christoph Khevenhüller, *Annales Ferdinandei Oder Wahrhaffte Beschreibung Kayseris Ferdinandi Des Andern ... Thaten*, Bd. 9, Leipzig 1723, 614. Http: http://www.bibliothek.uni-augsburg.de/dda/urn/urn_uba000001-uba000199/uba000183/ (28. 08. 2011).

47 Franz Christoph Khevenhüller, *Annales Ferdinandei* IX, 135.

48 *Theatrum Europaeum*, I, Frankfurt am Main 1662, 43; http://www.bibliothek.uni-augsburg.de/dda/urn/urn_uba000200-uba000399/uba000236/ (28. 08. 2011).

Ista misel preveva in razvneva tudi papeškega nuncija. Napotki, ki jih je dobil od rimske *Propagande*, niso posebej določni, imajo pa natančno začrtan splošni kurz – Čehe je treba ponovno katolizirati. In to tako ponosno nekatoliško plemstvo, nič manj odločne meščane kraljevskih mest in seveda tudi nesvobodnike. Seveda je Caraffa vedel, da je bila na Češkem tedaj katoliška komajda desetina far, duhovnike svete rimske cerkve pa so potomci Žižkovih bojevnikov »zasmehovali kot izmeček človeštva«, toda tudi, da za vsako zadnjo plat raste šiba, za bolj trmaste duše palica, in če ta ni dovolj, gorjača. Zato se ni v svojih *Spominih* prav nič sprenevedal o tem, kolikšno vlogo je pri rekatolizaciji čeških dežel igralo grobo nasilje: da piše za razumne ljudi, ki poznajo politično realnost in vedo, da se v naročje cerkve marsikdo ne bi vrnil brez »potrebne sile«. Kajti mnoge je zgolj strah gnal, da so se dali »poučevati« katoliškim duhovnikom in da so sprejeli rimski katolicizem: »*Solam vexationem Bohemis posse intellectum praebere eosque in bonam viam dirigere.*«⁴⁹ Jezuiti pa so o učinku strahu na Čehe modrovali: »*Strah, ki ga vzbuja kraljeva moč, pripravlja pot predanosti in poslušnosti; v naravi se vse počasi dviga k dobremu, najprej telesnost in nato duh, zato je na začetku vedno strah in trepet ter šele nato ljubezen do resnice in Boga.*«⁵⁰ In Čehi, ki so po letu 1628, ko *Obnovljena deželna ustava* tudi formalnoppravno zaključili versko restavrancijo in politično centralizacijo, ostali v deželah sv. Václava in so prestali omenjene ordalije pritiska ter strahu, so se v naslednjih desetletjih in stoletjih izkazovali s precej drugačno mentaliteto, kot je označevala njihove prednike za časa politične samostojnosti Češkega kraljestva. Poslej so bili kakor lev, ki so mu Habsburžani in rimska cerkev izdrli zobe ter populili kremplje.

Kako sta uporaba »potrebne sile« in »poučevanje« potekala na terenu, pripoveduje v svojim *Pamětích* Mikuláš Dačický (1555–1626), meščan Kutne Hore. Po Beli gori se je namreč tudi v tem velikem rudarskem mestu, kjer so od njega dni kopali srebro, ki je bilo podlaga češkega groša, začela katoliška restavrancija. Toda na začetku je bila še precej plaha in tiha: katoličani so uvedli procesije, pridigarje

49 *Caroli Caraffae commentaria de Germania sacra restaurata* (1630); navedeno po: E. Denis, n. d., 53–60.

50 E. Denis, n. d., 55.

pa so pozvali, naj se vrnejo k rimskemu obredju. Meščani so ubogali, toda ne brez ugovarjanja. Ko pa jim je bilo ukazano, da morajo predikante, ki so še vztrajali pri svoji heretični veroizpovedi, odpustiti, je bilo meščanom dovolj. Niso hoteli poslušati, temveč so se sklicali na svoje mestne privilegije in se pritožili h kralju – k Ferdinandu, ki je imel s podobnimi pritožbami opravka že v Notranji Avstriji; vse skupaj je zaleglo toliko, kot če bi dali volku paziti jagnje ali lisici kokoš. Tedaj pa je vzel stvari v roke Vilém Ilburk z Vřesovic, najvišji deželni kovničar, ki mu je bila dana v roke uprava Kutne Hore in je veljal za odločnega človeka. Mož je svojo katoliško vnemo pokazal že pred stanovsko vstajo, kajti že 1613., leto po nastopu na položaj najvišjega kovniškega mojstra dežele ob Vltavi, je kutnohorskim rudarjem prepovedal slovesno obhajati spomin na husite, ki so jih kutnohorski meščani 1419. zmetali v rudniške jaške. Med vstajo je svoj položaj prav tiho zapustil, po Beli gori pa je bil zopet postavljen na staro mesto. Toda v mestnem gospodarstvu je zaradi njegove nemarnosti vladal velik finančni nered, to pa v mestu, kjer je bila prva deželna kovnica, ni pomenilo nič dobrega – bilo je nekaj takega, kot če bi knjigovodski kaos vladal v državni banki. Zato je imel Ilburk več kot dovolj razlogov, da v Kutni Hori pokaže svojo katoliško vnemo in pravovernost ter da »naredi red«. In tako se je hitro lotil mestnega sveta, katerega je stiskal z grožnjami, da bi le odpustili pridigarje. Toda četudi so ga poslušali, in sicer tisti ljudje, ki jih je sam zrinil med mestne svetnike, so opozorili, da se bo zaradi tega ukrepa iz Kutne Hore izselila velika množica tujih priseljencev nekatoliških veroizpovedi, ki so delali v rudniku, slednje pa ne bo minilo brez velike škode za rudarjenje. Ilburk je na to ravnanje odgovoril tako, da je dal poklicati bataljon žolnirjev Albrechta Wallensteina, poučevanje nepokornih heretičnih kutnohorskih meščanov pa je poveril v roke duhovnika Matouša Appiana (Stoličke) s Pardubic.

Slednji je bil eden izmed najizrazitejših mentalitetnih originalov tistega časa in kar prototip pustolovskega duhovništva, ki je v kutah najrazličnejših barv in s tonzurami vseh mogočih oblik iz vseh strani Evrope pridrl v premagane češke dežele. Dačický Appian opisuje takole: *»Matouš Appian je dobil zobe zato, ker je bil sin nekega brambovca iz Plzna. Na svojih pridigah je prepovedoval, preklinjal, zmerjal, obsojal itd.*

Ob tem pa se je sprehajal v aksamitu kot velik posvetni gospod, se gostil in zabaval, lakomni in na denar nenasitno požrešni pop, ki je gledal samo to, kako bo iz koga iztisnil in izmolzel kaj novcev za krst, pogreb, zvonjenje itd. Tako so namesto pobožnosti izbruhnili splošno pohujšanje, jeza, težave, prepiri itd. Sploh je imel malokdo v čislih njegove nagrobne pridige, pa tudi ni bilo imeti česa v čislih.»⁵¹ Appian je bil obtožen sumljivih stikov z damami, ki so prakticirale najstarejšo obrt, bil pa je tudi v preiskavi zaradi umora, ki da ga je bil naročil. Toda z najvišjim kovničarjem Ilburkom je živel v popolni harmoniji, in sicer tako tesni, da sta si moža na neki večerji, ki sta jo krepko močila z darovi boga Bakha, celo razbijala krožnike drug drugemu na glavah.

Ilburk je torej ob pomoči Appiana ustrašoval kutnohorske mestne prebivalce in jim naznanil, da je želja Njegove cesarske milosti Ferdinanda II., da naj meščani z ženami hodijo v cerkev na katoliško mašo in pridigo; kdor bi to pomembno opravilo izpustil, pa za takšno početje ne bi imel tehtnega razloga, se bo moral pomiriti z denarno kaznijo. Toda ker so meščani raje dajali prednost plačevanju globe kot pa maši in pridigi, jim je pomagal k boljšemu razumevanju situacije še z grožnjo z zaporom, toda: *»Njegova Cesarska milost ne želi nikogar siliti k veroizpovedi pod eno podobo, toda milostljivo želi ukazati, da bi vi na sv. mašo in oznanilo Božje besede v cerkev hodili. Po pridigi in bogoslužju se lahko vsakdo vrne domov in ne bo k ničemur drugemu siljen.«* Ker tudi to ni bogve kako pomagalo, je mesto zasedla razdivjana soldateska, ki je občasno *»popadla ljudi obeh spolov in jih iz obleke slačila ter se pri tem ni obnašala vojaško, temveč pasje«.*⁵² Poleg tega je moralo mesto plačati prisilno posojilo Njegovi cesarski milosti, zaradi česar je moralo dati prekovati v denar zlate in srebrne dragocenosti iz katedrale sv. Barbare, ob tem pa so morali meščani sami iz svoje mošnje pokriti škodo, ki je zaradi vstaje nastala v rudniku srebra. Toda ko tudi to ni moglo izpuliti vztrajnega priznavanja kutnohorskih knapov *sub utraque species*, so bili podvrženi še večjemu pritisku: rudarji in mestni svet so bili 1624. in leto zatem ostro opomnjeni, da bo tisti, ki se ne bo udeleževal procesij, olajšan za vse svoje imetje.

51 M. Dačický, n. d. II, 242

52 M. Dačický, n. d. II, 244.

Zato je mnogo prebivalcev mesto zapustilo, rudniki, ki so bili glavni mestni gospodarski motor, so začeli propadati, mestni svet pa se je napotil v Prago, da bi dosegel nekakšen odlog. Tam so se jim posmehovali, da bodo »vojaki te trdoglavce hitro naučili katoliških pesmi«, in jim obljubili imenitno novoletno darilo – prihod jezuitov. In ti so na novega leta dan 1626 v resnici zasedli katedralo sv. Barbare,⁵³ toda okoli prestopa h katoliški veri so pri Kutnohorcih še vedno razvi- devali bolj »majhno poslušnost in poboljšanje«. Zato je dobil kraljevski sodnik od češke komore ukaz, naj na rotovž skliče vse meščane in mestni svet ter naj vsakega posameznika temeljito izpraša, ali bo prestopil v katoliško vero ali ne: »Tistim, ki so pristopili h katoliški veri in so to javno tudi izpovedali, so takoj umaknili vojake iz hiše, neposlušnim krivovercem in upornikom, ki bi si zaslužili kazen in je še niso dobili, pa so jih nastanili.« Najvišji češki kovničar Ilburk, ki je bil od 1624. tudi predsednik češke komore, je svoje someščane 30. januarja 1626 v pismu prav po očetovsko opominjal, »da naj preudarijo z zdravo pametjo in, če mislijo, prostovoljno pristopijo h katoliški veri, na pa, da se dajo k temu siliti kot osli«.⁵⁴ Toda tudi tokrat kutnohorski rudarji niso kar tako popustili, kar jim je v njihova domovanja prineslo tolpe surovih soldatov Martina de Huerte.

Nazadnje je triumfiral gospod najvišji kovničar Češkega kraljestva in katoliška vera. Toda tudi Ilburkov gospodar Ferdinand II., ki je preko svojega češkega oprode s Kutno Horo opravil povsem iden- tično, kakor je kot deželni knez notranjeavstrijskih dežel s pomočjo škofa Brennerja četrto stoletja prej, jeseni 1600, poračunal s here- tičnimi stanovi in meščani v Celovcu.⁵⁵ Natanko tako, kot ga je poučil premeteni Stobej – kot najvišji deželni gospod je uveljavil svojo politično (pravno)moč(je) *ad maioram Dei gloriam*. Toda račun je izstavil historičnemu češkemu narodu: leta 1626 sta bili v Kutni Hori od 594 meščanskih hiš opusteli kar 202, število prebivalstva pa se je prepolovilo. In taki prizori so se ponavljali povsod po Češkem kraljestvu. Kdor v svobodnih kraljevskih mestih, kjer je Ferdinand

53 M. Dačický, n. d. II, 142.

54 E. Denis, n. d., 85.

55 Glej J. Gruden, n. d. II, 831–833.

uveljavljal svojo voljo, naj bodo njegovi podložniki katoliške veroizpovedi, ni prestopil vanjo, so ga roke odločnih verskih komisij in njihovih posvetnih oprod brž porinile v mat položaj: ali v naročje rimske cerkve ali v tujino, kajti drugače so dotičnega dom napolnili razdivjani vojaki, tega pa nihče ni zdržal prav dolgo. Stiska čeških meščanov je bila namreč tako huda, da se je zgodovinski spomin nanjo še po stoletjih ohranil celo v obliki ustnega slovstva. Tako je češki pesnik, novelist, libretist in prevajalec Adolf Wenig (1871–1940) spisal *Věmec pražských pověstí*, kjer v kratki zgodbi *O srebrni ribi při Mýslíkovih* pripoveduje o veliki nuji praških pobelogorskih meščanov, ki so se morali izseliti tako hitro, da ni bilo časa niti prodati imetje, pa je zato gospod Mýslík družinsko srebrnino zdrobil, pretopil v rimskem loncu v obliki ribe, odlitek pa shranil v steni, kjer ga je novi hišni lastnik čez nekaj stoletij našel.⁵⁶

Toda že davno pred Wenigom se je grobo nasilna pobelogorska doba brez vsake eksistencialne gotovosti, na kateri so nekatoliški Čehi, stoletje in pol vajeni strpnega verskega sobivanja z drugače verujočimi, stavili ključni del svojega bitja in nehanja, skozi peresa protagonistov prelila v nekatere najčistejše temne bisere starejše češke literature. Izpovedno najsugestivnejše, toda eksistencialno tudi najbolj bridke ter mračne. Predvsem v znamenito delo Jana Amosa Komenskega *Labyrint světa a lusthaus (ráj) srdce*,⁵⁷ kjer alegorični popotnik med svojim potovanjem skozi svet ne najde nič, na kar bi se lahko naslonil.⁵⁸ Ničesar, kar bi bilo natanko tako in to, kot se zdi, ter nikogar, ki bi mu bilo moč zaupati. Vse je zgolj in samo videz, prevara in negotovost, skratka en velik, črn Nič. In edina uteha, ki jo more slehernik sploh najti, je v Božji milosti, v predajanju le-tej in Božji volji. O »lučnih svetilnikih«⁵⁸ družbe do Komenskega, filozofih, je znameniti češki filozof, pedagog in pisatelj zapisal takole:

56 Adolf Wenig, O stříbrné rybě u Mýslíků, v: *Věmec pražských pověstí*, Brno 2002, 11–13.

57 Zasnovano 1623., prvic izdano 1631.

58 Čas po Beli gori je bil za Komenskega zaznamovan s skrivanjem pred verskim preganjanjem in z odhodom v izgnanstvo. Poleg *Labyrintu světa a lusthause srdce* sodijo med njegove spise iz tega obdobja tudi *Přemýšlování o dokonalosti křesťanské*, *Nedobytečný brad jméno Hospodinovo*, *Truchlivý*, *Pres boží*, *O sirobě* in teozofski spis *Centrum securitatis* (okoli 1625, znan predvsem pod naslovom *Hlubina bezpečnosti*), ki se idejno približuje *Labyrintu světa*. Prim. Josef Pekař, n. d., 161, 162.

Popotnik pride med filozofe

In mi pravi vodič: »Skoraj te pripeljem med same filozofe, katerih delo je iskati načine za popravo človeških napak in kazati, v čem je resnična modrost.« Odrvnem: »Tukaj se bogdaj gotovo česa naučim.« On odgovori: »Seveda: kajti to so možje, ki poznajo prav vsake stvari resnico in mimo katerih vedenja se ne godi nič – ne v nebesih, pa tudi v peklu se ne more nič skriti pred njihovim poznavanjem; njihovo življenje je pravi odsev vseh častivrednih lastnosti; oni učijo mesta in cele pokrajine, imajo Boga za prijatelja, z modrostjo svojo pa segajo k njegovim skrivnostim.« »No, pojdiva,« sem rekel, »pojdiva mednje, čimprej.« Toda ko me je pripeljal tja in sem ugledal ono množico starcev ter njihovo čudno početje, sem obstal kot okamenel. Bion je samo tiho sedel, Anaharsis se je sprehajal, Tales je letal, Heziod oral, Platon v zrak ven in ven gonil o idejah, Homer pel, Aristotel razpravljaj, Pitagora molčal, Epimenides spal, Arhimed metal zemljo s tečajev, Solon je pisal zakone, Galen pa recepte, Evklid je meril sobano, Kleobulos pa se je pečal s prihodnostjo, Pitakus se je bojeval, Bias prosjačil, Epiktet sužnjeval, Seneka je med tonami zlata sedeč hvalil revščino, Sokrat je o sebi vsakemu, da nič ne ve pripovedoval, Ksenofon je nasprotno vsakemu obljubljal, da ga bo vse naučil, Diogenes je pogledoval iz soda in mimoidoče krepko zmerjal, Timon je vse preklinjal, Demokrit se je temu smejal, Heraklit pa je zaradi tega jokal, Zenon se je postil, Epikur pa mastil, Anaksarh pa je na koncu dejal, da to vse skupaj sploh nič ni in da se vse samo tako zdi. Bilo pa je tudi mnogo filozofkov manjšega formata in vsak je uganjal kaj prav nenavadnega, pa si vsega nisem zapomnil, niti se mi ne zdi, da bi omenjal. Ko sem gledal te reči, sem dejal: »In tole so modrijani, luč sveta? Ah, ah, sem se pa že vse drugačnih reči nadejal. Saj so kot kmetje v krčmi, vsak nekaj tuli in vsak drugače.« Na to mi je odgovoril moj vodič: »Ti si omejenec, ti teh skrivnosti sploh ne razumeš.« Ko pa sem slišal, da so to skrivnosti, sem začel o njih natanko premišljevat in moj vodnik mi jih prične razlagati. Tedaj pristopi nekdo, ki je tudi nosil oblačila filozofa (imenoval se je Pavel iz Tarza), in mi zašepeta v uho: »Če kdo misli, da je moder med vami na tem svetu, naj postane neumen, da postane moder. Kajti modrost tega sveta je neumnost pri Bogu. Pisano je namreč: 'On zasačuje modre v njih lastni zvijači'; in zopet: 'Gospod pozna misli modrih, da so prazne.'« Ker se je s to besedo dobro ujemalo, kar so moje oči videle in ušesa slišala, sem dejal: »Pojdiva

drugam. «Moj vodnik pa me je ozmerjal z bedakom in mi zabrusil, da bežim od modrih, ko bi se imel od njih kaj naučiti.»⁵⁹

Še pretresljivejšo temno podobo takratne nerazveseljujoče stvarnosti pa je zapustil češki pobelogorski izgnanec, prevajalec in izdajatelj Jiří Třanovský (1592–1673), čigar najpomembnejši prispevek k češki pobelogorski izgnanski literaturi je gotovo (so)avtorstvo, prirejanje, prevajanje, urejanje in izdaja evangeličanskega kancionala *Cithara sanctorum neb žalmy a písně duchovní staré a nové, kterých církev evangelická užívá* (Levoča 1636), imenovanega tudi *Tranoscius*.⁶⁰ In v njem je prišla med pobelogorske izgnance tudi pesem *Ah, Bože, k jakému světu ráčils nás dochovati*:

*Ah, Bože, k jakému světu
ráčils nás dochovati!
Styště se v pravdě člověku
na světě již trvati:
Pro mnohe vzešlé neřesti,
jež musíme pořád nésti,
A to čím dal, tím více.
/.../
Bože, Bože na výsosti,
prociť a pohleď dolů,*

59 Jan Amos Komenský, *Labyrint světa a ráj srdce*, XI. poglavje, ur. Antonín Škarka, Praha 1970, 60–62.

60 Kancional je v prvi izdaji vseboval 414 pesmi. Od tega je bilo 25 prevodov Luthrovih pesmi, 43 je bilo prevodov drugih nemških protestantskih verzifikatorjev (F. Nicolai, P. Eberus, M. Moller, L. Helmbold), nekaj pa je bilo tudi svobodnih parafraz latinske himnike (Ambrozij, Gregor Veliki, Peter Abelard, Bernard iz Clairvauxa). Večina pesmi v *Cithari sanctorum* je češkega in slovaškega izvora. Třanovský je črpal iz starejših kancionalov: slovaške pesmi iz *Přibíšovho spevníka*, češke in moravske pesmi pa iz utrakvističnih, češkoslovaških in luteranskih kancionalov (L. Pražský, J. Písecký, J. Taborský, J. Augusta, K. Bosák, J. Blahoslav, J. Strejc ...). Okoli 150 pesmi je izvirnih del Třanovskega ali pa vsaj njegovih priredb. *Cithara* je bila takoj po izidu od vseh evangeličanov augsburške veroizpovedi na Slovaškem sprejeta s takim veseljem in navdušenjem – o tem govori tudi množična recepcija: do l. 1872 je bil ponatisnjena vsaj tridesetkrat – da je poleg nje in *Kralické biblije* malo knjig, ki bi imele tolikšen vpliv na slovaško kulturo 17. in 18. stoletja. Kasneje so jo kot kancional za obredno uporabo sprejele vse češke, moravske in šlezijske evangeličanske cerkve.

Vyslyš křik, pláč a žádosti,
kteréž činíme spolu,
My tvé stádečko přesmutné,
kteréž množství
Zlých ukrutně loupi
a brozně trápí.

Pakli chceš nás potrestati,
pro naše nepravosti:
Třesci nás sám, nechtěj dáti
v moc nepřátelské zlosti.

/.../

Otče, vyslyš a vysvobod
ze všech bíd a žalostí:
K pokoji věčnému sprovod,
Duch tvůj těš nás v truchlosti,
Pro Ježíše Syna tvého,
Vykupitele našeho,
Amen, staň se tak, Amen.⁶¹

Amen. Naj se zgodi tako. Kot péto besedilo se je izvajala na molovski napev, ki je bil skomponiran za drug, podobno pretresljiv pesemski sinonim ponižne, toda nadvse goreče prošnje Gospod, usmili, usmili ... usmili se nas – za pesem *Ach, co smutný mám činiti*. In tem presunljivim osebnim izpovedim⁶² skrajne ogroženosti, ko si gola človeška eksistenca zre iz oči v oči s popolno negotovostjo in z lastnim koncem, je mogoče v glasbi najti nadaljevanje in poglobitev

61 Jiří Třanovský, Ah, Bože, k jakému světu ráčilš nás dohovati, v: *Cithara sanctorum neb žalmy a písně duchovní staré a nové*, Praha s. a., 486–488.

62 Enako more veljati tudi za pesmi *Úzkosti na srdce mé valí se ze všech stran, Jako kuřátko stracené, Krásný byl Absolon* in *Rozhňeval se můj milý Pán*, ki so vse privrele izpod peresa Třanovskega in je v njih individualni pesniški subjekt, razvit do polne mere, mogel izpovedati gorje, ki se je prebivalcem čeških dežel dogajalo po Beli gori. O razmerju med družbeno situacijo, posamičnikovo eksistenco in vlogo cerkvene pesmi pri slovenskih protestantih 16. stoletja glej: Jonatan Vinkler, Trden grad je naš Gospod, v: *Zbrana dela Primoža Trubarja IV*, ur. Jonatan Vinkler, Ljubljana 2006, 501–566.

zgolj v silovito emocionalno in intelektualno sugestivnem delu Johannesa Brahmsa, nastalem sicer v povsem drugačnih okoliščinah, toda na pasaže iz Luthrovega prevoda *Svetega pisma – Ein deutsches Requiem* op. 45, zlasti v petem in šestem stavku (*Ihr habt nur Traurigkeit in Denn wir haben hie keine bleibende Statt*). In kakšna vseprežemajoča žalost je v vseh teh kompozicijah.

Ob pritisku na meščane, kjer je imel Ferdinand precej proste roke, pa je bilo treba za odločno uveljavitev pobelogorske katoliške restavracije v deželah sv. Václava hkrati pokoriti predvsem od svobodnih meščanov pomembnejši del (političnega) češkega naroda⁶³ – nekatoliško plemstvo. Slednjega pa ni bilo mogoče ukrotiti brez popolnega gospodarskega prevrata, ki je spravil plemstvo ob dedne posesti in tako ob politično moč. In ta prevrat se je zgodil, ko so bili češki nekatoliški modrokrvneži podvrženi kot ovnov rog zvitemu planu razlastitev in konfiskacij. Ko je bil načrt uresničen, je bil zgodovinski češki narod na kolenih, demontiran. Izbrisna sta bila namreč dva ključna kulturotvorna stanova – domače plemstvo in meščanstvo –, ter z njima zvezane identifikacije in identitete. Zato se je treba pred pogledom v prvo polovico 19. stoletja, ko skozi gibanje češkega narodnega preporoda zopet nastanejo imanentno češke narodne identitete, ozreti na konec njihovega zgodovinskega naroda v prvi polovici 17. stoletja.

Po usmrčitvah 21. junija 1621 je Ferdinand II. knezu Liechtensteinu sporočil, da nima nobenega namena izvajati dodatnih smrtnih kazni, kajti krivcev je preprosto preveč. Se pa dotičnih tudi ne sme pustiti brez plačila za njihov punt, zato je svojega češkega eksekutorja povprašal, ali ne bi bilo mogoče vstajnike kaznovati kar povprek, z javnim patentom. Liechtenstein je temu nasprotoval: bilo bi namreč proti pravu, poleg tega je svojega gospodarja v cesarskem stolnem mestu opozoril, da so prebivalci čeških dežel in stanovi že tako ali tako preveč izmučeni ter razdraženi zaradi velikih kontribucij in stalnega plenjenja nedisciplinirane okupacijske soldateske.

63 Od dveh milijonov prebivalcev, kolikor je v prvih desetletjih 17. stoletja štel Česko kraljestvo, je imelo politične pravice okoli 20.000 moških, ki so kot svobodni meščani in plemstvo predstavljali zgodovinski češki narod. J. Pekař, n. d., 145.

Zato je treba najprej nekaj miru. In ravno tega so si želeli v mestu ob lepi modri Donavi. Tako je bil Liechtenstein pozvan, da razglasi splošno amnestijo. Iz nje da bodo izvzeti le-ti, ki so se v malem ali velikem obsegu udeležili vstaje, se dali najemati v komisije ali vojsko, se udeleževali vstajniških shodov ali podpirali njihove sklepe itd., kar pa je v praksi pomenilo, da so bili iz splošne amnestije *izvzeti* pravzaprav *vsí* nekatoliški pripadniki stanov, razen majhnega števila plemičev, ki so odšli za meje dežel sv. Václava med vstajo ali pa se je v resnici niso udeležili kot npr. Karel z Žerotína st. na Moravskem. Knez Liechtenstein je krivce tako poklical predse in jih pozval, naj kar sami v samoobtožnem spisu priznajo svojo krivdo in ob njo napišejo tudi natančno cenitev svojega imetja, kajti tako da jim bo lahko naložena primerna kazen, iz katere bo poplačana škoda, nastala zaradi vstaje, in dolgovi, ki si jih je cesar nakopal, da je lahko plačal žolnirje katoliške Lige. To je bil imeniten pristop, ki je skrajno poenostavil kaznovanje in ukinil vsako možnost kasnejše reklamacije – vsak vstajnik je namreč z lastno roko podpisal samoobtožbo. Od starega Rima dalje velja v pravu načelo *Ei incubit probatio, qui dicit, non qui negat*, toda Ferdinand je pri svojem postopanju s Čehi to pravilo spretno obšel.

Tretjega aprila 1622 je Ferdinand II. podpisal splošno amnestijo za udeležence stanovske vstaje v Češkem kraljestvu: smrtna kazen jim je bila odvzeta, oproščeno je bilo vsem, ki še niso bili kaznovani, seveda pod pogojem, da priznajo svojo krivdo in se podvržejo denarni kazni.⁶⁴ Kdor si ne bo pridobil kraljevske amnestije in se ne bo v šestih tednih pojavil pred komisijo, da bo preganjan z vso ostrino. Kraljevski prokurator Přebík Jeníšek z Újezda, ki se je kot dobro privilegajoč se in naoljen pritisni vijak v Ferdinandovem kaznovalnem stroju izkazal že na procesu proti vodjem stanovske vstaje, pa se je takoj lotil dela in sestavil seznam krivcev, ki so se udeležili vstaje in za katere je kraljevska pisarna pričakovala, da bodo priznali svojo krivdo ali dokazali, da so nedolžni.

64 V najbolj neugodnem primeru, ko bi komisija pod Liechtensteinovim vodstvom ugotovila največjo možno težo prestopka, bi to pomenilo celo zaplembo premoženja.

Komisija je najprej razglasila popolno zaplembo premoženja za vse tiste vstajnike, ki se pred njo niso pojavili v zapovedanem roku. Nato je natančno presojala krivdo med vstajo umrlih plemičev, nazadnje pa se je lotila še množice aristokratov, ki so v uporuh proti Habsburžanom sodelovali predvsem kot statisti. Nič niso pomagali ne izgovori, da je bilo sodelovanje dotičnega v uporuh zgolj malenkostno, ne opravičila. Konec je bil vedno enak: kraljevska blagajna je ponavadi pogoltnila celo posestvo obsojenega plemiča ali pa je slednjega obsodila na veliko denarno kazen – na tolikšno, da se je moral s prodajo pod ceno sam »razlastiti«, če je hotel poravnati svoj dolg do državnega erarja. Podobno se je namreč dogajalo še marsikateremu njegovemu stanovskemu kolegu, kadar pa je na trgu veliko blaga in hkrati ne raste tudi povpraševanje, seveda pada cena. Konfiscirana so bila tudi fidejkomisna in majoratna posestva, in tako so se morale žene vstajnikov potegovati za svojo doto, upniki pa za svoja posojila, ki so jih imeli vknjižena na določenem posestvu. Komisija je seveda vse napotila na kraljevsko komoro, ki da jim bo izplačala njihove deleže, kar pa se je izkazalo kot povsem prazna obljuba; nekatere stare češke plemiške družine so se za svoje pravice potegovale še konec 18. stoletja. Tisti plemiči, ki so bili oproščeni, toda niso bili katoliške vere, so morali svoja posestva prodati katoličanom, »da ne bi v deželi ostalo seme novih nemirov in uporov,«⁶⁵ seveda pa so morali kar lepo pozabiti, da bodo dobili izplačana posojila, ki so jih imeli intabulirana na posestvih vstajnikov.

Knez Liechtenstein se je pri predsedovanju komisiji obdal s svetovalci dvomljivega slovesa – z združbo razbojnikov, ki jo je sestavljalo nekaj spretnih in pogoltnih plemičev, uradnikov ter vojakov. Ob njih se je gibala še množica posrednikov sumljivega kova, ki so lovili v kalnem, konec pa je bil tak, da so do gole kože oskubli češko zgodovinsko plemstvo, ki je v 17. stoletju povečini pripadalo nekatoliškim konfesijam. Nekatere najznamenitejše in najstarejše češke plemiške hiše so tako prišle dobesedno na boben in niso imele poslej nobenega vpliva na javno dogajanje več, procesije obubožanih čeških plemičev pa so romale na Nemško, Poljsko in v dežele sveto-

65 Tomáš Bílek, *Dějiny konfiskací v Čechách po roce 1618 I*, Praha 1882, LXXII.

štefanske krone umret. In ravno to je bil pričakovani domet razlastitve: češkim gospodom spodmakniti njihovo zaslombo in jih tako spraviti ob politično moč, toda tudi ob kulturotvorno zmožnost. In slednje je posledično pomenilo popoln razkroj zgodovinskega češkega naroda, za katerega se zdi, da ga po letu 1630 praktično ni več.

Generali katoliške okupacijske vojske so državnemu erarju izstavljali račune za fiktivne stroške, v njihovo povrnitev pa jim je država z radodarno roko razdajala posestva, ki so jih zaplenili nekatoliškim plemičem. V tretjem desetletju 17. stoletja tako postavi na noge svoje velikansko bogastvo Wallenstein, toda tudi Jan Jiří baron Buquoy, Baltazar de Maradas, Martin de Huerta in še sto podobnih pustolovcev, ki so imeli samo to lastnost, da so si upali iztegniti roke po plenu. Toda tudi češki plemiči, ki so pripadali katoliški prohabsburški stranki, dobijo bogato plačilo za svoje usluge Habsburžanom in se živahno udeležijo plenjenja svojih sodeželanov. In med temi grabežljivci so tudi Liechtenstein, Martinic in grof Slavata, ki pa je cesarju itak že pred bitko pri Beli gori predložil plan splošne konfiskacije imetja vstajnikov – plemstva in kraljevskih mest.

Toda za bogatenje v času poplave konfiskacij, ki ji je v evropski zgodovini komaj najti kaj podobnega, ni bile treba modre krvi. Pavel Michna ni bil nič drugega kot mesarski sin, ki so ga jezuiti vzgojili v spretnega in agilnega debelokožca, priprav(lje)nega za kakršno koli malverzacijo, in mu pomagali do službe sekretarja v kraljevski pisarni. Na začetku te svoje »delovne dobe« je bilo njegovo imetje prav neznatno, toda ko mu je bila poverjena uprava konfisciranih posestev, si je kmalu nabral precej kapitala, s katerim je kupil vrsto posestev v vrednosti 2–2 in pol milijona (!) zlatnikov. Nič manj grabežljivo niso po zaplenjenih posestvih drugovercev iztezali roke niti duhovni gospodje: redovniki, duhovniki, kanoniki in celo sam praški nadškof Lohelius, ki je takoj po zmagi vojske Lige pod Ferdinandom Bavarskim pri Beli gori cesarju pisal, naj pomaga češko katoliško cerkev obnoviti v njenem nekdanjem zunanjem lesku, in je vladarju celo poslal natančen spisek posestev, ki jih je katoliška cerkev v deželi ob Vltavi izgubila od husitskih vojn dalje, torej v več kot stoletju in pol. Zato ni neupravičena trditev, da so si duhovni vodje po zmagi katoliških najemniških vojakov nad upornim češkim

plemstvom bolj kot z uveljavitvijo njihove edine resnice o Bogu dajali oprava s praktičnim »pregibanjem« glagolov *prigrabiti* (si), *oropati*, *obvladati* in *posedovati*.⁶⁶

Za olajšanje svojih operacij so si knez Liechtenstein, Albrecht Wallenstein,⁶⁷ Oldřich knez Eggenberg, Pavel Michna, *Hofhandelsjud* Jakob Bas-ševi⁶⁸ in nizozemski trgovec ter malostranski praški meščan Jan de Witte osnovali sindikat ponarejevalcev denarja. Od Ferdinanda so za 6.100.000 zlatnikov letno kupili koncesijo odkupovanja starega kovanega denarja, ki ga je bilo treba pretopiti. Toda iz praške grivne (marke), ki je morala praviloma tehtati 253,17 grama,⁶⁹ so začeli namesto 32 »iztiskati« 79 zlatnikov, s tem pa so seveda povzročili strašno devalvacijo valute. Tako se je rodila »dlohá mince«. Posamezniki so bledeli od strahu nad ogromnimi izgubami, ki jih je utrpel državni erar, za obsojence na konfiskacijo je ta denarna malverzacija pomenila popolno finančno uničenje, ker so jim ostanke od prodaje posestev plačevali z »dolгим novcem« name-

66 E. Denis, n. d., 61.

67 Albrecht Václav Eusebius z Valdšteina (Wallenstein) je postal v pobelogorskem času znan ne samo kot izjemen general, temveč tudi kot nenasiten grabežljivec, ki je s svojo pogoltnostjo spominjal na Marka Licinija Krasa v času Sulovih proskripcij. Med 1622 in 1630 je namreč od kraljevskega erarja »kupil« za 3.407.331 zlatnikov posestev, od zasebnikov pa še za nadaljnji 1.539.379. Seveda je pri tem uporabljal prednosti »dolgega novca«, kar pomeni, da si je precej svojega premoženja pridobil pod ceno, seznam njegovih posestnih pridobitev pa zaseda skorajda sto strani drugega zvezka v: Tomáš V. Bílek, *Dějiny konfiskací v Čechách* II, Praha 1883, 732–831. Za Wallensteinom ni zaostajal niti knez Eggenberg, ki je npr. tri posestva v vrednosti 307.793 zlatnikov kupil z »dolгим novcem«, kar pomeni, da je zanje plačal zgolj okoli 50.000 zlatnikov.

68 Zelo zanimivo poročilo o življenju in trgovskih podvigih tega dvornega trgovca je najti v Josef Jireček, Jakub Bas-ševi z Treuenburka, *Časopis českého Museum* 57, Praha 1883, 325–330. Za svoje »podvige« je bil mož 1622. nagrajen celo s plemištvom Svetega rimskega cesarstva in s predikatom *von Treuenburg*, toda dinamično trgovsko kariero je s prvim velikim uspehom kronal že 1599., ko ga je Rudolf II. povišal v dvornega žida (*Hofjud*). To je bil tedaj redke privilegij, ki je imetniku dovoljeval povsod po Nemškem cesarstvu, kjer Židov drugače ni bilo ali niso smeli trgovati, prebivati, trgovati na drobno in veliko, kupovati nepremičnine, klati živali na židovski način, postavljati rabina in organizirati židovsko pokopališče.

69 Pavel Stránský, O českém mincovnictví a peněžních jednotkách, v: *O Státě českém*, XVIII, 259–261. Josef Smolík, Hřivna, v: *Ottův slovník naučný* XI, 780, 781.

sto z denarjem prave teže, sami pa so morali svojo kazen poravnati v pravi konvertibilni valuti, kršila so se trgovska in pogodbeno do- ločila, nazadnje pa ni nihče več vedel, kaj ima v rokah. In tako so izbruhnili spori upnikov z dolžniki, starih in novih imetnikov⁷⁰ ..., kmetje niso hoteli več prodajati svojih pridelkov, trgovina se je ustavljala, še nekaj desetletij prej bohotno cvetoče gospodarstvo Češkega kraljestva pa je izgledalo, kot da je po njem pometal tor- nado. Ko je konzorcij ponarejevalcev denarja 1623. končal svojo operacijo, se je njihov mož za vse, Pavel Michna, ki ga je M. Pavel Stránský v enem najpomembnejših čeških zgodovinskih virov za to obdobje, v *Historii o těžkých protivenstvích církve české* imenoval kar »*teh praktik avtorja*«, vedel pohvaliti, »*da so Čehi tako lepo obubožani, kot če bi jih celih deset let stiskali z vzdrževanjem vojske*,« in »*da so mnogi izkušeni ljudje menili, da se je na ta način zgodila večja škoda, kot če bi polovica Češkega kraljestva pogorela do tal*«. ⁷¹

Do konca 1623. je bilo razglašenih 600 konfiskacij posestev, pri čemer je bila ocenjena vrednost prenizka, njihovim prvotnim last- nikom pa so razliko izplačevali z »dolгим novcem«. Tako se je zgodilo, da je cesar grofu Slavati za posojenih 200.000 zlatnikov v »dolgem novcu«, kar je znašalo v resnici samo okoli 30.000 zlatnikov prave teže, zastavil celo dedno kraljevsko mesto Mělník. In številnim češkim aristokratskim družinam je po tem razlastitvenem orkanu⁷² ostalo zgolj za hlebec kruha.

Toda po njih je prišla vrsta tudi na duhovne vodje češkega naroda, kajti Ferdinand je zopet uveljavil svoje pravice deželnega vladarja, ki pa za češko krono kmalu ne bo več *rex electus*, temveč *heareditarius rex*, kot ve o tem povedati Pavel Stránský.⁷³ 29. marca 1624 je izdal patent,

70 Mikuláš Dačický v svojih *Paměti* pripoveduje: »*Težave, jeza in prepiri pa so se v Češkem kraljestvu razvneli zaradi denarja, in sicer zaradi posebej lahkega novca, ki so ga tujci, kateri so zakupili cesarsko valuto, dali v obtok*.« M. Dačický, *Paměti* I, ur. Antonín Rezek, Praha 1878, 298.

71 Navedeno po: E. Denis, n. d., 63.

72 Nekaj podobnega se je v evropski zgodovini zgodilo v Angliji, ko je normanski vojvoda Vilijam Osvajalec po bitki pri Hastingsu l. 1066 razlastil anglosaške plemiče, ter med nacističnim režimom, ko so bili podobne usode deležni srednje- evropski Judje. Prim. G. M. Trevelyan, *Zgodovina Anglije*, Ljubljana 1960, 154, 155.

73 P. Stránský, n. d., 108–111.

s katerim je katoliško veroizpoved razglasil za edino dovoljeno deželno religijo Češkega kraljestva, ostale pa je v deželah, ki jih je sedaj dokončno spravil pod svojo oblast, prepovedal. Že čez slaba dva meseca, 18. maja 1624, je temu sledil dekret, ki je nekatoliškim duhovnikom prepovedoval zadrževanje v Češkem kraljestvu, praški nadškof Ernst grof Harrach in knez Liechtenstein pa sta kot uigran duet poskrbela, da bi ta ukaz najvišjega deželnega oblastnika tudi zares zaživel.

Uradi pa stiskajo tudi svobodnjake, ki so si dotlej uspeli obdržati versko in npravstveno integriteto ter niso konvertirali v katolicizem, pa tudi izselili se še niso. Pritisk je silovit in poseže celo v urejanje družinskih razmerij: drugoverci v Češkem kraljestvu po letu 1624 ne morejo več skleniti veljavne zakonske zveze, kdor pa bi poskusil to prepoved obiti, mu grozi zaplemba vseh premičnin in polovice nepremičnin, nadškof Harrach pa duhovnikom pod svojo obedienco prepove poročati pare, kjer nista oba partnerja podala javne izjave katoliške pravovernosti. Kdor ne uboga in ga verski komisarji odkrijejo, se mora posloviti od ene desetine svojega premoženja.⁷⁴ Najbolj kruti ukazi pa so zadevali otroke: nekatoliški skrbniki so morali svoje rejence predati katoličanom in jih niso smeli vzeti s sabo v emigracijo; isto je veljalo za vdove z otroki. Sirote moškega spola so bile dane v jezuitske šole, dekleta, ki so za sirote veljala do svojega petindvajsetega leta, pa so bila predana katoliškim plemkinjam, toda če so vztrajala pri nekatoliškem verskem prepričanju, jih je čakal izgon iz čeških dežel. Meščanstvo je lahko podeljeno samo pravovernemu katoličanu. Isto velja za obrti in mesta na Karlovi univerzi, ki preide v jezuitske roke.

In cilj vseh teh ukrepov je bil kmalu dosežen: okoli l. 1626 je protireformacija v Češkem kraljestvu uradno končana. Vsaj v tem obsegu, da ni nikjer na ozemlju čeških dežel več nekatoliške božje službe. Nekatoliški Čehi so se ali izselili ali konvertirali v katolicizem ali pa vsaj obljubili, da se dajo poučiti v »pravi veri«. Tok emigracije odnaša za meje dežel sv. Václava najboljše sinove domovine: Vilém grof Slavata v svojih *Spominih* ugotavlja, da se je izselilo 185 celotnih nekatoliških plemiških rodov s svojimi vejami, skupno število emigrantov pa ocenjuje na 30.000 družin (sodobne ocene so bližje šte-

74 E. Denis, n. d., 79.

vilki 70.000). Prago zapusti v letih 1621–1630 400 meščanov in samo na Novém městě pražském je praznih kar 500 hiš. Mesto Žatec, ki je štel 1618. 460 meščanov, jih ima čez desetletje samo še 205⁷⁵ ...

Nazadnje sledi še končni udarec na pavke – *Verneuerte Landesordnung des Erbkönigreichs Böhaimb* z 10. maja 1627, katere uradno besedilo je bilo v nemščini, uradni prevod v češčino pa ni bil nikoli natisnjen. Namesto dotedanje stanovske ureditve je bil uzakonjen absolutizem. Češka krona je postala dedna krona Habsburžanov do izumrtja moškega dela rodu. Prvo mesto v deželnem zboru je pripadlo duhovščini – t.i. duhovski klopi, šele za njo sta bila plemiški in viteški stan ter kraljevska mesta, ki so imela v zboru samo en glas. Rimski katolicizem je postal v čeških deželah edina dovoljena vera. Nemški jezik je postal enakopraven češkemu. Stanovi so ohranili pravico določati, razporejati in pobirati davke. Deželne uradnike je smel imenovati edino vladar, svojo lojalnost pa so prisegali kralju in ne deželi kot do tedaj.

Večina teh institutov je ostala v čeških deželah v veljavi do l. 1848, izjema je bil le točka o edini dovoljeni religiji, ki je bila deloma odpravljena s *tolerančnim patentom* Jožefa II. z dne 20. oktobra 1781. Z njim je bila toleranca priznana trem nekatoliškim religijam: pravoslavni cerkvi, evangeličanstvu in kalvinizmu, pri čemer je pomembno, da so lahko omenjene veroizpovedi svoje obrede opravljale le zasebno, medtem ko je rimski katolicizem ostal državna religija. To je pomenilo, da si je ohranil privilegirani položaj na področju cerkvene uprave in šolstva. Tolerirane verske skupnosti so bile v marsikaterem pogledu diskriminirane: sakralne stavbe in šole so lahko postavljale le tam, kjer je živelo vsaj sto družin iste tolerirane veroizpovedi, niso pa smele imeti zvonikov, zvonov in vhoda z ulice. Na državljanski ravni so bili nekatoliki s katoličani izenačeni. Lahko so posedovali nepremičnine, mogli so postati meščani ali mojstri, ravno tako so si lahko pridobili univerzitetne nazive, jemali pa so jih tudi v državno službo. Tolerančni patent se je nanašal samo na češke in avstrijske dežele, veljal pa je do zakona iz l. 1861.

Enaintridesetega julija 1627 je bil nekatoliškim stanovom izdan mandat, ki jim je zapovedoval v šestih mesecih prestopiti v katoli-

75 E. Denis, n. d., 91.

cizem ali do konca maja 1628 zapustiti Češko, podložniki nekato-
liških plemičev pa so morali v katolicizem z milo ali silo. Podoben
mandat je bil na Moravskem izdan 9. marca 1628. Precej pripadnikov
nekatoliških stanov ni želelo konvertirati, zato so se izselili. Na-
tančno število pobelogorskih izseljencev ni znano, predpostavlja se,
da je odšlo več kot 70.000 družin, glavna središča pobelogorskih
emigrantov pa so bila Dresden, Leipzig, Leszno, Toruń ter Skalica,
Holič, Trenčín in Púchov.

Z uveljavitvijo *Obnovljene deželne ustave* je bil dokončno uzakonjen
konec zgodovinskega češkega naroda, njegovih tradicij, imaginarijev,
idearijev, identitet in identifikacij. Tako je dokončno nastopil čas
zdecimiranega, kulturno in politično preplašenega ter brezvoljnega
češkega plemstva, povečini katoliških konvertitov, in molčečega
meščanstva – zgolj s posestvi in brez specifičnih čeških identitet. Kaj
je pobelogorsko izseljevanje kulturno produktivnega prebivalstva
pomenilo za češko kulturo, je mogoče razbrati iz množice spisov, ki
so mogli zaradi širitve referenčnega okvirja nastajati šele od začetka
jožefinskih reform. Eno takih del je gotovo obsežna dnevniška proza
literarnega in zgodovinskega pomena češkega razsvetljskega ari-
stokrata Jana Jeníka z Bratřic (1756–1845) *Paměti*. V njej Jeník
pobelogorsko obdobje s stališča razsvetljskih in deželnopatriot-
skih tendenc ocenjuje kot »žalostno in hudo temno dobo«, kot čas vere,
»ki se koplje v krvi«, kot dobo, »ko je bil trebuh duhovnikov poln, bukova
glava takratnih katoličanov pa – prazna«. Pobelogorsko obdobje ime-
nuje tudi obdobje »nepopisne beavosti«, dokaz pa mu je, »da je včasih
tako slavni in razsvetljeni češki narod na Beli gori postavil nekakšno kapelo,
ki se imenuje Maria de Victoria⁷⁶, in da v njej /.../ goreče moli in se
zahvaljuje za to, da so bili Čehi na istem mestu tako brez milosti stolčeni«. Celo dobo pobelogorske katoliške rekatolizacije ocenjuje kot »žalo-
sten čas, ko je češki narod po oni nesrečno izgubljeni bitki na Beli gori bolj in
bolj prihajal ob zdravo pamet, postajal vse bolj bebast, dokler se ni do konca
poživilil«.

76 Glej Jaroslava Staňková, Jiří Štursa, Svatopluk Voděra, *Pražská architektura*, Praha 1991, 144, 145.

VIRI IN LITERATURA

Viri

- Bílek, T. V. (1882). *Dějiny konfiskací v Čechách po roce 1618*, I, Praha.
- Bílek, T. V. (1883). *Dějiny konfiskací v Čechách po roce 1618*, II, Praha.
- Dačický, M. (1878). *Paměti*, I–II, Praha.
- Engelander, W. (1846). *Der Katholizismus und Protestantismus in Oesterreich*, Leipzig: Wilhelm Engelmann. http://books.google.at/books?id=g7QAAA AAcAAJ&printsec=frontcover&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false (13. 9. 2010).
- Khevenhüller, Fr. Ch. (1723). *Annales Ferdinandeï Oder Wahrhaffte Beschreibung Kayfers Ferdinandi Des Andern ... Thaten*, Bd. 9, Leipzig. http://www.bibliothek.uni-augsburg.de/dda/urn/urn_uba000001-uba000199/uba000183/ (18. 12. 2010).
- Lamormain, W. (1638). *Ferdinandi II, Romanorum Imperatoris Virtutes*, Wien.
- Skála ze Shoře, P. (1984). *Historie česká. Od defenestrace k Bílé Hoře*, Praha: Odeon.
- Slekovec, M. (1894). Pobirki iz dnevnika ljubljanskega škofa Hrena. *Izvestja Muzejskega društva za Kranjsko* IV (1894).
- Stobej, G. (1749). *Georgii Stobaei de Palmaburgo episcopi lavantini caesareae majestati, et serenissimo Ferdinando archiduci, Austriae A secretioribus Consiliis, necnon pro eodem per Inferiori Austriae Provincias Locumentenentis Epistolae ad diversos, Venetiis*.
- Stránský, P. (1940). *O Státě českém*, Praha: Evropský literární klub.
- Abelinus, J. Ph., et al. (ur.) (1662). *Theatrum Europaeum*, Bd. 1, Frankfurt am Main. http://www.bibliothek.uni-augsburg.de/dda/urn/urn_uba000200-uba000399/uba000236/ (18. 12. 2010).
- Wenig, A. (2002). *Věvec pražských pověstí*, Brno.
- Vidmar, L. (ur.) (2009). *Trubar, Hren, Valvasor, Dolničar. O slovstvu na Kranjskem. Znanstvenokritična izdaja*, Ljubljana: Slovenska akademija znanosti in umetnosti.
- Wiener Zeitung* Nro. 83 (Mittwochs, den 17. Weinmonat 1781), 5–7.

Literatura

- Almond, I. (2009). *Two Faiths, one Banner. When Muslims Marched with Christians across Europe's Battleground*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

- Černý, V. (1996). *Až do predsíně nebes*, Praha: Mladá fronta.
- Denis, A. (1931). *Čechy po Bílé hoře*, Praha: Šolc a Šimáček.
- Dimitz, A. (1875). *Geschichte Krains von der ältesten Zeit bis auf das Jahr 1813*, III, Laibach: Kleinmayr und Bamberg.
- Gieysztor, A., Kieniewicz, S., Rostworowski, E., Tazbir, J., in Wereszycki, H. (1982). *Zgodovina Poljske*, Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- Grdina, I. (1999). *Od brižinskih spomenikov do razsvetljenjstva*, Maribor: Založba Obzorja.
- Gruden, J. (1912). *Zgodovina slovenskega naroda*, Celovec: Založba sv. Mohorja.
- Jireček, J. (1883). Jakub Bas-ševi z Treuenburka. *Časopis českého Museum*, 57 (1883), 325–330.
- Jurca, T. (2010). *Dva meča. Novo razmerje moči med Cerkvijo in državo*, Ljubljana: Studia humanitatis.
- Kaplan, B. J. (2007). *Divided by faith: religious conflict and the practice of toleration in early modern Europe*, Cambridge, London: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Kovačič, F. (1928). *Zgodovina Lavantinske škofije (1228–1928)*, Maribor.
- Kušej, R. (1908). *Joseph II. und die äussere Kirchenverfassung Innerösterreich*, Stuttgart: Ferdinand Enke.
- Pekař, J. (1990). *Postavy a problémy českých dějin*, Praha: Vyšehrad.
- Ranke, L. von (s. a.). *Deutsche Geschichte Im Zeitalter Der Reformation*, Ungekürzte Textausgabe, Wien: Phaidon-Verlag.
- Schwarz, K. W. (2010). Zagoriče/Agoritschach – evangeličanska fara na dvojezičnem Koroškem. *Stati inu obstati, revija za vprašanja protestantizma*, 11–12/10, 137–160.
- Staňková, J., Štursa, J., in Voděra, S. (1991). *Pražská architektura*, Praha.
- Trevelyan, G. M. (1960). *Zgodovina Anglije*, Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- Vinkler, J. (2006). *Posnemovalci, zavezniki in tekmeči. Češko-slovenski in slovensko-češki kulturni stiki v 19. stoletju*, Koper: Annales.
- Vinkler, J. (s. a., pred objavo). *Uporniki, »hudi farji« in Hudičevi soldatje*, Ljubljana: Pedagoški inštitut, Digitalna knjižnica (Dissertationes 16: <http://www.pei.si/Sifranti/StaticPage.aspx?id=79>, po 01. 11. 2011).

Marko Kerševan

REFORMACIJSKA TEOLOGIJA IN LA CONDITION HUMAINE V 21. STOLETJU

»Božja pravičnost se daje po veri v Jezusa Kristusa, in sicer vsem, ki verujejo. Ni namreč nobene razlike: saj so vsi grešili in so brez Božje slave, opravičeni pa so zastonj po njegovi milosti, prek odkupitve v Kristusu Jezusu. [...] S tem je [Bog] hotel [...] pokazati svojo pravičnost v sedanjem času, da je namreč sam pravičen in da opravičuje tistega, ki veruje v Jezusa.« (Rim 3,22–26.)

Preden se lotimo vprašanja o prihodnosti protestantskega krščanstva – natančneje: vprašanja protestantske teologije v 21. stoletju – je prav, da se še enkrat spomnimo na značilnost, ki ga razlikuje od katolištva in pravoslavlja, pa tudi od večine drugih religij.

Protestantizem/protestantsko krščanstvo ni totalitarna, vseobsegajoča religija, ki bi s celovitostjo svojega nauka, obredja, posebnih norm delovanja in simbolike skušala zajeti celega in vsakega človeka, ga vključiti v svojo organizacijo, cerkev, izhajajoč iz prepričanja, da »zunaj (take) cerkve ni zveličanja«.

Iz protestantskega »odkritja notranjosti« kot ključnega mesta religioznosti in s tem povezane religiozne afirmacije posameznika ter iz religiozno motivirane sekularizacije sveta izhaja »svoboda krščanskega človeka« (Luther) tudi nasproti cerkveni instituciji.¹

1 Po Troeltschu se posameznik zdaj lahko opre le na vero, »na čudež, ki se zgodi v njegovi duši, v središču njegove osebe in ki je kot tak razviden njegovi misli, [...] vsa religija se je tako premestila iz stvarno-zakramentalnega pridobivanja milosti in duhovniške cerkvene avtoritete v psihološko razvidno sfero pritrditve misli o Bogu in Božji milosti« (Troeltsch, 1911/1997, 141). O Luthru in njegovem pojmovanju »kristjanove svobode« glej izvrsten prevod in komentar Nenada Vitorovića (Luther, 2001, 165–193).

Protestantizem priznava in vključuje »krščanstvo zunaj cerkve«, različne oblike »zasebnega« in »distanciranega« krščanstva na »neostrih robovih institucije« (Graf, 2007, 88). Ima ga za legitimen, čeprav ne optimalen ali posebej želen način obstoja. Takšno necerkveno krščanstvo, necerkveni protestantizem, se pogosto zreducira zgolj na posebno »protestantsko držo«, ki je vsaj na prvi pogled brez posebne krščanske religiozne vsebine: kaže se zgolj v stopnjevani osebni odgovornosti za ravnanje in delovanje v sekulariziranem svetu, »svetu brez Boga« na eni strani, ki jo na drugi strani spremlja neko temeljno zadnje (za)upanje v Boga, pa čeprav pogosto spremljano vsaj z dvomi. Toda, kakor je zapisal Tillich: »tudi dvom v obstoj Boga nas ne ločuje od Boga« (seveda zaradi božje milosti, ne zaradi našega početja in dvomov).² Še več: ta drža vere kot (za)upanja, »poguma za biti« (Mut zum sein), ki se zoperstavlja obupu in shaja tudi brez Božjega imena, je po Tillichu »absolutna vera« onkraj vsakega teizma.³

Netotalitarna usmerjenost protestantskega krščanstva lahko na ravni posameznika vodi do minimuma krščanske religioznosti ali celo njene odsotnosti; na svoj način jo je poskušalo domisliti in ovrednotiti pojmovanje »nereligioznega krščanstva«, »nereligioznega krščanskega verovanja« in »ateistične teologije« po drugi svetovi vojni, opirajoč se na Dietricha Bonhoefferja.⁴

Na drugi ravni – skupnosti, cerkve – to netotalitarno usmerjenost protestantskega krščanstva, ki izhaja iz njegove samoomejitve (štirih »samo«) in ki jo izraža/izreka že samo poimenovanje *protestantizem*, dobro pokažeta dva avtorja.

Najprej *Tillich*, ko govori o »katoliški substanci in protestantskem načelu«. Protestantizem po njegovem ne more obstajati sam, brez

2 Seveda pa nas »naše pričakovanje, naše intelektualno, moralno ali religiozno delo tudi ne more združiti z Bogom, [...] v človekovem odnosu do Boga deluje samo Bog« (Tillich, *Gesammelte Werke* 7, 14 in Graf, 2007, 89).

3 Tako Zahrnt, 1966, 447–448.

4 Dietrich Bonhoeffer v zapisih *Widerstand und Ergebung* (1944); glej tudi D. Bonhoeffer, *Odgovornost in svoboda*, Celje 2005. Značilen je naslov dela teologinje Dorothee Sölle *Atheistisch an Gott Glauben* (Ateistično verovati v Boga), Frankfurt 1969. O Bonhoefferjevi evangeljski duhovnosti glej Zimmerling, *Evangelische Spiritualität*, 109–124.

katoliške substance, na katero usmerja svoj protest, ugovor: ugovor, ki je ključen za krščansko verovanje, a ne more biti samozadosten (kot se katoliška substanca brez upoštevanja protestantskega ugovora neizogibno spridi in sprevrže). Ta ugovor je navsezadnje protestantsko načelo »samo Bog«: »V človekovem odnosu do Boga deluje samo Bog. Nobena človekova zahteva ali pričakovanje, še posebej ne religiozna zahteva, pa tudi nobeno intelektualno, moralno ali religiozno 'delo' nas ne more znova združiti z njim.« (A tudi ne dokončno odvrniti Boga od nas; glej Graf, 2007, 89.) Samo Bog je resnica, ne pa naši cerkveni ali necerkveni nauki; samo Božje je »kraljestvo, moč in slava vekomaj« (takšne so sklepne besede *Očenaša*, kakor se moli v protestantskih cerkvah), ne pa naša prizadevanja in dosežki ...⁵

Z drugačnimi besedami je spoznanje o netotalitarnosti protestantskega krščanstva nekoč izrekel francoski sociolog religije *Jean Bauberot*: v velikem in glasnem (pogosto tudi razglašenem) orkestru krščanskih cerkva si protestantska cerkev vztrajno prizadeva igrati na violino opravičenja samo po veri. Ne prizadeva si, da bi sama igrala na vse inštrumente, ali da bi vsi v orkestru igrali samo ta, njen inštrument, še manj, da bi dirigirala orkester vseh cerkva. Takšno

- 5 Včasih se zdi, da Tillich zavzema nekakšno srednjo pozicijo med protestantizmom in katolištvom, še več, da z govorom o (katoliški) »substanci« daje slednjemu prednost. Zato je treba poudariti njegovo protestantsko opredeljenost. Protestantizem je po njegovem ponovno odkril in uveljavil krščansko oznanilo o koncu religije, ki je kot oznanilo sicer tudi samo del religije: ponovno je odkril ambivalentni značaj religije in oznanil njen konec. Pri tem je protestantizem v nevarnosti, da povsem zanika lastni religiozni značaj, zato mora vztrajati, da je krščansko oznanilo izraz Božjega. Katolicizem pa je po Tillichu tista oblika krščanstva, »ki potlači dialektično naravo religije sploh in krščanstva še posebej«. Kajti: »Pretenzija katoliške Cerkve po absolutnosti zanika dvojnost religije, ki jo vsebuje krščansko oznanilo in ki temelji v brezpogojnosti in univerzalnosti Božjega. V katolištvu je oznanilo o koncu religije onemelo.« Protestantizem po Tillichu nasproti temu kot svoje prvo načelo »povzdiguje absolutno vzvišenost Boga in protestira proti vsaki človeški – cerkveni in posvetni – pretenziji na absolutno resnico in avtoriteto«. Po njegovem protestantizmu: »Potrjuje Božjo suverenost tudi nasproti cerkvenim institucijam in dogmam ter protestira proti vsem poizkusom, da bi krščansko oznanilo vezali na življenjske oblike in ureditve katerekoli zgodovinske cerkve.« (Tillich 1962, 133–137.)

ambicijo imajo drugi, druge cerkve. Toda vztrajati mora pri »samo po veri« kot neizogibni sestavini krščanske skladbe in orkestra. Lahko bi dodali, da pa si mora pri tem prizadevati, da bi bila prva violina orkestra ...

Tak »ekleziološki minimalizem« (Graf) naj bil vsebovan že v *Augsburški veroizpovedi*, njenem členu o cerkvi: »Za pravo enotnost krščanskih cerkva zadošča, da se prav pridiga evangelij in delijo zakramenti v skladu z Božjo besedo. Za cerkveno enotnost ni potrebno, da bi se povsod držali istih, od ljudi uvedenih ceremonij.« Campi poudarja, da lahko enako usmerjenost in enake opredelitve v tej zvezi srečamo tudi pri Zwingliju in Calvinu (Campi, 2010, 7).

Ko govorimo o krizi identitete in perspektivah protestantskega krščanstva v 21. stoletju, moramo upoštevati legitimno možnost takega minimalizma na ravni osebnega verovanja in pojmovanja cerkve v protestantizmu. Protestantizem se usmerja, celo omejuje, na temeljno in bistveno, zato lahko prenese izgube in krize pri nebistvenem, zmožen je živeti s pluralizmom in ambivalentnostmi v svetu in v cerkvi. Hkrati pa je zato bolj občutljiv in ranljiv pri tem bistvenem. Ne more se izogniti vprašanju o »stati inu obstati«, saj gre za bistveno, brez katerega je vse drugo nebistveno, le mašilo, izgovor, varanje samega sebe in/ali drugih (vsa druga verovanja, dejavnosti, institucije, politike). Ko gre za zaupanje v Boga in opravičenje, ni več »manevrskega prostora«. Brez tega ne le ni več prostora za protestantsko krščanstvo, ampak tudi za krščansko vero samo ne. Ključno vprašanje raziskave (in protestantske teologije) je zato stanje in perspektiva »zaupanja v Boga« in zmožnosti sprejemanja evangeljskega sporočila o človekovem opravičenju/odrešenju (po Kristusu, po milosti, po veri). Neizogibno se pri tem izostri in zaostri vprašanje o razmerju med vero/zaupanjem v Boga in vero v evangelij opravičenja samo po veri. Ni naključje, da se s tem vprašanjem spoprijema tudi Ulrich Körtner v najnovejšem delu *Reformacijska teologija v 21. stoletju*, ki mu bomo (zato) sledili pri našem poskusu, odgovoriti na to dvojno in navsezadnje eno samo vprašanje. Vprašnji zaupanja v Boga in opravičenja po Božji milosti se prelijeta/zlijeta v vprašanje (zaupanja v) »milostnega Boga« (Luther), Boga, ki je Emanuel, »Bog, ki je z nami« (Izajaja).

Seveda ostaja za boga in religije še dovolj prostora tudi zunaj tega odnosa, zunaj zaupanja v milostnega Boga. Toda zunaj te relacije – ali sploh brez nje – bog (p)ostaja neka brezosebna sila sveta ali sila onkraj sveta, tisto Zadnje ali Prvo tega sveta (kozmosa in/ali kaosa), neka Energija, Sila ali Bitje, na katere človek poskuša vplivati, si jih pridobiti ali jih celo uporabljati, kakor je od nekdaj počela magija, ali Nekaj, kar je metafizika izražala z opredelitvami panteizem, deizem, kozmoteizem. Toda deizem (in panteizem) je krščanski veri skoraj ravno tako tuj kakor ateizem, je v svojem času pronicljivo zapisal Pascal v svojih *Mislih* (VII, 9). Krščansko verovanje stoji in pade z verovanjem v milostnega Boga in njegovo sprejemanje/opravičenje človeka. Brez tega in zunaj tega imamo opraviti z drugimi religijami, nazori, metafiziko. Protestantsko krščanstvo, ki je izostrilo svoje »*samó*«, nima več maneverskega prostora za izmikanje in premikanje k vsemu tistemu religiozno drugačnemu, ki Rimsko-katoliški cerkvi v njeni širokogrudnosti omogoča, da vključuje in adaptira religiozno tako rekoč vseh časov in okolij, da »religionizira« Kristusa (Barth) in »baalizira Jahveja« (Buber; Kerševan, 1992, 105).

Moltmann je reformatorsko vprašanje/svarilo takole izostril:

»Jasnost nauka o opravičenju je tista, ki odloča o tem, ali je cerkev v resnici cerkev Božjega evangelija ali le krščanska religiozna institucija. Ta nauk odloča o tem, ali dejanski človek veruje v resničnega Boga ali pa sledi svojim lastnim podobam Boga. [...] Samo Kristus, za nas križani Kristus, je temelj in kriterij resnične vere, resnične cerkve in resnične teologije. On sam je 'evangelij', po katerem imajo evangeličanske cerkve svoj naziv.« (Moltmann, 2001, 114.)

Ko se torej vprašujemo, kako je danes z zaupanjem v milostnega Boga in vero v opravičenje po veri, se hkrati vprašujemo, kako je z aktualnostjo in perspektivami temeljnega v krščanskem verovanju.

»Milostni Bog« in opravičenje človeka »samo po milosti«

Toda ali ni prav verovanje v *opravičenje samo po milosti* danes najbolj ranljivo? Ljudje se danes nimajo za grešne in brezbožne in že zato ne iščejo opravičenja (in milostnega Boga). Svojih različnih krivd in

krivic ne doživljajo kot krivd pred Bogom, kot greh in kot nasprotovanje Bogu, kot nespoštovanje Božjih zapovedi in grehov. Ne počutijo se krive, hkrati pa se nimajo za brezbožne, saj bodisi verujejo v takega ali drugačnega boga bodisi svojega ateizma nimajo za nekaj »grešnega«. Ljudje naj bi se danes skratka večinoma ne šteli za brezbožne grešnike, krivce in dolžnike in že zato jim vera, ki razglaša opravičenje grešnikov in odrešenje od tega sveta grehov, nič ne pomeni. Na svoj način je o tem že dolgo tega pisal Paul Tillich. Po njegovem naj bi bilo v času zgodnjega krščanstva, v tedanjem judovskem in helenističnem okolju, osrednje vprašanje in izziv za krščanstvo vprašanje smrti in konca časov. Krščanstvo je na to odgovarjalo z oznanjevanjem večnega življenja in Božjega kraljestva. Ob koncu srednjega veka in začetkih novega naj bi bilo v ospredju vprašanje greha in krivde, človekove grešnosti; reformacijsko krščanstvo naj bi na to odgovarjalo z naukom o opravičenju. V sodobnosti naj bi bilo ključno vprašanje in izziv vprašanje smisla človekovega delovanja in življenja, vprašanje, ki naj bi izhajalo iz krize verovanja v milostnega Boga in/ali občutenja Božje odsotnosti sploh. (Zahrnt, 418–419.)

Skupščina Svetovne luteranske zveze je leta 1963 (leto II. Vatikanskega koncila Rimskokatoliške cerkve) to izrazila takole:

»Današnji človek se ne vprašuje več (z Luthrom): 'Kako dobim milostnega Boga?' Vprašuje se bolj radikalno in elementarno po Bogu sploh: 'Kje si?' Sodobnega človeka ne muči več Božja jeza, ampak občutenje Božje odsotnosti; ne muči ga več greh, temveč nesmiselnost bivanja, ne vprašuje več po milostnem Bogu, temveč ali Bog sploh obstaja. Od tod seveda vprašanje: Kako danes razglašati Evangelij, s predstavo opravičenja ali z drugimi pojmi?« (Po Körtner, 27.)

»Sodobnemu človeku, celo cerkvenim protestantom, je pojem opravičenja tuj, tako tuj, da skoraj ni poti, da bi ga naredili razumljivega [...] Tradicija je prekinjena in ne smemo domnevati, da je mogoče čez ta prelom enostavno spet navezati na reformacijo.« (Tillich, po Zahrnt, 440.)

Vprašanje pravičnosti in opravičenja se je v zadnjih dveh stoletjih (znova) obrnilo proti Bogu. Temeljno vprašanje ni več vprašanje človekove pravičnosti/opravičenja pred Bogom, ampak Božje pravič-

nosti in opravičenja Boga pred človekom in njegovo sodbo: Bog – če si – kako dopuščaš to (zlo)? Oživiljeno staro vprašanje teodiceje (Job!) je tokrat zraslo iz novoveške, razsvetljenske povzdignitve človeka kot subjekta in se posebej v 20. stoletju napajalo iz eskalacije katastrofičnega naravnega in še posebej družbenozgodovinskega dogajanja (svetovni vojni, holokavst in genocidi, revolucije in kontra-revolucije). Lahko bi seveda rekli: zlo, trpljenje, ki je zraslo iz hibrisa sodobnih ljudi – samozavestnih subjektov – v boju za pravice, družbeni red, vizijo zgodovine, tudi za vero, so ti ljudje obrnili proti Bogu, pa najsi so tega Boga vključevali v svoje boje ali ga nasprotno izključevali iz njih. Toda naslovitev vprašanja zla na Boga ni (bilo) neutemeljeno, kajti razsežnosti tega zla so bile preveč čezmerne, preveč presežne, da bi jih zmoglo povzeti opredeljevanje krivd in krivic udeleženih človeških subjektov, kot akterjev ali/in žrtev.

Naslovitev vprašanja zla, pravičnosti/milosti na Boga pa je postavilo pod vprašaj ne le usmiljenega Boga, temveč vsakršnega Boga kot osebe: Bog nima pravice do obstoja, »edino opravičilo za Boga je, da ga ni ...« (Seveda je pri tem mogoče in celo nujno precizirati in namesto »Bog« reči: »taka podoba Boga«. Le tako ostane vprašanje kot vprašanje odprto.)

Zgodovinska razlaga za spremenjeno sodobno doživljanje človekove pravičnosti/grešnosti naj bi upoštevala zaton pričakovanja »konca časov« (eshatologije). Veselo oznanilo o človekovem opravičenju/odrešenju (po Božji milosti) je bilo v začetku krščanstva povezano s pričakovanjem konca minljivega časa trpljenja, greha in smrti in nastopa Božjega kraljestva, Kristusovega drugega prihoda. »Konec je blizu,« je občutil in razglašal apostol Pavel, in tako sta občutila v svojem času tudi Luther in Trubar. »Iščite najprej Božjo pravičnost in vse drugo vam bo navrženo, vam bo lahko.« Toda že iz biblijskih spisov vemo, da so se ljudje že zgodaj začeli spraševati (2 Pt 3,4): »Kje je njegov obljubljeni prihod? Odkar so namreč očetje zaspali, je vse ostalo tako, kakor je bilo od začetka stvarjenja.«

Večstoletno odlaganja prihoda je naredilo svoje. V ospredje je tudi v krščanskem okolju spet prišlo: mislite najprej na človeško kraljestvo, na človeško pravičnost; Božja pravičnost, če sploh, pride kasneje ... V ospredje je prišla že zato etika medčloveških odnosov,

odnosov med ljudmi, odgovornost ljudi med seboj, do sebe in pred sabo, vprašanje medčloveške pravičnosti in opravičenosti, ne opravičenosti pred Bogom.

Podoba Boga kot da je ujeta v dilemo. Veliki, oddaljeni Bog je odgovoren za veliko dogajanje kozmičnega in zgodovinskega (ne)reda; individualne in skupinske male zadeve – krivde in krivice – so stvar ljudi in njihove individualne odgovornosti. Bog, ki je sogovornik, Ti vsakega človeka v njegovih (p)osebnih odločitvah, pa nima nič opraviti z velikimi gibanji ali stanji družbe, zgodovine in narave. Sodobni človek (samo sodobni?) kot da lahko sprejema le eno ali drugo podobo; lahko zaporedoma prehaja od ene k drugi in nazaj, ni pa zmožen verovati v (skrivnost) Enega Boga, ki je hkrati oboje, Gospodar svetov in Bog vsakega človeka, vsakemu človeku.

Zdi se, kot da se je krščansko oznanjevanje (in iskanje) usmiljenega Boga, pravičnega Boga, ki opravičuje človeka/grešnika, v sodobnosti diskreditiralo. Človek pri Bogu in z Bogom ne išče več svoje pravičnosti in opravičenja, pri bogu in z bogom išče kvečjemu kaj drugega, nekaj, kar mu nudijo druge religije, ne pa (protestantsko) krščanstvo, ki stoji in pade z naukom o opravičenju.

Vendar, če drugega ne, tako skicirano sklepanje kaže ne povezanost vprašanja »opravičenja Boga« (teodiceje) z vprašanjem (o)pravič(e)nega človeka. In prav v tej povezanosti je – na sledi, ki jo je utrl že Karl Barth – mogoče videti tudi aktualnost in perspektivo vprašanja »opravičenja samo po milosti«.

Kako in zakaj?

Novoveška, posebej razsvetljenska postavitev človeka kot subjekta, o kateri govorijo filozofi; izpostavitve človeka kot abstraktnega posameznika v moderni kapitalistični družbi, o kateri govorijo sociologi in zato od Marxa in Durkheima do Becka ugotavljajo, da ima tak posameznik v njej status zadnjega svetega in religioznega; z enim in drugim povezano reformacijsko pojmovanje notranjega človeka, njegove svobode in odgovornosti – vse to, zlito v humanistično ideologijo sodobnega človeka, ima očitno protislovne učinke.

Pred tribunalom takega človeka in njegove pravičnosti je bil Bog obsojen, zavržen in zato odstranjen, »umorjen« (Nietzsche, *Vesela znanost*, II, 125). Ljudje ostajajo sami med seboj, svobodni, s svojimi

odločitvami, dejanji in odgovornostjo zanje. Njihove napake in krive odločitve – njihove krivde – niso več doživljane kot greh, kot odgovornost in krivda pred takim Bogom. Ne potrebujejo več opravičenja pred njim in nasproti njemu.

Toda: potreba po opravičenju se ni zmanjšala, nasprotno, razširila in univerzalizirala se je. Empirično-sociološko gledano: čedalje več ljudi mora izbirati in odločati v čedalje številnejših situacijah vedno bolj kompleksnega sveta. S širitvijo »svobodnega odločanja« se širi tudi možnost in dejanskost napačnih odločitev. Vsaka še tako dobra odločitev in izbira je v čem tudi napačna. Vsako odločitev z odgovornostjo zanjo spremlja tudi vsaj moment krivde zanjo. S širjenjem območja odgovornosti/krivde pa se širi tudi potreba po opravičenju.

In dejansko – kakor ugotavljajo različni avtorji in lahko opazujemo sami – imamo opraviti z ekspanzijo ne le samoopravičevanja, ampak tudi opravičevanja za storjena ali opuščena dejanja drugih. Prav tako opravičevanje in prošnje za odpuščanje kažejo na zadrege in stiske: kdo, komu, za kaj vse naj se opravičuje? Nekatere situacije so jasne, druge manj, nekatere zelo težko razvidne, a nobena ni brez nekega preostanka. Ljudje so (bili) v odločitvah vedno svobodni in odgovorni vsaj v tem smislu, da bi se navsezadnje vedno lahko odločili tudi drugače. Toda odločajo se v situacijah, ki jih niso sami izbrali, z dilemami, ki so bile postavljene prednje, na položajih, na katerih so se znašli, s posledicami odločitev, ki niso mogle biti v celoti razvidne in predvidljive in ki se sploh pokažejo šele pozneje, na primer šele kasnejšim generacijam, ali pa so vidne le z drugih položajev. (Zato se opravičujejo – iščejo opravičenje – šele naslednje generacije, ki nekih dejanj sploh niso storile, medtem ko so storilci živeli in umrli s svojim prav, na primer: ravnanje z Indijanci v Ameriki, različni genocidi, zločini v meddržavnih in državljskih vojnah.)

Pri tem vznikajo vprašanja: kako lahko dokončno sodi o odgovornosti in krivdi drugega nekdo, ki sam ni bil v taki situaciji; kako se lahko nekdo opravičuje in prosi za odpuščanje v imenu drugih, brez njihovega pooblastila; kako lahko nekdo odpušča v imenu žrtev; kako se izogniti temu, da bi navsezadnje triumfirali storilci nad

žrtvami. In seveda: kdo so (bili) zadnji – ali prvi – krivci in/ali žrtve verigi, v kateri je (bil) *vsak* člen pravilom izvajan in/ali doživljan kot poravnava (ali maščevanje) krivic? Kako lahko opredelimo neko zlo delo, zločin kot Zločin z veliko začetnico, absolutno krivdo, če/ker smo ga *mi* izvzeli iz verige krivih dejanj in krivcev. Kdo in kdaj se lahko postavi v položaj takega, absolutnega razsodnika? (»Ne sodite, da ne boste sojeni.« »Kdo si ti, ki sodiš svojega brata?« Tako svarilno odmeva iz biblijskih spisov.)

In končno, Hannah Arendt opozarja, da so neka zlo-dela, neki zločini takih razsežnosti, da jih ni mogoče ne kaznovati ne odpustiti, saj zanje preprosto ni mogoče odmeriti krivde in kaznovanja, pa tudi ne poprave ali maščevanja – gre za že po Kantu poimenovano »radikalno zlo«.⁶

Če skušamo zares domisliti človekovo situacijo, tudi in zlasti situacijo sodobnega »avtonomnega človeka«, se ob njegovi svobodi in odgovornosti ne moremo izogniti tudi njegovi nesvobodi in neodgovornosti gleda časa, kraja, položaja, dilem, posledic odločanja. Vedno obstaja dilema/alternativa odločanja med »odporom in predajanjem«, kakor zapiše Bonhoeffer v svojih zapiskih iz nacistične ječe, toda alternative so v konkretnosti vedno enkratne in za človeka nikoli do kraja razpoložljive. Svoboda in odgovornost sta vedno obremenjeni, oteženi: »ni svobode brez nemoči« (Jaspers; Körtner, 33).

Kakor da bi imeli krog: človek, ki se odloča, zaradi meja (moči) svoje svobode išče v teh omejitvah opravičenje, opravičilo za svoje odločitve, toda nikdar se ne more do kraja opravičiti z njimi. Če bi to storil, bi svoje odločitve prikazal kot nujne, torej nesvobodne, ali bi mu jih kot take pripisali drugi. Kot povsem opravičen se lahko pokaže/prikaže le kot nesvoboden in torej neodgovoren.

Človek, ki je v imenu svoje svobode in odgovornosti spoznal Boga kot (ne)odgovornega in neopravičljivega, ga zato odstranil, »ubil«, ga je v primežu lastne (ne)svobode in (ne)odgovornosti zopet priklicjal. Bog, ki ga je človek kot nepravičnega in neopravičljivega zavrgel, je zaradi človekovega opravičenja spet tu. Ne ker bi ga človek zdaj

6 H. Arendt v *Vita activa*, 255; Körtner, 44-45.

lahko opravičil, ampak ker se človek sam v svoji svobodi ne zmore opravičiti, ne da bi se zanikal kot svoboden in odgovoren.

Barth je že izrekel odrešujočo formulo/formulacijo: Bog je (o)pravičen, ko/ker opravičuje človeka/grešnika. Božje opravičenje, sprejemanje človeka, je Božje samoopravičenje. Samo Bog se lahko samoopraviči, ko opravičuje človeka, ki se sam ne more opravičiti. Bog sam, po svoji milosti sprejema človeka, ker človek sam ne zmore do Boga.

Ta misel je v osnovi že Luthrova (Moltmann, 114), Barth jo le priostri: »Opravičujoč grešnega človeka, Bog opraviči najprej in v prvi vrsti samega sebe.« (KD IV/1, 631.). Skratka: »Samoopravičenje Boga je opravičenje človeka po Bogu. To je odločilni odgovor na vprašanje teodiceje.« (Ebeling, po Körtner, 39). Barth zato nasproti citiranemu pogledu Luteranske svetovne zveze iz leta 1963 še naprej vztraja pri vprašanju milostnega Boga:

»Med najbolj površnimi frazami novega časa je trditev: človek 16. stoletja je vpraševal po milostnem Bogu, sodobni človek radikalno vprašuje po Bogu sploh. Kakor da bi obstajal Bog nasploh in kot tak, kakor da ima vprašanje po Bogu kot takem sploh kak smisel, kakor da je milost neka Božja lastnost, ki jo lahko damo tudi v oklepaj, da bi lahko spraševali po Bogu nasploh?« (KD IV/1, 591.)

Zadrede in smer izhoda iz njih bi lahko prikazali tudi takole:

Po eni strani je poudarjanje človekove avtonomije privedlo do izjemnega povečanja pomena etike, zaradi česar je postajal pomen pavlovsko-reformacijskega nauka o opravičenju še bolj vprašljiv. Po drugi strani pa so aporije sodobnega razumevanja avtonomije vodile nazaj k vprašanju o opravičenju človeka le po milosti in po veri v Boga, ki opravičuje sebe in človeka. Vprašanje etike je tako specifičen način aktualnosti vprašanja o opravičenju, oziroma vodi k njemu. Človekovo spoznanje/priznanje lastne nemoči v svobodnem odločanju (»nemoči v svobodi«) utira pot tudi novi teodiceji, novemu vprašanju/razumevanju Božje (ne)moči in Božje svobode. Nemočni, »trpeči Bog« je cena za Božjo in človekovo svobodo. Bog »prizna«, da zaradi njega – njegovega stvarstva, vključno z od njega dano človekovo svobodo – človek ne more, da ne bi grešil, da se ne bi odvrnil od njega in da zato tudi sam ne more biti suvereno svobodni

in milostni Bog, če ni »Bog s človekom« tudi v tej človekovi grešnosti in brezbožnosti. Bog kakor da se opravičuje za svoje stvarstvo, ko opraviči, naredi pravičnega človeka. Pri tem pa ne gre pozabiti: Božje samoopravičenje z opravičenjem človeka predpostavlja človekovo potrebo po opravičenju, spoznanje in priznanje, da se človek prav zaradi svoje svobode in odgovornosti ne more do kraja opravičiti sam.

Pri tem pa je milost lahko le Božja milost: milost opravičenja se nanaša le na krivdo, ki je človek ne more odpustiti. »Milost prihaja k človeku od onstran in mora tam tudi ostati, da bi ostala (Božja) milost.« (W. Mostert, po Körtner, 39). Božja milost opravičenja je milost »poslednje sodbe«, ki ne odpravlja človeških etičnih sodb in obsodb, kazni in/ali odpuščanja, ampak (p)ostaja njihova opora ali celo temelj, prav zato, ker je njihova (neprehodna, neprestopljiva) meja. Biblijska misel o poslednji sodbi je implikacija krščanske gotovosti, da pri Bogu tudi glede odpuščanja ni nič nemogoče. Misel o Bogu, ki je milosten, je nerazdružna od misli o Bogu, ki sodi.

Po H. Arendt je le možnost odpuščanja zdravilno sredstvo proti nepreklicnosti tega, kar se je zgodilo, in le možnost obljube/zaveze je sredstvo proti nepredvidljivosti tega, kar se bo zgodilo (Arendt, 1996, 250). In prav to dvoje je združeno v evangeliju, je tako rekoč njegova vsebina.

Vse kaže, da v sodobnosti ni več v ospredju podoba o Jezusovem odkupu človeških grehov z lastnim življenjem in krvjo, torej poudarek, da je Jezus s svojo žrtvijo za vse ljudi spet pridobil Božjo naklonjenost, spravo. Bližji je poudarek, da je Bog z učlovečenjem v človeku Jezusu dokončno izpričal/udejanjil od vsega začetka dano obljubo človeku, zavezo, da je/bo Emanuel, Bog z nami; v Jezusu, križanem in vstalem, je udejanjil, da je z vsakim človekom v vsaki še tako skrajni situaciji, kakršna je sramotna smrt obsojenca na križu.

Lahko bi nadaljevali omenjeni Tillichov prikaz različnih aktualizacij evangeljskega oznanila odrešenja oziroma različnosti vprašanj, na katera (naj) evangelij odgovarja. Po Baumanu naj bi bilo za (post)moderne človeka tako vprašanje strah/stiska izključenosti. Izolirani posameznik, ki ga postmoderna družba iztrga iz dotodanjih skupnostnih vezi in trd(n)ih identitet, mora svojo identiteto

stalno oblikovati, jo braniti ali spreminjati – ob stalni nevarnosti, da pri tem ne uspe, da z njo ostane izključen, nesprejet in nepotrjen od drugih. Luhmann in na svoj način pred njim že Luckmann, pa Giddens in Beck⁷ iz tega izvajajo naraščajočo potrebo in pomen intimnih odnosov v moderni družbi: iskanje sprejetja in potrditve posameznika po drugem posamezniku prav v tistem, po čemer je posameznik (lahko) več kot zajemajo njegove vsakokratne in spremenljive družbene identitete (povezane z njegovimi vlogami, porekli, skupinami, izbranimi identifikacijami). Ranljivost in tveganost takega iskanja/potrjevanja, nujna prekarnost takih identitet, takih sprejetosti kličejo po (do)končni sprejetosti in potrditvi. Opravičenje človeka (grešnega, brezbožnega, dvomečega) po Božji milosti vsebuje prav tako potrditev, tak Da človeku; pomeni ponudbo/doživetje: »sprejmi, da si sprejet«, da si potrjen – od Nekoga, ki je večji od tebe (Tillich, po Zahrnt, 441).

Teološko gledano tak poudarek na Božji zvestobi človeku (kljub človekovi nezvestobi) ne odpravlja razlage, »da smo bili odkupljeni in osvobojeni za visoko ceno Božje krvi«, za ceno Božjega trpljenja z učlovečenjem Sina in trpljenjem Očeta, ki mora od lastnega Sina – (iz)danega v trpljenje in smrt – slišati (Mr 15,34): »Moj Bog, moj Bog, zakaj si me zapustil?«

Opravičenje po veri

Da je opravičenje samo po milosti v jedru skupno krščansko, je bolj ali manj sprejeto in potrjeno tudi z skupno *Izjavo o opravičenju* Rimskokatoliške cerkve in Svetovne luteranske zveze iz leta 1999, vendar pa je bilo, kakor je bilo povedano že spredaj, pri tem izpuščeno »le po veri« (Jüngel, 2001, 159). Kakor da še vedno veljata ugovor in obsodba, sprejeta na tridentinskem koncilu zoper pro-

7 Primerjaj Luckmannovo delo *Nevidna religija*, (Ljubljana 1997), posebej 6. in 7. poglavje, Giddensovo *Preobrazbo intimnosti* (Ljubljana 2000), posebej 1., 6. in 8. poglavje, in Beckovo delo *Lastni Bog* (Ljubljana 2008). Luhmannova razprava *Ljubezen kot strast: h kodificiranju intimnosti*, je prevedena v *Časopisu za kritiko znanosti* 140-141, (1991).

testantski nauk o »opravičujoči veri« (*fides justificans*): »Tisti, ki trdi, da je človek svojih grehov osvobojen in opravičen s tem, da gotovo veruje v svojo osvoboditev in opravičenje, ali da ni nihče resnično opravičen, če ne veruje, da je opravičen, in da le po tej veri popolnoma nastaneta osvoboditev in opravičenje, ta naj bo izključen.« (*Dekret o opravičenju*, 13, Denzinger, 1563).

Kdo ne bi danes pritrdil tej tridentinski sodbi? Govoriti o opravičujoči veri, videti v »gotovosti vere« v opravičenje pogoj za to opravičenje ali celo njegov vzrok – je danes še bolj nesprejemljivo kakor v 16. stoletju. Namreč v času, ki je po eni strani čas vsesplošne negotovosti, skepse, dvomov, nezaupanja, po drugi strani pa čas prave inflacije verovanja in verjetja v vse mogoče, v vsa mogoča ponujana odrešilna/osvobodilna spoznanja in delovanja. Kako z vero v času, ko se nič ne veruje/verjame ali pa se verjame vse, nasploh in posebej na področju »duhovnosti«? Kako z vero v sodobnem času nevere in/ali lahko-vernosti? (Peter Berger je svojemu delu *A Far Glory* dal podnaslov: *Quest for Faith in An Age of Credulity*; Berger, 1992.)

Jüngel pri tem – in proti temu – vztraja: »Le vera pusti Bogu biti Bog. Izključujoče besede *samo po veri* so torej bistvo členu o opravičenju.« (Vsebovala naj bi jih tudi *Augsburška veroizpoved*, ne sicer v običajno navajanem IV. členu o opravičenju, ampak v VI. in XX. členu.)

Tako Jüngel kot Körtner seveda ponovno opozarjata na nujnost natančnega branja in razumevanja svetopisemskih besedil (kakor stori že Trubar v svojem komentarju k prevodu *Pisma Rimljanom*). Formulacija *samo po veri* je očitno zares težavna, ne le v sodobnosti, a prav gotovo tudi v njej.

Poudarek *samo po veri* je imel in ohranil v reformacijski teologiji dve osti. Skupaj s »samo milost, samo Kristus« je nasprotoval pojmovanju o zaslužnosti človeških del in prizadevanj, torej pojmovanju, da je človekovo opravičenje/odrešenje odvisno od človekovih dejanj. Posebej pa je v tej zvezi nasprotoval pojmovanju, da je človek deležen Božje milosti (opravičenja in odrešenja) le po posredovanju, po poti zunanjih cerkvenih dejanj, od zakramentalnih dejanj v rokah duhovnikov do skrajnega primera, do prodajanja odpustkov.

Protestantski teologi poudarjajo in precizirajo: ne gre za opravičenje *zaradi* vere, ampak *po veri* (*per fides*). Človek je opravičen zaradi Jezusa Kristusa, zaradi božje milosti; Bog, njegova milost in odločitev za človeka, sta »ustvarjalcki« odrešitve, njena »vzroka« (če uporabimo ti kategoriji). Opravičenje je Božje dejanje, Bog je njegov akter. Človekova osebna, notranja vera (v evangelij) je zgolj človeška *pot* do odrešenja, po njej človek postane deležen odrešenja, ki je in ostaja izključno dejanje Boga, Božje milosti. V človekovi notranji veri ni mogoče videti nekakšnega končno spoznanega edino zaslužnega in opravičujočega človekovega dejanja, potem ko je bilo spoznano, da se človek ne more opravičiti z drugimi, zunanji dejaji. Vera ni dejanje, s katerim človek (sinergično) so-deluje z Bogom, da bi iz tega kot nekakšna rezultanta izšla človekova odrešitev. Po reformacijski teologiji Bog je in ostaja edini akter dejanja.

Toda po drugi strani – muke z razumevanjem »dejanja vere« so očitne! – se opravičenje ne dogaja brez človekove osebne notranje udeležnosti. Že Melanchthon v *Apologiji* poudarja, kako ni mogoče sprejeti takratnega katoliškega pojmovanja o zakramentih, ki da delujejo odrešujoče avtomatično, *ex opera operato*, tudi brez notranje udeležnosti sprejemalca, to je brez vere (Melanchthon, 257). »S srcem namreč verujemo, in tako smo deležni pravičnosti [...]« (Rim 10,10.) Verovanje tudi ne more biti od zunaj naložena ali notranja prisila. (»V veri ni prisile«, bi lahko dodali celo iz *Korana*, 2, 256.) Verovanje, krščansko verovanje evangeliju, je stvar svobode. Protestantizem je religija svobode, ponavlja za Heglom že Moltmann v naslovu svojega predavanja (Moltmann, 2001, 107). Luther govori o »svobodi krščanskega človeka«, pri čemer krščanskega človeka konstituira njegovo verovanje evangeliju.

Težava – paradoks in navsezadnje skrivnost – vere (protestantskokrščanskega pojmovanja vere) se poglobi, če se ob tem zavedamo Luthrovega in Calvinovega trdnega prepričanja (ki ga Erazem Roterdamski nikakor ni omajal, nasprotno), da je človekova volja nesvobodna. Po Luthru in Calvinu je človekova volja seveda svobodna pri odločanju o posvetnih in zunanjih zadevah, ne pa pri odločanju o samem sebi, to je pri odločanju o zadevah (ne)verovanja evangeliju. Vera sama je Božji dar. Človekova svobodna pritrditev/poslušnost

evangeliju, ponujenemu opravičenju in odrešenju, je sestavina osvobajajočega dejanja Božje milosti, osvoboditve človeka od ujetosti po hudem, grehu, smrti; je sestavina Božje izvolitve človeka, Božjega sprejemanja človeka. Vera je po Junglu spoznanje/priznanje tega Božjega sprejemanja. V tem smislu je in ni človekovo dejanje: kot dejanje je sprejemanje, je osvobajajoče spoznanje in priznanje sprejetosti po Bogu. Po Luthru se verujoči zaveda, da je v svoji svobodi determiniran, ne po naravi in postavi, ampak po Bogu (Körtner, 59).

Osvobajajoča/opravičujoča vera ni – kakor predpostavlja navedena tridentinska obsodba – človekovo subjektivno samoprepičanje ali samovoljno sklepanje o gotovosti odrešenja na temelju iskanih in najdenih zunanjih znakov. Vera je človekova gotovost, ki/ker je odmev Božje izvolitve. Kdor veruje evangeliju, je lahko prepričan o svojem odrešenju (Calvin).⁸

Lahko bi že tu sklenili in se vrnili k izhodišču, da se vsi štirje *samo* stekajo v *samo Bog* in izhajajo iz njega. Pa vendar je prav, da še enkrat poudarimo: pri veri gre za človeško stran odnosa med Bogom in človekom. »Samo po veri« je po Barthu »šibki, toda nujni odmev« (ker je na človekovi strani) temeljnega in odločilnega »samo po Kristusu« (na Božji strani; KD IV/1, 771). Odmev/odsev je lahko šibak in zamegljen, vera/zaupanje se lahko utaplja v megli dvomov, se tako rekoč ne pokaže iz njih. Toda njena gotovost navsezadnje izide iz premoči Božje zvestobe in zaveze (Kerševan, 1992, 96).

»Vera je človekov *Da*, in sicer njegov od srca prihajajoči *Da* definitivni pritrditvi po Bogu, ki se mu zgodi v dogodku njegovega opravičenja. Verujoči človek reče *Da* Božji besedi, Božji sodbi [...] obsodilni in oprostilni sodbi, že izvršeni na osebi Jezusa Kristusa, in sicer tako, da je grešnikova smrt za nami, pravičnikovo življenje pa pred nami, zdajšnje [...]. Kot ta od srca prihajajoči *Da* Jezusu Kristusu je vera opravičujoča vera.« In: »Vera opravičuje ravno zato, ker sama pritrjuje Božji sodbi o opravičenju.« (Jüngel, 2001, 160, 163.)

8 O Luthrovem pojmovanju (ne) svobodne volje glej v slovenščini prevedeno poglavje spisa O usuznjeni volji v *Izbranih spisih* (Luther, 2001, 373-452, prevod iz latinščine Nada Grošelj). Calvinovo razlago lahko preberemo v prevedenih poglavjih njegove *Institutio religionis christianae* v *Stati inu obstati*, št.9-10 (2009), str. 347-375).

Toda spet: Verujoči lahko svojo vero razume le kot od Boga podarjeno svobodno dejanje; šele Božja milost ustvarja pravo človekovo svobodo, ki ni svoboda od zunanjih pogojev in zakonov, ampak od nas samih. Človeka osvobaja (za vero) prav odvisnost od Božje milosti. (Bultmann, po Jüngel, 2001, 162.)

Če smo krog tako sklenili, hkrati vemo, da po krogu (pot) vedno lahko nadaljujemo, celo moramo, da se ga kot sklenjenega zavemo, da ga uvidimo ...

Toda: kako lahko človek uvidi razliko med osvobajajočo vero (gotovostjo te vere) in človeško samoprepričanostjo o lastni veri, (grešno) »vero v moč (lastne) vere«, ko pa je človeško, prečloveško, da človek laže in vara ne samo druge, ampak tudi samega sebe? Še posebej v razmerah in zadevah, ko lahko človek vidi pri drugih in pri sebi, da smo pripravljeni verjeti in se predajati vsemu mogočemu – ali pa da, nasprotno, ne verujemo/zaupamo in se ne predaja nikomur in ničemur več.

Ali ne ostane tudi tu – pri »samo Bog« – ob vsem našem prizadevanju za (samo)spoznanje, za zaupanje, za verovanje, navsezadnje le zaupanje in predanost Božji *sodbi*, da ona milostno razloči in presodi med našo vero in nevero? Verovati več, pomeni verovati manj. In pozabiti ne gre tudi Bultmannovega opozorila: »Če Bog je, je vse naše govorjenje o njem – tudi tu navzoče – greh; če ga ni, je nesmisel. Ali je smiselno in ali je opravičeno, pa ne odločamo mi sami [steht nicht bei uns].« (Po Körtner, 48.)

Samo *Pismo* (sola scriptura)

Samó Pismo je od vseh štirih *samó* tisto, ki najbolj vidno, »materialistično« in oprijemljivo razlikuje protestantsko krščanstvo od drugih, posebej rimskokatoliškega. Jasno je seveda, da tudi ta *samó* – in ta še posebej – ne sme biti izvzet iz povezave z ostalimi: vsi štirje drug drugega opredeljujejo/omejujejo in pojasnjujejo. Brez kateregoli od njih krščansko verovanje ne bi bilo krščansko verovanje; še manj je seveda katerikoli od njih sam zase zadosten za njegovo opredelitev. Lahko pa jih predstavljamo in povezujemo v različnih zaporedjih in na različne načine.

Körtner jih predstavi in poveže takole: »Samo ker in kolikor *Pismo* priča za evangelij, je po klasičnem reformacijskem nauku vir in merilo krščanskega verovanja, nauka in življenja. [...] *Pismo* je vir in merilo verovanja, ker in kolikor priča o Kristusu, ki je edini vir odrešenja, namreč evangelija, ki oznanja opravičenje grešnikov. Opravičenje grešnikov se udejanja zaradi Kristusa, samo iz milosti – in sicer samo po veri v evangelij, kakor je izpričan po *Pismu*.« (Körtner, 61.)

Lahko bi zgostili in povezali tudi tako: samo po *Pismu* vemo za Kristusa in njegov evangelij Božje milosti, ki smo je deležni samo po veri. Ali: sprejeti/odrešeni smo samo po Božji milosti, ki se je udejanjila v Kristusu, kakor vemo samo iz *Pisma*, če ga sprejemamo v veri.

Gotovo so opazne razlike v poudarkih, ki so odvisni od *samó*, s katerim začenjamo, in zaporedjem navezav na druge tri. Če začnemo z opravičenjem po veri, ker smo, sledeč Körtnerju, o njej posebej govorili v prejšnjem poglavju, se zastavi vprašanje: na čem temelji opravičujoča moč vere, njena gotovost?

Körtner nadaljuje: »Vera se opira in zanaša na Božjo besedo, natančneje rečeno, na evangelij. Temeljna podoba Božje besede evangelija je pridiga, po kateri pride evangelij do besede. Kot evangelij ima tudi pridiga strukturo performativnega govora, ki to, kar izreka, s tem tudi udejanja. Evangelij po formi ni le Božji nagovor, ampak je tudi in predvsem Božja obljuba, zagotovilo odpuščanja grehov. Čeprav je evangelij ustni govor, pa nujno potrebuje pisno pričevanje (o Jezusu in/kot Božji besedi).«

Z različnimi vstopi, zaporedji in iz njih sledečimi različnimi poudarki so reformatorji od vsega začetka nasprotovali različnim deformiranim in zgrešenim pojmovanjem, po njihovem prepričanju, seveda. V zgornjem primeru očitno proti pojmovanju »notranje vere« kot zgolj notranjega Božjega glasu, ne glede na evangelij ali celo proti njemu. Odgovor/ugovor je opredeljeval notranjo vero kot notranji pristanek, kot zaupanje v evangelij Jezusa Kristusa, ki/kot je izpričan in posredovan v *Svetem pismu*. Usmerjen je bil proti takratni in poznejši »spiritualistični« usmeritvi v krščanstvu: šele »samo *Pismo*« opredeljuje in razmejuje krščansko verovanje. Notranja vera je poslušnost zunanji besedi evangelija in *Svetega pisma*, čeprav te notranje

vere/poslušnosti ni brez notranjega delovanja Svetega Duha. Calvin govori o »notranjem pričevanju Svetega Duha«, ki pa se nanaša na zunanjo besedo *Svetega pisma*. Sama človekova notranjost, človeški duh sam, je brez tega, po Calvinu, »kovačnica malikov« (*idolorum fabrica*).⁹

Druga ost in protest, ki ju izraža *sola scriptura*, sta usmerjena proti samooklicani avtoriteti Cerkve pri določanju in odločanju, kaj je treba verovati. Ne cerkvena ustanova, ne njene avtoritete – *Sveto pismo* je vir in merilo krščanskega verovanja. Kar so apostoli (in preroki) zapustili v nasledstvo, v dediščino, je njihovo pričevanje o Jezusu Kristusu, o razodeti Božji besedi evangelija. Ko je bilo to pričevanje zapisano, ko je kot dediščina ostalo *Sveto pismo*, so nasledniki apostolov vsi tisti in le tisti, ki sprejemajo to njihovo evangelijsko nasledstvo. To pa je »vsa cerkev«, saj je cerkev in pripadnost cerkvi opredeljena prav po sprejemanju Božje besede evangelija. Cerkev je cerkev Božje besede, kakor smo srečali že pri Trubarju in kakor je razvito kasneje pri Barthu. Cerkev je *creatura verbi*: nastala je, ohranja se in obnavlja skozi Božjo besedo, katere služabnik je. Luther sam neposredno uporablja sicer le izraz *creatura evangelii*, toda dovolj razločno večkrat piše tudi tako, da je upravičena formulacija o cerkvi kot *creaturi verbi* (na primer, da je cerkev *nata ex verbo*, rojena iz besede; WA 42, 334, 12; Körtner, 78).

Jasen je tudi Zwingli: »Sveta krščanska cerkev, katere glava je Kristus, je rojena iz Božje besede.«

»Božja beseda naredi cerkev, ne more cerkev narediti Božje besede.« »Katera je njegova cerkev? Tista, ki sliši njegovo besedo.« (Po Campi, 2010, 7.)

Cerkev tako in zato ni »nad *Pismom*«, ampak »pod njim«. Barth poudari: dokler evangelij ni bil zapisan, dokler je bil le ustno izročilo, je bila cerkev v razgovoru sama s seboj; ko je bil zapisan, postane *Sveto pismo* neukinljiva avtoriteta nasproti cerkvi; šele kot zapisano ima svojo samozadostnost, neodvisnost in svojo živost nasledstva (Barth, KD I/1, 107).

9 Calvin, *Institutio religionis christianae* (1559), I, 11,8. O tem za Barthom Kerševan, 1992, 67–68.

V sodobnosti je tudi »načelo *Pisma*« – *sola scriptura* – in s tem se veda prepričanje reformatorjev v krizi. Kritika in kriza naj bi prihajala z dveh strani. Na eni strani naj bi bila posledica večstoletnega zgodovinskega, jezikoslovnega, literarnega, primerjalno religioškega raziskovanja biblijskih besedil, posameznih besedil in *Biblije* v celoti, njene sestave in členitve. Znotraj tega je bilo posebej na udaru, kar je bilo zapisanega o Jezusovem življenju in njemu pripisanih besedah. Od svetopisemske »zgodbe o Jezusu« kakor da ni ostal kamen na kamnu. Analogno velja tudi za posamezne druge biblijske tekste. Raziskovanje in analiza Jezusovega življenja, kakor ga prikazujejo evangeliji, naj bi pokazala, da ne obstaja tako rekoč noben zanesljiv podatek o njegovem življenju in tako rekoč nobena zanesljivo njegova beseda. Po skrajnjem mnenju nekaterih naj bi bilo vse, kar naj bi Jezus po novozavezni pripovedi izrekel ali storil, bodisi citati iz *Stare zaveze* bodisi misli in predstave, ki so bile tudi nasploh žive v okolju in obdobju nastajanja novozaveznih besedil. Novo odkriti (izgubljeni) spisi iz teh časov in okolja (*Kumranski rokopisi*, gnostični in drugi apokrifni spisi) naj bi dokazovali, kako gre pri *Bibliji*, tudi in zlasti pri novozaveznem kanonu, le za izbor, ki se je uveljavil v medsebojnem spopadanju, tekmovanju in prepletanju različnih struj judovsko-helenističnega sveta tistih časov in okolij: izbor in kompilacija, ki je hkrati izražala in omogočala kompromise različnih usmeritev. Na nov način se tako reafirmira (katoliško) načelo o primatu cerkve in njene tradicije nad *Pismom*, ki/ker ga je ona ustvarila, in ne nasprotno, kakor naj bi izhajalo iz načela *sola scriptura*.

Na drugem koncu so sodobne »fundamentalistične« reakcije in reafirmacije *Biblije* kot Božje besede. *Biblija* je Božja beseda, kot taka resnična v celoti in v posameznostih: v skrajni konsekvenci so Božje besede tako rekoč vse besede *Svetega pisma*. Nevzdržnost fundamentalističnega branja in sprejemanja *Biblije* je v našem okolju – upajmo, da še vedno – dovolj razvidno: o razmerju med »Božjo besedo« in Božjo naravo/izvorom besed biblijskih besedil bi bilo smiselno razpravljati kvečjemu ob *Koranu*, kjer so kot Božje besede uporabljene besede enega samega jezika ...

Luther je pri tem jasno izpostavil še eno načelo, ki ga je mogoče

uporabiti kot ugovor proti sodobnemu fundamentalizmu na eni strani in zgodovinskemu relativizmu na drugi. *Biblijo* je treba jemati kot celoto in jo razumeti kot takšno celoto iz njenega središnjega sporočila: to sporočilo/oznanilo Jezusa Kristusa je po njegovem zgoščeno izraženo v pismu Rimljanom, torej v Pavlovem nauku o opravičenju grešnika/brezbožnega. Konsekvenca tega Luthrovega načela je programsko izražena v stališču članic Arnoldshainske konference Evangeličanske cerkve v Nemčiji (EKD):

»Reformatorji so opredelili, kaj razumejo kot *articulus stantis et cadentis ecclesiae*, kot člen verovanja, s katerim cerkev stoji in pade: namreč nauk o opravičenju v Jezusu Kristusu po veri. To je po evangelijskem uvidu središče *Pisma* in kot tako smernica in cilj njegove razlage (eksegeze). Nove programe razlaganja *Biblije* je vedno treba skrbno preverjati, da ne zatamnijo tega uvida in da ne popustijo nebiblijski podobi človeka in njegovega odnosa do Boga ali da ne vodijo proč od pravega središča *Svetega Pisma*.« (Oeming, 143, op.7.)

Mislim, da se je mogoče pridružiti tistim, ki kot Jünger in Körtner sodijo, da sta načelo *sola scriptura* in Luthrovo pojmovanje biblijskega sporočila izhodišče za uspešno soočenje z zgodovinsko-literarnimi kritičnimi analizami biblijskih besedil in z njimi povezano reafirmacijo načela/vloge cerkve. Po Körtnerju bi bilo smiselno razlikovati med *Biblijo* in *Svetim pismom*. *Biblija* je skupinsko ime za zbirko spisov, ki jih je judovska in kasneje krščanska tradicija zbrala, opredelila in ohranila kot »kanon«. V tem smislu je lahko predmet literarnih, zgodovinskih primerjalnoreligioških raziskovanj, katerih rezultate je mogoče in nujno sprejemati tako, kakor sprejemamo vsakokratne rezultate znanstvenega raziskovanja. *Sveto pismo* pa je oziroma naj bi bil dogmatsko-normativni pojem. *Biblija* je/postane *Sveto pismo* šele v svoji cerkveni funkciji in uporabi, v cerkvenem branju, oznanjanju in razumevanju. Toda ta cerkev, ki oznanja in razlaga, ne stoji zunaj *Biblije* in nad njo, cerkve ni brez uporabe in razlage *Biblije* kot *Svetega pisma* in *Svetega pisma* ni brez/zunaj cerkve, ki ga razumevajoče razlaga kot Božjo besedo evangelijsko. (Körtner, 67–74.)

Seveda imamo tu opravka s hermenevtičnim krogom, ki smo ga že srečali pri Barthu. Da bi *Biblijo* sprejeli in razumeli kot Božjo besedo (in *Sveto pismo*), jo moramo brati kot Božjo besedo, kot veselo

oznanilo ljudem: »Bog je z nami.«¹⁰ Za to in zato je bila dana ljudem. Bil je dan, darovan Jezus Kristus, bilo je dano v dediščino pričevanje o njem, bile so dane napovedi o njem (starozaveznih prerokov). Kot takšno pa morajo *Sveto pismo* ljudje – in to vedno znova vsakokratni konkretni ljudje – s svojimi ušesi in očesi slišati in videti v svojem branju, poslušanju, oznanjevanju. Do njega ne morejo drugače kot skozi *Biblijo*, v človeškem jeziku zapisano napovedovanje in pričevanje; le skozi njo pridejo do Božje besede in *Svetega pisma*, ki/ker govori o evangeliju odrešenja, o Božji besedi, ki se je učlovečila.

Božja beseda se sliši le skozi človeške besede, se »prevaja« – se mora prevajati – v človeški jezik, da bi bila slišana in brana od človeških ušes in oči. Če ne bi bila zapisana in brana v različnih ljudskih jezikih, ne bi mogla biti dojeta kot Božja beseda, ne bi mogla biti Božja beseda in *Sveto pismo* za ljudi. Cerkev so ljudje, ki/ko/ker »prevajajo« *Biblijo* v *Sveto pismo*, cerkev je skupnost ljudi, ki so »nasledniki apostolov«, ker sprejemajo njihovo zapisano pričevanje, skupnost vseh, ki temu pričevanju pritrjujejo in ga ohranjajo, ko pričevanje obnavljajo. Ko ljudje prevajajo *Biblijo* v *Sveto pismo*, so skupnost že zaradi narave (človeškega, ljudskega) jezika kot nečesa nujno skupnega, skupinskega.¹¹ Cerkev je skupnost (vidna in nevidna) vernikov, to je tistih, ki skozi *Biblijo* slišijo Evangelij opravičenja in odrešenja ter so mu poslušni.

Načelo *sola scriptura* ne pomeni, da namesto papeža (cerkvene avtoritete) postavimo »papirnatega papeža«, nezmotljivo *Pismo*. Kajti *Sveto pismo* (*Biblija*) je *Pismo* za posameznika le po njegovi veri, ki/ko ga bere in sliši kot Božjo besedo. Takega slišanja in branja ni brez vere, (ki je) ni brez Svetega Duha, brez »in-spiracije«. Nauk o inspiraciji, s katerim so v preteklosti poskušali versko razložiti nastanek biblijskih tekstov (prek navdihnjenih avtorjev), je po Körtnerjevem prepričanju treba prenesti na bralca (poslušalca): »impli-

10 O tem v knjigi *Vstop v krščanstvo drugače*, poglavje *Razodetje, Sveto pismo in cerkev* (Kerševan, 1992, 52–55). Glej tudi članek *Dogma in krščanska vera* v isti knjigi.

11 »Jezik sam je prav tako proizvod neke skupnosti, kot je z drugega vidika sam bivanje skupnosti, njeno samogovoreče tu-bivanje.« (Karl Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*. Frankfurt am Main: Europäische Verlagsanstalt, str. 390.)

citni bralec« (tekstov biblijskega avtorja) je »inspirirani bralec«; inspiriran, ko ob branju/poslušanju *Biblije* pride do novega razumevanja samega sebe kot nekoga, ki se v prizadevanju razumeti/razložiti biblijski tekst doživi kot pojasnjen/razjasnjen od teksta samega (Körtner, 78).

*

Naj bo dovolj, čeprav hkrati čutimo, da je to premalo – in preveč. Občutek, ki nas vedno spremlja, ko se lotimo jedra evangelija po reformacijski teologiji, *opravičenja brezbožnih samo po Božji milosti, samo po Kristusu, samo po veri, samo po Pismu*, saj vodi v skrivnost *samo Bog*, izhaja iz nje in se vrača vanjo ...

LITERATURA

- Arendt, Hannah, 1996: *Vita activa*. Ljubljana: Krtina.
- Barth, Karl, 1986: *Die Kirchliche Dogmatik I/ 1, IV/ 1*, (Studienausgabe). Zürich: Theologischer Verlag. (KD.)
- Berger, Peter, 1992: *A Far Glory. The Quest for Faith in an Age of Credulity*. New York: The Free Press.
- Calvin, Jean, 1559/2009: *Institutio Religionis christianae*. Temelji krščanske vere. Izbrana poglavja 3. knjige. *Stati inu obstati: revija za vprašanja protestantizma* 9-10 (2009), 353–375.
- Campi, Emidio, 2010: *Ecclesia semper reformanda. Metamorphosen einer altherwürdigen Formel. Zwingliana* (Zürich), 37.
- Denzinger, Heinrich, 1991: *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*. Freiburg: Herder.
- Graf, Friedrich Wilhelm, 2006: *Der Protestantismus*. München: C. H. Beck.
- Graf, Friedrich Wilhelm, 2007: *Der Protestantismus. V: Hans Joas, Klaus Wiegandt, Säkularisierung und die Weltreligionen*. Frankfurt am Main: Fischer.
- Jüngel, Eberhard, 1999: *Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Jüngel, Eberhard, 2001: *Le po veri (sola fide). Poligrafi*, letnik 6, štev. 21/22.
- Kerševan, Marko, 1992: *Vstop v krščanstvo drugače. Protestantska teologija (Karla Bartha) v našem času in prostoru*. Ljubljana: Cankarjeva založba.

ŠTUDIJSKI VEČERI

- Kerševan, Marko, 2001: Protestantizem in protestantsko načelo. *Poligrafi*, letnik 6, štev.21/22.
- Körtner, H. J. Ulrich, 2010: *Reformatorsche Theologie im 21. Jahrhundert*. Zürich: TVZ.
- Luther, Martin, 2001: *Izbrani spisi*. Ljubljana: Nova revija (Hieron).
- Melanchthon, Philipp, 1531/2010: Apologija Augsburske veroizpovedi (4., 13. člen, izbrani odlomki). *Stati inu obstatu: revija za vprašanja protestantizma*, 11-12 (2010), 244–258.
- Moltmann, Jürgen, 2001. Protestantizem kot »religija svobode«. *Poligrafi*, letnik 6, štev. 21/22.
- Oeming, Manfred, 1998: *Biblische Hermeneutik*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Tillich, Paul, 1962: *Das Protestantismus als Kritik und Gestaltung*. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk.
- Troeltsch, Ernst, 1911/1997: *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt*. Schutterwald: Wissenschaftlicher Verlag.
- Unser Glaube. Die bekennnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. VELKD 1991*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn.
- Zahrnt, Heinz, 1966: *Die Sache mit Gott. Die protestantische Theologie in 20. Jahrhundert*. München: R. Piper Verlag.
- Zimmerling, Peter 2003: *Evangelische Spiritualität*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Cvetka Hedžet Tóth

RELIGIJA – SVETO – BREZPOGOJNO V PROTESTANTIZMU PAULA TILLICHA

1. Brezpogojnost čistega spraševanja – brezpogojnost čiste prevzetosti

Čas, v katerem je deloval Paul Tillich (1886–1965), že dolgo ne pomeni več, da bi bila filozofija dekla teologije. V protestantski teološki tradiciji je po Tillichovem uvidu nastal nepotreben odpor do filozofije in s tem stanjem nikakor ni bil zadovoljen. Tako smo s Tillichom – ne gre pozabiti, da je bil protestantski teolog – pričeli pojavu, da protestantska teologija skuša v svoja razmišljanja intenzivno pritegniti filozofijo in s tem zelo očitno nasprotuje Kierkegaardovemu – ta je prav tako bil protestant – načelnemu zavračanju filozofske teologije. V tej zvezi Tillich ugotavlja: »Ali ni bil preroški protest Karla Bartha proti sintezi med krščanstvom in humanizmom veliki teološki dogodek zadnjega desetletja? Ali ni Barth za naš čas na novo opredelil radikalno ločitev med krščanstvom in filozofijo, s katero je pred stotimi leti začel Kierkegaard?«¹

Karl Barth in Rudolf Bultmann, oba protestantska teologa, poosebljata odpor do filozofske teologije, saj naj bi ta po njunem mnenju pomenila »antikristovo oznanilo« in »satanologijo«.² Ocene izhajajo iz Barthove izjave, da je treba naravno teologijo »a limine zavriniti že na pragu«, kajti: »Sprejemljiva je lahko le teologiji in

- 1 Paul Tillich: *Die Frage nach dem Unbedingten. Schriften zur Religionsphilosophie, Gesammelte Werke* (GW) V, Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart 1978, str. 138.
- 2 Wilhelm Weischedel: *Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer Philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus 2*, DTV, München 1985, str. 4.

cerkvi antikrista.«³ Tudi Rudolf Bultmann ugotavlja, da »vse človekovo govorjenje o Bogu zunaj verovanja ne govori o Bogu, ampak o hudiču.«⁴ Z vsem, kar je Tillich ustvaril, pa kaže na povsem nasprotna prizadevanja, ki jih je zelo dosledno razvijal skozi vsa svoja življenjska obdobja. Zgled za filozofsko teologijo mu je bil v marsičem Schelling.

Že leta 1930 si je prizadeval natančno določiti bistvo filozofije in religije, saj njegova filozofija religije nikakor ne ukinja avtonomije niti prve niti druge. »Filozofija je drža radikalnega spraševanja, spraševanja o vprašanju in o vseh predmetih, kolikor ti lahko odgovorijo na radikalno vprašanje. Religija je čista prevzetost z brez-pogojnim, z bitjo onstranskega, s tistim, kar biti daje bit in smislu smisel. Religija je torej neko imetje (Haben), pa četudi v obliki 'biti-v-lasti' ('Gehabt-werden'). Filozofija pa je, nasprotno, ravno tisto negativno imetja, je čisto začnjanje, začetek brez imetja, brez česar koli vnaprej danega. Razmerje med filozofijo in religijo je torej razmerje med ne-imeti in imeti, je kakor razmerje med vprašanjem in biti-vsebovan-že-v-vprašanju. Zdi se, da gre tu za *nasprotje*.«⁵ Iz opisa te temeljne razlike sledi še tole: »Kakor se filozofija ne more odpovedati brezpogojnosti čistega spraševanja, se tudi religija ne more odpovedati brezpogojnosti čiste prevzetosti.«⁶ Radikalno spraševanje vedno pomeni povsem konkretno vprašanje in »konkretno vprašanje je vprašanje konkretnega položaja.«⁷ Ravno v tej konkretnosti je dana eksistencialna naravnost filozofije. Tudi religija je zavezana eksistencialnosti, saj govorimo o »konkretni religiozni prevzetosti.«⁸ Tako je Tillich drži filozofije in religije pojasnil samo s povsem konkretnimi razsežnostmi bivanja; po njegovem filozofska teologija ne obravnava filozofije in tudi ne teologije, ampak samo vprašanja in probleme človeške eksistence, zato ontologija ostaja temelj filozofske teologije.

3 Prav tam.

4 Prav tam.

5 Paul Tillich: *Die Frage nach dem Unbedingten*, str. 101.

6 Prav tam.

7 Prav tam, str. 102.

8 Prav tam.

Teologija in filozofija sta samo sredstvi za razreševanje najtežjih problemov bivanja, ki je bilo v novejši zgodovini tako zelo ogroženo, da je uplahnil celo *pogum za bivanje* samo. Ravno pogum za bivanje je zelo pogosta tema Tillichovih razmišljanj, ki iščejo, s čim ga obuditi spričo tega, da je moderno bivanje soočeno z izgubo smisla. S svojim mišljenjem *na meji* je ponovno prevprašal globino človekovega duha, ki je še posebej v 20. stoletju začela izgubljati svojo ostrino. Pri tem sploh ne gre za akademski pristop, ampak samo za najbolj konkretna vprašanja, povezana z docela stvarnim življenjem, za vprašanja, ki so zahtevala konkretne odgovore. Tu ni zadoščala samo in zgolj *teologija od zgoraj*. Če je Tillich hotel razviti svojo *teologijo od spodaj*, je moral upoštevati filozofijo, ontologijo še posebej, kajti ta je po njegovem za teorijo stvarnosti najpomembnejša in izhodiščna. Ne teologija in ne krščanstvo ne potrebujeta kake posebne teorije stvarnosti, je njegova stalna deviza.

Tillichova filozofija religije povezuje filozofijo, religijo in teologijo, čeprav je več kot očitno, da je njen trajni in izstopajoči motiv predvsem filozofski, tega pa je določala njegova osebna želja, da bi kot teolog ostal filozof, za kar je med mnogimi filozofi prejel priznanje. Tillich se je zavedal, da je s takim pristopom zelo posegel v teološka razmišljanja in naravo teologije nasploh. V krajšem članku z naslovom *Filozofija in teologija* iz leta 1940 izrecno pravi, da je izraz »filozofska teologija«⁹ za njegovo razumevanje teologije popolnoma primeren, kajti gre za teologijo, ki je in ostaja filozofska. V svojih zgodnjih delih praviloma bolj uporablja izraz *filozofija religije*, najdemo pa tudi druge izraze, na primer *teonomna metafizika*.

Značilnost filozofske teologije je predvsem njena filozofska narava. V sodobni teologiji opaža Tillich dve usmeritvi: ena teologija je filozofska, druga je *kerigmatična*, tj. oznanjevalna. Kerigmatična teologija je »teologija, ki skuša podati vsebino krščanskega izročila na urejen in sistematski način, ne glede na filozofijo«. ¹⁰ Najbolj radikalen poskus take kerigmatične teologije vidi pri Karlu Barthu, čeprav ta po Tillichovem spoznanju ni mogel docela brez filozofije, kar je Barth tudi sam priznal. Leta 1951 je Tillich v uvodu svoje *Sistematske teologije*

9 Prav tam, str. 110.

10 Prav tam.

očital kerigmatični teologiji, da je preveč fundamentalistična in ortodoksna.¹¹ Barth pa je med drugim Tillichu očital, da je v teološki misli nastopal kot kakšen izganjalec velikega inkvizitorja, vendar je to izjavo Tillich razumel kot poklon in sam priznal, da je to zelo pogosto tudi počel. Zanimivo je, da Tillich dopušča še tretji tip teologije, ki jo imenuje kar *mistična teologija*. Vendar za mistiko ugotavlja, da je »element vsakega religioznega poslanstva«,¹² zato je bistvena tako za filozofsko kot za kerigmatično teologijo.

Tudi filozofska teologija želi razložiti vsebino *kerigme*, vendar na filozofski način. Prav tako se filozofska teologija ne odreka nobenemu tradicionalnemu teološkemu pojmu, toda ko gre za pojmovanje resnice, ravna filozofsko, in tak pristop je Tillich, vsaj v primerjavi z Barthom, želel izrazito poudariti. Tukaj ne odločata avtoriteta in tradicija, ampak samo to, kar z vsem najbolj neposredno omogoča bivanje, namreč bit sama. Zato je filozofski pristop isto kot *logos o biti*; bit torej prejme v teologiji le bolj specifično oznako, namreč: bit je to, kar je in ostaja *brezpogojno*. Tillich to natančno opiše: »Pojem 'brezpogojen' oziroma 'brezpogojno' je abstrakcija tistega, kar je izraženo v mnogih svetopisemskih besedah ali v véliki religiozni literaturi. Brezpogojno je kvaliteta, nikakršno bitje. Označuje to, kar se nas tiče nazadnje in zato brezpogojno, pa naj to poimenujemo 'Bog' ali 'bit po sebi' ali 'resnica po sebi' ali kakor koli že. Popolnoma zmotno bi bilo, če bi brezpogojno razumeli kot bitje, o čigar eksistenci bi se lahko prerekli. Kdor govori o eksistenci brezpogojnega, je popolnoma napačno razumel smisel pojma. Brezpogojno je kvaliteta, ki jo izkusimo v srečanju s stvarnostjo, na primer značaj brezpogojnosti glasu vesti, tako logične kakor tudi нравne.«¹³ Tako Tillichova filozofska teologija kot filozofija religije sprašujeta¹⁴ o brezpogojnem v pomenu kvalitete in ne v pomenu bitja.

Sama filozofija religije vključuje dvojno vprašanje, in sicer vprašanje po *bistvu* in hkrati po *resnici* religije; pristop k prvemu vprašanju

11 Paul Tillich: *Systematic Theology* 1. *Reason and Revelation. Being and God*, SCM Press Ltd, London 1984, str. 4.

12 Paul Tillich: *Die Frage nach dem Unbedingten*, str. 112.

13 Paul Tillich: *Der Widerstreit von Raum und Zeit. Schriften zur Geschichtsphilosophie*, GW VI, Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart 1963, str. 9.

14 Isto še Paul Tillich: *Die Frage nach dem Unbedingten*, str. 133.

je bolj empirične narave, k drugemu spekulativne. Tillich ostaja ves čas dosleden, ko gre za razumevanje bistva religije, ki je po njegovem »usmerjenost k brezpogojnemu«¹⁵ oziroma »usmerjenost duha k brez-pogojnemu smislu«.¹⁶ Takšno pojmovanje religije, ki ga je podal že leta 1925 v članku z naslovom *Filozofija religije*, se pojavlja tudi v poznejših, čeprav še tako različnih kontekstih. Celo trideset let pozneje v *Sistematski teologiji* poudarja, da je bila krščanska misel v vseh časih naravnana v to, kar se nas brezpogojno tiče. Sámó vprašanje po resnici religije je že vključeno v odgovor na vprašanje po bistvu religije, zato »vprašanje po bistvu in vprašanje po resnici religije sovpadata«.¹⁷ Zdaj je dobil Tillich še podlago za razumevanje vere, ki je po njegovem »v vseh funkcijah duha delujoči obrat k brezpogojnemu«.¹⁸ Vendar to, kar je brezpogojno, ne more nikdar biti »predmet, temveč le *simbol*, v katerem vidimo in hočemo imeti brezpogojno. Vera je usmerjenost k brezpogojnemu s pomočjo simbolov, ki izhajajo iz pogojnega. Torej ima vsako dejanje vere dvojen pomen: usmerjen je neposredno na objekt svetega. Vendar s tem ne misli objekta, temveč brezpogojno, ki je simbolno izraženo v objektu. Vera presega neposrednost vsake stvari in je usmerjenost k temelju in breztemeljnosti, na kateri vsaka stvar sloni.«¹⁹ Vera torej vedno gradi na simbolnem dožemanju, v katerem sploh ne gre več za to, kaj je in kar ni resnično kot objekt, ampak samo – in zdaj Tillich izrecno svari – »za obrat k brezpogojnemu«.²⁰

2. Religiozna funkcija ateizma

Tillich še leta 1957 v svojem delu *Dinamika vere*, napisanem v angleščini, izrecno poudarja: »Vera pomeni, da nas zadene to, kar se

15 Paul Tillich: *Frühe Hauptwerke*, GW I, Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart 1959, str. 320.

16 Prav tam, str. 329.

17 Prav tam, str. 328.

18 Prav tam, str. 331.

19 Prav tam, 332.

20 Prav tam, str. 331.

nas brezpogojno tiče.«²¹ Takšna stališča pripeljejo Tillicha do dokaj drzne trditve, ki mu med številnimi teologi ni mogla prinesiti občudovanja, namreč do trditve, da je »Bog simbol za brezpogojno.«²² Nič več in nič manj, kajti: »Bog ni samo svoj lastni temelj, ampak tudi svoje lastno brezno.«²³ Meje med teizmom in ateizmom izginjajo in oba izgubljata svoje sicer tradicionalno medsebojno nasprotovanje in celo izključevanje. Zato Tillich ugotavlja: »Dejanski ateist ni neverujoči, temveč verujoči; in vsak pravi *teizem*, vsaka določitev Boga kot brezpogojnega, vsebuje breztemeljnost *ateizma* in spet ukine določitev.«²⁴

Četudi je narava človekovega dojemanja teonomna, sodi k njej tudi ateizem. Odgovor na vprašanje, kaj je teonomno, podaja Tillich s pojasnilom: »S teonomnim želim poimenovati duhovni položaj, v katerem so vse oblike duhovnega življenja izraz brezpogojno resničnega, ki jih prežema.«²⁵ Toda vsaka oblika in način izražanja teonomnosti mora ostajati samo na simbolni ravni, kajti če se brezpogojno spremeni v predmet, se s tem razkraja tako religiozno kot duhovno življenje. Ravno v tem je po Tillichu dragocena »religiozna funkcija ateizma, ko vedno znova opominja, da gre v religioznem aktu za brezpogojno-transcendentno in da zastopstva brezpogojnega niso predmeti, katerih bivanje oziroma nebivanje bi bilo lahko stvar kake diskusije.«²⁶ Zato se po Tillichu religije ne da misliti brez ateistične prvine, kajti ateizem je »nujni religiozni in teološki odgovor.«²⁷ Z vsemi temi stališči gre za bistveno preusmeritev v teologiji sami, novejša ugotovitev zato povzema: »Ko tako pojem brezpogojnega dobi prednost pred Bogom, se dogodi odvrnitev od teološkega Boga in obrat k pojmu filozofsko razumljenega Boga.«²⁸

21 Manfred Baumotte (ur.): *Tillich-Auswahl 2. Wesen und Wandel des Glaubens*, Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1980, str. 161. Gre za prevod iz njegovega dela *Dynamics of Faith*, Harper, New York 1957.

22 Paul Tillich: *Frühe Hauptwerke*, str. 334.

23 Prav tam.

24 Prav tam.

25 Prav tam, str. 386.

26 Paul Tillich: *Die Frage nach dem Unbedingten*, str. 134.

27 Prav tam, str. 133-134.

28 Wilhelm Weischedel: *Der Gott der Philosophen 2*, str. 91.

Vsaj kar se Tillicha tiče, ostaja vprašanje, od kod in zakaj takšno intenzivno nagnjenje do filozofije in čemu teologijo tematizirati in prevprašati na novo, predvsem v duhu novejšje filozofije. O tem nagnjenju sam poroča v svojem predavanju *Filozofsko ozadje moje teologije*, ki ga je imel na Japonskem leta 1960, in pravi, da ga je v marsičem sprožila najprej predsokratska filozofija. V ohranjenih fragmentih te filozofije je ponekod našel več vsebine in globine kot v poznejši. Izžarevala je nekaj arhaičnega in hkrati mističnega, tako kot nasmešek takratnih bogov. Vsebovala je že moč abstrakcije, celo do te mere, da »je tukaj prvič v zgodovini zahoda nastal pojem biti, še posebej v Parmenidovi filozofiji«. ²⁹

S pojmom biti se pojavi tudi nebit, dejstvo, o katerem ugotavlja, da je zelo vplivalo na njegov odnos do življenja. »Filozofija obravnava strukturo biti po sebi; teologija govori o pomenu biti za nas.« ³⁰ Iz te razlike izhajajo vsa soglasja kakor tudi razhajanja med teologijo in filozofijo. Tillichu namreč ne gre samo za postavljanje vprašanj, kakor počne filozofija; tudi eksistencializem po njegovem »samo oblikuje vprašanja, ki so dana s človeško situacijo, ne daje pa nikarkršnega odgovora«. ³¹ Teologija skuša posredovati odgovore, skratka je odgovarjanje tudi na t. i. neodgovorljiva filozofska vprašanja, in sicer »z razlago religiozних simbolov«. ³² Pri tem Tillich izrecno opozarja, da se mora teologija vedno utemeljevati v nauku o biti, ki vključuje še nebit, kajti prav vse, o čemer teolog sprašuje, je hkrati vprašanje *po biti in nebiti*.

Tudi Aristotelovo pojmovanje biti kot aktualne in potencialne vključuje odnos biti in nebiti predvsem v tem pomenu, ker potencialna bit pomeni moč biti, ki se še ni ustvarila; kot taka »ni nebit, je pa več kot nebit«. ³³ Aktualna bit je bit, ki nastopa v prostoru in času, tako je določena konkretno in zgodovinsko. S tem pa razumevanje biti po Tillichu nikakor ni opredeljeno samo esencialno, ampak še

29 Paul Tillich: *Impressionen und Reflexionen. Ein Lebensbild in Aufsätzen, Reden und Stellungnahmen*, GW XIII, Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart 1972, str. 478.

30 Paul Tillich: *Systematic Theology* 1, str. 22.

31 Paul Tillich: *Impressionen und Reflexionen*, str. 483.

32 Prav tam.

33 Prav tam, str. 482.

eksistencialno. Zato je za njegovo trajno držo, tj. *na meji med filozofijo in religijo*, značilno, da poudarja stvarno bistvo biti, se pravi to, da je, in nato še zgodovinsko konkretni položaj človeka – to, *kako* je njegova bit – v povsem določenem bivanju, z vsemi vprašanji in dilemami. Miselna pot, po kateri Tillich napreduje, je pot od esence k eksistenci, od esencialne biti do eksistencialne.

Tako filozofija kot religija odkrivata razcep in razkol med našo esencialno bitjo in našo eksistencialno odtujitvijo. Religija tu še posebej nastopa s svojo močjo odreševanja. »In s tem je povezana tudi moč, o kateri govori religija, moč zdravljenja. V latinščini imata besedi za zdraviti in odrešiti enak koren (*salvare – salvatio*). Zato lahko rečemo, da je odrešitev po svoji notranji naravi zdravljenje: do ozdravitve pride, ko odkrijemo prepad med našo esencialno bitjo in našo eksistencialno odtujitvijo. S tem je omogočena vrnitev k naši esencialni biti, ki jo določa eksistenca.«³⁴ Odrešenjski vidik ni značilen samo za krščanstvo, ampak za vse religije, celo kulture. Po njegovem se krščanstvo odlikuje predvsem s pojmom *agape*, s »kriterijem *agape*, ljubezni, samopožrtvovalnosti božanskega za človeško«.³⁵

Pojem *nova bit* pa je pojem, ki po Tillichovi ugotovitvi daje podlago za razumevanje zgodovine. Gre namreč za bit, ki v mnogočem sploh omogoča zgodovinsko dogajanje, ustvarjanje novega tukaj in zdaj, vendar v smislu višje, bolj humane kvalitete. »'Nova bit' je bit onkraj esence in eksistence, je bit, ki odrešuje.«³⁶ Zato je na vprašanje o eksistencialnem vidiku biti najpravilnejši odgovor odrešenjski, saj gre za bit, ki še posebej v krščanskem smislu osvobaja in ozdravlja in kot taka odpravlja odtujitev. Vendar krščanskega izročila odreševanja Tillich nikdar ne more reševati nadzgodovinsko ali celo zunaj zgodovine. Zato se je moral raziti z Barthom, ki je čistost krščanstva skušal ohranjati tako, da je pogled vse preveč usmeril navzgor, v nebo. Tillichova misel je v primerjavi z njim kot pogled navzdol, k zemlji, k njenemu kriku.

Kmalu po izdaji prvega zvezka njegovega dela *Sistematska teologija*,

34 Prav tam, str. 486.

35 Prav tam, str. 487.

36 Prav tam.

ki je izšlo v Ameriki leta 1951, se je srečal s številnimi kritikami, ki so zavračale njegovo filozofsko razmišljanje o teologiji, češ da je *Svetemu pismu* tuje. Za kritike je bila še posebej vprašljiva povezava teologije z ontologijo, torej pristop, ki obravnava ontologijo na grški način. Odklonilne ocene so šle celo tako daleč, da so mu postavljali vprašanje, kaj imata skupnega Atene in Jeruzalem. Vendar se je Tillich, ta svojevrstni teolog, ki je razmišljal filozofsko, zelo dobro zavedal protislovja med svetopisemsko religijo in filozofijo v tem smislu, ker *Sveto pismo* misli personalno, filozofija pa ontološko, in tega dejstva nikakor ni omalovaževal.

Konflikt religije z ontologijo je izrazil s tole ugotovitvijo: »Središče protiontološke drže v svetopisemski religiji je njen personalizem. V vsaki besedi *Svetega pisma* se Bog razodeva kot oseba. Srečanje z njim in pojmi, s katerimi je to srečanje opisano, so povsem personalni. Toda kako naj potem te pojme privedemo do neke sinteze z vprašanjem po biti? Prav to je osrednje vprašanje.«³⁷ Po njegovem ontologija je in tudi ostaja središče vse filozofije, vendar ne dojema personalno, ampak »generalizira, medtem ko svetopisemska religija individualizira.«³⁸ Najstarejša definicija filozofije je še vedno najbolj moderna, in ta definicija bo po njegovem tudi vedno veljavna in aktualna, saj je »filozofija tisto spoznavno prizadevanje, v katerem gre za vprašanje po biti.«³⁹ Sámó ontologijo razume tudi kot metafiziko, saj gre za prvo in najvišjo teorijo o bivajočem, ki je ne povezuje z naukom o čem onstranskem, ampak z »metafizičnim šokom«,⁴⁰ namreč s tem, da sploh nekaj je, in ne s tem, da ničesar ni. Vsebina šoka »zakaj raje ni nič« – ponekod ga imenuje kar »ontološki šok«⁴¹ – je izkustvo o tem, da nekaj je, to pa pomeni, da »'nekaj' ni neka stvar, temveč moč biti v vsem, kar je biti deležno.«⁴²

Čeprav je pri Tillichu očiten vpliv sodobne filozofije, ki si je prizadevala ponovno obuditi zanimanje za ontologijo, mu je treba

37 Paul Tillich: *Die Frage nach dem Unbedingten*, str. 149–150.

38 Prav tam, str. 158.

39 Prav tam, str. 140–141.

40 Paul Tillich: *Systematic Theology* 1, str. 163.

41 Prav tam, str. 113.

42 Paul Tillich: *Die Frage nach dem Unbedingten*, str. 133.

priznati, da je uspel dokaj samostojno premisliti obrat *nazaj k ontologiji* oziroma k potrebi po ponovni obuditvi ontologije. Izhaja iz tega, da vprašanje po biti ni vprašanje po posameznem bivajočem, po njegovi eksistenci in po njegovem bistvu, ampak je najprej vprašanje po tem, kaj sploh pomeni *biti*. Že človek sam po svoji naravi je filozof v tem smislu, ker vedno znova postavlja vprašanja po biti. Vse to je razvidno v mitih, epih, dramah, pesmih, celo v strukturi in posameznih besedah vsakega jezika. »To je najenostavnejše, najgloblje in popolnoma neizčrpno vprašanje – vprašanje, kaj pomeni, če rečemo, da nekaj je.«⁴³ Prav vsaka filozofija se hote ali nehote ukvarja s tem vprašanjem in prav vsaka filozofija daje kak posamezen, delni odgovor na vprašanje po biti. Ker nobena ne more docela pojasniti tega, kar bit je, je narava vsake filozofije *aporetična*, dejstvo, ki ni nemoč filozofa in filozofije, ampak je povezano samo z naravo bivajočega, z bitjo samo.

Toda filozof je med drugim filozof tudi zaradi tega, ker ga usmerja močna potreba po spoznavanju in razumevanju tega, kar pač je. Zato filozofsko držo, ki vključuje bistvo in smisel filozofije, razume Tillich kot izrazit ontološki problem, ta pa po njegovem izhaja samo iz povsem človeškega položaja; tako njegova ontologija nikakor »ni statična, ampak eksistencialno-dinamična«.⁴⁴ Po tej plati jo je treba imenovati kar eksistencialna ontologija, saj zelo kritično razmišlja o ključnem vprašanju, *kako* je to, kar je, in ne samo o vprašanju, da je.

Torej: kakšna je kvaliteta bivajočega in ali je v tem, kar je, sploh kakšen smisel, kakršnega bi se ljudje lahko oprijeli? Iz njegove že sklenjene misli izhaja, da tu nikakor ne gre za pojmovanje eksistence zgolj v duhu 20. stoletja, ampak za naravnost, ki je kar najbolj povezana s človekovim dožemanjem kot takim, z dožemanjem, ki išče smisel in globino v vsem, kar biva. S tem dobi Tillich oporo za povezavo filozofije z religijo oziroma za razmišljanje, kako neka filozofija učinkuje ne samo filozofsko, ampak še religiozno in teološko.

43 Prav tam, str. 141.

44 Heinz Zahrnt: *Tillich als Gestalt des 20. Jahrhunderts*, nav. iz Hermann Fischer (ur.): *Paul Tillich. Studie zu einer Theologie der Moderne*, Athenäum, Frankfurt am Main 1989, str. 17.

Eksistencializem kot zelo specifična filozofska usmerjenost, kateri je Tillich zelo sledil, v primerjavi s prejšnjimi filozofijami le bolj izrazito poudarja povsem konkretno bivanjsko razsežnost človekovega odnosa do vsega, kar človek spoznava. Kolikor bolj stopa v ospredje eksistencialna naravnost kake filozofije, »toliko bolj se približuje teologiji in s tem religiji«. ⁴⁵ Tudi za religijo velja, da kolikor več filozofskih elementov privzema v svoje razmišljanje, toliko bolj postaja teološka in filozofska. In kolikor bolj je teologija radikalna v svojem postavljanju vprašanj, toliko bolj se religija približuje filozofiji. Kolikor več preroške vsebine vsebuje filozofija, toliko bolj postaja podobna religiji. Kakor da bi s temi stališči Tillich posredno opisoval, kako je Marxova misel učinkovala religiozno in teološko in zakaj misli filozofov, ki sodijo v eksistencialistično filozofsko tradicijo, še vedno učinkujejo prepričljivo, navdušujejo in prevzemajo domala tako kot religija.

Kakšna usoda čaka filozofije, ki nosijo v sebi kaj religioznega?

Tillich bi dejal, da je vse odvisno od tega, kakšna je njihova eksistencialna naravnost. Ta pa bo vedno in z vsem zavezana samo najbolj konkretni zgodovini in povsem konkretnemu dogajanju, in ničemu drugemu.

Kakor da bi navzočnost zgodovine v filozofiji vsaj deloma spet pomenila pritegnitev religije, od katere se je filozofija nekoč želela tako zelo osvoboditi. Reflektirati zgodovino v filozofiji očitno pomeni vsaj deloma vztrajati pri razodetju, ki bo vedno povezano z odrešenjskim vidikom – pa če je to filozofom všeč ali ne. Tudi filozofija vsebuje kaj kerigmatičnega, tj. oznanjevalnega, toda s tem po znanem marksističnem zgledu sebe ne ukinja. Eksistencialistična naravnost Tillichove misli prevladuje v toku njegovih razmišljanj tudi takrat, ko pravi, da povzema nekatere Marxove izsledke, in ko se priznava celo za religioznega socialista.

Kolikor bolj je neka misel povezana s konkretno zgodovino in z vsem, kar se v njej dogaja, toliko bolj po Tillichu razvija čut za kaj religioznega, vendar je to zdaj z vsem *religija od spodaj*.

Eden izmed zelo pomembnih vidikov za takšno dejstvo je *izguba smisla* v sodobnem življenju. Reflektirati to izgubo po Tillichu

45 Paul Tillich: *Die Frage nach dem Unbedingten*, str. 105.

pomeni imeti vsaj kanček čuta za religiozno dožemanje, ki si z ničimer več ne dovoli predpisovati dokončno določenega predmetnega območja. Še v slogu moderne umetnosti in njenih upodobitvah se po Tillichu kaže »strastno in pogosto tragično iskanje smisla življenja, v času, ko je dimenzija globine zakrita.«⁴⁶ S svojo filozofijo religije Tillich odkriva religioznost na področjih, ki že zelo dolgo ne veljajo za religiozna ali celo gradijo na nekakšni deklarirani antireligioznosti. Od tod trditev: »Moderna umetnost in filozofija nista religiozni v ožjem smislu besede; toda religiozna vprašanja so v njima postavljena bolj radikalno in tehtno kot v t. i. religiozni literaturi.«⁴⁷ Obe namreč glasno in s svojo simbolno govorico izgovarjata vprašanja in podajata odgovore, ki izhajajo samó iz povsem stvarnih razsežnosti bivajočega. S svojo filozofijo religije in filozofsko teologijo je Tillich v bistvu podal logos o takšnem pristopu.

3. Pojem usode v filozofiji

Nikakor niso marksisti ali Marxovi misli blizu stoječi misleci Paulu Tillichu, temu svojevrstnemu mislecju *na meji* med teologijo in filozofijo, pomagali do njegove redne profesure, ki jo je dobil 24. aprila 1929 na univerzi v Frankfurtu, ta pa je v takratnih časih veljala za najbolj liberalno univerzo v Nemčiji. Po upokojitvi profesorja za filozofijo Hansa Corneliusa (1863–1947) je ostalo prazno mesto, ki ga je leta 1928 dobil Max Scheler (r. 1874), vendar je ta žal kmalu, že 19. maja istega leta, umrl.

Med kandidati za naslednika so najprej bili: 1. Martin Heidegger, 2. Karl Jaspers, 3. Max Wertheimer. Ministrstvo je zahtevalo nov, dodaten seznam, na katerem so bili: 1. Nicolai Hartmann, 2. Alfred Bäumler, 3. Erich Rothacker. Tudi ta seznam je takratni minister za kulturo zavrnil in predlagal Paula Tillicha, vendar je Tillichovemu imenovanju Cornelius zelo nasprotoval; med drugim mu je očital tole: »Njegovo delo *O sistematiki znanosti* kaže precej nezadostno

46 Prav tam, str. 48.

47 Prav tam.

poznavanje znanosti, katere sistem je hotel podati, knjiga je znanstveno na zelo nizki ravni, vsebuje banalnosti vseh vrst in komajda en stavek, ki ne bi operiral z nejasnimi pojmi.«⁴⁸ Vendar je dokončna odločitev bila Tillichu v prid. Tako je po profesuri za teologijo na univerzi v Marburgu in profesuri za religiologijo v Dresdnu sledila še profesura za filozofijo in sociologij. Omenjena profesura je vključevala tudi predavanja iz socialne pedagogike; hkrati je Tillich postal direktor seminarja za filozofijo in direktor pedagoškega seminarja na univerzi v Frankfurtu.

Njegovo nastopno predavanje junija 1929 je imelo naslov *Filozofija in usoda*⁴⁹ in v njem je skušal predvsem kot filozof razmišljati o tem, kako naj se filozofija sooča s pojmom usode. Poudarja, da biti filozof »pomeni zavzeti stališče, ki prekaša usodo«, iz tega pa sledi: »Filozofsko spoznanje je brezusodnostno spoznanje, saj je spoznanje večne strukture biti, ki je kot pogoj vseh zgodovinskih sprememb sam nespremenljiv.«⁵⁰ Vprašanje, ki si ga Tillich postavlja, je, kako je s spoznanjem, namreč, ali je resnica v kakšni soodvisnosti z usodo in »kakšne nasilne spremembe bi filozofija morala doživeti, v kakšni spremembi usode bi sama morala biti, da bi iz brezusodne resnice lahko stopala po poti usodi zavezane resnice«. ⁵¹ Daleč najpomembnejše vprašanje je odnos med *svobodo* in *nujnostjo*. Usoda je namreč povezana s pojmom svobode, saj tam, kjer ni svobode, tudi ni usode, ampak je samó nujnost. Kolikor več svobode je, toliko več možnosti je za samodoločanje in s tem za sposobnost, biti odprt za usodo (Schicksalfähigkeit).⁵² Ravno zato, ker je filozofija svobodna in se

48 Nav. iz Renate Albrecht in Werner Schüßler: *Paul Tillich. Sein Leben*, Peter Lang, Frankfurt am Main 1993, str. 80. Gre za Tillichovo delo z naslovom *Das System der Wissenschaften nach Gegenständen und Methoden* (Sistem znanosti po predmetnih področjih in metodah) iz leta 1923.

49 Delo *Philosophie und Schicksal* (Filozofija in usoda) je prvič izšlo v *Kant-Studien* 34, 1929, zv. 3/4, str. 300–311. Objavljeno še v Paul Tillich: *Philosophie und Schicksal. Schriften zur Erkenntnislehre und Existenzphilosophie*, GW IV, Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart 1961, str. 23–35.

50 Paul Tillich: *Philosophie und Schicksal*, str. 23.

51 Prav tam.

52 Prav tam, str. 24. V angleškem prevodu iz leta 1948 z naslovom *Philosophy and Fate* dobimo izraz *susceptibility to fate*.

določa sama s seboj, je zmožna usode oziroma sposobnosti za usodnost, skratka, da je *schicksalsfähig*,⁵³ tudi v pomenu, ko filozofija sama oblikuje usodo sveta.

Ko filozofija ne more biti svobodna in je podrejena čemu zunanjemu, bodisi da je to kaj materialnega ali idejnega, po Tillichu izgublja svojo lastno usodo in se spreminja v nekaj brezusodnostnega. Zdaj se vsa nujnost, ki sicer je v usodi, spreminja v tujost in z njo svoboda v odtujeno nujnost.

Tillich se zaveda, da filozofija ni nikdar zunaj sveta in njegovih razmer. Določena je z univerzalno nujnostjo, vendar je vse, o čemer filozofija razmišlja, dojeto in opredeljeno najprej in predvsem s svobodo filozofije. Kakšno usodo je torej filozofija negovala, ker se je sama dojemala »kot pogojena z usodo«, in drugič, kako naj filozofija »pojmovno« dojema svojo »pogojenost z usodo«?⁵⁴ Gre predvsem za vprašanje resnice, ki je vsebovano v usodi. Tukaj z vso močjo izstopa pojem zgodovine. In ravno Hegel je, po Tillichu, zgodovino dojel najbolj temeljito.

Zgodovina je kot prostor, v katerem se razodeva prav vse, od moči idej, kakršnega koli izvora že, do boja ljudstev za premoč. Toda kaj je vsebina tega, kar nam posreduje zgodovina?

Tillich zdaj napreže vse svoje moči, da bi odgovarjal po tillichovsko in opozoril na svojo lastno držo, s katero želi zelo odločno stopiti v zgodovino novejših filozofij. Njegova eksistencialna naravnost je očitna, vendar je tu hkrati še vprašanje, s kakšnim *smislom* je zgodovina sploh izpolnjena. Tako, vsaj kar se zgodovine tiče, Tillich izstopa kot mislec oziroma kar *filozof smisla*. Heglovska zvičajnost uma sicer zelo dobro razloži zgodovinsko dogajanje kot razvoj vitalne ideje z vsemi njenimi stranpotmi. Svetovnozgodovinsko dogajanje, pojmovano kot filozofija zgodovine, pomeni *razvoj pojma svobode*, s čimer svoboda obvladuje nujnost, vendar po Tillichovi ugotovitvi po heglovski zastavljene filozofije zgodovine ne gre povelečevati, nasprotno, nujno je obrniti *zvičajnost uma*.

53 Prav tam. V angleškem prevodu: »Just because philosophy is free, because it is determined by itself, it is susceptible to fate.« Gl. Paul Tillich: *Main Works/Hauptwerke* 1, ur. Carl Heinz Ratschow, De Gruyter – Evangelisches Verlagswerk, Berlin – New York 1989, str. 320.

54 Paul Tillich: *Philosophie und Schicksal*, str. 25.

Kam in kako?

Sociologija in psihologija dokazujeta, da so ideje postale ideologije, »iluzionarni izraz volje do moči ali libida«,⁵⁵ kar pomeni, da učinkujejo kot napačna in sprevrnjena zavest, če razlagamo Tillich s pomočjo Marxove misli. Za to razlago namreč sam daje oporo. Vse preveč dejstev v zgodovini, v novejši še posebej, je usmerjenih v boj za razredni interes, za premoč zgolj posamičnih interesov, ki si podrejajo večino človeštva. Tudi nagonske tendence duševnosti so porabljene za to, da prelističijo idejo v tem smislu, da ta postaja sredstvo za doseg moči kot premoči, ki nikakor ne osvobajata, ampak si vse obstoječe podreja, celo zaslužnjuje, tudi tega, ki sicer velja za gospodarja. Ideja kot orodje logike gospodstva vpliva še na filozofijo, ki je bila celo tako zelo spremenjena, da je podrejena smislu odtegnjeni nujnosti. Zdaj filozofija nima nikakršne svobode več, izgubila jo je, zato tudi ne premore več svoje lastne usode. Tillich vedno znova opozarja, da je usoda enotnost svobode in nujnosti.

Filozofija, podrejena nujnosti, ni več teorija, ampak ideologija, resnična pa je filozofija samo kot teorija. Filozofija, pojmovana kot teorija, je po Tillichu resnična samo zaradi tega, ker vsebuje določen smisel. Za razumevanja tega Tillich vpelje kategorialno dvojico *kairos* – *logos*. »Združitev kairosa in logosa je filozofska naloga, ki nam je zadana v filozofiji in na vseh področjih, ki so odprta za filozofskega duha. Logos je treba povzdigniti v kairos, vrednost v polnost časa, resnico v usodo eksistence. Ločitev ideje in eksistence je treba preseči. Za bitje je bistveno, da doseže eksistenco, da se spoji s časom in usodo. To bitja ne doleti od zunaj, temveč je izraz njegove biti, njegove svobode. In za filozofijo je bistveno, da biva v eksistenci, da ustvarja iz časa in usode.«⁵⁶ S tem je bistvo filozofije razumljeno tudi kot določena *filozofija zgodovine*.

Tak pristop zahteva zelo natančno pojmovno analizo, ki je najprej naravnana ontološko, s svojo usmerjenostjo v bit kot večno resnico, da pač nekaj je, ne pa, da ničesar ni. Sámó mišljenje »je ena od moči biti, vendar moč znotraj eksistence«,⁵⁷ in mišljenje ohranja svojo moč

55 Prav tam, str. 32.

56 Prav tam, str. 34.

57 Prav tam, str. 35.

tako, da presega in vsaj deloma izstopa iz eksistencialne situacije, ko vsakokrat skuša posredovati kaj novega, enkratnega. Vendar se nikdar ne da povsem in do kraja sestopiti iz eksistence: »Preskok mišljenja ne pomeni odtrgati se od eksistence, tudi v aktu njegove najširše svobode ostaja mišljenje zavezano usodi. Tako zgodovina pokaže filozofiji, da vsako bivajoče biva v usodi. Vsako končno bitje poseduje določeno moč lastne biti in zato odprtost za usodo. Kolikor večja je moč sestva bivajočega, toliko večja je stopnja njegove sposobnosti za usodo, na kateri se nahaja, tem globlje mora biti spoznanje tega bivajočega v usodi.«⁵⁸ Vse od fizike tja do normativnega duhoslovja se dogaja naše spoznavanje, bodisi da je ponekod usmerjeno bolj v *logos*, v drugem delu bolj v *kairos*. Zato sta *logos* in *kairos* po Tillichu bistveni določnici pojma usode v filozofiji. Nikaikor ne samo *kairos*, kajti tako bi kaj izrečenega veljalo samo za tega, ki je kaj »povedal; če bi bilo le v logosu, bi bilo brezusodno, torej ne bi bilo deležno biti, ki sama temelji v usodi.«⁵⁹

Zavezanost in vpetost filozofije v *logos* in *kairos* Tillich hkrati nadaljuje in tudi popravlja. Zaveda se, da je v starogrški filozofiji prevladoval *logos*, v srednjeveški pretežno svojstveno razumljeni *kairos*. Tillichu nikakor ne gre samo za uspešno sintezo teh dveh tradicij, recimo Aten in Jeruzalema. Zaveda se, da je sodobna filozofija prežeta z *logosom*, ki ga obvladuje zelo svojevrsten *kairos*, namreč zaverovanost v znanost in tehniko. To so izrazito manipulativne tendence, ki ne dajejo kvalitativnega napredka, ampak samo in zgolj izrazito kvantitativnega. Tillich se zato tudi med vrsticami sprašuje, koliko sta sodobni razvoj znanosti in poznanstvena filozofija zares pomagala osvobajanju človeka in spoštovanju svetovne biti.

Da bi bila filozofija kos izzivom najnovejšega časa, da bi obvladovala krize in celo katastrofe svetovnih razsežnosti, ki jih dosežki znanosti žal vse preveč podpirajo, mora posredovati *novi kairos*. V tem je njena zdajšnja usoda, in kolikor globlje ga dojema, toliko bolj je resnična. Kot še pred tem, leta 1926, opredeli, je *kairos* povezan z vprašanjem, koliko je neki čas resničen ali neresničen, zares pristen

58 Prav tam.

59 Prav tam.

v pomenu kvalitete in globljega smisla. »Kajti resnica nekega časa je njen odnos do brezpogojnega, na katerega se opira in ki ga usmerja. Spoznanje, ki temelji v kairosu, torej ni spoznanje iz nečesa, kar bi bilo v času nekaj poljubnega, naključnega, temveč iz smisla, ki je njegov nosilec. Zato smo v vseh naših raziskavah govorili o usodi in smo s to besedo razumeli utemeljenost časa v večnosti.«⁶⁰ Vendar v večnost ljudje stopamo samo s končnostjo in preko nje, tj. z zelo določeno, končno zgodovino.

4. Odločitev za utopijo

S predavanjem *Filozofija in usoda* je Tillich ne samo prepričal, ampak celo fasciniral vse prisotne, tako da je razumljiv zapis, kako se je univerza »potem zelo hitro odprla čaru in moči odlične Tillichove osebnosti, obenem pa se je tudi sam znal zelo dobro vključiti«. ⁶¹ Odtlej Tillich med drugim sodeluje s privatnim docentom Maxom Horkheimerjem, Theodor W. Adorno je njegov študent in habilitant, nekaj časa še seminarski asistent. V tem času Tillich sodeluje tudi z Ernstom Blochom. Med Tillichove sodelavce spadajo še Kurt Riezler, Friedrich Pollock, Leo Löwenthal, Karl Mannheim in Max Wertheimer.

Zelo preseneča, da je na Tillicha med prvimi opozoril Richard Kroner, avtor zelo znanega in priznanega dela *Von Kant bis Hegel* (Od Kanta do Hegla) iz leta 1921, saj je Tillich po njegovem veljal za »neke vrste genija«. ⁶² S svojimi ocenami Tillichove misli je pripomogel do njene popularizacije, ki od takrat naprej ni nikdar ponehala, čeprav se je strinjal s tistimi, ki so izrazili dvom v Tillichovo krščanstvo; nekateri so celo menili, da ni kristjan. Po Kronerju noben sodobni teolog ni premogel tolikšne resnicoljubnosti kot Tillich, čeprav je bila to zelo heretična misel, preveč pod vplivom Hegla in še posebej Schellinga, celo tako zelo heretična, češ da je Tillich kot »demonški

60 Prav tam, str. 76.

61 Nav. iz Renate Albrecht in Werner Schüßler: *Paul Tillich. Sein Leben*, str. 80.

62 Nav. iz Wilhelm in Marion Pauck: *Paul Tillich. Sein Leben und Denken*, Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart 1978, str. 109.

svetnik in sveti demon»,⁶³ vendar je Tillich v primerjavi z drugimi teologi svetu povedal, kar je zares mislil.

Še ob Tillichovi petinsedemdesetletnici je Kroner izrazil navdušenje in iskreno priznanje: »Dragi Paulus, najboljše in najresničnejše, kar lahko rečem o svojem osebnem odnosu do Tebe, je tole: imam ga za veliko srečo in dar, ki mi ga je namenila Previdnost, da sem Te srečal. Kar je zraslo iz tega srečanja, je neizmerno; ni le odločilno sodoločilo smeri mojega mišljenja, temveč je imelo posledice tudi za blaženost moje duše; oblikovalo je mojo notranjo usodo, ki se mi zdi mnogo pomembnejša od zunanje, 'rešilo' me je ne le v posvetnem, temveč tudi v duhovnem pogledu.«⁶⁴ Ker gre pri Kronerjevih izjavah za zelo očitno in dolgotrajno kontinuiteto glede pozitivne ocene Tillichove misli, je za to moral imeti oporo. Kronerjeve izjave vsekakor niso retorične in pod vplivom trenutka podane izjave o nekom, ki je pač fasciniral; ne navdušenje, ampak utemeljeno priznanje je bistvo Kronerjevega izhodišča za vrednotenje Tillichove misli. Spet pa priznanje, ki ga lahko izreče samo ta, ki Tillichovo misel tudi zares pozna. Trajni Tillichov vpliv na Kronerja velja vsekakor raziskati v Kronerjevih delih.

Zelo pozitivno oceno je o Tillichu podal tudi Ernst Bloch, ki ga je navdušilo Tillichovo pojmovanje utopije: »Kar se tiče samega Tillichovega nauka, ki sem ga, kot rečeno, bolj bral kot pa izkusil iz pogovorov in razprav z njim, se me je samoumevno, duhovno sorodno dotaknilo njegovo stališče do utopije, do utopičnega in anticipirajočega pojma, kakor sem ga sam poskušal prikazati kot pojem, kot *docta spes*. Tillichov stavek je postal skoraj pregovoren, to je zelo dober stavek: 'Biti človek pomeni imeti utopijo.' Tillich opredeljuje utopijo – s čimer se tudi sam, kakor se razume samo po sebi, več kot povsem strinjam – kot preseganje, transcendiranje danega, kot neko – če se izrazim eksistencialnofilozofsko, v tem primeru bolj tillichovsko – temeljno razpoloženost človeškega sku-

63 Prav tam, str. 117.

64 Richard Kroner *an Paul Tillich: Zu Tillichs 75. Geburtstag*, nav. iz Paul Tillich: *Ein Lebensbild in Dokumenten. Briefe, Tagebuch-Auszüge, Berichte*, ur. Renate Albrecht in Margot Hahl, *Ergänzungs- und Nachlassbände zu den Gesammelten Werken von Paul Tillich V*, Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart 1980, str. 341.

paj z upanjem, ki je sólo utemeljeno, kakor je povedal Tillich, v človekovi biti. In še en Tillichov stavek: 'Utopija je artikulacija človekovega bistva, ne zgolj tistega, kar tvori njegovo eksistenco.' In dalje, kar se mi šele zdaj kaže kot zares ustrezno: 'Utopija odpira možnost, ki jo ima človek; človek ni vse, kar bi lahko bil na osnovi svojega bistva.'⁶⁵ To je vsekakor ocena, ki pove zelo veliko o Blochovi misli, posredno pa tudi o naravnosti te filozofije, ki si v postmoderni dobi prizadeva ohranjati utopijo zato, ker ne pristaja na tezo o koncu metafizike.

Tako si z Blochom smemo zastaviti vprašanje: mar ni Tillich dojel *novi kairos* filozofije kot utopijo, ki naj ohranja in neguje *eshatologijo resnice* v svetu, ki je brez Boga?

Vsaj Horkheimer, Adorno, Kroner, Bloch, in še kdo bi se našel, se sprašujejo, kako verovati v tem vere oropnem svetu, in njihovi odgovori so na tako visoko teoretski ravni, da tisti, ki bere njihove misli, te eshatologije resnice zelo dolgo ne razbere. To dejstvo je vsekakor v prid teoriji, ki gotovo ni glas *theosa* in si za to tudi ne prizadeva, je pa glas in klic po tem, kako obvladovati demonsko, tu pa si brez vpotegnjenosti teološke misli ne more pomagati.

Ravno obvladovanje in premagovanje demonskega je usoden izziv za filozofijo, usoden, kolikor svojo usodo doume kot svobodo znotraj svetovne nujnosti. Filozofija je dolžna ohranjati pozitivno vsebino teološkega mišljenja že zaradi tega, ker brez teološke misli ne bi bilo pojmov človeka, svobode in še česa. In ta vsebina je zdavnaj zapustila svoje zgolj religiozne meje in prešla na druga, povsem nereligiozna področja, tako da smo v novejšem času celo priče nekakšnemu »ukinjanju«⁶⁵ religije v tradicionalnem smislu, ne pa njenemu izginjanju. Vse to nedvomno vpliva na pojav t. i. *negativne teologije*, očitno razpoznavne pri najslavnejšem Tillichovem učencu Adornu.

Theodor W. Adorno (1903–1969), svetovnonazorsko sicer deklariran ateist, svoja razmišljanja in refleksije iz okrnjenega življenja po strahoti druge svetovne vojne sklene s tole mislijo: »Spoznanje nima

65 *Werk und Wirken Paul Tillichs. Ein Gedenkbuch*, Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart 1967, str. 40–41 (dalje Gedenkbuch).

druge luči kot to, ki na svet sije iz odrešitve: vse drugo se ustvari v poznejši konstrukciji in ostaja delček tehnike.«⁶⁶

Je v kaj takega treba verovati ali pa je to prej stvar dolgotrajnega in težavnega pojmovnofilozofskega dela? Da bi mišljenje moglo podati kaj odrešenjskega, je Tillich moral na novo misliti odnos med filozofijo in religijo oziroma med vednostjo (znanjem) in vero. Ta motiv je navzoč v njegovi misli že od začetka, kajti ni se strinjal s sodobno teološko mislijo, ki je vztrajala pri očitnem razhajanju in nasprotovanju med vero in vednostjo (znanjem).

Kako torej priti do odprave tega tradicionalnega spora?

Priznati je treba, da so Horkheimer, Adorno in Bloch v marsičem razreševali omenjeni spor, in sicer vsi po vrsti s strukturo mišljenja, ki je z vsem na meji, celo tako zelo, da ukinja mnoge tradicionalno začrtane meje med disciplinami, še posebej na humanističnem področju, ne da bi pri tem ukinjali razlik, ki produktivno negujejo njihovo avtonomijo in hkrati različnost, ki kot taka sploh omogoča pluralizem – po Adornu *zavest o neidentičnem* znotraj pripoznane celote.

A vendar jih v osnovi od Tillicha razlikuje predvsem to, da ne morejo potrjevati njegovi *odgovarjajoči teologiji*, saj – kakor je bilo že poudarjeno – po Tillichu namreč filozofija sprašuje, postavlja radikalna vprašanja, teologija nanja odgovarja. Kot kaže že sklenjena in zaključena misel, tako pri Horkheimerju, Adornu in pri Blochu, je zanje filozofija tista, ki odgovarja, tudi če odgovor pušča v obliki odprtega vprašanja, smisel teologije pa se nikakor ne izčrpa samo v tem, da bi vedno in vsepovsod samo odgovarjala.

Filozofija je in ostaja *odprto mišljenje*, hočeš nočeš je teologija le zaprt prostor, zelo določeno in s tem zaprto in sklenjeno mišljenje, tako da si Bloch ni mogel kaj, da s svojim hudomušnim načinom govorjenja o Tillichu kot teologu ne bi povedal – spoštljivo, ne žaljivo – tole: »S Tillichom sem se še enkrat pogovarjal, o zvezi med filozofijo in teologijo, o pravilnosti dveh možnosti ali rešitvi teh dveh možnosti: teologija postavlja vprašanja in filozofija odgovarja nanje

66 Theodor W. Adorno: *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Gesammelte Schriften 4, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1980, str. 281.

ali pa filozofija postavlja vprašanja in nanje odgovarja teologija. Medtem ko sem bil sam na strani filozofije, je v Ameriki on verjetno bil na strani teologije, ali natančneje rečeno, prav na strani Cerkve. Posebna cerkev v Ameriki, od Jeffersona in Lincolna dalje nabita z meščansko revolucijo, je po drugi strani postajala vse bolj konformistična in klubska ustanova blagra, neke vrste – ja, kako bi temu rekli – neke vrste ameriškoreligiozna kokakola, ki je nastala. In zdaj govori Tillich o 'izgubljeni dimenziji'. In kokakolo se verjetno da speniti in zmehurčkati v to izgubljeno dimenzijo. Toda vedno ostane kokakola, in Thomas Münzer ni postal kokakola.«⁶⁷

Kaj sodi k pravšnji porciji priznanja? Morda še kaj ironičnega?

Ironija usode je Tillicha, Adorna, Horkheimerja in Blocha prignala do skupnega neprostoVOLjnega bivanja v ZDA – bili so emigranti. Po denarni plati je bilo življenje v Ameriki najtežje za Ernsta Blocha, ki je svojim kolegom očital, da mu niso dali sredstev takrat, ko jih je najbolj potreboval, recimo kakšno štipendijo ali mesto na *Inštitutu za socialne raziskave* na Kolumbijski univerzi v New Yorku. »Najprej je šlo le za priporočilo ameriškega konzula v Pragi za pridobitev ameriške vize. Kot referenca sta bila tu navedena Max Horkheimer in Otto Klemperer. Poleg tega je upal, da mu bo ta ustanova dala tudi štipendijo, da bi lahko nadaljeval svoje filozofsko delo. V *Guildu* je bil vpliven princ Hubertus zu Löwenstein, s katerim smo se kmalu seznanili. Vodji te organizacije, ge. Brandes, je Otto Klemperer napisal entuziastično pismo o Ernstu Blochu in je zaprosil, naj pomaga 'drugemu Spinozi' in 'genialnemu filozofu'. Zavzel se je tudi Paul Ernst in po približno pol leta so Ernstu Blochu dejansko nakazali 50 dolarjev, kolikor so mu plačali še naslednjič dvakrat. To ni bilo veliko denarja, toda kljub temu je bila neka spodbuda.«⁶⁸ Osebnе zamere niso obrobna stvar, saj tega, kar je storjeno, noben Bog ne more več spremeniti v nestorjeno.⁶⁹ Kakor koli že, Bloch se je po vojni vrnil v takratno Vzhodno Nemčijo in se

67 *Gedenkbuch*, str. 43–44.

68 Karola Bloch: *Aus meinem Leben*, Verlag Günther Neske, Pfullingen 1981, str. 135.

69 Gl. Platon: *Zakoni*, 934 a. Isto še Aristoteles: *Nikomahova etika* 1139 b.

s tem morda nehote maščeval svojim kolegom iz emigracije. Vemo, da je bila cena za ta korak zelo visoka.

Pokončna hoja – Blochov izraz – ni bila zastoj. Dejstvo, kako se filozof upogne pod težo problemov, povezanih s preživetjem, pač do sedaj ni bila filozofska tema. Kvečjemu bi lahko bila, kolikor gre za taktiziranje v smislu *preživetvenega imperativa*, lastnega večini filozofov, že zaradi tega, ker filozofija nikdar ni in tudi nikdar ne bo tako dobrodošla in zaželena kot tehnično usmerjene stroke.

Taktika zahteva zelo angažiran um, skrajno zvijačen v tem smislu, ker moraš ravnati tako, da ne izzivaš in prizadeneš drugih, predvsem pa, da ne delaš škode samemu sebi. Tukaj je resnično na delu zvijačnost uma in modrost tega je v *nad-modrovanju*.⁷⁰ V primerjavi s svojimi kolegi iz Frankfurta je Bloch – podobno kot Lukács – le nad-modril kritično teorijo in s svojo tudi zvijačno pokončnostjo dosegel, da njega in Lukácsa zgodovina filozofije ne more obravnavati drugače kot samo in zgolj individualno. Ravno zaradi tega izrazito individualnega vpliva in pomena, ki ga imata Tillich in Bloch, saj nikakor ne sodita v kooperativni projekt frankfurtske šole, je profil te šole v zelo mnogih vidikih težko opisati, ne da bi upoštevali – vsakokrat individualno – takšna imena, kakršna so Paul Tillich, Ernst Bloch in György Lukács.

Ne glede na nekatera razhajanja s Tillichom je Blochu ravno Tillich pomagal največ in Blochova žena Karola je o njem zapisala: »Pogosto smo se družili s Paulom Tillichom, ki je Ernsta zelo občudoval. Nekoč je menil, da Ernst bolj razume teologijo kot on sam. Paulus – tako so ga imenovali prijatelji – je bil nenavaden človek, zelo poduhovljen in hkrati zelo čuten. Bil je prijetnega videza, rad je imel ženske, družabna srečanja, ples, zabavo, imel je veliko prijateljev in bil je uspešen pri ženskah.«⁷¹

Skratka, tudi to sodi k profilu tega Pacidiusa (miroljubneža), ki z vsem stoji na meji. Ta *na meji* glede njegove značajske drže dobi še prizvok na meji med poduhovljenostjo in čutnostjo, kar vse govori samo Tillichovi osebnosti v prid.

70 *Nadmudrivanje*, izraz, ki ga balkanski prostor pozna kot del svoje bivanjske kulture v pomenu zmožnosti preživetja v izjemno težkih in skrajnih okoliščinah.

71 Karola Bloch: *Aus meinem Leben*, str. 140.

Majda Merše

BESEDJE SLOVENSKEGA KNJIŽNEGA JEZIKA 16. STOLETJA

Na inštitutu, ki že daljše obdobje deluje pod naslovom Inštitut za slovenski jezik Frana Ramovša ZRC SAZU, je bila sredi sedemdesetih let 20. stoletja ustanovljena sekcija, namenjena pripravi zgodovinskih slovarjev in raziskavi zgodovine slovenskega jezika. Komisija,¹ ki je delo načrtovala in ga dve desetletji (1973–1994) vodila, je glede na pomen, ki ga ima za slovenski knjižni jezik druga polovica 16. stoletja, med prve naloge sekcije uvrstila pripravo slovarja jezika slovenskih protestantskih piscev 16. stoletja. Slovar, ki naj bi temeljil na gradivu, zbranim s popolnim izpisom vseh knjižnih izdaj s slovenskim besedilom, naj bi bil prvi iz niza zgodovinskih slovarjev, ki bi prikazovali rabo slovenskega jezika v pisanih in tiskanih virih od začetkov do srede 19. stoletja.

V minulih desetletjih je bilo za načrtovani slovar po postopno izoblikovanih slovaropisnih načelih s popolnim izpisom zbrano gradivo, ki šteje približno 3.200.000 izpisov.² Koncept zahtevno zasnovanega, obvestilno izčrpnega razlagalnega zgodovinskega slovarja razgrinja *Poskusni snopič Slovarja jezika slovenskih protestantskih*

- 1 Sestavljena je bila iz strokovnjakov za leksikološka vprašanja in za zgodovino slovenskega jezika s Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani in z Inštituta za slovenski jezik SAZU oz. ZRC SAZU. Predsedoval ji je akad. France Bezlaj.
- 2 Glede na tehnične možnosti, ki jih je ponujal čas, v katerem je potekalo zbiranje gradiva, je bila večina izpisov pridobljena s pomočjo fotokopiranja, ki je omogočalo razmnoževanje avtentičnih besedilnih odlomkov. Po tej metodi je bilo izpisanih 48 od 53 del. Dve deli sta bili izpisani računalniško, za tri pa so že obstajali rokopisni izpisi, ki jih je izdelal Jože Stabej: za slovensko besedje iz obeh Megiserjevih slovarjev (1592 in 1603) in iz Bohoričeve slovnice (1584).

piscev 16. stoletja, ki je izšel leta 2001.³ Ta z izbranimi vzorčnimi gesli nakazuje pričakovano problematiko, hkrati pa kaže, kakšne možnosti nudi popolno gradivo za prikaz besedja in življenja besed nasploh.

Med pripravljala dela za slovar spada tudi delo z naslovom *Besedje slovenskega knjižnega jezika 16. stoletja*, ki je spomladi leta 2011 izšlo pri Založbi ZRC SAZU. Delo, ki so ga pripravili Kozma Ahačič, Andreja Legan Ravnikar, Majda Merše, Jožica Narat in France Novak, prinaša popis občnoimenskega besedja, zajetega s popolnim izpisom vseh knjižnih izdaj s slovenskim besedilom iz obdobja 1550 do 1603. Časovni okvir določata letnici izida prve slovenske knjige in izida Megiserjevega večjezičnega slovarja, v katerega je bila vključena tudi slovenščina. Koncept prikaza je bil izoblikovan in praktično preizkušen že v istovrstni delni predstavitvi besedja, zajetega s popolnim izpisom Trubarjevih in Dalmatinovih biblijskih prevodov. Prikaz je bil objavljen kot posebno poglavje v knjigi komentarjev k faksimilirani izdaji najstarejših slovenskih biblijskih prevodov. Obe knjigi sta izšli v okviru mednarodne zbirke *Biblia Slavica* leta 2006.

Besedje slovenskega knjižnega jezika 16. stoletja je podatkovno izjemno bogato delo. Uvodnemu poglavju, ki so mu dodane potrebne preglednice (znaki in okrajšave, preglednici krajšav virov, urejenih po časovnem in po abecednem zaporedju, ter preglednica črkovnih znamenj za glasove knjižnega jezika slovenskih protestantov, ki posredno pojasnjuje tudi prečrkovanost iztočnic), sledi 609 slovarskih strani, na katerih je navedenih približno 250.000 podatkov. Številni izmed njih so novi. Delo izkazuje 27.841 iztočnic, ki so večinoma enobesedne, nekaj pa je besednozveznih. Kazalčnih iztočnic, ki uzaveščajo predvsem glasoslovne in pisne oz. pravopisne različice, je 5609. Številka, ki jo dobimo po odštetju kazalčnih iztočnic (22.232), pove, koliko različnih besed je bilo uporabljenih v slovenskih tiskih iz obdobja 1550–1603.⁴ Besednovrstna analiza je pokazala, da prevladujejo samostalniki (teh je 9355; najštevilnejši so samostalniki moškega spola (3483), za njimi pa se razvrščajo samostalniki ženskega in srednjega spola; samostalnikom sledijo

3 Pripravila sta ga Majda Merše in France Novak s sodelovanjem Francke Premk.

4 S popolnim izpisom del so bile pri pregibnih iztočnicah zajete vse izpričane pojavne oblike.

glagoli (6332), pridevniki (2889) ter samostojno predstavljeni deležniki oz. deležja (2056). Nad tisoč iztočnic izkazujejo tudi prislovi in raznovrstne posamostalitve, druge besedne vrste pa se pojavljajo redkeje.⁵ Kot samostojne iztočnice so predstavljene tudi besede in morfemi, ki opravljajo slovnične vloge: npr. črka, zlog, glas, končnica.

Knjiga nudi zanesljive odgovore na več vprašanj, zlasti pa na naslednja: katere besede (ali manjše enote) so bile uporabljene v začetnem razvojnem obdobju slovenskega knjižnega jezika,⁶ kdaj so bile prvič zapisane, v katerih delih so bile uporabljene, kateri pisci so segali po njih, na katere besedilne zvrsti so bile vezane, ali so bile vključene tudi v slovarske prikaze itd.

Slovarske vrstice oz. sestavke uvajajo krepko tiskane iztočnice, ki so geselske ali kazalčne, če uvajajo kazalke. Nezanjsljive iztočnice so opremljene z zvezdico (npr. **auspurg*** *prid.*; **dahniti*** *glag. dov.*). V teh primerih gre navadno za besede, ki niso izpričane v imenovalniku oz. v nedoločniku, obliko, v kateri so zapisane, pa je mogoče pripisovati različnima ali različnim iztočnicam.

Iztočnice so opremljene z besednovrstnimi in drugimi slovničnimi oznakami ter s kronološko urejenimi podatki o virih, na primer: **arcat sam. m** ♦ P: 22 (TC 1555, TE 1555, TR 1558, TL 1561, *P 1563, TO 1564, KB 1566, TL 1567, KPo 1567, TC 1575, DJ 1575, JPo 1578, DB 1578, TkM 1579, TT 1581-82, DB 1584, DM 1584, BH 1584, MD 1592, TPo 1595, TfM 1595, MTh 1603). Slovnična obvestila, ki sledijo besednovrstnim podatkom, kažejo na osnovne kategorialne lastnosti iztočnic, kot je spol pri samostalniku, vid pri glagolu, morebitna nesklonljivost pri samostalniških besedah ali nepregibnost po spolu, sklonu in številu pri pridevniških besedah,

- 5 Podobno pogostnostno razvrstitev besednih vrst izkazuje tudi *Slovar slovenskega knjižnega jezika*, čeprav je oprt na drugačno gradivsko osnovo, pa tudi način prikazovanja besednih vrst je deloma drugačen (Jakopin 1995: 344): prevladujejo samostalniki (najštevilnejši so samostalniki moškega spola, ki se jim pogostnostno približujejo samostalniki ženskega spola, samostalniki srednjega spola pa so redkejši), sledijo jim pridevniki, tem pa glagoli.
- 6 Poznavanje seznamov in obravnava besedja, uporabljenega v predknjižnem obdobju (npr. v *Brižinskih spomenikih*; prim. slovarski del prve znanstvenokritične izdaje, Zor 1992: 130–160), npr. omogoča ugotovitve, katere besede so bile v tiskih 16. stoletja sploh prvič zapisane.

obveščajo pa tudi o razlikovalno nujnih vrstah zaimkov, števnikov in prislovov, o spremenljivi pravopisni podobi itd.

Pripis okrajšav virov je omogočila zaporedna, ločena obdelava vseh popolno izpisanih del, kar pomeni, da je bila besednovrstnost iztočnic in drugih njihovih slovničnih značilnosti ugotavljana za vsako delo posebej. Delo je po tehtnem premisleku steklo z obdelavo izpisov Dalmatinove *Biblije* kot najobsežnejšega dela. Obsežno gradivo je terjalo strokovno zahtevne analize raznovrstne problematike, omogočalo pravičen prikaz jezikovnih pojavov in vodilo k uporabnim rezultatom. Pregledu Dalmatinove *Biblije* so postopno sledili pregledi drugih besedil, ki so praviloma presenečala s svojsko problematiko, npr. postile (Trubarjeva 1595, Kreljeva 1567 in Juričičeva 1578 – prva z obsežnostjo in pogosto zaznavno tesno odvisnostjo od Luthrove prevodne predloge, druga in tretja pa s svojsko glasoslovno obarvanostjo in leksikalnimi posebnostmi), Bohoričeva slovnica (1584) s pojavi, značilnimi za slovnični prikaz jezika, z večvrstno problematiko pa tudi oba slovarja, abecedniki, pesmarice ter Trubarjeva samostojnejša dela: *CERKOVNA ORDNINGA* (1564) kot cerkvenopravno besedilo ter njegov *CATEHISMVS SDVEIMA ISLAGAMA* (1575), ki enako kot druga originalna besedila ni omogočal preverjanja pravilnosti razumevanja v prevodni predlogi.

Sestavni del slovarske informativnosti je tudi ločen prikaz homonimov. Enakoizrazne (homonimne) iztočnice so opremljene z razločevalnimi številkami, ki jih opravičuje s slovničnimi okrajšavami izpričana besednovrstna oz. slovnična različnost. Kadar slovnične oznake zaradi izenačenosti razlikovalno odpovedujejo, razločevalno vlogo prevzemajo pojasnila, ki so iztočnicam pripisana v oglatem oklepaju (npr. **biti 1** [bijem] *glag. nedov.* in **biti 2** [sem] *glag. nedov.*). Slednja so pogosto izbrana in iztočnicam dodana z mislijo na sodobnega bralca, ki medbesednih razmerij v 16. stoletju in v zgodovini slovenskega jezika nasploh ne pozna. Besedo *bogastvo* bi si npr. pomensko najverjetneje skušal razložiti s pomočjo pridevnika *bogat*, na besedotvorno povezavo z *bogom* in na pomen 'božanstvo, bog', ki je bil v 16. stoletju izpričan s številnimi izpisi, pa se ne bi

spomnil; ob besedi *biert* bi morda pomislil na stilno označeni pomen 'krčmar', ne pa na 'ribnik', itd.

Pri nekaterih skupinah besed so iztočnicam pripisana tudi opozorila na geografsko omejeno rabo ali na tuj izvor. Potreba po navedbi opozoril na zemljepisno omejenost rabe se je pokazala ob besedju, ki je navedeno v seznamih slovarskega značaja (npr. v *Registru*, ki je dodan Dalmatinovemu prevodu *Pentatevha* iz leta 1578, in v obsežnejšem *Registru*, dodanem Dalmatinovi *Bibliji*), in pri besedju, ki je bilo s tovrstnimi oznakami opremljeno že v Megiserjevih slovarjih.

V skladu z zamisljivo je priprava *Besedja slovenskega knjižnega jezika 16. stoletja* kot slovarskega dela posebnega tipa terjala premišljeno vključitev kazalčnih gesel, saj naj bi slednja prevzela velik delež pri zrcaljenju jezikovne realnosti v času hitrega poimenovalnega širjenja, oblikovanja in normativnega ustaljevanja mladega slovenskega knjižnega jezika. Kazalčna gesla v tem slovarskem opisu s svojim izhodiščnim delom najpogosteje kažejo:

- na obstoječo glasoslovno variantnost, v nadaljevanju pa na posodobljeno prikazovalno mesto (npr. **ahed** gl. ahet, **anpag** gl. ampak, **ajdoski** gl. ajdovski, **blešiti se** gl. bleščiti se, **britov** gl. britev, **de** gl. da, **hinavc** gl. hinavec, **hvaleoč** gl. hvalejoč, **jegrati** gl. igrati, **mumu** gl. mimo itd.);

- na obstoj številnih pravopisnih dilem in na načine njihovega reševanja (npr. **nadejl priti** gl. del -, na -, priti -; **figinudrevu** gl. drevo, figin; **kaj ... za en** gl. en -, kaj -, za -; **kečez** gl. čez, tja; **kej en** gl. kjeen itd.); uzaveščajo tudi lastnoimenske besedne zveze in kažejo na način obravnave njihovih sestavin (npr. **Adriatisku morje** gl. adriatiski, morje);

- na način prečrkovanja pri prevzetih besedah (npr. **alcoran** gl. alkoran) in v interpretativno dvoumih primerih (npr. **vyti** gl. vjiti); na obstoj kalkiranih besednih zvez, ki so bile nosilke posebnih pomenskih vrednosti, hkrati pa predstavljajo način njihovega slovarskega prikaza: bodisi kot zloženke ali sklopa ali kot ločeno obravnavanih sestavin (npr. **spet nazaj** gl. nazaj -, spet -; zveza *spet nazaj* prezrcalja nemški sklop *wiedervmb* 'spet, znova');

- na dileme pri rekonstrukciji iztočnic na osnovi izpričanih oblik (npr. **bajncerlinov** [rod. mn.] gl. bajncerli; **abecedaria** [rod. ed.] gl.

abecedarium; **blazej** [mest. ed.] gl. blago; **faraona itd.** [rod. ed.] gl. farao; **čem itd.** gl. hoteti itd.) itd.

Tudi na osnovi številnih kazalk je mogoče sklepati, da so bile besede prepoznavno tujega izvora izvzete iz ustaljenega načina glasoslovno-pisnega posodabljanja in enotenja, saj je bilo pri njihovem prikazu upoštevano hotenje, da bi bile predstavljene v celotni besedotvorni in glasoslovni raznolikosti;

Pri pravopisno neustaljenih iztočnicah, pri katerih so sestavine v besedilih pisane skupaj ali narazen, je opozorjeno na oba načina, hkrati pa tudi na njuno pogostnostno razmerje, na primer: **doli-izmalati** (doli izmalati/doli iz malati) *glag. dov.* ♦ P: 1 (TPo 1595). V nekaterih primerih je bil zaradi pravopisnih razlik, ki se kažejo med posameznimi pisci (npr. med Trubarjem in Dalmatinom) ali celo med različnimi fazami njihove knjižnojezikovne dejavnosti oz. med posameznimi njihovimi deli, na osnovi podatkov o stanju v posameznih besedilih izdelan sintetični prikaz, ki prikazuje vse izpričane načine zapisovanja iztočnice, pa tudi njihovo pogostnostno zaporedje, na primer: **aniti** (aniti/an iti) *glag. nedov.* ♦ P: 2 (TPo 1595, ZK 1595); (an iti) *glag. nedov.* ♦ P: 1 (JPo 1578); *glag. nedov.* ♦ P: 1 (MD 1592).

Posebne omembe je vredno, da se v številnih slovarskih podatkih, zlasti slovničnih, skrivajo velika prizadevanja avtorjev, da bi se dokopali do ustreznih, teoretično trdnih in sistemsko pravilnih rešitev. Za uresničitev tovrstnih ciljev je bilo treba opraviti številne analize izbranega gradiva, pa tudi nekaj obširnejših raziskav, ki so bile deloma popisane in skupaj z doseženimi rezultati predstavljene v strokovni literaturi.

Avtorji *Besedja slovenskega knjižnega jezika 16. stoletja* so se pri delu večinoma srečevali s klasičnimi problemi zgodovinskega slovaropisja. Enega izmed njih predstavlja rekonstrukcija izhodiščne oblike pri pregibnih besedah, kadar ta ni izpričana. Z njim – in s številnimi drugimi – so se v procesu zbiranja in urejanja gradiva za slovar jezika slovenskih protestantskih piscev nenehno srečevali že izpisovalci in pregledovalci izpisov, vendar ga zaradi posamičnih, nepovezanih pojavitev besed, hitrega poteka dela in nemožnosti preverjanja pravilnosti izpisa znotraj šele kasneje nastale celote, ki jo sestavljajo

vse pojavitve, ni bilo mogoče vselej ustrezno rešiti. Ustreznejše reševanje tovrstne problematike omogočajo popolni izpisi, zapletajo pa jo redke ali celo posamične pojavitve besed, skorajda v enaki meri pa tudi neobvestilnost in istovrstnost izpisov.

Analiza celotnega gradiva je pogosto pokazala na nujnost korekcije domnevnih izhodiščnih oblik oz. na potrebo po nastavitvi nove iztočnice. Med drugim se je npr. pokazalo, da je imenovalnik, ki mu pripadajo odvisni skloni *očeta, očetu, z očetom* itd., pravzaprav *oča* in ne *oče*, ki ga poznamo iz današnje jezikovne izkušnje; na primer: ***Ozha***, *daj meni ta dejl blaga, kateri meni ?li?hi* (DB 1584: III,40b). Pregled celotnega gradiva je večkrat vplival na novo določitev veljavnih sklanjatvenih vzorcev in na popravke imenovalnikov pri nekaterih prevzetih samostalnikih: npr. **faraon* – *faraona* ? *farao* – *faraona*, saj pričakovanega imenovalnika **faraon* izpisi večine del niso potrdili.

Zadrege so bile pogoste tudi pri besednovrstnem opredeljevanju leksemov. Veliko težav pri prepoznavanju besedne vrste je npr. povzročilo prehajanje pridevnikov, zaimkov in števnikov med samostalnice, zlasti če za posamostaljenost ni bilo vidnih zunanjih znakov. Razmejevalne težave so se pojavljale tudi na stiku drugih besednih vrst (npr. med prislovom in povedkovnikom ali prislovom in členkom) ter med razstavljivimi besednimi zvezami in že leksikaliziranimi poimenovanji, kakršno je npr. *ništer tem manje* kot prevedek nemške zveze *nichts desto weniger* ali *nichts desto minder*.

Zelo pozorno obravnavo so npr. terjali glagolski kalki. Prav kalkiranje je bilo v času nastanka slovenskega knjižnega jezika eden izmed osnovnih načinov širitve glagolskega besedja. Z njegovo pomočjo so slovenski protestantski pisci pogosto razreševali poimenovalne zadrege, s katerimi so se soočali zlasti pri prevajanju *Biblije* in drugih verskih besedil.⁷ Ustrezen slovarski prikaz je lahko sledil le dobro premišljeni predhodni razmejitev med glagolskimi kalki in homonimnimi zvezami, sestavljenimi iz prislova z razvidnim prostorskim pomenom in glagola (npr. med glagolom *goripostaviti* 'ustanoviti' in zvezo *gori postaviti*, pri kateri *gori* uresničuje prislovni pomen in opozarja na višje mesto v prostoru).

7 Prim. Merše 2003.

Pri glagolih je težave pogosto povzročalo tudi njihovo vidsko opredeljevanje. Slednje se je zapletalo zlasti v primerih, kadar besedilno nevpeta raba ali raba v vidsko neobvestilnem sobesedilu omogoča obe vidski interpretaciji, pa tudi takrat, kadar sopomenski niz »sugerira« drugačno vrednost, kakor je sistemsko predvidljiva.

Tudi pri pripravi *Besedja* se je neštetokrat pokazalo, da je pri raziskovanju jezikovnih značilnosti prevedenih del (zlasti Trubarjevega in Dalmatinovega knjižnega jezika, izpričanega v njihovih biblijskih prevodih, ter jezika Kreljeve, Juričičeve in Trubarjeve postile) in pri iskanju najprimernejših prikazovalnih načinov, ki terjajo predhodno razumevanje pojavov, primerjava s prevodnimi predlogami nepogrešljiva metoda.

S slovaropisnega vidika je *Besedje* tako glede razreševanja besednovrstno-slovnice problematike kot glede pregleda nad besedjem nujna predstopnja slovarja jezika slovenskih protestantskih piscev 16. stoletja. Ker pa je knjiga hkrati tudi prva celovita informacija o besedju, ki je bilo uporabljeno v prvih petdesetih letih obstoja slovenskega knjižnega jezika, bo lahko koristila vsakomur, ki bo iskal tovrstne podatke.

VIRI IN LITERATURA

Besedje = Ahačič, Kozma, Legan Ravninar, Andreja, Merše, Majda, Narat, Jožica, Novak, France (2011): *Besedje slovenskega knjižnega jezika 16. stoletja*. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU.

DB 1584 = Dalmatin, Jurij (1584/1968): *BIBLIA, TV IE VSE SVETV PISMV, STARIGA inu Noviga Te?tamenta*. Wittemberg: Gedruckt durch Hans Kraffts Erben, 1584. Mladinska knjiga v Ljubljani v sodelovanju z založbo Dr. Trofenik v Münchnu, 1968.

Jakopin, Primož (1995): Nekaj števil iz Slovarja slovenskega knjižnega jezika. *Slavistična revija*, 43, št. 3, 341–375.

Merše, Majda (2003): Glagolski kalki v zgodovini slovenskega knjižnega jezika (prevzemanje, raba in primerjava s stanjem v slovanskih jezikih). *Slavistična revija* 51/Posebna številka. Zbornik referatov za trinajsti mednarodni slavistični kongres, 81–103.

MAJDA MERŠE

Merše, Majda, Ahačič, Kozma, Legan Ravnikar, Andreja, Narat, Jožica, Novak, France, Premk, Francka (2006): Wortschatz der slowenischen Bibelübersetzungen des 16. Jahrhunderts. *Matthäus-Evangelium (1555)*; *Paulus, Römerbrief (1560)*; *Paulus-Briefe (1561, 1567)*; *Psalter (1566)*; *Neues Testament (1581–82) übersetzt von Primož Trubar*. *Jesus Sirach (1575)*; *Pentateuch (1578)*; *Proverbia (1580) übersetzt von Jurij Dalmatin*. *Kommentare*. Biblia Slavica. Serie IV: Südslavische Bibeln, Band 3,2. Paderborn – München – Wien – Zürich: Ferdinand Schöningh, 99–325.

Merše, Majda, Novak, France s sodelovanjem Francke Premk (2001): *Slovar jezika slovenskih protestantskih piscev 16. stoletja, Poskusni snopič*. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU.

Zor, Janez s sodelovanjem Franca Jakopina in Tineta Logarja (1992): *Slovar Brižinski spomeniki*. Znanstvenokritična izdaja. Ljubljana: SAZU, ZRC SAZU, Inštitut za slovensko literaturo in literarne vede (izd.), Slovenska knjiga (zal.), 130–160.

Mihael Glavan

KOCBEKOVO PROTESTANTSKO KRŠČANSTVO

Kocbekova življenjska zgodba od rojstva 27. septembra 1904 v mežnariji pri Sv. Juriju do smrti 3. novembra 1981 na Bokalcih vse bolj prihaja v zavest Slovencev. Bližina oltarja ga je zaznamovala ob rojstvu in ga spremljala do konca, še močneje pa so ga opredelili njegov kritični pogled na »oltar«, njegovo »osvobodilno dejanje«, politični pogrez in umetniško (pesniško, prozno, esejistično in dnevniško) »stvariteljstvo«.

ŽIVLJENJSKA IN DUHOVNA TOPOGRAFIJA¹

Dinamika mladosti in zorenja

S Kocbekovo biografijo sta se literarna in politična zgodovina temeljiteje ukvarjali šele v zadnjem času.² Njegova življenjska zgodba od prleškega ministranta pri Sv. Juriju, prek srednješolskega profesorja na Hrvaškem in potem v Ljubljani, aktivne udeležbe v osrčju NOB, kratkotrajne participacije v vodstvu prve povojne socialistične oblastne garniture, do odrinjenosti v prisilni molk in navidezno

- 1 Ta del besedila prinaša pregledno podobo Kocbekove biografije, duhovnega, političnega, filozofskega in literarnega oblikovanja, in se le posredno dotika njegovega krščanstva. Morda vendarle ni odvečen ob 30. obletnici njegove smrti.
- 2 Primerjaj: Andrej Inkret: *In stoletje bo zardelo*. Ljubljana: Modrijan, 2011; in Igor Omerza: *Edvard Kocbek. Osebni dosje št. 584*. Ljubljana: Karantanija, 2010. Prva je obsežna in izčrpna monografija o življenju in celotnem ustvarjalnem opusu Edvarda Kocbeka, druga pa temelji na udbovskem dosjeju, ki se je polnil več desetletij.

rehabilitacijo po letu 1961, je v pretežni meri že razkrita. Prebiranje njegovega osebnega dnevnika in drugega dokumentarnega gradiva, ki ga je zapustil, izkazuje osupljivo veliko število ljudi, ki jih je (s)poznal. Skoraj vsakemu je skušal pogledati v dušo in si kaj zapisal o njem ali o njej. Neizčrpen vir za biografje in urednike.

Kocbek se je rodil 27. septembra 1904 pri Sv. Juriju (kasneje nekaj desetletij Videm ob Ščavnici) materi Matildi, roj. Plohl (1880–1969), in očetu Valentinu (1871–1959). Imel je dva brata, Miroslava (Slavka, 1902–1963) in Jožeta (1908–1994), ter sestro Matildo (Tiliko, 1922–1996), najmlajšo v družini. O svojem domu in rodu sam piše med drugi tudi takole: »Oče je bil organist, z materjo sta obdelovala nekaj zemlje, živeli smo v majhni hiši in tolkli revščino. [...] Živel sem lepo otroštvo sredi darežljive pokrajine, pol vinorodne pol zemljedelske, pastiroval, pomagal pri delu, rastel z odraslimi skozi ponavljajoče se letne čase [...]. Moja sublimacija se je začela s šolo, postal sem ministrant, zvonar in deklamator, očetu sem bil v pomoč pri cerkvenih opravilih, cerkev mi je bila domača kakor rojstna hiša ali hiša sosedov.«

Po šestletni osnovni šoli v domačem kraju se je jeseni 1917 vpisal na klasično gimnazijo v Mariboru, po dveh razredih nadaljeval šolanje na Ptuju (štiri leta realne gimnazije) in se vrnil v Maribor, kjer je maturiral spomladi 1925. Gimnazije se je vse življenje rad spominjal in se redno udeleževal okroglih obletnic svoje mature. Petindvajseto je celo sam organiziral, udeležilo se je je petnajst maturantov in kar sedem profesorjev, petdesete (1975) prav tako petnajst. Vse od gimnazijskih časov je ohranjal in poglobljal mladostna prijateljstva, zlasti s Pinom Mlakarjem, Antonom Trstenjakom in Tončkom Korošakom, od ptujskih sošolcev pa mu je ostal najbližji Stanko Cajnkar, ki je vodil tudi pogrebno slovesnost za hčerko Lučko.

V poletju po maturi sta s Pinom Mlakarjem dober mesec dni potovala po Italiji, od Trsta do Rima, od Assisija do Benetk, zvečine peš. Jeseni 1925 se je vpisal na bogoslovje v Mariboru, toda konec drugega letnika demonstrativno obesil teologijo na klin »iz protesta nad krivico, ki se je dogodila v semenišču in ki je v hiši niso hoteli popraviti«. Še bolj odločilna pa je bila slutnja, da bo kot laik bližji

»krščanstvu in stvariteljskemu življenju« kakor kot formalno posvečen in hierarhično vezan klerik. Za revnega prleškega fanta, vrh vsega mežnarjevega in organistovega sina, je bila to predrzna odločitev: nakopal si je nejevoljo škofa dr. Tomažiča, birmanskega botra, ki ga je nameraval poslati v Rim, jezo domačega župnika Štuheca pri Sv. Juriju in žalost v družini. Dobil je celo poziv k vojakom v Sarajevo, a se je obveznosti srečno izognil s potrdilom o srčni napaki.

Med poletnimi počitnicami je s tovariši organiziral dijaško zborovanje pri bližnji Veliki Nedelji – zaradi domnevnih socialističnih poudarkov je razburilo slovensko »pozunanjeno« (klerikalno) katolištvu – nato pa brez denarja in štipendije odšel v Ljubljano ter v štirih letih na hitro končal študij na Filozofski fakulteti Univerze kralja Aleksandra I. Diplomiral je leta 1930 »iz XII. znanstvene skupine« (obsegala je francoski jezik in književnost s primerjalno gramatiko romanskih jezikov, primerjalno književnost s književno teorijo in seveda zgodovino srbohrvaške književnosti).

Ljubljanska študentska leta so bila za Kocbeka izjemno dinamična, ne samo zaradi študija in mladostniškega pesniškega ustvarjanja, ampak tudi zaradi sklepanja številnih znanstev in prijateljstev, ki so ga vodila na dolga taborjenja na jadranski obali, pa tudi na izjemno poučne poti s prijatelji v tujino, zlasti v Nemčijo (študijsko leto 1928/29). Poleg njegove esejistične proze (*Luči na severu*) se je tega časa ohranilo nekaj zanimivih pisnih pričevanj, ki še čakajo na raziskave.

Duhovno in literarno iskateljstvo

Po kratki zaposlitvi v knjižnici Slovenske krščansko-socialne zveze je dobil prvo državno službo, šolske oblasti v Beogradu so ga 23. marca 1931 – v skladu z Aleksandrovo politiko »integralnega jugoslovanstva« – postavile za suplenta na Državni realni gimnaziji v hrvaškem Bjelovaru. Bilo je konec zime, v šolsko zbornico je stopil »sam, na brzo roko, zmeden«, ni dobro znal hrvaščine in ni poznal razmer, »okolje je bilo neznano in tuje«.

Službo v nekdanji vojni krajini je doživljal kot svoj življenjski šok. Bil je prisiljen ločiti se »od prijateljev, od mladih gibanj, iztrgati se iz intimne kulturne srenje, iz rastočega in vedno bolj perečega kompleksa slovenskih vprašanj«. Znašel se je na samem, tujec, razdalje v državi so bile dolge in naporne. Na veliko ga je okupiralo šolsko delo, preganjal ga je občutek, da so prijatelji v Ljubljani pozabili nanj.

Od utopičnih idej o konfesionalni in etični prenovi človeka in družbe, od vprašanj, o katerih so debatirali slovenski križarji na svojih zborovanjih in počitniških taborih, se je vse bolj obračal v »preprostost«: prevzela ga je »patriarhaličnost zemlje in ljudi«, predmetnost in snovnost navzočih stvari; začel je »podzavestno ... spremljati naturo na njeni večni poti k Bogu«. Prvotni občutek ujetosti in izolacije v provincialni tujini je zbledel: »Danes vem, da more tudi tako blodno in bedasto mesto človeka učiti.«

Tisto jesen 1931, že po nepolnem prvem šolskem letu, je mladi suplent dobil dopust in francosko državno štipendijo ter namesto v bjelovarsko zbornico odšel v Lyon in v Pariz. Študiral je »nenavadnega« katoliškega pisca Léona Bloya, »romarja in potepuha,« se zbližal s personalistično filozofijo, ki mu je bila pisana na dušo. Navezal je trajne stike s krogom levo orientiranih katoliških intelektualcev, ki so pod vodstvom Emmanuela Mouniera prav tedaj začeli izdajati revijo *Esprit*. S štipendijo se je napolil v Francijo, kjer je začel v Lyonu pisati osebni dnevnik. Zvest mu je ostal potem vse življenje, pisal ga je neprekinjeno skoraj pol stoletja (do konca leta 1978, ko ga je začela premagovati smrtna bolezen). Dnevnik je bil tipična in najvztrajnejša oblika njegovega samoizražanja – ne le »dražljivo spremljanje in komentiranje časa in ljudi«, temveč tudi literarna vadnica. V njem gre za svojevrsten spoj faktografskega gradiva in »umišljenin«: za osebno odzivanje na ljudi in dogodke, hkrati pa tudi za svobodno oblikovanje fikcij ...

Po vrnitvi iz Francije je ostal leto dni še v Bjelovaru, nato pa kljub prošnjam za premestitev v Slovenijo – želel si je v Maribor – prejel dekret za Državno realno gimnazijo v Varaždinu; centralistična jugoslovenska politika je vztrajala. Zgodba se je ponovila, v Varaždinu ni bil nič manj osamljen in daleč od Slovenije, socialno okolje mu je bilo tuje in enako nepriljubeno kot prej. V pismu Antonu

Trstenjaku, ki je medtem postal kaplan v Kamnici pri Mariboru, ga je opisoval npr. takole: »Milje, ki se v njem gibljem, je zelo, zelo drugačen od slovenskega (še bolj od nemškega ali francoskega), to je napol divja, napol pomeščanjena (ali požidovljena) hrvatska inteligenca, ki so je same besede. Atmosfera ni le agnostična, nego primitivno neznalska, žurnalistična politična izobrazba. Le med starimi Hrvati pa med mlajšimi komunisti so solidne firme. Človek ima med kolegi Babilon, mlajši smo si vsi bližje, toda prijatelja nimam med njimi, vsi smo si le prijazni znanci. Meščanov finih (nekaj jih je) ne poznam, zelo rad hodim v kino, med tolpo klerikalcev ne hodim več, so mi nekam priskutni, skoraj tuji.«

In vendar je Kocbek prav tu srečal svojo veliko ljubezen, mlado učiteljico Zdravko Koprivnjak, s katero se je poročil 22. decembra 1935. Leto kasneje je končno dobil službo profesorja francoščine na bežigraski gimnaziji v Ljubljani. Z mlado ženo sta se naselila v Ljubljani na Detelovi ulici 5. Leta 1938 sta dobila prvega otroka, hčerko Lučko. V predvojnih ljubljanskih letih se je predvsem posvečal kulturni in družbenokritični publicistiki, s katero je zašel v »četrti usodni pretres v svojem življenju«. Poleti 1937 je med počitnicami obiskal Pariz in navezal tudi oseben, prijateljski stik z Mounierom in njegovimi sodelavci. Pri personalistih se je že dalj časa navdihoval in jih imel za svoje vzornike, Mouniera pa je štel za svojega mentorja. Povezal se je tudi s španskimi republikanci, z baskovskimi in katalonskimi intelektualci. Nameraval je celo ilegalno potovati v Španijo, vendar mu to ni uspelo. Prav tako pomembna so bila zanj sočasna srečanja s funkcionarjema Komunistične partije Slovenije, Borisom Kidričem in Prežihovim Vorancem, ter članom CK KPJ Rodoljubom Čolakovičem in drugimi komunisti in levičarji.

Po krizi katoliške revije *Dom in svet*, ki jo je sprožil s svojim *Premišljevanjem o Španiji* – v njem je zapisal tudi svoj znameniti stavek: »Vse herezije in odpadi so bili navadno očita dejanja, duhovno junaštvo prepričanih ljudi, ki se po svoji vesti odločajo za večjo in boljšo resnico.« – je januarja 1938 začel s kolegom profesorjem Jožetom Zemljakom izdajati neodvisni »mesečnik za gospodarstvo, kulturo in politiko« z značilnim personalističnim imenom *Dejanje*. Revija je izhajala do okupacije aprila 1941 v nakladi približno 1100 izvodov.

Ob nemškem napadu na Jugoslavijo se je priglasil med prostovoljce, toda prišel je le do Banja Luke, kjer je doživel razsulo jugoslovanske vojske, in se nato skrivaj vrnil v Ljubljano. Okupacija Jugoslavije in sramotni vojaški razpad njene vojske sta mu pomenila zgodovinsko priložnost za začetek povsem novega življenja, doumel ju je kot religiozno »uro obiskanja«. Zgodovinska priložnost ga je neomajno usmerila v radikalno *dejanje*, v upor proti okupatorju in družbeni prerod na osnovi socialne revolucije. V nasprotju s konservativnim delom katoličanov, ki so se pretežno zanašali na zavezniško pomoč in se zato odločali za taktiko izogibanja odkritemu spopadu z okupatorjem, in tudi s komunisti, ki so bili do 22. junija 1941 še blokirani zaradi Stalinovega pakta s Hitlerjem, je bil Kocbek s krščanski socialisti med prvimi pobudniki dejavnega odpora. Že v jeseni 1941 je postal član Izvršnega odbora Osvobodilne fronte, torej njenega najožjega političnega vodstva, v katerem so imeli večino komunisti.

Narodnoosvobodilni boj in prevzem oblasti

Čeprav je Kocbek sam večkrat govoril o nekaj »usodnih pretresih v svojem življenju«, je bila aktivna vključitev v NOB zagotovo njegova najpomembnejša odločitev. V prvih vojnih mesecih (od jeseni 1941 do pomladi 1942), je skupaj z Borisom Kidričem urejal ideološko-politično revijo *Osvobodilna fronta* in frontovsko glasilo *Slovenski poročevalec* ter sodeloval pri ilegalni radijski postaji Kričač. 18. maja 1942 se je iz okupirane Ljubljane odpravil med partizane v dolenskih gozdovih in se priključil vodilni skupini OF. Tako je dokončno potrdil svojo odločitev za smrtno nevaren boj z okupatorjem, v katerem je bil zaradi svojega položaja še posebej izpostavljen. Na Rogu je že leta 1942 začel izdajati glasilo slovenskih katoličanov v OF – *Slovenska revolucija*, ki ga je zvečine tudi sam pisal. V bunkerjih sredi roških gozdov je srečno preстал veliko italijansko ofenzivo pozimi leta 1942 in se z jedrom partizanske vojske po mnogih zapletih premaknil v Polhograjske Dolomite.

Na prvem zasedanju Avnoja v Bihaču je bil izvoljen za enega od podpredsednikov, zato se je v hudi zimi in v visokem snegu januarja

1943 s skupino tovarišev odpravil v Bosno. Zaradi okrepljenega nemškega pritiska, izdajstva in vremenskih ujm pohod ni uspel, vendar se je Kocbeku uspelo rešiti nazaj v slovenske Dolomite. Februarja 1943 je skupaj s Tonetom Fajfarjem in Marijanom Brec-ljem v imenu krščanske skupine podpisal znamenito Dolomitsko izjavo. To je storil s spoznanjem, da je najvažnejša trdnost in enotnost Osvobodilne fronte in partizanske vojske, čeprav se je pri tem jasno zavedal, da žrtvuje prvotno koalicijsko naravo gibanja. Komunistična partija je s tem tudi formalno dobila status vodilne in odločujoče politične sile na vseh področjih odpora. Kocbek je bil prepričan, da si po osvoboditvi partijski ekskluzivizem ne bo mogel podrediti vseh oblastnih vzvodov in da bodo volivci lahko demokratično odločali o organizaciji nove države. Verjel je, da bo krščanski skupini, ki je neformalno reprezentirala veliko množico slovenskega prebivalstva, tudi v prihodnje omogočeno duhovno in kulturno poslanstvo. Pri tem ga ni dosti skrbelo, da se s tem odpoveduje možnosti za politično strankarsko podobo svoje skupine, saj si klasične krščanske stranke tudi sicer niso želeli. Kmalu pa se je seveda jasno zavedal, da bo Komunistična partija poslej tudi legalno vodila in izpeljala revolucijo po boljševističnem vzorcu.

Na kočevskem zborovanju je bil postavljen za delegata na drugem zasedanju Avnoja, kjer je 29. novembra 1943 postal član NKOJ, vrhovnega zakonodajnega in izvršnega organa jugoslovanskega osvobodilnega boja. Težko se je poslovil od svoje slovenske partizanske tovarišije in najbližjih. S *Svetim pismom Nove zaveze* v žepu se je odpravil po dolžnosti, ki mu jo je določilo vodstvo OF. V Slovenijo se je vrnil le za kratek čas februarja 1944, ko se je udeležil prvega zasedanja SNOS v Črnomlju in opravil še nekaj kulturnopolitičnih nalog za krščansko skupino partizanov.

Svojo politično predstavniško vlogo v federalnih organih je sicer jemal resno, vendar z občutkom, da bi bil koristnejši doma. Deležen je bil vseh glavnih in najbolj usodnih trenutkov, ki jih je leta 1944 doživljalo vodstvo jugoslovanskega NOB. Doživel in preživel je nemški desant na Drvar in obe zadnji nemški ofenzivi ter angleško rešitev v Bari in nato prevoz na Vis. Konec junija 1944 je z Visa odletel v Rim, kjer je zbolel in bil prisiljen ostati več kot dva meseca. Skušal

je doseči avdienco pri papežu Piju XII., da bi mu razjasnil položaj v Jugoslaviji, vendar mu to ni uspelo. Jeseni 1944 je prispel v osvobojeni Beograd, kjer je bil do januarja 1946 zvezni minister za Slovenijo v začasni jugoslovanski vladi.

Politično je bil že v tem času odrinjen na stranski tir, njegova funkcija je bila pretežno formalna in reprezentativna: »Z drugimi besedami, živim v mrtvi coni, ujet v delo, ki mi ni važno in potrebno, medtem ko o pravih zadevah odločajo dnevno in neprestano ljudje, ki [...] so absolutni gospodarji položaja in žvižgajo name in nekatere moje tovariše.«

Februarja 1946, potem ko so bila republiška ministrstva razpuščena, se je z družino končno lahko vrnil domov. Dodelili so mu prostorno stanovanje v Veselovi ulici 8 (danes Valvasorjeva 10). Postal je podpredsednik Prezidija (predsedstva) Ljudske skupščine LRS, kar je bila nominalno visoka, a politično nepomembna funkcija. Spomladi 1946 (od 10. aprila do 7. maja) je bil z delegacijo jugoslovanskih kulturnih izbrancev na potovanju po Sovjetski zvezi. Obisk je bil skrbno nadziran. Kocbeka je predvsem zanimal položaj cerkve in vernikov, vendar je imel občutek, da mu niso predstavili vse resnice.

Proti koncu tega leta se je skušal močnejše politično angažirati in v dialogu s komunisti razčistiti nekatera vprašanja, ki so ga skrbela, med njimi tudi tisto o vrnjenih domobrancih, o katerih mu je pripovedoval že leto poprej Franc Snój, tedaj minister v prvi povojni zvezni vladi. Jasnih odgovorov ni dobil, pač pa se je še okrepilo sumničenje komunistov, ki so mu bili vedno manj naklonjeni. V naslednjih dveh letih se je močno posvetil svojemu prvemu velikemu proznemu dokumentarnemu delu *Tovarišija*, ki je po dolgih cenzurnih usklajevanjih vendarle izšlo leta 1949.

Razhod s »tovarišijo«

Partijski politični obračun s Kocbekom je bil zastavljen že v prvi polovici leta 1951, ko je slovenska vladajoča partijska garnitura uskladila svoje pritiske in se nekako uglasila na stališču, da Kocbek nikakor ne more izkazati pričakovanega vedenjskega vzorca, kakršen

je bil postavljen za vodilne družbeno-politične delavce totalitarnega socializma. Tega ni zmogel ne s svojim praktičnim političnim delom, npr. ob volilnih kampanjah, še manj pa v svojih maloštevilnih dnevno-političnih zapisih. Še več. Čim je prijel za pero, so se mu v besedila »vutihopile« ideje o svobodni etični osebni angažiranosti, o politični svobodi za vse in o kulturni politiki, ki ni partijsko diktirana, temveč temelji na umetniški ali ljubiteljski ustvarjalnosti. Tako je Kocbekova politična eliminacija postala nujnost, najboljša priložnost zanj pa je bila knjiga *Strah in pogum*.

Leta 1952 se je tako zgodil Kocbekov dokončen »sestop z oblasti«. Centralni komite KPS je na svojem razširjenem plenumu 26. in 27. januarja razpravljajl o Kocbeku in sklenil, da je treba kampanjo, ki se je nevarno razrasla, zaključiti, Kocbeka pa za vselej zapečatiti, ter zadolžil Josipa Vidmarja in Miha Marinka, da opravita to nalogo. Pogovora z obema odposlancema sta temeljito in izčrpno popisana v Dnevniku 1952. Prvi je potekal 14. februarja, njegov neposredni nasledek pa je bila Kocbekova odstopna izjava, ki jo je odposlal 18. februarja. V njej se je odrekel funkcijama podpredsednika IO OF in Prezidija LS LRS. Z Marinkom se je pogovoril 19. februarja in ponovil svoja stališča. Stvari so hitro stekle, sklep o razrešitvi s funkcije podpredsednika IO OF je bil sprejet samo dva dneva pozneje, mesec dni zatem pa je bil razrešen tudi s položaja v Prezidiju. Eksistencialna negotovost je trajala še nekaj časa, ker Kocbek ni vedel, ali mu bodo ponudili kakšno delo ali ga bodo upokojili. Zgodilo se je tako, da so politični, za njimi pa še birokratski mlini mleli počasi, zato je več mesecev prejemal okrnjeno plačo, šele 13. avgusta so ga prosili, da zbere podatke za upokojitev. Tedaj je vedel, pri čem je. Po eni strani ga je bolelo, da ga »hočejo napraviti za pravega upokojenca, se pravi: za negibnega, nerodovitnega in nenevarnega človeka«, po drugi strani pa se je razveselil nove svobode. V dnevniku si je zabeležil, da je šele 28. novembra »prišla pošta, ki mu je prinesla dekret zveznega Prezidija, po katerem je bil 2. oktobra t. l. upokojen in se mu dodeli od 1. aprila 1952 penzija v mesečnem iznosu od 30.000 din.« Pokojnina ni bila slaba, vendar vseeno premajhna kot edini dohodek za zadolženo petčlansko družino.

Kocbekov »kulturni molk« in zadnji vihar

Po desetletju prisilnega »kulturnega in političnega molka« (1952–1962) in po naslednjem desetletju postopnega vračanja na slovensko, jugoslovansko in evropsko kulturno sceno, je Kocbekovo bivanje zaznamoval nov, poslednji veliki pretres. Bližala se mu je sedemdesetletnica življenja. Že spomladi 1974 je večkrat pomislil nanjo, predvsem pa so ga na dogodek opozarjali sodelavci in prijatelji. To je čas, ko je komaj prebolel najostrejšo bolečino ob smrti hčerke Lučke in turobno motril svojo usodo v politični temi in kulturni senci. Bridko se je zavedal, da je tujec v domovini, oviran pri ustvarjanju in objavljanju, še bolj pa odrinjen iz vsega javnega življenja. Vse bolj je čutil, da mora znova krepko vzeti pero v roke in pisati po nareku svoje usode: muke, zagate in tesnobe. Hudo ga je motilo vzvišeno Vidmarjevo pisanje, zlasti omalovaževanje mladega slovenskega literarnega rodu, gnusila se mu je Javorškova denunciantška politična vloga, kakor se je izražala v njegovem sarkastičnem pisanju o reviji *Prostor in čas* in njenih sodelavcih. Želel si je napisati knjigo esejev, pripraviti vsaj še eno pesniško zbirko in se z esejem ali kako drugače očistiti svoje »blažene krivde« za povojni pobjo slovenskih domobrancev. Prepričan je bil, da bo le tako lahko polno in zadoščeno sprejel svojo starostno dobo. Toda usoda je hotela, da je prav okoli njegove visoke obletnice izbruhnila druga politična kriza v njegovem življenju.

Povzročilo jo je besedilo, ki ga je nosil toliko let v duši in ga snoval teže kot karkoli poprej. V njem je izpovedal in obžaloval svojo in občo narodovo moralno krivdo za neciviliziran pobjo razoroženih domobrancev. Razbremeniti se je hotel greha kot kristjan in kot soustanovitelj OF. Kocbek je bil že od začetka med snovalci zelo radikalne revolucionarne vizije narodnoosvobodilnega boja. Na njegov predlog je vrhovni plenum Osvobodilne fronte postavil med temeljne točke tako imenovano četrto točko: »Z osvobodilno akcijo in aktivizacijo slovenskih množic preoblikuje OF slovenski narodni značaj. Slovenske ljudske množice, ki se borijo za svoje narodne in človeške pravice, ustvarjajo nov lik aktivnega slovenstva.« Organizirani javni linč po izidu besedila ga je toliko bolj prizadel, ker je še tedaj in tudi poslej do konca svojega življenja verjel, da sta bili NOB

in socialistična revolucija prava in edinstvena priložnost za (ideo-
loško in etično) preobrazbo Slovencev.

Reakcija partijskega vodstva je bila ob Kocbekovem političnem dejanju z etičnim predznakom takojšnja in silovita, a vendarle drugačna od tiste prve, ki je svoj vrhunec doživela januarja 1952. Takrat so ga obtožili moralne slepote in političnega izdajstva, češ da je enačil partizana in fašističnega izdajalca. V prvi polovici leta 1975 je bilo mehčanje državne politike v Jugoslaviji že splošno zaznavno, zato se je Kocbek izognil najhujšim represivnim ukrepom, zaporu, novi prepovedi javnega objavljavanja in podobnim povsem realnim grožnjam, gotovo tudi zaradi odločilnejših političnih in predvsem gospodarskih zvez jugoslovanskega vodstva z evropskimi državami (zlasti z Zahodno Nemčijo), morda pa deloma tudi zaradi svoje starosti in pešajočega zdravja. Anatema režima, zlasti partijskega vrha, pa zato ni bila nič manj jasna in izrecno izražena: izobčen je bil iz partizanske tovarišije in neizpodbitno označen za izdajalca. Tokrat se je tudi močneje zavedal, da je mnogo ljudi tudi z njim, da mu v večjem številu bolj ali manj odkrito pritrjujejo. Na žalost sicer še ne povsem javno, saj članki v njegovo podporo še zmeraj niso mogli normalno izhajati, predvsem pa se ni mogel sam svobodno oglasiti z močjo svoje besede in argumentov. Trdno je vztrajal na svojem mestu:

»Kljub temu ostajam v območju osvobodilne strukture in se nočem umakniti iz nje, kajti domobranska usoda je zakonito in neizbrisno vprašanje osvobodilnega gibanja in njegovih postopkov, to gibanje velja za vsako ceno rešiti in očistiti in ga vključiti v slovensko zgodovino. Stojim torej na stališču, da o domobranski usodi nisem spregovoril izven tega gibanja, marveč v njegovem notranjem obsegu, kot njegov član in kot njegov funkcionar. Nihče torej nima pravice, da govori o meni kot nekakšnem izdajalcu ali človeku, ki ne upošteva njegovih resničnih interesov.«³

Spremenjena je bila tudi mednarodna politična situacija. Železna zavesa je že imela mnogo lukenj, skozi katere je bilo mogoče stalno in sprotno pretakanje informacij iz Jugoslavije in vanjo. Danes zvenijo obtožbe o Kocbekovi povezavi z mednarodno politično

3 Dnevnik, 29. junij 1975.

zaroto in organiziranimi sovražnimi emigrantskimi centri votlo, prazno in celo smešno, ker dokumenti in pričevanja izkazujejo le povezave s koroškimi in tržaški zamejskimi Slovenci in nekaterimi evropskimi izrazito demokratsko usmerjenimi intelektualci. V tem pogledu je seveda najbolj razvidna zgodba o povezavah s prijateljem Heinrichom Böllom. Radikalna desničarska emigracija ga je napadala enako ostro kakor Komunistična partija doma. Kocbeku je pred smrtjo znova grozil pesniški, pisateljski in politični eksil v lastni domovini, v tujini pa so ga sočasno predlagali za Nobelovo nagrado. Krizni položaj se je vendarle umiril, preden je pripeljal do tragičnega konca. Kljub nevihti, žalitvam in napadom je Kocbek tudi v kriznih trenutkih ostajal nepoboljšljiv politični idealist, nekateri mislijo, da pravzaprav naivnež. Takoj ko je v maju, zlasti po objavi spornega tržaškega intervjuja tudi v *Naših razgledih* (9. maja 1975), nastalo začasno zatišje in je kazalo, da so komunisti nekako pogoltnili neprijetni zalogaj, si je znova želel javnega političnega dela. Olajšano je izjavil, da vse kaže, da gre za »zaključek protestne faze«:

»V meni se je zato te dneve izoblikovalo občutje, da me izpolnitev moralne dolžnosti do domobrancev zdaj začenja vezati na to novo dolžnost, na to, da zaključim to protestno dobo in se odprem novi, pozitivni etapi, kakor jo zahtevajo znamenja, ki napovedujejo novo preizkušnjo za Slovence. Čutim, da moram sodelovati v tej novi pripravi za nujno novo kohezijo Slovencev.«

Nikoli se ni dobro počutil v stresnem položaju političnih in ekistenčnih kriz, nikoli si ni želel »delitve duhov«, ki je vselej bila in je še tako značilna za slovensko politiko. Upal je na strnjenost sil za dobrobit naroda in etično integriteto naroda in države, kolikor je bilo mogoče o njej realno misliti.

Zdelo se je, da je v javnosti nastopil nekakšen politični »odmor«, kot da so si ljudje oddahnili od peze brezprizivne čistosti NOB in njene skoraj mitološke podobe, ki ni dopuščala svobodne refleksije partijske nezmotljivosti in nedotakljivosti. Potrditev za tako olajšanje je našel tudi v drobnih poročilih, npr. iz Maribora, kjer so baje *Naše razglede* kupovali celo ljudje, ki jih sicer sploh niso poznali, »kakor da bi nagonsko razodeli svojo podzavestno željo po neki globoki spremembi«.

Ko se partijski napadi niso do konca unesli še celo leto po objavi intervjuja, so ga nekateri opozorili celo na možnost umika v tujino. Toda temu se je pretresljivo uprl: »Kako bi mogel zapustiti svojo domovino? Rajši presedim ves čas do svoje smrti v ječi, kakor da bi se vlačil po tuji zemlji.«

Šele v teh letih se reflektirano pojavlja tudi misel na smrt, ki je bila v dnevnikih iz prejšnjih časov, tudi v najtežjih trenutkih, prese- netljivo skoraj povsem odsotna:

»Ena sama misel se je plazila po moji notranjosti, začela je delo- vati kot doslej docela tuje in neznano občutje, želja po smrti, po popolnem prenehanju mojega jaza, želja po samomoru. Stal sem pred oknom in se zazrl v globino štirih nadstropij. Če skočim na glavo, bom v nekaj sekundah brez vseh telesnih in duševnih bolečin, tedaj sem se razjokal, moške solze so me prevzele kakor otroka, ki začuti nekaj krutega in sramotnega. [...] Vedno bolj utrujen in pobit sem. Vedno bolj dozorevam za svoj telesni konec. Vedno bolj sem nesrečen in izgubljen. Vedno manj me je v telesu in v duši.«

To tragično občutje si je zapisal sredi bujne junijske pomladi (1975), toda obupu in resignaciji se nikoli ni vdal, vera in upanje sta ostala trdna in usmerjena navzgor vse do konca. Sproti se je reševal in očiščeval v dobrotnem Tivoliju (v naravi), kjer sta mu bili na voljo »radost dreves in domišljija oblakov«, kjer je sam zase lahko zrl v bistvo sveta.

Ob 75-letnici (1979) sta ga na domu obiskala visoka predstavnika cerkve, nadškof in slovenski metropolit dr. Alojzij Šuštar in ljubljanski pomožni škof Stanislav Lenič. Protokolarni obisk je bil v znamenju sprave in vzajemnega odpuščanja.

Edvard Kocbek je umrl 3. novembra 1981 zvečer. Pokopali so ga z državniškimi častmi na ljubljanskih Žalah. Njegovemu »podspredsedniškemu« položaju primerno so se pogreba udeležili »podpredsedniki« državne in cerkvene hierarhije. Pogreb je prevzel državni protokol, opravljen je bil ob 9.15 zjutraj, v petek, 6. novembra 1981. V slovo so mu govorili: predsednik Skupščine SRS Milan Kučan, zvezni poslanec Batrič Jovanović, Stane Kovač, Tone Pavček in škof Lenič, ki ga je označil za »vidca prihodnjih reči«.

KOCBEKOVO PROTESTANTSKO KRŠČANSTVO⁴

Kritični vernik

Kocbekovo krščanstvo se je napajalo iz dveh virov, iz družinske vzgoje in tradicije ter seveda iz osebnega milostnega razodetja. V marcu 1942 ga je Kidrič v bunkerju ob kanalu Ljubljanice prijel pod roko in ga povprašal: »Daj mi, prosim, povej, kako veruješ? Kaj ti je Bog?« Presenečen sem ga pogledal in skoraj zajecjal: 'Mnogo stvari vem, tega pa ne znam povedati. Meni je resnica o Bogu podarjena, nisem si je z muko pridobil, zato je moje znanje skrivnostno in mi ne gre z jezika. Toda nekoč ti bom povedal.'«

Potem je prišla veličastna in grozna vojna. Kocbek je v svoji partizanski torbi nosil *Biblijo*. Bil je izrazito religiozna osebnost in krščanstvo je bilo trajni duhovni temelj njegovega svetovnega nazora. Deloval je za krščanstvo, ki je odprto in dinamično, vrženo iz običajne tradicije, za moderno krščanstvo, kot ga imenuje sam. To je vključevalo dvoje: avtentičnost subjekta in njegovo družbeno akcijo. Kocbek je tudi še med vojno pojmoval religioznost personalistično: kot prvinsko vprašanje bivanja in kot »osebno resnico« pri iskanju in dojemanju absolutnega. Njegova izhodiščna sodba, ki jo je o krščanstvu zapisal v vojnem dnevniku, je tale: »Če hoče krščanstvo nastopiti kot pozitivna sestavina medčloveškega življenja, mora najprej zaživeti kot osebno doživeta resnica.«⁵ Gre za vero, ki ne more biti zaprta v dogme in ujeta v navade, gre za vitalno, »ustvarjajočo vero«, za vero, ki osvobaja in ne fanatizira.

Kot da se navezuje daleč nazaj na reformacijo 16. stoletja, se obrača na »evangeljsko čistost« in zavrača krščanstvo, preveč vezano na srednji vek in njegov pretirani teocentrizem, odklanja tomistično filozofijo in odpoveduje poslušnost cerkveni hierarhiji.

4 Zapis ni sociološka ali celo religiološka, teološka analiza, za kakršno nimam dovolj poglobljenega znanja, temveč predvsem podaja Kocbekov osebni pogled na svoje krščanstvo, dokumentiran z njegovimi osebnimi dnevniškimi zapisi. Sociološko-religiološko oznako Kocbekovega krščanstva je podal Marko Kerševan v razpravi: Edvard Kocbek: krščanstvo, družba, politika. *Sodobnost* 1986, str. 620-640.

5 Tovarišija, 20. februar 1942.

»Ta planet je neizčrpen, znova sije sonce, znova je nad nami razpeta dobrotna jasnina, znova je razlita prijetna toplota med žuželkami. Mir je v meni in zunaj mene. V takem miru je najlepše pisati o krščanski krivdi.

Razsvetlilo me je trenutno spoznanje in me napolnilo kakor razodetje, ki sem že dolgo čakal nanj. To, kar razumevamo kot religijo, je neskončno večje, razgibanejše, svetlejšo in bolj skrito od tega, kar vidimo na današnjih krščanskih cerkvah. Ne, ni me strah današnje krize krščanstva, nasprotno, želim si jo. Cerkev in krščanstvo moreta biti v današnji družbi le farizejska. Resnična, skladna s seboj bosta le v socialistični družbi. Bistveni temelj krščanstva je ljubezen, stržen ljubezni pa je pravica, utelešena pravica. To vse sem podzavestno že dolgo vedel, danes pa sem postal o tem jasno prepričan.

Ta prepričanost mi daje občutek moči, prave suverenosti. Na tem krščanskem svetu nisem več navezan na nič drobnjakerskega in dnevnega, niti na še tako lepe šege, še manj pa na tomistično filozofijo, najmanj na hierarhijo in Vatikan. Vse to ni bistvo krščanstva. Religija je nekaj različnega od metafizike, ki jo tradicionalno povezujejo s svetim Avguštinom in svetim Tomažem. Tomizem ne more biti edino veljaven izraz krščanskega duha, kakor kapitalizem ne more biti najprikladnejša oblika človečnosti in religije, če smem uporabiti to primerjavo. Prepričan sem, da se bodo v prihodnosti krščanska načela prav tako združila z novo človeško filozofijo, kakor se je v preteklih stoletjih to zgodilo ob srečanju evangelija in Aristotela. Ne vem, katera filozofija bo to, vem le, da bo tista, ki bo v največjem skladju s človekom.«⁶

Taka Kocbekova misel izhaja iz novodobne evropske tradicije dinamičnega in eksistencialnega krščanstva od Pascala, Kierkegaarda in Dostojevskega naprej pa do francoskih personalistov.

Kocbeku gre torej predvsem za filozofsko pojmovanje religije, v nasprotju s čisto sociološkim, ki sta ga prakticirala npr. partizanski duhovnik Jože Lampret, pa tudi Metod Mikuž. Gre mu za novo sintezo človeškega duha. Tu se razločno pokaže filozofsko zaledje

6 Tovašija, 3. november 1942.

za odprtost do marksizma. Odločitev za partizanski osvobodilni boj pa je bila pri njem seveda več kot samo filozofska postavka, bilo je predvsem njegovo etično in tudi čisto politično veliko »dejanje«. Nasilnemu in genocidnim okupatorju se je bilo treba upreti. Taka je bila že njegova takojšnja, skoraj refleksna odločitev ob napadu na Jugoslavijo.

Poznejše, zlasti med kristjani toliko mu očitano popuščanje marksistom, je utemeljil takole: »Krščanstvo in komunizem sta velika zgodovinska pojava, ki kljub pomembnim razlikam gresta proti istemu zgodovinskemu cilju, to je proti svobodnemu človeku.«⁷ Prav v tistih dnevih si je zapisoval svoje reformacijske ideje, ki so nekakšen prenos gibanja iz 16. v 20. stoletje: odpraviti je treba klerikalizem (kot nekoč odpustke in posvetne funkcije) v Cerkvi in odpreti pot do svobodnega verskega življenja. Verski klerikalizem, ki povzroča tudi partijski klerikalizem na nasprotni strani, je po Kocbekovem mnenju velika mentalna zavora v razvoju slovenskega naroda. Je vzrok, da Slovenci na tej zemlji nismo mogli razviti svojega polnega, svobodnega človeka. Uklenil jih je v miselno ožino in strahotno nesproščenost. (Desetletja po njegovi smrti v samostojni Sloveniji spet polemiziramo o sproščeni Sloveniji.) V strah pred prebujajočimi se ljudmi in bojazen pred upornim človekom sploh. Od tod je Kocbek izpeljal tudi mentalno anatomijo belogardizma in slovenske kolaboracije, ki jo kje povezal tudi z zgodovinsko podedovanim servilizmom do tujih oblastnikov.⁸

Kocbekovi dnevniški zapisi o krščanstvu in osebni veri, povezani s protestantizmom

Kocbek je bil v semenišču in pozneje na univerzi najprej urednik glasila katoliške slovenske mladine *Križa na gori* (1924 – 1927), potem pa še *Križa* (1928). V obeh glasilih je odkrito izpričeval svojo pripadnost mladinskemu krščanskosocialnemu gibanju, imenovanemu

7 Tovarišija, 3. oktober 1942.

8 Odstavek se navezuje na študijo Borisa Paternuja v knjigi: Boris Paternu, Mihael Glavan: *Mesec s kolobarjem*. Ljubljana: Mladinska knjiga, 2011.

tudi »križarstvo«. To je bilo, še preden je odšel v tedaj večinsko luteranski Berlin k Pinu Mlakarju. Med obema mladinskima revijama in cerkvenimi oblastmi so ves čas vladale bolj ali manj latentne napetosti, ki pa niso izbruhnile v radikalnejše spopade ali prelome. Svoj veliki in odločilni spopad s cerkveno hierarhijo je sprožil šele slabo desetletje kasneje s svojim *Premišljevanjem o Španiji* v reviji *Dom in svet*.⁹ Odtlej se ni nikoli več opral ovrednotenja »heretik«, kakršno je o njem izrekala katoliška skupnost na Slovenskem. Ta je preko svojih filozofov, teologov in predstavnikov hierarhije odkrito sumničavo in skrbno kritično motrila vse njegovo življenje in delo.

V avtorefleksijah svojega krščanstva, ki se začenjajo že v njegovih zgodnjih dnevnikih iz tridesetih let, se Kocbek pogosto protestno obrača proti katoliški cerkveni organizaciji in njeni družbeni vlogi, nikoli pa ne izraža konfesionalnih in teoloških pomislekov, dvomov ali celo odmikov. V svojih medvojnih dnevnikih pa pride tudi do neposrednega razmišljanja o evangeljski misli protestantskega krščanstva:

»V meni se je znova prebudil tisti ugovarjalski eros, ki so ga imeli cerkveni krogi vedno za protestantskega, ne za protestnega. Mnogim predstavnikom hierarhije sem bil vedno neprijeten, zato so se me hoteli odkrižati s sodbo, da se nagibljem v krivoverstvo. Tako je bilo že v srednji šoli, tako se mi je godilo pri Križu, tako se je ponovilo pri Domu in svetu. In vendar ni v meni nikakršne težnje po spreminjanju nauka. V cerkvi je bilo storiti nekaj drugega od Lutra, nekaj, kar je pretresalo in nagibalo Kierkegaarda: prerasti in izničiti vso sterilno pojmovno in verbalno versko civilizacijo, vso formalno filozofijo in tankovestno teologijo, in zgolj neposredno utelešeno živeti, evangeljsko živeti in pričevati.«¹⁰

Tudi v dolgih in morečih partizanskih pohodih, skrivanjih in beganjih po začasno osvobojenih območjih se je večkrat duhovno krepil s premisleki o jezиковni, verski in kulturni podobi slovenstva. Po celonočnem mučnem maršu od Kočevskega Roga do predljubljskih dolenskih hribov si je v svetopisemsko privzdignjenem jeziku zapisal:

9 *Dom in svet* 50, 1937/38, 1-2, str. 90–105.

10 *Listina*, 18. junij 1943.

»Nato zvonovi zamrejo. Moje oči se zagledajo in vidijo jasneje. Zemlja in sonce začneta govoriti. Star jezik. Skriti ostanki prediluvialnih pošasti se začno pregibati v zemlji. Vse to, kar vidim, je bilo nekoč pod morjem. Od takrat do danes je ta zemlja videla mnoge naravne in zgodovinske katastrofe. Vode so valovale, nevihte divjale, na milijarde semen je vzknilo in umrlo. Hrumele so bitke med naravo in človekom, bitke med človekom in človekom, bitke med nebom in zemljo. Kuga in lakota, premikanje plemen, premikanje zemlje, turški vpadi, kmečki upori, protestantska vizionarnost, romarji, pokopališča, narodne pesmi, mesečina, greh, osramočena in poveličana človečnost.«¹¹

Partizansko vodstvo so poleg partijskih ideologov, političnih pragmatikov in vojaških strategov partizanskega bojevanja tvorili še nekateri zanimivi, človeško in ustvarjalno bogati posamezniki. Med njimi je bil Kocbeku posebej simpatičen Vlado Kozak, s katerim sta nekaj časa drugovala na Rogu. Kocbek je celo ohranil njegovo fotografijo iz tistega časa, pa tudi portret dekleta Dane, ki ji je Kozak nerodno dvoril, a se je njuna ljubezen vendarle razvila v resno in globoko zvezo, ki sta jo okronala s poroko. »Družčina ga ima za dobrodušnega človeka, le dva, trije ne vedo kaj z njim, eden ga ima za igralca, drugi za bolnika, tretji za pavliho. Jaz ga lovim mnogo više, zdaj je Trdina in zdaj Balzac, zdaj Luther in zdaj Oblomov, zdaj Taras Buljba in zdaj Don Kihot, zdaj Tomaž Akvinski in zdaj oče Jerome iz Franceove Kuhinje. Toda danes sem mu nenadoma dal ime Dizma, poimenoval sem ga po desnem razbojniku z Golgote, ki je počenjal težke stvari v življenju, pa mu je Kristus vseeno obljubil nebeško kraljestvo.«¹²

PARTIZANSKI DUHOVNIKI

V začetku leta 1943 je Izvršni odbor OF z odlokom uvedel verske referente v partizanskih enot in 12. januarja 1943 postavil Metoda Mikuža za verskega referenta pri Glavnem štabu NOV in POS.

11 Tovarišija, 23. sept. 1942.

12 Listina, 29. maj 1943.

Spomladi 1943 ga je škof Rožman ekskomuniciral in mu prepovedal opravljati duhovniško službo med partizani. Dekret, s katerim je škof odvzel Mikužu pravico do duhovniških opravil, je objavil Ljubljanski škofijski list 10. junija 1943: »Sac. Methodius Mikuž a divinis suspensus est, donet redeat et Ordinario se sistat.« Z uvedbo verskih referentov so komunisti odvzeli pobudo krščanskosocialistični skupini in si vsaj formalno prisvojili tudi področje duhovne oskrbe partizanov. Nekateri partijski voditelji so posegli celo tako daleč, da so naivno skušali vzpostaviti nekakšno vzporedno versko-cerkveno organizacijo. Kocbek je v imenu krščanske skupine v OF take politične ideje seveda ostro zvrčal. »Odločno pa smo zavrnilo sugestije, ki jih nekateri tovariši z večjo ali manjšo dobrohotnostjo dajejo Mikužu, naj se upre in ustanovi nekakšno slovensko cerkev ter tako sproži reformatorsko versko gibanje zunaj uradne Cerkve. To je docela abotna misel. Če bi Mikuž to storil, bi morala skupina javno nastopiti proti njemu. Dva razloga bi nas vodila pri tem, najprej spoznanje, da je vsak odpadniški nastop le udarec v vodo, ker vsako sektaštvo nujno zanika bistvo, potem pa nevarnost, da bi tak korak naši skupini vsilil izrazito verski značaj, ki se ga prav tako ogiblujemo, kakor se odrekamo izrazito političnemu značaju, ker smo nazorska kulturna skupina. Ko smo se pogovarjali o notranji moči slovenskega duhovnika, smo bili vsi enakega mišljenja, čeprav na različne načine. Če bo v temnih časih, ki prihajajo, kdo netil odrešenjski ogenj pri Slovencih, potem bo to opravljalo ljudstvo samo, morda nekateri zavestnejši laiki, duhovniki sami pa bodo morali skozi dolgo trajno zunanje in notranje očiščevanje. Najbolj strahotno spoznanje je to, da je duhovnik danes duhovno in človeško negotov. Na duhovnika se krščanstvo na Slovenskem dober čas ne bo moglo zanesti.«¹³

Kocbek je zelo samostojno in daljnovidno razmišljal tudi o svojem narodu. Dober primer take refleksije je bil njegov članek *Svobodna Slovenija v enakopravni Jugoslaviji* v ljubljanskem *Poročevalcu* 15. avgusta 1943, ki je že takoj po objavi doživel zanimiv komentar neimenovanega sotovariša; ta je pripomnil, da so v osvobodilni propagandi premalo poudarjali načelo samoodločanja s pravico do

13 Listina, 24. junij 1943.

odcepitve. Kocbek je z njim soglašal in daljnovidno slutil, da bomo Slovenci nekoč živeli v svoji državi in jasno zastopal idejo, »da načelo samoodločbe narod najbolj učinkovito izraža z oboroženim bojem za svobodo in da je takšno bojevito samoodločanje edini trdni temelj za docela suverena slovenskega življenja v prihodnji Jugoslaviji.«

Ob tej priložnosti je zapisal tudi antologijsko izjavo o svojem pojmovanju in čustvenem doživljanju slovenske narodne skupnosti:

»Res je, če Slovenci nismo le Trubarjev protestantski misijon ali zgolj Prešernov kulturni domislek, če nismo samo baročna katoliška provinca ali prehodna razvojna stopnja balkanskega imperija ali alpske federacije, temveč smo naravni in zgodovinski organizem, resnična in izvirna narodna prvina, pravi narod s svojim angelom varuhom in demonom skušnjavcem, potem si moramo svojo narodno psihiko in človečnost do kraja utemeljiti in tvorno izraziti, ne glede na zvezo narodov, v kateri bomo živeli, ne glede na gospodarski prostor, ki bomo morali v njem enakopravno sodelovati, in ne glede na družbo, v kateri se bomo počlovečili, kajti narodnostne človečnosti ne more niti nadomestiti univerzalni duh religije niti je ne more odpraviti socializacija produkcijskih sredstev.«¹⁴

Kocbekov kontroverzni predvojni, medvojni, predvsem pa povojni »slednik« je bil Jože Brejc (Javoršek). V času Dolomitske izjave je bil goreč zagovornik samostojnosti krščanske skupine, zato velja vsaj na kratko navesti tudi njegov spominski zapis o kristjanih v OF:

»Zato sva s Kocbekom prepričana, da je komunizem samo sprevržena oblika krščanstva oziroma neke vrste kazen za vse, kar so kristjani v zadnjih stoletjih zapravili v božjih in človeških očeh. Postali so namreč skoraj vsi neskončni grabeži, samozagledanci, hinavci, klerikalci. Slovenska cerkev se bo v tekmi s komunizmom streznila in očistila, mi pa bomo v tem razčiščevanju odigrali odločilno vlogo. A zakaj tega ne razumejo ne uradna cerkev ne komunisti?«¹⁵

Kocbekov naslednji temeljitejši premislek o krščanstvu je nastal jeseni 1943, kmalu po zgodovinsko pomembnem kočevskem zboru

14 Listina, 30. julij 1943.

15 Jože Javoršek: *Spomini na Slovence III*. Ljubljana: Adit, 199.

odposlancev slovenskega naroda. Gre za njegov značilen personalističen pogled na religijo, ki mora človeku prinašati luč spoznanja in ga usmerjati v aktivnega sooblikovalca prihodnosti; za človekovo prenavo je po njegovem potrebna duhovna revolucija, ki je dala ime tudi njegovemu glasilu krščanske skupine (*Slovenska revolucija*):

»Ko sem danes prebiral Novi zakon, sem spoznal, da se je človek šele s Kristusom usmeril iz sedanjosti v prihodnost. Krščanska religija je pravzaprav razodetje prihodnosti. Stari narodi so večidel mislili, da se življenje ponavlja in da si zadostuje. Njihovi misleci so menili, da je vse, kar se pokaže, enakovredno in eno ter isto. Zakoni izkušnje in mišljenja so jim govorili o zakonitem minevanju vsega. Bili so docela zaprti v sedanjost. Šele evangelij je človeku odprl pogled na prihajajoče in prebudil čut za pričakovanje prihodnjega razodetja. Ko pa se je pričakovanje odrešilne zgodovine preneslo tudi na pojmovanje posvetne zgodovine, je zarodilo idejo napredovanja in zgodovinskega mesijanizma. Skratka: brez krščanstva bi ne bilo današnje človekove revolucionarnosti.«¹⁶

Osvobodilni boj, se pravi vojaško, politično in kulturno dejanje za osvoboditev in prerod Slovencev, je Kocbeka pripeljal tudi do opredelitve o duhovni in kulturni podobi našega sovražnika, nemškega osvojevalca in okupatorja. Zapisal jo je v strahu pred prihajajočo nemško ofenzivo jeseni 1943. Pri tem ni mogel spregledati verske reformacije v 16. stoletju:

»Nemec je navzoč tudi v naši narodni varnosti in izvirnosti: v protestantskem začetku naše književnosti, v prvem šolanju našega razumnštva, v strukturi jezika in slovniškega mišljenja, v osnovah fevdalstva in meščanstva, v širjenju tehnike in obrti, v naši pridnosti in natančnosti, v temeljih civilizacije in kulture, v duhovni in snovni orientaciji. Toda razmerje Nemca do Slovenca ni le razmerje silaka do slabotneža, temveč razmerje uničevalca do neuničljivega. [...] Morda smem zapisati celo trditev, da bi brez Nemcev nikoli ne postali tako izvirni Slovenci in da bi Nemci brez naše in češke osamosvojitve nikoli ne postali tako strastni Pangermani.«¹⁷

16 Listina, 10. oktober 1943.

17 Listina, 10. oktober 1943.

Še isto jesen je imel Kocbek na Cinku resnejšo politično debato z Jožetom Zemljakom in Vladom Kozakom. Razpravljali so tudi o kolaboracionizmu, belogardizmu in takrat na novo nastalem domobranstvu. Že tedaj je lucidno poudarjal, da slovenska sprega vere in politike izvira že iz časov bojevitega katolicizma Antona Mahničā:

»Belogardizem je spoj totalitarizma in integralizma. Ateisti so si laicizirali staro in neumrljivo idejo božjega kraljestva, politično pohujšani kristjani pa so si hoteli idejo božjega kraljestva prav tako uresničiti zgolj z družbenimi in političnimi sredstvi: božjo voljo so vzeli v zakup, nastopili so kot tolmači božje previdnosti v zgodovini in tako skonstruirali nekaj, kar se ne da spraviti v sklad s krščanskimi resnicami. Belogardizem ni nastal naenkrat, iz protireformacijskih časov je nastajal polagoma kot težnja po racionalizmu, sistemu, organizaciji in oblasti.«¹⁸

Minorna, a z našega gledišča vendarle zanimiva, je Kocbekova dnevniška omemba bosanskega zaselka z imenom našega velikega očeta slovenske knjige, ki mu je kot trobenta zazvenelo v glavi. Nastala je jeseni 1943, ko se je prebijal skozi divje balkanske prostore na drugo zasedanje Avnoja v Jajcu. Več kot šest desetletij kasneje je ljubiteljski obiskovalec odkril prav to vas in vzhičen zapisal, da morda Trubarjevi predniki izhajajo od tam. Presegel je Kocbeka, ki je zapisal: »Nebo je bilo golgotsko sivo in raztrgano, nekateri oblaki so se skoraj dotikali tal s svojo nevarno črnino, bilo je nenavadno toplo. Z nizkega grebena smo zagledali pod nami razdrto progno in požgano železniško postajo *Trubar*.«¹⁹

Le nekaj dni zatem, na predvečer znamenitega zasedanja v Jajcu, je v bosanskem Livnu spet razmišljal o vlogi krščanstva v slovenski kulturni zgodovini in o preobrazbi naše duhovne podobe, ki jo je izrecno zapisal v ustanovno listino OF:

»Dve konstanti sta se skoraj brez zveze skušali razviti v nas, krščanska omika Ogleja, Bavarske, svetih Cirila in Metoda, lutrovstva in katoliškega baroka, potem pa porenosančna civilizacija humanizma s svojima različnima poudarkoma na subjekt in objekt: z ene

18 Listina, 19. oktober 1943.

19 Listina, 21. november 1943.

strani individuj, zrenje, artizem in demokracija, z druge pa kvantiteta, znanje, korist in ideologija.«²⁰

Kdo je, kaj je, kje je Edvard Kocbek?

Andrej Inkret (2011) ga imenuje »intelektualec, ki se nikdar ni mogel zadovoljiti z obstoječim stanjem, katoličan, v katerem je bilo vedno nekaj protestantskega, revolucionar, ki je skupaj s komunisti podiral staro, a se ni znal do kraja vključiti niti v novo družbo, ki jo je pomagal postavljati sam«. Lahko tudi podvomimo, ali se res ni znal. Morda pa se kot kristjan ni hotel. Komunisti so ga ves čas obtoževali, da se noče dokončno »včlaniti«, da hoče biti udeležen pri »zaslugah«, ne pa pri »umazanih rokah«. Prav so imeli. Uradna katoliška cerkvena skupnost mu je pripisovala odpadništvo. Prav je imela. Njegovo osebno pojasnilo, izraženo v poeziji, je bilo in ostaja zagonetno.

KDO SEM?

*Nikoli nisem to,
kar mislijo, da sem,
in nikoli nisem tam,
kjer me vidijo oči.*²¹

20 Listina, 28. november 1943.

21 Začetni verzi. Groza. Ljubljana: Slovenska matica, 1963, 107.

Traugott Jähnichen

POGUM ZA PREVZEM ODGOVORNOSTI IN PODJETNIŠKO RAVNANJE

Gospodarskoetični impulzi Evangeličanske cerkve v Nemèiji

Uvod: Izziv odgovornosti do bodočih generacij

Pisatelj in takratni češki predsednik Václav Havel je kot gostitelj 55. letne konference »Mednarodnega monetarnega sklada« in »Svetovne banke« septembra 2000 v Pragi na zelo razmisleka vreden način formuliral povezavo med naraščajočo sekularizacijo in pomanjkanjem odgovornosti do bodočnosti: »Današnja civilizacija je prvič v zgodovini človeštva v svojem bistvu ateistična, manjka ji vsaka povezava z večnim in neskončnim. Zato ne manjka samo ozir do tega, kaj bo prišlo za nami, temveč tudi ozir na obče dobro.«¹ Havel je diagnosticiral, da je prodiranje ateističnega odnosa prineslo globinsko izgubo usmerjenosti človeškega ravnanja na obče dobro, predvsem pa je umanjala odgovornost nasproti prihodnjim rodovom.

Tudi če Havel v svojem govoru tega ni izrecno izpeljeval, daje tej argumentaciji očitno odločilen pečat predstava, da zmorejo religiozne kulture, zlasti krščanstvo, orientirati človeško življenje k cilju, ki sega dlje od tostranskega življenja. Zagotovost, da nam je obljubljen dopolnitev lastnega življenja v neki drugi dejanskosti, ki se razlikuje od tostranskega sveta, terja življenjsko držo v smislu trajnostnega razvoja in obzirnega odnosa do stvarstva, ki v logiko lastnega ravnanja bistveno vključuje interese prihodnjih generacij. Obet onstranske izpolnitve, ki je zasidran v bibliji, nam torej odpira spokojno zaupanje glede na obnašanje z dobrinami stvarstva, kajti

1 Václav Havel, Govor pred 55. letno konferenco IMF in Svetovne banke dne 25. 9. 2000 v Pragi, FAZ dne 26. 9. 2000.

ni treba udejaniti ali doseči vsega v tem življenju in ni treba konzumirati vsega, kar smo sami investirali. Z izginevanjem take onstranske usmeritve v procesu sekularizacije se spodkopava odgovornost do prihodnosti, in to je poanta Havlove diagnoze.

Tudi če nimamo empiričnih teoloških študij, s pomočjo katerih bi mogli preverjati to povezavo, na katero se Havel sklicuje, se vendarle njegova argumentacija zdi precej plavzibilna. To velja zlasti tedaj, če upoštevamo še druge posredujoče variable za povezanost stališč zastran religije in odgovornosti do prihodnosti. Denimo iz sobivanja z otroki in vnuki in skrbi zanje rezultira bistvena motivacija za ravnanje, usmerjeno v prihodnost. Ker imajo religiozno formirani ljudje v različnih kulturah v povprečju občutno več otrok kot ne-religiozno formirani² in ker lahko štejemo odgovornost do otrok za enega od odločilnih faktorjev povezanosti povprečnega življenja s prihodnostjo, obstaja očitno na tej ravni visoka korelacija med religioznimi prepričanji in odgovornostjo do prihodnjih generacij. Toda ker v sodobnosti v industrijskih družbah nenehno narašča delež ljudi, ki živijo brez otrok in vnukov, bi to utegnilo predstavljati nadaljnje, vsaj enako dramatično spodkopavanje odgovornosti do prihodnosti, kot naj bi ga po Havlovi tezi sprožil proces sekularizacije. Če to malo zaostriamo, si lahko zastavimo vprašanje, ali ne obstaja nevarnost, da bi se lahko družbe brez močnih religioznih usmeritev in z naraščajočim deležem tistih, katerih življenjski svet ni zvezan s prihodnjimi generacijami, obnašale v smislu »končne igre«³ – to je, igre, po kateri ne pride nič več!

Temeljne krize sodobne družbe torej v bistvu rezultirajo iz neke osnovne drže, ki ne skrbi v zadostni meri ali pa sploh nič za odgovornost do prihodnosti in v tem smislu daje pečat ravnanju, ki ni v zadostni meri trajnostno. Ta diagnoza ne velja samo z ozirom na ekološke nevarnosti, temveč tudi za osrednje področje gospodarskega ravnanja, kakor se je to v zadnjem času izrazilo v gospodarski krizi in krizi finančnih trgov. V tem smislu je Evangeličanska cerkev Nemčije (EKD) v svoji izjavi »Kot razpoka v visokem zidu« (Wie ein

2 FAZ, dne 16. 5. 2007

3 Prim. tudi igro Samuela Becketta, *Endspiel*, Frankfurt/M. 1957.

Riss in einer hohen Mauer)⁴ jasno povedala, da je potreben temeljit preobrat v gospodarskih zadevah, da se bo moč izogniti perspektivi zloma, ki jo nakazuje preroška beseda »kot razpoke v zidu ...« (prim. Iz. 30). Izaija je odel svoje preroško sporočilo o pogubi ljudstva v podobo razpoke, ki je spočetka skoraj nevidna, pa se nenehno širi, dokler se končno ne poruši ves zid. EKD meni, da bi bila taka kritična situacija podana takrat, ko bi se stabilizacija trgov, kot je trenutno organizirana, dogajala »za ceno nadaljnega naraščanja revščine v breme naslednjih generacij ali v povezavi s nadaljnji obremenitvami okolja«,⁵ iz česar bi v kratkem času sledila naslednja temeljna kriza. Vidne razloge za krizo vidi EKD poleg »miselnosti hitrega denarja«⁶ predvsem v odnosu, ki udejanja sedanje blagostanje in sedanje življenjske pogoje v breme prihodnosti in s tem prihodnjih generacij. V nasprotju s takim odnosom pa je za krščanski etos, ki odzvanja v izjavi Václava Havla, značilno, da odgovornost pred Bogom povezuje z obveznosti pred naslednjimi generacijami in usmeritvijo v skupno dobro.

Spričo teh izzivov želimo v nadaljnjem povprašati, kakšne impulze prinašajo najnovejše publikacije Evangeličanske cerkve v Nemčiji za preorientacijo gospodarskega in družbenega življenja, da bi iz krščanske vere dobili napotke za oblikovanje gospodarstva in družbe. Osrednje mesto imata poslanici »Pravična soudeležba. Usposobitev za lastno odgovornost in solidarnost« (»Gerechte Teilhabe. Befähigung zu Eigenverantwortung und Solidarität«⁷) ter »Podjetniško ravnanje v evangeličanski perspektivi (»Unternehmerisches Handeln in evangelischer Perspektive«⁸), ki ju moramo – dopolnjeni z nekaj krajšimi stališči – razumeti kot besedili, ki se dopolnjujeta, pri čemer »Gerechte Teilhabe« razvija socialnoetično normo pravičnosti, med-

4 Wie ein Riss in einer hohen Mauer. Beseda sveta Evangeličanske cerkve v Nemčiji o globalni krizi finančnih trgov in gospodarstev, v: Jahrbuch sozialer Protestantismus 3, Gütersloh 2009, str. 221-239.

5 N.n.m., str. 222.

6 N.n.m., str. 224.

7 Gerechte Teilhabe. Befähigung zu Eigenverantwortung und Solidarität. Poslanica Sveta EKD o revščini v Nemčiji, Gütersloh 2006.

8 Unternehmerisches Handeln in evangelischer Perspektive. Poslanica Sveta EKD, Gütersloh 2008.

tem ko »Unternehmerisches Handeln« postavlja v ospredje misel svobode. Pravičnost in svoboda v smislu uvrstitve v komplementarni sklop tvorita normativni temelj evangeličanske socialne etike.

1. Perspektiva pravičnosti usposabljanja: k poslanici »Gerechte Teilhabe«

Poslanica »Gerechte Teilhabe« posebej poudarja idejo pravičnosti usposabljanja, saj se v trenutnem položaju revnih ljudi v Nemčiji izkazuje tesna povezava med revščino, brezposelnostjo in nizko kvalifikacijo. Vendar pri tem ne zapade v napako, da bi izigravala pravičnost usposabljanja proti pravičnosti distribucije. V tem smislu pravičnost usposabljanja označuje socialnoetično normo, katere cilj je vzpostavljanje institucij, ki naj usposablajo prikrajsane ljudi, da bi jim odprli pot za življenje na lastnih nogah. To velja – kot poudarja poslanica EKD – zlasti za izobraževalni sistem: pomoči kot podpora socializaciji, izobraževalne ustanove – poleg ustanov izobraževanja, nadaljnjega usposabljanja in dodatnega izobraževanja tudi ustanove za politično izobraževanje – so na elementarni način predpogoji za omogočanje življenja, za katerega je človek odgovoren sam.⁹ To pa je konec koncev plavzibilno iz pravilno razumljenega lastnega interesa družbe, ker po eni strani lahko samo solidne kvalifikacije zagotavljajo ekonomsko stabilnost družbe in ker po drugi strani deficiti v socializaciji in izobrazbi povzročajo socialnim varnostnim sistemom tako imenovane pravičnosti distribucije visoke posledične stroške.

Spomenica vidi v revščini v tako bogati deželi, kot je Zvezna republika Nemčija, osrednji družbeni izziv, ob čemer revščine ne pojmuje zgolj kot nezadosten materialni dohodek, temveč v srži kot neudeležnost na vseh življenjskih področjih. S tem je spomenica v bistvu anticipirala danes v Nemčiji aktualno razpravo o »novih spodnjih slojih«, kajti za te sloje ni odločilen samo dohodkovni položaj, pri njihovi identifikaciji je treba upoštevati njihova stališča,

9 Prim. Gerechte Teilhabe, str. 61isl.

vrednote in interese ter njihovo (nezadostno) udeležbo pri političnih procesih. Revščina v tem širšem smislu implicira visoko mero resignacije, ker ti sloji nimajo trdnega prepričanja, da lahko s svojimi lastnimi silami kaj spremenijo glede svojega življenjskega položaja. Takšno okolje opisuje spomenica EKD s pojmom izključenosti (»Ausschluss«), ekskluzije, ki izhajajoč od onemogočenega dostopa do trga dela »pogosto vodi tudi do izključenosti iz socialnega in političnega dogajanja. Nasproti tem tendencam odtrivanja ob stran, ki pogosto sprožajo negativno spiralo, meri soudeleženosť na odpiranje za elementarno zahtevo po soudeleženosťi pri življenjskih možnostih družbe.«¹⁰

Teološko-socialnoetično je ta perspektiva utemeljena z nekim pojmovanjem pravičnosti, ki ga v osnovi določa koncept pravične soudeleženosťi in ki ima za cilj čim bolj široko integracijo vseh članov družbe. Ker nihče ne sme biti izključen od temeljnih socialnih dobrin, kot so izobrazba, zdravje ali socialna varnost, je treba vse oblike ekskluzije – od dejanskega odrekanja izobraževanih možnosti prek brezposelnosti vse do izključevanja od soudeleženosťi pri političnem in kulturnem življenju zaradi hudih materialnih omejitev – označiti kot škandalozne, proti njim se je treba zelo odločno boriti. Pravičnost soudeleženosťi s tega stališča enako vključuje pravičnost usposabljanja kot pravičnost distribucije in tako gre dlje od alternative med klasično potrošniško socialno politiko na eni strani in investicijskimi izdatki za programe izobraževanja in kvalifikacije po drugi strani. V tem smislu označuje »pravična soudeleženosť« družbenopolitični ideal, ki ga je z izdajo te spomenice formuliral Svet Evangeličanske cerkve v Nemčiji. Izhajajoč od tega ideala spomenica ne predstavlja kakega radikalnega političnega programa »iz enega kosa« – kot bi to zelo prijalo nekaterim kritikom. Vzrok za to ni le v dejstvu, da po poti nadomestnega konsenza, ki je značilen za cerkvena stališča, ne moremo pričakovati enostavnega zdravila za vse. V bistvu se ima poslanica za svoje usklajujoče stališče zahvaliti ravno dejstvu, da njeni avtorji sploh ne vedo tako natančno, kako bi bilo mogoče doseči več pravičnosti pri soudeleženosťi, in v tem se loči od

10 N.n.m. str. 43.

prepričanja nekaterih radikalnih kritikov sedanje politike – vseeno s katere strani. Tako spomenica o gospodarstvu in gospodarski politiki v svojih analitičnih pasusih poudarja, da nihče v resnici ne ve za trdno, kako bi se hitro dalo znižati brezposelnost.¹¹ Spomenica pa vendarle želi obogatiti javno diskusijo o socialni državi in nakazati orientacijo. V tem smislu spada k orientaciji spomenice oboje: podpora nastavljanju kretnic, ki verjetno kažejo v pravo smer, kot tudi kritika domnevno napačnih pričakovanj in zmotnih usmeritev.

V skladu s tem spomenica razvija konkretne, toda previdne predloge glede strategij, s katerimi bi bilo morda še najprej mogoče dolgoročno premagati revščino. Tako sploh ni presenetljivo priporočilo, da je treba znižati tako imenovane stranske stroške mezd, torej strategijo za zmanjševanje brezposelnosti s pomočjo večjega financiranja socialnih sistemov preko davkov. Res pa spomenica izrecno poudarja, da je enako potrebno kot tudi težko institucionalno zagotavljati trajnost primerne ravni davčnega financiranja. Ta vidik so poglobili v poznejši spomenici »Transparenca in pravičnost. Naloge in omejitve države pri obdavčevanju« (Transparenz und Gerechtigkeit. Aufgaben und Grenzen des Staates bei der Besteuerung), ki označuje pozitivno davčno moralo kot »državljsko krepost« in obenem svari pred prevelikim obremenjevanjem državljanov s previsokimi davki.¹²

Treba je priznati, da je v družbeni diskusiji inovativen predlog spomenice »Pravična soudeležnost«, da bi si morali biti predstavnice in predstavniki vseh družbenih skupin, ki so zastopane v socialni zbornici, enotni v zahtevi, da je treba ustvariti javno zagotovljena delovna mesta za tiste, ki nimajo nobene možnosti več na trgu, pa naj bo ta regularen ali subvencioniran. To opcijo izrecno označujejo kot zadnjo opcijo boja proti revščini. Po argumentaciji spomenice so bolj pomembni strukturni politični ukrepi, ki bi že pri korenini preprečevali revščino, t.j. soudeležnost na trgu delovne sile in kot predpogoj zanjo ustrezno izobraževalno ofenzivo. Za boljšo izobrazbo si je treba prizadevati že samo zato, ker izobrazba človeku

11 Prim. n.n.m. str. 57 isl.

12 Prim. Transparenz und Gerechtigkeit. Aufgaben und Grenzen des Staates bei der Besteuerung. EKD-Texte 106, Hannover 2009, str. 46, str. 30 idr..

omogoča, da živi – materialno, predvsem pa duhovno – dobro življenje. Dobra izobrazba zvišuje individualno kompetentnost za razreševanje problemov in človeku zato celo pomaga shajati z malo denarja, kajti izobraženec bo z denarjem ravnal bolj pametno in varčno kot nekdo s pomanjkljivo izobrazbo.

Poleg tega kažejo vsi razpoložljivi podatki, da izobrazba človeku odpira večje možnosti na trgu dela, s tem pa premagovanje brezposelnosti in tendenčno višje dohodka. Zato igra zahteva po boljši izobraževalni politiki centralno vlogo v okviru »Poti iz revščine«, ¹³ o katerih se razpravlja v spomenici. Boljša izobraževalna politika se mora začeti že v predšolski dobi, v času rednega šolanja pa mora predvsem premagovati hendikepe otrok, ki so bolj oddaljeni od izobraženstva. V podporo tej nalogi je treba vzpostaviti institucije, ki bodo podpirale socializacijo in ki bi lahko izravnale startne minuse otrok iz socialno šibkih slojev. Razen tega je potrebna »nenehna evalvacija napredkov pri učenju za vsakega otroka, ki bo terjala odgovornost od vrtca in šole naprej za ves potek izobraževanja posameznega šolarja. Doslej učenci sami nosijo vse tveganje.« ¹⁴

Spomenica razume pojem izobraževanja (Bildung) širše od običajnega posredovanja znanja in naslanjajoč se na spomenico EKD o izobraževanju iz leta 2003 pojmuje izobraževanje kot preplet učenja, vedenja, spretnosti, zavesti o vrednotah, stališč in zmožnosti za ukrepanje znotraj horizonta razlag življenja, ki izhajajo od nekega smisla. V tem smislu mora izobraževanje – to je podnaslov spomenice – vzgajati ljudi za prevzemanje lastne odgovornosti *in* za solidarnost. Vtem ko se spomenica osredotoča na problematiko izobraževanja kot osrednjega izziva boja proti revščini, ima tu za cilj ne le čim občutnejše zmanjšanje tveganja revščine, temveč tudi uvežbavanje solidarnosti. Razen tega spomenica jasno opozarja tudi na druge perspektive boja proti revščini, na pomen stabilne socialne države v smislu pravičnosti distribucije, na ustvarjanje delovnih mest na primer z zmanjševanje obremenitev faktorja »delo«, na velik pomen družin ter na naloge diakonijskih in cerkvenih občin.

13 Prim. Gerechte Teilhabe, n.n.m., str. 50 isl.

14 N.n.m., str. 66.

V svojem jedru si spomenica kot cilj postavlja socialno kulturo odgovornosti za samega sebe in solidarnost. Pri tem se lahko v javni debati apel, da je treba biti solidaren, spričo odklonilnega stališča velikega dela premožnega prebivalstva do stabilizacije socialne države, marsikomu dozdeva naiven. Seveda nam problematični status quo kaže, kako pomembna je vzgoja za solidarnost, ki je v zasnovi tu v predstavah otrok o tem, kaj je fair in pravično, in jo lahko pogosto opazujemo, ki pa gre dostikrat v izgubo v teku življenja. Tu lahko pomagata izobraževanje in vzgoja. Za javni diskurz in v njem je mogoče čisto enostavno povzeti socialnoetično pojmovanje spomenice zastran tistih, ki so dobitniki v procesih družbenih sprememb in so v materialnem smislu »bogati«: »Pomislite na vsako pomoč in podporo, ki so jih doživeli vaši starši in vi sami, da ste lahko postali to, kar ste danes. Spoznati morate, da vaše blagostanje ni utemeljeno samo na vašem lastnem uspehu, temveč je tudi Božji dar in dar vaših prednikov, ki vam je dan, da bi z njim ravnali odgovorno. In predvsem: Pomislite, da se ne morete zanašati na to, da bodo vaši potomci osebno tako uspešni kot ste vi. Vaši otroci in zlasti vaši vnuki bodo morda zelo potrebovali dober javni izobraževalni sistem ter dobro delujočo socialno državo! Pomagajte s svojimi finančnimi resursi in svojim družbenim vplivom, da bo vsem članom družbe in s tem tudi vašim potomcem trajnostno omogočena pravična soudeležnost!«¹⁵

2. Etos »poštenega trgovca« – K spomenici EKD »Podjetniško ravnanje z evangeličanske perspektive«

Medtem ko evangeličanska cerkev v Nemčiji v svoji spomenici »Pravična soudeležba« terja solidarnost do zapostavljenih skupin prebivalstva v Nemčiji in nagovarja vest bolj premožnih članov družbe, pa le-te spomenica o podjetništvu na različne načine spod-

15 Ta apel je formuliran v: Traugott Jähnichen/Gert G. Wagner, Die Kammer für soziale Ordnung der EKD – Reflektionen zur historischen Entwicklung, Politikberatung und zum Arbeitsprogramm in der Berufungsperiode 2004 bis 2009, v: ZEE 51.let. (2007), str. 215-221, tu: str. 219.

buja. To je pomembno nenazadnje zato, ker je za nemško družbo – enako kot verjetno za večino evropskih družb – značilna globoka kriza zaupanja v podjetniško ravnanje. Cela vrsta škandalov ter medijska obravnava teh škandalov so bistveno prispevali k tej podobi. Tako meni 56 % nemškega prebivalstva, da so gospodarske razmere nepravilne, 60 % ima celo odklonilno stališče do podjetnikov in menedžerjev, samo 25 % jih ima do njih pozitiven odnos. Taka stališča so verjetno zelo razširjena tudi v evangeličanski cerkvi, saj na primer trenutno nobena evangeličanska verska knjiga funkcije podjetnikov ne ocenjuje pozitivno. Namesto tega služijo, kolikor so sploh omenjeni, kot simbol za stremljenje za profitom za vsako ceno in za izkoriščanje, kar se tudi pogosto prikrade v pridige.

Nasproti takemu izkrivljanju pomena in dosežkov podjetniškega ravnanja razvija spomenica EKD pozitiven odnos in opisuje podjetniško ravnanje najprej kot izraz odgovornosti za samega sebe in svobode. Podjetniki so pripravljene delovati na lastno odgovornost in s tem tudi z lastnim tveganjem in pri tem na področju gospodarstva eksemplarično uporabijo svobodo, ki jim je ponujena, kot možnost za udejanjenje svojih idej in predstav. Vtem ko podjetniki na ta način uveljavljajo svoje lastne ideje, vedno znova razvijajo inovativne ideje – spomenica glede tega večkrat omenja ideal »dinamičnega podjetnika«,¹⁶ kot ga je formuliral Joseph Schumpeter – ter s tem ustvarjajo temelj splošne dobrobiti. (Wohlfahrt). Na teološki način lahko pojmujejo podjetniško ravnanje kot »poklic« v smislu reformacije,¹⁷ s tem da je treba posvetno ravnanje razumeti kot služenje bližnjemu v odgovornosti pred Bogom. Poleg naravnosti nase (Selbstbezug), po kateri se podjetniško ravnanje legitimno odlikuje, je s kategorijo poklica tematizirana orientiranost na interese bližnjega ter na skupno dobro in končno odgovornost pred Bogom.

Pojem podjetnika je v Nemčiji precej nespecifičen, ker je v Nemčiji vsega skupaj 3,4 milijone podjetnikov, od katerih je 2,8 milijona osebnih družb, kar pomeni, da neki podjetnik, ki za poslovanje odgovarja osebno, s svojo osebo zagotavlja razvoj podjetja. Pomen

16 Prim.. *Unternehmerisches Handeln in evangelischer Perspektive*, str. 14, str. 25 i. dr.

17 N.n.m., str. 48sl.

teh lastniških in osebnih podjetij je v Nemčiji zelo velik, saj prispevajo 53 % bruto socialnega proizvoda, skrbijo za 68 % delovnih mest in so odgovorni za okoli 80 % vajencev.¹⁸ Značilna za te podjetnike kot lastnike je srednjeročna in dolgoročna strategija, kot primer za ta model bi lahko navedli obrtnike. Poleg njih obstaja ustrezno število kapitalskih družb, za katere je bolj značilen kapital kot pa intenzivnost dela. V teh kapitalskih družbah gre manj za lastnike z osebno odgovornostjo, temveč bolj za menedžerje, ki usmerjajo usodo podjetja in za svoje delo odgovarjajo dajalcem kapitala.

V principu pozitivna ocena EKD glede podjetniškega ravnanja je razen tega vezana na določene predpogoje, ki tvorijo temelj legitimnega podjetniškega ravnanja. Semkaj v prvi vrsti šteje veljava in sprejemanje okvirnih pogojev socialnega tržnega gospodarstva, t.j. upoštevanje politike konkurence, ki vsebuje osnovne standarde infrastrukture in socialne politike. V zadnjem času se temu pridružuje še vloga ekoloških meril. V smislu gospodarskega reda v Zvezni republiki Nemčiji je ustvarjanje in zavarovanje delovnih mest prednostni gospodarski in socialni cilj podjetniškega ravnanja. V tem smislu morajo podjetja zares dopuščati, da jih merijo z merilom razvoja delovnih mest v njihovi regiji, čeprav spomenica EKD svari pred tem, da bi neposredno primerjali ekonomski uspeh in razvoj delovnih mest, kajti spričo težavnih konkurenčnih pogojev bi kljub pozitivnemu celotnemu razvoju lahko bili potrebni ukrepi racionalizacije. Vendar pa z vidika EKD ostaja legitimna družbena debata o tem, da je treba podjetja meriti po njihovem prispevku k zagotavljanju delovnih mest.¹⁹ Zagotavljanje delovnih mest je navsezadnje vezano na standarde glede delovnih pogojev, ki povzemajo impulze razprave o humanizaciji sveta dela od 70. let naprej in jih razvijajo naprej pod današnjimi pogoji. V tem smislu ne gre za »delo za vsako ceno«, temveč za dobre pogoje dela, od katerega se mora tudi dati živeti. Orientiranost na človeka vredno oblikovanje sveta dela se mora končno konkretizirati v socialnopartnerski temeljni drži podjetnikov, ki v delovni sili ne vidijo zgolj stroškovnega faktorja, temveč

18 Prim. n. n.m., str. 27.

19 Prim. n. n.m., str. 58 isl.

jo gledajo kot bistveno udeleženo pri ustvarjanju vrednosti v podjetju in jo v skladu s tem – primer so pravila soodločanja – vidijo kot del celotnega razvoja podjetja.²⁰

To držo navsezadnje povezujejo tudi s tradicionalnim etosom »poštenega trgovca«,²¹ katerega temeljni odnos naj bi temeljil na »dobri veri« nasproti dobaviteljem in strankam, ki naj bi bil fair do konkurentov in naj bi se konkretno izražal v socialnopartnerski temeljni drži. V tem smislu postavljajo akterjem podjetniškega ravnanja vsekakor etično zelo daljnosežne zahteve, ki morajo biti izpolnjene, da bi ravnanje ustrezalo pozitivni oceni podjetniškega ravnanja, da bi si lahko na ta način spet pridobili javno spoštovanje.

Seveda spomenica EKD ne zapira oči pred dramatičnimi novimi izzivi, pred katerimi se je podjetniško ravnanje znašlo. To prvič velja glede na drastične spremembe v pogojih financiranja podjetij predvsem v zadnjih dvajsetih letih. Če je v Nemčiji prej stala v ospredju tesna povezava podjetja z njegovo konkretno »hišno banko«, za katero so bili značilni obojestranski srednjeročni in dolgoročni interesi in ki je predstavljala tesno, zaupanja polno podlago za potrebe financiranja, se morajo v današnjem času podjetja vedno bolj usmerjati na finančni trg, da bi tam, bodisi kot podjetja, ki kotirajo na borzi, ali pri iskanju ugodnih kreditov organizirala svoje načrte financiranja. Na ta način se je v mnogo podjetij naselilo zelo dinamično kalkuliranje, pogosto vezano na zelo kratkoročne interese. Razlogi za to so po eni strani velike potrebe po finančnih sredstvih ob stroškovno dragih inovacijah ali ob uvajanju in preizkušanju novih proizvodov – na primer v farmaciji, pa tudi na področju elektronike in industrije zabave, seveda pa tudi sprememba v politiki velikih bank, ki so se tudi same močnejše začele ravnati po pravilih finančnih trgov.²² Ravno zaradi takega razvoja se je nemška gospodarska kultura znašla pod hudim pritiskom, da se spremeni in se je. tako kot podjetja drugih narodnih gospodarstev, spustila v logiko finančnih trgov, saj velike količine kapitala, na primer zaradi pokojninskih skladov, iščejo investicije, ki bi prinašale visoke obresti,

20 Prim. n.n.m., str. 66 isl.

21 N.n.m., str. 15, prim. tudi n.n.m., str. 49 sl.

22 Prim. n.n.m., str. 77 isl.

in postajajo zato velike investicije sorazmerno lahko izvedljive. Po drugi strani pa vodi angažma na finančnih trgih do tega, da stopa v ospredje pričakovanje, da je tam mogoče kratkoročno doseči zelo visoke dobičke, kar pa ima lahko precej problematične posledice za interno strukturo podjetij. In prav obvladovanje kritičnih razvojnih pojavov je sedaj veliko bolj težavno, ker se zmanjšujejo možnosti za bolj dolgoročno načrtovanje. Na tem mestu vidi EKD potrebo po spremembah, ne nazadnje po večji transparentnosti in tudi regulaciji finančnih trgov, da bi bilo mogoče preprečiti pretirane razvojne pojave, kot so nenazadnje pripeljali do izbruha krize finančnih trgov.²³

S spreminjanjem pogojev na finančnih trgih je tesno povezana tudi preusmeritev na globalna tržišča, ki vedno močneje daje pečat podjetniškemu ravnanju. To ne velja samo za velike kapitalske družbe, temveč v vedno večji meri tudi za majhna in srednja podjetja, ki se večinoma usmerjajo vsaj v celo Evropo, če že ne še dlje, in se morajo tam tudi uspešno uveljavljati. Na ta način se za podjetja praviloma zaostrejuje pravila konkurence, kar spet povzroča povečan pritisk za izvajanje racionalizacij in prisilo, da je treba nenehno optimirati produkcijo in produkte. Nasploh se je gospodarski razvoj zaradi teh spremenjenih okvirnih pogojev v vedno večji meri usmeril v eficientnost, kar pa v nekaterih primerih vodi v izgubo socialne kulture v podjetju in zaradi kratkoročne usmeritve otežuje srednjeročno in dolgoročno podjetniško načrtovanje ter ga včasih celo onemogoča. Spričo te močne dinamizacije podjetniškega ravnanja EKD pledira za novo uravnoteženje in ustrezno centriranje zahtev globalnih konkurenčnih trgov ter za novo srednjeročno in dolgoročno strategijo, ki bi integrirala ekonomske in socialne faktorje.

V tej perspektivi razvija spomenica nekaj predlogov, ki naj bi pripeljali do stabilizacije globalnega tržnega gospodarstva. K tem spada ravnanje po na vsem svetu razširjenih socialnih in ekoloških standardih, ki bi jih bilo treba udejanjati v smislu primerljivega okvirnega reda, kakršen ustreza socialnemu tržnemu gospodarstvu.²⁴ Temu ustrezno bi bilo treba uveljaviti ostrejši nadzor nad

23 Prim. n.n.m., str. 82 isl.

24 Prim. n.n.m., str. 98 sl.

svetovnimi finančnimi trgi in različne regulacijske ukrepe – na primer boljše obvladovanje tveganj, večji delež lastnega kapitala idr. Povprašati pa se je treba tudi po vlogi ratinških agencij, ki prevzemajo kvazi oblastne naloge, ko postavljajo po vsem svetu veljavne orientacijske standarde za udeležence trga, saj jih po eni strani narekuje oligopol treh velikih podjetij in po drugi strani igrajo zelo konfliktno dvojno vlogo ocenjevalnih institucij in obenem svetovalec za finančne produkte.²⁵ Ta problematična konstelacija, predvsem tudi to, da so ratinške agencije odpovedale pri ocenjevanju poznejše nepremičninske krize v Združenih državah, ki je sprožila zadnje anomalije na finančnih trgih, kaže na nujnost spremembe strukture ratinških organizacij.

Poleg teh strukturnih značilnosti pa spomenica tudi z etičnega stališča ocenjuje način ravnanja posameznih akterjev gospodarskega ravnanja. To po eni strani velja za višino menedžerskih plač, glede katerih se v Nemčiji mnenja hudo razhajajo in za katere se zahteva večjo transparentnost ter obveznost družbene legitimacije.²⁶ Končno pa spomenica spominja tudi potrošnike na njihovo soodgovornost, saj dajejo njihove nakupovalne navade bistvene impulze podjetjem. Če bi potrošniki v okviru svojih nakupovalnih odločitev bolj upoštevali socialne in ekološke kriterije pri proizvodnji proizvodov, ki jih kupujejo, bi bilo mogoče na ta način kar občutno vplivati na podjetniško ravnanje. In v tem smislu spada k etiki podjetniškega ravnanja tudi potrošniška etika, na katero opozarja spomenica EKD.²⁷ Ta vidik bi bilo mogoče še bolj jasno obrazložiti, saj odgovornost potrošnikov zadeva skoraj vse člane družbe in je torej ustrezna priostritev občutka odgovornosti smiselna in lahko doseže zelo daljnosežne učinke.

Ta pozicija spomenice je v javnosti v Nemčiji doživela mnogotero kritik, ne nazadnje zato, ker taka v principu izrecno pozitivna ocena podjetniškega ravnanja v zadnjih desetletjih med evangeličani ni bila ravno v navadi. Tako so se oglašali številni dvomi glede podjetniškega ideala, pri čemer so kritiki po eni strani videli pomanjkljivost v

25 Prim. n.n.m., str. 85.

26 Prim. n.n.m., str. 87 isl.

27 Prim. n.n.m., str.72 isl.

poveličevanju dinamično inovativnega podjetnika, drugi pa so izražali bojazen, da spomenica preveč poudarja individualni etos podjetnika ali od njega celo preveč pričakuje. Toda vsa ta spraševanja niso preveč prepričljiva, kajti v resnici so posamezniki kot podjetniki tisti, katerih inovacije poganjajo gospodarski razvoj, razen tega zahteve po spoštovanju etičnih meril poleg ekonomskih kompetenc spadajo k profilu in samorazumevanju podjetnikov, vsaj če želijo v javnosti doseči primerno sprejemanje.

S stališča delojemalcev so se oglašali kritični ugovori, da nasploh premalo cenijo njihov prispevek in da slika spomenica podjetnika v smislu naklonjenega patriarha. Nekatera od teh spraševanj, ki zadevajo bolj stil in ton nekaterih izjav in v manjši meri substanco besedila samega, so vsekakor vredna premisleka. Vrh tega je EKD je ta opozarjanja sprejela z mislijo na nadaljnje delo svoje socialne zbornice in napovedala ustrezne študije. To velja zlasti zastran dodelave ocene vloge delojemalcev, ki je plavzibilna kot analogija k obstoječi spomenici o podjetnikih. V tem smislu je treba sestaviti spomenico o pomenu delojemalcev za proces gospodarske učinkovitosti in v tej zvezi tudi kritično refleksijo in oceno vloge sindikatov. Za evangeličansko cerkev kot ljudsko cerkev je nujno, da neguje konstruktiven odnos enako do podjetnikov kot tudi do delojemalcev, da bi obenem dali priznanje prispevku obeh strani za skupno dobro, da pa bi pri razvoju v problematično smer tudi zavzela samostojno kritično stališče nasproti obema stranema.

Oglasile so se tudi zahteve po dopolnitvah te spomenice z ozirom na ideal političnega reda. Usmeritev po koncepciji socialnega tržnega gospodarstva je sicer še naprej nesporna, se je pa treba bolj jasno vprašati po današnjem oblikovanju tega ideala. To velja na primer z ozirom na kontroverzne diskusije v zastavljanju problema privatizacije javnih ustanov in z ozirom na vprašanje, katera področja bi bilo bolje pustiti v javnih rokah in katera naj bi organizirali privatno. Zaradi razčiščenja teh vprašanj je EKD prosila svojo socialno zbornico, naj izdela novo študijo, ki naj bi se osredotočila na pomen javnih dobrin.

Teološki kritiki spomenice o podjetnikih so poleg tega navedli kot njeno pomanjkljivost, da v njej svetopisemsko pričevanje ni

dovolj upoštevano in da manjkajo pozicije iz ekumene. Ta kritika pa je samo pogojno prepričljiva. Navezave na mesta iz biblije niso mogle vključiti vseh razsežnosti svetopisemskega pričevanja, tako na primer v tej spomenici manjka preroška kritika. Toda ta tradicija se tematsko tu samo pogojno prilega, namesto tega pa so tu poudarjene možne pozitivne navezave na podjetniško ravnanje, morda malce enostransko. Tudi opozorilo glede ekumenskih glasov je prav tako zapleteno, saj ravno zastran ocene podjetniške dejavnosti obstajajo med kristjani po vsem svetu zelo različna stališča. V tem smislu je vsekakor nujno nadaljnje teološko obravnavanje te tematike, toda na vsak način je teološka kritika spomenice o podjetnikih kot celoti enoznačno pretirana.

Perspektiva: Etična odgovornost kot faktor v podporo podjetniškemu ravnanju

Ko evangeličanska cerkev opogumlja, naj se v podjetniškem ravnanju ljudje obnašajo odgovorno po merilih evangeličanske etike, jemlje za izhodišče, da ima tako stališče lahko tudi pozitiven učinek na gospodarski uspeh. V ozadju tega stoji predstava, da je presek evangeličanske etike in ekonomskega uspeha večji, kot mnogi domnevajo. V tem smislu je naloga evangeličanskih podjetnikov, da s svojim konkretnim ravnanjem povečujejo ta presek, da bi na ta način praktično dokazovali to, da je mogoče, da etično ravnanje in gospodarski uspeh drug na drugega vplivata pozitivno. To perspektivo je mogoče potrditi tudi z ekonomsko prepričljivimi razlogi, kar prihaja do izraza na raznih mestih v spomenici.

Orientiranost na etične standarde daje pečat podjetjem, če se vodstvo podjetja na transparenten način obnaša po etičnih merilih. Tako ravnanje ustvarja ozračje zanesljivosti in zaupanja, kar občutno znižuje tako imenovane transakcijske stroške, to je stroške za kontroliranje in upoštevanje pogodb ipd. Ozračje zaupanja znotraj podjetja pospešuje storilnost in ljudi motivira, vrh tega pa lahko krepí tudi odnose navzven. V spomenici je zapisano, da z etično usmerjenim podjetjem »tudi drugi radi sklepajo ... posle, ker je vedno

jasno, da ne gre zgolj za posel«. ²⁸ Evangeličansko odgovorni podjetniki vedo, da pri srednjeročno in dolgoročno solidnemu podjetju ne more iti za to, da bi vedno in povsod izkoristili vse do zadnjega. V tem oziru ostri vezava svobode podjetniškega ravnanja na osnovne krščanske orientacije tudi zavest za meje gospodarjenja: »Te so prekoračene tam, kjer so vsa življenjska področja podvržena zgolj gospodarskemu načinu gledanja.« ²⁹ Temu ustrezno je naloga evangeličanske etike, da jasno pokaže tudi meje ekonomskega računa, kajti na ta način se lahko tako ekonomija kod druga življenjska področja krepijo. Kadar šteje samo še ekonomija in vse na silo podvrže svoji logiki, to konec koncev spodkopava socialne in osebne predpostavke za uspešno gospodarsko ravnanje.

Na podlagi take zamejitve in obenem tudi pozitivne ocene gospodarskega ravnanja nam evangeličanska vera pomaga vzpostaviti zaupanje za sprostitev kreativnih sil. Recepcija odgovornosti v evangeličanski perspektivi pri človeku krepí pripravljenost za angažma za samega sebe in za druge, pa da človek obenem ne izgubi izpred oči skupnega dobrega, in ne nazadnje tudi odgovornosti do prihodnjih generacij. Iz take drže se poraja tudi pogum, da sprejmeš tveganja in na ta način inovativno preizkušaš nove poti, tudi spričo možnosti, da doživiš neuspeh. V tem smislu nas »krščanska vera osvobaja za odgovorno sodelovanje z drugimi v obojestranskem spoštovanju in v vzajemni odvisnosti.« ³⁰

Na podlagi take drže je torej mogoče premagati bistveno nevarnost, da sedanje gospodarsko ravnanje nima bodočnosti, s tem ko iz evangeličanske odgovornosti spoznamo, da je gospodarjenje na račun bodočnosti v skrajni meri neodgovorno, in postane jasno razviden stav, ki v pogledu na prihodnost nosi pečat življenjskega poguma in krščanskega upanja. Krščanska zagotovost upanja ima svojo varnost v Bogu in jo zato zanjo značilno, da se odgovorno in obenem angažirano spopada z izzivi časa.

Iz italijanščine prevedla Doris Debenjak

28 N.n.m., str. 44.

29 N.n.m., str. 45.

30 N.n.m., str. 13, str. 41.

Albert Kos

DRUŽBENA ETIKA SLOVENSКИH PROTESTANTOV*

[157] Vse izpremembe, ki jih je od konca srednjega veka zaznati v gospodarskem in družbenem sestavu slovenskih dežel, podobno kot v drugih deželah nemškega območja, so morale zrahljati dotedanje relativno ravnotežje v družbeni stavbi in hkrati omajati veljavo dotedanjih teorij. Vzporedno z novim verskim naukom, s katerim je skušala reformacija na novo določiti razmerje do boga, je bilo treba skonstruirati tudi nov red v vesoljstvu, v katerem bi našli vsi posamezni elementi svoje smiselno mesto in ki bi predstavljal tisto skladnost, po kateri človek nenehno hrepeni. [...]

Tudi družba ima po protestantskem naziranju svoj izvor v bogu in je nerazdružni del enovito pojmovanega stvarstva. [...] Tu je torej izhodišče protestantskega nazora o družbi, ki se po volji božji podreja dvema načeloma: božjemu redu in pokorščini, ter se s tem vključuje v vesoljni red. Predstava tega pri »vseh stvareh« enakega razmerja do stvarnika je pri Luthru tako dosledna, da pojmovno ne pozna delitve med naravo in družbo, temveč sta obe v smislu [158] iste zakonitosti neločljiva celota: božje stvarstvo. [...] Enovito pojmovanje stvarstva pa ima za posledico, da posamezni pojmi nimajo svojega doslednega, danes značilnega pomena, temveč se netočno uporabljajo tudi za razmerja, iz katerih smiselno ne morejo izhajati. Tak primer je »pokorščina«, ki danes pomeni človekovo pozitivno zadržanje nasproti nekemu predpisu ali zapovedi in ki je torej etično-pravni pojem. V naši [obravnavani] zvezi pa je smisel tega pojma širši in nekako nadomešča šele pozneje nastali pojem zakonitosti v stvarstvu.

* Gl. pojasnilo v nadaljevanju, str. 262–263. Ured.

Pri protestantih gre za božji red, ki je rezultat božje volje in ki vključuje »vse stvari« v enakem načelnem razmerju podrejenosti temu redu kot višji enoti. Isti red pa določa razne stopnje te podrejenosti, »pokorščine«, tako da stvari glede na funkcijo, »božjo službo« [službo Bogu], ki jim je po isti božji volji določena, vendarle niso na isti ravni.

Božji red je nekaj od boga danega in določenega. Ta red pa se glede na zadnji smoter človeka, zveličanje v bogu, ne ostvarja v prvi vrsti s pomočjo postave. Tudi etika kot sistem norm za razmerje med ljudmi ima svoj izvor v bogu, toda dosledno protestantskemu nauku, ki je dal ves poudarek na vero, ni utemeljena v bogu-zakonodajalcu, temveč v bogu-odrešeniku. Zato je potrebna pri protestantskem pojmu pokorščine še druga omejitev: da ni dopolnitev postave, temveč vere. Pokorščina je etično načelo, ki je rezultat vere in z vero dosežene krščanske svobode. »Pokorščina je vseh del žlahtnost inu dobruta, katera se same božje besede drži.«¹ [...]

Tako je torej edini nagib za človekovo razmerje do boga ljubezen, ki izhaja iz vere [...] Izpolnjevanje postave sledi potem samo po sebi kot ostvaritev ljubezni do boga.

Kaj je vsebina te ljubezni? Delati, kar je bogu ljubo. Bog sam ne potrebuje nobenih dobrih del zase, temveč želi, naj dobra dela služijo našemu bližnjemu. [...]

[159] Tako je protestantski nauk po čudovitem ovinku spet postavil pokorščino na realna tla človeških razmerij in ji vrnil njen etično-pravni pomen. V tem smislu služiti bližnjemu, je prava božja služba, ki se pridružuje najvišji božji službi – veri v boga. Pokorščina, torej konkretno pokorščina nasproti bližnjemu, je dopolnitev krščanske svobode pred bogom.

To je bistvo Luthrovega nauka, ki ga je prevzel Trubar in ki se nekoliko loči od Melanchthonovega. Melanchthon namreč ne konstruira svojega etičnega sistema na tako zapleten način kot Luther, temveč ga naslanja na pojem »societas«, prevzet iz antike, kar seveda ni isto kot moderni pojem družbe. Gre samo za ponovitev Aristotelovega nazora, da je človek po svojem bistvu družljivo, z ljudmi živeče bitje. Volja božja hoče dobro organizirano družbo, ki naj živi

1 Dalmatin, Biblija, Predgovor čez stari testament, 2.

v miru med seboj in izvršuje pravo božjo službo. Zato izvaja Melanchthon etična načela iz te prvotne, človekovemu bistvu imanentne lastnosti. [...]

Božja postava pa navzlic poudarku vere in iz nje izvedene etike ljubezni ni izgubila svoje veljave in vloge. Najprej je postava verniku samemu določno navodilo, katera dela naj opravlja, da ostvari z vero nastalo ljubezen. Ni namreč v skladu z vero in krščansko svobodo, če si kdo sam, svojevóljno izbira dela,² s katerimi hoče bogu služiti, kot na primer redovniki. [...]

Božja postava, izražena v božjih zapovedih, je človeku vrojena, tako da ima sam v sebi merilo in ideal svojega ravnanja. »Ta tretja postava, *lex moralis*, katero je Bug nerpopej v tu človeško srce zapisal inu potle za volo kir je ta postava skuzi ta greh v tim človeku temna inu nezastopna ratala, je Bug te postave *summo* [povzetek], tu je, te deset [160] zapuvidi na kamnite table postavil inu dal vsem ludem ... v le-ti postavi je ta večna, trdna, stanovita, sveta, čista, modra, dobra, pravična vola inu šega božja postavljena inu nom rezodivena ...«³ Človek, ki je z vero in z blagodatjo milosti božje že preroben, je sam sposoben spoznati greh in se boriti proti elementom svoje stare zle narave ter izpolnjevati iz ljubezni ljudem in božjemu redu dolžno pokorščino kot dopolnitev prave krščanske svobode pred bogom. Tak vernik je v istem smislu svoboden tudi pred tem, v njegovo srce vcepljenim naravnim zakonom, božjimi zapovedmi. To je druga oblika krščanske svobode – svobode vesti.

[161] Človekov položaj je določen po mestu, ki mu je dano v božjem redu. [...] Vsaka stvar je v razmerju do boga in božjega reda v določenem stanu. »Mi smo tudi h timu katehizmu perdjali ene mulitve inu navuke, koku vsaki suj stan ima pelati po zapuvedi inu voli božji.«⁴ Tudi bog ima svoj stan, to je položaj, ki ga zavzema kot bog v stvarstvu. Prav tako so človeška razmerja v božji red vključen sistem stanov. Tako lahko opredelimo stan kot objektivni krog dolžnosti, s katerimi je združen človekov položaj v stvarstvu v okviru božjega reda in v razmerju do boga.

2 Dalmatin, Biblija, Slovenska predgovor.

3 Trubar, Novega test. II. del: Predgovor čez ta list h tim Rimlanom.

4 Trubar, Abecedarium.

Te dolžnosti pa izhajajo iz določenih pojmovanj in so mnogovrstne. Izhodišče je pri tem človek kot »božja stvar«, ki je do drugih v individualnem razmerju, toda podrejena seveda zmerom božjemu kot nadosebnemu redu. [...] Četrta božja zapoved »zapopade vse stanuve, zakaj ta zakon je zvirek, iz katerega vsi stanuvi zvirajo«. ⁵ Misel, ki jo srečamo že pri Aristotelu. Druga taka zapoved, ki obsega vse stanove, je »ta beseda, katera ukazuje inu zapoveduje, de imamo našiga bližniga lubiti kakor sami sebe«. ⁶

[162] Kot so vse stvari z vidika podrejenosti v enakem razmerju do boga, tako so tudi vsi stanovi etično popolnoma enakovredni. »Per tim imamo mi zamerkti, de ... bodo vsi stanuve od Buga postavljeni, potrjeni, de so dobri, pridni [koristni] inu hvale vredni.« ⁷ Vsakdo najbolj služi bogu prav v stanu, v katerega je postavljen. ⁸ Med seboj pa so tudi stanovi kakor ljudje neenaki in drug drugemu podrejeni, »... so tudi ti stanuvi unglih [neenaki]«. ⁹ Tako se z Luthrovim sistemom stanov obstoječi družbeni okvir prav nič ne izpremeni. Drugo načelo ga dejansko približuje tomistični etiki, ki je postavljala posamezne stanove v različno razdaljo od boga: hierarhično razčlenjena piramida je bila podoba srednjeveškega družbenega reda. [...]

Poklic je smiselno vezan s stanom. Toda medtem ko pomeni stan že nekak objektivirani, nadosebni red, v katerega kdo vstopi ali bolje: je postavljen, je poklic subjektivno pojmovani krog dolžnosti glede na tistega, ki te dolžnosti izvršuje. [...]

V tem okviru dopolnjuje poklic kot izvrševanje določenih dolžnosti poklic k določenim dolžnostim, namreč individualna sposobnost za določeno službo. Tako se rabi [beseda] poklic tudi v svojem etimološkem pomenu kot poziv h kakemu poklicu, v kak stan. [...] Poziv je lahko splošen ali poseben. »Edno je gmajn poklicanje, drugo pak je suseb. Od tiga gmajn poklicanja pravi Bog: V potu tvojiga lica ti bodeš jedel svoj kruh. [...]« ¹⁰

5 Trubar, Hišna postila II, 152.

6 Prav tam.

7 Trubar, Psalter 261.

8 Trubar, Hišna postila II, 154, 225.

9 Trubar, Hišna postila I, 121.

10 Juričič, Postila I, 3.

[164] Prav poklic je tisto konkretno določeno mesto, na katerem naj vsakdo v polni meri opravlja službo bližnjemu in s tem v pokorščini ostvarja ljubezen do boga. Pošteno izvrševanje poklica je posebna in največja miloščina, ki jo moremo dati bližnjemu, in poklic sam je najpomembnejše področje za udejstvovanje karitativnosti kot socialnega regulatorja.

Vse to nam osvetljuje izpremenjeni odnos, ki ga je imela družba 16. stoletja do dela. Izvrševanje poklica je služba par excellence. Delo ne le da ni prepovedano, temveč naravnost zapovedano. »Edan karščenik nejma zaobstojn sedeti ali nedelavan biti, temuč ima delati ali z rokami ali z ustmi to, kaj je prav inu pošteno.«¹¹ Leta 1524 so na državnem zboru v Regensburgu odpravili mnogo praznikov, »za volo kir vsi žlaht [raznovrstni] ljudje ob praznikih nervec grešijo, lini prez [brez] dela side ...«¹²

Takó je delo kot življenje sólo nekaj prehodnega, nekaka preizkušnja za zveličanje, brez vsakršne samostojne, ustvarjalne vloge na tem svetu. Saj Kristus ni prišel na svet zato, da bi izpreminjal zunanji red stvari. Kajti vse, kar je, je božja stvar in red.¹³ Pomen in vloga dela ni v tem, da nam zagotavlja dostojno življenje. Kristjan mora na tem svetu trpeti in šele v nebesih se mu bo dobro godilo.¹⁴ Človek ne živi od posvetnega kruha, ki iz zemlje zraste, temveč od boljšega [165] kruha, ki pride iz nebes – to je božja beseda. [...]

Delo pa more biti pošteno in spodobno. To je tako delo, kot ga je naročil bog Adamu [...]. Torej se za pošteno in spodobno delo šteje predvsem produktivno delo. [...] Doba meščansko-obrtniške produkcije je že znala ceniti vrednost produktivnega dela. [...]

Vendar pa protestanti še niso vrednotili dela po objektivnih, izključno ekonomskih vidikih. [...]

Ker ima delo le prehodno vrednost in je človekov smoter vendarle v božjem kraljestvu, zato naj kristjan nikar ne skrbi za svoje življenje. [...] [166] Skrb, ki je v moderni gospodarski teoriji postala bistveni element ekonomskega pojma potrebe, tu še ni našla priznanja.

11 Juričič, Postila II, 23.

12 Trubar, Katehizmus z dvejma izlagama 1575. Od praznikov.

13 Trubar, Hišna postila I, 50.

14 Trubar, Artikuli 42.

Dovoljena je le službena ali oblastniška skrb, ki išče le prida drugih, določeni oblasti podrejenih ljudi.¹⁵ Danes bi jo imenovali morda socialno skrbstvo, ki pa ne more izčrpati in povsem nadomestiti pojma službene skrbi, ki obsega tudi izrazito oblastno dejavnost. Samo službena skrb je prava krščanska skrb. [...]

Tako se vse neskladnosti v družbenem življenju izravnavajo z nedružbenimi, verskimi faktorji. Videli smo, da pri vsem poudarjanju nujnosti dela ne gre za to, da bi delu ustrezal tudi rezultat dela. V tem razmerju med delom in njegovim donosom ostane slej ko prej neka negotovost, ki se ne dá odpraviti s tem, da bi se donos dela zagotovil v okviru daljšega časovnega razdobja. Kajti trenutno utegne biti donos zaradi neugodnih zunanjih okoliščin nezadosten in nesorazmeren z vloženim delom, toda ta nevarnost bi se lahko izključila, če bi se delalo in gospodarilo s pogledom na krajšo ali daljšo bodočnost. Vendar protestantska etika vsakršno skrb, namreč občutek bodoče potrebe, izključuje in prepoveduje, donos dela pa v vsakem primeru pripisuje bogu. »Ali skrbejti, koku mi moramo jejsti, piti, oblačilu inu drugu zadobiti, tu istu je na ta narvisokejše prepovedanu. Zakaj takova skrb je enu znamejnje, de mi tega zavupanja k Bugi nejmamo, de on nas hoče obdržati.«¹⁶ Namesto gospodarskega faktorja skrbi je protestantska etika zadržala verski faktor vere. [...] Kajti cilj življenja ni na tem svetu, temveč pri bogu. [...]

[167] Zato je tudi spravljanje in zbiranje kot skrb sama nepotrebno. Smiselno se navezujejo načela o spravljanju in zbiranju na to, kar je bilo ugotovljeno glede dela in skrbi. Spravljanje in zbiranje samo po sebi ni zlo, temveč je pri tem odločilen pravičen ali nepravičen nagib. Nepravično je na primer delo oderuških kupcev in lakomnikov, ki »spravljajo žito na draginjo«, torej sploh spravljanje iz špekulativnih namenov. Kot pa je treba skrbeti za druge, tako naj spravljajo gosposka za svoje podložnike, starši za svoje otroke in bogati za siromake. Temu spravljanju ne ustreza moderni pojem varčevanja, ker se gospodarske vloge varčevanja kot faktorja za organizacijo kreditnega gospodarstva v tistem času še niso zavedali.

15 Juričič, Postila II, 158.

16 Trubar, Hišna postila II, 229.

V naši protestantski književnosti ni obširnejšega razpravljanja niti določnejšega stališča glede oderuštva, jemanja obresti, pravične cene, čeprav je Luther v svojih spisih posvečal tem vprašanjem posebno pozornost. Vzrok bo pač ta, da so naši protestanti prevajali in prirejali le knjige izključno verske vsebine, v katerih se družbena problematika odraža samo posredno kot osvetlitev verskega nauka. Problemi pa so bili tudi pri nas podobni. Razmeroma razgibano gospodarsko življenje: obrtniška produkcija, živahna trgovina in pa srečanje s prodirajočim močnejšim tujim kapitalom je moralo sprožiti vsa ta vprašanja.¹⁷ Luther nasproti pojavu kapitala kot novega samostojnega vira pridobivanja, s katerim je delo dobilo nevarnega tekmeča, ni imel trdnega stališča. Po eni strani je videl vse izrastke oderuštva, po drugi pa še ni računal z nujnostjo novih oblik kapitalističnega gospodarstva, ki je preseгло okvir posameznih zaključenih teritorialnih in komunalnih področij. V takem duhu je Luther odločno zavračal mamonizem, ki so ga naši protestanti predstavili in opredelili takole: »Mamon se reče na kup spravljeno bogastvo, katero se čez vsagdajno potribo želno grabi, vkup hrani inu ga skrbno varuje, od kateriga bi človek dobro moral drugim pomagati, prez [brez] vse svoje škode.«¹⁸

Bogastvo je malokdaj pravično pridobljeno. Čeprav pa ga kdo potem pravično podeduje, je vendar često nekaj nepravilnega v uživanju, ker se grdo in nekoristno uživa in s tem odvzema ubogim, katerim po pravici pripada. Obilje blaga in denarja je vzrok greha, draži k vsemu zlu in [je] po Pavlu vzrok pogubljenja.

Toda pri bogastvu je razlikovati med imetjem in uživanjem. Imetje bogastva je dovoljeno, če je pravično pridobljeno, in ni ga zavreči [...]. Toda obsoja se lakomnost in nespodobno uživanje blaga: »Zakaj mi vidimo, da eden lakomnik nikomur ne pomaga, ništar [ničesar] ne da, ništar ne posodi, ništar ne počaka, ni na upanje ne da; tudi ne proda, tamuč [temveč] ako vidi, da velik dobitak more imeti.«¹⁹

17 Grafenauer, [Boj za staro pravdo. Slovenski kmet ob koncu 15. in v začetku 16. stol. Ljubljana 1944], 19–21, 29–47. – Zwitter Fran, Starejša kranjska mesta in meščanstvo. Ljubljana 1929, 48 sl.

18 Juričič, Postila II, 130.

19 Juričič, Postila II, 157.

[168] Problem je torej v boljšem uživanju, kar se dá načelno rešiti na dva načina: ali z izpremembo razmerja na bolj ali manj radikalen način ali pa z uveljavljanjem etičnega, izvendružbenega načela karitativnosti.

Prvo možnost protestanti odločno odklanjajo. Kajti »Bug je dopustil vsakimu suje [svoje] imejti, od nega sam sebe, sujo družino rediti inu živiti inu kar premore, s tejmi bozimi podiliti.«²⁰

To je Luthrovo naziranje, s katerim se v bistvu ujema tudi Melanchthonovo [...]. Tudi evangelij nikjer ne zapoveduje, da bi se moralo kar koli izpremeniti. »Evangelium pusti purgarsko ordningo [občanski, običajni red] ostati.«²¹

Ostane druga možnost za izravnavo družbenih neskladnosti: to je izvendružbeni princip karitativnosti. [...]

Ta skrb za uboge pa naj ne ostane individualna, temveč naj se organizira. Po nemškem zgledu se priporoča ustanavljanje »gmajn [skupnih] skrinj ali kašč« (gemeine Kasten) »za uboge potrebne ljudi, vdove, sirote, zapuščene otroke, za uboge hišne ljudi«. To je »gmajn davanje ali štivro [dajatev] zbirati, zlasti pa sliharni bruman [dober, pobožen] karščenik vsaki petak ali drugi postavljeni dan edan denar ali groš v skrinico položi ali sicer v testamentu svojga zadnjega ali poslednjega časa edno almožno [miloščino, dar] v gmajn božjo skrinjo odloči.«²²

Že pred reformacijo so nemška mesta začela prevzemati v svojo upravo in pod svoje pokroviteljstvo razne dobrodelne ustanove: bolnišnice, [169] ubožnice, šole. Z reformacijo se je dejavnost mest v tej smeri še bolj okrepila in sploh se je uveljavilo načelo, da postani socialno skrbstvo zadeva občine. [...] Tudi premoženje samostanov naj se uporabi za dobrodelne namene. [...] Gosposčina je dolžna, da to samostansko blago spet povrne pravemu namenu, da se bodo mogli vzgajati in vzdrževati dobri šolarji, učitelji in pridigarji.²³

Toda ni dovolj splošna miloščina, »de se tukaj enimu en vinar, groš ali zlat da, po tem, kakor je naše premoženje inu njegova potreba

20 Trubar, Artikuli 88

21 Trubar, Hišna postila III, 26.

22 Juričič, Postila I, 70.

23 Trubar, Artikuli 88.

hoče imejti. Takovo pomuč smo mi vselej ubogim ludem dolžni«. Potrebna je še druga miloščina, ki jo vsakdo daje s tem, da v svojem stanu in poklicu vedno služi in pomaga svojemu bližnjemu, »zlasti de en vsakteri svoj anđel [delež], antverk [rokodelstvo] inu dolgovane [dolžnost] taku pela, de on nikoger ne preveča [preslepi], nikoger s falš [nepristnim, slabim] blagum ne ogolufa, na enim spodobnim dobičku zadosti inu za dobru ima inu tem ludem nih denar dobru plača, de on špravo mero inu vago daja ... Kateri pak zvejstu kupčuje ali rovna, ako lih taisti ništer zabstojn ne da, inu vzame en spodoben dobiček, ta da eno almožno.«²⁴

Protestantizem je tako v celoti zadržal družbeni nazor, ki je veljal od začetka krščanstva skozi ves srednji vek. Obstoječe družbeno stanje je nekaj od boga danega in se zato niti ne poskuša izpremeniti. Božja zapoved zahteva le karitativno udejstvovanje in lajšanje bede in stiske z zasebnim darovanjem in miloščino, toda brez družbene pobude in načrta. Tudi organizirana miloščina, ki smo jo omenili, v bistvu ne presega udejstvovanja zasebne karitativnosti. Za kristjane je dajanje miloščine in vsakršna pomoč bližnjemu brezpogojna dolžnost. In to je ves socialni program protestantizma.

24 Trubar, Hišna postila II, 120.

POJASNILO

Rubrika *Bilo je povedano* tokrat opozarja na raziskavo Alberta Kosa, kakšen je bil v 16. stoletju protestantski nazor o družbi. Objavlja namreč, z nekaj okrajšavami, poglavje *Družbena etika* iz njegove razprave *Družbeni nazor slovenskih protestantov* (Slavistična revija I, 1948, 59–84, 157–198), ki je nastala na podlagi njegove doktorske disertacije z enakim naslovom, obranjene leta 1946 na ljubljanski Pravni fakulteti (dostopna tudi v slovenski Digitalni knjižnici, dLib.si).

Albert Kos (1913–1947) je diplomiral 1937 na Pravni fakulteti v Ljubljani, se posvetil državnemu pravu in se študijsko izpopolnjeval 1938–1939 v Parizu na Inštitutu za mednarodne študije. V prispevkih za levičarsko časopisje (*Alademski glas*, 1551, *Sodobnost*) je obravnaval sodobno problematiko in se razvil v izvrstnega esejista. Bil je kritičen mislec, zavračal je dogmatsko razlaganje družbenih vprašanj ter poudarjal idejo človekove svobode. Med drugo svetovno vojno je bil v ujetniškem taborišču v Nemčiji, po njej pa je nekaj časa delal na Inštitutu za narodnostna vprašanja v Ljubljani.

Svoje razlaganje in vrednotenje protestantskega socialnega nauka Kos gradi na raziskovanju nazorov nemških protestantov, predvsem Martina Luthra in Philippa Melanchthona, ter na najznačilnejših mestih v spisih slovenskih protestantov. Ob zajemanju navedkov iz slovenskih virov obžaluje, da mu ni dostopna *Tiga Noviga testamenta ena dolga predgovor* (1557). Zanimivo je, da razmeroma pogosto navaja Juričičevo slovensko objavo *Postille* (1578), tj. nedeljskih pridig Johanna Spangenbergga. Prvi del Juričičeve knjige, ki je le redko predmet slovenskega literarnozgodovinskega raziskovanja, je druga izdaja *Postille slovenske* Sebastijana Krelja (Regensburg 1567), pridige v drugem in tretjem delu pa je Juričič sam prevedel. Trubarjev prevod Luthrove *Hišne postille*, ki ga Kos prav tako upošteva, je žal izšel šele devet let po Trubarjevi smrti in tik pred zatrtjem reformacije na Slovenskem, zato pravzaprav ni več mogel veliko vplivati na delovanje slovenskih pridigarjev in na nazore slovenskih vernikov.

Za razumevanje osredja protestantske etike ni nepomembno, da so nemški teologi za *delo*, ki je v skladu s stanom in poklicem, uporabljali izraz *Werk*, ki ima v primerjavi z drugimi možnimi besedami razločnejši prizvok dosežka in stvaritve. Ivan Ungnad in Primož Trubar sta v skladu s tem svoje izdajanje knjig v slovenščini in hrvaščini označevala z besedo *Werk*.

Ob Kosovem omenjanju mestne karitativnosti ne bo odveč opozorilo, da je bil v Ljubljani že leta 1342 ustanovljen meščanski špital (*hospital*). Špital se je vzdrževal z dobrodelnimi prispevki, namenjen je bil oskrbi ostarelih, ovdovelih meščanov in meščank ter sirot, ni pa bil mestna bolnišnica. Stavba je stala ob Ljubljani na prostoru sedanje Kresije, ob njej pa je bila cerkev sv. Elizabete, v kateri je pridigal Primož Trubar.

Kosovo besedilo je ponatisnjeno brez jezikovnih ali pravopisnih popravkov; zato je ohranjena, na primer, pisava *bog* namesto *Bog*. S tremi pikami med oglatima oklepajema je naznačeno, da je tam del besedila izpuščen. V navedkih iz protestantskih spisov so za natančnejše razumevanje manj znanih besed dodane v oglatih oklepajih besede iz novejšje slovenščine. Kos črpa iz naslednjih knjig slovenskih protestantov:

Jurij Dalmatin: *Biblia, tu je vse svetu pismu Stariga inu Noviga testamenta*. Wittenberg 1584. (Gmajn predgovor čez vso Sveto Biblio; Predgovor čez Stari testament)

Jurij Juričič: *Postilla. To je kersčanske evangelske predige, verhu vsakiga nedelskiga Evangelia*. Ljubljana 1578.

Primož Trubar: *Abecedarium*. Tübingen 1550.

Primož Trubar: *Ta drugi dejl tiga Noviga testamenta*. [...] *Svetiga Pavla epistola oli list h tim Rimlanom*. Tübingen 1560. (Predgovor čez vse listuve S. Paula.)

Primož Trubar: *Articuli oli dejli te prave stare vere kersčanske*. Tübingen 1562.

Primož Trubar: *Ta celi Psalter Davidov*. Tübingen 1566.

Primož Trubar: *Catehusmus z dvejma izlagama. Ena pridiga*. Tübingen 1575.

Primož Trubar: *Hišna postilla D. Martina Lutherja*. Tübingen 1595.

Dušan Voglar

SPOMENIK SLOVENSКИM PROTESTANTSKIM PISCEM IN TISKARJEM

Javna plastika Luja Vodopivca, najnovejši ljubljanski spomenik slovenskim protestantskim piscem in tiskarjem, ne poudarja bojevite, prevratniške moči, ki jo je imelo to prvo organizirano gibanje za uveljavitev slovenskega jezika v 16. stoletju, pač pa umirjeno počiva na blagi vzpetinici v Parku slovenske reformacije v Ljubljani. Od takrat, ko je pisatelj Ivan Cankar ob prvih korakih po poti svoje politične strankarske kariere v JSDS v svojem znamenitem tržaškem predavanju *Slovensko ljudstvo in slovenska kultura* leta 1907 protestantske pisce imenoval »borci za jezik« in njihov prispevek povezal z deležem upornih kmetov, ki so si v 16. stoletju prizadevali za družbeni prevrat, so se časi spremenili. Vodopivčevo delo je bližje miroljubnejšim težnjam protestantskega gibanja, takim, kot jih razbiramo iz različnih stališč: Trubarjevega, ki sebe v predgovoru k *Abeceđariju* leta 1550 imenuje za prijatelja vseh Slovencev, ljubezni, ki jo zaznamo v pisanju Adama Bohoriča v delu *Arcticae horulae* iz leta 1584, ko govori o razširjenosti slovanskih narečij, ali ko Jurij Dalmatin ob prevodu prvega dela *Biblije* leta 1578 pove, da ga izdaja iz ljubezni do domovine. Razpoloženje, ki veje iz nove javne plastike, je pacifistično in s tem ustrezno času, v katerem je nastalo. Nena vsezadnje smo Slovenci v stotih letih, tudi iz dediščine slovenskih protestantskih piscev, uspeli uresničiti izjemen korak, od komaj v osnovnih črtah opredeljene narodne identitete in z nekaj kulturnimi ustanovami utelešenega narodnega bivanja do samostojne države, enakopravno vključene v tokove svetovne politike.

Novo ljubljansko spominsko obeležje, posvečeno protestantizmu, se s poudarjanjem kulturne teme veže s tistim delom tradicije

spomeniške plastike, ki je na naših tleh precej bogatejša od druge, ki se navezuje na politične teme. V času narodovega prebujenja ob koncu 19. stoletja smo Slovenci svoje prve spomenike postavljali književnikom in ne vojščakom ter politikom. Prva slovenska spomenika sta bila leta 1889 postavljena spomenika Valentinu Vodniku v Ljubljani in Franu Levstiku v Velikih Laščah. Slabih dvajset let pozneje smo v Ljubljani dobili še spomenika Francetu Prešernu (1905) in Primožu Trubarju (1910), osebnostima, ki sta v 20. stoletju postala najpogostejši likovni motiv portretnega zgodovinskega kiparstva in slikarstva. S Trubarjevim spomenikom kiparja Franceta Bernekerja, ki so ga v Ljubljani na robu Tivolskega parka namesto ob štiristoletnici njegovega rojstva leta 1908 postavili z dveletno zamudo leta 1910, so se ne le Trubar, pač pa tudi drugi slovenski protestantski pisci, začeli uveljavljati kot pomemben narodno-zgodovinski motiv v slovenski likovni umetnosti. Poleg njihovih portretnih upodobitev so se včasih, sicer redko, uveljavili tudi dogodki, povezani z zgodovino slovenske knjige. Taki sta jedkanica Saše Santla *Trubar v tiskarski delavnici* iz leta 1942 in pa risba, jedkanica ter monotipija Mihe Maleša *Prva slovenska knjiga 1551* iz leta 1951, ki prikazuje naše štiri protestantske pisce, sedeče za mizo, obloženo s knjigami.

Kulturni temi in ne posamezniku je posvečen tudi najnovejši ljubljanski spomenik za evangeličansko cerkvijo ob začetku diagonalne poti čez Park slovenske reformacije. Mestna občina Ljubljana je spomladi 2010 razpisala vabljeni natečaj, na katerega so prispele idejne rešitve treh slovenskih akademskih kiparjev: Luja Vodopivca, Matjaža Počivavška in Primoža Puglja. Izmed teh je strokovna komisija za uresničitev izbrala delo *Adam* akademskega kiparja Luja Vodopivca, profesorja na ljubljanski Akademiji za likovno umetnost in oblikovanje. (Slika 1.)

Novi spomenik nas nagovarja s komunikativno neposrednostjo, saj vse elemente, ki ga sestavljajo, z lahkoto in v hipu prepoznamo ter razberemo, kaj označujejo. Umirjena in prav nič bojovita bronasta ležeča moška glava nadnaravne velikosti, ki počiva na blagi travnati vzpetini, ima zaprte oči, kot bi spala. Brez podstavka se neposredno stika s travno rušo in tlemi, kot bi jim prisluškovala. Z ležanjem in



Lujko Vodopivec, Spomenik slovenskim protestantskim piscem in tiskarjem, 2010, Park slovenske reformacije, Ljubljana

spanjem je poudarjeno umirjeno razpoloženje, saj je počitek pasivno in ne aktivno stanje, ko si med počivanjem in spanjem nabiramo energije za nov dan in nova dejanja. To je metafora za poslanstvo protestantov, ki so bili prvi, ki so s svojim delom prebujali dotlej speče moči v narodu. Ker glava ni odmaknjena od tal s podstavkom, pač pa je v neposrednem stiku z zemljo, ki jo prekriva travna ruša, pomeni njeno spanje prisluškovanje naravnim silam in črpanje energij iz narave. Izhodišče slovenske kulture, ki so jo z intelektualnim delom utemeljili slovenski protestantski pisci, jo razširjali slovenski tiskarji in podprli narodno zavedni mecenji, je lasten jezik in naravna pravica posameznika, da ga uporablja. Iz zgodovine vemo, da smo se Slovenci namesto kot aktivni državopolitični akterji na odru svetovne zgodovine ohranili z vztrajanjem in zvestobo jeziku in pokrajini, torej nas pri skupni narodnostni identifikaciji ne veže

toliko pripadnost preteklim zgodovinskim dogodkom kot naravi in kulturi.

Na glavi so nameščene velike črke. Na njih v ustvarjalnem neredu počivajo knjige in še več malih črk. Črke, ki nagovarjajo direktnije, in katerih bralni kod je enoplastno berljiv, drugače kot pri likovnih znakih, ki so sporočilno večplastni, so razmetane in ničesar ne izpisujejo, a jih lahko vsak mimoidoči prosto sestavlja v anagrame. Iz črk navadno sestavljamo besede, iz besed stavke in iz stavkov knjige, kakor so to za nas prvič v zgodovini iz med seboj neuglašanih slovenskih narečij počeli slovenski protestantski pisci ter jih razširjali tiskarji. Adam Bohorič, ki se mu je kipar z delovnim naslovom še posebej poklonil, je s prvo slovensko slovnico, *Zimskimi uricami*, dal leta 1584 slovenski abecedi črke, jeziku pa pisavo. Tri knjige, ki počivajo na črkah, so množina, tako kot so se pionirska dejanja protestantov razrasla v nepreštevno množino natisnjenih slovenskih knjig.

Glava, črke in knjige veljajo za konvencionalne elemente spomeniške plastike. Glave običajno prikazujejo portretne poteze oseb, ki jim je spomenik namenjen. So zgolj fragment, ki nadomešča prisotnost celovitega kiparskega telesa upodobljenca in največkrat postavljene na hermah. Na spomeniku so vedno črke tiste, ki izpišejo ime portretiranca. Knjige pa so najpogostejši atribut poklicne skupine književnikov, ki ji je na Slovenskem posvečena največja količina spomenikov. To množino konvencionalnih elementov je Lujo Vodopivec najprej poudaril s tem, da jih je nerealno povečal in take razpostavil na nekonvencionalen način. Glava je podstavek spomenika. Namesto pokončna in z odprtimi očmi je speča in brez portretnih potez, črke so nenavadno velike in ničesar ne izpisujejo, knjige pa ne počivajo v pisateljevi roki, temveč lebdijo v zraku, naslonjene na konicah črk. Predvsem po posvetitvi pa tudi po razmerju, ki ga vzpostavi do realnega predmetnega sveta in ikonografije, je ljubljanski spomenik zanimivo primerjati s spomenikom, posvečenim prispevku prekmurskih piscev k slovenski književnosti, ki je postavljen v Murski Soboti in je delo arhitekta Ferija Novaka. (Slika 2.)

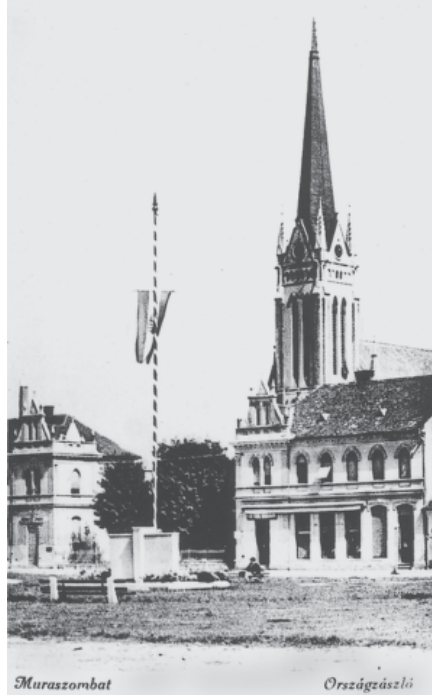
Zamisel o murskosoboškem spomeniku, ki naj bi leta 1939 proslavil dvajsetletnico pridružitve Prekmurja k matičnemu narodu,

se je oblikovala leta 1938, a je bila uresničena šele leta 1940. Takrat je bil na današnjem Trgu zmage, na mestu, kjer zdaj stoji Spomenik zmage s kipoma slovenskega partizana in sovjetskega vojaka, postavljen nov spomenik, ki pa ga je dala mestna oblast že kmalu zatem, med okupacijo, odstraniti. Po osvoboditvi je bil spomenik predelan – izvirna oblika je vidna na razglednici, ki je nastala v letu postavitve (slika 3) – in tak, kakršen je še danes, je postavljen v mestnem parku pred murskosoboškim gradom, kjer je Pokrajinski muzej Murska Sobota. Spomenik prekrivajo napisi s posvetitvami prvi prekmurski slovenski knjigi, *Katekizmu* Franca Temlina iz leta 1715, *Nouvemu zakonu* Štefana Küzmiča itn., torej delom in dejanjem, ki so iz spoja vere z narodnostno zavzetostjo sprožala dolgoročne politične posledice za slovenski narod.

*Feri Novak, Spomenik prekmurskim književnikom (sedanje stanje)
Grajski park, Murska Sobota*



*Feri Novak, Spomenik prekmurskim
književnikom, 1940, Trg zmage,
Murska Sobota*



Spomenik je postavljen kot prostostoječa velika knjiga, ali natančneje, kodeks, v prostoru. Nadnaravna velikost knjigo, ki je visoka približno toliko, kot je visok človek, prestavlja iz sveta predmetov za priročno rabo v svet osamosvojenih fizičnih bitij ali objektov za bivanje in premikanje. Knjiga stoji pokončno, kot bi bila postavljena na knjižni polici, a je brez opore drugih knjig, in s tem deluje poosebljeno ter povzdignjeno. V resničnem prostoru mestnega parka deluje kot predmet iz drugega sveta, tako kot tuje delujejo nenavadne povezave med predmeti v nadrealističnih delih. Ta črta nenavadnih spojev in povezav med predmeti, značilna za nadrealistično umetnost, povezuje oba spomenika, murskosoboškega in ljubljanskega, v isto idejnoreferenčno družino.

Poleg nadrealističnih črt najdemo pri javni plastiki Luja Vodopivca še vrsto drugih umetnostnozgodovinskih navezav. Spomnimo

se lahko na kolosalne olmeške monolitne moške glave iz predkolombijskega obdobja, ki rastejo iz tal, in na Brancusijeve ženske glave, njegove *Speče muze*. Z uporabo črk, ki se osamosvajajo od svojega pomena in postajajo zanimive kot samostojni likovni znaki, pa se navezuje na slikarstvo letrizma in s tem na enega najizvirnejših prispevkov slovenske k evropski likovni umetnosti s slikarstvom Janeza Bernika v šestdesetih letih. Črke, ki lebdijo ob predmetih, pa nas spomnijo tudi na stripovske figure z besedilnimi oblački ali pa na urbano ulično umetnost, ko grafitarji pri svojem impulzivnem delu spajajo likovne znake s črkami. V tem raznolikem bogastvu umetnostnozgodovinskih namigov je sporočilna večplastnost novega spomenika, pa tudi njegova aktualnost.

Njegove prepoznavne oblike in direkten nagovor zlahka najdejo komunikacijo z gledalcem, pa naj bo to skozi park hiteči mimoidoči, brezdelni sprehajalec ali otrok, ki ga z bližnjega igrišča k spomeniku zvabi skrivnostni videz črk. Nepričakovane povezave oblik gledalca s svojo enigmatičnostjo pritegnejo, da začne sam razbirati pomene raznorodnih elementov, ki sestavljajo celoto, pri čemer mu je v oporo odprta komunikacija spomenika, ki ni vzvišeno odmaknjen na podstavku, temveč dostopen, da se mu lahko približaš in se ga dotakneš. Z novim spomenikom se je zakladnica umetiških nagovorov, ki so se v mestu v spomeniški plastiki zvrstili doslej, osvežila, dopolnila in obogatila z novim pristopom. Knjige, ki počivajo na spomeniku, pa imajo še dodatno sporočilno vrednost, saj nagovarjajo slehernega meščana k njihovemu branju in uživanju v umirjeni kontemplaciji, ko si obdan z njimi, tako kot nič ne more zmotiti neskončnega miru bronaste speče glave. Tudi material, ki si ga je kipar izbral za spomenik, bron, ki najbolj kljubuje okoljskim procesom propadanja, daje delu dimenzijo trajanja.

Po stotih letih, odkar se je leta 1910 mesto Ljubljana prvič poklonilo protestantizmu s postavitvijo spomenika Primožu Trubarju, vodilni osebnosti gibanja, ki je prvo zasejalo klice narodnega prebujenja, smo zdaj dobili spomenik, ki nas spominja na prispevek vseh protestantskih piscev, Primoža Trubarja, Jurija Dalmatina, Sebastijana Krelja in Adama Bohoriča ter tiskarjev-založnikov, predvsem Janeza Mandelca, ki je v Ljubljani leta 1575 v Ljubljani prvi na

slovenskih tleh natisnil slovensko knjigo. Posvetitev vsem, ki so v 16. stoletju s svojo besedo ustanovili slovensko književnost, pomeni, da je pred nami delo, ki slavi kolektivni in ne individualni prispevek. S tem tudi sporoča, da se prelomna dejanja začno z individualno spodbudo, vendar nimajo družbene moči, dokler se ne razširijo v skupini podpornikov ideje ter za seboj potegnejo širše družbene množice. Še eno sporočilo je pomembno. Pri začetkih slovenske pisane besede je imel veliko vlogo tudi tiskar Janez Mandelc, ki je leta 1575 v Ljubljani ustanovil prvo tiskarno, ki je tiskala slovenske knjige. Ta je delovala do leta 1581, ko je bila prepovedana. V tem času je natisnil okoli 30 knjig v slovenščini, hrvaščini, nemščini, latinščini in madžarščini, med njimi petino vseh slovenskih tiskov v 16. stoletju, s čimer se je Ljubljana začela uveljavljati kot slovensko kulturno središče. In ker se je slovesno odkritje javne plastike zgodilo 28. oktobra 2010 in je bilo posvečeno letu, ko je Ljubljana nosila Unescov naslov *Ljubljana – svetovna prestolnica knjige 2010*, je izzvenelo tudi skladno z mislijo, da je šele z izoblikovanjem in dozoritvijo nacionalne kulture mogoče enakovredno stopati po poti globalne kulturne izmenjave.

Michael Bünker

PREDGOVOR

Ob zbirki *Edition Primož Trubar*

Z opisom izrazite osebnosti protestanta in utemeljitelja slovenskega knjižnega jezika Primoža Trubarja izpod peresa slovenskega pisca Jožeta Javorška se začena v založbi Wieser zbirka *Edition Primož Trubar*.^{*} Urejšajo jo škof Michael Bünker, ravnatelj diakonije Michael Chalupka, humanistična znanstvenica Helene Miklas, preučevalka socialne etike in religijska publicistka Maria Katharina Moser, zgodovinarica in teologinja Astrid Schweighofer in cerkveni zgodovinar Karl W. Schwarz.

Hkrati je izšel že drugi zvezek, namreč knjiga Michaela Chalupke *Protestantske demonstracije. Komentarji o vsakdanjiku in politiki iz evangeličanskega zornega kota*, ki jo je uredila Maria Katharina Moser.

Primus Truber ali Primož Trubar (1508–1586), kakor se imenuje v slovenščini, se je od otroških in mladeniških let nenehno selil. V tem je bil otrok svojega časa. Evropsko 16. stoletje velja za čas preseljevanja. Ljudi je zajela neslutena, kar nepredstavljava gibljivost. Kmečke sinove iz osrčja Švice srečujemo na poljskih univerzah, severnoevropski trgovci sklepajo kupčije z Orientom prek Benetk in drugih italijanskih mest, portugalski kralj podari avstrijskemu deželnemu gosposu cesarju Maksimilijanu II. indijskega slona, ki

* Iz omenjene knjige *Primož Trubar*, objavljene letos v nemškem prevodu v slovenski založbi Wieser v Celovcu, ponatiskujemo z dovoljenjem piscev predgovor (*Ante scriptum: Warum eine Edition Primož Trubar*) Michaela Bünkerja in uvod (*Einleitung*) Karla W. Schwarza (gl. v nadaljevanju), ki sta tehtna zgleđa vrednotenja slovenske reformacije in Primoža Trubarja v avstrijskih cerkvenih in znanstvenih krogih ter hkrati spodbudna zgleđa etike narodnostnega pluralizma v avstrijski družbi. Prevedel ju je Dušan Voglar. – Ured.

prispe na Dunaj po dolgem potovanju po morju in čez Alpe. Svet se zraščá, s tem naraščajo izzivi pluralnosti. Povezujoči se svet pa ni enovit, zanj so značilne različnosti.

Trubar je sodeloval v takratnem nemirnem preseljevanju. V času odraščanja je odšel iz domovine in se šolal na Reki, v Salzburgu, Trstu in tudi na Dunaju. Prostovoljnemu bivanju na tujem je nato sledila usoda preganjanca, begunca in izgnanca zaradi čedalje korenitejše protireformacije v Vojvodini Kranjski, v osrčju današnje Slovenije. Zaradi osebne nemile izkušnje se je želel zavzemati za kulturno, jezikovno in religijsko mnogovrstnost ne samo v svoji slovenski domovini, temveč v vsej Evropi. Latinski verz na njegovem epitafu v cerkvi v Derendingenu blizu Tübingena pravi: »Oče ubogim je bil, neizkušenim ščit in zavetje.«* Ni pa menil, da družbena raznovrstnost vodi v nezavezujoči relativizem. Na podlagi svojega evangeličanskega prepričanja se je znal v večstranskem svetu nedvoumno postaviti na stran tistih, ki so bili odrinjeni na rob, ki so se morali kot manjšina bojevati za svoje pravice, ki so potrebovali solidarnost vseh. – Takšni dediščini so zavezani izdajatelji zbirke *Edition Primož Trubar*.

Trubar je zapustil veliko natisnjenih besedil. Med njimi je prva slovenska knjiga v slovenščini, *Catechismus In der Windischenn Sprach* [*Katekizem v slovenskem jeziku*; prev.], ki je bil natisnjen v Tübingenu leta 1550 in je ohranjen samo v enem izvodu. Podnaslov je v slovenščini: *Anu kratku Poduuzbhene skaterim vsaki zblouik more vnebu pryti*. S to knjigo je utemeljil slovenski knjižni jezik, kar Republika Slovenija še zmeraj zelo ceni, saj je evrski kovanec opremila z njegovim portretom in praznuje – čeprav so evangeličani v njej po številu le neštevilna manjšina – edina med evropskimi državami kot državni praznik dan reformacije (31. oktober).

Posebej naj bo omenjena drobna knjižica: *Abecedarium* iz leta 1550. Ohranil se je prav tako samo en izvod, ki je zvezan skupaj s katekizmom iz leta 1550 in je shranjen v zbirki Rarissima v Avstrijski nacionalni knjižnici na Dunaju. Abecednik je, kakor pravi slovenski

* Prevod: Anton Sovrè. Izvirni latinski stih: »Pauperibus pater, hospitibus quoque portus et aura.« Gl. Mirko Rupel, *Primož Trubar. Življenje in delo*. Ljubljana 1962, 221. Op. prev.

podnaslov: *Ane Buquice, is tih se ty Mladi inu preprosti Slovenci mogo lahko v kratkim z bafu brati nauuzhiti.* Osnovno izobraževanje in kulturni veščini, kakršni sta branje in pisanje, so sodili med temeljne želje reformacije. Temelj zanje pa so bila prevajanje *Svetega pisma*, tiskanje številnih knjig, delovanje šol in univerz. Vse pa se začinja z abecedo, z opismenjevanjem. Našo zbirko *Edition Primož Trubar* pojmuje kot opismenjevanje, in sicer za življenje v raznovrstnosti, za stike z različnostjo, za vključujočo družbo, za pravice manjšin in za občevanje z njimi v duhu spoštovanja in priznavanja.

Karl W. Schwarz

UVOD V KNJIŽO O TRUBARJU

Primož Trubar, kakor dosledno pišemo v tej knjigi, s čimer želimo spomniti, da je v zgodovino vstopil kot »oče slovenske književnosti in kulture«, je bil mojster ne samo pisanja knjig, temveč tudi predgovorov in posvetil. Z njimi je nagovoril in počastil osebo, ki ji je namenil uvodne besede, predvsem pa je bralcu skorajda plastično prikazal, kaj ga pričakuje v knjigi in kakšen smoter si je knjiga zastavila. Včasih je bilo takšno pisanje zelo obsežno.

Tukaj ne smemo zaiti v obsežnost, priporočena je jedrnatost. Vendar pa naj, za boljšo umestitev knjige, uvod vsaj poskusi prikazati nekatera klasična vprašanja v raziskovanju Trubarja in pojasniti odgovore.

Jože Javoršek (1920–1990), slovenski pisatelj in esejist, ki velja za enega izmed najbolj znanih stilistov in mislecev slovenske povojne književnosti, je o slovenskem reformatorju napisal zelo upoštevano knjigo – ne znanstvene razprave, temveč poljudno in vzburljivo predstavitev, deloma skrajno polemično in bojovito, zelo zavzeto za pravo podobo Trubarja v Sloveniji, celo ne brez hagiografskih teženj. Prva izdaja je izšla v Ljubljani leta 1977, ljudje so jo radi brali in je začrtala, spričo piščevega pomembnega položaja kot direktorja radijskega zavoda v Sloveniji, podobo Trubarja v Javorškovi generaciji. Druga izdaja je izšla leta 1986 ob 400. obletnici Trubarjeve smrti, tretja, posthumna (urednik Kazimir Rapoša), pa v velikem Trubarjevem letu 2008. Odtlej se je Lojze Wieser ukvarjal z mislijo na objavo nemške različice te biografije. Zdaj je pred nami v odličnem prevodu Richarda Götza v sodelovanju z Metko Wakounig in Elviro Gross (uredništvo).

I

Presojanje pomena Javorškove knjige v ozračju sedanjega močno povečanega zanimanja za Primoža Trubarja, »Luthra Slovencev«, ni lahka naloga. Raziskovanje Trubarja, ki poteka predvsem v Sloveniji (Dolinar 1986), pa tudi na Württemberškem (Vorndran 1977) in v Avstriji (Rajšp 2001), se je po letu 1986 (400. obletnica smrti) opazno razvilo. To kažejo številna posvetovanja in simpoziji, njihov plod so zborniki, ki so znatno razširili naše poznavanje Trubarjevega življenja in dela v evropskih okoliščinah njegovega časa: študiral in deloval je na Reki, v Salzburgu, Trstu, na Dunaju, v Ljubljani, Nürnbergu, Rothenburgu nad Taubero, Kemptenu, Urachu, Tübingenu – to pa je upoštevanja vredno srednjeevropsko delovno območje.

Že v Luthrovem letu 1983 je 3. zborovanje slavistov celovške in ljubljanske univerze obravnavalo protestantizem pri Slovencih (Nekwlozsky 1984), leta 1985 so v Slovenski akademiji znanosti in umetnosti razpravljali o družbeni in kulturni podobi slovenske reformacije (Dolinar 1986); 1986 je sledilo posvetovanje na univerzi v Tübingenu (Kluge 1995), ki je razgrnilo in razčlenilo Trubarjevo življenje v svetu »med Ljubljano in Tübingenom«, pri tem je deloma prišlo tudi do plodnega interdisciplinarnega sodelovanja med obćim zgodovinopisjem, cerkvenim zgodovinarstvom in slavistiko. Tudi mednarodni simpozij o Trubarju 1987 je presegal politične in znanstvene meje ter zmozel, vsaj v nastavkih, razveseljivo evropsko razpravljanje, ki je dokumentirano v *III. Trubarjevem zborniku* (Jakopin, Kerševan, Pogačnik 1996).

Na novo so bila izdana Trubarjeva pisma (Rajhman 1986), prvič pa so izšla pisma drugih slovenskih protestantov (Rajhman 1997) in prvič so bili zbrani in pojasnjeni Trubarjevi nemški predgovori v slovenskih in hrvaških protestantskih knjigah (Sakrausky 1989). Izhajati je začela (2002–) kritična izdaja Trubarjevih *Zbranih del* (Igor Grdina; Jonatan Vinkler). Razstava v Avstrijski nacionalni knjižnici na Dunaju je pokazala, da so v tej nekdanji Dvorni knjižnici ohranjeni številni najpomembnejši Trubarjevi dragulji, med njimi unikat njegovega katekizma iz leta 1550 (Sakrausky 1986). To pojasnjuje tudi posebno tehtnost dunajske knjižnice za raziskovanje Trubarja: omeniti moramo Jerneja Kopitarja, Franca Miklošiča, Ivana Kostren-

čiča, Ivana Prijatelja in Franceta Kidriča, ki so daljši ali krajši čas delovali v njej (Hüttl-Hubert 2003 in 2004; ista 2011 v: Rajšp, Schwarz, Dybás).

Trubarjev pomen za razvoj Slovencev v nacijo (Rotar 1991) in za uveljavitev slovenske narodnostne samobitnosti (Sturm-Schnabl) je nesporen in je poudarjen tudi v obravnavani Javorškovi knjigi.

Trubar teolog je bil osvetljen v dragoceni zbirki *Biblia Slavica*: leta 2006 je izšel zvezek dokumentov in komentarjev o svetopisemskem prevajanju Primoža Trubarja in Jurija Dalmatina (Krašovec, Merše, Rothe 2006), ki je izpolnil vsa pričakovanja. Za faksimile enega izmed virov je izvirnik posodil Evangeličanski diecezni muzej v Brežah (Fresach).

Od leta 2005 izhaja posebno glasilo za vprašanja protestantizma, ki ga izdaja Slovensko protestantsko društvo Primož Trubar in ki si je za naslov izbralo znamenite Trubarjeve besede »Stati inu obstati«; revija se posveča tudi zgodovini protestantizma, reformacijskemu slovstvu in preučevanju Trubarja (Kerševan 2005 sl.).

Neštete prireditve v Trubarjevem letu 2008 je komaj mogoče zajeti v pregled (Zorn 2008). Omenjam le nekaj znanstvenih srečanj, ki sem jih sam spremljal, na primer v Slovenski matici v Ljubljani (Jerše 2009), na Univerzi Ljubljana (Bjelčevič 2010), v Rimu (Škulj 2009), Trstu (Pirjevec 2009), Trubarjevi rojstni župniji Škocjan blizu Turjaka (Marolt 2008), ne nazadnje jeseni 2008 na Dunaju (Rajšp, Schwarz, Dybás 2011), kjer so že pol leta poprej v okviru obsežnega razpravljanja o humanizmu (Rajšp 2011a) obravnavali tudi Trubarja. Natisnjen je tudi že zbornik jubilejnega simpozija v Tübingenu leta 2008, ki je interdisciplinarno prikazal Trubarja kot »reformatorja med Slovenijo in Württembergom« (Schindling, Setzler, Sönke 2011).

II

Ognjevita knjiga Jožeta Javorška ne more, pa tudi noče znanstveno tekmovati z novejšo poplavo strokovnih spisov. Nekaterim starejšim piscem sicer kritično nasprotuje. Občasno se zazdi, da je njegovo polemiziranje pretirano, zlasti z Mirkom Ruplom (1901–1963), ljubljanskim literarnim zgodovinarjem in ravnateljem Narodne in

univerzitetne knjižnice. Ruplova biografija Trubarja (Rupel 1962) po mojem prepričanju še ni presežena, temveč je zgledno delo, zlasti še v nemškem prevodu in predelavi (Rupel 1965) Balduina Sarie (1893–1974). Številni zborniki in monografije so zanesljivo izrisali reformatorjevo podobo iz različnih zornih kotov; Javorškova upodobitev je v primerjavi z njo deloma nekako lesorezna, v svoji strupeni polemiki zoper katoliško teologijo in Cerkev pa občasno plehka (na primer z besedama »rinski cirkus«). Toda na drugi strani pridobiva Javorškova knjiga poseben čar z gibkim neizumetničenim jezikom, s svojo jasno premočrtnostjo, tudi takrat, kadar v skoraj hagiografski maniri slavi očeta slovenskega jezika in slovstva ter ga upodablja kot vizionarskega oznanjevalca slovenske narodne zavesti.

Pomembno je Javorškovo grajanje tistih piscev, ki Trubarja zožujejo na njegove jezikovne zasluge ter spregledujejo, da je bil duhovnik in da se je posvečal teološkemu poslanstvu. Za dopolnilo moramo celo dodati, da je bilo ob pokopu Trubarja v Derendingenu blizu Tübingena, v zadnjem kraju njegovega delovanja v izgnanstvu, rečeno: Trubar ni bil »navaden vaški župnik«, ki bi mislil le na derendinške župljane, temveč je kot »zvest pastir in škof« bdel nad vsemi evangeljskimi cerkvami v preslavni vojvodini Kranjski (Sakrausky 1989, 67).

O Trubarjevem teološkem stališču je bilo že veliko ugibanja. Znana je sodba, da po znanstvenem merilu Trubar ni bil nikakršen učen teolog, temveč bolj praktik, ki je izhajal iz dušnega skrbstva, da bi pomagal svojemu slovenskemu ljudstvu, torej ireniška osebnost, ki je docela izgubila veselje do teološkega disputa – v nasprotju z luteranskim teologom Matijo Vlačičem (Mathias Flacius Illyricus, 1520–1575) iz Istre, ki je kot zagrizen Lutherjev učenec in vodja tako imenovanih gnezio-luterancev močno vplival na reformacijo v Avstriji. Da se je Trubar vsekakor vpisal tudi na univerzo, namreč na Almo Mater Rudolfovo na Dunaju, je Rupel nazadnje zanesljivo dokazal (Rupel 1962a); v tem je treba Javorška popraviti. In tudi toga trditev, da moremo Trubarja prav razumeti samo, če ga štejemo za učenca Erazma Rotterdamskega (1469–1536), potrebuje nekaj popravljanja. Nedvomno je nadvse vznemirljivo humanistično ozračje na škofovskem dvoru Petra Bonoma (1458–1546) v Trstu odprlo

Trubarju oči. Tam – Javoršek piše o »svobodomiselnem krogu« – je bil pritegnjen k branju Erazmovih parafraz na knjige *Nove zaveze*. Zahtevo humanistov, da mora biti *Sveto pismo* dostopno vsakemu in zato prevedeno v ljudske jezike, je Trubar spoznal v Trstu – in jo pozneje sam uresničeval. Vendar pa ni obstal na sredi poti, kakor je Erazem, temveč se je razvijal naprej – v smer, ki jo je zarisalo reformacijsko gibanje. Med svojim drugim bivanjem v Trstu se je srečal tudi s teologijo švicarskih reformatorjev, s spisi Konrada Pellikana (1478–1556) in Heinricha Bullingerja (1504–1575), naslednika Huldrycha Zwinglija (1484–1531) v Zürichu, nazadnje s knjigo Jeana Calvina (1509–1564). To spodbudi Javorška k tezi, da je Calvin zato tako navdušil Trubarja, ker je bil tako izviren in demokratičen; Calvin in tudi Zwingli sta bila kot Švicarja v svojem »pojmovanju in izvajanju mestne demokracije daleč pred vsemi drugimi duhovi tedanje dobe, zakaj Švica se je urejala kot neodvisna republika in predvsem kot edinstvena demokratična vladavina«. Na drugem mestu pisec nastopi s tezo, da je Trubar v svoje pismo Bullingerju v Zürich skril ključ do svojih največjih skrivnosti: v svojem globokem in skrito notranjem prepričanju naj bi bil zwinglijevec. Ko se je Trubar trgal od rimskokatoliške teologije in se pridružil reformaciji, naj bi nanj vplival Zwingli. Kot drugoten dokaz navaja Javoršek Trubarjevo ljubezen do ljudstva, ki jo je lahko povzel, tako naj bi mislili, samo iz švicarske demokracije. To je seveda konstrukcija, ki naj bi postala verjetna z Javorškovim nizanem teoloških prednikov.

Trubarjevo pismo züriškemu teologu Bullingerju 13. septembra 1555, ki ga Javoršek označuje za ključ, je zelo pomembno zaradi drugega razloga. V njem Trubar piše, da mu je »naročila vsa cerkev moje domovine«, naj prevede *Novo zavezo* »v slovenski jezik« (Rajhman 1986, 23, 24). Prevajalski načrt se je še širil. V Amandenhofu opuščenega samostana Urach je nekdanji vrhovni poveljnik spodnje- in notranjeavstrijskih dežel Ivan Ungnad Ženeški (1493–1564), ki se je iz verskih razlogov leta 1555 odpovedal svoji službi in se preselil na Württemberško, ustanovil »biblijski zavod«, tj. slovensko, hrvaško in cirilsko tiskarno (Weismann 1986), vodenje zavoda pa je zaupal Trubarju. Prevajalski načrt se je preoblikoval v reformacijsko delovanje med Južnimi Slovani. Cilj njegovega misijonarskega priza-

devanja je postalo »preobrnjenje Slovencev, Hrvatov in Turkov«. Politični nagibi, se pravi vojaška stabilizacija Balkana, so se pomešali s posebnimi reformacijskimi pobudami v korist Slovencev v Notranji Avstriji in s teološko-misijonarskimi nameni (Leeb v: Jerše 2009). Tak razgled sega daleč čez Slovenijo: »[...] da se Gospodu Kristusu med Hrvati, Slovenci, celo Turki, zbere cerkev [...]« (Müller 2005).

Z opozorilom na južnoslovansko reformacijo (Javoršku se ponekod prikrade v misel »Jugoslavija«) se nikakor nismo oddaljili od obravnavane knjige. Javoršek posveti Trubarjevemu zanimanju za vero Osmanov posebno poglavje. Trubar se je leta 1567, da bi se poučil o *Koranu*, celo skrivaj vrnil v Ljubljano, kjer je v zaporu obiskal bosanskega pašo Usraim-bega in z njim razpravljal.

Med Javorškovimi nešteti iskrivimi tezami želim izbrati eno; po njej je ideja švicarske reformacije »Trubarjevo glavo docela napolnila in srečamo jo v plaho razvitih oblikah pozneje v slovenski *Cerkovni ordningi*, v kateri je Trubar razvil ureditev slovenskega občestva vernikov v taki smeri, da spominja že na državnost«.

Trubar govori o »Cerkvi slovenskega jezika«. To je najpoprej ekleziološki izrek, ki temelji na reformatorskem spoznanju, da je cerkev vedno »creatura verbi divini«, se pravi stvaritev Božje besede, ter se konstituira samo v uresničevanju oznanjanja, ki pa je vezano na vsakokratni jezik pridiganja. Pri Trubarju dobi izrek o Cerkvi kljub temu ozemeljski poudarek, kajti v neki drugi zvezi našteva Kranjsko, Spodnjo Štajersko, Koroško, Goriško, Slovensko marko, Metliko, Kras in Istro kot naseljitveno ozemlje svojih »ljubljenih rojakov«, svojih »lubih Slovencev«, za katere je tudi prvič zapisal ime *Slovenci*. Vendar mislim, da moramo izrek o »slovenski Cerkvi« razumeti le v okviru jezika; Javorškovo pisanje pa dopušča, tako se zdi, še druge sopomene, ki vodijo v vizionarstvo.

Trubar se je izogibal preprirom o teoloških smereh, glede veropovedi je zagovarjal določeno svobodnost, morda bi lahko rekli: ekumensko odprtost, ki je bila posledica religijskopolitičnih okoliščin v Notranji Avstriji. Tu je morala reformatorska Cerkev, oprta samo na upadajočo moč deželnih stanov, vztrajati (*Stati inu obstat*) v kljubovalnem nasprotovanju katoliškemu deželnemu gosposu in njegovi protireformaciji.

Trubarja je torej odlikovala ekumenska širina, ki pa ga je pogosto pahnila v nevarne veroizpovedne vrtnice. Hudobneži so širili sum, da se v njegovem prevodu *Svetega pisma* [*Ta drugi deil tiga Noviga testamenta*, 1560] skriva »zwinglijevsko« izročilo, zaradi česar je bilo 1559/60 [na ukaz württemberskega vojvode] ustavljeno tiskanje v Urachu in je Trubar šele, ko so besedilo preverili cenzorji [češkega] kralja [Maksimilijana], dosegel popolno oprostitev obtožb. Tudi ko je za potrebe svoje domovine sestavil usklajeno veroizpoved (*Articuli oli deili te prave ?tare vere ker?zhanske*, Tübingen 1562), spoj treh reformacijskih veroizpovedi v eno (»Drey Christliche Confessionen, namlich Augspurgische, Wirtembergische und Sächsische, [...] in diß Windisch Buch zusammen gezogen«, tj. »Tri krščanske veroizpovedi, namreč augsburška, württemberska in saška, [...] povezane v to slovensko knjigo«), se je oglasil očitek zaradi mešanja veroizpovedi. Nazadnje je tudi njegova *Cerkovna ordninga* iz leta 1564 spodbodla sum, da v njenih izvajanjih o Gospodovi večerji ni teološke višine wittenberške reformacije, temveč so primešane »kalvinistične prvine«, zato je bilo treba za nadzor prevesti sporne odlomke v nemščino.

Trubar je morda občasno nihal med Zürichom in Wittenbergom in poskušal posredovati; tako je bil tudi v drzni zgodovinarski konstrukciji prikazan kot predhodnik *Leuenberskega soglasja* luteranskih in reformiranih Cerkva, celo kot zavetnik Skupnosti evangeljskih Cerkva v Evropi (Schwarz 2009). Proti koncu svojega življenja pa se je vendarle kot luteranec zavzel za poenotenje luteranstva. *Formula soglasja* (*Formula concordiae*, 1577) je bila k sporazumu naravnana opora za razlaganje *Augsburške veroizpovedi* (1530); bila je tudi formula za združitev po Luthrovi smrti (1546) razcepljene wittenberške reformacije. Trubar je izdelal slovensko besedilo in se tudi potrudil, da je notranjeavstrijsko duhovništvo sprejelo formulo soglasja. To delovanje ga kaže kot luthrovca s posebnim teološkim poudarkom njegove švabske nove domovine.

III

Zelo primerno je, da je obravnavana biografija slovenskega reformatorja Primoža Trubarja predstavljena v nemščini ob koroški deželni razstavi (*Glaubwürdig bleiben: 500 Jahre protestantischer Aben-*

teuer [*Ostati verodostojen: 500 let protestantskega tveganja*]) leta 2011 v Brežah (Fresach). Ta kraj je namreč na pobudo poznejšega škofa Oskarja Sakrauskega (1914–2006) dobil leta 1960 zanimiv Evangeličanski diecezni muzej, v katerem so zbrani in razstavljeni nešteti dokumenti iz notranjeavstrijske reformacijske zgodovine. Z deželno razstavo povezana muzejska zasnova ne premika težišča reformacijske zgodovine, saj obsega številne bibliofilske zgodovinske najdbe. Sakrausky je kot župnik tolerančne župnije Bleiberg in njene hčerske župnije Zagoriče (Agoritschach) postavil temelje muzejske zbirke in nakopičil številne izvode *Biblije*, postil, katekizmov in pesmaric, ki so deloma edini ohranjeni primerki. Pridobil si je široko priznavani sloves tudi kot teološki razlagalec reformacijske književnosti 16. stoletja, zato muzej v Brežah omenjajo kot pomembno »Trubarjevo raziskovalno središče«.

Objava knjige pa je pravšnja še zaradi nečesa: Trubar je na svojih potovanjih v zdomstvo na Württemberskem in spet nazaj v Ljubljano zmeraj prečkal Koroško. Njegovo pot leta 1561 natančno poznamo (Rajhman 1986, 311 sl.): potoval je čez Koren/Wurzenpass, najprej na »Chrainperg« (Strmec/Krainberg) in mimo naselij Zagoriče/Agoritschach in Sovče/Seltschach, po dolini Zilje v »S. Mahor« (Šmohor/Hermagor), čez »Mahor perg« (Kreuzberg) v »Greiffenberg« (Greifenburg), od tam prek Lienza, Innichena in Južne Tirolske v Innsbruck in naprej na Svabsko.

Prečkal je ozemlje, na katerem je v 16. stoletju živelo še veliko Slovencev, ki so jih duhovno dvigali Trubarjevi katekizmi in postile. To najlepše ponazori podatek, da so od 2000 izvodov v Wittenbergu 1584 natisnjene Dalmatinove *Biblije* razdelili 300 knjig med slovenske prebivalce Koroške (Leeb 2003, 236 sl.). Z *Biblijo* se je Juriju Dalmatinu (1547–1589), ki je bil Trubarjev učenec in je v celoti opravil veliko prevajalsko nalogo, posrečilo ustvariti teološki in slovstveni vrh slovenskega protestantstva. [Luthrov] *Catechismus* (1580), ki ga je po naročilu koroških deželnih stanov prevedel Dalmatin in natisnil Mandelc (Mannel, Manlius) v Ljubljani, je bil – kakor vse reformacijsko slovstvo – uničen v protireformacijskem ognju. Ohranil se je samo en izvod – na Koroškem. Unikat je odkril Sakrausky; knjiga sodi med najdragocenejše razstavne predmete deželne razstave.

Vemo, s kako skrajno ostrimi besedami je Ivan Cankar (1876–1918) leta 1908 opisal to dogajanje: v času reformacije dosežena visoka raven kulturnega življenja se je morala umakniti »najčrnejši temi«, v kakršno je bil slovenski narod »pahnjten nazaj« z zmago protireformacije. Tudi Jože Javoršek se je zgledoval pri tej zagrenjeni tožbi in označil zaton protestantizma za kulturnozgodovinsko katastrofo.

Na koncu stoji spet Primož Trubar, ki so ga že zdavnaj začeli spoštovati tudi v Rimskokatoliški cerkvi in ga odkrivati v eku-menskem duhu (Štrubelj 2009). Trubar krasi slovenski evrski kovanec, njegovo veliko leto 2008 (Zorn 2008) je sovpadlo s slovenskim predsedovanjem Evropski uniji, zato je njegova počastitev v evropskem okviru (Schindling, Setzer, Sölke 2011) hkrati vsebovala dvojen pomen. Zdaj daje tudi deželni razstavi v Brežah (Fresach) bibliofilski in intelektualski lesk. Knjiga Jožeta Javorška se želi temu pridružiti. Je prijetno branje, je tudi zanesljiv kaŹipot po razgibanem poteku življenja slovenskega reformatorja med Ljubljano, Trstom, Dunajem in Tübingenom ter s prodornim zanosom oznanja vrednost njegovega reformacijskega delovanja med njegovimi »lubimi Slovenci«.

LITERATURA

- Bjelčevič, Aleksander, ur. (2010): Reformacija na Slovenskem. Ob 500-letnici Trubarjevega rojstva. Ljubljana.
- Dolar, Darko, ur. (1986): DruŹbena in kulturna podoba slovenske reformacije. Ljubljana.
- Hüttl-Hubert, Eva (2003): »verborgen mit gfar«. Die Anfänge der slowenischen Bibel. V: biblos 52, 87–120.
- Hüttl-Hubert, Eva (2003): Mehr als ein Ort der Erinnerung. Die Österreichische nationalbibliothek und ihre Slavica. V: biblos 53, 93–108.
- Jakopin, Franc/Kerševan, Marko/Pogačnik, Jože, ur. (1996): Tretji Trubarjev zbornik. Prispevki z mednarodnega znanstvenega simpozija 1987. Ljubljana.
- Jerše, Sašo, ur. (2009): Vera in hotenja. Študije o Primožu Trubarju in njegovem času. Ljubljana.

- Kerševan, Marko, ur. (2005–): Stati inu obstati. Revija za vprašanja protestantizma. Ljubljana: Slovensko protestantsko društvo Primož Trubar.
- Kluge, Rolf-Dieter, ur. (1995): Ein Leben zwischen Laibach und Tübingen. Primus Truber und seine Zeit. München.
- Krašovec, Jože/Merše, Majda/Rothe, Hans, ur. (2006): Kommentarband zur Bibelübersetzung von Primož Trubar und Jurij Dalmatin. Paderborn idr. Biblia Slavica IV, Südslawische Bibeln 3/2.
- Leeb, Rudolf (2003): Der Streit um den wahren Glauben. Reformation und Gegenreformation in Österreich. V: Geschichte des Christentums in Österreich. Wien. 145–279.
- Marolt, Jože, ur. (2008): Kraji in ljudje v Trubarjevi fari. Zbornik ob 500-letnici rojstva Primoža Trubarja. Škocjan pri Turjaku.
- Müller, Andreas (2005): »... damit dem Herrn Christo vnder den Crobaten, Wenden, ja den Türcken ein Kirche gesamelt ...«. Zum Reformationswerk des Primus Truber unter den Südslawen. V: Zeitschrift für Kirchengeschichte 116, 30 sl.
- Newekłowsky, Gerhard idr. (1984): Protestantismus bei Slowenen / Protestantizem pri Slovencih. Wien. Wiener Slawischer Almanach, Sonderband 13.
- Pirjevec, Marija, ur. (2009): Trubarjev zbornik. Predavanja s simpozija v Narodnem domu v Trstu 17. maja 2008. Trst-Gorica-Videm.
- Rajhman, Jože (1986): Pisma Primoža Trubarja. Ljubljana.
- Rajhman, Jože (1997): Pisma slovenskih protestantov. Briefe der slowenischen Protestanten. Ljubljana.
- Rajšp, Vincenc (2001): Darstellungen der katholischen und der protestantischen Kirche in der slowenischen Geschichtsschreibung nach dem Zweiten Weltkrieg, v: Kirchliche Zeitgeschichte 14, 61–70.
- Rajšp, Vincenc/Schwarz, Karl W./Dybás, Boguslaw, ur. (2011): Die Reformation in Mitteleuropa. Internationales Wissenschaftliches Symposium anlässlich des 500. Geburtstages von Primus Truber. Ljubljana. Mitteleuropäische Wissenschaftsbibliothek 4.
- Rajšp, Vincenc, ur. (2011a): Tu felix Europa. Der Humanismus bei der Slowenen und seine Ausstrahlung in den mitteleuropäischen Raum. Ljubljana. Mitteleuropäische Wissenschaftsbibliothek 5.
- Rotar, Janez (1991): Die Nationwerdung der Slowenen und die Reformation. Trubars Benennung von Ländern und Völker. München.
- Rupel, Mirko (1962): Primož Trubar. Življenje in delo. Ljubljana.

- Rupel, Mirko (1962a): Primus Truber an der Universität Wien. V: Die Welt der Slawen VII, 423–427.
- Rupel, Mirko (1965): Primus Truber. Leben und Werk des slowenischen Reformators. Deutsche Übersetzung und Bearbeitung von Balduin Saria. München. Südosteuropa-Schriften 5.
- Sakrausky, Oskar (1989): Primus Truber. Deutsche Vorreden zum slowenischen und kroatischen Reformationswerk. Ljubljana-Wien. Studien und Texte zur Kirchengeschichte und Geschichte V/1.
- Schindling, Anton/Setzler, Wilfried/Sönke, Lorenz, ur. (2011): Primus Triuber 1508–1586. Der slowenische Reformator und Württemberg. Stuttgart. Veröffentlichungen der Kommission für geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg B/181.
- Schwarz, Karl W. (2009): Primus Truber, der Reformator der Slowenen – ein Europäer des 16. Jahrhunderts. V: Karpf, Peter/Platzer, Werner/ Puschnig, Udo, ur., Volksgruppen im Spannungsfeld von Globalisierung und Regionalisierung. Klagenfurt. Kärnten Dokumentation 25, 105–121.
- Škulj, Edo, ur. (2009): Primož Trubar. [Simpozij v Rimu. Slovenska teološka akademija v Rimu in Inštitut za zgodovino Cerkve v Ljubljani.] Celje.
- Štrubelj, Zvone (2009): Mut zum Wort. Primož Trubar 500 Jahre. 1508–2008. Klagenfurt.
- Vorndran, Rolf (1977): Südslawische Reformationsdrücke in der Universitätsbibliothek Tübingen. Tübingen. Contubernium 24.
- Weismann, Christoph (1986): »Der Winden, Crabaten und Türken Bekehrung«. Reformation und Buchdruck bei den Südslawen 1550–1595. V: Kirche im Osten 29, 9–37. Göttingen.
- Zorn, Aleksander, ur. (2008): 2008. Trubarjevo leto. Ljubljana.

Edi Vrečko

TRUBARJEVI NEMŠKI PREDGOVORI
V SLOVENSKI OBJAVI

Med *Zbranimi deli* Primoža Trubarja je za leto 2011 predvidena, za zdaj samo v digitalni obliki, tudi posebna izdaja vseh Trubarjevih nemških predgovorov, objavljenih v slovenskih protestantskih tiskih ter v hrvaških knjigah v glagolski in cirilski pisavi. Vseh Trubarjevih nemških predgovorov je 24, od tega 14 v njegovih slovenskih knjigah ter po 5 v knjigah, tiskanih v glagolici in cirilici. Doslej so izšli nepopolni prevodi Trubarjevih nemških predgovorov v slovenski jezik,¹ vendar še niso bili zbrani in objavljeni z diplomatičnimi transkripcijami v nemškem jeziku.²

Kakor je bilo v tistem času, v 16. stoletju, v navadi, se je tudi Primož Trubar v svojih tiskih s posvetili in predgovori obračal na znamenite in vplivne ljudi pa tudi na preproste bralce. Karl Schottenloher v svoji študiji o posvetilih v knjigah 16. stoletja kot povod za tovrstne predgovore navaja: »Enega od glavnih vzrokov je treba iskati v stopnjevani humanistični želji po uveljavitvi. Drugi motiv je povečana želja po sporočilnosti, ki je z uvedbo knjigotiska doživela silen vzpon. Še močnejši vpliv bi lahko imela želja avtorja ali izdajatelja, da si pridobi sponzorja ali zaščitnika, ki bi namenjeno mu objavo s svojim imenom kril in posvetilo s kakršnokoli protiuslugo, priporočilom, daritvijo ali častnim plačilom poplačal. Na tej točki se torej prepletata snubljenje in nagrada s posvetilom.«³ Posebej so

- 1 M. Rupel, *Slovenski protestantski pisci*. Ljubljana 1934. 1966.
- 2 Nemške predgovore k slovenskim protestantskim tiskom 16. stoletja je pripravil O. Sakrausky. *Primus Truber Deutsche Vorreden zum slowenischen und kroatischen Reformationswerk*. Wien 1989.
- 3 K. Schottenloher. *Die Widmungsvorrede im Buch des 16. Jahrhunderts*, Aschen-dorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster 1953, 175.

za razmere, v katerih so nastajale prve slovenske knjige, to je v glavnem prevodi svetopisemskih in drugih verskih tekstov, pomembni Trubarjevi nemški predgovori, ki jih je posvečal vplivnim in pomembnim osebam svojega časa pa tudi preprostem nemško govorečemu bralcu – *Den Gottseligen Khristen*, pobožnim kristjanom. Med veljaki tistega časa, ki jim je Trubar posvečal svoje nemške predgovore in knjige, so tako kranjski plemiči kot nemški vojvode, knezi in kralji. Namen teh predgovorov je bil vsekakor v prvi vrsti pri naslovljencih vzbuditi zanimanje za prizadevanja, da bi dotlej pismeno nerazviti, pa tudi sicer revni in manj razviti ter od Turkov ogroženi južnoslovanski narodi, Slovenci, Hrvati in Srbi prek *Biblije* dobili in razvili svojo lastno književnost in s tem narodno identiteto. V predgovorih, s katerimi posveča svoje knjige vodilnim nemškimi plemičem, gre seveda tudi za poziv k pomoči ali donaciji pri izvedbi predvidenega prevajanja in tiskanja slovenskih ter glagolskih in cirilskih knjig, pa tudi za zahvalo za že izkazano pomoč ali preprosto za seznanjanje nemškega vernika s položajem v slovenskih, hrvaških in drugih južnoslovanskih deželah. Nemški predgovori in posvetila, ki so namenjeni preprostem bralcu ali domačim plemičem, ki so kakorkoli vplivali na Trubarjevo duhovno delo, pa so Trubarjeva osebna posvetila znancem ali svojim rojakom – *lubim Slovencom*. Posebno zanimivo je Trubarjevo posvetilo v knjigi *Svetega Pavla lystuvi* iz leta 1567, saj je bilo naslovljeno na žene in dekleta – tudi nemško govoreče – da bi posredovale in širile božjo besedo tudi drugim.⁴

Prevajanje nemških besedil spremljajo nekatere težave zaradi arhaične nemščine, ki jo je govoril in pisal Primož Trubar. Sam je zapisal, da nemščine ne obvlada povsem dobro, kar pa ne drži popolnoma, saj v primerjavi s pisanjem nemško govorečih piscev 16. stoletja, na primer v pismu Ivana Ungnada nemškemu knezom in mestom 14. septembra 1561,⁵ ni posebnih razlik. Kot težavo pri prevajanju lahko omenimo, na primer, dolžino stavkov, uporabo oziroma neuporabo ločil po današnjih pravilih, posebnost nekaterih

4 F. Krajnc-Vrečko. Antropološka sporočilnost Trubarjevih posvetil in predgovorov, v: *Stati inu obstatu* (2008) št. 7-8, 30-41.

5 O. Sakrausky, n. d., 136-142.

besed, ki v sodobnem nemškem jeziku niso več v rabi ali se izgovarjajo in pišejo drugače itd.

Za transkripcijo in prevajanje so bile v glavnem uporabljane kopije iz razpoložljivih originalnih tiskov ali faksimilov, za kar gre zahvala rokopisnemu oddelku Narodne in univerzitetne knjižnice v Ljubljani in dr. Faniki Krajnc Vrečko, ki je material tam posnela. Delno so bili uporabljeni prepisi Oskarja Sakrauskyga iz že omenjene knjige, v kateri so prvič sistematično objavljeni vsi nemški predgovori in posvetila slovenskih protestantov 16. stoletja. O tej knjigi je Marijan Smolik zapisal, da »je manj verjetno izpolnljiva želja, da bi tudi bogato gradivo, ki je v prikazani nemški knjigi zbrano o naših piscih 16. stoletja, njihovih knjigah, nemških predlogah zanje in njihovih avtorjih, o naslovljencih posvetil in o doslej objavljeni nemški in slovenski strokovni literaturi, postala dostopna tistim, ki nemščine ne obvladajo. Vsekakor bo škoda, če bogata knjiga pri nas ne bo bolj znana in uporabljena.«⁶ Ob izidu Trubarjevih prevedenih predgovorov se torej ta želja deloma izpolnjuje.

Trubarjevi nemški predgovori so prav tako kakor njegova pisma izrednega pomena za celostno poznavanje Trubarjevega opusa, saj preko njih komunicira tako s preprostim bralcem – vernikom kakor tudi z najvplivnejšimi osebami v tedanjih nemških deželah, ki so precej prav na podlagi Trubarjevega neposrednega obračanja nanje osebno ne samo moralno temveč, tudi finančno podpirale in s tem v veliki meri omogočale izvedbo njegovega za Slovence in Južne Slovane neprecenljivega dela.

Trubarjevi nemški predgovori k slovenskim tiskom so v knjigah: **Catechismus in der Windischen Sprach** (Katekizem v slovenskem jeziku), Tübingen 1550. Kratek nemški predgovor je namenjen bralcu (*lieber Leser*) kot navodilo za branje slovenskega jezika.

Ta prvi deil tiga noviga testameta, Tübingen 1557. Posvetilo je namenjeno: »Pobožnim kristjanom katerega koli stanu, ki prebivajo v deželi Kranjski, Spodnještajerski, Koroški, na Krasu, v Istri ali slovenski mejni krajini.«

6 M. Smolik, Komentirana izdaja nemških predgovorov in posvetil v slovenskih in hrvaških knjigah 16. stoletja, v: *BV* 49 (1989), 379.

Ta drugi deil tiga noviga testameta, Tübingen 1560. Posvetilo je namenjeno: »Presvetlemu knezu in gospodu, gospodu Maksimilijanu, kralju češkemu, nadvojvodi avstrijskemu, vojvodi burgundskemu, zgornje- in spodnješlezijškemu, grofu moravske marke, grofu tirolskemu itd.«

Register und sumarischer Inhalt, Tübingen 1561. Posvetilo je namenjeno: »Krščanskemu, plemenitemu in blagorodnemu gospodu, gospodu Ivanu Ungnadu, sovneškemu baronu, njegovega veličanstva rimskega cesarja svetniku itd.« Knjiga je edina Trubarjeva knjiga, ki v celoti napisana v nemškem jeziku.

Articuli oli deili, te prave stare vere kerszhanske, Tübingen 1562. Posvetilo je namenjeno: »Presvetlemu, visokorodnemu krščanskemu knezu in gospodu, gospodu Krištofu, vojvodi würtembergskemu in teškemu, grofu mümpelgardskemu itd.«

Ta Celi Psalter Davidou, Tübingen 1566. Posvetilo je namenjeno: »Blagorodnim, plemenitim, zlahtnim, častitim, spoštovanim in modrim gospodom, grofom, baronom, vitezom, plemičem, meščanom in vsem vernim kristjanom, naklonjenim augsburški veroizpovedi, ki prebivajo v deželi Kranjski, na Spodnještajerskem in Koroškem, v Goriški grofiji, Slovenski marki, Metliki, na Krasu ter v Istri.«

Ta celi katehismus, s kratko zastopno izlago, Tübingen 1567. Posvetilo je namenjeno: »Plemenitega, hrabrega viteza, gospoda Jošta Gallenberga od Podpeči, nekdanj rimsko cesarskega veličanstva ter presvetlega kneza, pokojnega svetnika in deželnega upravitelja na Kranjskem itd., najmlajšemu sinu, plemenitemu gospodiču Gabrielu Gallenbergu itd.«

Svetiga Pavla lystuvi, h tim Efeseriem ... Tübingen 1567. Posvetilo je namenjeno: »Vsem visoko in blagorodnim, plemenitim, častitim in pobožnim ženam, vdovam ter devicam, ki prebivajo v kneževinah Kranjski, Spodnje Štajerski in Koroški, v Goriški grofiji itd.«

Eni psalmi, ta celi catehismus, Tübingen 1567. Posvetilo je namenjeno: »Plemenitemu in krepostnemu junckerju Juriju Khislu s Fužin in Razborja, zastavnemu gospodu v Višnji gori itd.«

Ta celi catehismus, eni psalmi, Tübingen 1574. Posvetilo je namenjeno: »Plemenitemu in krepostnemu mlademu gospodu Ju-

riju Khislu od Fužin in Razborja, dednemu dvornemu kletarju knežje grofije v Gorici, zastavnemu gospodu v Višnji gori itd.«

Catehismus z dveima izlagama, Tübingen 1575. Posvetilo je namenjeno: »Plemenitemu in cenjenemu mlademu gospodu Francetu Juriju plemenitemu baronu Reinu stermolskemu.«

Noviga testamenta pusledni deil, Tübingen 1577. Posvetilo je namenjeno: »Blagorodnim in plemenitim gospodom ter gospodičem, gospodu Krištofu baronu turjaškemu in nadliškemu, dednemu komorniku na Kranjskem in v Slovenski marki, zastavnemu gospodu na Čušperku, ta čas upravitelju deželnega glavarstva na Kranjskem itd.; gospodu Andreju turjaškemu, gospodu na Šumberku, Žužemberku in Mirni, dednemu maršalu na Kranjskem in v Slovenski marki; mladima gospodoma Francu Gallu od Jame in Podpeči ter Jakobu Gallu od Knežje poti in Podpeči.«

Ta celi catehismus, eni psalmi, Ljubljana 1579. Posvetilo je namenjeno: »Plemenitemu in krepostnemu mlademu gospodu Juriju Khislu od Fužin in Razborja, dednemu dvornemu kletarju knežje grofije v Gorici, zastavnemu gospodu v Višnji gori itd.«

Ta celi novi testament, Tübingen 1582. Posvetilo je namenjeno: »Presvetlemu visokorodnemu krščanskemu knezu in gospodu würtemberškemu, gospodu Ludviku, vojvodi würtemberškemu in teškemu, grofu mümpelgartskemu itd.«

rubarjevi nemški predgovori v hrvaških glagolskih in ciriličnih izdajah:

Katehismus edna malahna kniga (glagolica), Tübingen 1561. Posvetilo je namenjeno: »Presvetlemu in mogočnemu knezu in gospodu, gospodu Maksimilijanu, kralju češkemu, nadvojvodi avstrijskemu itd.«

Katehismus edna malahna kniga (cirilica), Tübingen 1561. Posvetilo je namenjeno: »Presvetlima, visokorodnemu knezu in gospodu, gospodu Johannu Fridrichu srednjemu ter njegovemu bratu Johannu Wilcheltu, vojvodi saškemu, deželnemu grofu v Döringu, grofu v marki Meyssen.«

Articuli ili deli prave stare krstianske vere (glagolica), Tübingen 1562. Posvetilo je namenjeno: »Presvetlima, visokorodnemu knezu in gospodu, gospodu Johannu Fridrichu srednjemu ter nje-

govemu bratu Johannu Wilhelmu, vojvodi saškemu, deželnemu grofu v Döringu, grofu v marki Meyssen itd.«

Artikuli ili deli prave stare krstianske vere (cirilica), Tübingen 1562. Posvetilo je namenjeno: »Presvetlemu, visokorodnemu knezu in gospodu, gospodu Filipu, hessenskemu deželnemu grofu, grofu od Katzenelnbogna, Dietza, Ziegenheima, Nidda itd.«

Prvi del novoga testamta, va tom jesu ... (glagolica), Tübingen 1562. Posvetilo je namenjeno: »Presvetlemu in mogočnemu knezu in gospodu, gospodu Maksimilijanu, kralju češkemu, nadvojvodi avstrijskemu, vojvodi burgundskemu, vojvodi zgornje in spodnje Šlezije, grofu moravske marke, grofu tirolskemu itd.«

Edni kratki razumni nauci, naipotrebnei ... (glagolica), Tübingen 1562. Posvetilo je namenjeno: »Presvetlemu in visokorodnemu krščanskemu knezu in gospodu, gospodu Avgustu, vojvodi saškemu, Svetega rimskega cesarstva visokemu maršalu in volilnemu knezu, türinškemu deželnemu grofu, mejnemu grofu mišenskemu, magdeburškemu grajskemu grofu itd.

Edni kratki razumni nauci, naipotrebnei ... (cirilica), Tübingen 1562. Posvetilo je namenjeno: »Presvetlemu in mogočnemu knezu in gospodu, gospodu Maksimilijanu, kralju na Češkem, nadvojvodi avstrijskemu, vojvodi burgundskemu, spodnje- in gornješlezijškemu, grofu Moravske marke, grofu na Tirolskem itd.«

Postila to est kratko istlmačenje svih nedelskih ... (glagolica), Tübingen 1562. Posvetilo je namenjeno: »Presvetlemu, visokorodnemu knezu in gospodu, gospodu Krištofu, knezu württembergskemu in teškemu grofu mümpelgartskemu itd.«

Prvi del novoga testamta, va tom su ... (cirilica), Tübingen 1563. Posvetilo je namenjeno: »Presvetlemu, visokorodnemu knezu in gospodu, gospodu Wolffgangu, grofu od Pfalza na Renu, vojvodi bavarskemu, grofu od Veldentza itd.«

Postila to jest kratko istlmačenje svih nedelskih ... (cirilica), Tübingen 1563. Posvetilo je namenjeno: »Presvetlemu visokorodnemu knezu in gospodu, gospodu Albrehtu starejšemu, grofu Brandenburške marke, pruskemu vojvodi, grofu ščečinskemu, grofu kašubskemu in vendskemu itd, grajskemu grofu nürnbergskemu, knezu rügenskemu itd.«

Sergio Bonazza

NOVI ARHIVSKI DOKUMENTI O PETRU KUPLJENIKU*

Pri ujetju znanega slovenskega luteranca Petra Kupljenika, ki ga je Sveti oficij obsodil na smrt in je svoje življenje končal na grmadi v Rimu (Cavazza 2001: 434–435), je imel odločilno vlogo grof Sigismondo della Torre, sorodnik grofa Raimonda della Torre. Sigismondo della Torre je svojim ljudem v vasi Kropa blizu Bleda naročil, naj Kupljenika ujamejo in ga nato odpeljejo v Devinski grad h grofu Raimondu della Torre, njegovemu svaku, kar opisuje tudi v pismu odgovornim rimskim verskim oblastem z dne 18. februarja 1590 (Archivio Vaticano Segreto, Rim, Segreteria di Stato, Lettere di Principi, Vol. 48, 133). Ker to pismo vsebuje o ulovitvi Kupljenika nove in drugačne podatke v primerjavi z doslej znanimi, je prav, da je objavljeno v celoti [prevod iz italijanščine]:

Moj Velecenjeni Gospod in spoštovani Gospodar

Zagnanost Presvetlega Nadvojvode Karla Avstrijskega, da bi v svoji državi in deželah z vso svojo silo izkoreninil krivoverstvo in njegove zagovornike, je tolikšna, da mi je naduse strogo zapovedal, naj ob pomoči svojih orožnikov primem odpadnika in povratnika Petra Kupljenika. Ta je mnogim pridigal prav proti naši sveti veri, to pa je počel tudi javno, ne morem reči, da v cerkvi, pač pa v onem hlevu, ki so ga krivoverci postavili na ozemlju pod upravo Begunj, odmaknjenem od tistega na Bledu za ligo, ki šteje pet italijanskih milj.

* Z dovoljenjem avtorja izbrani odlomki in dokumenti, ki se nanašajo na Petra Kupljenika, iz razprave: Sergio Bonazza, 2010: Novosti o fra Gregoriju Alasii da Sommaripa. Aleksander Bjelčevič (ur.): *Reformacija na Slovenskem (ob 500-letnici Trubarjevega rojstva)*. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete. (Obdobja 27), 527–544. Odlomke izbral Marko Kerševan, dokumente iz izvirnika prevedel Tomaž Jurca. – Uredn.

Ker mi je vaša Presvetla Visokost dala dovoljenje, da ga primem tudi na ozemlju pod upravo drugih, sem ga v preteklih dneh ukazal prijeti v Kropi, ki je pod gospodvom Ratmensdorffov. Tam smo ga našli v njegovi hiši z ženo in otroki, in čeprav se je z vsemi svojimi žilavo upiral, so ga moji možje z božjo pomočjo vseeno odpeljali v zapor. Takoj sem ga poslal v Devinski grad ob morju, ki pripada gospodu grofu Raimondu, mojemu svaku, to pa sem storil, da bi se ognil tistim glavnim krivovercem s Kranjske ter da bi lahko tako hitreje izpolnil namero in voljo Vaše Presvetle Visokosti. Nisem si mogel kaj, da Vašemu Presvetlemu Gospodstvu ne bi poročal o tem uspehu, obenem pa vas naprošam, da bi posredovali pri Našem Gospodu, da bi nam naročil poslati tega ujetnika k Svetemu oficiju v Rim. Za to se zavzemam, ker bi rad, da postane za zgled drugim, ter še bolj zavoljo tega, da bi krivoverci tudi v lastnih deželah spoznali moč Njegove Blaženosti. Tretji razlog je, da bi tako Vaša Presvetla Visokost navezala tesnejše stike z Njegovo Svetostjo in da bi se navdušili za to sveto in dobro načelo ter se po njem tudi v bodoče ravnali. In če mi bo isti Vladar naročil, naj porušim tisto njihovo sinagogo v Begunjah, bom kar se da urno storil tudi to. Glede vsega pa se pokorim nad vse milostni volji Našega Gospoda in neskončni previdnosti Vašega Presvetlega Gospodstva. Zdelo pa se mi je, da sem vam dolžan pisati in zagotoviti Vašemu Presvetlemu Gospodstvu svojo predanost pa tudi marljivost in zvestobo naši sveti veri ter da mu bodo po vsem tem sodili kot krivovercu. Desnica Gospodova bo prinesla odločnost, desnica Gospodova me bo privzdignila, desnica Gospodova bo prinesla odločnost, da ne bom umrl, temveč živel in oznanjal Gospodova dela. In s tem ponižno poljubljam noge Vaši Blaženosti, Vašemu Presvetlemu gospodstvu, se vam z veliko naklonjenostjo v srcu ponižno priklanjam ter vam želim vse dobro.

Na Bledu 18. februarja leta 1590
 Vašega Presvetlega Gospodstva
 Ponižni služabnik
 Sigismondo della Torre

Pater reda servitov Francesco Benni (1550–1617) je imel odločilno vlogo pri uničevanju slovenskih protestantskih knjig in pri preganjanju protestantov. Bil je tudi osebno navzoč, ko so orožniki grofa Sigismonda della Torre na Kranjskem ulovili Kupljenika, nato ga je osebno preko Devina pripeljal v Rim pred inkvizicijo. Bil je celo navzoč pri Kupljenikovem sežigu na grmadi v Rimu na trgu Campo

dei Fiori, o čemer je sam poročal v pismu Svetemu oficiju 1. julija 1595. V tem pismu tudi omenja, da je Kupljenik na grmadi preklel grofa Sigismonda della Torre¹ in njega.² Prisotnost Kupljenika pred inkvizicijo je naredila v Rimu globok vtis. Za rimske razmere je bil to izreden dogodek, ker je šlo za heretika iz »nemških dežel«, o tem pa je bil obveščen tudi Papež Klement VIII. V znak hvaležnosti za to dejanje je bil 29. julija 1593 na generalnem plenarnem zasedanju inkvizicije na poseben ukaz papeža, ki je bil navzoč na zasedanju, Benniju podeljen doktorat rimske teološke fakultete. O tem priča pismo kardinala Giulia Antonia Santoriona di S. Severina, protektorja reda servitov, Benniju z dne 29. julija 1593.³ Zanimivo je, da sem kopijo tega pisma našel v Alasijevi literarni zapuščini.

- 1 Sigismondo della Torre je utonil v začetku junija 1601 ob prečkanju Soče (Rainer 2004: 125).
- 2 Prim. Bennijevo pismo kardinalom z dne 1. julija 1595: »Ti luteranci kot mučenika povzdigujejo tistega krivoverca Kupljenika, ki so ga pred dnevi sežgali na grmadi, od koder je preklel gospoda grofa Sigismonda in mene. Pred osmimi leti smo ga dali prijeti na Kranjskem in tam sem bil tudi osebno.« (Rainer 2004: 70.)
- 3 »Julij Anton Santorion z božjim usmiljenjem in naslovom cerkve San Bartolomeo all'isola, Duhovnik Svete Rimske Cerkve, zaobljubljeni Kardinal Svete Severine in tudi Protektor vsega reda Služabnikov večne Device, Blažene Marije. Našemu dragemu bratu v Kristusu, Francu Benniju iz Budria, ki pripada za omenjenemu redu servitov, podeljujem doktorat in naj ga Gospod za vse čase obvaruje. Tako ravnam zavoľjo marljivih in dolgoletnih naporov za Sveto Cerkev in katoliško vero na področjih Štajerske, Koroške ter nemških dežel, ker si bil pri pridigah in učenju proti krivovercem vztrajen in ker si takoj ter osebno privedel krivoverca, ki je pridigal v tistih krajih, v Rim pred Sveti oficij Svete Rimske in obče Inkvizicije ter zaradi drugih pobožnih zadolžitev, ki si jih izpolnil. Po posebnem in izrecnem naročilu Najsvetejšega Očeta v Kristusu in Gospoda našega Gospoda, torej po božji previdnosti Papeža Klementa VIII., smo danes na generalnem plenarnem zboru Svete Inkvizicije vpricho Njegove Svetosti v apostolski palači svetega Marka v polni vednosti ustno sprejeli naslednji sklep: v imenu drage Univerze v Rimu pa tudi drugih splošnih študij na visoki šoli oziroma fakulteti svete Teologije ti po natančnem premisleku priznavamo diplomu, magisterij in stopnjo doktorata. Ugotovili smo tudi, da si primeren za tovrstno povišanje, saj je treba ohraniti, kar mora biti ohranjeno. Podeljujemo ti tudi časti drugih priznanj, navadno podeljenih doktorjem Teologije, ki jih ti, prav tako kot oni, prosto prejmeš, saj si po pravici zaslužen in vreden priznanja ter darila Gospoda. Priznanje z veseljem podeljujemo vsem, ki si to zaslužijo, in ko boš prejel diplomu, magisterij oziroma stopnjo doktorata s tistimi, ki jim velja ta pravica, ter z vsemi ostalimi diplomanti, magistri in doktorji istega reda, se veseli skupaj z njimi, saj si enako zaslužen.

Bennijeva inkvizicijska dejavnost se ni omejevala samo na Devin, Gradišče in Gorico, ampak se je razširila tudi na Kranjsko, Koroško in Štajersko ter celo na celotno notranjo Avstrijo.⁴ Dejaven je bil v letih 1586–1599, najprej eno leto kot pomočnik nuncija Caligarija, nato pa kot apostolski delegat inkvizicije. Toda 25. novembra 1598 je bil imenovan za škofa mesteca Scala južno od Neaplja.

Proti koncu 1598, ko je bil Benni na vrhuncu svoje kariere, se je moralo zgoditi nekaj izredno neugodnega v zvezi z njegovo osebnostjo, kar je povzročilo nenaden padec njegovega ugleda in moči. Kardinali inkvizicije so ga nenadoma ignorirali. Iz Rima niso več prihajali niti dopisi niti navodila in ukazi, čeprav je bil uradno še vedno inkvizitor, ki je redno pošiljal svoja poročila v Rim. Zadnje pismo, ki je prišlo iz Rima, je datirano z 12. december 1598 (Rainer 2004: 117). Nato je izgubil tudi naklonjenost in zaupanje svojega zaščitnika grofa Raimonda della Torre. Moral je zapustiti Devin in se vrniti v Gradišče v samostan servitov. [...] Bennijeva nenadna izguba zaupanja in ugleda pri verskih ter posvetnih oblasteh je nedvomno povezana z obsodbo, izrečeno 27. oktobra 1582 v Faenzi, ko mu je bil trajno odvzet naslov profesorja in pridigarja. V arhivski listini, ki govori o tej obsodbi,⁵ sta imeni Bennija (Franciscus de Butrio) in še nekega drugega patra (Onorio da Talamello), s katerim sta bila skupno obsojena, izbrisani, vendar ju lahko s težavo preberemo. Vzrok obsodbe je bil povsem izbrisan in ga je bilo mogoče prebrati le z aparatom za branje palimpsestov. Sodba je bila izrečena zaradi »*criminis pessimi*«. S tem izrazom so takrat označevali sodo-

Sklepu ni možno nasprotovati in vsi, ki bi se temu zoperstavili, nasprotujejo volji Našega Najsvetejšega Gospoda Papeža. V Rimu, v naši Palači Monte Citorio, devetindvajsetega dne meseca julija leta 1593 po Gospodovem Rojstvu. V drugem letu pontifikata že omenjenega Našega Svetega Gospoda Papeža. kardinal svete Severine in protektor Julij Anton.« (AGOSM, Collectanea Alasia, f. 257r.) [Prevod dokumenta iz latinščine].

- 4 Prim. Bennijeva pisma nunciju Caligariju iz Gradca z dne 26. 9. 1592, papežu Klementu VIII. iz Wiener Neustadta z dne 6. 11. 1593, kardinalu Aldobrandiniju iz Wiener Neustadta z dne 6. 11. 1593, Svetemu oficiju z dne 22. 4. 1594 ter Bennijevo in Sigismondovo pismo kardinalu Aldobrandiniju z dne 30. 11. 1593 (Rainer 2001: 59-62, 242, 243, 316-321, 252-255).
- 5 AGOSM, Registro della provincia di Romagna, 1570-1602, f.76r.

mijo. Nuncij Caligari, ki je Svetemu oficiju Bennija priporočil za inkvizitorja, ni vedel za nekdanjo obtožbo. Prav tako ni vedel, da je prišel v samostan v Gradišču iz kazenskih razlogov. [...] Ko je novica o njegovi obsodbi prišla na dan, je bilo njegove kariere seveda konec. Imenovanje za škofa ni bilo neke vrsta nagrada za uspešno delo pri rekatorizaciji dežele, ampak pragmatična poteza, da se neprimerne inkvizitorja na eleganten način odstrani iz dežele in se ga preseli v oddaljeno in nepomembno mesto v južni Italiji.

VIRI, LITERATURA

AGOSM – Archivio Generale dell' Ordine dei Servi di Maria, Rim

Cavazza, Silvano, 2001: Reformacija v oglejskem patriarhatu: heterodoksne skupine in luteranske skupnosti (in usoda Petra Kupljenika). *Zgodovinski časopis* 55,3 (124), 409-435.

Rainer, Johann 2004: *Innerösterreich betreffende Quellen aus den Inquisitionsarchiven in Rom und Udine*. (= Quellen zur geschichtlichen Landeskunde der Steiermark. Bd. 19), Graz: Verlag der Historischen Landeskommision für Steiermark.

TOLERANČNI PATENT 1781

Prevod*

Patent

**zastran krščanske tolerance in njenega zasebnega
izpovedovanja vere, ki ju je treba dovoliti pripadnikom
augsburške in helvetske veroizpovedi, pa tudi nepridruženim
pravoslavcem**

Mi, Jožef Drugi, po Božji milosti izvoljeni rimski cesar, za vse čase povečevalec cesarstva, kralj na Nemškem, kralj Jeruzalema, Ogrske, Češke, Dalmacije, Hrvaške, Slavonije, Galicije, Lodomerije itd., nadvojvoda Avstrije, vojvoda Burgundije, Lotaringije, Štajerske, Koroške in Kranjske, [...]mejni grof Moravske, [...] pokneženi grof [...] Goriške in Gradiščanske, [...] gospod Slovenske marke in Metlike itd. itd.,

naklanjamo vsem in vsakemu, najsi so katerega koli stanu, službenega položaja ali dostojanstva, svojo deželnoknežjo milost in jim s tem nadvse milostno naznanjamo: Naša prepričanost, prvič, da vsakršna prisila v zadevah vesti škodi in, drugič, da veri in državi prinaša prava krščanska toleranca veliko koristi, Nas je nagnila, da vsepovsod dovolimo pripadnikom augsburške in helvetske veroizpovedi ter nepridruženim pravoslavcem njihovi veri primerno *zasebno izpovedovanje* [privat exercitium], ne glede na to, ali je bilo to kdaj v rabi oziroma uvedeno ali ne.¹

* Prevedel Jonatan Vinkler; gl. njegova pojasnila v nadaljevanju, str. 301 sl. – Ured.

1 V skladu z novejšim obravnavanjem verske tolerance je v prevodu uporabljen izraz »izpovedovanje« oz. »zasebno izpovedovanje«; to je v naslovu in besedilu izvirnika izraženo z latinskimi besedami »exercitium« oz. »privat exercitium«.

Samo katoliška vera naj obdrži prednost javnega verskega *izpovedovanja*, obema protestantskima verama, kakor tudi že obstoječim nepridruženim grškim pravoslavcem pa naj se dovoljuje *zasebno izpovedovanje* v vseh krajih, kjer to omogočajo v nadaljevanju navedeno število ljudi in zmožnosti prebivalcev in kjer *nekatoličani* [acatholics] še nimajo dovoljenja za javno *izpovedovanje* vere.

Posebej pa dovoljujemo:

Prvič: nekatoliškim podanikom, da si smejo zgraditi molilnico ter tudi šolo, kjer je sto takih družin, čeprav ne stanujejo vse v kraju, v katerem je njihova molilnica ali njihov dušni pastir, temveč jih je del oddaljen tudi nekaj ur hoda, še bolj oddaljenim pa, da se lahko, kolikor pogosto želijo, odpravijo v najbližjo, vendar še v cesarsko-kraljevih dednih deželah nahajajočo se molilnico, in tudi, da smejo dednodeželni duhovniki obiskovati pripadnike vere in jim, tudi bolnikom, pomagati s potrebnim poukom, z duhovno in telesno tolažbo, vendar pa ne smejo, pod zagroženo najtežjo odgovornostjo, nikoli prepričati, da bi bil poklican katoliški duhovnik, če ga zahteva ta ali oni bolnik.

Glede molilnic izrecno zapovedujemo, da pri njih, kjer ni že zdaj drugače, ne sme biti zvonjenja, nikakršnih zvonov, stolpov in očitnega vhoda s ceste, kar je značilno za cerkev, drugače pa si naj prosto zgradijo molilnico tako in s takim gradivom, kakor želijo, popolnoma dovoljeno naj jim bo tudi podeljevati zakramente in opravljati bogoslužje v njihovem kraju, kakor tudi prinašanje zakramentov bolnikom v pripadajočih podružnicah, pa tudi javno pokopavanje ob spremstvu njihovega duhovnika.

Osnovni pomen latinskega izraza je »vaja«, vendar pa je v patentu izraz uporabljen v zelo širokem pomenu (opravljanje dejanj in dolžnosti vernika, izražanje vere in verskega nazora, opravljanje dušnega pastirstva, bogoslužja in podeljevanje zakramentov, shajanje k obredom, pridigam in verskemu pouku). – Besedilo patenta je natisnjeno v frakturi (t. i. gotica), latinski izrazi pa v humanistiki (t. i. latinica). V prevodu je uporaba latinskih izrazov nakazana s kurzivnim natisom slovenskih besed. Po takšnem pravilu so nakazane tudi rabe drugih latinskih izrazov; ti so nato, ko nastopijo prvič, dodani med oglatima oklepajema, namesto neutemeljenih velikih začetnic pa so vstavljene male. – Kot »nepridruženi pravoslavci« (nicht unirte Griechen) so zajeti verniki v vzhodni Evropi, ki niso unijatski; unijati namreč ohranjajo vzhodno, pravoslavno obredje, a priznavajo oblast papeža in se s tem pridružujejo Rimskokatoliški cerkvi. – Prev.

Drugič: Dano naj jim bo na voljo, da si postavijo svoje učitelje, ki jih morajo vzdrževati [cerkvene] občine, vendar pa mora Naša za deželo pristojna šolska uprava nadzorovati njihovo učno metodo in šolsko ureditev.

Prav tako dovoljujemo:

Tretjič: nekatoliškim prebivalcem kraja, da si sami izbirajo svoje dušne pastirje, če jih sami plačujejo in vzdržujejo, če pa hočejo stroške prevzeti oblasti, tedaj tem vsekakor pripada *prezentacijska pravica* [ius præsentiandi], vendar si pridržujemo potrditev njihovih duhovnikov v taki obliki, da tam, kjer obstajajo protestantski konsistoriji, ti podelijo potrditev, kjer pa konsistorijev ni, potrditev podelijo protestantski *konsistoriji* [consistoria], ki že obstajajo na Tešinskem ali Ogrskem, razen če okoliščine ne zahtevajo, da se v deželah ustanovijo lastni *konsistoriji*.

Četrtič: *Štolnine* [iura stolae] ostanejo, tako kakor v Šleziji, pridržane za *rednega župnika* [parochia ordinario].

Petič: *Sojenje* [iudicatur] v zadevah, ki se tičejo religije *nekatoličanov*, želimo milostno prenesti na Naše politično deželno oblastvo, ki naj si vzame za pomoč katerega koli izmed njihovih duhovnikov in teologov ter naj presodi in odloči na podlagi njihovih verskih izrekov, vendar pa naj bo dopuščena nadaljnja *pritožba* [recurs] na Naš politični dvorni urad.

Šestič: Odslej se mora popolnoma odstopiti od izstavljanja običajnih potrdil *nekatoličanov* ob porokah glede vzgajanja njihovih spočetih otrok v rimskokatoliški veri, kajti če je oče katoličan, je treba vse otroke, pa naj bodo moškega ali ženskega spola, brez pomišljanja vzgojiti v katoliški veri, kar naj se šteje za *pravico* [prærogativum] vladajoče religije, če pa sta oče protestant in mati katoličanka, se je treba ravnati po spolu.

Sedmič: V prihodnje morajo biti *s spregledom* [dispensando] dostopni *nekatoličanom* nakupi hiš in posestev, meščanske in mojstrske pravice, akademska dostojanstva in javne službe ter jih ni dovoljeno siliti k drugačnemu besedilu prisege kakor k takemu, ki se ujema z njihovimi verskimi načeli, niti se ne sme od njih zahtevati udeležbe pri procesijah in bogoslužjih vladajoče vere, če sami tega ne želijo. Brez oziranja na razlike po veri je treba tudi pri vseh volitvah in

podelitvah služb natančno upoštevati samo poštenost in sposobnost prosilcev, pa njihovo krščansko in nravno življenje, kakor se v naši vojski že godi vsak dan brez najmanjšega pomisleka in z velikim uspehom; podobno morajo v podložnih mestih okrožni uradi, v kraljevskih in rentnih mestih pa deželni komorniki, kjer teh ni, pa naše deželno glavarstvo, brez kakršnegakoli oteževanja podeljevati *spreglede* [dispensationes] za poklice ter meščanske in mojstrske pravice.²

V primeru, da bi pri zaprošenih spregledih prišlo do pomislekov, zaradi katerih bi bilo mogoče misliti na zavrnitev, naj se o tem vsakič poda prijava *skupaj z razlogi* [una cum motivis] Našemu deželnemu glavarstvu, to pa naj jo posreduje Nam za pridobitev Naše najvišje odločitve.

Kjer pa gre za *deželansko pravico* [ius incolatus] višjega stanu, naj spregled po poprej pridobljenem mnenju deželnega oblastva podeli Naša češko-avstrijska dvorna pisarna.³

To bo torej vsak znal upoštevati in se po tem ravnati, da se nato v tem zgodita Naša premilostna volja in misel.

Dano na Dunaju, 13. oktobra 1781.

Jožef

- 2 Mesta, ki so bila ustanovljena po odločitvi zemljiškega gospoda, so bila *odvisna* od ustanovitelja, mu *podložna*, vendar pa meščani niso bili njegovi podložniki. Med ustanovitelji mest so bili kralji (*kraljevska mesta*) in deželni knezi oz. gospodje. Imetje deželnih knezov so upravljale *komore* oz. *komorniki* (zakladniki). Delež deželnoknežjih mest v deželnih davkih se je ponekod (npr. v vojvodini Kranjski) izračunal na temelju ocenjene imenjske *rente*. – Prev.
- 3 Pripadnik plemiškega stanu, ki mu je bil v deželi priznan status *deželana*, je užival iz tega statusa izvirajoče *deželanske pravice*, med drugim, ob primerno veliki posesti, pravico do članstva v deželnih stanovih. – Prev.

OB TOLERANČNEM PATENTU JOŽEFA II.

Razsvetljeni absolutist Jožef II. se je v svojih dednih deželah integriranja versko dokaj raznorodnih prebivalcev v »delo za skupno dobro« lotil na legislativni ravni z izdajo več patentov, ki so postali v obče zgodovinski zavesti znani kot *tolerančni*. Avtentična dikcija *Tolerančnega patenta* (nadalje TP) za evangeličane, kalvince in pravoslavce, ki je dobila nato občo veljavo, je bila v državnem svetu na Dunaju sprejeta 20. oktobra 1781, datum na dokumentu pa je 13. oktober istega leta, in sicer zato, ker bil češko-avstrijski dvorni pisarni tega dne dostavljen dokument s cesarjevim lastnoročnim podpisom, ki je sporočil odločitev zastran cele zadeve in utemeljitev sklepa.

Izvirnik TP je shranjen v Avstrijskem državnem arhivu (Österreichisches Staatsarchiv) na Dunaju in je napisan v nemškem jeziku. Poudariti velja, da podložniki krone po monarhiji niso prejeli le ene, enotne verzije TP v nemščini, ki je bila oz. naj bi bila nato prevedena v deželne jezike. TP je za nekatoličane na Češkem in Moravskem izšel v prevodu v češčino, za nekatoliške vernike v Galiciji v poljščini in za nekatoličane v Trstu v italijanščini.¹ Patent, ki so ga prejeli v deželah krone sv. Štefana, se pravi na Ogrskem, in ki je torej veljal za Slovence med Rabo in Muro, se je od drugih razlikoval tudi po naslovu in jeziku; začel se je namreč z besedno zvezo *Benigna Resolutio* in bil izvirno napisan v latinskem jeziku.

Po posameznih deželah notranjeavstrijskega in sploh cislajtanskega dela monarhije so krožile različne variante istega besedila TP,

1 Transkripcije izvornih deželnih patentov za Moravsko, Galicijo in Trst glej v: Frank, 1881: 124–135.

ki so bile ustrezno prirejene glede na deželne razmere in so referirale na zgodovinske specifičnosti verskega razvoja v posamezni kronovini. V vojvodini Kranjski, na primer, je habsburški deželni knez z verskim pluralizmom dokončno opravil že v zadnjih letih 16. stoletja, zato je bila verska toleranca neceli dve stoletji kasneje prava mala »prekucija«, medtem ko so, na primer, v Bukovini »vsi spoznavalci krščanske vere enake pravice pri izvrševanju svojega bogoslužja in pri vzgoji otrok že uživali« (Melmuková, 1999: 31).

V sklepnem delu deželnih različic TP je bilo ukazano, da je treba to najvišjo odločitev »deželnim uradom, mestnim svetom in oblastvom naznaniti s posebno tiskano okrožnico, ki naj se izda v večjem številu kot ponavadi, lokalnim tiskarjem pa naj se podeli dovoljenje, da lahko dajo vsakomur, kdor jih zaprosi, takšne okrožnice«. Tiskarjem je bilo torej naloženo, da izdelajo večje število tiskanih izvodov tega cesarskega patenta, s čimer bi postalo besedilo Jožefove odločitve zastran verske ureditve v monarhiji dostopno kar najširšemu krogu recipientov, se pravi uradnikom in pooblaščenecem na vseh ravneh oblasti ter seveda tudi zainteresiranim nekatoliškim vernikom. V periodičnem tisku deželnih glavnih mest (npr. za Kranjsko v Ljubljani, za Koroško v Celovcu in za Štajersko v Gradcu) naj bi bila natisnjena poročila o tem pomembnem patentu. To pa se je, po dostopnih virih (Melmuková, 1999: 30), zgodilo le v prestolnem mestu Habsburžanov, na Dunaju, kjer je *Wiener Zeitung* prinesel objavo TP, vendar brez naslova in vladarjevega podpisa ter tudi ne na naslovni strani, temveč pod zaglavjem *Wien*.²

Morebitnega takratnega slovenskega prevoda TP doslej ni bilo mogoče najti. V Arhivu Republike Slovenije pa je ohranjen cirkular z nemškim besedilom TP, ki ni posebej namenjeno nobeni posamezni deželi in ga torej lahko štejeemo za občo različico TP.³ Prav zaradi tega je bila za prvo celovito predstavitev patenta v sodobnem slovenskem prevodu izbrana ta arhivska različica, ki navaja načelna in

2 *Wiener Zeitung* Nro. 83 (Mittwochs, den 17. Weinmonat 1781), 5–7, dostopno na <http://content.onb.ac.at/cgi-content/anno?apm=0&aid=wrz&datum=17811017&zoom=2> (25. 08. 2010).

3 *Patent, wegen der den augsburgisch- und helvetischen Religionsverwandten, dann den nicht unirten Griechen zu gestattenden christlichen Toleranz und ihres Exercitii Religionis*,

podrobnejša določila, po katerih je bila uresničevana verska toleranca tudi na vsem slovenskem narodnostnem ozemlju. Naš prevod upošteva češki celotni (Melmuková, 1999, 32–35) in slovenski delni prevod (Vilfan, 1999: 109–110; Vilfan, 1996: 382).

Po uvedbi terezijanskih šolskih reform, zlasti obveznega osnovnega šolstva (trivialke), je začela pismenost predvsem v cislajtanskem delu monarhije naraščati. Tako je lahko absolutistični vladar prek uradništva s svojimi podložniki čedalje bolj uspešno komuniciral neposredno, prek tiskanih zakonov, patentov in razglasov, ter zategadelj ni več moral svoje moči deliti s plemiškim stanom kot »posrednikom« med seboj in večinskim prebivalstvom. Na ta način so prebivalci med Galicijo in Tirolsko ter med Zgornjo Avstrijo in Adriatikom polagoma izvedeli, da je njihov monarh izdal patent o verski toleranci, ki zadeva pripadnike augsburške in helvetske (kalvinske) veroizpovedi ter pripadnike nepridruženega pravoslavja, se pravi neunijatske pravoslavce, s čimer se je začela končevati izločenost dela prebivalcev iz dostopa do vrste človeških in državljanskih pravic samo zaradi njihovega izpovedovanja drugačne, nekatoliške vere.

Patent razkriva, da je Jožef II. s svojim ukrepom dopustil zgolj pravico do zasebnega izpovedovanja vere za pripadnike protestantske in reformirane cerkve⁴ ter za neunijatske pravoslavne vernike v

Ljubljana: Arhiv Republike Slovenije, AS-7, Deželno glavarstvo za Kranjsko, š. 264. – Reprodukcijska pri: Jonatan Vinkler, »Medkulturni dialog« Evropske komisije kot nova verska toleranca in patent Jožefa II., imenovan »toleranci« (1781), *Šolsko polje* XXI, 2010, št. 5-6, str. 27–98 (slike str. 93–97).

- 4 Poimenovanji *protestantska* in *reformirana* cerkev izvirata iz zgodovinskorazvojnega značaja obeh veroizpovedi. Sintagma *protestanti* (sinonim: *luterani* oz. v nemškem jezikovnem prostoru *evangeličani*) izvira iz dejanja reformno orientiranih kristjanov pod Luthrovim duhovnim vodstvom, ko so le-ti na državnem zboru v Speyerju (1529) protestirali proti ukrepom, ki bi jih omejevali. Teološkorazvojno se izrazi *protestanti*, *luterani* oz. *evangeličani* nanašajo na deželne cerkve v nemškem Reichu, ki so črpale iz teologije Martina Luthra in Philippa Melancthona. Gre za glavni tok nemške reformacije, ki se ga pogosto označuje tudi za *filipističnega*. Švicarske smeri reformacije imajo več poimenovanj: *kalvinci* za meščansko reformacijsko smer, kakršno je artikuliral Jean Calvin v Ženevi, *helvetska veroizpoved* za združene reformirane cerkve na severovzhodu Švice (Zürich, Schaffhausen itn.) ali zgolj, splošno, *švicarska reformirana cerkev*. V TP se poimenovanje »reformirana cerkev« nanaša na kalvince.

vzhodnem delu habsburške države. Tolerančni patenti so prinesli olajšanje tudi za jude, ki jih zadeva več Jožefovih zakonodajnih aktov iz let 1781–1789.

Kaže pa poudariti večkrat spregledano dejstvo: toleranca za evangeličane, kalvince, pravoslavce in jude ni pomenila enakopravnosti z rimskokatoliško vero, ki je, kakor je jasno razvidno iz TP, nedotaknjeno ostala prevladujoča/vladajoča oz. »dominantna« religija Habsburške monarhije. TP pomeni zgolj to, da cesar sankcionira dopustitev (*Erstattung, Duldung*; gl. Zinnhobler, 1981: 5) zasebnega »izpovedovanja« (*exercitio*) nekatoliške vere in izrecen »spregled« (*dispensatio*) verske pripadnosti pri uveljavljanju pravic, na primer za dosego določenega položaja v zgodnjenovoveški družbi (status meščana ali mojstra) in pri potegovanju za javne službe, sankcionira pa tudi opustitev prisilnih dejanj, ki so od uveljavitve protireformacije v Srednji Evropi kršila versko prepričanje, na primer podajanje katoliško versko obarvane mojstrske ali meščanske prisege.

Pri TP ne gre za nikakršno enakopravnost različnih pogledov na horizonte transcendentnega, temveč zgolj za vladarjevo dopustitev treh nerimskokatoliških veroizpovedi. To se razodeva predvsem v prvem členu TP, ki opredeljuje (simbolični) status sakralnih stavb toleriranih veroizpovedi. Kjer takšnih stavb še ni bilo – bile pa so na primer že na Severnem Ogrskem (današnja Slovaška), v Bukovini ali na Sedmograškem –in so jih v potolerančnem času postavljali na novo, niso smele imeti niti zvonov in zvonikov niti takšnega vhoda z glavne ulice ali trga, se pravi portala, ki je bil značilen za cerkve dominantne rimskokatoliške veroizpovedi.

Z monarhovo odločitvijo v TP so bili *de iure* preklicani vsi ukrepi posvetne oblasti, ki so bili sprejeti zastran uveljavljanja potridentske katoliške protireformacije in rekatolizacije ter so bili v habsburških dednih ali priposestovanih deželah uveljavljeni po augsburškem verskem miru (1555), zlasti pa po letu 1596. Hkrati z začetkom protireformacije in rekatolizacije v Notranji Avstriji se je začel tudi poskus katoliško obarvane verske unifikacije vseh dežel pod habsburškim žezlom. TP je bil hkrati tudi diskretno politično priznanje krone, da sta protireformacija in rekatolizacija v habsburškem delu Srednje Evrope v končni konsekvenci spodleteli, kajti

Jožef II. je s TP sankcioniral ravno tisto stanje, ki ga po uveljavitvi protireformacijskih in rekatolizacijskih ukrepov v Habsburški monarhiji naj ne bi več bilo – drugoverci pod katoliškim vladarjem.

Reforme se je lotil vladar, ki se je v pismu svojemu bratu, Leopoldu Toskanskemu, označil z morda na prvi pogled protislovnimi, toda za naravo verskih reform zelo značilnimi besedami: »Ker sem po naravi len in brez velike prizadevnosti, površen in lahkomiselni, moram v svojo sramoto priznati, da nisem tako temeljit, kot se zdim, in da na meni ni nič drugega stalnega, kot sta moja vnema in častnost, toda če gre za dobro države in za služenje njej, lahko prestanem kakršno koli skušnjo.« (Denis, 1931: III, 71.) Tako je bil tudi TP zgolj eden izmed številnih monarhiovih ukrepov, s katerimi je želel Habsburško monarhijo strukturno in upravno tako preurediti, da bi vrhovna absolutna oblast ostala kroni, država pa bi ob tem vendarle lahko uspešno tekmovala z drugimi političnimi in gospodarskimi igralci na geopolitični šahovnici med Baltikom in Adriatikom.

Stanje, ki ga je skušal Jožef II. s TP urediti, je bilo namreč zgodovinskorazvojno precej zapleteno, zagotovo pa tako, da njegovi državi, če bi se odločila še naprej vztrajati pri rimskokatoliški verski unitarnosti, v tekmi s sosedami ne bi dajalo prav velikih konkurenčnih možnosti na področju gospodarskega razvoja. Izgoni nekatoličanov, ki so bili posledica protireformacijskih ukrepov, in s tem povezana gospodarska škoda pač ne peljejo ravno k uspešnemu vodenju državne makroekonomije. In tega so se zavedali *kameralisti*, ki so habsburškemu monarhu pri reformah posojali svoj miselni potencial, pa tudi vladarju je bilo jasno, da se bo treba sčasoma zavoljo državnega erarja pač odreči ideji o verski unitarnosti. Zato naj v blagajno monarhije ne prispevajo samo katoličani, temveč je treba med državljane pripustiti tudi pripadnike drugih ver. Ti so tedaj *de facto* že prebivali v monarhiji, poslej pa naj tudi uradno postanejo trgovci, meščani, mojstri, uradniki in predvsem – davkoplačevalci.

Jožef II. je ta svoj razmislek – verska toleranca da je zgolj pragmatična, etatistična dopustitev nekatoliških ver, ki je narejena v dobro gospodarskega razvoja države – zapisal tudi v pismo svoji materi Mariji Tereziji, ki ji ga je pisal 20. julija 1777 iz Freiburga:

»Bog me obvaruj pred tem, da bi si mislil, da je vseeno, ali bodo postali pripadniki države protestanti ali pa bodo ostali katoličani, in poleg tega, ali se bodo oklepali bogoslužja, ki so ga podedovali po očetih, oziroma ali se ga bodo vsaj udeleževali. Vse, kar imam, bi dal, da bi vsi protestanti moje države prestopili v katoliško vero. Beseda *toleranca mi pomeni samo toliko, da želim zgolj v pozemskih stvarih vsakomur brez razlikovanja po veri podeliti uradniško mesto, mu dovoliti posedovati imetje, opravljati obrt in biti državljani moje države, če bo za to sposoben in za državo ter njeno gospodarstvo uporaben.*« (Arneth, 1867: 151–152; poudaril J. V.)

VIRI IN LITERATURA

- Patent, wegen der den augsburgisch- und helvetischen Religionsverwandten, dann den nicht unirten Griechen zu gestattenden christlichen Toleranz und ihres Exercitii Religionis*, Ljubljana: Arhiv Republike Slovenije, AS-7, Deželno glavarstvo za Kranjsko, š. 264.
- Arneth, A. von (ur.) (1867). *Maria Theresia und Joseph II. Ihre Correspondenz sammt Briefen Joseph's an seinen Bruder Leopold II.*, Wien: Carl Gerold's Sohn.
- Denis, A. (1931). *Čechy po Bílé hoře*, Praha: Šolc a Šimáček.
- Frank, G. W. (1881). *Das Toleranzpatent des Kaisers Joseph II.*, Wien.
- Melmuková, E. (1999). *Patent »zvaný« toleranční*, Praha: Mladá fronta.
- Vilfan, S. (1991). *Uvod v pravno zgodovino*, Ljubljana: Uradni list Republike Slovenije.
- Vilfan, S. (1996). *Pravna zgodovina Slovencev*, Ljubljana: Slovenska matica.
- Zinnhobler, R. (1981). Zur Toleranzgesetzgebung Kaiser Josefs II. *Neues Archiv für die Geschichte der Diözese Linz*, I/1 (1981), 5–7.

Franc Kuzmič

TOLERANČNI PATENT IN SLOVENC MED RABO IN MURO

Proti koncu 16. stoletja in na začetku 17. stoletja so na pritisk rimskokatoliške visoke duhovščine prizadela avstrijske dežele ostra rekatolizacijska ukrepanja habsburškega deželnega kneza. Na Ogrskem so bile razmere malce drugačne. Grozila je namreč turška nevarnost ter tako zelo ogrožala Dunaj in dunajski dvor, da so morali biti Habsburžani nekako tolerantni do protestantov, ki so živeli v panonskem prostoru. Stanje na Ogrskem pa se je zaostriло po porazu Turkov pri Monoštru leta 1664.

Protestantom med Rabo in Muro je bila leta 1672 odvzeta večina cerkva (Sv. Jurij, Pertoča, Martjanci, Pečarovci, Gornji Petrovci, Kančevci, Selo, Dolenci). S protireformacijskimi ukrepi leta 1732 so protestantom v Prekmurju iztrgali še zadnje cerkve. Za številne prekmurske in porabske Slovence se je začel eksodus na tuje, za druge pa prehod v nevarno prikrito delovanje.¹ Prošnje prekmurskih protestantov vladarici Mariji Tereziji, da bi smeli imeti vsaj kako cerkev v domačem okolju, niso bile uslišane.

Jožef II. je v pismu svoji materi Mariji Tereziji 19. 6. 1777 pripočil, naj zagotovi nekatoličanom popolno versko svobodo in opusti nasilje na področju verskih vprašanj. V odgovor na to je Marija Terezija 14. 11. 1777 uradnikom naročila, naj še naprej ostro nastopajo proti krivovercem, ki rušijo javni red in mir, obzirnejši naj bodo le do duhovnikov in tistih, ki se skrivoma zbirajo po domovih. Ukrenila je še nekaj več: v Sombotelu je tega leta ustanovila novo katoliško

1 Prim. Franc Kuzmič, Prekmurski protestanti v 18. stoletju. *Stati inu obstati*, 2005, 1-2, 82-89.

škofijo, kajti na tem ozemlju (Železna županija) je bilo veliko protestantov, te pa je želela preusmeriti v rimskokatoliško vero.

Marija Terezija je umrla 29. 11. 1780 in prestol je zasedel njen sin Jožef II. Vero in cerkev si je predstavljal in razumel povsem drugače, pač v duhu razsvetljenstva. Tako je že 31. 12. 1780 ukinil vse zloglasne komisije za zatiranje protestantizma. Pravni zastopniki evangeličanov in reformiranih iz ogrskih pokrajin, tudi iz Prekmurja, so 22. 1. 1781 predložili novemu cesarju pisno zahtevo po obnovitvi njihovih zgodovinskih pravic do svobode veroizpovedi.

Cesar Jožef II. je 29. 4. 1781 sprejel odposlanca ogrskih protestantov in jim obljubil rešitev. Že prej, 31. 3. 1781, je prepovedal pregone v tujino zaradi veroizpovedi. Nato je 12. 5. 1781 z dekretom prepovedal iskanje in sežiganje reformacijskih knjig ter kaznovanje njihovih lastnikov. Vse prejšnje protireformacijske zakone je razveljavil 16. 7. 1781 in potem 13. 10. 1781 izdal tolerančni patent. Toda patenta niso povsod takoj začeli uresničevati. Sombotelški škof János Szily, ki ga je protestantizem, seveda za tisti čas, hudo motil, je vsebino patenta posredoval duhovščini šele sredi leta 1782.

Prekmurški slovenski protestanti so pri priči začeli z organizacijskimi pripravami. Veliko zaslug pri tem je imel njihov rojak, takratni šurdski pastor Mihael Bakoš. Prišel je v Križevce in že jeseni leta 1783 so v Prekmurju zaživele tri evangeličanske cerkvene občine (Hodoš, Križevci in Puconci). Po določilu tolerančnega patenta je za ustanovitev cerkvene občine moralo biti v naselju in njegovem ožjem območju vsaj 100 družin. Posebna katoliško-luteranska županijska komisija (člani so večinoma bili katoličani, vodil jo je katoliški kanonik) je preverjala dejansko stanje oz. upravičenost novih župnij oz. cerkvenih občin.

Cerkveni zbor prekdonavskega luteranskega okrožja je leta 1786 vzpostavil 13 senioratov. Prekmurje je bilo uvrščeno v t. i. spodnji seniorat Železne županije.

Poseben problem pa je postalo osnovnošolsko izobraževanje, saj so omenjene župnije pokrivalo zelo veliko ozemlje, zato so maloštevilne šole zajele komaj slabo desetino otrok. Najhujše je bilo v puconski župniji, ki je lahko vključila le 3 odstotke šoloobveznih otrok; leta 1627 je namreč bilo v njej 11 šol, leta 1783 pa so bile samo 3.

Po sprejetju tolerančnega patenta se prekmurskim protestantom ni bilo več treba izseljevati na tuje ali pa naporno obiskovati velika praznična bogoslužja v tako imenovanih artikularnih krajih (Nemes-Cso in Šurd), kamor so peš potovali tudi po več kot teden dni. Seveda so bile v patentu še nekatere omejitve, vendar pa so se zadeve nasploh začele obračati na bolje.

Anja Dular

DOKUMENTI O EVANGELIČANSKI CERKVENI OBČINI V LJUBLJANI



Evangeličanska cerkev v Ljubljani

Proslavljanje 500. obletnice Trubarjevega rojstva je bila priložnost, da so strokovnjaki z raznih področij osvetlili protestantizem na Slovenskem, njegovo delovanje in pomen. Samo v Prekmurju sledijo Luthrovemu nauku neprekinjeno vse do danes. Drugačne razmere pa so bile v osrednji Sloveniji in te smo želeli predstaviti z dokumenti o delovanju evangeličanske cerkve v 19. stoletju, ki jih hrani knjižnica Narodnega muzeja Slovenije.

Po tolerančnem patentu Jožefa II. (1781) je bila v vseh deželah Avstrije razglašena verska svoboda in je bilo dovoljeno bogoslužje tudi evangeličanom. Reformacijski verniki so bili večinoma prišleki – obrtniki, trgovci, vojaki, ki jih je k nam zanesla poklicna pot iz Nemčije, Švice (ti so bili predvsem kavarnarji in slaščičarji) in Anglije. Sprva njihove molilnice niso smele imeti stolpa in javnega dohoda s ceste. Do leta 1837 so imeli ljubljanski evangeličani bogoslužje v Trstu. Črna smrt – kolera pa je bila vzrok, da je tudi v Ljubljani občasno vodil bogoslužje tržaški pastor Wolf.

Nove razmere so nastale po revoluciji leta 1848, ki je tudi Evangeličanski cerkvi prinesla večjo svobodo. Leta 1850 so v Ljubljani oblikovali evangeličansko cerkveno občino. Njeno delovanje so opredelili v statutu, ki ga je potrdilo ministrstvo za uk in bogočastje 8. oktobra 1850. S tem so dobili pravico do stalnega pastora in se odločili za postavitev cerkve. Za 2000 goldinarjev so kupili zemljišče ob Celovski cesti. Načrte za cerkev je izdelal Gustav Lahn, ki je kasneje vodil tudi gradnjo. Dela so bila končana septembra 1851, 6. januarja 1852 pa je bila slovesno odprtje cerkve in umestitev prvega ljubljanskega pastora po več kot 250 letih. Po poročilu naj bi se zbralo 600 do 700 ljudi, pa vendar je takratni ljubljanski škof poročal, da se slovesnosti katoličani niso udeležili. Po prvem letnem poročilu za leto 1852 (izdano 1853) je bilo v mestu 228 evangeličanov in reformirancev, in sicer največ kalvincev (119), sledijo pa pripadniki augsburške (96) in anglikanske (13) veroizpovedi.

Kmalu pa je njihovo število naraslo. Spremenila se je tudi družbena struktura ljubljanskih evangeličanov. Še vedno so prevladovali obrtniki in lastniki kavarn, vendar pa so se jim pridružili posamezni zdravniki, lekarnarji, tovarnarji, učitelji, profesorji, guvernante in nekatere plemiške družine (na primer Schönburgi, lastniki gradu Snežnik), predvsem pa razni uradniki avstro-ogrske monarhije ter sluge, ki so jih protestantske družine pripeljale s seboj. V novi domovini člani evangeličanske cerkvene občine niso imeli ne sorodnikov ne prijateljev, zato so se družili zlasti med seboj; povezovala jih je skupna veroizpoved.

S humanitarnim delom, ki ni bilo omejeno le na pripadnike njihove vere, ampak je bilo namenjeno tudi predstavnikom drugih verskih skupnosti, so želeli prepričati someščane o svoji dobronamernosti. Ob cerkvi na Celovski cesti so zgradili še poslopje, v katerem je bila poleg pastarjevega stanovanja tudi šola, ki so jo slovesno odprli 22. aprila 1855. Pouk so obiskovali tako evangeličanski kot tudi katoliški otroci. Leta 1872 je bilo vpisanih 23 dečkov in 14 deklic evangeličanske vere ter 38 dečkov in 31 deklic katoliške vere.

Ob cerkvi je že od 1856 do 1945 delovalo dobrodelno Evangelijsko žensko društvo (Evangelischer Frauenverein Laibach), njegove



Theodor Elze

članice so se posvečale karitativni dejavnosti, obiskovale bolne, obdarovale revne šolarje ob božiču. Podpore šolarjem in študentom je dodeljevala Gustav-Adolph-Stiftung.

Nove evangeličanske cerkvene občine so v 19. stoletju ustanovili še v Celju in Mariboru. Po drugi svetovni vojni evangeličanske dejavnosti v teh mestih niso bile mogoče. Šele v petdesetih letih so jugoslovanske oblasti dovolile ponovno otvoritev cerkva v Ljubljani ter v Mariboru.

Za prvega ljubljanskega pastorja je bil leta 1851 imenovan Ludwig Theodor Elze (1823–1900), ki je prišel v Ljubljano 6. januarja 1852 in tu opravljal bogoslužje trinajst let. Theodor Elze je bil teolog in zgodovinar, ki je preučeval zgodovino Evangeličanske cerkve in šole na Kranjskem in v sosednjih deželah, zbiral gradivo po arhivih in knjižnicah (Ljubljana, Gradec, Dunaj, Stuttgart, Tübingen, Zürich) tudi še potem, ko ni več služboval v Ljubljani. Iz dolge vrste njegovih spisov imajo za Slovence poseben pomen članki in knjige o reformacijski dobi med južnimi Slovani, še posebej na Kranjskem. Zelo dejaven je bil tudi v Historičnem in Muzejskem društvu za Kranjsko. Prav njemu se moramo zahvaliti, da se je ohranilo toliko dokumentov o delovanju evangeličanske skupnosti v Ljubljani v muzejski knjižnici.

Poleg letnih in šolskih poročil, dokumentov o dobrodelni dejavnosti (npr. *Gustav-Adolph-Stiftung*) je med njimi še vrsta natisnjenih pridig za razne priložnosti, tudi ob praznikih reformacije (prodajali so jih po 20 krajcarjev, kar ni bilo malo, za primerjavo naj navedem, da je bilo potrebno odšteti enako vsoto za pratiko, obsežno Lipičevo topografijo Ljubljane ali četrletno naročnino na mladinski časopis *Vedež*). Theodorja Elzeja so nasledili Otto Schack, August Knieszner, Ottmar Hegemann; tiskali so tudi njihove pridige. Zanimive so tudi

pesmi, ki jih je zložil pastor Elze. Posebno mesto pa pripada publikaciji, ki so jo izdali ob posvetitvi cerkve, in slovenski tisk *Bramba evangelijske vere proti krivim usodkam spoznavaocev druge vere* (natisnjeno na Dunaju 1850), ki nagovarja predvsem katoličane in jim želi približati evangeličansko vero, danes bi rekli v ekumenskem smislu.

Bibliografija tiskov evangeličanske skupnosti v Ljubljani še ni bila narejena. Zbirka v knjižnici Narodnega muzeja Slovenije je zelo bogata. Navajam le nekaj obsežnejših dokumentov, čeprav se zavedam, da bi drobni tiski – na primer pridige, priložnostni praznični letaki, pesmi – morda povedali več o vsakdanjem utripu skupnosti. Ena izmed nalog za prihodnost torej ostaja popoln popis gradiva.

Opozarjam torej na naslednje tiske:

Bramba evangelijske vere proti krivim usodkam spoznavaocev druge vere.
– Na Dunaju 1850 (Ferdinand Ullrich).

Einweihung der neuerbauten evangelische Christuskirche in Laibach. – Laibach: Evangelische Kirchengemeinde 1852 (Druck I. Kleinmayr & F. Bamberg).

Statuten des Laibacher Ortvereines der evangelischen Gesellschaft Adolph-Stiftung zur Unterstützung armer evangelischen. – Laibach 1862 (Druck von I. Kleinmayr – F. Bamberg).

Jahresbericht der evangelischen Gemeinde in Laibach. – Laibach [Evangelische Gemeinde] 1853–1907 (Druck von Ignaz v. Kleinmayr & Fedor Bamberg).

Jubileumsbericht über das 50. Jahr des Gemeindebestandes. – Laibach: Evangelische Kirchengemeinde 1902.

JOŽE POGAČNIK

1933–2002

Za delovanje literarnega zgodovinarja Jožeta Pogačnika je nasploh značilen širok razpon obravnavanih slovstvenih tem, področij in obdobij, v njegovem preučevanju in razlaganju slovenske reformacijske književnosti, ki je v središču pozornosti tega portreta, pa izstopa osvetljevanje njenih idejnih, izraznih, slogovnih in umetnostnih značilnosti. Po obdobju, ko je v preučevanju tega dela slovenske književnosti prevladovalo temeljno zbiranje besedil, primarnih virov in podatkov, se je Pogačnik že sredi 50. let prejšnjega stoletja zavzel za uvajanje hermenevtike in za revitalizacijo interesa za reformacijsko in sploh starejšo slovstveno dediščino.

Po študiju slavistike na ljubljanski Filozofski fakulteti (diploma 1958) in doseženem doktoratu na zagrebški univerzi (1963) je poučeval slovenistične in slavistične predmete na univerzah v Novem Sadu (od 1969 docent, od 1975 redni profesor), Osijeku (od 1981) in Mariboru (od 1992). Raziskoval je na različnih področjih slovenistike, primerjalne slavistike, teorije literature, kulturologije in teorije literarne vede. V slovenistično raziskovanje je zajel vse slovstvo v slovenščini in zato obdelal tudi ustvarjalnost med Slovenci v zamejstvu, izseljenstvu in zdomstvu (*Slovensko zamejsko in zdomsko slovstvo*, Trst 1972). Posvečal se je zlasti začetkom slovenskega slovstva, razsvetljenstvu in romantiki; veliko je pisal o Trubarju, Dalmatinu, Bohoriču, Kopitarju, Prešernu, Stritarju in drugih. V zao-kroženem prikazu slovenske literature (*Zgodovina slovenskega slovstva I–VIII*, Maribor 1968–1972, s Francem Zadravcem) je uvedel več metodoloških novosti; povezoval je opisovanje družbene in nazorske sočasnosti ter interpretacijo del. Utemeljil in razvil je primerjalno

jugoslavistiko, to je preučevanje medsebojnih vplivov in vzporednih tokov v književnostih v južnoslovanskih jezikih (npr. *Jugoslavističke teme*, Vinkovci 1990). Uredil je več izborov slovenskih literarnih del za objavo v srbsčini in hrvaščini. Opravil je veliko predavanj na univerzah v Evropi in Združenih državah Amerike. Z deli, objavljenimi v tujini, je veliko prispeval k poglobljenemu poznavanju slovenske literature in njenemu umeščanju v evropski prostor. Od leta 1991 je bil dopisni, od leta 1997 pa redni član Slovenske akademije znanosti. Prejel je Herderjevo nagrado (1996) in priznanje Ambasador RS v znanosti (1998). Bibliografija njegovih spisov (Martin Grum) je bila objavljena v *Slavistični reviji* (1993, str. 297–328), njeno nadaljevanje pa v letopisih SAZU.

Pogačnik se že v zgodnjem nizu *Poglavja iz starejše slovenske književnosti* (revija *Nova obzorja*, 1957, št. 9–12) loteva nekaterih značilnosti, ki se jim dotedanje raziskovanje reformacijske literature ni toliko posvečalo. V poglavju *Trubar in reformacija* (št. 9) namreč razgrinja znamenja povezanosti slovenskih reformatorjev z evropskimi humanističnimi tokovi. Opozarja na italijanski in švicarski tok ter svari pred preveličevanjem vpliva zgolj nemške reformacije. Ugotavlja, da si je Trubar svoj nazorski svet utrjeval »neposredno iz humanizma Erazmovega kova«, saj Trubar sam »omenja Erazma pogosto in na najrazličnejših mestih« ter navaja njegove misli. Trubar je deloval v skladu z Erazmovo zahtevo po vrnitvi k *Svetemu pismu* in se opiral na njegove razlage *Nove zaveze*, vendar: »Trubarjeva življenjska dognanja so v Erazmovih nazorih našla potrdila. Nasproti njim si je ohranil avtonomno stališče. Ni nekritično prevzel celega Erazma, pač pa si je prisvojil tisti njegov del, ki je lahko njemu in Slovencem kaj odkril.« Podoben je bil tudi Trubarjev odnos do zwinglijanstva in flacijanstva, dveh »radikalnih konfesij«. Trubar je s svojo prvo knjigo »nepopustljivo in izvirno začel ustvarjati nov pozitiven nauk«, za uspeh pa »se ima zahvaliti veliki stvariteljski in oblikovalni težnji, ki gre vzporedno s poudarkom odrešilne moči čiste vere«. Ob Trubarjevi poznejši odločitvi za podreditev luthrovske smeri in *Formuli soglasja* Pogačnik poudarja, da je kljub svojim simpatijam do »radikalno-reformacijske smeri« v svojem premisleku upošteval zgodovinske okoliščine. To velja tudi za Trubarjevo

razmerje do fevdalcev in za zavračanje kmečkih uporov. »Hotel je ljudstvo v okviru slovensko govoreče cerkvene občine polagoma preroditi [...].« Se pravi: »Teocentrična vklenjenost je tu spoznala potrebo po antropocentričnih konkretnostih.« V poglavju *Zarodki pesništva in pripovedništva* (št. 10-11) Pogačnik opozarja na literarne in estetske prvine v protestantskih pesmaricah in razpravno-poučnih besedilih; zasnuje temelj za svoje nadaljnje temeljito raziskovanje teh značilnosti.

V razpravi *Miselna in slogovna dinamika v starejši slovenski književnosti* (v: *Čas v besedi*, 1963) svoje izhodišče preučevanja reformacijskega slovstva pojasnjuje zlasti s stavki: »Vsaka stilna formacija predstavlja torej določeno, v slogu izraženo in realizirano enotnost nazora o svetu. [...] Reformacijsko gibanje je prineslo v slovenski prostor toliko novih principov, da je mogoče govoriti o povsem novi enotnosti nazora o svetu in o novi podobi človeka. [...] Temeljna protestantska ideja o neposrednosti in subjektivnosti religioznega že podira mostove s srednjim vekom. [...] Vis motrix Trubarjevega dela je etika, ki temelji na čustvu, ljubezni, simpatiji in ljudskosti. Življenje hoče napolniti z vsebino in veseljem ter v vsako situacijo vložiti nekaj novega. Ta težnja se spaja s kulturno-reformno prizadevnostjo, ki daleč presega samo versko-vzgojne smotre.« (35, 45–46, 48.) Po Pogačnikovem sklepanju je Trubar svoj razpravljavski in pripovedovalski slog z razvidnim sosledjem parafraza, eksplikacija in alegorija (oz. sentenca, nauk) razvil pod vplivom humanizma (ta se je zgledoval pri antiki), Erazma in svetopisemskih besedil. Trubar svojo pripoved stopnjuje s kopičenjem izrazov, za pisanje »uporablja kmečko masivne, včasih kar prstene podobe«, zajema iz svojih doživetij, vendar zapaženo razumsko opredeljuje, ne zahaja v mističnost. »Čustven postane samo v trenutkih, ko se spomni domovine, ker je samo ob njej totalno prizadet.« (49.)

Obsežno razpravo *O stilni podobi slovenskega slovstva v obdobju reformacije* (revija *Jezik in slovstvo* 1967, št. 1 in 2) je objavil tudi v nemščini (zbornik *Abhandlungen über die slowenische Reformation*, ur. in izd. R. Trofenik, München 1968); v njej je podrobno razvil svoje ugotovitve o raziskovani tematiki. Vključil jih je seveda tudi v *Zgodovino slovenskega slovstva* (I, 1968).

Širšemu in celovitejšemu vplivu na akademsko in laiško razumevanje značilnosti reformacijskega slovstva je bilo namenjeno Pogačnikovo prikazovanje v 1. delu *Zgodovine slovenskega slovstva*. Razdelek o reformacijski književnosti je ostal tako rekoč nepredelan tudi v novi in razširjeni izdaji pregleda v treh knjigah (*Slovenska književnost I*, Ljubljana 1998).

V svojem opisovanju reformacijskega dogajanja na takratnem Slovenskem Pogačnik med drugim opozarja, da se je meščansko-plemiška smer ogrevala za Luthrov nauk in da je plemiški stan prevzel vodilno vlogo pri utrjevanju reformacije, medtem ko si je kmečko-plebejska smer »poiskala nove oblike za izživiljanje nezadovoljstva, med katerimi sta najbolj značilni štiftarstvo in prekrščevalstvo (anabaptizem)«. Ob tem pa precej nejasno govori o okoliščinah, v katerih je ponekod »kmečki stan pristopil« k protestantizmu, ne oriše slovensko govorečega mestnega prebivalstva in ne opozori na rudarska in železarska središča (Idrija, Kropa). Ne glede na to Pogačnik zelo poudarja pomen Trubarjevega urejanja reformacijske »Cerkve slovenskega jezika«, zlasti še pomen njegovih teženj po »notranjem povezovanju slovenskega ljudstva« in pomen njegove skrbi za versko petje v slovenščini, branje knjig v slovenščini »preprostim«, nepismenim Slovincem in izobraževanje otrok obeh spolov in iz vseh stanov.

V poglavjih o idejni genezi slovenske reformacije piše tudi o dunajskem humanizmu in deležu rojakov s slovenskega ozemlja v njem, o italijanskem humanizmu, Petru Bonomu, švicarskih reformatorjih, Erazmu Rotterdamskem in Matiji Vlačiću - Flaciju, torej o širšem prepletu evropskih humanističnih in reformacijskih duhovnih tokov, ki so vplivali tudi na Slovenskem in na podlagi katerih je nastajala »Trubarjeva sinteza«. Omenja Trubarjevo sprejemanje nekaterih prvin zwinglijevskega racionalizma, ne opozori pa na pomen in vpliv Melanchthonovih stališč. Trubarjevo odločanje za manj ali bolj dosledno sledenje württemberški luthrovski smeri in nato *Formuli concordiae* pojasnjuje Pogačnik s položajem na Slovenskem, v katerem ni bilo opor za radikalnejše meščansko zwinglijevstvo in v katerem je bilo reformacijsko delovanje – od pridiganja do izdajanja slovenskih knjig – odvisno od podpore in zaščite fevdal-

cev. Reformacijsko gibanje je bilo »izrazito religiozno«, vendar je poudarjalo posameznikov stik z Božjo besedo in Bogom ter posameznikovo odgovornost; razvijalo je humanistično »suverenizacijo individua«, kakor pravi Pogačnik, kajti gibalna sila reformacijskih prizadevanj je etos. Tudi »osebna kulturna prizadevnost« Trubarja in drugih protestantov je odsev evropskega humanizma.

Temeljna ugotovitev Pogačnikovega analiziranja literarnosti reformacijskega slovstva je: »Jezik, ki zmore biblijo, je slovstveno zrel.« Trubarjev slog v slovenskih kateheznih, dogmatskih, razpravnih, razlagalnih in predgovornih besedilih osvetljuje Pogačnik kot že razvit del sloga in retorike sočasnega evropskega humanizma ter opaza vzporednice zlasti z načeli in pisanjem Erazma Rotterdamskega. Predvsem v Trubarjevih predgovorih odkriva tudi uporabo razčlenjenih, subjektivno obarvanih primerjav in gradnje zgodb, torej oblikovanje zametkov knjižnega pripovedništva v slovenščini. Veliko pozornosti posveča Pogačnik pesemskim besedilom kot najizrazitejšim reformacijskim literarnim enotam. Opozarja, da ima péta pesem pri reformatorjih vlogo »oblikovanja človekove notranjosti« in izražanja njegove evangelijske vere. Verzifikator izhaja iz predloge (verski nauk, svetopisemska pripoved), zato je njegov avtorski delež »viden v kompoziciji kitice in v stavčni kompoziciji«; toda ponekod, na primer z izpeljavo kakega nauka iz zgodbe ali s polemiko z nasprotniki, se že bolj pomika v ospredje. Pogačnik pravi: »V smer individualizacije pesniških besedil se je izrazito nagibal Jurij Dalmatin. Ta proces je v njem podpiralo prepesnjevanje psalmov, ki so s svojo pesniško strukturo zbuiali in oblikovali diferenciran estetski čut. Zato ni čudno, da se je v njegovi pesniški dejavnosti dogodil prelom katehetične pesmi v osebno-religiozno izpoved ali duhovno poezijo, ki neke transcendentalne odnose barva subjektivno.« V tej zvezi omenja še Dalmatinov verzificirani *Pasijon* (1576). Pogačnik tudi pojasnjuje premik v verzifikacijski tehniki: slovenski pisci so, opirajoč se na domače ljudske pesmi, opustili neustrezno silabično načelo (po njem je odločilno število zlogov, postavljanje naglasa narekuje melodija) ter razvili akcentuacijsko, silabotonično metrično strukturo, ki vsebuje enakomerno število zlogov in hkrati upošteva naglaševanje zlogov v slovenskem jeziku ter iz tega izvira-

joče ritmične tendence. Za zgled navede Dalmatinove stihe (»Kristusa mi vsi častimo« itn.), ki vsebujejo »izrazito trohejsko inercijo in so vsi zapored osemzložni«, in zapiše: »Slovenski verz je potemtakem že v reformaciji dosegel tisto ritmično strukturo, ki jo ima tudi v XIX. stoletju.«

V svojo knjigo *Starejše slovensko slovstvo* (Ljubljana 1990) je Pogačnik pri obravnavanju obdobja reformacije uvrstil zanimivo poglavje *Etos kot družbena norma* (str. 168–174). V njem med drugim veliko razpravlja o vprašanju kmečkih uporov. Opozarja na Luthrovo skrajno ostro obsojanje kmečkih uporov in ugotavlja, da sta tudi Trubar in Dalmatin zavrnila takšno poseganje v ureditev Božjega stvarstva. Vendar pa opaza »nekaj drugačnih razsežnosti in celo odstopov«, kajti: »Trubarjevo in Dalmatinovo pojmovanje poslušnosti oblastem namreč ni podrejeno zgolj biblijski kozmologiji, temveč tudi zgodovinskim dejstvom.« Trubar je sočutno govoril o težkem življenju svojega podložniškega ljudstva in o ljudskem sanjanju o času, ko bi ne bilo dajatev in tlake, svojo solidarnost pa dopolnil z žuganjem s »hudim koncem« fevdalnim gospodom, ki s podložniki ravnajo nasilno in krivično. »Resnične pobude, ki so bile vzrok za upor kmetov, so bile zunaj zakonov, ki jih priznava Trubar. Socialna protislovja se s tem prenašajo na področje krščanskega etosa. [...] Tako je Trubar družbeni problem radikaliziral na razmerje subjekt–Bog, kar je bil eden od temeljev protestantske ontologije.« Na tej ravni se začne vrednotenje človekove dejavnosti v svetu s stališča »absolutne pravičnosti«, ki se ne sprašuje, kdo je obtoženi, temveč kaj je kot »moralno bitje«. Pogačnik sklene poglavje s stavkom: »Tema moralne konkretnosti biblijske etike na tuzemski ravni je odgovor slovenske reformacije na pojav kmečkih uporov, obenem pa je to tudi njen neodtujljivi sestavni del, ki je prešel v zgodovino kot dejavnik napredka.«

Dušan Voglar

TROELTSCHJEVE MISLI O KRŠČANSKIH DRUŽBENIH NAUKAH

V rubriki *Prevodi* tokrat objavljamo prvi slovenski prevod kakega besedila **Ernsta Troeltscha**, znamenitega predstavnika »kulturnega protestantizma« in »liberalne teologije«, a tudi enega od utemeljiteljev sociologije religije, sodobnika in prijatelja Maxa Webra. V slovenskem jeziku je bil doslej s krajšimi povzetki in navedki predstavljen le njegov spis *Pomen protestantizma za nastanek modernega sveta* (1906), ki že po naslovu in letnici nastanka kaže na bližino z znamenitim Webrovim delom (gl.: Marko Kerševan, Protestantizem in protestantsko načelo, *Poligrafi* 2001, 21/22, tematska številka o protestantizmu, posebej str. 9–15). Za tokratno predstavitev Troeltscha smo izbrali sklepno poglavje njegovega najpomembnejšega dela *Družbeni nauki krščanskih cerkva in skupin* (*Die Soziallehren der kristlichen Kirchen und Gruppen*, 1912). Že zaradi ponovno oživiljenih razprav o socialni etiki so njegovi izsledki in uvidi aktualni tudi danes, kljub izrazju in slogu, ki sta za nas že nekoliko arhaična. Za obsežnejše pojasnilo prevoda smo izbrali članek enega najboljših poznavalcev Troeltschevega opusa, Volkerja Drehsena, teologa in sociologa religije na univerzi v Tübingenu, sedanjega dekana tamkajšnje Evangeličanske teološke fakultete. Članek *Christliche Sozialethik und moderne Gesellschaftsanalyse* je z dovoljenjem avtorja preveden po objavi v zborniku: W. Marchold, M. Schibilsky (ur.), *Ethik – Wirtschaft – Kirche. Verantwortung in der Industriegesellschaft*. Düsseldorf 1991: Patmos Verlag. Str. 58–70.

Marko Kerševan

Ernst Troeltsch

SKLEPNE UĀOTOVITVE O DRUŹBENIH NAUKIH KRŠĀANSKIH CERKVA IN SKUPIN

[...] Naše raziskovanje je izhajalo iz socialnoetiĀnih nalog in moŹnosti kršĀanstva v sodobnosti. Upoštevalo je razlikovanje med druŹbenim samooblikovanjem religiozne ideje in njenimi odnosi do posvetnih druŹbenih tvorb. Odkrilo je, da so se ti odnosi zelo razliĀno oblikovali, v odvisnosti od razliĀnih pojmovanj kršĀanske ideje in tem pojmovanjem ustreznega samoorganiziranja. ProuĀevalo je razliĀne cerkvene in skupinske tvorbe in njim ustrezno vsakokratno socialno etiko. KonĀno je zadelo na pogojenost vseh teh tvorb s splošnimi kulturnimi razmerami in se moralo vprašati o vsakokratnih medsebojnih vplivih. Tako je prišlo do rezultatov, ki zadevajo celotno pojmovanje bistva in zgodovine kršĀanstva sploh.

Ti rezultati so:

1.

Postalo je jasno, kako nedoloĀna sta bila evangelij in prakršĀanstvo glede oblikovanja religiozne skupnosti. Jezusov evangelij je pomenil svobodno personalistiĀno religioznost, ki je stremela k notranjemu razumevanju in povezovanju duŹ, brez vsake usmeritve k organizaciji kulta in ustvarjanju religiozne skupnosti. Slednje je postalo nujno Źele z verovanjem v Jezusa samega, s povzdignitvijo Vstalega Jezusa v kultno srediŹe nove skupnosti. Źe takoj na zaĀetku so se pri tem pokazali trije glavni tipi socioloŹkega samooblikovanja kršĀanske ideje: *cerkev, sekta in mistika*. *Cerkev* je z doseŹki odreŹilnega (Kristusovega) dejanja postala odreŹujoĀa in milostna ustanova, ki lahko sprejema mnoŹice in se lahko prilagaja svetu, ker se ji zaradi objektivnega zaklada milosti in odreŹenja do neke mere ni treba

ozirati na subjektivno svetost. *Sekta* je svobodno združenje strogih in zavestnih kristjanov, ki se kot resnično ponovno rojeni združijo, ločijo od sveta, ostanejo omejeni na ozke kroge, namesto milosti poudarjajo postavo in v svojem krogu bolj ali manj radikalno vzpostavljajo krščanski življenjski red ljubezni, vse v pripravi in v pričakovanju prihajajočega Božjega kraljestva. *Mistika* je ponotranjenje idejnega sveta, sicer utrjenega v kultu in nauku, v čisto osebno notranje občutenje, pri čemer lahko nastajajo le nestalne in čisto osebno pogojene skupinske tvorbe, medtem ko kult, dogma in odnos do zgodovine splahnijo.

Te tri oblike so bile navzoče že v začetkih in se pojavljajo prav do danes druga ob drugi na vsakem konfesionalnem območju, z vsakokratnimi prežemanji in prehodi. Množičnega učinkovanja so zmožne le cerkve. Če se sekte množično razširijo, se približajo lastnostim cerkve. Mistika je v avtonomiji sorodna znanosti in je zatočišče za religioznost izobrazenih slojev; v slojih, ki se jih znanost ni dotaknila, vodi v orgijazem in čustveno pobožnost, ki sta priljubljeno dopolnilo cerkva in sekt.

2.

Osvetljena je odvisnost vsega krščanskega predstavnega sveta in dogem od temeljnih socioloških pogojev, od vsakokratne ideje skupnosti. Edina specifično krščanska pradogma (dogma o Kristusovi božanskosti) je izšla šele iz čaščenja Kristusa, slednje pa iz nujnosti, da bi držali skupaj skupnost novega duha. Čaščenje Kristusa je organizacijsko središče krščanske skupnosti in ustvarjalec krščanske dogme. Ker kulturnega boga kristjanov ni bilo mogoče razumeti politeistično kot druge misterijske bogove (helenističnih misterijskih kultov), temveč kot odrešujoče razodetje monoteističnega boga judovskih prerokov, je iz dogme o Kristusu nastala dogma o Sveti Trojici. Vse filozofske in mitološke izposoje in opore so le sredstvo za misel (o Kristusu in Trojici), ki izhaja iz notranje nuje krščanske kulturne skupnosti. Dogma o Kristusu pa je dobila v cerkvi, sekti in mistiki zelo različen pomen. Kristus cerkve je odrešenik, ki je s svojim odrešilnim dejanjem prinesel pomilostitev in odrešitev enkrat za vselej tako, da so ju prek njegovega skrivnostnega delovanja

v cerkvi po duhovnikih, besedah in zakramentih deležni vsi. Kristus sekte je Gospod, zgled in zakonodajalec z božanskim dostojanstvom in avtoriteto, ki pusti svojo skupnost romati po zemeljski dolini bede in trpljenja: dejanska odrešitev se bo zgodila z njegovim ponovnim prihodom in ustanovitvijo Božjega kraljestva. Kristus mistike je notranje duhovno počelo, navzoče v vsakem pobožnem občutju; božansko se je utelesilo v zgodovinskem Kristusu, ki pa ga je mogoče spoznati in mu pripadati le po notranjemu delovanju duha, saj je eno s skritim božanskim temeljem človeka.

Tako kakor s pradogmo o Kristusu je tudi z vsemi drugimi dogmami. Ker je dogma o Kristusu povzela vase izvorno Jezusovo oznanjevanje Božjega kraljestva, je s premenami dogme o Kristusu na različnih področjih določena tudi usoda druge temeljne krščanske misli (o Božjem kraljestvu). Cerkev je Kristusovo kraljestvo in zato istovetna z Božjim kraljestvom na zemlji ali vsaj sredstvo njegovega stalnega nastajanja. Za sekto je Jezus znanilec in prinašalec bodočega Božjega kraljestva, zato je nagnjena k hiliazmu. Za mistiko je Kristusovo gospostvo kraljestvo Božjega duha, zaradi česar je Božje kraljestvo v nas samih. Povsem analogno je s pojmovanjem odrešenja. Za cerkev je odrešenje doseženo s spravno Kristusovo smrtjo na križu: od tod moč cerkve, da odpušča grehe in posvečuje. Za sekto je dejansko odrešenje v ponovnem Kristusovem prihodu in vzpostavitvi njegovega kraljestva: vse drugo je le predpriprava za to. Za mistiko je odrešenje v vedno znova ponavljajoči se združitvi duše z Bogom: Kristus je za to spodbuda in simbol. Različni tipi dejanskih skupnosti se seveda mešajo in povezujejo, prav tako kot različni tipi krščanske ideje skupnosti. Toda če izhajamo iz te abstraktne sheme, lahko zgodovino dogem mnogo jasneje in enostavneje razumemo, kakor pa so jo razumeli doslej. Zgodovina dogem ni niti imanentni razvoj krščanske ideje boga niti amalgam antične misterijske teologije in spekulativne filozofije, pa tudi ne enostavno kopičenje cerkvenih nauk ali – nasprotno – neposreden izraz vsakokratnih konkretnih življenjskih okoliščin.

Religiozni nauk je izraz religioznega življenja, ki se najprej zbira pri čaščenju in izhaja iz njega. Vse filozofsko in dogmatsko je sekundarno. Nikdar sicer niso občutili potrebe, da bi dialektično

razjasnili instinktivno pojmovanje ideje boga, ki je v ozadju kulta in vsakokratne ideje skupnosti. Povezovali in sistematizirali so le posameznosti. Temeljna religiozna ideja ostaja v nezavednem in je kot taka vključena v instinktivno dano idejo skupnosti in kulta. Gotovo so posamezni misleci filozofsko in teološko prodrli v globino krščanskega spoznavanja boga: toda dokler so ostajali vezani na katerokoli skupnost, se je tudi pri njih pokazala pogojenost s sociološkim značajem ideje skupnosti, ki so jo imeli pred očmi. Nasprotno pa je tudi bistvena dogmatska kritika spremenila temeljno sociološko oblikovanje. To pa pomeni tudi pomembno osvetlitev bistva in usode teologije, to je znanstvene obdelave krščanskega predstavnega sveta.

Teologija katolicizma – krščanskega idejnega sveta, katerega razvoj je vseskozi pogojen s kultom in zakramentom – je v formulah fiksiran in umeščen *depositum fidei* (zaklad vere) odrešilne ustanove v okviru poznoantične idealistične metafizike razvoja. Teologija protestantizma – cerkvenega načela, ki ponotranja in poduhovlja kult in zakramente – je naredila iz očiščene dogme miselni sistem, ki pa še vedno ostaja vezan na obredno pridigo in avtoritativen sklad temeljnega nauka in milosti. Posledica tega je, da niha med sistemom samih po sebi veljavnih misli in s historično avtoriteto in misterioznimi čudeži varovanimi dogmami, pri čemer se nihanje z naraščajočim vplivom moderne znanosti le še krepi. Sekta, ki po svojem bistvu pripada nižjim slojem, ne potrebuje posredovanja s splošno miselnostjo in se vrača k predcerkvenemu in predznanstvenemu stališču; sploh nima teologije, pač pa strogo etiko, živ mit in strastno upanje v prihodnost. Spiritualizem dojema krščansko religioznost kot tudi danes živo ustvarjalno gibanje in kot moment v splošnem gibanju religiozne zavesti kot take. Zato je proizvedel dejansko znanstveno, k občemu usmerjeno religiozno-filozofsko teologijo in odprl vrata za dejanski razvoj. Zato so ga edinega med vsemi krščanskimi miselnimi tvorbami prevzeli veliki misleci modernega idealizma in ga razvili naprej. Toda ker je spiritualizem nastal s prekinitvijo s cerkvami, zdaj težko vzpostavi odnos do njih in do pogojev trdne in trajne organiziranosti. To je danes težak problem krščanskosti v modernem izobraženem sloju.

3.

V treh različnih tipih se kaže različnost pojmovanja krščanske resnice, s čemer lahko pojasnimo tudi zapleten in protisloven odnos krščanstva do državne oblasti in do ideje tolerance. *Cerkev* hoče biti množična in ljudska cerkev, zato prenaša božanskost in svetost iz subjektov v objektivno ustanovo za odrešenje in njeno, od Boga dano razpolaganje z milostjo in resnico. Ustanova cerkve posreduje tako neko čudovito, vsaki siceršnji človeški moči nasproti stoječo odrešujočo milost kot absolutno, neposredno božansko, vsaki človeški subjektiviteti nasproti stoječo resnico in učiteljsko avtoriteto. Taka resnica mora biti po svojem bistvu enovita in vse obvladujoča. V cerkvi je nespremenljiva resnica obvezujoča in upravičeno vzdrževana s silo celo nasproti duhovnikom in učiteljem, a tudi vernikom in laikom. Vsak idealističen poskus, da bi v cerkvi uveljavili resnico samo z notranjo duhovno močjo cerkve, se ponesreči, izkaže se kot praktično neizvedljiv, kar ima za posledico povratek k prisili. Prisilo pa je treba uporabiti tudi navzven, saj ni mogoče prenašati zmot in navad, ki kvarijo ljudstvo in žalijo Boga: ljudstvo, ki po rojstvu pripada cerkvi, ne sme biti brez zaščite prepuščeno skušnjavi. Končno je treba poskrbeti, da je vse ljudstvo deležno pridig in stika z zakramenti. To zahteva že samo usmiljenje in k temu opravičuje božanskost odrešujoče resnice. Ljudi se sme prisiliti v njihovo lastno dobro. To pa zahteva sodelovanje materialne prisile ali države, brez katerih ne bi nikar bilo niti notranje enotnosti cerkve niti organizirane vseljudske deželne cerkve. Državna oblast s tem izpolnjuje svojo dolžnost do Božje resnice. Tako nastane zapleten konformističen odnos cerkva nasproti državi.

Sekte razmišljajo o tem povsem drugače. Nočejo biti množične cerkve, ampak veroizpovedne skupnosti kristjanov. To so male skupnosti, ki obstajajo mimo države in družbe. Tudi sekte vztrajajo, da posedujejo absolutno resnico evangelija, toda ker je ta povzdignjena visoko nad vsako pristojnost presojanja množic in države, zahtevajo svobodo nasproti državi. Ker jim evangelij prepoveduje vsako prisilo in moč, se morajo odreči vsakemu prisilnemu uveljavljanju navznoter in navzven. Tako zahtevajo navzven toleranco in državno nevtralnost. Navznoter pa skrbijo za strogo duhovno disciplino pri

nauku in morali. Idealistično verujejo v svojo stvar in so zato tolerantni. Zavračajo, da bi lahko iz absolutnosti resnice izvajali in opravičevali njeno prisilno uveljavljanje: pred sodnim dnevom sploh ne pričakujejo njene množične uveljavitve. Če obstaja več sekt druga poleg druge, lahko pristanejo na zgolj duhovno medsebojno spopadanje in etično tekmovanje, ne da bi se pri tem odpovedale absolutnosti svoje resnice. Ta ni resnica za množice in zavlada bo šele na sodni dan. Navznoter poznajo sekte le malo ali nič tolerance, tu vlada biblijska Postava. Ker pa se pri vzdrževanju notranje enotnosti odrekajo pomoči državne prisile in jim ostaja kvečjemu še sredstvo družbenega bojkota, prihaja do neskončnih delitev: dejansko konformnost je mogoče doseči le s pomočjo države in materialne prisile.

Spet drugače misli spiritualistična *mistika*. Ta ponotranja in relativizira odrešujočo resnico kot individualno osebno posest, ki ostaja neizrekljiva onkraj črke in zunanje oblike. Zgolj relativen pomen biblijskih, dogmatskih in kulturnih oblik jo naredi neodvisno od vsake zgodovinske oblike. Notranja enotnost duha združuje sama od sebe vse duše v skupni, čisto duhovni resnici, ki pa je ni mogoče formulirati in izreči. Tako in samo tako je mogoča toleranca in svoboda vesti tudi znotraj religiozne skupnosti, pri čemer je organizacija namenjena zgolj skrbi za cerkev, medtem ko je samo versko življenje svobodno v različnih relativno upravičenih izraznih oblikah. Seveda tudi tu nastopijo težave: kdo in po kakšnih merilih naj sploh presoja in odloča, da gre pri tem še za krščanstvo? Običajen odgovor, da duh spozna duha, je praktično neuporaben. Posledica tega je, da se mistika hitro odpove vsaki organiziranosti in se umakne v zasebno skupnost čisto osebne vrste oziroma ostane pri njej. Mistiki grozi, da zaradi zavračanja konformnosti žrtvuje vsako skupnost sploh in zaide v relativistični individualizem. V tem blodnem kolo-barju se giblje problem krščanske strpnosti in svobode vesti v razmerju do pogojev, ki so potrebni za oblikovanje verske skupnosti. Ubežati mu ni mogoče. Obstajajo le izmenjujoči se praktični poskusi z omejenim dometom, da bi izšli iz te tragične igre nasprotujočih se sil.

4.

Razsvetljena je bila zgodovina krščanskega etosa, ki ga je, kakor je znano, zelo težko predstaviti. Evangeljski etos je neskončno vzvišen in otroško prisrčen. Po eni strani gre za to, da se človek posvetiti Bogu, se vzdržuje vsega, kar moti notranjo skupnost z Bogom ter udejanja vse, kar njegovo notranjost povezuje z Božjo voljo. Po drugi strani gre za bratsko ljubezen, ki v Bogu ukinja vse napetosti in brezobzirnosti boja za obstoj, za pravico in zunanji red; duše povezuje v notranjem razumevanju in požrtvovalni ljubezni, ki že v svojih najbolj enostavnih izrazih daje slutiti resnično Božje bistvo. Gre za ideal, ki za svoje uresničenje potrebuje nov svet, ki ga je Jezus zato tudi oznanil v Božjem kraljestvu. V obstoječem zemeljskem svetu ga ni mogoče uresničiti brez kompromisa. Zgodovina krščanskega etosa je zato vedno znova iskanje takega kompromisa in vedno znova spopad s pristajanjem na kompromisarstvo. Kot množična ljudska ustanova je v kompromise prisiljena predvsem *cerkev*: umeščanje svetosti v samo ustanovo in moč odpuščanja grehov, ki si ju lasti, jo za tak kompromis tudi usposablja. Našla ga je s povezavo s stoično idejo o relativnem naravnem pravu in njegovi veljavi po izvirnem grehu: za čas zemeljskega življenja so pravo, moč, nasilje, vojne, privatna lastnina, stremljenje po posesti prepoznane kot posledice izvirnega greha in kot sredstvo proti grehu. S tem kompromisom pride v cerkvi seveda do razkoraka med povprečno posvetno moralo in strogo moralo svetosti. Slednja se je zlila s pozno antično dualistično askezo in se organizirala v samostanih, da bi od tam spet prodirala v svet. Tako je nastala dvostopenjska morala, ki jo je klasična katoliška teorija povezala v smiselni razvojni sistem vzpona od narave k milosti. Cerkveni protestantizem je to dvostopenjskost odpravil in oboje združil v svoji poklicni morali: luteranstvo je pri tem pristalo na dane posvetne razmere, ki jih je vzpostavil izvirni greh, kalvinizem in asketski protestantizem pa je poskušal znotraj posvetnega življenja racionalno oblikovati sveto skupnost.

Ob teh cerkvenih kompromisih pa je od vsega začetka stala *sekta*, ki je hotela brez kompromisa uresničevati čisti ideal *Pridige na gori* in bila zato potisnjena v ostro nasprotje s svetom. Kot trpeča in potr-

pežljiva sekta ga je uresničevala s kolikor je le bilo mogoče majhnim popuščanjem v ozkih in tihih krogih ter se tolažila s prihajajočim Božjim kraljestvom, dokler se ni tudi ona pridružila asketskemu protestantizmu in našla pot za vključitev v obstoječi in trajajoči svet. Kot agresivna in svet prenavljajoča sekta pa je poskušala s silo uveljaviti krščanski red, če se ji je zdelo, da ji očitno bližajoči se konec tega sveta daje pravico do uporabe sile; to pa seveda brez trajnega uspeha in za ceno odpovedi svoji krščanskosti: na mesto evangelija sta prišla *Apokalipsa* in *Stara zaveza*.

Spiritualistična *mistika* si ne dela skrbi ne s kompromisi ne z brezkompromisnostjo; živi svobodo duha in vesti, antinomistična v dobrem in včasih tudi v zlem smislu; tudi ko je asketska, je to v smislu svobodne odločitve. Kot rečejo kvekerji, stori vse, kar ustreza občutju notranje skupnosti z živim in svetim Bogom, in opušča vse, kar temu občutju nasprotuje. Tako ravnanje se preliva v čisto ponotranjeno osebno skupnost duš, izgublja pa seveda možnost za množično vplivanje na kakršnokoli celovito organiziranje življenja. Toda mistika k temu sploh ne teži ali pa to pričakuje šele od notranje moči duha.

V vseh teh etičnih tvorbah je gonilna sila prav krščansko nasprotovanje svetu. Moderno življenje je s svojim utilitarizmom, optimizmom, imanentizmom, naturalizmom in estetizirajočim povzdigovanjem narave to temeljno usmeritev krščanstva v veliko meri zlomilo in pogosto privedlo do njegovega popolnega nerazumevanja. Toda vedno znova stopi na plan iz siceršnjega temeljnega religioznega smisla in iz samorazkroja vsakega znotrajsvetnega optimizma. Ob vsem današnjem kulturnem samozadovoljstvu in ob vsem skeptičnem pesimizmu postavlja krščanski etiki znova pomembno nalogo. Vprašanje, kako se dvigniti nad svet – z neizogibno askezo v metafizično dualističnem ali disciplinarnem smislu – ne da bi to hkrati pomenilo enostavno zanikanje jaza in sveta, je še danes temeljni problem krščanskega etosa.

Drugi njegov temeljni problem je dopolnitev te religiozne enostranskosti s kulturno etiko, ki bi bila združljiva z njo. Cerkev je to dopolnitev sprejela iz poznoantične filozofije kot moralni naravni zakon. Sekta, ki se je temu dopolnilu odpovedala, je (p)ostala

nekulturna in nepomembna, mistika je obtičala v popolni osamljenosti in resignaciji. Kjer sta sekta in mistika postali (družbeno) pomembni, sta vsaka na svoj način prav tako našli taka dopolnila. Toda danes, v povsem novi kulturni situaciji, stara dopolnila niso več mogoča. Potrebno je novo dopolnilo. Krščanski etos ne more živeti sam in samozadosten v svetu, ki traja. Vprašanje je le, kako danes oblikovati tako dopolnilo: tu so naloge nove krščanske etike.

5.

Zadnji pomembni zgodovinski uvid govori o upravičenosti in mejah uporabe socialnozgodovinske metode pri obravnavanju krščanstva. »Marksistična« metoda – s tem, kar se je pri njej jasno izkazalo kot upravičeno – postopno preoblikuje vsa naša zgodovinska pojmovanja in s tem seveda tudi naša pojmovanja sedanjosti in prihodnosti. Učenjaki razrednega boja so se odločili prikazati celotno krščanstvo kot ideološki odsev ekonomskega razvoja in so s tem naredili vtis ne le pri strankarskih tovariših. Na bolj prefinjen in vsebinsko bogat način je šele nedavno Maurenbrecher to pojmovanje demonstriral tudi na zgodovini nastanka krščanstva. Proti vsaki izključujoči in doktrinarni uporabi te metode je moja dosedanja predstavitev pokazala, da je vse specifično religiozno samostojen izraz religioznega življenja, predvsem pa so to vsa velika vozlišča religioznega razvoja. Jezus, Pavel, Origen, Avgustin, sv. Tomaž, sv. Frančišek, sv. Bonaventura, Luther, Calvin ne morejo biti v svojem čutenju in mišljenju izvedeni iz razrednih bojev in ekonomskih interesov. Na drugi strani pa je seveda jasno, da delujejo v vzročnem sklopu, v katerem dobi njihovo izvorno religiozno mišljenje konkretne spodbude, obliko, zagon in cilj, tudi socialne in z njimi posredovane ekonomske sile (z večjo ali manjšo močjo, posredno ali neposredno). Kot na vseh področjih se je tudi na religijskozgodovinskem z novo metodo pomembno obogatilo in razširilo pojmovanje vzročnega sklopa. Kot so bile že doslej v ta sklop, iz katerega in v katerem nastajajo konkretne religijskozgodovinske tvorbe, vključevane politične, znanstvenozgodovinske, filozofske, rasnoteoretske biološke vzročnosti, je treba zdaj upoštevati tudi to novo odkrito

vzročnost. Načelno ni to nič novega, potem ko smo se že navadili videti, kako religiozna razodetja rastejo v sklopu različnih vzročnosti, ne da bi pri tem govorili o dozdevnih »nujnostih« in »zakonih zgodovine«. Med vzročnostmi ne obstaja rangiranje po večji ali manjši uglednosti, zato ni nikakršno onečaščenje, če tej na novo odkriti vzročnosti dajemo enake pravice kakor doslej upoštevanim. Praktično pa se slika vendarle pomembno spremeni. Pokaže se, kako so krščanstvo in sorodne mu idealistične težnje etično-religiozne vrste v pozni antiki povezane z rezultatom antične socialne zgodovine, zaradi česar so se tudi srečale in združile kot nov svet; kako je srednji vek dobil svoje bistvo s cepljenjem cerkve in krščanskega etosa na relativno enostaven in nerazvit družbeni svet, s čimer je bila šele omogočena krščanska kultura; kako individualizem reformacije predpostavlja razkroj srednjeveške družbe in kako je zmagoviti prodor reformacije razložljiv le s političnimi in socialnimi razmerami; kako je razlika med obema protestantskima veroizpovedma kar se da močno pogojena s političnim in socialnim okoljem; kako je moderni protestantizem spet z moderno meščansko družbo in njenimi izobraževalnimi in vzgojnimi ideali, in slednjič, kako kapitalizem, moderna nacionalistična in imperialistična država ter neznanski porast prebivalstva pomenijo krizo dosedanje krščanske etike. Pokaže se razredna vpletenost sekt, skriti temelji nenadnih sprememb religioznega mišljenja, ki jih ni mogoče zapopasti iz same miselne dialektike. S tem je religijska zgodovina še globlje potegnjena v tok dogajanja in v vzajemno pogojenost temeljnih elementov življenja. Še manj je mogoče najti tudi v krščanski etiki nespremenljive in absolutne točke, saj je ta etika vselej le obvladovanje danega položaja, pogojenega predvsem s socialnimi razmerami, in vzpostavljanje temu položaju ustreznega ideala. Odkar smo se naučili vključevati religiozno življenje v splošni razvoj, je zgodovina religije in krščanstva že dolgo na poti k takemu razumevanju. Relativna pogojenost vsakega momenta kot neponovljive sinteze in kot njemu ustreznega duhovno-etičnega obvladovanja je s tem le še jasneje pred očmi. S tem je končno onemogočena razvada, da bi cela obdobja in skupine obravnavali le kot pripravljalne stopnje za absolutno (ki ga v zgodovini nikdar ni mogoče najti). Zato pa

je upravičen Rankejev globokoumni izrek, da je vsaka epoha neposredno v odnosu z Bogom – ne s svojo grobo stvarnostjo, temveč s svojimi intuitivno oblikovanimi ideali in cilji. Taka je tudi v svojem idejnem obvladovanju nalog, ki izhajajo iz naravnega temelja, gospodarskega in družbenega položaja, političnih razmerij moči, pri čemer ideja nikdar ne more biti neodvisna od snovi, ki jo obvladuje in ki jo pogosto šele požene v gibanje. Nasprotno pa so vsi poskusi, da bi naredili iz krščanstva le spreminjajoče se zrcalo gospodarske in socialne zgodovine, modna norost ali pa napad na njegovo religiozno veljavo, skrit pod firmo najnovejše znanstvenosti.

6.

Vsa ta spoznanja so historične vrste. Seveda pa se ob tem porodi vprašanje, ali tako obsežna raziskava krščanskega življenjskega sveta ne zmore prispevati ničesar drugega kakor historične uvide v to, kar se je zgodilo, in v posledične učinke tega v sedanjosti. Ali ne omogoči, da bi spoznali kaj trajnega in stalnega kot vsebino krščanskega socialnega etosa, ki bi bilo zvezda vodnica za sodobnost in prihodnost in ki ne bi služilo le razumevanju, ampak tudi urejanju razmer? Gotovo nas zmore učiti tudi česa takega. Toda spoznanja večnih etičnih vrednot niso znanstvena spoznanja in niso znanstveno dokazljiva. So le izvlečki iz zgodovinskega življenja, ki jih izvede živo prepričanje in delujoča volja v gotovosti, da tako prepozna absolutni um, ki se nam razodeva v vsakokratnih razmerah. Samo v tem smislu bi zdaj poskušal tudi sam izvleči in povzdigniti trajne etične vrednote, ki so vsebovane v pisani zgodovini krščanskih družbenih naukov:

Prvič: krščanski etos vsebuje že zaradi svojega personalističnega teizma metafizično utemeljeno misel o človekovi osebi in individualnosti, ki je ne more zrušiti noben naturalizem in pesimizem. Osebnost, ki nastaja iz naravnega bitja šele z združitvijo njegove volje in bistva z Bogom, je edina dvignjena nad končnost in ji edina lahko kljubuje. Brez te opore se v resnici zruši vsak individualizem. *Drugič:* samo krščanski etos vsebuje zaradi svoje misli o Božji ljubezni, ki je obrnjena k vsem in vse združuje v sebi, dejansko neomajni socia-

lizem. Šele v Božjem potonejo delitve in rane, boji in izključljivosti, ki so lastne človeku kot naravnemu bitju in ki oblikujejo njegovo naravno bivanje. Šele v njem dobijo presegajočo in nerazrušljivo, metafizično usklajenost združenja, ki nosijo s seboj silo in prisilo, simpatije in potrebo po vzajemni pomoči, spolni nagon in naklonjenost, delo in organizacijo. *Tretjič*: samo krščanski etos premaguje problem enakosti in neenakosti, ko niti ne povečuje sile in naključja v smislu (teorije) naravnega izbora niti ne posiljuje stvarnosti z egalitaristično doktrino. Različnost življenjskih položajev, moči in sposobnosti sprejema kot od Boga in njegove skrivnostne volje dani splet razmerij, ki ga notranje gibalo osebnosti in občutek medsebojne povezanosti ljudi spreminja v etični kozmos. Z etičnimi vrednotami prostovoljnega vključevanja in podrejanja na eni strani, skrbi in odgovornosti na drugi strani, zmora in mora vsakdo pretvoriti naravne razlike v etične vrednote medsebojnega priznavanja, zupanja in skrbi. *Četrtrič*: krščanski etos zmora zaradi svojega spoštovanja osebnosti in ljubezni karitativnost, ki je ne more pogrešati nobena še tako pravična in racionalna družbena ureditev, saj tudi v njej ostanejo nepredvidljivo trpljenje, stiske in bolezni. Izšla je iz krščanskega duha in le z njim se ohranja. Malenkostnost in težnja po spreobračanju, ki se s karitativnostjo radi povezujeta, sta vendarle le človeška omejenost pri veliki in plemeniti stvari. *Končno*: krščanski etos postavlja vsemu družbenemu življenju in stremljenju pred oči cilj, ki presega vse relativnosti zemeljskega življenja in v razmerju do katerega ima vse drugo le vrednost približka. Misel o Božjem kraljestvu bodočnosti, ki ni nič drugega kot misel o dokončnem udejanjenju absolutnega, ne razvrednoti sveta in življenja, kakor menijo kratkovidni kritiki, temveč skozi vse prehodne stopnje krepí sile in dušo v gotovosti zadnjega bodočega absolutnega smisla in cilja človekovega dela. Dviga nad svet, ne da bi svet zanikala. Ta najgloblja misel in smisel vse krščanske askeze je edino sredstvo, da se ohrani moč in junaštvo v duhovnih razmerah, ki do skrajnosti poglobljajo in sofisticirajo čustveno življenje in rušijo naravne motive heroizma ali jih kvečjemu skušajo znova prebuditi iz instinktov brutalnosti. Ta misel je izvir vnete dejavnosti in hkratne gotovosti v njen cilj ter s tem enostavnega zdravja. Vse družbene utopije so tako odveč: zaradi

nezmožnosti, da bi povsem zapopadli in uresničili ideal – o tej nas vedno znova poučuje izkustvo – išočemu zdaj ni treba več biti zmeden in zapasti v skepso, ki je tako hitro posledica zaresne resnicoljubnosti in v sodobnosti povsod zajema prav bolj občutljive duhove. Onstranstvo je sila tostranstva.

7.

Te socialnoetične misli in moči izvirajo iz krščanske religioznosti. Da to zmorejo, jih je nujno ohranjati in obnavljati, za oboje pa je potrebna organizacija. Od tod vprašanje: kaj nas naša predstavitev lahko nauči o tem, prav v sodobnosti tako žgočem problemu, o tvorjenju religiozne skupnosti in njenem vključevanju v večje skupnosti? Ali se iz obsežnega spisa, ki govori o družbenih teorijah krščanstva ne moremo česa naučiti za premagovanje naše vedno večje cerkvene bede v tej zvezi? Tudi tu je donos dovolj bogat, seveda pa je tudi tu bolj stvar smotrnega uvida kakor pa znanstvenega dokazovanja. *Prvi* poduk je, da potrebuje religiozno življenje tudi na stopnji duhovne religije samostojno organiziranje, razlikujoče se od naravnih družbenih členitev. K temu stremi že od prvega trenutka samozavedanja in to ostaja vseskozi eden od njegovih zelo resnih problemov. Središče take organizacije je kult; problem je izvajanje povezujočih sil iz njega samega ali navezava takih sil nanj. Brez organizirane skupnosti in brez kulta krščanstva ni mogoče obnavljati in širiti. Vrnitev k prosto lebdečemu duhu in neorganiziranemu samouveljavljanju brez organizacije je utopija, ki ne upošteva dejanskih življenjskih okoliščin in vodi v razvodenitev in oslabitev celote. Glede oblike organiziranosti se je pokazala – *drugi* nauk – prednost cerkvenega tipa pred tipom sekte in mistike. Cerkev vztraja pri odrešilni in milostni naravi religije, omogoča posedovanje milosti neodvisno od lastnosti in dosežkov posameznika, zajame lahko najrazličnejše stopnje zrelosti in pokristjanjenja in je zato edina sposobna obiti ljudsko religijo z neizogibnimi različnimi stopnjami članstva. V tem je močnejša od sekte, od mistike pa sploh. Zato je večji del religijske zgodovine cerkvena zgodovina in je »obča krščanska cerkev« prvi dosežek prakrščanskega misijskega dela. Hkrati pa pomeni znižanje krščanske ideje na raven praktičnih možnosti in

povprečnosti načelo za dalekosežne prilagoditve in kompromise. *Tretjič*: sam cerkveni tip je imel zaradi svojih notranjih napetosti zelo spremenljivo zgodovino in je tudi danes v polnem spreminjanju. Čista in dosledna izvedba cerkvenega tipa je *rimski katolicizem*, ki je v zmeraj bolj žrtvoval notranjost, osebnost in gibljivost religije njenemu trdemu objektiviranju v dogmi, zakramentu, hierarhiji s papeštvom in nezmotljivostjo; sektantskim in mističnim pobudam je odprl ventil le v redovniškem življenju in pobožnostih. Od svoje krize v 15. stoletju, ko je začela plahneti samoumevnost njegove prevlade, se je katolicizem vedno bolj objektiviral in centraliziral. *Protestantizem* je nasprotno vedno bolj subjektiviral in ponotranjal zamisel o cerkvi kot odrešilni ustanovi, saj je objektivni organizacijski element prestavil v *Sveto pismo* in njegovo duhovno moč – Luther z zaupanjem v samo moč duha in besede, ki vse preobraža (kar pa je kmalu razočaralo), Calvin s pomočjo trdne cerkvene organiziranosti, ki zmore nadzirati vernike. Vse cerkve pa so se morale opreti na posvetno moč oblasti, saj čista moralna moč ni zadoščala za njihovo ohranjanje in uveljavljanje. Brez te pomoči ni trajne, konformne in enotne cerkvenosti. Ni je mogoče misliti brez prisile, te pa zopet ni brez državne pomoči. V časih splošne naivne vernosti taka prisila tudi ni škodljiva ali nereligiozna. Če so prepričani o resnici in z njo soglašajo splošni instinkti ljudstva, potem jo je nujno varovati pred norostmi, zmotami in zapeljevanji; je predpogoj za vzdrževanje duhovne enotnosti družbe sploh, ki je ni mogoče žrtvovati doktrinarnemu in hiperidealističnemu idealu avtonomije posameznika. Toda prav zaradi povezanosti cerkvenega tipa z nezlomljeno enotnostjo svetovnonazorskih instinktov velikih ljudskih skupnosti je nerazdrobljen cerkveni tip notranje primeren le takim časom – to je *četrti* nauk. Naša predstavitev kaže, kako z razkrojem teh predpostavk plahni in se drobi tudi cerkveni tip. Čistemu cerkvenemu tipu so v naši kulturi šteti dnevi. Samoumevnosti modernega svetovnega nazora se ne ujemajo več s cerkvenimi. Prisila ne varuje več celote pred posameznimi motnjami, temveč pomeni posiljevanje dejanskih življenjskih tokov. Posvetna roka (pomoči) se je umaknila, popolnoma ali deloma, in bo kmalu povesod ponujala le še mezinec ali sploh ničesar. Posamezne cerkve si v

mešanem konfesionalnem okolju stojijo druga nasproti drugi kot množica absolutnih in edinih resnic, ki že s tem ukinjajo same sebe. Duše ljudstev se cerkvam izmikajo in dobršen del njihovih funkcij so prevzele šola, literatura, država in društva. V takih okoliščinah je katoliški cerkveni tip prisiljen v vedno bolj nasilno in povnanjeno obvladovanje vesti. Protestantški cerkveni tip je za podobno usmerjani razvoj deloma prešibak, deloma pa vključuje v svojem subjektiviranju cerkvenosti že sam močne sile, ki delujejo v nasprotni smeri. Zato se ni mogel uspešno upreti sektam in mistiki, ki so bolj povezane z modernim svetom: zdaj je sam prežet s sektantskimi nagibi in mistično-spiritualističnim relativizmom. Ni več čisti cerkveni tip, čeprav je njegov cerkveno konformistični del ogorčen nad tem dejstvom in se sramežljivo ali nesramno spogleduje s katoliškimi ideali. V ospredju smeri razvoja tega tipa so razveza z državo, sprostitve formiranja cerkve, neodvisnost posameznih cerkvenih občin, sprememba državne cerkve v ljudsko cerkev, ohranjanje skupne uprave ob hkratni svobodi cerkvenih občin, kar pa prinaša številne konflikte, ki ogrožajo povezanost. Dejanska verska neopredeljenost večine članov cerkve je izsilila tako stanje tudi pod pokrivalom navidezno še vedno enotne veroizpovedne cerkve. Zgodovina protestantizma nam je pokazala, da so življenjske vsebine cerkvenega tipa čedalje bolj pretkane s sektantskimi in mističnimi; medtem ko so v katolicizmu vedno težje uresničljive, se v protestantizmu prve in druge nenehno krepijo.

Bodoče naloge so naloge sociološko-organizacijske narave: doseči medsebojno prepletanje in prežemanje vseh treh temeljnih socioloških oblik in njihovo združitev v eno tvorbo, ki bo omogočila spravo vseh njihovih nagibov. Te naloge so nujnejše od vseh dogmatskih. Prizadevanja, da bi ustvarili z njimi posredovano enotnost, niso uspela. Nobene »protestantske cerkvene dogmatike« ni več. Zato je treba iskati enotnost in povezanost na drugih osnovah, ne na dogmatskih. Mogoča bo le ob predpostavki, da bodo cerkve – ki so nastale s prisilo, nasiljem, državno religijo in konformizmom – zdaj postale ohišja, v katerih lahko mirno prebivajo in delujejo različni krščanski duhovi. Cerkvene organizacije se ohranjajo zaradi svoje lastne zgodovinske teže in lahko – potem ko so nastale – služijo

drugim smotrom in ne več tistim, za katere so bile sprva zgrajene. Muke in bolečine, ki jih je svoj čas prizadevalo državno cerkvenstvo, lahko zdaj obravnavamo kot žrtve, ki jih je zahtevala njihova izgradnja, vendar pa jih ni več treba ponavljati. Kar je zgradila prisila, trdota in uniformiranost, je zdaj lahko prebivališče bolj prefinjenih, predvsem pa zelo različnih duhov, ki pa se morajo medsebojno prenašati in skrbeti za to. Medtem ko sistem svobodnih cerkva ali sistem ločitve cerkve od države zagotavlja svobodo vesti zunaj cerkva in ob njih, v cerkvah samih pa vzpostavlja netoleranco, lahko tak sistem zagotavlja ljudsko cerkev in svobodo vesti v cerkvi sami, kolikor je sploh mogoče. Od duha cerkvenega tipa se v tem primeru ohrani in uveljavi velika misel skupne zgodovinske življenjske substance, ki se na različne načine izraža v vseh individualnih skupinskih tvorbah in oznanjevanjih. Tako obdržimo občutek skupnosti in zavest dediščine, »minimum cerkve«, kakor je rekel Richard Rothe.

8.

Kaj pa vprašanje, s katerim smo začeli, vprašanje o pomenu krščanstva za rešitev današnjega socialnega problema? Se pravi: problemov kapitalističnega gospodarskega obdobja in industrijskega proletariata, ki ga je ustvarilo; militaristično-birokratskih gigantskih držav; neznanskega naraščanja prebivalstva, ki se steka v svetovne in kolonialne politike; tehnike, ki proizvaja neizmerne količine blaga, sproža in povezuje svetovni promet, a tudi mehanizira delo in človeka. Vprašanje moramo le tako formulirati, pa lahko spoznamo, da je to nov problem, ki ga krščansko socialno delo doslej sploh še ni poznalo. Radikalni družbenoreformni ideali hiliastične sekte so nasproti strašljivi resnosti tega problema otroška igra in otroške sanje: častivredni in plemeniti, toda utopični tudi v moderni obliki radikalnega krščanskega socializma, usmerjenega k prenovitvi sveta. Mistika se vnaprej odreka vsaki rešitvi in vidi v vseh teh zmedah le nezmožnost sveta, da bi nudil mir, ki presega vsak um. Cerkve vseh konfesij – še najmanj seveda luteranska – razvijajo programe in požrtvovalno delujejo za blažitev teh stisk, ki ogrožajo občutje in duha vseh. Toda pri tem izhajajo v bistvu le iz starih glav-

nih tipov socialne filozofije, ki jih poskušajo narediti uporabne za velike boje sedanjosti. Videli smo, da sta v zgodovini le dva velika tipa postala pomembna in vplivna. Enega predstavlja stanovsko-cehovsko-patriarhalna socialna filozofija srednjeveškega katolicizma, ki je znal povezati relativno obvladljivost boja za obstoj, utemeljitev skupnosti na osebnih odnosih avtoritete in spoštljivosti, relativno enostavne gospodarske oblike in potrebe predkapitalističnega obdobja, ostanke starih solidarnosti, povezanih s krvjo in tlemi, s krščanskim etosom individualnoosebnih vrednot in univerzalne skupnosti ljubezni v cerkveno organizacijo življenja. Druga predstavlja socialna filozofija asketskega protestantizma, ki je zrasel iz pietistično obarvanega kalvinizma in njegove svobodne cerkvenosti ter asketskih sekt, ki so se približale taki cerkvenosti. Ta protestantizem je bil notranje povezan z modernim utilitarizmom in racionalizmom, poklicno podjetnostjo in čaščenjem dela zaradi dela, s politično demokracijo in liberalizmom, s svobodnim razvojem posameznika in vseobvladujočo idejo svobodnega združevanja; etično nevarne posledice tega modernega življenja pa je znal nevtralizirati z religiozno idejo posameznikove odgovornosti in dolžnosti ljubezni, ki obvezuje tako posameznike kot skupnost, z obsojanjem razkošja, mamonizma in usmerjenosti k užitku ter končno s heroizmom v službi Kristusove stvari.

Krščanski družbeni ideali, ki so se oblikovali poleg teh dveh glavnih tipov, že v svojem času niso zmogli obvladovati trde snovi družbene resničnosti, danes pa se povsem odbijajo od njenih trdih skal. Toda danes sta se izčrpala tudi oba doslej vplivna tipa – kljub njunim dosežkom v preteklosti, ki trajajo še danes. Kar hoče cehovsko-patriarhalni katolicizem, danes deloma sploh ni več možno, deloma pa tega katolicizem sam ni več zmožen izvesti s svojimi oslABLJENIMI religijskimi močmi (ki jih poleg tega spremljajo nezvdržni stranski učinki). Asketskemu protestantizmu pa je to, kar je skušal podrediti religiozni ideji in uporabiti kot racionalno sredstvo za vzpostavitev Kristusovega gospodstva, že davno zraslo čez glavo in odvrгло religiozne in vsakršne metafizične in idejne omejitve in usmeritve; po drugi strani pa so njegova hladna trdost, trezna

stvarnost in podjetno uživanje v spreobračanju, njegov neumetniški in puritanski značaj, izzvali proti njemu vse instinkte moderne kulture. Pa tudi z religioznega stališča je njegova nagnjenost k zakonitosti in farizejstvu, k priganjaštvu in šabloniziranju, v popolnem neskladju z najglobljimi krščanskimi idejami. V takih okoliščinah je rezultat naše raziskave uvid v problematični položaj vsega krščansko-socialnega delovanja. Problematičen je nasploh, saj je sposobnost ideje, da obvladuje grobo dejanskost, vedno težka in temna zadeva; še posebej pa je problematičen, ker so nasproti obstoječim nalogam iz različnih razlogov danes odpovedale glavne zgodovinske oblike krščanskega družbenega nauka in prakse. Če hočemo krščansko-socialno obvladovati položaj, so potrebne zares nove misli, ki bi ustrezale temu položaju, tako kakor so starejše oblike ustrezale nekdanjim položajem. Izvedene bodo morale biti iz notranje gonilne sile krščanske ideje in njene žive sodobne preнове in ne zgolj iz *Nove zaveze*, kakor tudi obe dosedanji glavni obliki nista bili izvedeni zgolj iz nje, ampak iz takratnega gibanja religiozne ideje. Nove misli bodo imele usodo, ki je lastna vsaki religiozni etični ideji: nudile bodo nepogrešljive usluge in razvijale notranje sile, toda svojih idealnih hotenj v zemeljskih življenjskih bojih ne bodo nikoli uresničile. Božjega kraljestva na zemlji kot popolnega socialno-etičnega organizma ne bodo ustvarile, kot ga tudi nobena druga zemeljska sila ne bo. Eden od najbolj resnih in pomembnih uvidov naše raziskave je, da vsaki ideji stoji nasproti brutalna stvarnost in da vsakemu razvoju nasprotujejo notranje in zunanje ovire. Ni nobene absolutne krščanske etike, ki bi jo bilo treba šele zdaj odkriti, temveč je nujno le vsakokratno obvladovanje spreminjajočih se položajev sveta, kakor se je po svoje dogajalo tudi v preteklosti. Ni tudi nobene absolutne etizacije, temveč le stalno spopadanje z materialno in človeško naravo. Tako bo tudi sedanja in prihajajoča krščanska etika prilagoditev položaju in le hotenje mogočega. Ne tem temelji napetost, ki neprestano poganja naprej, in prav tako tudi nemožnost dokončanja etičnega dela. To lahko prezrejo le ideološki doktrinarni ali zanesenjaki, ki se v veri dvigajo nad vse zemeljsko. Vera je sila življenjskega boja, toda življenje ostaja boj, ki se vedno znova obnavlja na vedno novih frontah. Za vsako

grozečo razpoko, ki se zapre, se pojavi neka nova. Pri tem pa ostaja – in to je vse povzemajoči rezultat – Božje kraljestvo v nas samih. Toda našo luč moramo pustiti, da sveti v zaupajočem delu brez oddiha tudi pred drugimi ljudmi, da vidijo naša dela in slavijo našega Nebeškega očeta. Zadnji cilji vsega človeškega pa so skriti v njegovih rokah.*

Iz nemščine prevedel Marko Kerševan

* Prevedeno po: Ernst Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Neudruck der Ausgabe Tübingen 1912, Teilband II, Tübingen 1994: J. C. B. Mohr (str. 966–986).

Volker Drehsen

KRŠČANSKA SOCIALNA ETIKA
IN MODERNA DRUŽBENA ANALIZA:
OB PRIMERU ERNSTA TROELTSCHA
(1865–1923)

»Če se hočemo znajti v sedanjem stanju krščanskosti, moramo priznati, da je cerkveni stadij zgodovinskega razvoja krščanstva mimo in da je krščanski duh zdaj vstopil v svoje moralno, to je politično življenjsko obdobje.«¹

S temi patetičnimi besedami je poizkušal spekulativni teolog Richard Rothe (1799–1867) sredi 19. stoletja vtisniti moderni epohi krščanstva novo signaturo: vsaj novoprotestantsko krščanstvo naj bi že opustilo svojo cerkveno opredeljeno eksistenco (ki se je do tedaj najbolj pregnantno izražala v dogmatskih in kulturnih samopredstavitvah) in stopilo na široko področje praktičnega etičnega delovanja z namenom, da bi socialnoetično preželo nastajajočo meščansko kulturo s krščanskim humanizmom (ne da bi pri tem izgubilo svojo substanco). Rothe je tako naznanil osnovni ton, ki je odtlej usmerjal krščansko etiko, tudi potem, ko je še komaj kdo sprejemal njegov optimizem spričo uničujočih in hkrati nedotakljivih posledic industrializacije, kapitalizma, državne militaristične birokracije in osamosvojenе kulture. V prizadevanju, da bi družbo nemškega cesarstva oplemenitili s »socialnim duhom krščanstva«, so sicer še nekaj časa imeli glavno besedo tisti socialni etiki, ki so zastopali le skromen program »krščanskega reparacijskega etosa«: cerkve naj se čutijo poklicane predvsem za to, da blažijo trpljenje in negujejo rane, ki jih nižjim plastem zadajajo odtujene družbene strukture. Najbolj dosleden izraz tega programa je bila gradnja krščanske diakonije. Šele čez pol stoletja je teolog in filozof Ernst

1 Rothe, 397.

Troeltsch (1865–1923) znova povzel ambiciozno zahtevo Richarda Rotheja in se z navezavo na takrat tako imenovano »socialno vprašanje« lotil razvijanja »sanacijskega koncepta« za moderno industrijsko družbo.

Oseba in program

Ernst Troeltsch se je kot sin zdravnika rodil 17. 2. 1865 v Haunstettu blizu Augsburga. Čeprav mu je dom staršev že zgodaj vzbudil zanimanje za predstavniki svet naravoslovnih znanosti, se je vendarle odločil za študij filozofije in teologije, ki ga je opravil v Augsburgu, Erlangenu, Berlinu in Göttingenu. Po privatni docenturi v Göttingenu je postal profesor teologije v Bonnu in Heidelbergu. Ko je leta 1915 prevzel eno od filozofskih kateder v Berlinu, to ni pomenilo slovesa od teologije, ampak možnost, da sledi svojim teološkim interesom v širšem kulturno-filozofskem miselnem svetu. Še kot podsekretar v pruskem ministrstvu za bogočastje v času weimarske republike in kot poslanec levo liberalne Nemške demokratične stranke v berlinskem deželnem zastopstvu se je ukvarjal predvsem z novo ureditvijo cerkvenih zadev v Prusiji. Ko je 1. februarja 1923, star 58 let, umrl, je religioznozgodovinska šola v teologiji izgubila svojega najbolj profiliranega teoretika, kulturni protestantizem uglednega predstavnika, krog sistemsko in socialnoetično usmerjenih teologov zavzetega zagovornika in ne nazadnje sociologija religije enega svojih »klasičnih« utemeljiteljev.²

Eno glavnih Troeltschevih del, *Družbeni nauki krščanskih cerkva in skupin* (1912), je po svojem izidu izzvalo epohalne učinke. Povod za njegov nastanek naj bi bil skoraj banalen: »Ob zahtevi, da napišem recenzijo bedne Nathusiusove knjige o 'socialni nalogi evangeličanske cerkve', sem se zavedel svojega in našega neznanja o teh stvareh in namesto recenzije napisal knjigo na skoraj tisoč straneh.«³ Dejansko pa so *Družbeni nauki* po eni strani povzemajoča in z

2 Ruddies, 1284.

3 Troeltsch, *Bücher*, 11. Naslov dela Martina von Nathusiusa glej v seznamu literature.

bogatim zgodovinskim gradivom opremljena predstavitev njegovih številnih dotedanjih študij in predavanj: od *Religije in cerkve* (1895) prek *Angleških moralistov* (1903), *Politične etike in krščanstva* (1904) in *Pomena protestantizma za nastanek modernega sveta* (1906) do *Protestantskega krščanstva in cerkve v novem veku* (1906/1909). Po drugi strani pa je Troeltschevo ostro distanciranje od Nathusiusovega dela utemeljeno s tem, da se mu zdi simptomatično za skušnjavo krščanske etike sploh: »Sicer hvalevredna shematičnost Nathusiusovih izvajanj pokaže zmedenost, ki je lastna mnogim tudi v bolj fini obliki. Verujejo, da so s socialnim, to je sociološkim bistvom cerkve rešeni tudi že sami socialni, to je družbenemu in državnemu življenju pripadajoči problemi, da so z organizacijo ljubezni, ki izhaja iz Boga in se k njemu vrača, zajete človeške skupnosti sploh. Toda tako ne gre.«⁴ Značilna za sodobno situacijo je po Troeltschu »ohromitev krščanske cerkvene kulture ob uveljavitvi modernih političnih, socialnih in ekonomskih razmer«⁵; to bi lahko vodilo k splošni resignaciji, če se ji ne bi postavili po robu z osnovno spodbudo njegovih *Družbenih naukov*. Troeltsch ima svojo knjigo za »zgodovino krščansko-cerkvene kulture, za vzporednico Harnackove *Zgodovine dogem*: vse religiozno, dogmatsko in teološko sem gledal le kot temelj socialnoetičnih delovanj ali kot zrcalo in povratni učinek socioloških okolij«.⁶

Središčna tema njegovega dela je kulturna praksa krščanstva v kontekstu moderne družbene zgodovine. V duhu prijatelja Maxa Webra (1864–1920)⁷ je zahtevala povsem nov metodološki pristop: »Troeltsch z družbenimi nauki ni mislil primarno na socialnoetične teološke zastavitve in socialne karitativne dejavnosti cerkva, temveč v splošnejšem sociološkem smislu na konkretne empirične oblike in podobe, ki jih je krščanska vera našla pri svojem organiziranju in oblikovanju skupnosti. Originalnost in znanstvena plodnost tega velikega dela temelji v prvi vrsti na povezavi teoloških in socioloških vidikov.«⁸ Tako označena posebnost Troeltschevega dela pove, da pri

4 Troeltsch, *Bücher*, 11.

5 Prav tam, 12.

6 Prav tam, 11 in naprej.

7 O tem Graf, *Fachmenschenfreundschaft*.

8 Dahm, 138.

Družbenih nauk ne gre za historično monografijo. Avtor sam jih razume kot zgodovinski komentar k etičnemu položaju sodobnosti, kot prispevek k »analizi modernega sveta«, ki naj z razkrivanjem posebnosti modernega sveta služi rešitvi sistemske naloge, »na nov način premisliti in formulirati krščanski idejni in življenjski svet«, »oblikovati krščanski verski in življenjski nauk« in s tem »na novo izdelati pojem krščanskega življenjskega sveta«. ⁹ Vodilno vprašanje, ki ga je pri tem usmerjalo, je bilo: Kako lahko krščanska socialna etika postane in ostane »aktivno delujoče sociološko načelo« v avtonomni kulturi sodobne družbe?

Slovo od neke krščanske iluzije

Kdor tako vprašuje, očitno predpostavlja nasprotno izkušnje. Dejansko začne Troeltsch svojo analizo z razglasitvijo neke vrste stečaja: »Krščansko oznanilo kot tako ne vsebuje tistega, kar bi lahko zadoščalo za socialno teologijo sodobnosti.« ¹⁰ Ta sodba ni utemeljena s slabostmi in napakami pri teološkem aktualiziranju biblijskega etosa, temveč temelji na načelni nezmožnosti, povezani z diferenciranostjo, kompleksnostjo in večpomenskostjo »sociološkega samokonstituiranja« zgodovine krščanstva. ¹¹ Hermenevtski uvid v zgodovinske prelome njihovega razumevanja blokira neposredno sklicevanje na biblijske temelje. Neposredni prenos biblijskega etosa v sodobnost je prav tako že hermenevtsko onemogočen, »ker nam vir krščanske politične misli (naj) ne bo več le *Biblija*, temveč celovit zgodovinski razvoj krščanstva«. ¹²

Pri bližjem opazovanju zgodovine krščanstva pa se izkaže, da je resnica krščanskega oznanila odvisna od izkustva subjekta in njegovega razumevanja, ki je vedno pogojeno s socialnim, kulturnim in intelektualnim položajem. Če na primer za srednji vek kljub temu lahko govorimo o »enotni krščanski religiozni kulturi«, je pri tem

9 Troeltsch, *Soziallehren*, VII.

10 Prav tam, 219.

11 Prav tam, 4.

12 Troeltsch, *Christliche Ethik*, 12.

šlo za enoobličnost, ki je bila vsiljena z avtoritarno institucionalno koalicijo Cerkve in države. Povsem novo situacijo sta ustvarili reformacija s pomnožitvijo različnih konfesionalnosti, predvsem pa prodor modernih časov z razsvetljsko osvobajajočo demontažo avtoritete. Od takrat zahteva subjektiviteta svojo avtonomijo v načinu mišljenja in življenja;¹³ temu so se vrh tega pridružile tudi večpomenske manifestacije krščanske zgodovine pobožnosti: krščanstvo se je največ samo paraliziralo, ko je razpadlo v nasprotujoče si konfesije. Vrnitev k cerkvenodogmatski določenosti lahko v razmerah religiozno-cerkvene pluralnosti pospešuje le »konfesionalni partikularizem in antagonizem«, ki se je s svojo konkurenčnostjo že diskreditiral.¹⁴

Morebitna želja katerega koli od treh tipov podružbljenosti krščanske ideje – cerkve, sekte ali mistike – po monopolu pri etičnem urejanju sveta je po Troeltschu enkrat za vselej spodkopana in pokopana že s tem, da lahko vsakega od njih enako upravičeno in izvorno izvedemo iz istih biblijskih virov in da vsak od njih uveljavlja s svojimi poudarki enega od bistvenih delov krščanske sociološke dediščine. S to tezo se Troeltsch postavi po robu vsaki težnji, da bi določeno zgodovinsko, družbeno ali kulturno pojavno obliko krščanske religije povzdignili v edino veljavno. Nasprotno, vse od začetkov krščanstva imajo vse enako pravico do obstoja. Cerkveni tip uteleša s svojim poudarkom na ustanovi objektivnost nadindividualnega odrešilnega dogajanja; za doseganje univerzalnosti sklepa kompromise s posvetno kulturo in jemlje v zakup državne privilegije in sankcije. Sekta kot prostovoljna religiozna zveza pomeni radikalno subjektivno prisvajanje odrešilne resnice in je zaradi absolutne čistosti te resnice v ostrem nasprotju do sveta. Mistika predstavlja tip individualno-avtonomnega posedovanja svetega, ki v intimnem krogu somišljenikov ponotranja življenjsko izkušnjo, a je hkrati socialno večinoma brezbrizen. S svojo religijskosociološko tipologijo upošteva Troeltsch različna socialnoetična uresničevanja možnih dejanj, ki so hkrati različne možne reakcije na splete družbeno-

13 O tem izčrpno: Becker, *Subjektivität*.

14 Pannenberg, 12.

zgodovinskih okoliščin, na katere se je vedno mogoče odzvati na več kot samo en način. Arogantno prepričanje, da so »prav Cerkve tiste, ki lahko obvladujejo zapletene probleme političnega usmerjanja moderni družb, je le klerikalna iluzija«. ¹⁵ Od te iluzije se je treba v cerkvi in teologiji posloviti tudi zato, ker so pojavne oblike religije našle v sedanjosti svoj prevladujoči, pa čeprav protislovni, izraz v nedogmatičnem in necerkvenem krščanstvu onkraj podedovanih tipov sociološkega samoorganiziranja. Taka pojavna oblika krščanstva je nenazadnje zrasla iz prizadevanja, vključiti se v literarno-zgodovinsko, naravoslovno, politično kulturo sodobnosti in zagotoviti splošno sporočilnost krščanskih vsebin v življenjskem okolju, ki se ne zaveda več svojih krščanskoreligioznih pogojev nastanka. Namesto da bi podleglo skušnjavam biblicistične ali dogmatsko avtoritarne obnovitve preteklega, si to krščanstvo zunaj cerkva in sekt prizadeva upoštevati, da »ni več nobene absolutne etike«, ki bi jo bilo »zdaj treba šele odkriti, temveč le obvladovanje različnih posvetnih situacij [...]. Ni tudi nobenega absolutnega etiziranja, temveč le stalno spopadanje z materialno in človeško naravo.« ¹⁶

Družbenozgodovinska dinamika in nepogrešljivost sociologije

Toda neposredni etični poseg, ki bi se splošno veljavno lahko skliceval na svoj krščanski izvor, ni nemogoč le zaradi večsmiselne diferenciranosti zgodovine krščanstva in »protizgodovinskosti« hermenevtskega kratkega stika med biblijskim svetom in sodobnostjo. Tudi odločilne sile družbe in kulture – znanost in gospodarstvo, pravo in družina, politika in umetnost ¹⁷ – se v sodobnosti izmikajo takemu etičnemu normiranju, sklicujoč se pri tem na naravno pravo ali na posebno dinamiko naravnih zakonov na svojem področju. V perspektivi kulturne prakse se vse kažejo kot »trdne skale realnosti«, od katerih se brez učinka odbijajo vsi poizkusi

15 Graf, *Klassiker*, 572.

16 Troeltsch, *Soziallehren*, 986. O tem pregledno tudi Rendtorff.

17 Izčrpna analiza: Troeltsch, *Bedeutung*; tudi Drehse, *Normativität*.

»etičnega oblikovanja življenjskih pogojev in njihovih struktur moči«. ¹⁸ Spričo izdiferenciranosti posameznih družbenih področij, katerih življenje (naj) se ravna po njim lastnih zakonitostih, sta se religija in družba znašli v napetem, protislovnem ali vsaj problematičnem medsebojnem razmerju. V nasprotju z večino njegovih teoloških sodobnikov pa Troeltsch te moderne težnje k osamosvajanju noče vnaprej ožigosati kot izraz propadanja. Nasprotno: vse stavi na to, da bi jo oprostil obtožbe odpadništva od krščansko-religioznih korenin, kakršno ji sicer poskušajo naprtiti običajne predstave o sekularizaciji. ¹⁹

Reformatorski protestantizem je sam sodeloval pri pripravljanju modernih emancipacijskih spodbud, ki so potem z razsvetljenstvom in naravnopravnim mišljenjem dobile svoje pravice in tako uveljavile tisto, kar zdaj prepoznavamo kot »projekt moderne«. Prav te značilnosti modernosti pa za Troeltscha »niso posledice greha in zlobe, temveč v osnovnih potezah zakoni narave in duše«. ²⁰

Etika, še posebej krščanska, ki ji ne gre le za ohranjanje lastne čistosti, ampak za odgovorno presojo možnosti udejanjanja, se mora najprej lotiti analize zgodovinskih vzrokov družbenih in kulturnih danosti sodobnega časa. Če jih prekrijemo z normativističnimi programi, skušamo ne le zavrteti kolo zgodovine nazaj, temveč se odpovemo možnosti konkretnega uveljavljanja svojih etičnih pobud. Le če je etika zmožna analizirati in diagnosticirati razmere z metodami in znanjem družbenih ved, sploh sme ponujati regulativne usmeritve. Sociološka znanost po Troeltschu »ne vprašuje več v prvi vrsti po normah in idealih, temveč po dejanskih soodvisnostih družbenih pojavov; socioloških teorij ne pojmuje več kot svobodno predpisovanje idealnih stanj, temveč kot psihološke posledice in zrcaljenja dejanskih razmer; ne ponuja več takojšnje idealne rešitve družbenih problemov, temveč razkrivanje naravnih zakonov družbenega dogajanja, ki so skriti v človekovi naravi in v človekovih zemeljskih življenjskih pogojih«. ²¹ Šele na podlagi tega lahko dobi

18 Troeltsch, *Christliche Sozialethik*, 12.

19 O tem Lübbe v navedenem delu.

20 Troeltsch, *Protestantisches Christentum*, 641 in naprej.

21 Prav tam, 641.

krščanska praksa tisto svobodo, ki ji omogoča odgovorno ravnanje z življenjskim svetom. Najprej se moramo začasno podrediti osamosvojenosti »različnih praktičnih življenjskih moči in [...] različnih kulturnih dobrin«,²² da lahko vanje posežemo z etično humanizirajočo prakso. V nasprotnem primeru ostanejo »naraščajoča prevlada ekonomije, birokratizacija politike in izguba splošno zavezujočega religioznega osmišljanja« prepuščeni sami sebi,²³ pospešek pa dobijo depersonalizirajoče tendence, ki jih lahko opazimo povsod, kjer moderne družbene oblike neovirano sledijo »ne le teoretičnim konsekvencam misli, temveč posledicam, ki so jih prinesle razmere, prebujene z gonom po drugačnem in novem«. ²⁴ Predpostavka etike, ki upošteva realnost, je »spoštovanje soodvisnosti med naravnim temeljem in etično idealno nadgradnjo, ki jih ugotavljajo naravoslovne znanosti, upoštevanje naravnih zakonov državnih, gospodarskih in družbenih razmerij, ki dajejo tem področjem lastno dinamiko in jih pogosto ni mogoče uskladiti z religiozno-etičnim [področjem]«. ²⁵ Za teologijo in etiko iz tega sledi, da mora v svoj način mišljenja vključiti sociološko analizo in razčlenjeno teorijo modernosti. ²⁶

Onstranstvo kot sila tostranstva

Spričo večpomenskosti zgodovine krščanstva na eni strani in k diferenciaciji usmerjenega gibanja moderne družbene zgodovine na drugi je za protestantizem nujno, da preoblikuje ne le svojo etiko, ampak krščansko etiko sploh. ²⁷ Troeltsch se v tej zvezi zavzema za preobrazbo normativne etike v etično teorijo krščanske kulturne prakse v sodobni družbi; zavzema se za tako podobo krščansko-teološke socialne etike, ki zaradi družbenokulturne pogojenosti

22 Prav tam, 615.

23 Graf, *Klassiker*, 572.

24 Troeltsch, *Soziallehren*, 420.

25 Troeltsch, *Protestantisches Christentum*, 647.

26 O tem Drehssen, *Konstitutionbedingungen*, 514-612.

27 Troeltsch, *Protestantisches Christentum*, 648. Pregledno tudi Apfelbacher v navedem delu.

religiozne kulturne prakse tako izdela njene vsebine, da zagotovi njihovo sporočljivost in uresničljivost v problematičnih razmerah in zahtevah modernega okolja. Kajti za Troeltscha »krščanstvo ni mrtvo in preživelo, religiozne sile se vedno prebijejo [...], toda giblje se na povsem spremenjenem terenu [...], cerkvenosociološko, dogmatskoteološko in etničnopraktično povsod podlega močnim preobrazbam in se sooča z različnimi nasprotji«. ²⁸

Troeltsch poizkuša etično in socialno uresničevanje protestantskega krščanstva »odločno usmeriti k upoštevanju položaja sodobne kulture«, ²⁹ vendar ne le zato, ker iz bibličnega oznanila ni mogoče izvesti nobenega enoznačno določenega socialnega programa, temveč tudi zato, ker je po drugi strani postalo nujno uveljaviti »vero v načelno pravico posameznika kot posameznika kot protiutež depersonalizirajočim tendencam moderne in ogrožanju posameznika po vsemoči družbenega«. ³⁰ Toda to prizadevanje se v sodobnosti ne more končati že s samimi etičnimi zahtevami, ki ostajajo brez odmeva in učinka, če jih ne zmoremo navezati na točke moralne konvergence našega časa, ob katerih se protestantsko krščanstvo sooča s posledicami svojega lastnega delovanja in učinkovanja v zgodovini, čeprav zdaj že močno emancipiranega. »V sami bazi družbe morajo tičati možnosti, od koder se lahko prek svojih lastnih najvišjih proizvodov povzpne do najvišjih religioznoetičnih idealov, ki jo potem s povratnim učinkovanjem v okviru možnosti spet etizirajo in humanizirajo«. ³¹ Troeltsch se prav tako ne sprijazni z resigniranim kvietističnim umikom krščanske verske prakse iz družbene resničnosti, kakor po drugi strani tudi ne zagovarja tehnokratskega oportunitizma, ki le sledi avtonomnim družbenim zakonitostim. Gre mu za to, da bi notranje gonilne sile krščanske ideje povzdignil v vodila etike odgovornosti in kot motivacijo ustrezne družbene in kulturne prakse uveljavil krščanske etične spodbude: verovanje v individualnost osebnosti, v enakost ljudi na različnih življenjskih položajih, v solidarnost, ki nima drugih psihičnih in

28 Troeltsch, prav tam, 610.

29 Troeltsch, *Grundprobleme*, 668.

30 Graf, *Klassiker*, 573, prav tako pregledno v Graf, *Rettung*.

31 Troeltsch, *Protestantisches Christentum*, 648.

socialnih izvorov kot skupno zavest odrešenosti, v karitativnost kot empatijo s trpečimi, zatiranimi in pomoči potrebnimi.³² Etična usmeritev pa ni več mogoča kot neposreden derivat iz *Biblije* ali neke konfesionalne dogmatike; pomeni koncentrat krščanskega prepričanja, ki izhaja iz »vsakokratnega gibanja religiozne ideje v sodobnosti«, z večpomensko zgodovinsko interpretacijo krščanstva v ozadju. Zato se lahko v spreminjajočih se zgodovinskih družbenih razmerah uveljavlja le vedno na novo v ustreznih konkretizacijah in individualizacijah.

Vodilne predstave krščanske socialne etike so pri tem oprte na eshatološko zavest, da je z verovanjem v Božje kraljestvo vedno mogoče izboljšati in preseči doseženo. Toda: »V območju zemeljskih življenjskih bojov boste nudili nepogrešljive usluge in razvili najbolj notranje sile, svoje prave idealne volje pa ne boste nikoli mogli uresničiti. Božjega kraljestva na zemlji kot popolnega etičnega socialnega organizma prav tako ne boste mogli ustvariti, kakor ga ni mogla in ga na more nobena druga sila na svetu [...].«³³ S tem opozorilom Troeltsch navsezadnje ne opiše nič drugega kakor jedro evangeljskega sporočila o opravičenju, ki so ga reformatorji ponovno odkrili in v katerem se združita izziv in razbremenitev za človeka: odločno varovanje »etičnega dostojanstva posamezne in skupne osebnosti« prepušča »posebni religiozni smotrni odnos onstranski izpolnitvi« in »uresničenju Božjega razuma; [...] vera je sila življenjskega boja, toda življenje ostaja boj, ki se vedno znova poraja na vedno novih frontah«. ³⁴

Troeltschu se zdi pomembno, da spomni, kako se v etičnih konfliktnih sodobnosti v svojem etičnem ravnanju ne smemo preobremenjevati s pretenzijami, da moramo pospešiti prihod Božjega kraljestva ali ga z lastnimi zmožnostmi in znanji celo uresničevati. To je opozarjal prav zato, ker je po drugi strani na osnovi svoje analize modernosti vedno znova opogumljal k svobodnemu, odgovornemu, ustvarjalnemu sodelovanju pri učinkovitem reševanju socialnih in intelektualnih problemov sodobnosti. Ni mu šlo niti za

32 Troeltsch, *Sozialleben*, 978.

33 Prav tam, 985.

34 Troeltsch, *Protestantisches Christentum*, 615.

osnovanje novega socialnoetičnega sinergizma niti za deetizacijo kulturne prakse in socialne politike, temveč za razlikovanje med večnim odrešenjem in moralno dobrim, za razlikovanje moralne dejanskosti in učinkovitosti od njenega verskega temelja. Le tako lahko socialna etika postane ustrezno sproščena, s potrebno fleksibilnostjo in pripravljenostjo na kompromise. Uresničevanja svojih ciljev ne povzdiguje v zadevo dogmatičnih fundamentalističnih verskih bojev. »Stari ideal krščanske etike, ki obvladuje celoto življenja in ki je skupaj uresničevan in ki ga varujeta posvetna oblast in Cerkev, je ugasnil. Etika ni več zadeva krščanskega skupnostnega bivanja, temveč svobodnega mišljenja, cerkvenega nauka, osebnega prepričanja, praktičnega kompromisa.«³⁵ Kdor vidi v tem le religiozni propad, »razkroj in subjektiviziranje moderne protestantske etike«, prezre možnost, ki jo ima v kontekstu modernosti prav protestantizem kot »religija avtonomije in ponovnega odkritja pravice zemeljskih dobrin«.³⁶ v času idejnih in političnih spopadov za svetovne in življenjske nazore, v času ekonomskih razrednih bojev in na moč oprtih interesnih antagonizmov zmore biti protestantska socialna etika ustrezno prepoznana le v izpolnjevanju svoje integracijske naloge v svetu konfliktov in komunikacij. Troeltsch je za to našel središčno formulo: »onstranstvo je sila tostranstva«.³⁷

Iz nemščine prevedel Marko Kerševan

LITERATURA

Apfelbacher, K.-E., *Frömmigkeit und Wissenschaft. Ernst Troeltsch und sein theologisches Programm*. München, Paderborn, Wien 1978.

Becker, G., *Neuzeitliche Subjektivität und Religiosität. Die religionsphilosophische Bedeutung von Herkunft und Wesen der Neuzeit im Denken von Ernst Troeltsch*. Regensburg 1982.

Brakelmann, G., *Die soziale Frage des 19. Jahrhunderts*. Bielefeld 1979.

35 Prav tam, 616.

36 Prav tam, 616, 617.

37 Troeltsch, *Soziallehren*, 979.

- Dahm, K.-W., Ernst Troeltsch, v: W. Schmidt (ur.), *Unbefangenes Christentum. Deutsche Repräsentanten und Interpreten des Protestantismus*. München 1968, 127–140.
- Drehse, V., Die »Normativität« neuzeitlicher Frömmigkeitsgeschichte. Zur aktuellen Bedeutung der klassischen Religionssoziologie Ernst Troeltschs, v: H. Renz in F. W. Graf (ur.), *Protestantismus und Neuzeit*. Troeltsch-Studien, Bd. 3. Gütersloh 1984, 257–280.
- Drehse, V., *Neuzeitliche Konstitutionsbedingungen der Praktischen Theologie. Aspekte der theologischen Wende zur sozialkulturellen Lebenswelt christlicher Religion I, II*. Gütersloh 1988.
- Graf, F. W., Ein Klassiker kritischer Sozialethik. Dritter Kongress der Ernst Troeltsch-Gesellschaft, v: *Lutherische Monatshefte* 12 (1988), 572 sl.
- Graf, F. W., Fachmenschenfreundschaft. Bemerkungen zu Max Weber und Ernst Troeltsch, v: W. J. Mommsen in W. Schwentker (ur.), *Max Weber und seine Zeitgenossen*. Göttingen, Zürich 1988, 313–336.
- Graf F. W., Rettung der Persönlichkeit. Protestantische Theologie als Kulturwissenschaft des Christentums, v: R. v. Bruch (ur.), *Kultur und Kulturwissenschaft um 1900. Krise der Moderne und Glaube an die Wissenschaft*. Stuttgart 1989, 103–132.
- Greschat, M., *Das Zeitalter der Industriellen Revolution. Das Christentum vor der Moderne*. Stuttgart 1980.
- Kouri, E. I., *Der deutsche Protestantismus und die soziale Frage 1870–1919*. Berlin 1984.
- Lübbe, H., *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*. Freiburg/Breisgau, München 1965.
- Nathusius, M. von, *Die Mitarbeit der Kirche an der Lösung der sozialen Frage. Auf Grund einer kurzgefassten Volkswirtschaftslehre und eines Systems der christlichen Gesellschaftslehre (Sozialethik)*. Leipzig 21897 (prvič: 1892/94).
- Pannenberg, W., Die Begründung der Ethik bei Ernst Troeltsch, v: *Ethik und Ekklesiologie*. Göttingen 1977, 70–96.
- Rendtorff, T., *Politische Ethik und Christentum*. München 1978.
- Rothe, R., *Theologische Ethik* V. Wittenberg 21871.
- Ruddies, H., članek Troeltsch, Ernst, v: V. Drehse, H. Häring (ur.), *Wörterbuch des Christentums*. Gütersloh 1988, 1284.
- Schick, M., *Kulturprotestantismus und soziale Frage*. Tübingen 1970.
- Shanahan, W.O., *Der deutsche Protestantismus vor der sozialen Frage 1815–1871*. München 1962.

- Troeltsch, E., *Meine Bücher*, v: *Gesammelte Schriften IV. Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie*. Tübingen 1925. Ponatis: Aalen 1966, 3–20; tudi v: KGA, tj.: Ernst Troeltsch, *Kritische Gesamtausgabe*, ur. F.W. Graf v sodelovanju z V. Drehsen, G. Hübinger, Trutz Rendtorff. Berlin, New York 1998–, zv. 11).
- Troeltsch, E., *Moralisten, englische*, v: *Realencyclopädie 13*, 31903, 436–461. Ponatis kot: Die englischen Moralisten des 17. und 18. Jahrhunderts, v: *Gesammelte Schriften IV*. Tübingen 1925; tudi v: Aalen 1966, 374–429; in: KGA 3.
- Troeltsch, E., *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt*. München, Berlin 1906. Ponatis: München, Hamburg 1960; in: KGA 8, 183–316.
- Troeltsch, E., *Die Christliche Ethik und die heutige Gesellschaft*, v: *Verhandlungen des Evangelisch-sozialen Kongresses XV*. Göttingen 1904, 11–40. Ponatis: KGA 6.
- Troeltsch, E., *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, v: *Gesammelte Schriften I*. Tübingen 21922. Ponatis: Aalen 1977; in: KGA 9.
- Troeltsch, E., *Grundprobleme der Ethik*, v: *Gesammelte Schriften II*. Tübingen 21922. Ponatis: Aalen 1962, 552–672; in: KGA 10.
- Troeltsch, E., *Politische Ethik und Christentum*. Göttingen 1904. Ponatis: KGA 6.
- Troeltsch, E., *Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit*, v: P. Hinneberg (ur.), *Die Kultur der Gegenwart. Ihre Entwicklung und ihre Ziele I/IV/1*. Berlin, Leipzig 1906, 253–458; citirano po: Berlin, Leipzig 21909, 431–755. Ponatis: KGA 7, 81–539.
- Troeltsch, E., *Religion und Kirche*, v: *Preußische Jahrbücher 1895*. Ponatis: *Gesammelte Schriften II*, 146–182; in: KGA 10.

GOVOR OB DNEVU REFORMACIJE 2010
V MARIBORU

Lubi Slovenci!

Nihče v naši zgodovini nas ni nagovoril s takim srcem kot Primož Trubar. Pozdravil nas je z besedo, ki vključuje *ljubezen*. Kakor da bi nas dobesedno hotel *ozdraviti tujstva, razcepljenosti in vdanosti*, je poklical slovenski narod k združitvi z ljubeznijo, z »bitjo našega bitja«, ki se je v nadaljnjih več kot petsto letih v naslavljanju spreminjala od »dragi« do »tovariški« in »spoštovani Slovenci«. A v tej levitvi naslavljanj, ki jo je rojeval čas, se je morebiti utopilo *srce* – tista ključna podstat našega obstoja, za katero je Jurij Dalmatin v prevodu *Biblije* leta 1584 rekel: »Zakaj človešku serce je kakor ena barka nad enim divjim morjem, katero fortune inu viharji od štirih strani tega sveta gonijo.« Vendar barko na divjem morju običajno goni *več viharjev kot fortun* (srečnih okoliščin). Reformacija je bila za slovenski narod ogromen vihar, ki je s svojo *re-formo*, dobesedno izklesano v *protestu* kot izhodišču protestantizma, narodu prinesla tudi *srečo* (fortuno). Srečo, da je lahko dihal s svojimi pljuči, da je pisal in bral v svojem jeziku in da je (z)gradil svojo osebno izkaznico, ki je jamčila, da je slovenski narod sposoben živeti v družbi kulturnih evropskih narodov. Tega se je treba vedno na novo spominjati, kajti prevečkrat se stvari, ki jih imamo in živimo, zavedamo šele takrat, ko jih izgubimo, cenimo pa predvsem takrat, ko se zanje *borimo*. Zatorej: s tem, ko so Primož Trubar in drugi protestanti prebujali narodno zavest svojega ljudstva, so naredili odločen, odličen in odločilen korak na poti oblikovanja narodne identitete in naše samostojnosti.

Z *Abecednikom* in *Katekizmom* je Trubar omogočil bralno kulturo in razvoj slovenskega jezika. Pisano besedo je *dal v roke ljudstvu ter tako*

izzval kulturne, družbene in politične spremembe. Okrepila se je *duhovna, socialna zavest*: ljudi je naučil razmišljati, kmet se je sam odločal in branil svoje pravice. Vse do pojava reformacije na Slovenskem ni bilo osnovne šole, ki bi bila namenjena vsem *ne glede na spol, premoženjsko stanje ali sloj*. Šele v času reformacije je prišla do izraza misel, da je človek vreden vzgoje in izobraževanja. In Trubar je te ideje uresničeval s svojim delom. Zamisel o šoli je Trubar prvič izrazil v *Abecedniku* leta 1550, ki ga je namenil »vsem mladim inu preprostim Slovencem«. Ljubljana je po njegovi zaslugi leta 1563 dobila prvo stanovsko šolo. Trubarjeva ideja osnovne šole je ena najbolj demokratičnih idej 15. stoletja v Evropi, četudi protestantska šolska organizacija zaradi protireformacije ni obstala in smo jo prenovljeno dobili šele 300 let pozneje, s terezijanskimi reformami v 18. stoletju.

Ljube Slovenke, ljubi Slovenci!

Knjižni jezik, kakor so ga utemeljili protestanti, je zagotovo najbolj združevalna prvina nacionalne identitete, čeravno je obenem protestantizem *razcepil versko zavest* naših prednikov. Kako združiti, a hkrati ne povzročiti novih razdruževanj – takšno je bilo očitno vedno temeljno hrepenenje našega naroda. In hkrati tudi naš problem. *In prav hrepenenje je ena tistih lepih slovenskih besed, ki jo tujci, ki so se naučili našega jezika, najraje izberejo kot tisto, s katero simbolizirajo lepoto in samosvojest slovenskega jezika.* Morda zato, ker se lepo poda z dvojino, ker gre hrepenenje v paru: ker nikoli ne hrepeniš po tistem, kar imaš, marveč po drugem ... V hrepenenju je doma odprtost, v hrepenenju je že odprt prostor za drugega, hrepenenje je prostor dialoga, je prostor kulture. Zato ob izročilu prvih knjig, tiskanih zapisov in samosvoje slovenščine nikoli ne pozabimo, da so nas osebnosti, ki so iz sveta preganjale prepir, pozivale k nuji, »da rojak prost bo vsak«, da je le svetu odprt, duha premožen in toleranten sosed pravi mejak, nagovarjale predvsem s polja *kulture, znanosti, filozofije*. Od Zoisa do Prešerna, od Cankarja do Jakca, od OHO-ja do NSK-ja, od Šalamuna do Žižka, od Plečnika do Luisa Adamiča, od Karlinove do Jančarja, od Klopčiča do Globokarja, od Prežiha do Kosovela, od Pirjevca do Gruma, od Vege do Hermana Potočnika, od bratov Rusjan do Resslera, od Zlobca do Saleclove, od Kermaunerja do Letonje ...

Jezik kulture je vedno iskal enkratnost, ki bi lahko segla do univerzalnega; posamezniku je iskal prostor diha v širši *skupnosti*. A zadihati je bilo mogoče le tedaj, kadar je bila enotnost stkana iz različnosti in – da, kljub angelom se ni bati pojma – multikulturnosti. Toda hrepenenje po združevanju – po odgovornem oblikovanju družbene stvarnosti – so vse prevečkrat (in jo še kako še vedno) najedali dvomi, ljubosumja, umetne polarnosti in nelagodja, *ki mrcvarijo naše medsebojne vezi, nam jemljejo krila, tiščijo k tlom, dušijo vizije, zatirajo potenco in spodnašajo tisti smisel*, ki ga je Primož Trubar zapisal v *Katekizmu*: namreč, da *ni dovolj stati, temveč je treba tudi obstati*. Da ni dovolj le biti, se prepuščati inerciji bivanja, pragmatizmu vsakdana, ki ga nemalokrat manipulativno obrača režijska roka le navidezno budnih oces, temveč, da je treba vse to tudi *presegati*: s *širokimi zamahi idej, ki nimajo cenzur in avtodestruktivnih potez, s kreativnostjo in strpnostjo, z močjo pameti in brez nespameti ...* Namreč, ni lahko vzleteti, če so ideje spodnesene, preden se izgovorijo, če jih ubija birokratstvo takoj, ko se rodijo, če obsodbe padajo, preden se na sodiščih odvrtijo procesi ...

Kajti, ljubi Slovenci, ljube Slovenke, »obstati« ne pomeni *stati ob* – križem rok stati poleg in zraven, pustiti, da našo barko, kot bi dejal Dalmatin, odnaša vihar, temveč pomeni, da se je treba za obstanek še kako boriti: *reformirati stvarnost tam, kjer je šibka, biti proti, kjer se godi krivica, dobesedno udejanjati protestno/protestantsko držo tam, kjer so argumenti moči krhki in kjer so razvoji duhovno zatrti ali celo zavrti*. Če kdaj, je ta poziv na mizi danes. Včeraj, ki je z akumulacijo materialnega in potrato trošenja – energije, orožja, kemikalij, naravnih resursov, populističnega duha – skoraj do suhega izrabil in zlorabil tako naš planet kot naše nebo angelov in idej, *ta včeraj je že zamujen*. Ta včeraj je celotnemu svetu – ne le našemu domu – pustil ogromen davek, ki nas spravlja v pošastne zadrege: Kako misliti drugače? Kako svet organizirati bolje? Kako zdraviti okolje? Kako odpraviti orožje? Kako ne ranjevati zemlje? Kako omejiti sebe?

Težka, čeprav osnovna vprašanja. Zaposlujejo ves svet, ne le nas. Težka zato, ker nas je kopičenje že preveč zasvojilo, ker razvoj računa na nov – predvsem tehnološki zagon bistveno bolj kakor na nov duhovni vzlet. Nanje je možno odgovoriti kantovsko mogočno, z

etičnim imperativom v nas in zvezdnim nebom nad nami – ali pogrošno vedeževalsko, v nočnem programu kakšnega poceni televizijskega studia. A oba, mogočen in pogrošen, na videz segata po zvezdah. *Zato ne gre več le za odgovore, gre za to, da si drznemo zastaviti tudi tehtnejša vprašanja.* Kako videti sebe? Kako ljubiti drugega? Kako sprejemati drugačnega? Kako še uzreti zvezde? Kako ceniti dušo? Kako poiskati resnico?

Svet je ta včeraj zamudil – ne le svet, tudi naš dom. Včeraj, ko se je premeščalo Slovenijo na enega od svetilnikov 21. stoletja, pisalo po 30 milijard vredne razvojne resolucije, enoročno sestavljalo čez noč napisane zakone, naročalo optimalne izdatke in leporečno (pre)pisalo, da resda ne bomo največji in najmočnejši, bomo pa najboljši, je pustil obljube in obremenil pričakovanja. Marsikdo ne more razumeti obrata realnega časa, ki trezni, saj ne more nuditi tistega, česar nima. Vendar je prav, da razumemo solidarnost, ki jo imamo. In da so socialni vzvodi ranljivim pomembnejši od gradnje jadranskega otoka, da je strpnost pomembnejša od arogance ter da se svobodne in dialoške besede nikoli ne sme zapraviti. Na tej točki je treba vedeti, da je pomen idej, kulture, besed, misli in kreacij ključni akumulator duhovnega vzleta in ključni gradnik skupnosti. Trubar je temu rekel »*graditi pošteno življenje*«. In gradil je na preprostih, a ključnih temeljih: *ljubi bližnjega, dobro delaj vsem ljudem, svoj kruh pridobivaj brez škode za druge ljudi in ne boj se govoriti resnice.* Proti njemu je bila organizirana ena največjih zarot v zgodovini slovenskega naroda, ki je trajala skoraj štiristo let, saj je protireformacija sistematično uničila vsa dela, ki so nastala v času reformacije, in s tem dobesedno izbrisala bogato zapuščino slovenskemu narodu.

A četudi požgano, enkrat posejano še *trdneje plodi*. Enkrat postavljena in živeta svoboda – enkrat zapisana slovenska beseda, enkrat izkušena pravica – *še močnejše zori*. Zato smo danes bogati bolj, kakor vemo, saj se s pisano besedo nismo naučili le dajati odgovore, temveč tudi zastavljati vprašanja; saj smo z izročilom prve knjige ohranili tudi izročilo upora. In zato slavimo reformacijo kot prvo *reformo*, protestantizem pa kot *protest*.

Miran Potrč

GOVOR OB TRUBARJEVEM DNEVU V DRŽAVNEM ZBORU SLOVENIJE 2011

Počaščen sem, da lahko po pooblastilu predsednika Državnega zbora dr. Pavla Gantarja spregovorim ob prvem praznovanju novega državnega praznika, 8. juniju, dnevu Primoža Trubarja, ki ga je Državni zbor, na predlog skupine 29 poslank in poslancev, sprejel 18. 6. 2010.

Pobudo za uzakonitev praznika Primoža Trubarja je Državnemu zboru posredoval predsednik slovenskega centra Pen, gospod Tone Peršak, na podlagi posebnega pisma slovenskega pisatelja in nosilca najvišjih državnih in mednarodnih nagrad, gospoda Borisa Pahorja. Ob tem je zapisal, da bi bilo prav, da ob Francetu Prešernu tudi Primož Trubar, kot najbolj pomembno ime v slovenski kulturni in nacionalni zgodovini, dobi svoj prostor v koledarju slovenskih državnih praznikov.

Podpisniki predloga za uzakonitev državnega praznika, 8. junija, dneva Primoža Trubarja, katerega prvopodpisani je bil poslanec Samo Bevk, smo v razlogih za sprejem zakona iz *Enciklopedije Slovenije* (ddr. Igor Grdina) med drugim povzeli naslednje misli:

»Primož Trubar je osrednja osebnost slovenske kulturne zgodovine; čeprav so bila njegova dela od 1596 dalje na indeksu katoličanom prepovedanih knjig, se je njegov knjižni jezik, ki je bil odprt k spremembam (tudi sam je ob vnovičnih izdajah popravljal in izboljševal svoje prevode), obdržal in razvijal dalje. Med slovenskimi protestanti je imel kljub večinoma neformalni izobrazbi najširše obzorje; med evropskimi sodobniki je užival velik ugled. Njegova dela so nastala v znamenju protestantskih idealov ter velike ljubezni do domovine in 'Lubih Slovencev'. Po zgledu nekaterih drugih

reformatorjev se je odločno zavzemal za razmah šolstva. Njegova dela, ki so vsa nastala iz religioznih pobud, močno presegajo zgolj verski pomen. Prispevala so k razvijanju slovenske teološke in pravne terminologije, esejistike, pripovedništva, historiografije. Trubar je bil prvi poimensko znani avtor slovenskih pesmi. Za njegovo pisanje je značilen retorično učinkovit pripovedni slog, ki njegovi besedi zagotavlja živost še po več stoletjih.«

In zato je še kako pomembno utrjevati vlogo in pomen Primoža Trubarja kot osrednje osebnosti slovenskega protestantizma in reformacije. Saj smo bili Slovenci, s Primožem Trubarjem, že od 16. stoletja dalje enakopraven nosilec naprednih idej humanizma v Evropi.

Slovenci nismo velik narod. Toda v svoji zgodovini smo imeli velike ljudi in velika dejanja. Prav bi bilo, da smo nanje ponosni. Da objektivno prikazujemo in častimo njihov pomen. Da njihovo resnično vrednost prenašamo mladim rodovom, saj tega ne bo storil nihče namesto nas. To mora veljati tako za starejšo kot tudi za našo polpreteklo zgodovino. In posebej pri slednji tako pogosto zamlčimo bistvo. Zato je, tudi v povezavi s protestantizmom in reformacijo treba povedati, da sta za obstoj in razvoj Slovencev v vsej naši zgodovini posebej pomembno vlogo vedno imela slovenski jezik, njegovo ohranjanje in bogatenje. V novejši zgodovini pa tudi odporništvo in boj za našo nacionalno svobodo in razvoj. To velja tako za Maistrove borce za severno mejo, za upor organizacije TIGR proti fašizmu, za naš narodno osvobodilni boj v času II. svetovne vojne in za našo osamosvojitve, katere 20. obletnico bomo praznovali v naslednjih dneh.

Imamo svojo državo. Nihče nas ne ogroža. Najbolj le naša ozko-srčnost in želja videti kot pozitivna le lastna ravnanja, ravnanja drugih pa razvrednoti ali celo lažno prikazovati. To pa ustvarja vedno nove napetosti in konflikte, ki otežujejo resnično prikazovanje zgodovine in uspešno urejanje aktualnih gospodarskih, socialnih in političnih vprašanj.

Ni dvoma, da je bil demokratični in mirni prehod iz jugoslovanskega modela socializma v demokratični večstrankarski parlamentarni sistem in moderno tržno gospodarstvo prava odločitev.

Toda priznajmo si, da so bile osamosvojitve in demokratične spremembe uspešne le zaradi naše enotnosti, zaradi podpore velike večine državljanek in državljanov in ker so k njim, s svojimi ravnanji, prispevale vse politične usmeritve in takratne parlamentarne stranke.

Zato pustimo vsaj danes ob strani nepotrebne prepire in obtoževanja in se, tako kot Primož Trubar, posvetimo dobrobiti svojega naroda.

Jonatan Vinkler

OB TRUBARJEVEM OPUSU

Zasuki z Zbranimi deli

Najbrž ni mogoče tehtno ugovarjati misli, da je književni opus protestantskega reformatorja Primoža Trubarja v slovenski kulturi nekaj edinstvenega. Je prva tovrstna duhovna stvaritev jezikovno in identifikacijsko (slednje kajpak še zdaleč ni imelo enakega pomena in obsega, kot ga dobi identifikacija za moderne narode v »stoletju revolucij«) slovenske kulture. In ne le, da predstavlja vogelnik stavbe slovenske književnosti, pomeni tudi prvo večjo in razvidnejšo uglastev ustvarjalskega hotenja v vernakularnem idiomu prebivalcev med Alpami in Adriatikom s stremljenji, ki so bila tedaj najbolj sveža v evropski učeni kulturi, vsaj v tistem njenem delu, ki je bil zaznamovan z protestantskim duhovnim, etičnim in intelektualnim referenčnim okvirom.

Trubar je tako po epohalnem dejanju, ko je s prvo slovensko knjigo 1550. leta slovensko slovstvo usmeril na neko drugo pot kot dotlej – na pot kontinuiranega pisanja v slovenščini in ne zgolj sporadičnega zapisovanja –, uspel z lastnim prevajalsko-prirejvalsko-avtorskim trudom in pa z usmerjanjem razvoja »cerkve slovenskega jezika« doseči, da je ob izteku protestantske reformacijske dobe v Notranji Avstriji knjižni repertorij v slovenskem jeziku obsegal vse ključne slovstvene žanre, kot so bili tedaj uveljavljeni v humanistični književnosti protestantskega tipa na prostoru zahodno od Vzhoda in vzhodno od Zahoda, na Nemškem.

V slovenskem slovstvu 16. stoletja so se tako bogato razvili biblični prevod, pridiga, duhovna pesem, predgovor (tako v svoji humanistični kot tudi posebni, slovenski izpeljavi, kajti sam oče slovenske knjige je predgovor vede in namenoma »obremenil« z dodatnimi

funkcijami, ki jih humanistični predgovor sicer ni udejanjal, in tako dobil posebno obliko traktata, npr. v *Eni dolgi predgovori*, 1557), razlaga, pa seveda tudi »(pol)sekularne« slovsstvene vrste, med njimi cerkvenoupravna knjiga (del *Cerkovne ordninge*, 1564), historiografski sestavek (Trubarjev predgovor v *Artikule*, 1562, ki je prva slovenska »zgodovina« protestantskega gibanja) in celo biografija (1588: Trostova predelava Andreaejeve knjižne razširitve posmrtno pridige za Primožem Trubarjem): bralci nemirnega stoletja iskanja med prvo slovensko knjigo in protireformacijo te žanre prepoznavajo v obliki katekizmov, bibličnih knjig, pesmaric, agende, postil in drugega.

O vsem tem je bilo že napisanega precej tehtnega, in sicer od epohe »luči (in) razuma« naprej. Najprej na tujem, toda nazadnje tudi doma. Leta 1799 je namreč Christian Friedrich Schnurrer s svojo knjižico o slovanskih tiskih na Württemberškem v 16. stoletju začel tudi z znanstvenim raziskovanjem slovenske protestantske književne dediščine. Nato je sam patriarh slavistike, češki učenjak, sicer tudi duhovnik (za časa generalnih seminarjev Jožefa II. je »modri abbé« celo vodil enega izmed njih) Josef Dobrovský prvo sodobno biografijo Primoža Trubarja »v besedi in podobi« uvrstil v svoj *Slavin*, spis pa naslovil kar z *Um die slawische Literatur verdiente Männer*. S tem je bil Primož Trubar kot prominenten slovanski književni ustvarjalec zgodnjega novega veka na najboljši možni način ponovno »vpeljan« tudi v katoliški kulturni milje srednjeevropske Habsburške monarhije, kjer so bile njegove knjige od leta 1596 umeščene na vatikanski indeks prepovedanih knjig. Isti Dobrovský, ki ga je celo znameniti nemški zgodovinar in izdajatelj epohalne zbirke *Monumenta Germaniae* Georg Heinrich Pertz štel kar za svojega učitelja, je po Schnurrerjevi smrti na njegovo zbirko protestantskih slovenik opozoril svojega dunajskega »adepta« Jerneja Kopitarja, ki je Schnurrerjeve knjige nato tudi kupil, po smrti uglednega kranjskega filologa, izdajatelja in bibliotekarja pa so bili srednjeveški rokopisi in zgodnjenovoveški tiski (inkunabule in tiski 16. stoletja) iz Kopitarjeve zbirke s sklepom kranjskega deželnega zbora na dražbi kupljeni za Licejsko knjižnico v Ljubljani (današnja NUK; Schnurrerjeve oz. Kopitarjeve protestantike so danes del fonda Rokopisne zbirke) ... itd. itn., vse do Trubarjevega jubileja 2008.

V tem letu je mednarodno in domače raziskovalsko občestvo na pomembno obletnico odgovorilo s številnimi (tudi novimi in svežimi) prispevki na znanstvenih posvetovanjih doma in v tujini, ki so razmišljali o dotlej manj osvetljenih aspektih Trubarjevega življenja, dela, njegove dobe in razumevanja vsega tega. Ti prispevki so po večini že izšli v večavtorskih monografijah in pomenijo nadaljnji korak v razumevanju časa, osebnosti ter epohalnega pomena Trubarja za slovensko kulturo.

Kajpak tudi samo leto 2008 ni minilo brez neke precej bizarne miselne in delovanske razpoke: ob poltisočletni obletnici Trubarjevega rojstva je namreč slovenska kultura (najbrž predvsem zaradi posameznih odločnih in hkrati karieristično orientiranih uradnic Ministrstva za kulturo, ki so ponavadi izjemno prizadevne pri brez-miselnem prevzemanju evrokratskih konstruktov, ki jih vsiljujejo samozvani »kulturni eksperti« iz palač moči in oblasti v Bruslju, na pa tudi enako dobro usposobljene in zmožne za razumevanje ter morebitno zavrnitev le-teh) na uradni ravni v Sloveniji in Evropi kot svoj glavni »izvozni artikel« urbi et orbi promovirala precej nenavadno (psevdo)kulturno in politično entiteto, neposrečeni sprimek vsega mogočega, pravzaprav skrpucalo, ki se je imenovalo *leto med-kulturnega dialoga*. Razvidna postavitev delovanske in promocijske prioritete na leto medkulturnega dialoga – o slednjem danes komaj kdo sploh še ve, da se je zgodilo, skoraj nihče pa ne, kaj naj bi oz. je pomenilo –, napram veličastnemu Trubarjevemu jubileju zagotovo ne potrebuje posebne razlage, da nekdo pač ni (z)mogel ali želel ločiti med *ključnim* in *efemernim*, med *trajnim* in *začasnim*.

Velja pa ob omenjene dogodke in take odločitve postaviti zgolj načelni analoški premislek. Nemci se že pripravljalo, da bodo 2017. leta praznovali jubilej dogodkov, ki so v svoji (nikoli) konč(a)ni konsekvenci spremenili podobo evropske kulture in civilizacije. 31. oktobra 2017 bo namreč minilo pol tisočletja od dne pred vsemi svetimi, ko naj bi Luther s svojim obelodanjenjem petindevetdesetih tez začel reformacijo. Ali bi se torej Nemci ob takem jubileju sploh spraševali, da bi za glavni letni poudarek svoje kulture naredili kaj drugega kot svojega Luthra – če bi imeli npr. na voljo s strani evropskih birokratov vsiljevano leto medkulturnega dialoga št. XX ali kaj podobnega?

Leto 2008 je tako dodalo nove kamenčke v mozaiku vedenja o Trubarju in njegovem času, zbirka *Zbrana dela Primoža Trubarja* pa želi že od začetka lastnega obstoja odigrati pomembno funkcijo v grajenju te kompleksne mentalne podobe. Po eni strani želi »zakrožiti dosedanja znanstvena prizadevanja za osvetlitev dela prvega slovenskega pisatelja«, po drugi strani pa si prizadeva z objavo vseh spisov našega reformatorja, in sicer v podobi kar najmanj interpretativne kritične edicije, narediti Trubarjeva dela v prvi vrsti *dostopna* sodobnemu bralcu in tako spodbuditi raziskovanje omenjenega obdobja v okviru različnih strok.

Zbrana dela Primoža Trubarja izhajajo od leta 2002. Odtlej je izšlo 5 tiskanih knjig kritične edicije, kjer so posegi v tekst in komentarji skrajno pretehtani ter kolikor moči omejeni, sinoptična izdaja pa poskuša tudi z likovno podobo knjižnega stavka reprezentirati izvirni videz Trubarjevih tiskov. Slovenski bralci so tako doslej dobili predse: vse Trubarjeve katekizme (I. in II. knjiga *Zbranih del*; ur. Fanika Krajnc - Vrečko, 2002, 2003); *Artikule, Cerkovno ordningo* in koledar (III. knjiga; ur. Jonatan Vinkler, 2005); vse pesmarice očeta slovenske knjige, tudi *Ene dubovne peisni* iz 1563, kjer je Trubar na naslovnem listu sicer naveden kot avtor, pa to, kot je znano, zagotovo ni bil (IV. knjiga, ur. Jonatan Vinkler, 2006); ter edini reformatorjev prevod katere starozaveznih bibličnih knjig – *Ta celi psalter Davidov* (V. knjiga, ur. Jonatan Vinkler, 2009). Skupaj je tako izšlo 2567 strani znanstvenokritične edicije, in sicer v petih tiskanih, reprezentativno oblikovanih (Matjaž Vipotnik) ter vezanih knjigah. Skupaj z novo, VI. knjigo, obsega zbirka že 3196 strani.

Toda pot izdajanja *Zbranih del Primoža Trubarja* je zaradi specifikke zbirke, ki se občutno razlikuje celo od podobnih izdaj opusov drugih slovenskih slovstvenih ustvarjalcev in ki tako zagotovo ne more pričakovati tolikanj množične bralske recepcije, kot jo je, karikirano, doživela npr. *Da Vincijeva šifra* Dana Browna ali kot jo med strokovno tehtnimi deli na slovenskem knjižnem trgu že nekaj let doživlja *Natašim ples* Orlanda Figesa, ter tudi zaradi permanentne neprilagodljivosti/nepriprilagojenosti izdajatelja potrebam in specifikam zbirke doživela ne nepričakovane, zagotovo pa neželene zasuke in tudi ovire pri izhajanju in samem nadaljevanju. Septembra 2009 je

namreč izšla peta knjiga *Zbranih del Primoža Trubarja*,* in sicer kot zadnja tiskana izdaja, s katero je Založba Darila Rokus, ki je bila dotlej izdajatelj *Zbranih del Primoža Trubarja*, svoj angažma pri projektu končala. Prvi prenos k drugemu izdajatelju ni dal nikakršnih pozitivnih rezultatov ter ni omogočil nadaljevanja izhajanja. *Zbrana dela Primoža Trubarja* so nazadnje kot povsem *nekomercialni*, za bralca pa *prostodostopni* in *brezplačni* izdajateljski projekt našla mesto med znanstvenimi izdajami Pedagoškega inštituta. Da bi se izdajanje *Zbranih del Primoža Trubarja* pri novem založniku in ob izključni finančni podpori Javne agencije za knjigo Republike Slovenije sploh moglo nadaljevati, je bilo treba sprejeti nekaj nepopularnih, vendar nujnih odločitev, ki vse merijo na pocenitev procesa izdajanja in distribucije.

Zbrana dela Primoža Trubarja so veliki nacionalni izdajateljski projekt in so doslej izhajala kot reprezentativen oblikovalski, tiskarski in knjigoveški izdelek, ki pa se tudi zaradi visoke cene, izrazito neprimerne ter zato skromne distribucije s strani izdajatelja in praktično ničtega oglaševanja ni mogel nadejati prodajnega uspeha in tako tudi ne ekonomske upravičenosti na strani izdajatelja. Da bi se tem zadregam poslej izognili in omogočili kar najširšo in ceneno distribucijo, je bila sprejeta odločitev, da bodo *Zbrana dela Primoža Trubarja* odslej izhajala (zaenkrat) *zgolj kot digitalna izdaja*, ki pa bo odprtokodna in prostodostopna ter bo pripravljena tako, da bo brez dodatnih stroškov na strani priprave omogočala tudi morebitni natis. To pomeni, da bodo bralci dobili integralno besedilo izdaj *Zbranih del Primoža Trubarja*, ki bodo izšle na Pedagoškem inštitutu

* *Zbrana dela Primoža Trubarja V* so po javno dostopnih podatkih, zbranih v servisu COBISS, na dan 19. decembra 2010 dosegljiva samo kot čitalniški izvodi v Narodni in univerzitetni knjižnici v Ljubljani, omenjena izdaja še vedno ni na voljo po ostalih knjižnicah niti za nakup po knjigarnah, četudi je bila izdatno financirana s subvencijskimi sredstvi Ministrstva za kulturo, ki, med drugim, ponavadi za izdajatelja pomenijo tudi obveznost, da je subvencionirano delo javno dostopno; opisano početje založbe Darila Rokus nekoliko spominja na znamenitega, toda mentalno skrajno nenavadnega ameriškega letalskega inženirja in industrialca Howarda Hughesa, ki ameriški državi občasno tudi ni izporočil reči, ki jih je dobil plačane, vendar ga je vlada zato poklicala na odgovornost.

(od 6. knjige naprej), preko spleta in v javnih knjižnicah, in sicer zastonj, iz vseh izdaj pa bo mogoče tiskati posamezne strani ali cele sekvence izdaje, tekst in likovno opremo pa bo mogoče tudi kopirati ter izvažati. Digitalna izdaja je za znanstveno delo tudi bistveno bolj uporabna kot pa tiskana knjiga, če ne že zaradi drugih vzrokov, pa zagotovo zaradi iskanja po besedilu in zaradi možnosti manipulacije z besedilom (kopiranje, izvažanje).

Izhodiščni cilj *Zbranih del Primoža Trubarja* je bil, da se izdaja zaključi že v jubilejnem letu 2008. Ta cilj se je kljub resnim prizadevanjem izmuznil predvsem zaradi negotovosti, ki je zadnja leta (2007–2009) spremljala projekt oz. njegov prenos od enega založnika k drugemu, deloma pa tudi zaradi obsežnosti gradiva ter zaradi kompleksnosti tekstovnega postopka pri pripravi edicij, kjer je (bilo) treba v pretežni meri opraviti pionirsko raziskovalno in ekdotično delo. Da bi se tempo izdajanja v naslednjih letih okreplil – v obdobju 2010–2012 so načrtovane po ena izdaja za vsako leto –, se bo spremenil tudi redosled izhajanja posameznih knjig *Zbranih del Primoža Trubarja*. Namesto dosedanje sekvence od prve do zadnje knjige *Zbranih del* bodo posamezne knjige zbirke odslej izhajale glede na stanje pripravljenosti: tako bo VI. knjigi v naslednjem letu (2011) sledila XI. (»nemški spisi« Primoža Trubarja), tej pa v letu 2012 VIII. knjiga (*Ena dolga predgovor; En register, ena kratka postila*, 1557).

Večjih vsebinskih in strukturnih sprememb zbirke ne bo: členitev vsebine (edicija, aparat, študija) in ekdotična izvedba posameznih knjig *Zbranih del Primoža Trubarja* se bosta tudi poslej ravnali po metodologiji in načelih, ki jih je zbirki ob pripravi I. knjige *Zbranih del* vtisnil prof. ddr. Igor Grdina, po oblikovalski plati pa se bo izdaja nekoliko spremenila, kajti odslej bo za likovno podobo *Zbranih del Primoža Trubarja* skrbel ing. Primož Orešnik. Likovna reprezentacija izvirnega Trubarjevega tiska iz 16. stoletja bo tudi poslej ostala razpoznavni znak *Zbranih del Primoža Trubarja*, zaradi elektronske izdaje pa se bodo spremenili format, platnica, predlist, naslovni list, kazalo, oblika razlagalnih opomb, oblikovanje spremnih besedil ...

Elektronska izdaja *Zbranih del Primoža Trubarja* pri Pedagoškem inštitutu temelji na izkušnjah, ki jih imam s tovrstnim založništvom, in na posebnem ekdotičnem ter tehnološkem postopkovniku, ki je

najdosledneje artikuliran v založniško-uredniški platformi za digitalno izdajateljstvo, katero sem razvil samostojno in jo v praksi uspešno implementiral kot *Digitalno knjižnico* Pedagoškega inštituta (www.pidigitallibrary.si; *Digitalna knjižnica* je prva in najpomembnejša tovrstna platforma za izdajanje znanstvene knjige na Slovenskem).

Zastran VI. knjige *Zbranih del Primoža Trubarja*, ki prinaša kritično edicijo »zadnje roke« Trubarjevega bibličnega prevoda *Novega testamenta* (evangeliji in *Apostolska dela*, 1581), katerega je reformator štel za svojo najuspešnejšo prevajalsko storitev sploh, večjega odstopanja od izhodiščne zasnove ni, razen odločitve, ki zadeva obseg tekstne kritike. Le-ta bi po izvirni koncepciji morala zabeležiti vse tekstovne odmike, ki jih je glede na Trubarjev prevod iz leta 1581 najti v starejših reformatorjevih prevodih istih bibličnih besedil. Za *Evangelij po Mateju* bi to pomenilo, da bi morala tekstna kritika upoštevati izdajo iz leta 1555 in 1557, v *Zbranih delih Primoža Trubarja* VI pa bi tako morali biti objavljeni tudi vsi izvorni Trubarjevi predgovori in komentarji k bibličnim tekstom, ki se razlikujejo od besedila, izdanega leta 1581. Tak pristop bi občutno zmanjšal preglednost in, posledično, uporabnost edicije, zato je bila sprejeta odločitev, da se *Zbrana dela Primoža Trubarja* VI osredotočijo zgolj na besedilo iz leta 1581, da se primerjalna tekstna kritika ne izvede, da pa se starejši Trubarjevi biblični prevodi objavijo v integralni tekstovni podobi, in sicer v posebni knjigi/knjigah, ki bo/bodo suplementa izhodiščno načrtovanih enajstih knjig *Zbranih del Primoža Trubarja*.

Omenjene spremembe utečenega načina izdajanja *Zbranih del Primoža Trubarja* so morale biti sprejete zato, da prva celovita izdaja reformatorjevih spisov »stoji in obstane«. Tudi v časih, ki niti mentalitetno niti ekonomsko ne želijo biti naklonjeni entitetam, katerih vrednosti preprosto ni moči meriti, kaj šele izmeriti, mogoče pa si jo je misliti in/ali začutiti (toda slednje za ekonomiste, ki želijo povsod in vedno operirati le s »trdimi«, numerično merljivimi in zato dozdevno tudi »objektivnimi« dejstvi, očitno ni posebej prepričljiv argument, vsaj zadosten ne).

Zastran pomoči pri ponovnem vzpostavljanju infrastrukturnih pogojev za delovanje se najlepše zahvaljujem Protestantškemu dru-

štvu Primož Trubar, ki je tudi tokrat nosilo levji delež pri razreševanju neblagega položaja, Javni agenciji za knjigo Republike Slovenije, predvsem pa Pedagoškemu inštitutu, konkretnije, prof. dr. Igorju Ž. Žagarju in vodstvu; vsi omenjeni dejavniki so s primerno benevolenco do projekta, ki po menjavah založnikov nikakor ni bil v najboljšem kliničnem stanju, omogočili, da se je znova razživel, njegov prvi rezultat v novi podobi pa predajam bralcu v podobi šeste knjige *Zbranih del Primoža Trubarja*.

V Ljubljani, 19. decembra 2010

UDC 141.319.8:2:1Bloch E.

Andrej Leskovic

Religion as a Symbolic Intent to the Highest Good in Ernst Bloch's Philosophy

Bloch's philosophy of the utopian ultimum gives thinking about religion special treatment because a utopian hope for the realization of the final aim of the world has mostly been present precisely in religion through all cultural history. Bloch finds religion to be a symbolic intent to the highest good. According to Bloch – in contrast to religion – the highest good is not transcendental, hope transcends without transcendence, even though in the history of religion there is a tendency towards untranscendental transcending. In religions, Bloch also reveals the rebellion against human self-alienation and alienation from nature. The means of his approach to religion is not demythologisation but detheocratisation. When interpreting the *Bible*, which is, according to Bloch, the most revolutionary religious book and which can be read through the eyes of the *Communist Manifesto*, Bloch pays attention to rebellious features, which have mainly been pointed out by heretics. Bloch's philosophy influenced the Protestant and Catholic theology of the 20th century, even though his thought is not theological.

UDC 1:2Tillich P.

Cvetka Hedžet Tóth

Paul Tillich und sein theonomer Gedanke

Der Artikel erörtert die Ansichten von Paul Tillich über philosophische Theologie. Tillich betont ausdrücklich, daß philosophische Begriffe für die Theologie absolut notwendig sind und niemals vermieden werden können.

Philosophie stellt die Frage nach dem Sein, Theologie handelt von dem, was uns unausweichlich und unbedingt angeht. Glaube heißt in allen Funktionen des Geistes wirksame Hinwendung zum Unbedingten. Jeder Glaubensakt richtet sich unmittelbar auf ein heiliges Objekt, aber er meint nicht das Objekt, sondern das Unbedingte, das in dem Objekt symbolisch ausgedrückt ist. Das Unbedingte ist eine Qualität, die wir in der Begegnung mit der Wirklichkeit erfahren. Etwas Unbedingtes bezeichnet nie ein Wesen, auch nicht das höchste Wesen. Wer von der Existenz des Unbedingten spricht, hat nach Tillich den Sinn dieses Begriffes völlig mißverstanden.

Paul Tillich's Philosophie der Geschichte bedeutet geschichtsbewußtes Denken dessen Ethos unbedingte Verantwortlichkeit für die damalige Zeit heißt. Tillich geht es um eine Sinndeutung der Geschichte vom Begriff des Kairos her, sogar um das Gegenwartsbewußtsein und Gegenwartshandeln im Sinne des Kairos. Mit dem Wort Kairos ist die »rechte Zeit«, die inhalts- und bedeutungsvolle Zeit, nicht die formale, quantitative Zeit des Chronos gemeint. Kairos heißt inhaltlich »erfüllte Zeit« und als solcher mit neuem Sein verbunden und bedeutet gleichzeitig auch das Hereinbrechen des Ewigen in die Zeit, aber das Ewige hebt das Zeitliche nicht auf. Dementsprechend ist die Idee des Kairos nach Tillichs Ansichten mit der Utopie und prophetischer Zeitdeutung verbunden. Der prophetische Geist schafft Neues in der Zeit, aber dieser Geist ist nicht ein fixierbarer Geist und es gibt keine Stätte, an der Geist prophetischer Zeitdeutung a priori gebunden wäre. In der neuesten Geschichte erkennt Tillich der prophetische Geist an zwei Stellen im 19. Jahrhundert, beide Male unter dem Zeichen eines harten Kampfes gegen das Christentum, und zwar bei Karl Marx und Friedrich Nietzsche. Beide Denker eröffnen auch den Kampf gegen die Dämonie der bürgerlichen Welt, seine ausbeuterische Wirtschaftsordnung und seine Konventionen. Nach Tillich heißt der Kampf gegen die Dämonie der bürgerlichen Gesellschaft, vor allem gegen das kapitalistische System, die eigentliche Kraft der prophetischen Gegenbewegungen und diese Kraft stammt aus der Entscheidung für den Kairos.

UDC 273(4-011)“05/18”

Gianfranco Hofer

The Waldensians in Italy. The church coming from far

The movement started by Valdčs in Lyons in the 11th century and which was condemned by the Roman Catholic Church was one of the religious movements which even before Luther demanded direct reading of the gospels. Under the influence of the Lyons movement a community of “poor Lombardians” came into being in Lombardy, which advocated the reading of the Bible in the

vernacular, evangelical ethics and a poor Church. They followed Catholic doctrines which were in harmony with the Bible, e.g. they did not acknowledge Purgatory, and they worshipped only God and Christ. At the Synod in Chanforan in 1532 they decided to join the Reformation; partly they approached Calvinist doctrines. The Waldensians in Piedmont succeeded in avoiding the blows of the Counter-Reformation and the later pressure of re-Catholicization. In 1848 they gained citizenship rights, while the period after the unification of Italy in 1861 was for them a time of spiritual renewal and becoming rooted in Italian society. They developed education, founded the Claudiana publishing house in Turin and a Reformation Theology Faculty; in their theology they followed Barth's initiatives and developed original Italian contributions. Within the framework of ecumenism they maintained cooperation with Protestant confessions. Emigrants in Uruguay and Argentina founded churches there linked with Italian Waldensians into two Synods. After the First World War, Waldensians also settled in Trieste.

Their statement of faith, based on the document of 1662, along with a theology open to dialogue and never given to harsh dogmatic discussions, shook off rigid views but always placed the Bible and evangelical ethics in the centre. In their Sunday services, the sermon and Holy Communion have a central role. In 1962 they decided on having women priests. In 1975 the Waldensian and Methodist Churches in Italy united, yet respecting differences in their traditions and pastoral experiences. Relations with the Roman Catholic Church have improved since the Second Vatican Council.

UDC 273/.6"15"

Tomaž Jurca

**Duke Emanuele Filiberto of Savoy and the Waldensians of Piedmont:
»Il patto di Cavour 1561« as the first document of religious tolerance
in modern Europe**

The unique story of the Waldensians of Piedmont certainly represents more than just a footnote in the long chapter of the Italian and European Reformation. The Treaty of Cavour, stipulated between the mentioned religious minority and the Duke of Savoy, Emanuele Filiberto, in 1561 is on the one hand a symbol of the long struggle for recognition of their Church and on the other the first act of religious tolerance in early modern Europe. The Waldensians of Piedmont were also the first Protestant community that organized an armed rebellion against the secular authority and justified the use of force with valid political and theological arguments. These arguments, although not always in accordance with the teachings of Luther and Calvin, were later used in almost

identical form by Protestants in their wars against the forces of the Counter-Reformation. Despite its short term effect the Treaty of Cavour was not just a political and religious victory for the Waldensians but also a significant event in the story of the Italian Reformation and a historical fact that certainly deserves more scholarly attention.

UDC 811.163.6"15"

Melita Zemljak Jontes

Jurij Dalmatin – speaker and writer of the Posavje dialect (also)

Some typical Dolenjska-Štajerska dialect features appear in Dalmatin's language, such as the unstressed *i* according to vocal harmony: *divica*; the writing of stressed and unstressed *u < o*: *gus'pu:t, s'ru:ta, ma'le:ʔkust, 'sa:mu 'samó*, this is a typical occurrence of pronouncing *u* instead of *o*, which even today accounts for the unstressed *o* in the Posavje dialect, especially in the speech of the Sevnica-Krško area, being rare; the writing of the original stressed *b* and *ǫ* generally with *a*; in some inflectional patterns typical Dolenjska-Štajerska endings appear, e.g. *-i*: '*k serci, kBugi*' for '*k srcu, k Bogu*'; *-u < -o*: *rešnu telu; -um < -om* in the dat. pl., instr. sg.: (*z*) *b'ra:tam*. Of special interest is the problem of the pronunciation of vowels beside *r* from the aspect of diachronicity or synchronicity (the present state of affairs in comparison with the assumed state in the 16th century), whether this is the (un)stressed syllable-forming *r* or any other (un)stressed vowel beside the consonant *r*, of which the written form with the letter *e* is particularly interesting. According to the findings of Fran Ramovš, precisely towards the end of the 16th century the stressed *e* before *r* became monophthongized into the *i* vowel, which in the Sevnica-Krško dialect is mostly pronounced that way even now, and this is also reflected in writing. That is, Jurij Dalmatin wrote primarily *e* or *i* in this position, but in individual cases also used other vowels (*u, a, o, ə*), e.g. *kateri, večer, vera, mera, merkati*; but: *štiri, pastyr, vmirati, mir, zmirom*, etc. Father S. Škrabec evaluated these dialect features in Jurij Dalmatin's texts with a critical eye, and his observations are supported by the findings of the linguistic-historical research of Fran Ramovš and Tine Logar as well as contemporary studies of (today's) Štajerska Sevnica-Krško speech with recorded material – the area from which Dalmatin came. Thus he is shown not only as a Slovene Protestant writer, who cared for the establishing of a standard language in the 16th century, but is revealed to an attentive dialect observer also as a speaker of the Posavje dialect, which in many ways shows the same dialect characteristics even today.

UDC 27-246"15"

*Fanika Krajnc - Vrečko***The New Testament – the peak of Trubar’s creative work**

Trubar’s translation of the *New Testament* definitely represents the peak of spiritual and literary creation in the Slovene provinces in the second half of the 16th century, although this work was mostly accomplished outside the Slovene ethnic territory and with the support of German feudal lords. Despite all the circumstances, Primož Trubar symbolizes today everything that the Slovenes experienced when receiving God’s word in their mother tongue, and this was not the word of the *Old Testament* and some strict, often incomprehensible God, but the word of the *New Testament*, which brings love, salvation and hope to man. Thus alongside all the divisions of the Slovenes throughout their history, Trubar’s work could be a uniting element within the nation, surmounting the religious, economic, political and intellectual barriers in different periods.

UDC 274(437.1)“16/17”

*Jonatan Vinkler***Škoda hovorjty: The Counter-Reformation and Recatholicization in the Bohemian Kingdom: 1621–1628**

This article deals with the establishing of the Counter-Reformation and Recatholicization, movements that followed in succession in the lands of St Wenceslaus during the period from the defeat of the Bohemian estates’ army at the Battle of White Mountain on 8 November 1620 to the publication of the Renewed Constitution (*Verneuerte Landesordnung des Erbkönigreichs Böhaimb*) on 10 May 1627. During this introductory period of the Thirty Years’ War, the orthodox Roman Catholic Bohemian and Hungarian king and Holy Roman Emperor Ferdinand II took on a religious as well as political restoration in the Bohemian kingdom. The “achievements” of the Counter-Reformation and Recatholicization among the Bohemians and Moravians appear typologically similar to the measures which Ferdinand as Prince of the Inner Austrian provinces introduced in Carniola, Carinthia and Styria in the period 1596-1628 at the instigation of Bishop Georg III. Stobaeus von Palmburg, i.e. applying also to the Protestant “church of the Slovene language”. These were: 1) the simultaneous introduction of Counter-Reformation measures in all social classes; 2) the immediate prohibition of reformed church services and preaching, and the obligatory dissolution of institutions belonging to the reformed churches (e.g. schools, printing presses), which follow a military or political victory over po-

litically important representatives of reformed churches; 3) the expulsion of the intellectual and spiritual core of the reformed churches (preachers, teachers); changes in the political-administrative structure of towns and the province (town councils, law-courts); 5) pressure on the middle class to convert to Roman Catholicism (under the threat of expulsion); 6) the activity of Counter-Reformation and Recatholicization committees in the provincial prince's towns and the province (voluntary or enforced conversion of town inhabitants and the third estate); 7) the order to the aristocracy to convert to Roman Catholicism or emigrate and thus 8) the legally formally correct but final establishment of the principle of *cuius regio, eius religio* from the Peace of Augsburg (1555), which represents the basic idea of Stobaeus' plan as articulated in the form of a special memorandum. The typology already tested in Inner Austria during 1596-1602 thus appears to have been somewhat modified in the Bohemian kingdom. As provincial lord Ferdinand II could directly punish the rebels on account of the estates' uprising (after the Defenestration of Prague in 1618) and thus swiftly deprive them of the historical privileges, primarily those granted in the Letter of Majesty of Rudolf II, which concerned freedom of religion in the Bohemian kingdom, and then of political power – due to the payment for war damage, buying property under price and the confiscation of property – and of material power, which together with political power had been the chief support of the reformed churches in the Bohemian kingdom. The goal of all these measures was soon achieved: c. 1626 the Counter-Reformation in Bohemia was officially completed. This was true at least to the extent that there were no longer any non-Catholic church services anywhere in the Bohemian provinces. Non-Catholic Bohemians either emigrated or converted to Roman Catholicism or at least promised that they would be taught in “the true faith”. The flow of religious emigration carried the best sons of the homeland across the borders: a contemporary source declares that 185 entire non-Catholic aristocratic families together with their branches emigrated, while the total number of emigrants is reckoned at 30,000 families (modern evaluations are closer to the number 70,000). The historical Bohemian nation ceased to exist with the establishment of the Counter-Reformation, while the social re-stratification and societal change which followed it can be compared in European history only with England, when William the Conqueror of Normandy dispossessed the Anglo-Saxon aristocracy after the Battle of Hastings in 1066, with Germany, where the Jews of Central Europe experienced a similar fate during the Nazi regime, and partly also with the countries which in the 20th century accepted either through force or voluntarily any of the variants of Soviet Bolshevik communism. In these countries deliberate and systematic dispossession befell the historical bourgeoisie – the class which somehow did not fit the historical reductionist model of the communist (pseudo)materialist interpretation of the historical development of society.

UDC 27-72:27-4" 20"

*Marko Kerševan***Reformation theology and *la condition humaine* in the 21st century**

The clarity of the doctrine of justification is decisive regarding the question whether a church is truly a church of the gospel of God, or rather only a Christian religious institution. It is up to this doctrine whether an actual person believes in the true God, or rather follows his own images of God. (Moltmann)

When we ask about the current state of trust in a merciful God and belief in justification by faith, at the same time we are asking about the relevance and perspectives of what is fundamental in the Christian faith.

The Christian message about (and search for) a merciful God, a righteous God, who justifies a human being/sinner, seems to have been discredited in the contemporary period. Man no longer seeks from and with God his own righteousness and justification, but from and with a god seeks at most something else, something offered him by other religions, but not (Protestant) Christianity, which stands or falls with the doctrine of justification.

But in the connection of the question of “the justification of God” (theodicy) with the question of a justified/righteous man – on the trail blazed by Karl Barth – it is possible to see the relevance and perspective of the question of “justification only by grace”.

Man, who in the name of his autonomy, freedom and responsibility perceived God as (ir)responsible and unjustifiable, therefore removed him, “killed” him, recalled him in the predicament of his own (non)freedom and (ir)responsibility.

The aporias in the contemporary understanding of human autonomy direct us back to the question of man’s justification only by grace and by faith in God, who justifies himself and man. Man’s recognition/acknowledgement of his own powerlessness in free decision-making (“powerlessness in freedom”) also paves the way to a new theodicy, to a new question/understanding of God’s power(lessness) and God’s freedom.

The discussion is based on Körtner’s book *Reformatorsche Theologie im 21. Jahrhundert*. Zürich: TVZ 2010.

UDC 271/279:284.2:1Tillich P.

*Cvetka Hedžet Tóth***Die Religion – das Heilige – das Unbedingte im Protestantismus von Paul Tillich**

Der Begriff der Grenze ist ein Symbol für Paul Tillich's ganze persönliche und geistige Entwicklung. Im Stehen „auf der Grenze von Theologie und Philosophie“ ist seine Position von größter Bedeutung. Als Theologe versuchte Tillich Philosoph zu bleiben und als Philosoph Theologe, dabei geht es ihm um den Versuch, alle Bereiche des menschlichen Lebens aus ihrem Gerichtsein zum Unbedingten her zu deuten. Philosophie ist die Haltung des radikalen Fragens, Religion ist reines Ergriffensein von dem Unbedingten, Seinsjenseitigen, von dem, was dem Sein Sein und dem Sinn Sinn gibt. In der Struktur der Theologie wird der Unterschied von Religion und Philosophie besonders deutlich, die Philosophie ist grundsätzlich theoretisch, die Theologie grundsätzlich existentiell. Die Theologie denkt und antwortet aus existentieller Situation heraus, dabei operiert sie auch immer mit philosophischen Begriffen. Philosophie und Religion verhalten sich wie Fragen und In-der-Antwort-Stehen.

Mit seiner philosophischen Theologie entwickelte er eine von der Geschichte tief geprägte Metaphysik der Erkenntnis. Geschichte bedeutet nicht nur Erkennen, sondern auch Entscheidung, und zwar Entscheidung, die zugleich konkret ist und in die Tiefe des Unbedingten reicht. So heißt Entscheidung auch Entscheidung für die Moral und die Moral ist die Selbstbejahung unseres essentiellen Seins. Nach Tillich heißt Moralität die Funktion des Lebens in der Dimension des Geistes. Als solche ist Moralität auch die Konstituierung des personenhaften Selbst.

UDC 811.163.6:274" 15 "

*Majda Merše***The lexis of the Slovene standard language of the 16th century**

At the Fran Ramovš Institute of the Slovenian Language, which functions as a unit of the Scientific Research Centre of the Slovenian Academy of Sciences and Arts (ZRC SAZU), preparatory work for the dictionary of the language of Slovenian Protestant writers of the 16th century has been carried out since the mid 1970s within a special section. The entire material for it, comprising approximately 3,200,000 readouts, has been collected and arranged with a complete readout. The concept of a demandingly planned historical dictionary providing exhaustive information was presented in a trial fascicle, which

was published in 2001. The preparatory work for the dictionary also included the work entitled *The lexis of the Slovenian standard language of the 16th century* (Ljubljana, publishing house ZRC SAZU, ZRC SAZU, 2011), prepared by Kozma Ahačič, Andreja Legan Ravnikar, Majda Merše, Jožica Narat in France Novak.

The monograph comprises fundamental lexicographical work. It contains an inventory of common noun vocabulary acquired through a complete read-out of all the book editions with a Slovenian text from the period 1550 – 1603 (a total of 53 works that vary in extent). The temporal framework was set by the year of publication of the first Slovenian book and the publication of Megiser's multi-lingual dictionary, which included Slovenian.

The book is extremely rich in data. The introductory chapter, which has the necessary tables added, is followed by 609 dictionary pages, with approximately 250,000 data quoted. Many of these are new. The work comprises 27,841 entry words (5,609 of which introduce see-references). The entry words are equipped with word-class and other grammatical markers and with chronologically arranged data about the sources (e.g. **besednik** *sam. m* | P: 28 (TC 1550, TT 1557, TR 1558, TT 1560, TAr 1562, *P 1563, TO 1564, KB 1566, TL 1567, KPo 1567, TC 1574, TC 1575, DJ 1575, DPa 1576, TT 1577, JPo 1578, TkM 1579, DC 1579, TT 1581-82, DB 1584, DC 1584, DM 1584, BH 1584, MD 1592, TPo 1595, TfM 1595, TfC 1595, MTh 1603)). The attribution of source abbreviations made possible the consecutive, separate treatment of all the completely read-out works. The grammatical information, which follows the word-class data, indicates the basic categorial properties of the entry words, such as gender in nouns, aspect in verbs, etc. Homonyms are given separately, variant ways of writing composite words, compound words with a connective vowel and compound words without a connective vowel (together or separately), are pointed out, for some groups of words warnings are appended to the entry words about geographically restricted use or foreign origin. In particular phonetic, but partly also morphological and orthographic variation is indicated by see-references.

The abundant lexicographical data, especially grammatical, has involved great endeavours on the part of the authors to arrive at appropriate, theoretically sound and systemically correct solutions. To realize such goals it was necessary to carry out numerous analyses of the collected material, and with translated texts to make many comparisons with the originals, as well as undertaking several extensive researches.

UDC 821.163.6:284.1:929Kocbek E.

*Mihael Glavan***Kocbek's Protestant Christianity**

Edvard Kocbek is one of a handful of the most outstanding intellectuals and artists who left an essential mark on the life of Slovenes in the 20th century. He impacted public cultural and political life right from his student years, when he edited Catholic youth magazines, while in the 1930s he radically departed from institutional church policy and caused a split in the Catholic periodical *Dom in svet* (*Home and the World*). He explained his pre-war philosophical and religious searches in articles, essays and lectures and recorded them extensively in his diaries, while they were also reflected in his poetry from that period. He made an in-depth study especially of the contemporary French philosophical thinking, on which he based his personalistic Christianity (L. Bloy, E. Mounier, *Esprit*), which he presented in his articles, particularly in the periodical *Dejanje* (*Action*).

His ground-breaking action was to join the National Liberation Front and thus link Slovene progressive Catholics with Communists and other left-wing groups, who had decided on active partisan resistance against the occupying forces. Just as in earlier times social conditions had "forced" Trubar to cross over to the reformed evangelical church, so the liberation struggle decisively placed Kocbek side by side with Communists, although never in a community of unbelievers.

This article starts from the philosophical and theological bases of Kocbek's Christianity and his personal faith, but is based on and derived from his entries in his Partisan diaries *Tovarišija* (*Comradeship*) and *Listina* (*The Document*). The text leads the reader through Kocbek's authentic reflections, which it links and explains only so far that the author's spiritual image and Christian thought are clearly seen. In particular all those sections that speak explicitly of Kocbek's spiritual link with Protestant reformed Christianity are quoted in full.

UDC 322:347.23(430):284.1

*Traugott Jähnichen***Mut zu Eigenverantwortung und unternehmerischem Handeln –
Wirtschaftsethische Impulse der Evangelischen Kirche in Deutschland**

In dem Artikel soll nach den Impulsen der jüngsten Veröffentlichungen der EKD für eine Neuorientierung des Wirtschafts- und Soziallebens gefragt werden, um aus dem christlichen Glauben heraus Hinweise zur Gestaltung von

Wirtschaft und Gesellschaft zu gewinnen. Im Mittelpunkt stehen die Denkschriften „Gerechte Teilhabe. Befähigung zu Eigenverantwortung und Solidarität“ (2006) und „Unternehmerisches Handeln in evangelischer Perspektive“ (2008) die – ergänzt durch einige kürzere Stellungnahmen – als sich ergänzende Texte zu verstehen sind, indem „Gerechte Teilhabe“ die sozialetische Norm der Gerechtigkeit entfaltet, während „Unternehmerisches Handeln“ den Gedanken der Freiheit ins Zentrum stellt. Gerechtigkeit und Freiheit bilden zusammen im Sinn einer komplementären Zuordnung die normative Grundlage evangelischer Sozialethik.

Indem die evangelische Kirche Mut macht, sich im unternehmerischen Handeln nach den Maßstäben evangelischer Ethik verantwortlich zu verhalten, geht sie davon aus, dass eine solche Einstellung sich auch auf den wirtschaftlichen Erfolg positiv auswirken kann. Ein solches Verhalten lässt ein Klima der Verlässlichkeit und des Vertrauens entstehen. Evangelisch verantwortliche Unternehmer wissen, dass es bei einem mittel- und langfristig soliden Unternehmen nicht darum gehen kann, immer und unter allen Umständen das Letzte herauszuholen. Insofern macht die Rückbindung der Freiheit unternehmerischen Handelns an christliche Grundorientierungen auch die Grenzen des Wirtschaftens bewusst: „Diese sind dort überschritten, wo alle Lebensbereiche einer rein wirtschaftlichen Betrachtungsweise unterworfen werden.“ Dementsprechend ist es die Aufgabe der evangelischen Ethik, auch die Grenzen des ökonomischen Kalküls deutlich zu machen, weil sich auf diese Weise sowohl die Ökonomie wie auch die anderen Lebensbereiche wechselseitig stärken können. Wenn nur noch die Ökonomie zählt und alles unter ihre Logik zwingt, werden dadurch letztlich die sozialen und persönlichen Voraussetzungen erfolgreichen wirtschaftlichen Handelns unterminiert.

Die Wahrnehmung von Verantwortung in evangelischer Perspektive stärkt bei Menschen die Bereitschaft, sich für sich selbst und für andere zu engagieren, dabei das Gemeinwohl und nicht zuletzt auch die Verpflichtung zukünftigen Generationen gegenüber im Blick zu halten.

Prevod povzetkov v angleščino: *Margaret Davis*
Bibliografska obdelava: *Alojz Cindrič*

SODELAVCI TE ŠTEVILKE

- dr. Sergio Bonazza**, profesor Fakultete za tuje jezike in literature Univerze v Veroni, v pokoju
- dr. Michael Bünker**, škof Evangeličanske cerkve AV v Avstriji, generalni sekretar Skupnosti Evangeličanskih cerkva v Evropi (GEKE)
- dr. Volker Drehsen**, redni profesor za praktično teologijo in dekan Evangeličanske teološke fakultete Univerze v Tübingenu
- dr. Anja Dular**, kustodinja svetnica v Narodnem muzeju Slovenije
- dr. Mihael Glavan**, vodja posebnih zbirk Narodne in univerzitetne knjižnice v Ljubljani, v pokoju
- dr. Gianfranco Hofer**, docent filozofije in teologije; tajnik inštituta Deputazione di Storia Patria per la Venezia Giulia; Valdenska cerkev v Trstu
- dr. Traugott Jähnichen**, redni profesor za krščanski družbeni nauk na Evangeličanski teološki fakulteti Univerze v Bochumu
- dr. Melita Zemljak Jontes**, docentka na Filozofski fakulteti Univerze v Mariboru
- 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
- mag. Franc Kuzmič**, višji kustos v Pokrajinskem muzeju v Murski Soboti

SODELAVCI TE ŠTEVILKE

Andrej Leskovic, profesor za filozofijo na Gimnaziji Jožeta Plečnika v Ljubljani

dr. Majda Merše, izredna profesorica na Pedagoški fakulteti Univerze v Ljubljani, znanstvena svetnica Inštituta za slovenski jezik Frana Ramovša ZRC SAZU

dr. Karl Schwarz, izredni profesor na Evangeličanski teološki fakulteti Univerze na Dunaju

dr. Cvetka Hedžet Tóth, redna profesorica za ontologijo in metafiziko na Filozofski fakulteti Univerze v Ljubljani

PhDr, dr. Jonatan Vinkler, docent za slovensko književnost na Fakulteti za humanistične študije Univerze na Primorskem

dr. Fanika Krajnc-Vrečko, vodja Teološke knjižnice mariborske enote Teološke fakultete Univerze v Ljubljani

Edi Vrečko, prevajalec, urednik XI. knjige *Zbranih del* Primoža Trubarja

dr. Nadja Zgonik, izredna profesorica za umetnostno zgodovino na Akademiji za likovno umetnost in oblikovanje Univerze v Ljubljani



Popolno informacijsko okolje

Perftech 



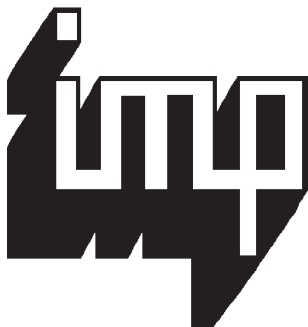
ELEKTRO
LJUBLJANA


HELIOS



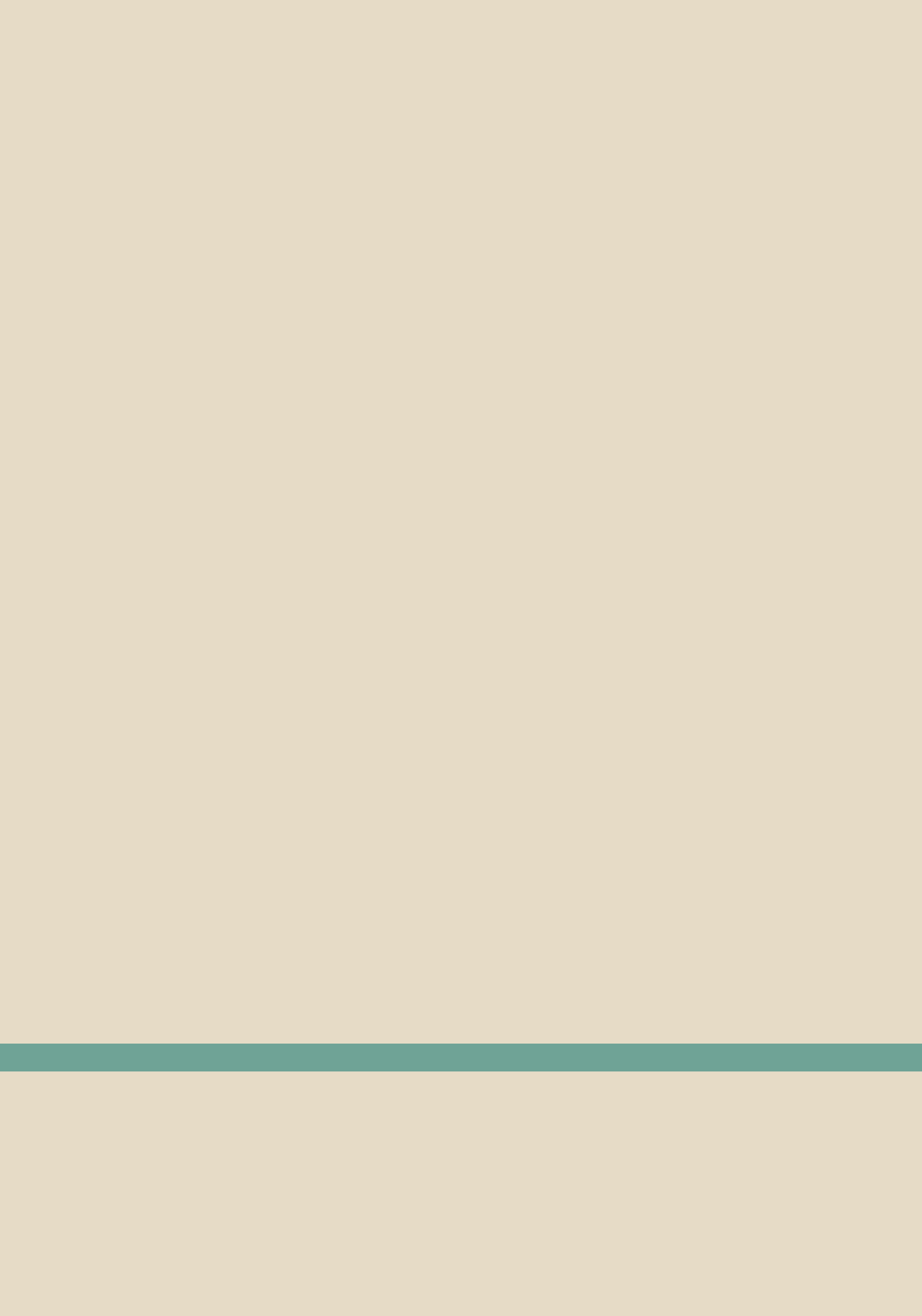
interering
HOLDING

Mestna občina Ljubljana



hse

Holding Slovenske elektrarne d.o.o.



V času idejnih in političnih spopadov za svetovne in življenjske nazore, v času ekonomskih razrednih bojev in na moč oprtih interesnih antagonizmov zmore biti protestantska socialna etika ustrezno prepoznana le v izpolnjevanju svoje integracijske naloge v svetu konfliktov in komunikacij. Troeltsch je za to našel središčno formulo: »onstranstvo je sila tostranstva«.

Volker Drehsen, str. 350

STATI INU OBSTATI

REVIJA ZA VPRAŠANJA PROTESTANTIZMA

CENA TE ŠTEVILKE 6 EUR

ISSN 1408-8363



9 771408 836003