

STATI INU OBSTATI

REVIJA ZA VPRAŠANJA PROTESTANTIZMA



ISSN 1408-8363
OKTOBER 2014

19-20/14

IZ VSEBINE

Ulrich-Dieter Oppitz,
Christoph Weismann

Še en izvod cerkvenega reda

Peter Kováčič Peršin

Etična preobrazba kot pogoj sprave

Walter Sparr

Luthrova nestrpnost in
evangeličanska zapoved strpnosti

Nadja Furlan Štante

Ženske v medverskem dialogu

Matjaž Črnivec

Jezusova socialna kritika

France Martin Dolinar

Katoliška cerkev in Tretji rajh

Žiga Oman

Reformacija na Dravskem polju

France Kidrič

Notranja geneza Cerkovne ordninge

STATI INU OBSTATI

REVĪJA ZA VPRAŠANJA PROTESTANTĪZMA

STATI INU OBSTATI

REVIJA ZA VPRAŠANJA PROTESTANTIZMA



Izdaja Slovensko protestantsko društvo Primož Trubar
Beethovnova 9, 1000 Ljubljana

Predstavnik
mag. Viktor Žakelj, predsednik

Glavni urednik
dr. Marko Kerševan

Uredniški odbor
dr. Mihael Glavan
ddr. Igor Črdina
dr. Peter Kovačič Peršin
mag. Violeta Vladimira Mesarič
Jazbinšek

dr. Vincenc Rajšp
dr. Ciril Sorč
dr. Cvetka Hedžet Tóth
PhDr. dr. Jonatan Vinkler

Odgovorni urednik
Dušan Voglar
Namestnik odgovornega urednika
Nenad Hardi Vitorović

Oblikovalec in tehnični urednik
Kazimir Rapoša

19-20/2014

STATI INU OBSTATI

REVIJA ZA VPRAŠANJA PROTESTANTIZMA



Mednarodni sosvet International Advisory Board

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

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

Tisk Cicero Begunje d. o. o. 2014

10. LETNIK

VSEBINA

	5	Beseda urednika, <i>Marko Kerševan, Dušan Voglar</i>
RAZPRAVE, ŠTUDIJE	14	<i>Jonatan Vinkler</i> : Cerkovna ordnina Primoža Trubarja kot politično dejanje
	36	<i>Ulrich-Dieter Oppitz, Christoph Weismann</i> : Slovenski cerkveni red 1564 – še en najdeni izvod
	42	<i>Majda Merše</i> : Megiserjeva slovarja 1592 in 1603 v slovenski jezikoslovni zavesti ter prekrivnost slovenskega besedja v njih
	67	<i>Franc Kuzmič</i> : Slovstvena ustvarjalnost prekmurskih evangeličanov
	79	<i>Darja Markoja</i> : Jezikovna situacija v Prekmurju v obdobju od reformacije do začetka 20. stoletja
	100	<i>Luka Kelc</i> : Nekateri razlage odnosa do erotične ljubezni pri slovenskih luterancih 16. in katoličanih 17. stoletja
	119	<i>Cvetka Hedžet Tóth</i> : Vekoslav Grmič o protestantizmu
	147	<i>Peter Kovačič Peršin</i> : Etična preobrazba kot pogoj sprave
	160	<i>Walter Sparn</i> : Luthrova nestrpnost in evangeličanska zapoved strpnosti
	167	<i>Miroslav Volf</i> : »Vse spoštujte!« – Krščanstvo in kultura univerzalnega spoštovanja
	194	<i>Nadja Furlan Štante</i> : Ženske v medverskem dialogu. Globalizacija in religijski feminizem kot medkulturni in medverski pojav
	208	<i>Matjaž Črnivec</i> : Jezusova socialna kritika
	219	<i>Andrej Leskovic</i> : Pojem utopije in vprašanje utopične zavesti v filozofiji Ernsta Blocha
ŠTUDIJSKI VEČERI	242	Študijski večeri 2013/14
	243	<i>Peter Kovačič Peršin</i> : Papež Frančišek pred dilemami Katoliške cerkve
	255	<i>France Martin Dolinar</i> : Katoliška cerkev in Tretji rajh

	274	<i>Božidar Debenjak</i> : Nauk o Jezusu v Koranu
	294	<i>Kozma Abačič</i> : Cerkovna ordninga, Artikuli, abecednik, katekizmi – in Dalmatinov magisterij
	310	<i>Marko Kerševan</i> : Hitlerjev Bog: nacionalsocializem in/kot religija ter odnos do katolištva in protestantizma
	337	<i>Vincenc Rajšp</i> : Povezave med slovensko in hrvaško reformacijo
	348	<i>Žiga Oman</i> : Reformacija na Dravskem polju: zgodnjenovoveške skupnosti augsburške veroizpovedi med Mariborom in Ptujem
	366	<i>France Martin Dolinar</i> : Katoliška cerkev v Nemčiji v času Tretjega rajha
BILO JE POVEDANO	383	<i>Anton Breznik</i> : Literarna tradicija v »Evangelijih in listih«
	392	Pojasnila ob Breznikovi razpravi, <i>Dušan Voglar</i>
RAZGLEDI, VPOGLEDI	394	<i>Kozma Abačič</i> : Primož Trubar: Cerkvni red (1564). Znanstvenokritična izdaja.
PORTRETI	398	Janez Rotar, <i>Mibael Glavan</i>
PREVODI	403	<i>France Kidrič</i> : Notranja geneza Cerkovne ordninge
	416	Pojasnila ob prevodu, <i>Dušan Voglar</i>
KRONIKA	418	<i>Alenka Bratušek</i> : Govor ob dnevu reformacije 2013 v Kranju
	423	<i>Geza Filo</i> : Nagovor ob odprtju razstave Cerkev slovenskega jezika v Narodni in univerzitetni knjižnici v Ljubljani 4. septembra 2014
POVZETKI	425	Synopses, Zusammenfassungen
SODELAVCI	445	Sodelavci te številke

BESEDA UREDNIKA

Letošnja 19.-20. številka dokazuje, da naša revija redno izhaja že deseto leto, zato je prav, da uvodno uredniško besedo ob takšni jubilejni dvojni številki zastaviva nekoliko drugače. Najprej tako, da nas leto 2014 vse skupaj napelje na druge letnice, ki se letos ponujajo v spomin, opomin, izziv. Za revijo, za tiskano besedo, namenjeno v najširšem pomenu obeh besed »vprašanjem protestantizma«, so seveda najbolj neposredno pomembne (ob)letnice, povezane s protestantskimi tiskanimi besedami.

Dve taki letnici se nam v tem smislu posebej ponujata: 1564 in 1934.

Leto 2014 je za nas 450. obletnica izida Trubarjeve *Cerkovne ordninge* leta 1564. Lani je bila v protestantskem svetu deležna pozornosti 450. obletnica Heidelberškega katekizma, zato naj ob tem tokrat spomnimo, kako smo pred 14 leti po zaslugi Franca Kuzmiča dobili tudi njegov prvi slovenski prevod, ki je bil objavljen v tematski številki o protestantizmu revije *Poligrafi* (21-22/2001). Prav tako ne želimo prezreti 430. obletnice izida Dalmatinovega prevoda *Biblije* (1584). Če je poslovenjenje biblijskih besedil največji verski, jezikovni in literarni dosežek slovenske reformacije, pa je *Cerkovna ordninga* njeno najambicioznejše in potencialno najdaljnosežnejše in najbolj zaokroženo cerkveno, versko, teološko in – to lahko rečemo – tudi jezikovnopolitično besedilo. Cerkveni redi so bili v nemških deželah takratnega Rimskega cesarstva uradni, vrhovni oblastni, kar »državotvorni« dokumenti; pomenili so uradno (re)formiranje cerkvene organizacije v neki deželi. Nastajali so zato v sodelovanju verskih in teoloških avtoritet in deželnih oblastnikov, ki so jih imeli edini pravico izdati.

Določali so pravi verski nauk, pravi in veljavni način podeljevanja zakramentov in opravljanja obredov, postavljanje in izobraževanje duhovnikov, v tej zvezi tudi izobraževanje sploh, pa tudi še druga področja v organiziranosti deželne Cerkve.

Na tem mestu ne bi govorili o tem, da je Trubarjev slovenski cerkveni red tako rekoč neizogibno zadel na ne(je)voljo *katoliškega* deželnega kneza in bil prepovedan in/ali da je sploh bil le preizkus (ne)tolerantnosti habsburškega kneza do protestantske reformacije v njegovih deželah. Povedali pa bi, da nas fascinirata ambicija in (samo)zavest *Cerkovne ordninge* in Trubarja. Slovenski cerkveni red ni le še ena prvih knjig v slovenskem jeziku: je knjiga, ki v slovenskem jeziku določa, da se mora ljudem slovenskega jezika pravi stari nauk in evangelij oznanjati v slovenskem jeziku, da se morajo v tem jeziku opravljati vse božje službe in podeljevati zakramenti, da se morajo zato v tem jeziku in za uporabo tega jezika verniki in duhovniki tudi izobraževati ... *Cerkovna ordninga* demantira omalovažujoče razlage pomena in namena slovenskih protestantskih knjig, češ da so pač bile pedagoško sredstvo za širjenje protestantskih naukov med ljudi, ki niso razumeli drugega/nemškega jezika. *Cerkovna ordninga* je namenjena izobraženi eliti, cerkvenim in posvetnim funkcionarjem, ki so vsi znali nemško: od njih v slovenskem jeziku zahteva, da za ljudi slovenskega jezika v »cerkvi božji slovenskega jezika« pridigajo, opravljajo bogoslužje in delijo zakramente v slovenskem jeziku. To zahteva zaradi Božjega opravičenja in odrešenja ljudi, ki pride samo po veri; vera pa pride samo po pridiganju/oznanjanju in poslušanju Božje besede in po poslušnosti Božji besedi, ko ta pride do besede v človeškem jeziku oznanjevanja in poslušanja. To je poudaril že Matjaž Kmecl v prvem besedilu, ki smo ga objavili v prvi številki revije, in prav je, da po desetih letih ob obletnici *Cerkovne ordninge* to ponovimo.

Visoki, 450. obletnici *Cerkovne ordninge* posvečamo pozornost z različnimi prispevki. Sestavki Oppitza, Ahačiča in Fila govorijo o nedavno najdenem še enem ohranjenem izvodu v Znanstveni mestni knjižnici v Memmingenu. Govorijo o znanstvenokritični izdaji in njenem prenosu v sodobni slovenski knjižni jezik, za kar sta letos poskrbela Trubarjev forum in Znanstvenoraziskovalni center SAZU. Obsežna razprava Jonatana Vinklerja pa na podlagi ponovnega pre-

gledovanja sočasnih virov ter analize razmerij med notranjeavstrijskimi deželnimi stanovi in deželnim vladarjem prikazuje Trubarjevo *Cerkovno ordningo* kot politično dejanje. Hkrati po skoraj sto letih prvič objavljamo slovenski prevod središčnega poglavja v Kidričevi prvi znanstveni monografiji o *Cerkovni ordningi*, ki je izšla leta 1919 v nemščini v Heidelbergu. Kidrič v njej izčrpno prikaže in analizira edini takrat znani izvod tega Trubarjevega dela v Dresdenski knjižnici. Ko je bil ta med II. svetovno vojno pri bombardiranju, kakor vse kaže, uničen, je bil prav do leta 1971 Kidričev prikaz edini dokument, ki je omogočal (posredni) vpogled v vsebino Trubarjevega cerkvenega reda. Leta 1971 je bil v meandrih vatikanske knjižnice najden še en izvod, ki je tja zašel v času tridesetletne vojne, ko so katoliški cesarski vojaki zavzeli in izropali protestantski Heidelberg, kot del vojnega plena pa poslali v Vatikan del tamkajšnje Bibliotheca Palatine. Še do lani je veljal za edini ohranjeni primerek.

Protestantska slovenska *Biblija* iz leta 1584 ni doživljala tako dramatičnih zasukov, vendar pa smo za rubriko *Bilo je povedano* tokrat s prav posebnim namenom izbrali razpravo jezikoslovca Antona Breznika iz leta 1917. Hoteli smo namreč opozoriti na nespodbitno in nepogrešljivo mesto Dalmatinovega prevoda v nizanju slovenskih lekcionarjev – začelo se je s Hrenovim – in sploh v slovenski literarni tradiciji, saj so ga, v odlomkih seveda, zmeraj znova objavljali skoraj do konca 18. stoletja in s tem ohranjali njegov visoki zgled slovenskega knjižnega jezika.

Vpogled v pogosto spregledani znanstveni delež protestantov (Bohorič, Megiser) v temelju slovenskega jezikoslovja – torej nekakšen kontrapunkt Trubarjevemu organiziranju Cerkve slovenskega jezika – pa po daljšem času odstira razprava Majde Merše o veljavi Megiserjevih dveh slovarjev (1592, 1603) in o njunih doslej še neraziskanih razlikah v zajemanju in podajanju slovenskega besedja. Ob podatkih o začetnikih slovenskega knjižnega jezika si kaže utrditi v zavesti tudi podatek: Megiser je s svojim slovarskim delom kodificiral slovenski knjižni jezik in njegovo gradivo uvrstil že nekaj desetletij po njegovem rojstvu v ugledna evropska večjezična slovarja (prim. prikaz Majde Merše v št. 3-4 naše revije leta 2006), iz katerih je potem črpalo nadaljnje slovensko slovaropisje.

Leto 1934 pa spominja, da letos poteka 80 let od sprejema *Barmenske izjave*, jasnega in brezkompromisnega teološkega ugovora (dela) nemških protestantov proti nacistični ideologiji in nacističnim pretenzijam tudi v nemški Evangeličanski cerkvi. To (še) ni bil ugovor proti nacističnim antisemitskim in drugim zločinom, ampak ugovor proti takemu povezovanju – in takemu razvezovanju – narodnega/političnega in cerkvenega/evangeljskega, ki je iz cerkve Božje besede in Kristusovega evangelija delalo nekaj drugega in je pripravljalo tla za to, da se kristjani sprijaznijo z zločini ali celo sodelujejo pri njih. Ne gre pozabiti, da je *Barmenska izjava* nastala v okoliščinah evforije in zanesenosti/zavedenosti v Nemčiji ob Hitlerjevem prevzemu oblasti 1933/34, ko so v Nemčiji in zunaj nje številni videli v Hitlerju in nacionalsocializmu sprejemljivega partnerja ali celo taktičnega zaveznika ter so sklepali z njim sporazume in kompromise (med prvimi tudi Vatikan s konkordatom julija 1933).

Karl Barth – vodilni avtor *Barmenske izjave* – je vseskozi poudarjal, da je sprevržena povezava narodnega, državnega in krščanskega pomembno prispevala že h katastrofi prve svetovne vojne (tudi 100. obletnice njenega začetka se letos spominjamo). *Barmenska deklaracija* je zato tudi odgovor in ugovor proti vsem (ne)svetim aliansam, ki z Bogom in evangeljskim poslanstvom nadgrajujejo ali utemeljujejo vsakokratne kolektivno-egoistične interese. Nov prevod *Barmenske izjave* smo objavili v lanski številki naše revije (prvi slovenski prevod lahko najdemo v že omenjeni tematski številki revije *Poligrafi*, 21-22/2001); pripravil ga je Leon Novak, ki je v okviru Študijskih večerov predaval o Izpovedujoči cerkvi nemških protestantov v času nacizma. Kontekstu njenega nastanka, se pravi nacionalsocialističnemu prevzemu oblasti in razmerju med Cerkvami in nacizmom, so bila poleg Novakovega posvečena še tri predavanja na Študijskih večerih Slovenskega protestantskega društva, ki jih objavljamo v tej številki (France Martin Dolinar, Marko Kerševan). Duhu takega razpravljanja o odgovornosti krščanstva in krščanskih Cerkva sta sorodna dva prispevka Petra Kovačiča Peršina: o etični preobrazbi kot pogoju sprave in o težavnih nalogah, pred kakršne je postavljen papež Frančišek.

V letošnjem zvezku revije začenjamo obeleževati še eno obletnico – 500 let *reformacije*. Z dvema prispevkoma namreč obravnavamo pro-

blematiko *tolerance*; ta je bila za leto 2013 izbrana za diskusijsko temo v okviru razprav, ki naj bi jih zajela »dekada reformacije«. Gre za prevod predavanja, ki ga je imel v Regensburgu ob dnevu reformacije leta 2013 Walter Sparr, in za prevod besedila Miroslava Volfa, ki je bilo objavljeno kot uvodni prispevek v zborniku za počastitev življenjskega jubileja prof. Petra Kuzmiča. Za leto 2014 je taka tema *politika in religija*. Razmišljanja o povezavah religije in politike oz. družbe – v duhu socialne filozofije in teologije in zlasti še teološke antropologije – se neposredno in posredno lotevajo prispevek Cvetke Hedžet Tóth o zelo aktualnih mislih škofa Grmiča, članek Matjaža Črničva o Jezusovi socialni kritiki in razprava Andreja Leskoviča o Blochovem pojmovanju utopije in utopistike. Sestavek Nadje Furlan Štante pa posredno nadaljuje razpravljanje o »ženskem vprašanju« v krščanskih cerkvah iz prejšnjih števil (Vladimira Mesarič Jazbinšek, Urška Mirt) in sistematično prikaže vlogo žensk in feminizma v medverskem in medkulturnem dialogu v okoliščinah sodobne globalizacije.

Na posebno področje v raziskovanju zgodovinskih in sedanjih razmerij med protestantizmom in skupnostjo usmerjajo pozornost prispevki o prekmurskem knjižnem jeziku in slovstvu v njem: Franc Kuzmič na podlagi svojega dolgoletnega preučevanja podaja pregled prekmurskega evangeličanskega slovstvenega ustvarjanja, Darja Markoja pa sociolingvistično prikaže položaj in vlogo prekmurščine od začetkov v času reformacije do sredine 20. stoletja. Po sporočilu uredništva (Leon Novak) je še vedno živa uporaba prekmurskega knjižnega jezika v evangeličanskih bogoslužnih obredih, čeprav ima Evangeličanska cerkev AV v Republiki Sloveniji od leta 2008 nov obrednik, ki je v knjižni slovenščini. V njem sta še ostala v prekmurščini *Apostolska veroizpoved* in *Gospodova molitev*, in sicer poleg slovenske knjižne različice. V večini evangeličanskih cerkvenih občin pri vsakem bogoslužju še zmeraj izpovedujejo vero in molijo očenaš v prekmurščini. Poleg tega v skoraj vseh cerkvenih občinah še uporabljajo staro pesmarico, ki je v prekmurščini. V pripravi pa je nova pesmarica, v kateri bo večina pesmi v skupnem slovenskem knjižnem jeziku in le manjšina v prekmurskem.

V rubriki *Portreti* tokrat predstavljamo Janeza Rotarja, nedavno umrlega slavista ter zaslužnega raziskovalca slovenskega protestan-

tizma 16. stoletja in med drugim tudi takratnega slovensko-hrvaškega sodelovanja, svoje načrtno navezovanje stikov z mladim rododom raziskovalcev pa nadaljujemo z objavo prikaza, kako je obravnavana erotična ljubezen v najstarejši slovenski književnosti, pri Trubarju in Dalmatinu na eni ter Kastelcu na drugi strani; prikaz je namreč nastal na podlagi diplomske naloge Luke Kelca na oddelkih za slovenistiko in sociologijo kulture Filozofske fakultete v Ljubljani.

Že nakazana in poudarjena tematika letošnje dvojne številke lahko dokaže, da si v reviji prizadevamo – podrobnejši vpogled v vse dosedanje številke bi to le še podkrepil – dojeti in obravnavati protestantizem v njegovih različnih načinih obstoja na Slovenskem. Obravnavali smo zgodovinski protestantizem 16. stoletja in njegovo vlogo pri oblikovanju jezikovne, kulturne in narodne identitete Slovencev; protestantizem, ki/kot obstaja danes v različnih Cerkvah in smereh, ki so izšle iz protestantske reformacije; obravnavali smo prispevke in posledice protestantizma za nastanek in obstoj pomembnih značilnosti modernih zahodnih družb in zahodne civilizacije; iskali smo odgovore na vprašanja o (z)možnostih krščanskega verovanja na protestantski način danes. Skratka: »vprašanja protestantizma« kot okvir za vsebino naše revije smo pojmovali hkrati kot vprašanja narodne identitete, kot civilizacijska in kulturna vprašanja, kot eksistencialna vprašanja – oziroma: vsa ta vprašanja smo pojmovali in obravnavali tudi kot vprašanja protestantizma (čeprav ne izključujoče in polaščajoče niti v eni niti v drugi smeri).

Misliva, da lahko opazimo, kako smo ostali zvesti tudi prizadevanju, da v okviru ene revije pri obravnavi »vprašanj protestantizma« združujemo različne stroke. Seveda se zavedamo, da je protestantizem deležen pozornosti in obravnave v okviru specializiranih revij posameznih strok in da je tudi prav, da je tako. Toda menimo, da je prav tudi, da vsaj ena revija daje prostor za srečanje različnih zornih kotov in različnih zvrsti obravnave različnih plasti protestantske problematike. Obstaja namreč nevarnost, da bi protestantizem opazovali zgolj kot arhivsko zgodovinsko problematiko ali zgolj kot variacijo sodobne religiozne scene ali zgolj kot vidik in učinek te ali one moderne ideologije ... Lahko smo zadovoljni, da so v reviji objavljali domači in tuji zgodovinarji in cerkveni zgodovinarji, protestantski in katoliški

teologi, umetnostni zgodovinarji, filozofi in sociologi, slovenisti in germanisti in da so sodelovali v njej brez pomislekov zaradi srečevanja različnih nazorov, idejnih prepričanj in verovanj. Lahko smo ponosni, da smo objavili prve slovenske prevode (delov) klasičnih protestantskih avtorjev in besedil: Zwinglijevih tez, Calvinovega spisa *Institutio religionis christianae*, Melanchthonove *Apologije*, zgodovinske *Formule concordie* in sodobnega *Leuenberskega soglasja*, prvi prevod iz Troeltscheve sociologije krščanstva ... Prav tako si štejemo v dobro, da smo s *Portreti* ponovno (Elze, Kidrič, Rupel idr.) ali na novo (Chráska, Michael Kuzmič, Sakrausky ...) dali zaslužen priznanje zaslužnim za znanstveno podobo o slovenskem protestantizmu. In še kaj je tudi brez našega naštevanja mogoče brez težav (u)videti v desetih letnikih revije.

Seveda pa nas običajno jubilejno (samo)spodbujanje ne sme zavešti, da ne bi uvideli, česa vsega od načrtovanega in zaželenega nismo dosegli. Očitno je osnovno dejstvo, da smo (p)ostali pravzaprav anali, »Jahrbuch«; številke, ki jih vsakokrat zapišemo ob letnici izida, izražajo željo, ne pa dejanskega ritma izhajanja revije v več številkah. Kadrovsko in finančno namreč česa več nismo zmogli. Še vedno izhajamo kot revija, ki jo izdaja zgolj društvo. Društvena revija pa svojim avtorjem ne more zagotoviti ne honorarjev ne uvrstitve v kategorije (»točke«), za katere sistem zahteva kot izdajatelja znanstveno institucijo – čeprav si upamo trditi, da s svojimi avtorji in ne nazadnje tudi s člani uredniškega odbora ne zaostajamo za merili znanstvenih revij. Nismo organizirali diskusij, okroglih miz in podobnega; smo pa po drugi strani bili soudeleženi pri nastanku in uspešnem uresničevanju društvenih študijskih večerov v ljubljanski Trubarjevi hiši kulture, ki so hkrati privedli do nastanka nove rubrike *Študijski večeri* v reviji. Revija tudi še ni v celoti (razen povzetkov) dostopna na spletu (bo pa kmalu).

Občni zbor društva je na pobudo uredništva 20. 3. 2014 sprejel sklep za *ustanovitev Mednarodnega uredniškega sosveta* (in ustrezni dopolnitvi pravil revije). Glavni in odgovorni urednik sta povabila v sosvet nekaj dosedanjih uglednih tujih sodelavcev revije, poznavalcev slovenskega protestantizma in uglednih predstavnikov sodobne protestantske teološke misli različnih usmeritev. Prizadevali smo si, da

bi bili v sosvetu predstavniki iz dežel in okolij, s katerimi je bil in je slovenski protestantizem v stiku (Nemčija, Avstrija, Italija, Švica, Hrvaška, ZDA ...), in hkrati predstavniki različnih relevantnih strok (zgodovina in cerkvena zgodovina, protestantska teologija, slovenistika, religiologija in kulturologija). Vsi povabljeni so povabilo v sosvet sprejeli in se jim za pripravljenost tudi na tem mestu posebej zahvaljujeva. Prepričani smo, da je njihovo sodelovanje v sosvetu reviji v čast in v pomoč. V sosvet smo nameravali povabiti tudi prof. dr. Volkerja Drehsena, sociologa in teologa, dekana Evangeličanske teološke fakultete univerze v Tübingenu, sodelavca revije in prijatelja, ki pa je letos februarja nenadoma preminil; s hvaležnostjo se ga spominjamo.

Izvršni odbor društva je po pooblastilu občnega zbora imenoval v mednarodni uredniški sosvet naslednje (po abecedi navedene) člane:

dr. Emidio Campi (univerzitetni profesor za cerkveno zgodovino na Teološki fakulteti univerze v Zürichu in nekdanji dolgoletni direktor Inštituta za zgodovino švicarske reformacije);

dr. Silvano Cavazza (univerzitetni profesor za moderno zgodovino Filozofske fakultete Univerze v Trstu);

dr. Luka Ilić (teolog in zgodovinar, raziskovalec na Leibnizevem inštitutu za evropsko zgodovino v Mainz);

dr. Matjaž Kmecl (redni član Slovenske akademije znanosti in umetnosti, univerzitetni profesor za slovensko književnost Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani);

dr. Peter Kuzmič (univerzitetni profesor teologije, ustanovitelj in dolgoletni dekan Evangelijske teološke fakultete v Osijeku);

dr. Jochen Raecke (univerzitetni profesor za slovansko jezikoslovje na Filozofski fakulteti Univerze v Tübingenu);

dr. Karl W. Schwarz (univerzitetni profesor za cerkveno zgodovino na Evangeličanski teološki fakulteti Univerze na Dunaju);

dr. Walter Sparr (univerzitetni profesor za sistematično teologijo na Teološki fakulteti Univerze Erlangen-Nürnberg);

dr. Miroslav Volf (univerzitetni profesor teologije v ZDA, Yale University Divinity School, in direktor religiološkega in kulturološkega raziskovalnega središča, Yale Center for Faith and Culture).

Dopolnjeno je tudi uredniško vodenje revije. Nenad Hardi Vitorović, že doslej član uredniškega odbora, je prevzel naloge namestnika

BESEDA UREDNIKA

odgovornega urednika. Matjaž Kmecl je postal član mednarodnega sosveta revije in ni več član uredniškega odbora. Za nova člana uredniškega odbora sta bila imenovana dr. Peter Kovačič Peršin in PhDr, dr. Jonatan Vinkler, sodelavca revije, ugledna raziskovalca, publicista in urednika.

Hkrati z željo, da bi revija uspešno izhajala tudi v prihodnosti, se ponovno zahvaljujema vsem, ki so z delovanjem in finančno podporo že deseto leto zapored omogočili izdajanje revije.

Marko Kerševan, Dušan Voglar

Jonatan Vinkler

CERKOVNA ORDNINGA PRIMOŽA TRUBARJA KOT POLITIČNO DEJANJE

Dve pomembni značilnosti nemškega reformacijskega gibanja v tretjem desetletju 16. stoletja sta bili predvsem neformal(istič)nost in – posledično – postopna normiranost/kodificiranost. Oboje se je izrazito kazalo npr. tudi v raznoliki in tedaj (še) neformalizirani podobi temeljnega kristjanovega opravila – v božji službi. Luther se je zavedel, da bo treba v »poučujoči cerkvi« nekaj storiti z liturgijo v latinskem jeziku. Ta je bila dediščina obredja rimske cerkve, vendar takšnega bogoslužja ljudje povečini zagotovo niso kaj prida razumeli. Če namreč cerkev stoji na zgolj milosti, veri in Pismu, to v delovniški praksi pomeni, da se po neizrekljivi Božji milosti podeljena, ne zaslužena posamičniška vera razodeva tudi skozi razumevanje in osebno identifikacijo s Pismom in njegovimi nauki. In slednji morajo biti kajpak posredovani v širokemu občestvu verujočih umljivem jeziku.

Prva Luthrova intervencija v tej smeri je bilo njegovo latinsko besedilo *Formula missae et communionis ecclesiae Wittenbergensi* (1523). Z njim je bila latinska maša spremenjena predvsem s stališča reformatorjevega teološkega videnja ključnih vprašanj večerje Gospodove. Mašni kanon je bil odpravljen, Luther pa je po zgledu zgodnje krščanske cerkve ključni poudarek ponovno dal večerji Gospodovi kot aktu zahvale Bogu in kot dejanju, pri katerem stopa verujoči skozi Jezusa Kristusa v občestvo (*communio*) z Vsevladarjem in obratno. In reformator, ki je znal biti ravno toliko silovit pridigar in spreten politik kot tudi subtilen opazovalec in poslušalec, je kmalu spoznal, da so številni tudi tisti člani občestva verujočih – wittenberški meščani in kmetje iz okolice –, ki se brez razumevanja obredja težko vključijo v

bogoslužje. Seveda so opazili, da se jim pri obhajilu po novem podaja tudi vino, ne samo kruh, in da nekaterih delov obredja, ki so bili značilni za rimsko cerkev, sedaj ni. Toda ker je maša potekala v njim nerazumljivem jeziku, so komajda mogli doumeti subtilne teološke tančine, ki so bile pomembne za nemškega reformatorja. Zato se je morala maša jezikovno »ponemčiti«.

Posamezni pomembni protagonisti nemške reformacije, med njimi zagotovo Thomas Müntzer (pred 1490–1525) in Martin Butzer (1491–1551), so prišli do tega spoznanja celo prej kot Luther. Müntzer je bil prvi, ki je vpeljal »nemško mašo« tako na ravni sintagme kot na ravni delovanjske paradigme – tj. obredja in občestvenega petja v nemškem jeziku samega, in sicer s svojo knjigo *Deutsch Evangelisch Messe* (1524).¹ Duhovni regist tega Müntzerjevega dela, ki obsega 85 tiskanih strani in je strukturirano kot kombinacija obrednika ter notiranega kancionala (»Ampt unnd lobgesenge«)² z izključno jezikovno nemškimi pesmimi, je zapisan v programskem predgovoru.³ Vanj je radikalni nemški reformator, ki je tuzemsko življenje sklenil kot voditelj uporne kmečke vojske, zapisal, da velja pri maši »das Testament Christi offenbar handeln und Deutsch singen und erklaren, uff das die menschen mügen Christformig werden«. ⁴ Luthru se je zdela ta Müntzerjeva zamisel še kako primerna – dokler ni izvedel, da gre ravno za Müntzerjevo delo.⁵ Tako je wittenberški reformator zlagoma prišel do sklepa, da se mora reforme lotiti sam, in je nato v letih 1525–1526 izoblikoval »nemško mašo« (*Deutsche Messe*).⁶ V njej je bilo v nemščini vse, razen grškega Kyrie eleison, protestantska maša

1 Pri pisanju je bil uporabljen digitalizirani izvod omenjenega dela, s katerim pod signaturo VD16 M 4890 razpolaga Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt v Halleju (<http://nbn-resolving.de/urn%3Anbn%3Ade%3Aagbv%3A3%3A1-120114>; 10. 9. 2014).

2 Thomas Müntzer, *Deutsch Evangelisch Messe*, Allstedt 1524, 7.

3 Th. Müntzer, n. d., 7–10.

4 Th. Müntzer, n. d., 10; primerjaj tudi n. d., 8.

5 Roland H. Bainton, *Martin Luther*, Bratislava 1999, 348.

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

pa je na Nemškem tudi na vnanji izvedbeni ravni obdržala marsikatero lastnost, ki je bila značilna za rimsko cerkev: ornat, obračanje k oltarju ali občestvu, poklekanje ...

Je pa bilo za reformirano bogoslužje značilno, da Luther formalne podobe maše iz rimske cerkve ni nadomestil z novim mašnim formalizmom – v reformirani cerkvi. Zanj bogoslužje v najširšem, in tako ne le služba Božja, ni bilo *causa disciplinae* kot pri katoličanih, temveč *causa fidei*, in tisto, kar je bilo primerno in preizkušeno v središču reformacije, v Wittenbergu, ni obvezovalo drugih.⁷ Tako je Luther v tej smeri dopuščal znatno svobodo, znotraj katere so si posamezne dežele zlasti v drugem obdobju reformacije, ko je njeno vodstvo prešlo v roke posvetnih knezov, po svoji vesti in premisleku izoblikovale lastne bogoslužne redove ter tak premislek umestile tudi v priročnike, ki so tako obredno raznolikost nazadnje kodificirali – v cerkvene redove posameznih dežel z dominantno reformirano cerkvijo.

I. Augsburški verski mir in njegove posledice

Prve pomembne spremembe v smeri večje formalizacije verske prakse reformirane cerkve so nastopile že pred prelomnim državnim zborom v Augsburgu (1530), kjer je bilo reformiranim deželam in mestom dovoljeno pred cesarjem Reichu Karlom V. prebrati *Confessio Augustana*. Slednja je bila tudi temeljni dokument, ki je poslej vse do verskega zadržanja povsem novega veka (tj. do podpisa vestfalskega verskega miru 1648 v pogodbah *Instrumentum Pacis Osnabrugensis* in *Instrumentum Pacis Monasteriensis*)⁸ določal, kakšno je stališče reformirane cerkve glede verskih vprašanj vis-à-vis rimske cerkve. Nadaljnji razvoj je vodil preko artikulacij in spopadov v okviru šmalkaldske

7 Prim. Martin Luther, *Deutsche Messe und Ordnung des Gottesdiensts* (1526), v: *Gesammelte Werke*, Berlin 2002, Digitale Bibliothek Band 63, 95–96.

8 Dostopno na http://www.lwl.org/westfaelische-geschichte/portal/Internet/finde/langDatensatz.php?urlID=740&url_tabelle=tab_quelle in http://www.lwl.org/westfaelische-geschichte/portal/Internet/finde/langDatensatz.php?urlID=741&url_tabelle=tab_quelle.

zveze in augsburškega interima (1548) do passauske verske pomiritve leta 1552, ki je zgolj sankcionirala *status quo*. Pri tem sta se tako katoliška kot reformirana stan v Reichu zavedali, da stabilen mir ne bo mogoč ali brez popolnega uničenja nasprotnika (kar sta obe strani poskušali v šmalkaldski vojni 1546–1547) ali brez vzajemnega priznanja pravic druge strani, da se na ozemljih, kjer deželni gospodje priznavajo to ali ono veroizpoved, verske in z njimi povezane reči urejajo po načinu lastnega verskega prepričanja.⁹ Tako je prišlo 25. septembra 1555 v Augsburgu do podpisa znamenite augsburške verske pomiritve (pacifikacije) oz. Augsburgskega verskega miru (v nadaljevanju AR),¹⁰ ki je zapopadel tri temeljna načela.

I

Najpomembnejše in deželno- ter državnopravno najdaljnosežnejše načelo je bilo *cuis regio, eius religio*. Le-to je ob upoštevanju v pogodbi posebej omenjenih izvzemov in posebnih pravic na ravni državne pogodbe zagotavljalo: a) *versko svobodo* (z vsemi verskimi, deželno- in civilnopravnimi posledicami) izpovedovalcev augsburške veroizpovedi,¹¹ s čimer je bila slednja pripoznana in sankcionirana kot v Reichu (pod pogoji AR) rimski cerkvi enakovredna, toda tudi b) *notranjo versko enovitost* posameznih deželno-pravnih entitet ter c) *deželni mir*. Kajti veroizpoved deželnega oblastnika, kneza, je določala vero njegovih deželanov, tisti, ki pa niso hoteli prestopiti v vero deželnega kneza, so se mogli izseliti. Načelo je torej bilo: vsakdo pod svojim deželnim knezom v veri le-tega in nihče naj poslej svoje moči, ozemlja, dominijev ali pravic ne širi na račun druge vere. Glede tega je najpomembnejši 15. člen AR:

9 Glej člen 13 Augsburgskega verskega miru, kjer so eksplicitno navedeni razlogi, zakaj dotlej po mnenju sestavljavcev tega pomembnega versko-državnopravnega dokumenta ni moglo priti do trajnega miru med izpovedovalci različnih pogledov na vero Odrešenika.

10 Celotno besedilo v nemškem jeziku v: http://www.lwl.org/westfaelische-geschichte/portal/Internet/finde/langDatensatz.php?urlID=739&curl_tabelle=tab_quelle.

11 AR, č. 16, je določal zaščito miru in pravic pripadnikov rimske cerkve vis-a-vis dinamični verski dejavnosti reformiranih; pripoznanja statusa augsburške veroizpovedi pa v Reichu niso bile deležne druge veroizpovedi (AR, č. 17).

[Einbeziehung der Angehörigen des Augsburger Bekenntnisses]

§ 15 Und damit solcher Fried auch der spaltigen Religion halben, wie aus hievor vermelten und angezogenen Ursachen die hohe Nothdurfft des H. Reichs Teutscher Nation erfordert, desto beständiger zwischen der Röm. Kayserl. Maj., Uns, auch Churfürsten, Fürsten und Ständen des H. Reichs Teutscher Nation angestellt, aufgericht und erhalten werden möchte, so sollen die Kayserl. Maj., Wir, auch Churfürsten, Fürsten und Stände des H. Reichs keinen Stand des Reichs von wegen der Augspurgischen Confession und derselbigen Lehr, Religion und Glaubens halb mit der That gewaltiger Weiß überziehen, beschädigen, vergewaltigen oder in andere Wege wider sein Conscientz, Gewissen und Willen von dieser Augspurgischen Confessions-Religion, Glauben, Kirchengebräuchen, Ordnungen und Ceremonien, so sie aufgericht oder nochmals aufrichten möchten, in ihren Fürstenthumen, Landen und Herrschafften tringen oder durch Mandat oder in einiger anderer Gestalt beschweren oder verachten, sondern bey solcher Religion, Glauben, Kirchengebräuchen, Ordnungen und Ceremonien, auch ihren Haab, Gütern, liegend und fahrend, Land. Leuthen, Herrschafften, Obrigkeiten, Herrlichkeiten und Gerechtigkeiten ruhiglich und friedlich bleiben lassen, und soll die streitige Religion nicht anders dann durch Christliche, freundliche, friedliche Mittel und Wege zu einhelligem, Christlichem Verstand und Vergleichung gebracht werden, alles bey Kayserl. und Königl. Würden, Fürstl. Ehren, wahren Worten und Pön des Land-Friedens.¹²

II

Drugo pomembno načelo je bilo *reservatum ecclesiasticum*, ki je zadevalo poseben položaj vere deželanov v deželah oz. entitetah, kjer je bil suveren visok cerkveni dostojanstvenik, ki je zamenjal svojo veroizpoved in prestopil iz rimske cerkve v augsburško veroizpoved: v tem primeru njegovi podložniki niso bili primorani, da se za stran vere ravnajo po svojem deželnem gospodu, kajti AR, č. 18, je predvideval, da tak deželni suveren odstopi in da se voli njegov naslednik.

12 http://www.lwl.org/westfaelische-geschichte/portal/Internet/finde/langDatensatz.php?urlID=739&url_tabelle=tab_quelle (15. 9. 2014)

III

Tretje načelo, ki je imelo vsaj občasno in od daleč v drugi polovici 16. stoletja opraviti tudi z uveljavljanjem reformacije v Notranji Avstriji, pa je *declaratio Ferdinandeï*. Po njej (AR, č. 26, 27) so bili plemiči in svobodna kraljevska mesta izvzeti iz verske unifikacije z rimokatoliško veroizpovedjo deželnega suverena, v kolikor se je reformirana veroizpoved na zadevnem območju prakticirala od 1520 naprej. Slednje je pomenilo, da so mogla obstajati v Reichu mešana območja, kjer so v isti deželnoopravni entiteti sobivali izpovedovalci augsburške veroizpovedi in katoličani. AR v svojem 27. členu določa naslednje:

[Regelung für die Reichsstädte]

§ 27. Nachdem aber in vielen Frey- und Reichs-Städten die beede Religionen, nemlich Unsere alte Religion und der Augspurg. Confession-Verwandten Religion ein zeithero im Gang und Gebrauch gewesen, so sollen dieselbigen hinführo auch also bleiben und in denselben Städten gehalten werden und derselben Frey- und Reichs-Städt Bürger und andere Einwohner, geistlichs und weltlichs Stands, friedlich und ruhig bey- und neben einander wohnen und kein Teil des andern Religion, Kirchengebräuch oder Ceremonien abzuthun oder ihn darvon zu dringen unterstehen, sonder jeder Theil den andern laut dieses Friedens bey solcher seiner Religion, Glauben, Kirchengebräuchen, Ordnungen und Ceremonien, auch seinen Haab und Gütern und allem andern, wie hie oben beeder Religion Reichs-Ständ halben verordnet und gesetzt worden, ruhiglich und friedlich bleiben lassen.¹³

Na *reservatio Ferdinandeï* so se vsaj zastran plemičev mogli sklicati tudi notranjeavstrijski deželni stanovi, ko so ob operiranju s turško nevarnostjo katoliškega deželnega kneza Karla stiskali za privilegije augsburške veroizpovedi v Notranji Avstriji,¹⁴ kar so nazadnje z bruško

13 http://www.lwl.org/westfaelische-geschichte/portal/Internet/finde/langDatensatz.php?urlID=739&url_tabelle=tab_quelle (15. 9. 2014)

14 Jonatan Vinkler, »Medkulturni dialog« Evropske komisije kot nova verska toleranca in patent Jožefa II., *Šolsko polje XXI* (2010), št. 5–6, 40–42. O turški nevarnosti, ki je bila, kot se zdi, politični vzvod za marsikatero praktično osvojitve reformirane cerkve na Kranjskem, glej J. Vinkler, *Uporniki, »hudi farji« in Hudičevi soldatje*, Ljubljana 2011, Dissertationes 17, Digitalna knjižnica, 25–156; dostopno na: <http://www.pei.si/Sifranti/StaticPage.aspx?id=79>.

pomiritvijo dosegli za plemiče in za meščane v Gradcu, Judenburgu, Celovcu in Ljubljani. Nadvojvoda se je sicer izvijal, da v verskih rečeh nikomur ne dela sile, da pa si zastran trgov in mest (upravno) pridruže deželnoknežjo regalno pravico, da tam ne dovoli druge veroizpovedi, kakor je katoliška. Tako je Karel stanovom priznal le svobodo vesti (verovanja), ne pa tudi veroizpovedovanja (konfesionalnega delovanja), kar je bilo tedaj vezano na jurisdikcijo, slednja pa je bila imanentno politično-pravno vprašanje (kdo sme komu dovoliti postaviti cerkev in kje – na čigavi zemlji). Toda ker so bili protestantski stanovi vztrajni in je že kazalo, da se bo deželni zbor razšel brez uspeha, turška nevarnost pa je brez ozira na zagatni položaj deželnega kneza trkala na vrata, je slednji popustil – stanovom je dal 9. februarja 1578 ustno obljubo – pacifikacijsko izjavo, da si sicer pridruže deželnoknežjo pravico do urejanja verskih zadev na svojih posestvih, po mestih in trgih, vendar ne zato, da bi zatrl protestantsko bogoslužje v Gradcu, Judenburgu, Celovcu in Ljubljani, vesti meščanov pa da ne bo nihče obteževal. Stanovi so tako *de facto* dosegli, da so si lahko plemiči in njihovi ter meščani v omenjenih štirih mestih utrdili protestantsko bogoslužje in šole, meščane in tržane drugih mest ter trgov pa poslej do protireformacije (od 1598 naprej) ni nihče silil, da bi obiskovali katoliško obredje; smeli so hoditi na protestantsko službo božjo drugam ali pa so se jurisdikciji deželnega kneza v vprašanjih vere izognili tako, da so ob mestu ali trgu (vendar na nemestni in nedeželnoknežji) zemlji postavili molilnico – kot npr. mariborski protestanti v Betnavi.

Spričo kolikor moči jasno definirane politične sankcije v Augsburškem verskem miru, s katerim je *Confessio Augustana* postala poleg katoliške druga, toda enakovredna veroizpoved Reicha, je bilo v reformiranem delu Reicha zaznati potrebo, da se razmerja med političnim in verskim uredijo s posebno zakonodajo. In tako so v reformiranem delu cesarstva zlagoma začeli nastajati cerkveni redi v večjem številu in obsegu. Prvi protestantski cerkveni red je delo *Wittenberger Ordnung* Andreasa Bodensteina Karlstadta; drugi zgodnji cerkveni redovi so npr. cerkveni red za Braunschweig, 1528; leta 1531 dobi cerkveni red Lübeck, 1533 mejna grofija Brandenburg in svobodno kraljevsko mesto Nürnberg, 1543 Schwäbisch Hall in Wolfenbüttel ...

Cerkveni red je tako polagoma postal tudi izjemno pomemben politični in deželnopravni dokument, ki ga je izdal deželni suveren in v njem definiral razmerje med lastnimi (dednimi) regali in pravicami po »milosti Božji« na eni ter privilegiji in dolžnostmi deželne cerkve na drugi strani. Tako je bil poleg deželnih postav v reformiranem delu Reicha substitut za določila, ki so bila v katoliških deželah zapopadena s konstitucijami kanonskega prava rimske cerkve. Slednje pa je mnogokje očrtavalo »delokrog« oblasti deželnega oblastnika – in nihče, ki ima v svojem »opisu del« glagole s semantičnega polja (ob)vlad(ov)anja, si po naravi reči slednjega ponavadi ne pusti omejevati. Tako je bilo v 16. stoletju z redkimi izjemami na protestantski kot katoliški strani. In knez Karel Habsburški, ki je bil notranjeavstrijski deželni knez v času izida Trubarjeve *Cerkovne ordninge*, ni bil pri tem nobena izjema.

II. Trubarjev odnos do »posvetne oblasti« v teoriji in praksi

Vprašanje, zakaj se je Trubar odločil za pisanje cerkvenega reda, torej za podvig, ki v njegovem času niti načelno niti pravno ni bil v pristojnosti ne prvega deželnega pridigarja in celo konsistorija reformirane cerkve ne, temveč deželnega kneza, in to v pravni in politični konstelaciji, ki jo je popolnoma razumel in o kateri je vedel, da reformirani »cerkvi slovenskega jezika« na Kranjskem trajno ne more biti naklonjena, je mogoče razumeti preko premisleka o Trubarjevem odnosu do »posvetne oblasti«. V *Cerkovni ordningi* je najti naslednje mesto:

'Sledni človik,' pravi s. Paul, Rom. 13, inu s. Peter, 1. Pet. 2, 'bodi tei sui gosposčini, kir ima čez nega oblast, podveržen. Zakai obene oblasti inu gosposčine nei, samuč od Buga. Inu kakeršne gossposčine so, te iste so od Buga postavlene. Obtü, kateri ie tei gosposčini zubper, ta isti ie tei Božy naredbi inu ordningi zubper inu ty, kir so zubper, ty isti bodo čez se to pravdo pryeli. Zakai ty oblastniki ne so k animu strahu tim, kir dobru deio, temuč tim, kir hudu. Aku se pag ti te gosposčine ne hočes bati, taku ti sturi, kar ie dobru, inu boš od nee hvalo imel, zakai ona ie en služabnik Božy tebi h dobrimu. Aku ti pag hudu sturiš, taku se ti bui. Zakai ona nekar zabston tiga meča ne

nossi, ona ie en služabnik Božy, en mesčavec h timu serdu čez tiga, kir hudu sturi. Obtū vi morate biti pokorni, nekar le samuč za volo tiga serda, temuč tudi za volo te visty. Obtū vi tudi to štyvro plačuite, zakai oni so služabniki Božy, kir na tu gledaio.' 'Na tu bodite vi pokorni sledni človeski ordningi za volo tiga Gospudi: oli timu krallu, koker nei timu višimu, oli tim altmanom, koker tim, kir so od nega poslani h timu mesčovanu čez te, kir hudu deio, inu k ani hvali tim, kir dobru deio. Zakai letu ie ta vola Božya, de vi s teim dobrim dianem tim norskim inu nezastopnim ludem zamašite nih vusta, koker ty, kir so fray inu sami suy, inu nekar de bi vi to frayngo inu slobodnost imeili k animu pokrivanu te hudobe, temuč koker ty hlapci Božy. Poštuite sledniga, brate imeite za lubu, Boga se buite, poštuite tiga kralla.¹⁵

Trubar se je tod oprl na dva svetopisemska odlomka, in sicer na Rim 13,1–6 in 1 Pt 2,13–17. Menil je, da je posvetna oblast koristna, zagotavlja namreč red in varnost ter pri tem uporablja tudi »sredstva prisile«, ki jih mora vernik kot podložnik Božji, toda hkrati tudi podanik posvetne oblasti – ta pa da je sama Božje orodje za vzdrževanje pozemskega reda – spoštovati in ubogati. O funkciji posvetne oblasti v formi fevdalnega reda in deželne politične oblasti v poglavju *Od deželske oblasti inu gosposčine* zapiše:

Ta deželska oblast inu gosposčina ie en stan oli služba, katero ie Bug v ti celi človeski žlahti gori naredil inu postavil, to isto on sam gori derži inu ohrani, čassi močno, časi šibko, v velikih, v mahinih, krivih inu rezdianih ričeh, de s to isto to vunano brumo inu poštene po Božyh zapuvidah vmei ludmi obderži inu de ty hudi, nepokorni s to telesno štraifingo inu s teim mečom bodo štraifani. Skuzi to isto tim ludem daie Bug na znane, de ie on moder inu pravičin, inu te hude ludy inu psee, kir so te človeske kry žeini, skuzi katere bi Zludi rad hotel tu človestvu cilu zatreti inu končati, proč deva inu pregane.¹⁶

Za intelektualnozgodovinsko umestitev Trubarjevega razumevanja posvetne oblasti je zlasti pomenljiva pasaža, kjer njen avtor avtoriteto pridigarja oz. duhovna primerja z avtoriteto posvetne oblasti:

15 Primož Trubar, *Cerkovna ordninga*, v: *Zbrana dela Primoža Trubarja* III, ur. Jonatan Vinkler, Ljubljana 2005, 418–419.

16 P. Trubar, n. d., 344.

Inu v tih bessedah, Iohan. 20, ie zapopadenu, de ta Božya maiesteta inu oblast ie močna skuzi tih jogrov inu vseh pravih, poklycanih pridigariev pridige, koker ie skuzi Cristuseve pridige bila močna. H tretimu: le-te bessede tudi pravio inu kažeio, de tu pridigarstvu nei ena deželska muč, ne telesna syla oli permorovane.¹⁷

Na tem mestu je Trubar zvest dedič Luthrovega pogleda na posvetno oblast, kajti takratni prvi pridigar »cerkve slovenskega jezika« v citiranem odlomku na drugem polu primerjalnega niza proti duhovni avtoriteti pridigarja (*das priester Ampt*) stavi moč posvetne oblasti, ki jo enači s telesno silo oz. prisilo (*Gewalt*). Tako uporablja za pomensko polje posvetne oblasti označevalec (*pri*)sila, in sicer na enak način in v analognem kontekstu kot Luther, ki je termin (*weltliche*) *Obrigkeit* pogosto zamenjeval z izrazom *Gewalt*. Le-ta po načelu *pars pro toto* nadomešča celotno pomensko polje, je pa pomensko znatno določnejši in se nanaša na povsem decidirano komponentno izvrševanja oblasti – na fizično (kaznovalno) (*pri*)silo,¹⁸ ki tako postaja sinonim za (deželno) oblast. V abstraktnem je torej Trubar posvetno oblast pripoznaval kot del Božjega svetovnega reda in nujen delovalnik pozemske ureditve, zato in pa zavoljo zavedanja, da so reformirane cerkve neaugsburških veroizpovedi (in tudi neveroizpovedi) v smislu AR postavljene onstran zakona, pa v svojih spisih ni pokazal niti najmanjšega razumevanja za tiste oblike zgodnjenovoveškega verskega iskanja, ki so zagovarjale izključen primat duhovnega nad posvetnim, npr. za prekrščevalce. Zgoraj omenjeno poglavje *Cerkovne ordninge (Od deželske oblasti in gosposčine)* ima tako namreč indikativen podnaslov – *Aku ty bidertauffery prov govore, kir pravio: Ta deželska oblast, gosposčina, te pravde inu zmasne, pravične štraifinge so zgul greh inu de en pravi kersčenik ne more deželske ryči rovnati, regirati, sodyti, te hude štraiffati na životu inu na blagu?*¹⁹ Trubar pa podobno kot Luther, ki ni našel svetopisemskega opravičila npr. za radikalno odloč(e)nost kmečke vojske v nemški kmečki vojni (1524–1526), obra-

17 P. Trubar, n. d., 347.

18 Na strani rimske cerkve termin *Gewalt* zamenjuje pojem *plenitudo potestatis*, ki referira na papeževo vrhovno moč oz. oblast, katera zapopada tudi prisilo (v slovarju cerkvenega prava jo izražajo *imperium*, *auctoritas* in – *executio*). Tomaž Jurca, *Dva meča: novo razmerje moči med cerkvijo in državo*, Ljubljana 2010, 157.

19 P. Trubar, n. d., 346.

čuna s pogledom prekrščevalcev, in sicer že z marginalno opombo in nato s prvo povedjo v zadevnem poglavju:

Bidertauffery so eni nevučeni, nezastopni v tim S. pysmu ludy, suseb v tim, kir se druguč kersčuoio, gosposčino zamečuoio.²⁰ Le-ta navuk tih bidertaufferiev, kir se druguč kersčuoio, so gvišne inu očite Zludieve lažee inu enu šentovane zubper to Božyo modrost inu Božye darruve inu ie en začetik inu perprava h tim austriom, puntom, mordanem inu eno zatrene inu rezvalene vseh dobrih ričy inu postav, obtu imαιο ty ludy zveistu podvučeni biti od obeyu oblasti.²¹

Odnos Trubarja do anabaptistov in njihovega nekonvencionalnega odnosa do tedanjega družbenega reda je pri Trubarju tipološko in je stalnica. Tako je npr. v teološko zagotovo najpomembnejšem – in poleg knjige *Formula Concordiae* tudi edinem zavezujočem simboličnem – tekstu slovenske reformacije, v *Artikulih* (1562), ki ndr. še zdaleč niso zgolj prevod *Confessio Augustana* (in glede na Trubarjev slovenski predgovor vanje tudi niso želeli biti),²² najti naslednje mesto: »Obtu tim bidertaufferyem krivu daio, kir pravio: En rihtar biti, tatie obeseti, prov persegovati, prov voiskovati, lastnu imeiti, se braniti ie greh.«²³ Isti motiv najdemo celo v Trubarjevem poslednjem, posmrtno izdanem delu, v prevodu Luthrove *Hišne postile* (1595), kjer ostareli očak »cerkve slovenskega jezika« v branju na osmo nedeljo po S. Trojici skorajda ob koncu lastnega pozemskega eksistiranja zapiše:

Ampak, de bi ludje zatu nyh imejli prov deržati inu nyh slušati, tu pravi Christus: Varui se ti pred nymi, zakaj pod tem ovčjim gvantom

20 N. m.

21 N. m.

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

23 P. Trubar, *Articuli*, v: *Zbrana dela Primoža Trubarja III*, ur. Jonatan Vinkler, Ljubljana 2005, 88.

bodeš ti eniga volka našal, zlasti, de ti vvidertauferji ravnu koker ty menihi svoj trošt na svojo lastno pravico inu dela stavio, de Boga na lažo stavio v njegovi oblubi, kadar se ony zupet puste karstiti inu s tem ta prvi inu pravi karst cilu k ničemer sture, krivu vuče od te s. večerje, kakor de bi se tukaj ništer družiga ne prejelu kakor kruh inu vinu, inu nakladajo tem karsčenicom nepotrebne butore, rezdyrajo tu gospodinstvu, pravio, de je krivu kaj lastniga imejti, *ferrahtajo posvitno gosposčino koker en stan teh nevernikov, zvernejo okuli inu rezdyrajo vse try Božje štiffte inu postave, zlasti ta cerkovni, posvitni inu hišni regiment* [poudaril J. V].²⁴

Toda tukaj je pri Trubarju že govora o odporu proti zavračanju celotnega pozemskega družbenega ustrojstva in ne le (deželne) oblasti, kar pa je predmet onstran tukajšnje obravnave.²⁵

Da je Trubar dovolj tesen (politični) stik med duhovno avtoriteto in posvetno oblastjo tedanje dobe ter z njim povezana razmerja rafiniranega prepričevanja in pritiska razumel zelo dobro ter znal glede tega potrebna retorična izrazila tudi prav spretno uporabljati, ni nobenega dvoma. Izrazit primer omenjenega je Trubarjevo prepričevanje nadvojvode Maksimilijana,²⁶ naj podpre tisk protestantskih knjig v južnoslovanskih jezikih. Slovenski reformator je namreč 15. julija 1560 iz Stuttgarta odposlal pismo, v katerega je postavil naslednje besede:

Zato vaše kraljevo veličanstvo spet v imenu in zaradi slovenske in hrvaške cerkve najponižneje silno prosim, da bi se zavoljo Kristusa in njegove časti hotelo pogajati z gospodi in deželani na Avstrijskem, Štajerskem in Koroškem (doslej sem samo pri Kranjcih nabral, s čimer sem plačal slovenski tisk) in z ogrskimi in hrvaškimi grofi in gospodi ter jih pripraviti, da bi nam pomagali zalagati slovenski in hrvaški tisk ... In to so dolžni toliko bolj kot drugi narodi, ker uporabljajo ta

24 P. Trubar, *Hišna postila d. Martina Luthera*, Tübingen 1595, 178 (z2), <http://www.dlib.si/?URN=URN:NBN:SI:DOC-02UIU4RU> (18. 9. 2014).

25 Glej Albert Kos, *Družbeni nazor slovenskih protestantov*, doktorska disertacija, Ljubljana 1946, in tudi Tomislav Vignjevič, *Trije redovi sveta in reformacija*, v: *Vera in botenja. Študije o Primožu Trubarju inu njegovem času*, ur. Sašo Jerše, Ljubljana 2009, 129.

26 Habsburški princ je postal leta 1562 češki, 1563 ogrski kralj in leto za tem (1564) cesar.

dva jezika njih podložniki in tudi Turki, njihovi sosodje, ter bodo s tem več miru od Turka dosegli ko s svojimi sulicami in puškami ...²⁷

Trubar svojemu visokorodnemu naslovniku seveda ni mogel izstaviti numerične napovedi, za koliko sabelj, mož, konj in topov zaleže en biblični prevod v hrvaščino, bil pa je zagotovo prepričan, da more dovolj razširjen in celovit poduk v »pravi krščanski veri« tudi na jugu Balkana sčasoma prinesiti obrat politične situacije, kajti verska »peta kolona« naj bi imela moč učinkovito od znotraj navrtati Osmansko cesarstvo. In slednje je bila tudi za modrokrvneže, ki so podpirali Trubarjevo slovstveno podjetje, »ponudba, ki se je ne more zavrnuti«. ²⁸

*

Trubar pred sestavitvijo *Cerkovne ordninge* ni bil brez izkušenj z institucionalnim organiziranjem cerkvenega življenja. Izpod njegovih rok je namreč junija ali julija 1553 prišel kratki cerkveni red za Kempten,²⁹ kjer je takrat služboval. Toda zastran *Cerkovne ordninge* je bil zastavek povsem drugačen: ni šlo samo za nekajodstavčno navodilo o cerkvenem nauku, zakramentu in drugem obredju, nedeljah, praznikih in večernicah ..., temveč za celovito knjigo besedil, ki so marsikje prestopala na področje deželnih postav. Takisto *Cerkovna ordninga* ni bila mišljena kot tekst v protestantskem referenčnem okolju, kot je bilo to v Kemptenu, temveč v okolju z versko mešanim, toda večinskim katoliškim prebivalstvom in celo katoliškim deželnim knezom, pri čemer pa realni politični nosilci deželnih relacij do »cerkve slovenskega jezika« niso bili eksplicitno določeni, zagotovo pa to ni mogel niti želel biti katoliški deželni knez. Zato se zastavlja vprašanje, kako je Trubar politično sploh menil izpeljati ta zahteven projekt (pri tem se ne kaže dotikati večkrat obravnavane teme nesoglasij na Nemškem: Andreae ...). Morda odgovor na zastavljeno enigmo podaja

27 Jože Rajhman, *Pisma Primoža Trubarja*, Ljubljana 1986, 68, 69. Podobno tudi v pismu nadvojvodi Maksimilijanu 27. julija 1560; glej J. Rajhman, n. d., 75, 77.

28 Več v: J. Vinkler, *Uporniki, »budi farji« in Hudičevi soldatje*, Ljubljana 2011, Dissertations 17, Digitalna knjižnica, 83–100; dostopno na: <http://www.pei.si/Sifranti/StaticPage.aspx?id=79>.

29 J. Rajhman, n. d., 303–308.

pismo, ki ga je Trubar pisal deželnemu oskrbniku in kranjskim deželnim odbornikom, in sicer je pismo datirano v Ljubljani, 29. oktobra 1564. Trubar je tedaj vedel, da so njegovi dotedanji verski podporniki (ki pa so morda to bili, ker so gradili svoj lastni politični projekt – večje politične privilegije napram deželnemu knezu –; slednje ni bilo v obdobju »medvladja« oz. pred poklonitvijo novemu deželnemu knezu oz. kralju za plemstvo v srednji Evropi, npr. za češko ali madžarsko, nič neobičajnega) pokleknili pred ukazom deželnega kneza Karla, ki je kranjskim deželnim stanovom 6. septembra 1564 zapovedal, naj Trubarjevega cerkvenega reda nikar ne izdajajo na lastno pest, kajti to bi glede na določila Augsburškega verskega miru pomenilo neposredno kršitev deželnoknežjega regala. Zato jim je pisal:

Drugič, kar zadeva knežji ukaz, odkritosrčno svetujem, da se naj njegovi knežji milosti o tiskanem cerkvenem redu povsem in resnično poroča, da ga nisem spisal [slednje je bila glede na deželno- in državnopravni referenčni okvir, dan z augsburško versko pomiritvijo, pravzaprav zgolj retorična figura; op. J. V.], temveč da sem samo prevedel württemberski cerkveni red in examen theologicum Filipa Melanchthona, da sem posvetil knjigo častitim deželnim stanovom na Kranjskem, in da je vsa knjiga, vendar brez naslova in posvetila, že tiskana, in sicer v tristo izvodih. In ker naj bi vsaka cerkev, naj bo prava ali kriva (nismo s krivimi, krivičnimi, zapeljivimi in novimi), vedela, kako naj ravna poleg pridige v vseh členih vere, z delitvijo svetih zakramentov, s prošnjo, molitvijo, priprošnjo in zahvalo, prav tako, kako naj ravna s šolami, poklicem cerkvenih služabnikov, prav tako, kako se naj vede pri bolnikih, zapornikih in umirajočih ter pogrebih, imeti mora in naj ima svoje obredje in pravila; zato so mnogi nagovarjali tudi našega pridigarja, potem ko imajo v svojem jeziku vsa kraljestva, kneževine, dežele, mesta in župnije tiskan cerkveni red, da tudi on prevede cerkveni red, ki bo podoben povsem nauku in obredju z drugimi po augsburški veroizpovedi. To je tudi storil in je vdano pripravljen, pred častitimi deželnimi stanovmi, kakor tudi pred vsemi bogaboječimi, dati račun. Kjer kaj nasprotuje božji besedi, ki so jo zapisali preroki in apostoli, bo to ustno in pisno preklical in pristane, da ga bo njegova knežja svetlost in mi kaznovali in ga izgna-

li iz dežele kot goljufa. In po tem poročilu naj vaša milost prosi njegovo knežjo svetlost, da pregledati moje knjige bogaboječim in razumnim ljudem, in če kje kaj krivega najdejo, naj Trubarja prepričajo iz svetega pisma, da se je zmotil, pošljejo pa naj pisno s svojim imenom in priimkom. Na to naj naš pridigar svoje nasprotno mnenje in zagovor sestavi. In po tem, če bo za krivega spoznan, naj ne bo več naš pridigar, kot ujetnika ga bomo predali papežu v Rimu.

Skratka, vi, moji gospodje, če hočete biti stanovitni in ne mameluški kristjani, častilakomneži in skopuhi, če hočete bogoljubno vladati v tej deželi in ne zapasti hudiču, tedaj morate *zdajle v začetku te nove vlade* [poudaril J. V.; uti possidetis, ita possideatis; s strani stanov bi to pomenilo pritisk za potrditev priposestvanega privilegija] znova temeljito, jasno in na ves glas pisno, ustno in javno izpovedati svojo vero ob nevarnosti za vse svoje imetje, život in življenje, ženo in otroke ter odkrito pisati knežji svetlosti, da spoznate in priznavate, da je augsburška veroizpoved s svojim naukom, vero, božjimi službami, obredi in cerkvenimi redi sestavljena povsem v skladu in soglasju z božjo besedo v svetem pismu; od nje ti deželni stanovi nikakor nočejo odstopiti, in hočejo z božjo pomočjo vsemogočnega stanovitni ostati pri svoji veri, ki so jo poprej večkrat izpovedali rimsko cesarskemu veličanstvu itd., njegove knežje milosti predragemu očetu preslavnega spomina; pri tem pa hočejo po svoji dolžnosti pokazati in izkazati njegovi knežji svetlosti, z imetjem, s krvjo in z vsem sleherno zvesto in voljno poslušnost v vsaki stvari, ki ni proti Bogu.

Po vsem tem pričakujte od knežje svetlosti, da ne bo silila in naganjala deželnih stanov in njih pridigarjev proti tej izpovedi, veri, nauku, obredom, cerkvenim redom itd. Kajti v resnici, vi gospodje, če boste zdaj malodušni, obupani in če se hočete hliniti, je hudič že napravil luknjo v našo cerkev in zmagal, šibke ude naše cerkve resno vznemiril in pohujšal, zato bodite v tem pošteno, vrlji in stanovitni v pisanju itd.³⁰

Zdi se, da je ključna pasaža citiranega navedka naslednja: »[T]edaj morate *zdajle v začetku te nove vlade* [poudaril J. V.] znova temeljito, jasno in na ves glas pisno, ustno in javno izpovedati svojo vero«. V tej

30 J. Rajhman, n. d., 193–194.

pasaži pa je ključen zlasti pomen prislova *zdajle*. Trubar se je, kot se kaže v zgoraj citiranih vrsticah, zavedal, da je čas med smrtjo dotedanjega deželnega kneza in poklonitvijo novemu oz. doba »na začetku nove vlade«, tj. pred trenutkom, ko je novi vrhovni deželni oblastnik potrjeval/potrdil dotedanje pravice stanov, ključnega pomena za »priposestvovanje« (*uti possidetis*), torej tudi za legaliziranje novih verskih pravic *de facto* delujoče, vendar *de iure* nelegalne »cerkve slovenskega jezika«; podobno so ob primernih priložnostih počeli skorajda vsi deželni stanovi srednje Evrope, najlepši primer pa so npr. velike verske koncesije, ki si jih je topogledno izborilo npr. češko plemstvo.

Toda Trubar se je ujel v »časovno zanko«: jesen 1564 ni bila več primerna za izpeljavo njegovega manevra. Cesar Ferdinand I. je umrl 25. julija 1564. Za njim je postal nemški cesar njegov sin Maksimilijan II., toda še pred smrtjo je Ferdinand I. avstrijske dežele razdelil med svoje sinove. Maksimijan je od očeta prejel Zgodnjo in Spodnjo Avstrijo, Češko in Ogrsko, Ferdinand je dobil Tirolsko, deželnemu knezu, ki je vladal tudi cerkvi »slovenskega jezika«, Karlu, pa je oče namenil Štajersko, Koroško, Kranjsko, Goriško in Primorje s Pazinsko grofijo – torej Notranjo Avstrijo. Toda novi deželni knez Karel je poklonitev kranjskih deželnih stanov, torej priložnost, ko je bilo mogoče tudi kaj zahtevati in morda celo pridobiti, absolviral aprila 1564, *Cerkovna ordninga* pa je bila takrat še v stavku in tiskarskih prešah. Trubar je bil torej z izidom zanj v vsakem pogledu tudi eksistencialno prelomne knjige prepozen.

Je pa mogoče na izid *Cerkovne ordninge* v resnici gledati kot na vrhunec versko-političnega projekta, kjer sta oba partnerja – stanovi in Trubar – dolgo hodila z roko v roki in se podpirala.

Izrazit dogodek, ki ilustrira zgornje, se je 6. in 20. decembra 1562 odvijal v škofijskem dvorcu v Ljubljani. Tam se je na drugo adventno nedeljo zbrala majhna, toda izbrana družba. Poleg katoliških duhovnikov so se v istem prostoru nagnetli še deželni oskrbnik Jošt Galenberški, posamezni plemiči, kranjski deželani in člani ljubljanskega mestnega sveta, izmed protestantskih pridigarjev pa Jurij Juričič, Janž Tulščak in superintendent Primož Trubar.

Vzrok za srečanje sta bila ukaza cesarja Ferdinanda z dne 1. novembra 1562, ki sta v Ljubljano prispela 27. novembra istega leta in

bila nato čez tri dni, 30. novembra, tudi prezentirana.³¹ V prvem je Njegovo cesarsko veličanstvo ljubljanskemu škofu Petru pl. Seebachu zapovedalo, naj Trubarja natančno izpraša in mu o vsem pošlje temeljito poročilo, v drugem pa je bilo deželnim odbornikom zaukazano, naj pošljejo Trubarja pred škofa Petra, da izpriča, kaj veruje, uči in pridiga. Oba ukaza sta bila reakcija na strupeno ovadbo škofa Seebacha, ki jo je slednji poslal cesarju zoper Juričiča, Tulščaka in Trubarja: v njej se je ljubljanski škof z nič kaj laskavimi besedami pritoževal, da omenjeni nasprotujejo katoliški veri in da se moreta iz tega roditi zgolj punt ter prelivanje krvi. Zato naj se da te duhovne zapreti, poleg njih pa še kranjskega pridigarja Gašperja Rokavca, Jurija Mačka in Jurija Stradiota, zlasti pa je treba poskrbeti, da se spravi za rešetke podjetnega Matijo Klombnerja, ki da je kar nič manj kot »učitelj navedenih idiotov«. Škof, ki je Trubarja, Tulščaka in Juričiča obrekel, da so »prepirljivi, sektarski, uporniški in neizobraženi ter svojemu duhovnemu predstojniku [tj. ljubljanskemu škofu Seebachu] neposlušni in uporni možje ter predikanti,«³² je cesarju poročal »pod spovedno molčečnostjo«, kajti v nasprotnem primeru naj bi šlo njemu in njegovim duhovnikom za glavo, ker so luterani v Ljubljani menda vpili: »Če bo Primož Trubar iz Ljubljane pregnan, bomo vse menihe in duhovne pobili.«³³

Cesar se je na ovadbo škofa Seebacha 30. julija 1562³⁴ odzval s tremi ukazi, ki so v Ljubljano prispeli 12. avgusta istega leta: omenjenih sedem protestantov da je treba spraviti na hladno, deželni odborniki jih ne smejo ščititi, ljubljanski mestni svet pa naj prepove protestantske pridige v cerkvi sv. Margarete v Ljubljani. Seveda deželni stanovi niso potrebovali veliko časa, da so ugotovili, kdo je resnični pobudnik teh ukrepov. Nato so spisali obsežno pritožbo,³⁵ ki so jo 21. avgusta istega leta poslali iz Ljubljane. V prizivu so zatrjevali, da je nekdo Njegovo veličanstvo o celi zadevi »napačno poučil«. Čeprav

31 Primož Trubar Ivanu Ungnadu (Ljubljana, 28. nov. 1562); J. Rajhman, n. d., 142, 144.

32 Theodor Elze, *Primus Trubers Briefe*, Tübingen 1897, 199.

33 Mirko Rupel, *Primož Trubar, življenje in delo*, Ljubljana 1962, 149

34 N. m.; primerjaj Primož Trubar Ivanu Ungnadu (Ljubljana, 28. november 1562); J. Rajhman, n. d., 142, 144.

35 T. Elze, n. d., 199–208.

so dobro poznali očeta cele homatije, pa po škofu Petru tokrat niso udarili neposredno: pisali so le o sovražnem, nevoščljivem, strupenem in lažnivem ovaduhu, o njegovih duhovnikih v stolnici pa, da so pijanci, nečistniki in bogokletniki, ki so pri oskrbovanju svoje dušnopastirske službe menda tako nemarni, da celo leto ni bilo pridig, še celo na božič, veliko noč in na binkošti ne, kajti bogoslužje da oskrbujejo »mladi in predrzni ljudje, ki se ne trudijo za nič drugega kot za to, da se ljudem s prižnice kažejo in jih zasramujejo«. ³⁶ V isti sapi so se obrnili tudi na kralja Maksimilijana, naj v zvezi z njihovo pritožbo posreduje pri cesarju.

Neposredni učinek je bil, da zaporni nalog proti sedmim protestantom ni bil izvršen, da pa bi cesar prišel stvari do dna, je velel ljubljanskemu škofu organizirati zaslišanje za Primoža Trubarja. Na pisni poziv škofa Seebacha, v katerem je ta Trubarja pretkano nagovoril kar z »*Dragi gospod Primož*«, ³⁷ se je superintendent protestantske cerkve na Kranjskem odzval najprej s pismom, v katerem je sporočil, da bo storil, kot mu je bilo zaukazano, ³⁸ nato pa se je v škofijski palači zglasil osebno, o njegovem prihodu na zaslišanje 6. decembra 1562 pa se je ohranila latinska notica, da je na kraj dogodka prispel »v imenitnem spremstvu množice deželanov, svetovalcev in meščanov kakor Luther«. ³⁹ In škof Seebach mu je nato zastavil 21 vprašanj, ki so se nanašala na artikle s področja dogmatike in liturgike, in to ravno v tistih točkah, kjer se je Augsburgska veroizpoved jasno razlikovala od nauka rimske cerkve, duhoven z Raščice pa naj bi na vsako izmed vprašanj odgovoril z da ali ne. Tako je prvo vprašanje zadevalo nauk o cerkvi: Ali Trubar verjame, da je krščanska cerkev ali občestvo tista cerkev, ki ji na svetu načeluje rimski škof, sveti oče papež, vrhovni Kristusov vikar. Nato: Ali verjame, da je svetih zakramentov sedem – krst, birma, evharistija ... Med ostalimi: Ali verjame, da so za večno življenje potrebna kristjanova dobra dela ali pa, da se večno življenje

36 N. d., 201, 202.

37 Škof Peter iz Ljubljane Primožu Trubarju (Gornji Grad, 29. november 1562); T. Elze, n. d., 298.

38 Primož Trubar Petru pl. Seebachu (Ljubljana, 30. november); J. Rajhman, n. d., 145.

39 »Comparuit autem provincialium, senatorum civiumque turba egregie stipatus more Lutheri.« T. Elze, n. d., 300.

dobi izključno po zaslugi Jezusa Kristusa. In: Ali izpoveduje Augsbursko veroizpoved.⁴⁰ Odgovori na ta vprašanja niso ohranjeni, so pa tisti, ki jih je Trubar izrekel na drugem zaslišanju 20. decembra 1562, ko je odgovarjal na obtožbe, ki so zastran njega prispеле do cesarja.⁴¹ Nazadnje se je zgodilo tako, kot je Trubar napisal v pismu Ivanu baronu Ungnadu že pred zaslišanjem:

»Hvala Bogu, da se zaradi tega nič ne bojim, kajti o vseh krščanskih naukah, ki jih znam dokazati in braniti z jasnimi izreki iz Svetega pisma, sem že pridigal in pisal, da bom, kakor upam, s pomočjo in milostjo Vsemogočnega častno prebil to preizkušnjo.«⁴²

Superintendent kranjskih protestantov je smelo pripoznal lastno izpovedovanje creda »prave, stare vere krščanske«, kot ga podaja Augsburska veroizpoved, toda s tem v zadevi nikakor ni bila izrečena zadnja beseda. Kajti tokrat so bili za razliko od škofa Seebacha, ki je poskrbel za začetek gonje proti Trubarju, v naletu odločni kranjski deželni stanovi: ko je namreč ljubljanski škof spravljal skupaj poročilo o zaslišanju, so tudi stanovi prijeli v roke pero. In so 27. decembra 1562⁴³ v Ljubljani sestavili dolgo pisanje in v njem vzeli najvišjega duhovnega pastirja Ljubljanske škofije krepko na piko. Med drugim so ga obdolžili tudi tako strahotne nečednosti celo za dostojanstvenika njegovega kova, da živi z žensko, in to z že omoženo damo, ki da jo je škof kar za gotove novce kupil od njenega soproga.⁴⁴ Da bi njihovo pisanje res prispelo v roke »najvišje avtoritete«, so se s pismom priglasili tudi pri cesarjevem tajniku Ivanu Kobencu ter mu »v spodbudo«, in ker da bo »imel zastran te reči dosti truda s pisanjem«,

40 T. Elze, n. d., 300–302, tudi Theodor Elze, *Die Superintendenten der evangelischen Kirche in Krain während der sechzehnten Jahrhunderts*, Wien 1863, 16, 17.

41 N. d., 303–306.

42 Primož Trubar Ivanu Ungnadu (Ljubljana, 28. november 1562); J. Rajhman, n. d., 142, 145.

43 T. Elze, *Primus Trubers Briefe*, 307–315.

44 Na slednje je Trubar bržda diskretno namignil že pred zaslišanjem pred škofom Seebachom, v poročilu oblastnikom ob vrnitvi v Ljubljano (17. junija 1562). Tam je prebrati: »Nasprotno naj se da gospod škof s svojo duhovščino tudi od jasne Božje besede poučiti in naj razvade, javna malikovanja in romanja, vsa pohujšanja, nečistovanja v svojem okrožju in dušnem pastirstvu pri vseh odpravi.« J. Rajhman, n. d., 115, 117.

poslali 40 dukatov v zlatu.⁴⁵ So že vedeli, čemu ta naložba, kajti trd(n) a zlata valuta da vedno prepričuje – še tako neodločne.

Škofa, ki tako ali tako ni slovel po bogve kakšni posebni vnemi pri opravljanju dušnopastirske službe in je bil v tem ves drugačen kot njegov predhodnik na ljubljanskem škofovskem prestolu, apostolsko-inkvizitorsko vneti Urban Tekstor, so tako udarili po prstih s preiskavo, nad katero je na cesarjevo pobudo prevzel patronat tridentinski koncil. Pičenski škof Daniel Barbo (1563–1570) je namreč dosegel, da je v Ljubljano prišel tudi zagrebški škof Matej Brumanus (1558–1563), in oba sta pognala kolesje v tek: »Najprej sta pod prisego izpraševala duhovnike, ali je ljubljanski škof /.../ duhovniški otrok, simonist, ubijalec, nečistnik in prešuštnik, zanikrn v službi.«⁴⁶ Gostujoča preiskovalca sta nato škofu Seebachu svetovala, naj se pred cesarjem osebno opraviči za svoje spodrsrljaje, toda nato je prispel oster ukaz Njegove cesarske milosti in škof Barbo je Seebacha priklesčil še bolj trdo: popisal in zapečatil je vse njegovo imetje, zlasti gotovino, in to tako v Ljubljani kot v Gornjem Gradu, Trubar pa je v svojem pismu najbrž ne brez zadoščenja zapisal: »In so [...] pustili ljubljanskega škofa kar žalostnega v Gornjem Gradu.«⁴⁷

III. Po orkanu

Čeprav je Trubarju v političnem planu morda, kot se zdi na prvi pogled, spodletelo, in je svoj spodrs (tudi zaradi manjše odločnosti deželnih stanov, kot so jo izpričali njihovi stanovski tovariši v nemških deželah v obdobju med začetkom Luthrove reforme in pripoznanjem *Confessio Augustana* leta 1530), plačal z dokončnim izgonom iz očetnjave,⁴⁸ pa je – kot vedno – končni izplen kontroverze zapopaden v detajlih. In zastran *Cerkovne ordninge* so to preverljivo naslednji:

45 T. Elze, n. d., 317.

46 Primož Trubar Ivanu Ungnadu (8. julij 1563); J. Rajhman, 152, 154.

47 N. d., 153, 154.

48 Kot se zdi, Trubar svojega zadržanja zastan uveljavljanja temeljnih cerkveno-političnih besedil ni spremenil niti po izgonu iz Notranje Avstrije, kajti v deželno politiko Notranje Avstrije je ponovno vstopil s knjigo *Formula Concordiae*, kjer je igral aktivno vlogo pri njeni pripravi in pozivanju k podpisu, toda ta snov presega meje zadevnega pisanja.

1. celotna naklada *Cerkovne ordninge* bržda ni bila uničena, zato je Trubarjevo delo bilo predmet recepcije; le-to navsezadnje dokazujeta tako Spindlerjev (vatikanski) kot Steinerjev (memmingenski) izvod, ki sta edina danes znana;

2. del veličastnega Trubarjevega teksta pa je, kot se zdi, našel pot v knjižico Trubarjevega učenca in nadaljevalca Jurija Dalmatina, *Agendo* (1585),⁴⁹ proti kateri pa deželni knez, ker ni šlo za vseobsežni in v njegove regale posegajoči cerkveni red, ni ukrepal.

Tako je Trubar s svojim delom, ki je – pomenljivo – edini celoviti cerkveni red (ne agenda!) v slovenskem jeziku doslej – *de facto* vsaj za nekaj desetletij uveljavil, kar mu *de iure* spričo kompleksnih političnih okoliščin, v katerih je izšla *Cerkovna ordninga*, ni bilo dano.

VIRI IN LITERATURA

Augsburger Reichsabschied, 1555. [Http://www.lwl.org/westfaelische-geschichte/portal/Internet/finde/langDatensatz.php?urlID=739&url_tabelle=tab_quelle](http://www.lwl.org/westfaelische-geschichte/portal/Internet/finde/langDatensatz.php?urlID=739&url_tabelle=tab_quelle).

Lucijan ADAM, O Dalmatinovi Agendi. *Stati inu obstati* 2010, št. 11–12, 40–77.

L. Adam, *Življenje in delo Jurija Dalmatina ter mesto njegovih del v slovenski književnosti 16. stoletja*, doktorska disertacija. Koper 2012.

Roland H. BAINTON, *Martin Luther*. Bratislava 1999.

Theodor ELZE, *Die Superintendenten der evangelischen Kirche in Krain während der sechzehnten Jahrhunderts*. Wien 1863.

Th. ELZE, *Die Superintendenten der evangelischen Kirche in Krain während der sechzehnten Jahrhunderts*. Wien 1863. [Http://www.archive.org/details/diesuperintende00elzegoog](http://www.archive.org/details/diesuperintende00elzegoog).

Theodor ELZE, *Primus Trubers Briefe*. Tübingen 1897.

Tomaž JURCA, *Dva meča: novo razmerje moči med cerkvijo in državo*. Ljubljana 2010.

Matjaž KMECL, *Od pridige do kriminalke*. Ljubljana 1975.

Albert KOS, *Družbeni nazor slovenskih protestantov*, doktorska disertacija, Ljubljana 1946.

49 Lucijan Adam, *Življenje in delo Jurija Dalmatina ter mesto njegovih del v slovenski književnosti 16. stoletja*, doktorska disertacija, Koper 2012, 167–202.

- Martin LUTHER, *Deutsche Messe und Ordnung des Gottesdiensts* (1526). V: *Gesammelte Werke*, ur. Kurt Aland. Berlin 2002, Digitale Bibliothek Band 63.
- Grete MECENSEFFY, *Geschichte des Protestantismus in Österreich*. Graz 1956.
- Thomas MÜNTZER, *Deutsch Evangelisch Messze*. Allstedt 1524. [Http://nbn-resolving.de/urn%3Anbn%3Ade%3Agbv%3A3%3A1-120114](http://nbn-resolving.de/urn%3Anbn%3Ade%3Agbv%3A3%3A1-120114).
- Jože RAJHMAN, *Pisma Primoža Trubarja*, Ljubljana 1986.
- Leopold RANKE, *Sämmtliche Werke*. Leipzig 1875. [Http://www.archive.org/details/leopoldvonranke00wiedgoog](http://www.archive.org/details/leopoldvonranke00wiedgoog).
- L. RANKE, *Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation*. Wien 1934.
- Mirko RUPEL, *Primož Trubar, življenje in delo*. Ljubljana 1962.
- Primož TRUBAR, *Hišna postila d. Martina Lutheria*, Tübingen 1595.
- P. TRUBAR, *Articuli*. V: *Zbrana dela Primoža Trubarja III*, ur. Jonatan Vinkler. Ljubljana 2005.
- P. TRUBAR, *Cerkovna ordninga*. V: *Zbrana dela Primoža Trubarja III*, ur. Jonatan Vinkler. Ljubljana 2005.
- Vera in hotenja. Študije o Primožu Trubarju inu njegovem času*, ur. Sašo Jerše. Ljubljana 2009.
- Tomislav VIGNJEVIČ, *Trije redovi sveta in reformacija*. V: *Vera in hotenja. Študije o Primožu Trubarju inu njegovem času*, ur. Sašo Jerše. Ljubljana 2009.
- Jonatan VINKLER, *Slovenska protestantska veroizpoved in cerkveni red za vse dni v letu*. V: *Zbrana dela Primoža Trubarja III*, ur. Jonatan Vinkler. Ljubljana 2005.
- J. VINKLER, »Medkulturni dialog« Evropske komisije kot nova verska toleranca in patent Jožefa II. V: *Šolsko polje XXI* (2010), št. 5–6.
- J. VINKLER, *Uporniki, »hudi farji« in Hudičevi soldatje*. Ljubljana 2011, Dissertationes 17, Digitalna knjižnica. [Http://www.pei.si/Sifranti/StaticPage.aspx?id=79](http://www.pei.si/Sifranti/StaticPage.aspx?id=79).
- Zbrana dela Primoža Trubarja III*, ur. Jonatan Vinkler. Ljubljana 2005.
- Lilijana ŽNIDARŠIČ GOLEC, *Trubarjeva Cerkovna ordninga, med zelenim in živetim*. V: *Vera in hotenja. Študije o Primožu Trubarju inu njegovem času*, ur. Sašo Jerše. Ljubljana 2009.

*Ulrich-Dieter Oppitz, Christoph Weismann*¹

SLOVENSKI CERKVENI RED 1564 – ŠE EN NAJDENI IZVOD

Slovenski reformator Primož Trubar² je leta 1564 pripravil cerkveni red (*Cerkovna ordninga*) in ga dal natisniti v 400 izvodih v znani južnoslovanski tiskarni avstrijskega izseljenca Ivana Ungnada Žoneškega v Urachu (zdaj Bad Urach); 300 natisnjenih izvodov je bilo septembra in oktobra 1564 poslanih na Kranjsko.³ Doslej sta bila od te knjige znana dva ohranjena izvoda: eden je bil v Saški deželni bi-

- 1 Dr. Christoph Weismann (24. 11. 1940, Stuttgart – 13. 2. 2014, Tübingen) je bil cerkveni zgodovinar in župnik, ki je leta 1972 pri delu v Vatikanski knjižnici zvedel za odkritje primerka *Cerkovne ordninge*. Za njen ponatis v Münchnu je pripravil opis in zgodovinski uvod. Ko sem oktobra 2013 našel v Memmingenu nov primerek, mi je iz svojega bogatega znanja dal toliko napotkov, da je bilo samoumevno, da sem ga pridobil za soavtorja pri predstavitvi nove najdbe. Kljub svoji zaposlenosti s pripravljanjem bibliografije cerkvenih redov je vneto sodeloval tudi pri nastajanju tega prispevka, njegove objave pa žal ni več dočakal. Besede iz njegove osmrtnice ga neposnemljivo predstavljajo: »Svet je moral zapustiti prisrčni in prijazen človek, ki je bil zavzeto in navdušeno obrnjen k življenju, sočloveku, znanosti in knjigi.«
- 2 Obsežno literaturo o njem in njegovem delu najdemo v: Sönke Lorenz in drugi (ured.): *Primus Truber 1508–1586 – Der slowenische Reformator und Württemberg*, Stuttgart 2011.
- 3 Tiskarna je bila nekakšna podružnica tübingenskega podjetja Morhart-Gruppenbach, gl. Christoph Renke: *Die Buchdrucker des 16. und 17. Jahrhundert im deutschen Sprachgebiet*, Wiesbaden 2007, str. 943–946. (Renkejevi podatki o *Cerkovni ordningi* pa se zmotno nanašajo na hrvaški cerkveni red, ki je bil prav tako natisnjen v Urachu [VD16: W4498]. Na strani 946 se morajo vrstice 18–21 od spodaj pravilno glasiti: »Leta 1564 je v Urachu izšla slovenska *Cerkovna ordninga* (Kirchenordnung) [VD 16 ZV 29698], za katero je bil izrečen sum, da vsebuje zvinglijanske sestavine, zato so morali biti posamezni deli prevedeni v nemščino, nato pa je bil natis dovoljen, vendar brez ostrega nemškega predgovora, zaradi česar tudi nima naslovne strani.«

blioteki v Dresdnu,⁴ drugi pa je bil skupaj s Pfalško biblioteko (Bibliotheca Palatina) prepeljan iz Heidelberga v Rim in je sedaj v Vatikanski apostolski knjižnici (Bibliotheca Apostolica Vaticana).⁵ Od l. 1945 izginulega dresdenskega izvoda ni ohranjen noben posnetek. Izvod iz vatikanske biblioteka je l. 1973 izdal v Münchnu Rudolf Trofenik kot faksimile.⁶ Leta 2005 je bila *Cerkovna ordninga* na podlagi vatikanskega primerka vključena v slovenska *Zbrana dela* Primoža Trubarja.⁷

Pri pregledu fondov Znanstvene mestne knjižnice (Wissenschaftliche Stadtbibliothek) v Memmingenu, namreč pri iskanju listov iz

- 4 Signatura: Lit. slav. 9. Izvod je našel Theodor Elze 1894 v tedanji Kraljevi knjižnici (Königliche Bibliothek) in ga opisal v glasilu *Jahrbuch der Gesellschaft für die Geschichte des Protestantismus in Österreich* 15 (1894), str. 145–148 in 151. Primerek sta za njim opisala še Walther Köhler: *Bibliographia Brentiana*, Berlin 1904 (ponatis Nieuwkoop 1963), str. 204, št. 440, in France Kidrič: *Die protestantische Kirchenordnung der Slowenen im XVI. Jahrhundert*, Heidelberg 1919, str. 2–11. Izvod je imel v zbirki Jakoba Krauseja (Jakob-Krause Sammlung) signaturo K.A. 261. Po letu 1945 se dresdenski izvod šteje za vojno izgubo. Po sporočilu Saške deželne in univerzitetne knjižnice ni mogoče ugotoviti, ali je zgorel ob bombardiranju ali je bil odpeljan v Sovjetsko zvezo. Za sporočilo se zahvaljujem Birgit Buth.
- 5 Signatura Pal. IV, 1215. Primerek je opisal Christoph Weismann: *Die slowenische Kirchenordnung Primus Truber von 1564, Gutenberg-Jahrbuch* 47 (1972), str. 202–205. Podoba naslovne strani str. 197. Jože Aleksij Markuža je izvod našel v vatikanski biblioteki leta 1971; Weismann je o njegovi najdbi izvedel, kot poroča, med obiskom knjižnice. Jože Aleksij Markuža: *Trubarjeva slovenska Cerkovna ordninga v Vatikanski apostolski knjižnici, Bogoslovni vestnik* 32 (1972), str. 203–212. Christoph Weismann: *Odkritje Trubarjeve Cerkovne ordninge, Delo* (Ljubljana), 30. 7. 1987. Isti: »Der Winden, Crabaten und Türken Bekehrung«. *Reformation und Buchdruck bei den Südslawen 1550–1595*, v: Peter Hauptmann (ured.): *Kirche im Osten* 29 (1986), str. 9–37, zlasti str. 27, opomba 50. Weismann je Markuževo prioriteto pri odkritju priznaval, kot piše v *Delu* 30. 7. 1987. Primerek, ki je bil leta 1971 še vezan, je zdaj razstavljen na pole in shranjen v kaseti (ter tako načeloma neberljiv). Tisk ima št. VD 16 ZV 29698. Za sporočilo se zahvaljujem dr. Ursuli Bayer (München).
- 6 Primož Trubar/ Primus Truber: *Cerkovna ordninga Slowenische Kirchenordnung Tübingen 1564*, München 1973. S spremno besedo Christopha Weismanna k faksimilizirani izdaji, str. XVII–XXV. Leonard Boyle in Elmar Mittler sta tisk prenesla na mikrofilm v okviru izdaje *Werken der Bibliotheca Palatina*, München 1990, Microfiche Nr. E2022–E2203.
- 7 Igor Grdina (ured.): *Zbrana dela Primoža Trubarja III*, Ljubljana 2005, str. 227–580 (III. knjigo uredil Jonatan Vinkler); gl. opombe na str. 636–639 z opisom vatikanskega izvoda.

prvotiskov (inkunabul), ki so bili pozneje znova uporabljeni za platnice oz. vezavo ali za sprednji ali zadnji predlist k drugim tiskom, je bil najden zvezek z izvodom *Cerkovne ordninge*.⁸ Knjiga je stara posest knjižnice v Memmingenu, zabeležena v njej že pred letom 1800. Platnice so le fragment pergamenta nekega prvotiska Johanna Balusa.⁹ Knjižni blok je visok 19,5 cm in širok 15 cm. Platnice odprte knjige merijo 33,5 × 19,5 cm. Za platnice oz. vezavo je bil uporabljen list 32a inkunabule. Desni stolpec lista je ohranjen v celoti, od levega stolpca pa 15–17 črk v vsaki vrstici.¹⁰ V knjigi so na razmeroma redkih straneh manjši rokopisni vpisi kot robne ali medvrstične opombe (glose), ki očitno zadevajo jezikovne oblike.¹¹ Weismannov opis vatikanskega primerka ustreza tudi temu izvodu.¹² Kakor dosedanja dva opisana izvoda tudi memmingski nima naslovnega lista. Vse besedilo je postavljeno v antiki, robne opombe in nekateri naslovi so v kurzivi. Pola Oo, ki je bila v dresdenskem izvodu poškodovana, je v tem izvodu v redu, enako kakor v rimskem.

Izvod iz vatikanske knjižnice je na koncu poškodovan zaradi vode, zato so bili od lista 163a dalje na zgornjem zunanjem vogalu listov precejšnji deli besedila robnih opomb zgubljeni. Mestni arhiv Memmingena je že pripravil digitalni posnetek najdenega izvoda,¹³ tako da je zdaj mogoče dopolniti v vatikanskem izvodu manjkajoče besedilo

8 Zvezek ima signaturo 16.7.13. Za podporo pri raziskovanju se zahvaljujem Kulturnemu uradu in Mestnemu arhivu Memmingena, posebej dr. Hansu Wolfgangu Bayerju in Christophu Engelhardu.

9 Johannes Balbus: *Catholicon*, Augsburg: Günther Zeiner, 30. IV. 1469. 2°. GW 03183. <http://www.gesamtkatalogderwiegendrucke.de/docs/GW03183.htm> [prebrano 12. 10. 2013]. Dr. Oliver Duntze (Berlin) je prijazno opredelil najdeni fragment. Za pomoč se njemu in dr. Falku Eisermannu (Berlin) lepo zahvaljujem.

10 <http://daten.digital-sammlungen.de/-db/0004/bsb/00041330/image67> [prebrano 12.10.2013].

11 Na primer na listih 109b/110a, 116a, 117a.

12 Weismann (kot op. 5), str. 203: list 176 v 4°, foliiranje/oštevilčenje listov 1–171 (napake: 4 namesto 5, 94 namesto 64, med 124 in 125 en neoštevilčen list, 146 namesto 145, 151 dvakrat štet 151), nato sledijo trije neoštevilčeni listi (Register, listi Xx2a–Xx4b); naslovi kolumn, kustode strani, marginalije; Signature: A⁴–Z⁴, Aa⁴–Xx⁴ (napaki: Bv namesto Bij, Li ij namesto LI ij), 8 lesoreznicnih inicialk.

13 <http://stadtarhiv.memmingen.de/fileadmin/flash/Stadtarchiv/Trubar-Cerkovna-Ordninga/blaetterkatalog/index.htm> [prebrano 24. 2. 2014]

robnih opomb od lista 163a do lista 171b. Opazimo lahko tudi, da so v memmingenskem izvodu oštevilčenja listov 169–171. Iz digitalizacije je tudi razvidno, da se prva vrstica registra začne z besedo z inicialko »K[čez dve vrstici]Vliku«, knjiga v vatikanski knjižnici pa vsebuje »K[čez dve vrstici]Kuliku«. ¹⁴

Večje število južnoslovanskih knjig iz Uracha se je izognilo protireformacijskemu uničevanju, ker so bile poslane kot darila in posvetilni izvodi knezom, mestnim magistratom in drugim podpornikom uraškega zavoda ter so bile uvrščene v njihove knjižnice. ¹⁵ Ko je Ivan Ungnad 27. decembra 1564 umrl na svojem češkem gradu Vintřřov (Wintriz, Winterwitz), je uraški zavod nehal delovati. S tem je bilo tudi konec pošiljanja darilnih in posvetilnih izvodov. Slovenska *Cerkovna ordninga* brez naslovne strani in brez predgovora pa za kaj takega že tako ni bila primerna. Pri memmingenski najdbi pa imamo opraviti z enim od maloštevilnih zasebnih in uporabljanih izvodov; povezan je s pridigarjem, ki za zgodovinopisje slovenske reformacije ni neznanec.

Na sicer praznem sprednjem predlistu je ročni zapisek: *M[agistro] Bernardino Stainero tradatur* (po slovensko: ta knjiga »naj bo predana magistru Bernardu Stainerju«). Kdo naj bi mu jo »predal«, za zdaj ostaja v temi. ¹⁶ Dobro pa je znan z zapiskom določeni prejemnik izvoda *Cerkovne ordninge*. Bernard Steiner ali Stainer (rojen okrog 1546 – umrl okrog 1593) iz Kamnika (Stein) blizu Ljubljane je leta 1568 prišel v Tübingen, potem ko je najprej nameraval študirati v Strašburgu. ¹⁷ Ker se je zanj s pismom vojvodi Krištofu Württemberškemu 15. februarja 1568 zavzel Trubar, ¹⁸ je dvaindvajsetletni mladenič 13. maja 1568 postal štipendist Tiffernove ustanove, ¹⁹ še preden je bil 22. apri-

14 To je edina doslej opažena nova varianta v memmingenskem izvodu; verjetno gre za korekturo med tiskom na že postavljenem stavku, potem ko so opazili napako pri stavljenju (dvakrat K).

15 Weismann (kot v op. 5), str. 204.

16 Po hitri primerjavi pisav kaže, da vsaj Trubar verjetno ne pride v poštev.

17 Mirko Rupel: *Trubarjeva skrb za študente*, Ljubljana 1965, str. 9 (13), 11 (15), 29 (31).

18 Christoph Weismann: Primus Truber und die Tübinger Tiffernstiftung, v: Rolf-Dieter Kluge (ured.): *Ein Leben zwischen Laibach und Tübingen*, München 1995, str. 414–426, tu 422.

19 Michael Tiffeln (1488/89–1555) je po študiju na dunajski univerzi postal vzgojitelj

la 1569 vpisan (imatrikuliran) na univerzo v Tübingenu.²⁰ Že 30. marca je dosegel bakalavreat, 10. avgusta 1569 je postal magister. Od julija 1569 ni več bival v študentskem štiftu, ker je na pobudo Primoža Trubarja postal vzgojitelj (praeceptor) mladega plemiča Andreja Auersperga (Turjaškega, 1556–1593), ki je iz Kranjske prišel študirat v Tübingen. Od leta 1571 je bil Steiner hkrati župnik v takratni evangeličanski župniji Bühl pri Tübingenu. Leta 1572 je pred komisijo, ki ji je predsedoval njegov učitelj Jakob Andreae, zagovarjal latinsko disputacijo *De consiliis*.²¹ Steiner je bil Auerspergov domači učitelj do leta 1573, ko je postal župnik pri Sv. Rupretu na Koroškem.²² Leta 1576 je bil poklican na mesto deželnega pridigarja in superintendenta v Celovcu.²³ Bil je med sedmimi teologi in filologi, ki so leta 1581 v Ljubljani preverjali Dalmatinov slovenski prevod *Biblije*.²⁴ Dalmatin in Steiner sta bila oba štipendista Tiffernove ustanove in sta hkrati postala 10. avgusta 1569 magistra. Maja 1593 je Steiner še deloval kot župnik v Celovcu; verjetno je kmalu nato umrl.²⁵

württemberskega prestolonaslednika Krištofa in mu bil vse življenje zaupni svetovalec, učitelj in prijatelj. Spremljal ga je na Štajerskem, na cesarskem dvoru na Nizozemskem, na begu čez Bavarsko v Francijo, v Mömpelgardu in končno pri nastopu vladanja v Stuttgartu. Po Tiffernovi smrti je nadvojvoda Krištof iz njegove zapuščine osnoval ustanovo na Tübingenskem štiftu. Poleg Tiffernove knjižnice je bil ustanovljen Stipendium Tifferniticum s kapitalom 2320 goldinarjev. Iz sredstev te ustanove so pomagali kranjskim študentom pri študiju v Tübingenu. Štipendiste je predlagal Primož Trubar. O podrobnostih ustanove in izbiranja študentov gl. Weismann (kot v op.18), str. 414–426). Izčrpnije isti: Der Humanist Michael Tiffeln (1488/89–1555). Mentor Herzog Christophs und Mäzen des Tübinger Stifts, v: *In Wahrheit und Freiheit. 450 Jahre Evangelisches Stift in Tübingen*. Stuttgart 1986, str. 47–80.

20 Heinrich Hermelink: *Die Matrikeln der Universität Tübingen I: 1447–1600*, Stuttgart 1906, str. 490, št. 170, 138 (tu tudi drugi podatki o študiju).

21 M. Bernhardinus Stainer Lithopolitanus: *Disputatio de Consiliis. Deo Patre, per Jesum Christum, unicum nostrum Liberatorem*, Tübingen 1572 (VD 16A 2574).

22 Theodor Elze: *Die Universität Tübingen und die Studenten aus Krain*, Tübingen 1877 (ponatis München 1977), str. 69–71 (in seznam štipendistov).

23 V času bivanja v Celovcu je dal leta 1589 v Tübingenu natisniti pogrebno pridigo: *Ein christliche Leichpredigt bey der Begräbnus weyllund der edlen und gestrengen Frauen ... Elisabeth Weltzerin von Eberstein* (VD 16 S 8798).

24 Constantin von Wurzbach: *Biographisches Lexikon des Kaisertums Österreich*, zv. 38 (1879), str. 77.

25 Pfarrenbuch Württemberg 1593/95.

Poti njegove knjige do Memmingena še ni mogoče pojasniti. Trubar je zveze z Memmingenom sicer imel. Ko so leta 1560 obravnavali vprašanje prevajanja *Biblije* v slovenščino, so se o tem poleg teologov iz Ulma²⁶ izrekli tudi memmingski. Tistega leta je Trubar obiskal Memmingen.²⁷ Ko so 1563/64 po svobodnih cesarskih mestih zbirali sredstva za financiranje tiskarne v Urachu, so v Memmingenu zbrali razmeroma visoko vsoto 100 forintov.²⁸ V Znanstveni mestni knjižnici so trije stari tiski iz let 1561 in 1562, katerih platnice iz leta 1562 krasijo portreti Primoža Trubarja.²⁹ Trubar in njegovo delovanje sta bila tako v Memmingenu znana.

Kakšnega pomena je zdaj najdeni primerek *Cerkovne ordninge* za preučevanje Trubarja in reformacije v Sloveniji? Prvič: *Cerkovna ordninga* je šele zdaj zares v celoti dostopna v neokrnjenem primerku. Drugič: s to dragoceno najdbo smo dobili edini praktično berljivi primerrek v izvirni vezavi. In končno: z njim imamo v Nemčiji zdaj dostopen edini izvod, ki je v javni posesti in je na voljo za raziskovanje.

Iz nemščine prevedel Marko Kerševan

- 26 Ulmski superintendent Ludwig Rabus (1538–1592) je bil pomemben udeleženelec pogovora. O Rabusu gl. Bernhard Appenzeller: *Die Münsterprediger bis zum Übergang Ulms an Württemberg 1810*, Weißenhorn 1990, str. 49–66.
- 27 Theodor Elze (ured.): *Primus Trubers Briefe*, Tübingen 1897, str. 77.
- 28 Sönke Lorenz (kot op. 2), Stuttgart 2011, str. 105, 213.
- 29 Ernst Kyriss: Württembergische Renaissance-Einbände mit slawischen Drucken des Primus Truber, *Gutenberg-Jahrbuch* 45 (1970), str. 371–381.

Majda Merše

MEGISERJEVA SLOVARJA 1592 IN 1603 v slovenski jezikoslovni zavesti ter prekrivnost slovenskega besedja v njih

0 Megiserjev štirijezični slovar z nemškim izhodiščem *DICTIONARIUM QVATVOR LINGVARVM* iz leta 1592 in njegov večjezični slovar *TheSaurus Polyglottus* iz leta 1603 sta prva večjezična slovarja s slovenskim jezikom v ustrežnični vlogi. Slovarja, ki po zaslugi nemškega šolnika, jezikoslovca, zgodovinarja in polihistorja¹ Megiserja pričunjata zgodovino slovenskega slovaropisja v obliki knjižnih izdaj, sta bila hitro opažena in kot gradivski vir upoštevana pri nadaljnjih slovarjih z vključenim slovenskim jezikom. Megiserjev štirijezični slovar (MD 1592) je npr. omenjen v Pohlinovem delu *Bibliotheca carnioliae* (1803: 265–266), Kopitar pa je v dodatku k svoji slovnici na seznam slovenskih knjižnih izdaj iz druge polovice 16. stoletja uvrstil tudi oba Megiserjeva slovarja (Kopitar 1808/1809: 435–438). Ob MD 1592 je pripisal, da zajema besedje koroško-slovenskega narečja,² da več opazno germaniziranih besed nosi oznako *Carn.* 'kranjsko' in da so pod oznako *Cr.* navedene hrvaške besede (Kopitar 1808/1809: 435–436). Dobrovský se v pismih pridružuje Kopitarjevemu mnenju, da slovničar in slovaropisec ne smeta ustvarjati jezika in biti zakonodajalca, ampak morata biti le zvesta poročevalca tega, kar je določila

- 1 Prim. Logar 1933: 84. – Hieronim Megiser (Stuttgart 1554 ali 1555 – Linz 1619) je študiral na univerzi v Tübingenu pri humanistu in filologu Nikodemu Frischlinu in 1577 dosegel stopnjo magistra; med drugim je bil 1580/81 domači učitelj v protestantski plemiški družini Khisl na Fužinah blizu Ljubljane, 1591–92 nadvojvodov in stanovski zgodovino pisec v Gradcu in 1593–1601 rektor protestantske stanovske gimnazije v Celovcu.
- 2 »Der Dialekt dieses Dictionarii follte der Kärntnifch-Windifche feyn« (Kopitar 1808/1809, 435–436).

splošna jezikovna raba. Ob tem izpostavlja pomen Megiserjevega načina zbiranja besedja med ljudmi in v literaturi. Glede MTh 1603 meni (v pismu Kopitarju leta 1811), da je latinsko-slovenski del vreden preobrnitve (o tem Orel Pogačnik 1996: 140–141).

V svoj pregled zgodovine slovenskega slovaropisja oba Megiserjeva slovarja vključuje tudi Breznik, ki strnjuje dotedanje odzive nanju (Breznik 1926: 110–114). Posebej ga zanimajo možni viri zanju ter njun vpliv na nadaljnje slovarje. Opozarja tudi na večji obseg MTh 1603, ki se zrcali v pomnoženosti narečnega besedja, zlasti koroškega, vzhodnoštajerskega oz. prekmurskega in hrvaškega. Navaja tudi nekaj besed, (glasoslovnih) različic in pomenov, ki se v MTh 1603 pojavljajo na novo (Breznik 1926: 112–14). Rezultate obširnejšega preverjanja možnih slovenskih virov za slovar je v posebni razpravi objavila tudi Vida Vrtovčeva.³

Z Megiserjevim slovarskim delom sta se temeljiteje ukvarjala tudi A. Läg Reid in J. Stabej kot avtorja obrnjenih različic njegovih slovarjev. A. Läg Reid (1966: V–XIX) v obsežnem predgovoru k obrnjeni različici štirijezičnega slovarja iz leta 1592 (iz nemško-latinsko-slovensko-italijanskega slovarja v slovar s slovenskimi iztočnicami ter nemškimi, latinskimi in italijanskimi ustreznici), ki je izšla leta 1966, predstavlja problemski pregled dotedanje literature. V njem preverja pravilnost ugotovitev glede možnih slovarskih virov. Sklepanje glede gradivskih virov utemeljuje predvsem z biografskimi podatki (npr. bivanje v Celovcu in na Slovenskem). Na osnovi dobrega poznavanja gradiva izpostavlja izolirane rabe, kot dobra poznavalka nemščine pa prepozna tudi primere oblikovanja nemških iztočnic na osnovi domnevnega vzorčnega slovarja z latinskim izhodiščem. Posebni poglavji namenja prikazu Megiserjevega pravopisa in deležu prevzetih besed. Oboje primerja s sočasno knjižnojezikovno normo in ugotavlja, da se Megiser od nje (zlasti glede vključevanja prevzetih besed) bistveno ne razlikuje. Tudi Stabej (197: XV–XXV) v uvodu predstavlja dotedanje odmeve na slovar ter njegovo uporabo v zgodovini slovenskega slovaropisja. Posebej poudarja njegov vpliv na rokopisna slovarja

3 Vrtovčeva ugotavlja, da je Megiser za svoj štirijezični slovar (1592) »črpal gradivo predvsem iz Dalmatinovega Registra in iz Bohoričeve gramatike« (Vrtovčeva 1940: 68).

Kranjsko besedishe pisano iz druge polovice 17. stoletja in *Dictionarium germanico-slavonicum* iz leta 1760, ki ga je izdelal Janez Anton Apostel (Stabej 1977: XX).

V zadnjih treh desetletjih sta bila slovarja predmet večjega števila problemsko specializiranih raziskav, ki so utrdile spoznanja o slovarsko zajetem gradivu in o virih zanj, hkrati pa povečale védenje o obeh slovarjih. M. Orožen (2003) se v okviru primerjave MD 1592 in močno razširjene ponovne (koroške) izdaje iz leta 1744 osredinja na sopomenske nize, ki jih presoja glede na število zajetih ustreznih in glede na izpričano pisno, glasoslovno, oblikoslovno in besedotvorno raznolikost. I. Orel (2006) je MTh 1603 primerjala z obrnjenim rokopisnim slovarjem *Kranjsko besedishe pisano* (slovensko-nemško-latinski slovar neznanega pisca) iz druge polovice 17. stoletja, ki je nastal na njegovi osnovi. V razpravi je na značilnosti Megiserjevega večjezičnega slovarja pokazano posredno, preko ugotovljenih razlik.

Slovarja sta bila ocenjena tudi z vidika (pravo)pisnega, glasoslovnega, oblikoslovnega in besedotvornega ujemanja s knjižnojezikovno normo, ki so jo izoblikovali slovenski protestantski pisci 16. stoletja (Merše 2006a). Ponovno preverjanje stopnje odvisnosti besedja, uvrščenega v slovenske slovarske razdelke⁴ Megiserjevih slovarjev, od protestantskih virov, ki ga je omogočil obstoj njihovih popolnih izpisov, izdelanih v slovarske namene, ter podatki, navedeni v delu *Besedje slovenskega knjižnega jezika 16. stoletja* (Ljubljana, 2011), je jasno začrtalo obseg Megiserjeve samostojne nabirke besedja. Hkrati je opozorilo na namenski izbor poimenovanj za predmete in pojme iz vsakdanjega življenja in iz aktualnega naravnega, kulturnega in geografskega okolja, pokazalo pa tudi na uporabljene besedotvorne modele in na opaznejše besedotvorne tipe (Merše 2006b).

Slovarja sta bila ovrednotena tudi kot osrednja dosežka slovaropisja klasičnih jezikov na Slovenskem v 16. stoletju (Hriberšek 2008).

4 MD 1592 gre za razdelek *Windijch.*, ki je uvrščen na tretje mesto, v MTh 1603 pa za razdelke, označene kot *Sclavonice* 'slovensko' z okrajšavami *Scla.*, *Sclau./Sclav.*, *Sclavon.*, *Carniolice* 'kranjsko' navadno z okrajšavami *Car. Carn.*, *Carniol.*, *Carinthice* 'koroško' z nedvoumnimi okrajšavami *Cari.*, *Carin.*, *Carinth.*, *Croatice* 'hrvaško' z okrajšavami *Cr.*, *Croa.*, *Croat.* in *Besiat.* za *Besiatice* 'prekmursko, kajkavsko' (Stabej 1977: XXII–XXIII).

Avtor kot najpomembnejša izmed sočasnih (večjezičnih) evropskih slovarjev klasičnih jezikov omenja Calepinov (1502) in Dasipodijev slovar (1535), po katerih bi se lahko zgledoval tudi Megiser. Prvi slovar z enakim naslovom, kot ga nosi Megiserjev štirijezični slovar (*Dictionarium quatuor linguarum*), vendar z zajetjem drugih jezikov, je leta 1556 izdal Valerius Cornelius.

V razpravah, namenjenih obravnavam starejših slovenskih slovarjev, sta bila Megiserjeva slovarja presojana kot gradivska vira. Obsegovno in tipološko ovrednoten je bil njun vpliv na Alasijev italijansko-slovenski slovar (Orel 2007a⁵ in 2007b, Furlan 2008), prikazan pa je bil tudi način Pleteršnikovega zajetja gradiva iz Megiserjevih slovarjev (Orel 1995). MD 1592 je bil kot prvi iz zgodovinskega niza slovensko-nemških in nemško-slovenskih slovarjev upoštevan pri raziskavi, ki je zasledovala razvojno spreminjanje slovarske mikrostrukture, zlasti glede pomenske in ustreznične diferenciacije (Orel 2005). Poudarjena je preprostost Megiserjevih slovarskih sestavkov: vanje je zajeto nevtralnno, splošno rabljeno besedje; nemški iztočnici sledijo slovenske ustreznične, ki zaobsegajo tudi večpomenskost iztočnice.

Megiserjeva slovarja sta kot knjižna večjezična slovarska prvenca uvrščena tudi v obstoječe prikaze zgodovine slovenskega slovaropisja (npr. Novak 1970: 171, Lukan 1978: 194–195, Ostromecka Frączak 2007: 24–35, Merše 2013: 218). V novejšem času je bil posebne raziskovalne pozornosti deležen tudi slovnični dodatek k štirijezičnemu slovarju (*Appendix*), v katerem je Megiser objavil nekaj primerov sklanjatev in spregatev treh skupin pregibnih besed iz štirih jezikov. Poleg natančnega prikaza t. i. Megiserjeve »male slovnice štirih jezikov« je bila ta poznavalsko vključena v primerjavo z Bohoričevo slovnico in sočasnimi slovnici drugih jezikov, hkrati pa tudi v primerjavo z »malo slovnico slovenskega jezika«, ki jo je svojemu slovarju (po Megiserjevem zgledu) dodal Alasia (Ahačič 2007: 215–223 in Ahačič 2012: 75–85).

- 5 I. Orel (2007a: 288) ugotavlja, da je Alasijev slovar vzorčni primer slovarja, ki ne temelji na prepisovanju iz virov, temveč na samostojnem prirejanju že znanega in v predhodnih slovarskih delih zapisanega slovenskega besedja.

1 Kljub nekaterim dosedanjim omembam različnosti Megiserjevih slovarjev⁶ slednja še ni bila temeljiteje predstavljena. Različno število slovarsko soočenih jezikov, neenako jezikovno izhodišče (v MD 1592 nemščina, v MTh 1603 latinščina) ter desetletje, ki je preteklo med njunima izidoma in omogočilo Megiserju boljše poznavanje slovenskega jezika in njegovih narečij, dajejo slutiti razlike in spremembe tudi glede zajetega slovenskega besedja. Neenako jezikovno izhodišče se je nedvomno odražalo pri obsegu in tipologiji vključevanja besedja, uporabljanega v slovenskih deželah, na oboje pa je vplival tudi z različnim številom vključenih jezikov pogojeni slovarski koncept. Stabej na osnovi popolnega izpisa vsega slovenskega besedja, ki je bilo navedeno v razdelkih, namenjenih slovenskim ustreznicam, ugotavlja, da je v MTh 1603 zajetih 1870 besed več kot v MD 1592.⁷ Podatek se nanaša na število pojavitev, nedoločen pa je tako glede števila vseh zajetih besed (skupaj z različicami) kot glede načina njihove rabe, saj ne razločuje med enobesednimi ustreznicami tipa *blago*⁸ in pojavitvami, ki so sestavni del opisov (npr. *blago na prodajo*⁹).

1.1 Primerjava besedja, zajetega z obema slovarjema in navedenega v razdelku *Windifch* v MD 1592 ter v razdelkih za slovensko, kranjsko,

6 I. Orel pri analizi vpliva Megiserjevih slovarjev na slovar *Vocabolario Italiano e Schiavo*, ki ga je leta 1607 izdal Alasia da Sommaripa, med drugim ugotavlja, da so poleg velike stopnje ujemanja med primerjanimi slovarji ugotovljive tudi razlike na pravopisni in glasoslovni ravni, v manjši meri pa tudi na oblikoslovni in besedotvorni (Orel 2007: 185), hkrati pa opaza, da MTh 1603 ne vsebuje vseh besed iz MD 1592, da manjkajo nekatere tvorjenke, zlasti glagolske oblike. Vzorčno navaja, da je v MD 1592 izpričan nedovršnik *napihovati*, v MTh 1603 pa glagol *napihniti* (Orel 2007: 179).

7 A. Läg Reid (1967: XVII) v predgovoru obrnjene različice MD 1592 navaja podatek, da je v obrnjenem slovarju 4.674 iztočnic, ki skupaj z vsemi pojavitvami dosegajo število 8.575, Stabej (1977: XXII–XXIII) pa v predgovoru obrnjene različice MTh 1603 navaja podatek o številu vseh pojavitev v slovarju zajetih slovenskih besed, ki je 10.445. Čeprav so podatki le delno primerljivi, jasno kažejo na povečano število in bogatejšo pojavnost zajetih besed in njihovih različic v MTh 1603. Nanjo posredno kaže tudi Stabejev podatek, pridobljen s povprečnim štetjem, da je v MTh 1603 od 8.000 do 8.500 latinskih gesel (Stabej 1977: XXII).

8 Npr. *Divitiae* [...] *Germ. reichthumb* [...] *Sclav. blagu* (MTh 1603: I,441).

9 Npr. *Mercatura* [...] *Germ. Kauffmanschafft* [...] *Sclav. blaguna prodajo* (MTh 1603: II,53).

koroško, (deloma) hrvaško in bezjaško¹⁰ besedje v MTh 1603, je pokazala:

– da se del besedja pojavlja le v MD 1592, del pa samo v MTh 1603, vendar je slednji obsežnejši; z večjim številom iztočnic je zajetih tudi več slovenskih ustreznice, ki z navajalnim zaporedjem praviloma prezrcaljuje njihovo pomensko, občasno pa tudi pogostnostno, ponekod splošno in za njo pokrajinsko omejeno ali narečno rabo, ali zgolj abecedno razvrstitev, kar sicer velja za oba slovarja;

– da je znotraj neprekrivnega dela besedja ugotovljiva tipologija, ki do določene mere vzročno pojasnjuje različnost zajetja slovenskega besedja;

– da je vzrokov za neprekrivnost besedja primerjanih slovarjev več.

2 V MD 1592 je na iskanje slovenskih ustreznice nedvomno vplivalo nemško izhodišče oz. v nemščini uveljavljena poimenovanja. Na tovrstno pogojenost in hkrati odvisnost izbire kažejo številni primeri: med drugim npr. različnost ustreznice za nemški iztočnic *Bruder* – *brat*¹¹ in *Gebrüder* – *bratje*, čeprav drugo iztočnico v slovenščini pomensko dejansko pokrivajo množinske oblike samostalnika *brat*. Podobno odvisnost kažejo tudi besednozvezne ustreznice za nemške zloženske, ki nastopajo v vlogi iztočnic: npr. *Redkunst* – *kunšt besedovajnja* – od prevzetega nemškega modela odstopa latinska ustreznica *rhetorica*;¹² *Aderlassung* – *pushanje na shili* (MD 1592, Ab) – slovenska besednozvezna ustreznica se kljub sugestivnosti latinskega izhodišča *phlebotomia* pri poimenovanju bolezni oz. *vena* pri *žili* ohranja tudi v MTh 1603.¹³ Najtesnejšo odvisnost od nemškega izhodišča kažejo

10 Prim. opombo 4.

11 Ponazarjalne zglede sestavljajo nemške iztočnice in (izbrane) slovenske ustreznice. Preglasi so v zgledih zapisani na današnji način. V nadaljevanju so ponazarjalni zgledi večkrat sestavljeni iz slovenskih primerov, ki so jim za pomišljajem dodane (izbrane) pojasnjevalne nemške ustreznice.

12 Npr. *Redkunst*. [Deutsch] *rhetorica*. [Latiné] *kunšt besedovajnja* [Windifch] (MD 1592: L8b). V nadaljevanju so zgledi navajani brez oznak jezikov.

13 Npr. v štirijezičnem slovarju: *Aderlassung*, *phlebotomia*, *pushanje na shili* (MD 1592: Ab) ter *Aderlassen*, *incidere venam*, *na shili pushati* (MD 1592: Ab), v večjezičnem slovarju pa: *Phlebotomia*. [...] *Germ. Aderlassung/ Öffnung der Adern* [...] *Sclav. pushaine nashili* (MTh 1603: II,260) in *Vena* [...] *Germ. ein Blutader/ Ader* [...] *Sclav. shila* (MTh 1603: I,679).

ustreznice, ki hkrati zrcalijo tudi njihovo prevzemno (predvsem pisno in glasoslovno, večkrat pa tudi oblikoslovno in besedotvorno) prilagojenost slovenskemu jeziku. Zlasti v primerih samo na MD 1592 omejenega navajanja ustreznice je mogoče sklepati, da je k njihovemu iskanju in navedbi usmerjalo nemško izhodišče. Npr.: *Doppelt* – kot druga ustreznica (poleg *dvojtrok*) tudi *dopelt*, čeprav je bila v splošni rabi glasoslovno bolj prilagojena različica *topelt*; *Wachtmaister* – *bahtmashter*,¹⁴ *Zymmatrind* – *cimarindl*, *Dreyfuß* – *drifus*, *Fenderich* – *fendrih*, *Gauckler* – *gaukler*, *Brufttuch* – *pruftuh*, *Dolmätſch* – *tolmazh*, *Zwilling* – *zbilingi*; *Zechen* – *zehati* 'popivati' itd. Naštete in še številne druge prevzete besede v MTh 1603 niso bile vključene, morda tudi zato, ker latinske iztočnice niso neposredno usmerjale k njihovemu izboru oz. na enak način kot nemške: v MD 1592 npr. *Wachtmaister* – *praefectus vigilum* – *bahtmashter*, v MTh 1603 pa: *Praefectus*. [...] *Germ. ein fürgefetzter/ der vber etwas verordnet ist/ Amptmann, Schaffner* [...] *Sclau. flegar, suppan* (MTh 1603: II,308). Na podobno odvisnost kažejo tudi kalkirano prevedene ustreznice tipa *čezjutrišnji* – *Vbermorgen*.

Na občasno kalkirano tvorbo, ki so jo v MTh 1603 očitno spodbujale nemške ustreznice, zgovorno kaže več neprekrivnih pojavitev glagolskih kalkov (npr. *doli ležati*,¹⁵ *doli prositi*), pa tudi nasprotje med različicama *ozhni shpegli* in *spegli*, ki sta v MD 1592 navedeni kot ustreznici za *Brillen*, ter zvezo *ozhy glafhi*, ki je bila sodeč po spremni oznaki *Carint.* na Koroškem znana ali uporabljana sestavinska prevedenka za nemško *augengläßer*. Zloženska se nahaja med nemškimi ustreznici za latinsko iztočnico *conspicilium* v MTh 1603.¹⁶

3 Na različnost primerjanih Megiserjevih slovarjev glede zajetega slovenskega besedja v prvi vrsti kaže neprekrivnost glede izbire členov različnih besednih vrst, tako samostalnika in glagola kot najmočnejše zastopanih besednih vrst, pa tudi glede redkeje zastopanih, med katere spadajo prislovi, števniki in medmeti.

14 Samostalnik bogati besedno družino, v katero spadajo tudi *vahta*, *vahtar*, *vahtati*.

15 Npr. *Procumbo* [...] *Germ. niderligen* [...] *Sclau. doli leſhati* (MTh 1603: II,330).

16 Npr. *Conspicilium* [...] *Germ. brill/ augengläſer/ augenſpiegel* [...] *Sclav. shpegli, ozhni shpegli* [...] *Carint. ozhy glafhi, ozhy shpegl* (MTh 1603: I,333).

3.1 Megiserjeva slovarja izkazujeta različno izpopolnjenost besednih družin. Večje število slovenskega besedja v MTh 1603 se opazno odraža tudi v njihovi členski pomnoženosti.

Primerjava besedja, uporabljane v slovenskih deželah in zajetega v Megiserjeva večjezična slovarja, je pokazala, da sta slovarja neprekrivno besedje veččlenskih družin množila v besedotvorno različnih smereh, na kar je bilo ob presoji stopnje odvisnosti od protestantskih del kot virov že opozorjeno (Merše 2006b: 487–488).

3.1.1 Med enostransko dodanimi oz. odvzetimi členi se pogosto pojavljajo raznovrstne tvorjenke: ob samostalniškem izhodišču npr. poimenovanja vršilcev dejanj oz. nosilcev stanja ali lastnosti, ženskih parov moških poimenovanj, manjšalnic, izpeljanih pridevnikov; ob pridevniškem izhodišču po konverziji nastala samostalniška poimenovanja in prislovi; ob glagolskem glagolniki in deležniki, predponski glagoli, drugotni nedovršniki itd. V MD 1592 je npr. izkazana štiričlenska besedna družina *ajfer, ajfrar, ajfrati, ajfranje*, v večjezičnem slovarju pa je izpričan samo prekrivni *ajfrar*. Nasprotno pa se ob prekrivnem povedkovniku *jasno* samo v večjezičnem slovarju pojavlja besedna družina *jasen, jasniti in jasnenje*, itd.

3.1.1.1 V obeh slovarjih so besedne družine lahko enostransko dopolnjene tudi z osnovnimi glagoli: v MD 1592 npr. z glagoloma *cehati in cediti*, ki spremljata v obeh slovarjih prisotna samostalnika *ceha in cedilo*, ali z glagolom *voščiti* 'mazati z voskom', ki dopolnjuje prekrivni par, sestavljen iz podstavnega samostalnika in izpeljanega pridevnika (*vosk + voščen*). Prav tako v MD 1592 se poleg samostalnika *boben*, ki je naveden tudi v večjezičnem slovarju, pojavljata še glagol *bobnati* in poimenovanje vršilca dejanja *bobnar*. V MD 1592 se členom besedne družine *cartati, cartan in cartljiv*, ki so izpričani v obeh slovarjih, pridružuje še izhodiščno nejasni samostalnik (**cart*/**carta*), ki se pojavlja v mestniški predložni zvezi: *Verwehnen [...] v'zarti redyti* (MD 1592: R6). V obeh slovarjih prisotnemu samostalniku *črnilo* se v MD 1592 pridružuje še izpridevniški glagol *črniti* itd.

3.1.1.2 Med enostransko zastopanimi členi besednih družin se v obeh slovarjih v okviru glagolskega oblikovja pojavljajo glagolniki. V večjezičnem slovarju npr. ni več mogoče zaslediti glagolnikov, ki razširjajo besedne družine v MD 1592: npr. *bojovanje, dopadenje* (ob gla-

golu *dopasti*, ki ga navajata oba slovarja), *počakovanje*, *pohanje*, *pomanjkanje*, *potovanje*, *pregnanje*, *pregovarjanje*, *preobrnjenje*, *prorokovanje*, *rajtanje*, *regiranje*, *rezatanje* itd., pa tudi manj tipični, kakršen je npr. *himba* – *Betrug*. Še večje število glagolnikov pa se v primerjavi z MD 1592 v večjezičnem slovarju pojavlja na novo: npr. *počakanje* (k *počakati*; v MD 1592 pa nasprotno *počakovanje* k *počakovati*), *podanje*, *podenje*, *podpiranje*, *pogubljenje*, *pohušanje*, *pokazanje*, *požrešenje* 'požrešnost', *pravljenje*, *premišljovanje*, *prihojenje* (glagol *prihajati*, h kateremu glagolnik iz MTh 1603 najverjetneje sodi, navaja MD 1592), *prikazenje*, *pripravljenje*, *prismojenje*, *pristopljenje*, *razdeljenje*, *razmišljovanje*, *razturanje* (na MTh 1603 sta vezana tudi glagol *razturati* in deležnik *razturan*). Enostransko sta zastopana tudi glagol *anati se*¹⁷ in glagolnik *ananje*.

3.1.1.3 Oba slovarja vsebujeta tudi tvorbeno pričakovane, vendar konkretno neprekrivne deležnike, ki v večini primerov spremljajo glagole, h katerim spadajo, nekateri pa so navedeni samostojno: v MD 1592 npr. *goreč* ob *goreti*, *goljufan* ob *goljufati* (v MTh 1603 se enostransko pojavljata še glagolnik *goljufanje* in poimenovanje vršilca dejanja oz. nosilca lastnosti *goljufar*, oba slovarja pa navajata pridevniško različico *goljufast*), *zaspan* ob *zaspati*. Tudi v MTh 1603 je enostransko dodanih nekaj tvorbeno uveljavljenih in pričakovanih deležnikov: npr. *cagan* (ob *cagati*, *caganje* in *cagav* v obeh slovarjih), prav tako tudi *giban* kot oblika glagola *gibati*, ki je naveden v obeh slovarjih.

3.1.1.4 Oba slovarja besednodružinske nize dopolnjujeta tudi z neprekrivnimi glagoli *s se*: samo na MD 1592 je npr. vezan par *vrniti* in *vrniti se*. V obeh slovarjih se občasno enostransko pojavljajo glagoli, izpeljani iz prekrivnega podstavnega samostalnika: v MD 1592 *pravda* + *pravdati se*, v MTh 1603 pa *masa* + *masati se*. V večjezičnem slovarju se npr. enostransko pojavljata le neprehodna glagola *izsušiti se* in *posušiti se*, prehodne različice pa vanj niso zajete.

3.1.1.5 Primerjava slovarjev je pokazala, da so dokaj spremenljiva skupina tudi predponsko ali priponsko tvorjeni glagoli. Med kasneje

17 Glagol *anati se*, ki ga H. Striedter-Temps (1963: 81) uvršča med besede, prevzete iz nemščine, in pojasnjuje z razlago »sich hütten, meiden«, v MTh 1603 izkazuje drugačen pomen, prepoznaven iz latinske iztočnice, dodane sopenke in iz tujejezičnih ustreznic: *Contineo*. [...] *Germ. zusammen halten* [...] *Sclav. vkup der/hati, je anati* (MTh 1603: I,340).

izločenimi besednodružinskimi členi so npr. v štirijezičnem slovarju navedeni vidsko soodnosni glagoli: nekaj dovršnih predponskih (npr. *dokončati*, *dostati*, *podkopati*, *podreti*, *pokvariti*, *pomanjšati*, *posoditi*, *potihiti*, *pozdraviti*, *pozlatiti*, *pretrpeti*, *razcukniti*, *razfilati*, *razparati*, *razsrditi*, *vkoriniti*, *zariglati*, *zarjaveti*, *zasmoliti* itd.) in več drugotnih nedovršnikov, kot npr. *pokušavati*, *polagati*, *posmehavati*, *prislanjati*, *pritrjovati* itd. Več glagolov iz obeh skupin se tako v prvem kot v drugem slovarju pojavlja brez vidsko soodnosnega para, bodisi izhodiščnega (prvotnega ali drugotnega) nedovršnika pri prvi skupini ali dovršnega izhodišča pri drugi.¹⁸ Za glagolski člen nizov tipa *vera* + *veren* + *verjeti* oz. za predponski glagol nizov tipa *zid* + *zidati* + *dozidati* so npr. besedne družine skrajšane v MTh 1603. Tudi drugotni nedovršnik *postelati* 'postiljati' kot slovenska ustreznica za zvezo *Bett machen* se v večjezičnem slovarju ne pojavlja. Ob *primorovati* se v MD 1592 pojavlja tudi kasneje izločena, v širši rabi manj uveljavljena različica *primoravati*.

Tudi v večjezičnem slovarju iz leta 1603 se neprekrivno pojavlja nekaj tvorbeno uveljavljenih in pričakovanih vidsko soodnosnih glagolov: npr. *devati* kot drugotni nedovršnik k *deti* 'dati', predponski dovršnik *premojstriti* k prekrivnemu nedovršniku *mojstriti*, *iztrebiti* ob prekrivnem *trebiti* itd. Med enostransko izpričane besedotvorne novosti večjezičnega slovarja je mogoče prištevati tudi dvopredponski glagol *popostaviti* 'zapostaviti'.

V MTh 1603 se večkrat enostransko pojavljata oba člena priponsko in predponsko tvorjenih vidskih nasprotij (npr. nedovršni par k dovršnemu ali dovršni k nedovršnemu) in ne le izhodiščni: ob nedovršniku *bežati* se pojavlja tudi začetno dovršni *pobegniti*, ob glagolu *izbrati* priponsko tvorjeni nedovršnik *izbirati*, ob prekrivnem *prinesti* pa tudi nedovršnik *prinašati*.

3.1.2 Med enostransko zastopane člene besednih družin spada tudi več abstraktnih samostalnikov, izpeljanih z obrazilom *-ost*: v MD 1592 npr. *cagost*, *čednost*, *dobrotljivost*,¹⁹ *dovoljnost* (ob skupnem *dovoljen*

18 V MD 1592 se npr. brez tvorbeno prvotnejšega vidsko soodnosnega člena pojavljajo glagoli kot *pomanjšati* – manjka izhodiščni, nesestavljeni glagol *manjšati*, *razparati*, *vkusiti*, *zariglati*, *zarjaveti*, pa tudi *posmehavati*, *prislanjati*, *pritrjovati*, v MTh 1603 pa npr. *izruvati*, *nadrobiti* itd.

19 V MTh 1603 se enostransko pojavlja zanikana različica *nedobrotljivost*.

'zadovoljen'), *dragost* in *dragota* (zadnji kot hrvaški izraz), ki razširjata besedno družino ob prekrivnem pridevniku *drag* in samostalniku *dragingja*, *globokost*, *polnost*; v celoti je na MD 1592 vezan par *dostojen* + *dostojnost*; v MTh 1603 pa: *plesnivost*, *plešivost*, *podobnost*, *težkost*,²⁰ kar neredko utrjujejo in hkrati stopnjujejo še zanikane različice, npr. *ne-podobnost*. Med enostransko zastopane, netipične besedotvorne variante za izražanje lastnosti spada tudi *požrešenje*,²¹ ki v MTh 1603 neprekrivno nadomešča širše uveljavljeni sopomenski različici *požrešnost* in *požreščina*.

3.1.2.1 Podobno kot samostalniki na *-ost* se kot razširitev obstoječih besednih družin enostransko pojavljajo tudi samostalniki na *-stvo* (večinoma z besedotvornim pomenom 'popredmetena lastnost ali stanje') in *-ija* (z različnimi besedotvornimi pomeni). V MD 1592 se npr. ob prekrivnih samostalnikih *sel*, *flegar* in *škof* pojavljajo še poimenovanja *selstvo*, *flegarija* in *škofija*. Prav tako se v štirijezičnem slovarju neprekrivno z večjezičnim pojavljata splošno znana, homonimna, besedotvorno različno motivirana samostalnika *bogastvo* (iz *bog* in iz *bogat*); besedno družino, izpelano iz samostalnika *bog*, v MD 1592 razširjata še glagol *bogovati* in poimenovanje praznika *božič* 'Weihennacht', v MTh 1603 pa manj številno družino, razvito iz *boga*, enostransko razširja *boginja* kot ženski par moškega poimenovanja. V večjezičnem slovarju se neprekrivno pojavlja več skupnih imen: ob prekrivnem *grozd* skupno ime *grozdovje*, ob prekrivnem samostalniku *sad* tudi *sadje*, samo v koroškem razdelku MTh 1603 pa se pojavlja *vrbovje*. *Sadje* in *vrbovje* sta hkrati v slovenskem knjiž-

20 Samostalnik se kot pomensko najširša (pojavlja se pod latinskima iztočnicama *Difficultas* (z nemško ustreznico *die Schwäre*; MTh 1603: I,424) in *Molestia* (uvrščeno v koroški razdelek in z nemškima ustreznicama *Verdruß/ Befchwerd*; MTh 1603: II,76)), hkrati pa najbolj uveljavljena tekmovalna različica pridružuje v obeh slovarjih navedenima, delno sopomenskima samostalnikoma *težkoča* oz. *težkočja* (pod latinsko iztočnico *Molestia*, v razdelku *Sclau.*, z nemškima ustreznicama *Verdruß/ Befchwerd*) in *težkota* (pojavlja se pod latinskima iztočnicama *Gravitas* z nemško ustreznico *Schwäre*; MTh 1603: I,614) in *Pondus* (z nemškima ustreznicama *Ein Schwäre/ ein gewicht*; MTh 1603: II,291–292).

21 *Ingluwies*. [...] *Grema* [napačno za *Germa.*, op. M. M.] *Frärsigkeit/ Freßferey* [...] *Sclav. polhresheimie* (MTh 1603: I,714). V štirijezičnem slovarju ustreznici nemški poimenovanji nista vključeni med iztočnice.

nem jeziku druge polovice 16. stoletja pojavitveno omejena samo na MTh 1603.

3.1.2.2 V MD 1592 se enostransko pojavlja tudi par, ki ga sestavljata samostalnika moškega in ženskega spola (*boter + botra*), ob prekrivnem izhodiščnem samostalniku *teta* pa parni izpeljanki *tetič* in *tetična* (pod nemško iztočnico *Mutterfchwesterkind*). Tudi v večjezični slovar je Megiser pogosto vključeval ženske pare moških poimenovanj, ki jih v MD 1592 ni mogoče zaslediti: npr. *prikupavec* in *prikupavica*. *Prikupavec*²² je sopomenka za prekrivni poimenovanji *kupler* in *ruffjan*, ki pa sta v MTh 1603 uvrščeni v kranjski razdelek. V MTh 1603 se npr. pojavlja tudi *abtašica* (s pojasnjevalno nemško opisno ustreznico *ein Vorständerin/ als ein Priorin oder Aptiffin* (MTh 1603: I,98)), ki v MD 1592 še ne spremlja moškega poimenovanja *apt* oz. *abbat*, podobno tudi *golobica* in *lavica* (*Lövin*). Primeri enostransko dodanih moških parov so redkejši: npr. *hrt* ob že navedeni *hrtici*.

3.1.2.3 Kot opazna besedotvorna novost večjezičnega slovarja se v primerjavi s štirijezičnim razkriva pogosto vključevanje manjšalnic, npr. *deklica*, *kravica*, *gradič*, *kamčec*, *kozalc*,²³ čeprav jih je nekaj enostransko izpričanih tudi v štirijezičnem slovarju (npr. *veručica* ob prekrivnem hrvaškem poimenovanju *veruga*). Nekaj polarizacij ustvarjajo tudi samostalniki, izpeljani s tekmovalnimi obrazili, npr. *prdec* (1592) – *prdič* (1603). Izpeljanki, ki sta bili očitno rabljeni v vsakdanjem govoru, se izven slovarjev ne pojavljata. Od večinoma splošno razširjenih in hkrati prekrivnih členov besedne družine *prebivati*, *prebivanje*, *prebivalec* in *prebivališče* se v MTh 1603 razlikujeta enostransko zastopani poimenovanji *prebivatec* in *prebivatišče*, ki uzaveščata neustaljeni izpeljavni model in povečujeta svojsko besedotvorno variantnost večjezičnega slovarja.

3.1.3 Tudi pridevniki so pogosto neprekrivni členi besednih družin. Zaradi pogostosti so posebej opazni pridevniki, izpeljani z obraziloma *-ski* in *-ast*: v MD 1592 npr. *ajd* + *ajdovski*, *cesar* + *cesarski*, *cin* + *cinjast*, v MTh 1603 pa npr. ob prekrivni *kači* tudi neprekrivni pridevnik *kačji*, ob skupnem *grozovit* tudi enostransko zastopani *grozoviten*,

22 Npr. Leno. [...] Germa. ein frauen wirt/ oder Hurenwirt [...] Slav. perkupaviz [...] Carniol. kuppler, ruffjan (MTh 1603: I,700).

23 Hoedus. [...] Ger. Böcklin/ kitzlin [...] Slav. kaffsulz (MTh 1603: I,641).

ki ga spremljata še prislov *grozovitno* in (prekrivna) samostalniška izpeljanka *grozovitnost*. Megiser je v večjezični slovar vključil več variantno tvorjenih pridevnikov, npr. ob prekrivnem *plešiv* tudi *plešast*, podstavo *plešiv* pa izkazuje tudi abstraktni samostalnik *plešivost*, ki se prav tako pojavlja le v MTh 1603.

3.1.4 Značilnost besednega sestava štirijezičnega Megiserjevega slovarja je tudi nekaj nenavadnih prislovov, npr. *polgi* – *daneben* in *čajsi*, kjer gre za glasoslovno različico splošno razširjenega prislova *časi*. Z izpridevniškimi prislovi enostransko izpopolnjene besedne družine so značilne tudi za večjezični slovar, kjer se ob prekrivnih pridevnikih *čuden* in *dobrotljiv* pojavljata tudi prislova *čudno* in *dobrotljivo*, prekrivna *gnus* in *gnusen* spremlja enostransko izpričani prislov *gnusno*, prekrivni samostalnik *goljuf* in pridevnik *goljufast* pa spremlja prislov *goljufno*, izpeljan iz neizpričanega pridevnika **goljufen*. Pričakovano neprekriven je koroški prislov *tosej*, ki ga v slovenskem razdelku spremljata splošno razširjeni sopomenki *sem* in *lesem*.

3.1.5 Slovarja sta neprekrivna tudi glede nekaterih števnikov, posledično pa tudi glede prislovov. V MD 1592 se npr. enostransko pojavljajo glavni števniki *dvesto*, ločilni števniki *dvoj* ter prislovi *sedemkrat*, *štiridesetkrat* in glasoslovna različica *osemkrad*, ki jo je domnevno spodbudila izgovorna prilagoditev zveneči glasovni soseščini. V MTh 1603 se prav tako enostransko pojavljajo glavni števniki *edenaest*, *osemdeset*, *tristo*, *sedemsto*, *devetsto* ter tvorbeno odstopajoči *petred*, *sedemred*, *štirired*,²⁴ ob njih pa tudi prislov *osembart*, ki so predstavljeni kot besedje, rabljeno na Koroškem. Prav tako se omejeno na prvi ali drugi Megiserjev slovar pojavljajo tudi nekateri medmeti: *aj*, *aube*, *jomeni* npr. na MD 1592, *ej*, *prejomene* pa na MTh 1603.

3.1.6 V obeh slovarjih se neprekrivno pojavlja tudi nekaj enobesednih ali besednozveznih terminov. Slednji so praviloma ustreznice zloženek. V MD 1592 sta npr. enostransko izpričana *friem* – *Pfriem* in *podčepnja* – *Tropffewein*,²⁵ pa tudi nekaj takih, ki so ustreznice nemških

24 Izraze *petred*, *sedemred*, *osemred*, *štirired* kot koroške, hkrati pa kot slovarsko na novo zajete, navaja že Breznik (1926: 112–123).

25 V prvem primeru gre za prevzetost nemške iztočnice, ki je po prevzemu doživela pisno in glasoslovno prilagoditev novemu okolju, v drugem pa je tuja zloženka nadomeščena z domačim poimenovanjem.

zloženek: npr. *zerkveni tat* – *Kirchendieb, facrilegus* (latinsko). Pojav je opazen tudi v večjezičnem slovarju, le da pot k besednozveznim in hkrati opisnim terminom, ki so tvorjeni na enega izmed uveljavljenih in prepoznavnih načinov,²⁶ odpirajo latinske iztočnice, izbiro pa tudi v teh primerih praviloma določajo in hkrati zamejujejo nemške ustreznice. Npr.: *Atramstum futorium* [...] *Germ. – Kupfferwasser/ Schufterchwertz* [...] *Slav. shuſhtarsku zhernilu* (MTh 1603: I,141–142).

3.2 Slovarja se mestoma razlikujeta tudi glede izbora nadomestnih, sopomenskih, neprekrivnih enobesednih ali besednozveznih poimenovanj. V MD 1592 se npr. ob iztočnici *es Regnet* pojavlja slovenska razlaga *dèsh gre*, v MTh 1603 pa sta v ustrezničnem nizu za latinsko iztočnico *pluit* sopostavljena nemški glagol *regnen* in slovenska ustreznica *dežiti* (MTh 1603: II,283).

4 Presoja neprekrivnega besedja glede na izvor kaže, da je v obeh slovarjih enostransko zastopanih veliko besed, prevzetih iz nemščine: v MD 1592 npr. *altman* – *Feldhauptmann, hofmeſter* – *Hofmaifter, prustuh* – *Bruſttuch, ſpanga* – *Spang, važa* – *Wafen* itd., ki jih v večjezičnem slovarju ni. Razlog za tako izbiro bi lahko bile nemške iztočnice, ki so bile hkrati tudi v neposredni zvezi z govornimi variantami, razširjenimi v slovenskem jeziku. Obstajajo pa tudi poimenovanja, h katerim nemške iztočnice niso napeljevale, npr. *Verwehnen* – *v'zarti redyti* (MD 1592: R6a). V obliki stavčnega zglada se v MD 1592 pojavlja kalkirani glagol *aniti* (po nemškem *angehen*): *Es geht mich/dich an* – *tu mene, ali tebe, tizhe, ali angre* (MD 1592: D2b). V MTh 1603 je število besedja prepoznavno nemškega izvora v primerjavi s štirjezičnim slovarjem še pomnoženo. Poimenovanja so besednovrstno različna: prevladujejo samostalniki (npr. *baumbecker* 'žolna',²⁷ *blat* – *ein Blat, elenparta* z nemško ustreznico *ein Hellparte* itd.), sledijo jim glagoli (npr. *bandra-*

26 Poleg nadomestnih zvez, sestavljenih iz (vrstnega) pridevnika in samostalnika, v vlogi prevladujoče strukture (npr. *shuſhtarsku zhernilu* – *Kupfferwasser/ Schufterchwertz*), se pogosto pojavljajo tudi zveze samostalnika z neujemalnim desnim prilastkom tipa *Speißkammer* – *kanra k ſpižanju* (poimenovanje je izpričano v obeh slovarjih).

27 Iz nemščine prevzeti samostalnik je kot koroško poimenovanje v MTh 1603 pridružen slovarsko prekrivni sopomenki slovanskega izvora *žolna* (Snoj 2003: 873).

ti – *wandern*, *barnati* (iz nem. *warnen* (Stabej 1977: 6)), *feksirati* – *wexiren*, *ginati* ('zehati'; iz nem. *gynen*, *gähnen* (Stabej 1977: 36)), pojavljajo pa se tudi pridevniki (npr. *ambolten* – *einfeltig* (MTh 1603 (1977) 4), *ebig* – *ewiglich*, *faul* – *Faul* itd.) in prislovi.

4.1 V obeh Megiserjevih slovarjih je enostransko zastopanih več besed, označenih bodisi s *Cr.* (= croatice ali 'hrvaško') ali z *Besiat.* (= besiatice). V MD 1592 se npr. pojavljajo samostalniki *godišče* – *Jahr*, *haljina*, *punjal* – *Dolch* 'bodalo',²⁸ ob *jagnje* se pojavlja tudi *agnec*, ki v večjezičnem slovarju ni več naveden, prav tako *poganin*, ki je bil kot besedotvorna sopomenka pripisan prekrivnemu *poganu*. Izmed sopomenskih samostalnikov *zrak* in *ajer*, v štirijezičnem slovarju označenih kot hrvaških, je v MTh 1603 naveden le širše uveljavljeni *ajer*. Izločena sta bila tudi splošno razširjena prislova *duplo* – *doppelt* in *zajedno* itd. Kljub omenjenim izločitvam pa je plast besedja, ki nosi oznako hrvaško ali bezjaško, v večjezičnem slovarju znatno okrepljena. V slovenskem razdelku, vendar z opozorili na hrvaško ali bezjaško poreklo, se npr. pojavljajo številne besede (npr. *dueri* *Besiat.*, *Duoyti*, ki se hkrati pojavlja pod oznakama *Slav.* in *Croat.* itd.).

4.2 V obeh slovarjih so z oznako, ki kaže na koroško pripadnost, navajane besede in njihove glasoslovne različice, vendar je besed, glasoslovnih različic in oblik, poznanih iz koroškega okolja, znatno več v MTh 1603. Na slednje je nedvomno vplivalo Megiserjevo daljše bivanje na Koroškem in po novem desetletju povečanega stika s slovenskim jezikom tudi večja seznanjenost z govorom pokrajine in njenih prebivalcev.

V štirijezičnem slovarju se z oznako, da gre za koroški izraz, enostransko npr. pojavlja samostalnik *grimikost*, ki se – kot tudi številne druge besede – hkrati pojavlja v koroškem razdelku *Registra* iz DB 1584. V MTh 1603 se z opozorilom na rabo v koroškem govornem okolju pojavljajo številni samostalniki, glagoli in pridevniki, pogosto v besednodružinskih kombinacijah. Pri besedah, prevzetih iz nemščine, ki jih je zaradi tesnejšega stika z nemščino znatno več kot v osrednjih pokrajinah, posredno ali neposredno povezavo z nemškim izhodiščem pogosto ustvarjajo ustreznice, navedene v nemškem razdel-

28 A. Läg Reid samostalnik pojasnjuje z italijanskim *pugnale* (Läg Reid 1967: 111).

ku. Npr.: *cerer* – *Mistler* 'govnač', *Ziering, forel*,²⁹ *epih* – *Epff, Eppich*,³⁰ *hafner* – *Haffner*,³¹ *tava* – *der Taw* (s splošno znano in slovarsko prekrivno slovensko sopomenko *rosa*), *totngraber* – *ein Todtengräber* (s slovarsko prekrivno slovensko sopomenko *pogrebnik*), *fercerati* – *verzehren*, *fergniegati* – *vergnügen*, *gverati* (abstrahirano iz ustreznice opisa za latinsko *diuturnus* oz. nemško *langwierig*), *ratovati se* – *sich berathf*.³² Glagol *feksirati*³³ se v pomenih 'zasmehovati' in 'zmerjati' pojavlja z oznako *Carniol.*, v pomenu 'gibati, delati nemirno', ki ga razkriva latinska iztočnica *vexo* ter nemški enobesedna in razlagalna ustreznica *unrühwig machen*, *vexiren* pa z oznako *Carinth*. Enako sta označena tudi pridevnik *faul* in samostalnik *faulnost* ter besednodružinski par *fueter* – *Fueter* in *futringa*, ki se tako kot več predhodno naštetih primerov izven MTh 1603 ne pojavljajo. Ob prekrivnem samostalniku *ferderbnost* – *Verderbung*, *Verderbnuß*³⁴ se v MTh 1603 kot koroški izraz izolirano pojavlja besedotvorna različica *ferderbunga*.³⁵

Posebej izstopa besedna družina *gravžati* – *grausen* (MTh 1603 (1977): 41),³⁶ pridevnik *gravžam* – *grausam* in prislov *gravžle* – *grausamlich*. Vsi trije členi, ki so navedeni v koroškem razdelku, razširjajo izbiro prekrivnih domačih poimenovanj (ob *gravžati se* v MTh 1603 npr. pojavlja slovenska sopomenka *gnusiti*,³⁷ nemški iztočnici *Grausam* v

29 Samostalnik spremlja ustreznica *lachs: Salmo*. [...] *Germ. Salm/ Lachs* [...] *Carint. lachs forel* [...] *fom* (MTh 1603: II,456).

30 Latinska iztočnica *apium palustre* kaže na pomen 'močvirska rastlina'.

31 V slovarskem razdelku, ki ga uvaja iztočnica *Figulus*, se pojavlja tudi splošno razširjena in hkrati v obeh slovarjih navedena slovenska sopomenka *lončar*.

32 V slovenskem razdelku se pojavlja prekrivna domača sopomenka *posvetovati*.

33 Bolj znane sopomenke so *šhpotati*, *šherzati*, *šhimfati*.

34 Slednji se za razliko od štirijezičnega slovarja v večjezičnem pojavlja z oznako 'koroško'.

35 Pri *ferderbunga* in *futringa* gre za besedotvorno podomačitev prevzetih nemških samostalnikov tipa *Verderbung* → *ferderbunga*. O obrazilu *-inga* kot nadomestilu za nemško *-ung* prim. *Striedter-Temps* 1963: 75–76.

36 Zgled je sestavljen iz iztočnice, navedene v enem izmed obrnjenih slovarjev, in iz tujejezične ustreznice, izbrane s pojasnjevalnim namenom. Slednja je v prvotni izdaji opravljala bodisi iztočnično ali ustreznično vlogo: npr. *Abhorreo*. [...] *Germ. ein abscheuwen habf/ grauffen/ ein eckel oder grauwen haben* [...] *Sclav. Gnußfiti*. [...] *Carinth. graushati* (MTh 1603: I,4).

37 Slednja se v štirijezičnem slovarju pojavlja za besednozvezno iztočnico *Abfchewe haben. averfari. gnußfiti* (MD 1592: Aa).

štirijezičnem slovarju sledita slovenski ustreznici *grosovit*, *strashan*, iztočnici *Graufsamlich* pa *grofovitu* (MD 1592: F4b), v večjezičnem slovarju pa se npr. za latinsko iztočnico *Crudelis* v nemškem razdelku pojavljajo ustreznice *grawfam/ grewlich/ vnmilt/ grim*, v slovenskem razdelku pa *grofoviti*, *strashan*, *flobam* (MTh 1603: I,369–370).

Med pridevniki, ki so v večjezičnem slovarju opredeljeni kot koroški, sta npr. tudi že omenjeni *ebig* – izvorni *ewig* je »skrit« v navedeni ustreznici *ewiglich*³⁸ ter *streng* (z nemško pojasnjevalno ustreznico *streng* (Mth 1603: II,567). Z oznako 'koroško' se v večjezičnem slovarju pojavlja tudi več besed slovanskega (oz. praslovanskega) izvora: npr. *brater*, *cepec*, *gobec* itd. Ker je več besed, ki se v MTh 1603 pojavljajo z oznako *Carinth*. 'koroško', tudi sicer izpričanih v knjižnem jeziku 16. stoletja (npr. *fercerati*), je mogoče domnevati, da je Megiser z oznako pokazal, da je besedo ali njeno različico zasledil na Koroškem, ni pa z njo izključeval geografsko širše ali knjižnojezikovne rabe.

Ob prekrivni različici *jajca*³⁹ se z oznako *Carinth*. v MTh 1603 pojavlja tudi različica brez začetnega, protetičnega *j*: *aiza*. Podobno glasoslovno različnost uzaveščajo tudi druge različice, npr. nasprotje med splošno razširjeno in hkrati tudi slovarko prekrivno različico *jabolko* ter različico *abuuku*, izpričano v MTh 1603 in pod latinsko iztočnico *malum* pomensko pojasnjeno z nemško ustreznico *Apffel*, pod iztočnico *pomum* pa z nemško ustreznico razlago *ein jede effige baumfrucht/ allerley obft*, to je z navedbo osnovnega in drugotnega pomena.⁴⁰ Izkazuje jo tudi par prekrivne različice *jablan*⁴¹ in enostransko izpričane koroške različice *abvon*, ki jo spremljata tudi pridevnika *abvonov* (iz zveze *abuonovu drevu* – *Ein öpffelbaum*) in *abuvski* (iz zveze *abuusku drivu* – *Apffellbaum*). Ob splošno razširjeni, hkrati pa slovarko

38 Beseda izkazuje tipično, pogosto omenjano prevzemno glasoslovno korekturo: *w* → *b*. O obsegu izkazanih prehodov *b* [*f*] → *v*, *w* [*v*] → *b* in *b* [*b*] → *p* pri prevzetih besedah v slovenskem knjižnem jeziku druge polovice 16. stoletja prim. Legan Ravnikar 2012: 135–136.

39 *Ovum* [...] Germ. *ein Ey* [...] Slav. *jaiza* [...] Carinth. *aiza* (MTh 1603: II,185–186).

40 *Malum* [...] Germ. *Apffel/ öpffel* [...] Carint. *Abuuku* (MTh 1603: II,16); *Pomum*. [...] Germ. *ein jede effige baumfrucht/ allerley obft* [...] Carint. *abuuku* [...] Slav. *jabelku* (MTh 1603, II,291).

41 Slednja je hkrati različica v Trubarjevih delih uporabljanega samostalnika z obrazilom *-a*: *jablana*.

prekrivni različici *enjati* se v MTh 1603 s koroško oznako pojavlja tudi protetično razširjena različica *henati*; ob splošno razširjenem in prekrivnem samostalniku *ajd* se v MTh 1603 pojavlja še koroška različica *hed*. Drugačno, čeprav pogosto izpričano, znano glasoslovno spremembo ($b \rightarrow v$) izkazujeta prekrivna različica *britbar* – *Scherer* (MD 1592: Na) in v MTh 1603 izpričana koroška *brituar*. V istem sopomenskem nizu kot *britbar* se je v MD 1592 znašel tudi *polbirar*, v MTh 1603 pa še različici *bolbirar* oz. *balbirar*.⁴² Slednji izkazujeta manjšo glasoslovno oddaljitev od prevzetega samostalnika kot različica v MD 1592, kjer je sprememba potekala v ustaljeni prevzemni smeri $b \rightarrow p$, kakršno izkazujeta tudi prekrivna različica *plat* ter v MTh 1603 enostransko izpričana različica *blat*.

4.3 Glasoslovno, besedotvorno in oblikoslovno variantnost ter z njo večjo približanost koroškemu govornemu okolju izkazujejo tako prevladujoče besede nemškega kot redkejši domačega izvora. Z oznako *Carinth.* se npr. v večjezičnem slovarju neprekrivno pojavlja samostalnik *atej*⁴³ ter pridevniški različici *atejor* in *atejov* (zapis *ateoviga*), pa tudi edninska različica *erperga* – *ein herberg* sicer splošno razširjenega množinskega poimenovanja *erperge*.

5 Že dosedanje omembe so pokazale, da so v primerjana slovarja zajete številne neprekrivne glasoslovne, oblikoslovne in besedotvorne različice, kar posredno prav tako kaže na različen slovarski koncept. Slednji je vplival na vključevanje novih gesel, izločanje starih, hkrati pa dovoljeval spremenjen izbor različic: bodisi širši ali ožji, opravljen s premislekom ali brez njega, z izbirno usmerjevalno naravnostjo ali brez nje itd.). V MD 1592 je npr. navedena govoru bolj prilagojena različica *angštr*, v MTh 1603 pa od izvirne nemške oblike manj oddaljena različica *angstr* – *Angster*. V MD 1592 se pojavljajo glasoslovne različice *elce*, *helce*, *jelce* (zadnji dve sta protetični), v MTh 1603 pa le *jelce*, ki je bila uporabljena tudi v DB 1584. V MD 1592 sta navedeni glasoslovni različici *abat* in *apt*, v MTh 1603 pa samo še govorna raz-

42 *Tonfor* [...] *Germ. ein Scherer/ Balbierer/ Bartfcherer* [...] *Sclav. britbar, bolbirar* [...] *Carn. balbirar* [...] *Carinth. brituar* (MTh 1603: II,633–634).

43 Različico *atel* je npr. pred tem v dveh zgodnejših delih dvakrat zapisal Trubar (v TC 1550 in TR 1558).

ličica *apt*, h kateri sicer knjižnojezikovna praksa s prevladujočo različico *apat* in redkejšo *opat* ni mogla usmerjati. Na večjo približanost govornemu jeziku kaže tudi izbira različic *predga* in *predgati* v MTh 1603 namesto knjižnojezikovno uveljavljenih različic *pridiga* in *pridigati* v MD 1592, tretjega člena besedne družine (*pridigar*) pa redukcija nenaglašena samoglasnika ni prizadela. Isto tendenco potrjuje tudi nasprotje tipa *purgermajster* → *purgermaštr*. Nekaj slovarskih polarizacij je zgolj pisnega značaja: npr. *pulver* – *Pulver* v MD 1592 in *pulfer* v MTh 1603, čeprav bi bilo tudi različico iz večjezičnega slovarja mogoče razumeti kot večjo približanost govornemu jeziku. Kljub občasnemu nasprotju, ki ga ustvarjata govorno bolj preoblikovana različica prevzete besede v MD 1592 in od izvorne tuje besede manj oddaljena različica v MTh 1603, je obratnih primerov, ki kažejo, da je Megiser v večjezičnem slovarju bolj upošteval govorni jezik, vendarle več.

5.1 V MTh 1603 se glede na večji obseg pojavlja tudi povečano število neprekrivnih glasoslovnih in besedotvornih različic, čeprav obstaja tudi več primerov enostransko izpričane večje variantnosti v štirijezičnem slovarju. Med odstopajoče različice se v MTh 1603 nedvomno uvršča deležniška različica *vzen* namesto splošno razširjene *vzet* (*Besedje* 2011: 592), *hočiti* kot izpeljanka iz sedanjiške osnove namesto splošno razširjenega *hoteti* (Merše 2006: 488), izpeljanka *preprostnost* itd. Zapisu *alsband*, izpričanem v MD 1592 in v MTh 1603, se npr. v večjezičnem slovarju pridružujeta še govorni različici *alsbant* in *alspont*, ki sta označeni kot *Carniol.*; ob prekrivnem *aring* se v MTh 1603 pojavlja tudi izgovorna (nezveneča) različica *arink*. Različici *ardrati se* – *Hadern*, ki se pojavlja v štirijezičnem slovarju, se v MTh 1603 pridružujeta še *ardrati* – *hadern* in *hardrati se* – *hadern*. Prva je besedotvorna, saj tujejezične ustreznice ne kažejo na pomenko različnost, druga pa glasoslovna.⁴⁴ Obe sta označeni kot koroški. Megiser je pare, sestavljene iz prevzetih besed in domačih sopomenk, ob vključitvi v večjezični slovar večkrat poenostavljaval v smeri *plat* + *list* → *plat/blat*, čeprav je veliko tudi obratnih primerov: *brastu*, ki se

44 Izbor glasoslovnih različic v MTh 1603 hkrati enostransko množi tudi prisotnost neprekrivne protetične različice *hardrija* ob prekrivni *ardrija*.

pojavlja v MD 1592, se v novi, večjezični slovarski različici pridružuje še *dob*.

5.2 Večjo glasoslovno variantnost, ki jo povzroča govorno poenostavljanje, izkazujejo tudi številne glagolske sestavljenke iz MTh 1603: ob prekrivnem glagolu *izvprašati*, ki ga v MD 1592 neprekrivno spremlja tudi drugotni nedovršnik *izvprašovati*, se v MTh 1603 enostransko pojavljajo še izgovorno poenostavljene različice *izprašati* – *izprašovati* ter *sprašovati*. Nadomestitev predpone *iz-* z obrušeno oz. izgovorno poenostavljeno *s-* je opazna razlikovalna značilnost, saj jo kažejo tudi neprekrivno rabljene različice *sprazniti* ob prekrivnem *izprazniti*, *stegniti* ob *iztegniti* itd.

6 Megiser je v večjezičnem slovarju (1603) v primerjavi s štirijezičnim z dodanimi tujimi ekvivalenti neredko širil in razlagalno izboljševal pomenske opredelitve latinske iztočnice, posledično pa tudi slovenskih ustreznic: *arcatu* je npr. po tej poti dodana pomenska dimenzija 'živinozdravnik', zajeta s tujejezičnima ustreznicama *veterinarius* in *Viehartzt*.

6.1 Besedno izbiro v štirijezičnem slovarju svojsko »barva« sledenje nemškimi zloženim in sestavljenim iztočnicam: npr. *Badknecht* nadomešča zveza *padarski blapez*, *Rennplatz* zveza *plac h dirjanju*, *Spindelkorb* enobesedna in besednozvezna ustreznice *vretenska korba*, *oli zaina* (MD 1592: O7a) itd. Samostalniki *cajna* in prilastki iz naštetih zvez v večjezičnem slovarju niso izpričani.

7 Na posamezni Megiserjev slovar vezana izbira vključenega besedja kaže tudi prepoznavno vsebinsko oz. tematsko osmišljenost.

7.1 V obeh slovarjih je prisotnih več neprekrivnih poimenovanj (obkrožujoče) predmetnosti in vsakdanje pojavnosti, med katere se npr. v štirijezičnem slovarju uvrščajo *brašno*, *čavelj*, *deblo*, *dežovnica*, pa tudi *delovnik* itd., v MTh 1603 pa npr. *storž*, *testo*, *vejkušnica* itd., nekaj poimenovanj za kamne in kamnine (v MD 1592 npr. *demant*, v MTh 1603 pa *abat*, *amatist*, *jacint*), enobesednih in besednozveznih rastlinskih imen, med katerimi so divje in kulturne rastline, zdravilna zelišča, zelenjava, žita, drevesa, pa tudi raznovrstni sadovi: v MD 1592

npr. *datelj*, *pomoranča*, v MTh 1603 pa npr. *angelika*, *ardičoka*, *česen*, *čičerka*, *endivija*, *ingver*, *trpotec*, pa tudi *dob* – *Eychbaum*, *dren*, *javora* itd. Razlikovalno so vključena tudi nekatera poimenovanja plodov (v MTh 1603 npr. *brinja* – *Krametbeer/Wachholderbeer* (MTh 1603: I,758) ob prekrivnem samostalniku *brinje*, ki v MTh 1603 označuje grm oz. grmovje,⁴⁵ v MD 1592 pa poleg grmovja tudi jagode.⁴⁶ Poleg že znanih poimenovanj se pojavljajo besedotvorne različice tipa *graharica* (MTh 1603) ob že znani *grashići*. Slovarja neprekrivno navajata tudi nekaj poimenovanj živali: v MD 1592 npr. *drozg*, *govedo*, *rogač* itd., v MTh 1603 pa *cajzlica*, *grabec*, na Koroškem znani *moldvurm*, *prešič* itd.). Enostransko so zastopana tudi poimenovanja poklicev, vršilcev dejanj in nosilcev stanj oz. lastnosti, tako nemškega kot slovanskega izvora: v MD 1592 npr. *črednik*, *sedlar*, *sekretar*, *zajlar* – *Seiler*, *dečla* – *Jungfraw*, pa tudi *pubdrukar* – *Buchtrucker*, *pubpintar* – *Buchbinder*, drugače pa *pubfirar*, ki je naveden v obeh slovarjih. Iz prekrivnega samostalnika *glaz* sta izpeljana prav tako prekrivni pridevnik *glazov* ter samostalnik *glazar*, ki pa se v večjezičnem slovarju ne pojavlja. V MTh 1603 pa se neprekrivno pojavljajo npr. *goljufar*, *konjar*, *maščovar*, ki nadomešča širše znano poimenovanje *maščavec*, *posedar* – *ein Besitzer* itd. Latinska iztočnica *Abstemius* je Megiserja spodbudila, da je v večjezični slovar vključil samostalnik *vodopiuz*, ki ga pomensko pojasnjuje tudi v nemškem razdelku navedeni opis: *Ger. der kein Wein trincket/ der sich von Wein enthaltet* (MTh 1603: I,16). Med razlikovalne poteze se nedvomno uvršča tudi povečano število samostalnikov z besedotvorno sestavino *raven-* kot ustreznico za nemški *mit* ali latinski *con* v MTh 1603 (npr. *ravenchar*, ki se uvršča med koroško izrazje, *ravenhlapec*,⁴⁷ *ravenšular*), medtem ko se v MD 1592 pojavlja le prekrivna *ravenžena*.

V obeh slovarjih se neprekrivno pojavljajo tudi poimenovanja bolezni. V MD 1592 se npr. neprekrivno pojavljajo *garje*; v večjezični slovar je vključena tudi glasovna različica *podigram*, ki se pojavlja ob *podigran*, navedeni že v štirijezičnem slovarju.⁴⁸ Prav tako neprekrivno

45 *Iuniperus* [...] German. *Kranawet/taub/Kranatbaum/Wachholderbaum/Weckholder/Weckholderbaum* [...] Sclav. *brijnie* (MTh 1603: I,758–759).

46 *Kranawetbeer. grana juniperi. brinje* (MD 1592: H5a).

47 Npr. *Confervus*. [...] *Ger. ein Mitknecht* [...] Sclav. *ravenhlapec* (MTh 1603: I,331).

48 *Podagram. podagra. podigran* (MD 1592: L5).

se npr. v večjezičnem slovarju pod latinsko iztočnico *Variolae* pojavlja tudi slovensko ustreznico poimenovanje *kozice*.

Med enostransko izpričanimi (MTh 1603) so tudi poimenovanja denarnih oz. utežnih enot, npr. *polfundt* – *Halb Pfundt*, *škufica* (v Pleteršnikovem slovarju je pojasnjena kot 'eine kleine Münze'; PS II (1895): 632).

7.2 V oba slovarja je neprekrivno vključenih tudi več glagolov, ki poimenujejo osnovna, vsakdanja dejanja (npr. *cediti*, *črniti*, *dremati*, *bramati* ter pogovorno uveljavljeni glagol *curati* v MD 1592, v MTh 1603 pa npr. *brcati*, *krokati*), pa tudi več pridevnikov, ki označujejo poznane pripadnosti, stanja in lastnosti (v MD 1592 npr. *posveten*, *prbek*, *senčen*, ki ga sicer navaja tudi Bohoričeva slovnica, v MTh 1603 pa npr. *gizdav*, *polžov* itd.).

7.3 Primerjana slovarja izkazujeta tudi različno zajetost zemljepisnih imen. Štirijezičnost je v prvi vrsti osmišljena z vključitvijo jezikov, ki so bili na slovenskem ozemlju v medsebojnem stiku, kar hkrati pomeni tudi geografsko vezanost rabe. Slednja je nedvomno vplivala tudi na vključevanje ustreznih zemljepisnih in stanovniških imen. V MD 1592 se pojavljajo poimenovanja kot *Austria* – za nemško iztočnico *Osterreich*, *Benetek* – *Venedig*, pa tudi *Grk*, *Rimljan*⁴⁹ itd. Nemške zloženke, ki nastopajo kot iztočnice, so npr. v MD 1592 povzročile enostransko prisotnost zvez kot *angelska deshela* za *Engelland*, *Grska dežela* za *Griechenland*⁵⁰ ter zveze *Benečku morje* za *Venediger meer*. V večjezičnem slovarju se enostransko pojavljata le dve zemljepisni imeni: *Azija* in *Jeruzalem*.

7.4 Kot vsebinska novost se v primerjavi s prvim slovarjem v drugem pojavljajo poimenovanja črk kot *az*, *boga*, *dobro* itd., ki se ujema jo z imeni črk, navedenimi v Bohoričevi slovnici.

8 Večji obseg večjezičnega slovarja se odraža tudi v povečanem številu ustreznih oz. v daljših ustreznicih nizih, med drugim npr. tudi v povečanem številu pridevniških zvez: v MD 1592 se npr. *divji* pojavlja v povezavi s samostalniki *glob*, *kozel*, *osel*, v MTh 1603 pa še

49 V obeh slovarjih se pojavlja tudi poimenovanje *Nemec*, vendar sta v večjezičnem slovarju izpričani dve izgovorni različici: *nemiz* in *nemaz*.

50 V obeh slovarjih je izpričana le zveza *Nemshka deshela* za *Deutfchland*.

v povezavah z razstlinami (npr. *divji česen, oves, žafran, divje gibovo drevo, olika, roža, vinska trta*), pri živalih pa tudi v zvezi s samostalniki ženskega spola kot *raca, koza, kura (divje kure), živina*. V večjezičnem slovarju se neprekrivno pojavlja več ekspresivno rabljenih besed, kar vpliva tudi na podaljšavo sopomenskih nizov. Npr. nemški iztočnici *Hinckend* in latinski ustreznici *claudus* sledita dve slovenski ustreznici, znani iz obeh slovarjev: *brom, šhantau* (MD 1592: G4a), v MTh 1603 pa za latinsko iztočnico štiri slovenske ustreznice: poleg neprekrivne *klutav* še tri prekrivno rabljene (*Claudus [...] Germ. hinckend [...] Sclav. klutav, krumpast, šhantau, šhepast* (MTh 1603: I, 272–273)).

8.1 Neredko se razlikam glede obsežnosti ustrezničnih nizov pridružujejo tudi razlike glede njihove urejenosti. Naštevalno zaporedje členov sopomenskih nizov je mestoma spremenjeno: v MD 1592 je npr. enobesedno poimenovanje *bukvarica* navedeno za sopomenskim besednozveznim, v MTh 1603 pa obratno: *Buchladen. bibliotheca. shtazuna hbuquam, buquariza* (MD 1592: B7b) – *Bibliotheca. [...] Germ. Ein Liberey/ein Ort/da man die Bücher bey einander behaltet [...] Sclav. buquariza, shtazuna h'buquam* (MTh 1603: I,172).

VIRI IN LITERATURA

- AHAČIČ, Kozma, 2007: *Zgodovina misli o jeziku in književnosti na Slovenskem: protestantizem*. (Linguistica et philologica 18.) Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU.
- – 2012: *Zgodovina misli o jeziku in književnosti na Slovenskem: katoliška doba (1600–1758)*. (Linguistica et philologica 28.) Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU.
- Besedje* 2011 = Ahačič, Kozma, Legan Ravnikar, Andreja, Merše, Majda, Narat, Jožica, Novak, France, 2011: *Besedje slovenskega knjižnega jezika 16. stoletja*. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU.
- BREZNIK, Anton, 1926: Slovenski slovarji. *Razprave* III. Ljubljana: Izdaja Društvo za humanistične vede v Ljubljani. 110–174.
- FURLAN, Metka, 2008: Variantnost v Alasijevem Italijansko-slovenskem slovarju. *Od Megiserja do elektronske izdaje Pleteršnikovega slovarja*. (Zora 56). Maribor: Filozofska fakulteta, Oddelek za slovanske jezike in književnosti, 143–167.
- HRIBERŠEK, Matej, 2008: Slovaropisje klasičnih jezikov na Slovenskem v 16. stoletju. *Slavia Centralis* 1/2, 77–87.

- KOPITAR, Jernej, 1808/1809: *Grammatik der Slavischen Sprache in Krain, Kärnten und Steyermark*. Laibach.
- LÄGREID, Annelies, 1967: *Hieronymus Megiser, Slovenisch-deutsch-lateinisches Wörterbuch*. Neugestaltung und Faksimile der ersten Ausgabe aus dem Jahre 1592. Bearbeitet von Annelies Läg Reid. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- LEGAN RAVNIKAR, Andreja, 2012: Značilnosti sprejemanja besed iz nemščine v knjižno slovenščino 16. stoletja. *Jezikoslovni zapiski* 18/2, 131–148.
- LOGAR, Janez: Megiser, Hieronim (med 1554 in 1555–1619). *Slovenska biografija*. Slovenska akademija znanosti in umetnosti, Znanstvenoraziskovalni center SAZU, 2013. <http://www.slovenska-biografija.si/oseba/sbi357106/#slovenski-biografski-leksikon> (7. avgust 2014). Izvirna objava v: *Slovenski biografski leksikon: 5. zv. Maas - Mrkun*. Franc Ksaver Lukman et al. Ljubljana: Zadružna gospodarska banka, 1933
- LUKAN, Walter, 1978: Die slovenischen Wörterbücher. *Österreichische Osthefte* 20/1. Wien: Österreichisches Ost und Südosteneuropa-Institut, 193–216.
- MD 1592 = Megiser, Hieronymus, 1592: *DICTIONARIVM QVATVOR LINGVARVM*. Graz.
- MERŠE, Majda, 2006a: Megiserjeva slovarja in oblikujoča se knjižnojezikovna norma v 16. stoletju. *Stati inu obstati* 3–4/2006, Revija za vprašanja protestantizma, 123–137.
- 2006b: Slovensko besedje v Megiserjevih slovarjih (1592, 1603) in knjižnojezikovna raba v 16. stoletju. *Diahronija in sinhronija v dialektoloških raziskavah*. (Zora 41.) Maribor: Slavistično društvo Maribor, 485–493.
- 2013: Slovenska leksikografija in leksikologija v zgodovinski perspektivi. *Slavjanskaja leksikografija*. Moskva: Azbukovnik, 217–251.
- MTh 1603 = Megiser, Hieronymus, 1603: *Thesaurus Polyglottus*. Frankfurt.
- MTh 1603 (1977) = Hieronymus Megiser, 1603: *Thesaurus Polyglottus vel, Dictionarium Multilingue*. Iz njega je slovensko besedje z latinskimi in nemškimi pomeni za *Slovensko-latinsko-nemški slovar* izpisal in uredil Jože Stabej. Ljubljana: Slovenska akademija znanosti in umetnosti, 1977.
- NOVAK, France, 1970: O razvoju slovenske leksikografije. *VI. seminar slovenskega jezika, literature in kulture*. Ljubljana: Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta, Oddelek za slovanske jezike in književnosti, 162–175.
- OREL, Irena, 2005: Die älteren deutsch-slowenischen und slowenisch-deutschen Wörtrebücher. Bedeutungs- und Äquivalenzdifferenzierung der Wörterbuchmikrostrukturen. *Semantische Probleme des Slowenischen und des Deutschen*. Frankfurt am Main [etc.]: Peter Lang, 171–199.

- 2006: Kranjsko besedishe pisano – prvi ohranjeni obrnjeni slovar iz 17. stoletja. *Diabronija in sinbronija v dialektoloških raziskavah*. (Zora 41). Maribor: Slavistično društvo Maribor, 501–507.
- 2007a: Alasijev italijansko-slovenski slovar in predhodno slovensko slovaropisje. *Živeti mejo*. Zbornik Slavističnega društva Slovenije 18. Trst: Slavistično društvo Slovenije, 279–289.
- 2007b: Slovensko besedje iz prvega italijansko-slovenskega slovarja (1607) v luči slovarskega izročila in kontinuitete. *Razprave XX. Classis II.*, Razred za filološke in literarne vede, *Philologia et litterae*. Ljubljana: Slovenska akademija znanosti in umetnosti, 169–189.
- OREL POGAČNIK, Irena, 1995: Razvoj slovenskega besedišča od Megiserja do Pleteršnika. *XXXI. seminar slovenskega jezika, literature in kulture*. Ljubljana: Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta, Oddelek za slovanske jezike in književnosti, 245–258.
- 1996: Kopitar in slovarstvo slovenskega jezika. *Kopitarjev zbornik*. (Obdobja 15). Ljubljana: Filozofska fakulteta, Oddelek za slovanske jezike in književnosti, Seminar slovenskega jezika, literature in kulture, 139–154.
- OROŽEN Martina, 1989: Govorno in knjižno besedje v Megiserjevem slovarju 1744. *Riglerjev zbornik. Slavistična revija XXXVII*, 121–133.
- OSTROMECKA FRĄCZAK, Bożena, 2007: *Historia leksykografii słoweńskiej*. Łódź: Wydawnictwo uniwersytetu Łódzkiego.
- POHLIN, oče Marko, 1803: *Bibliotheca Carnioliae*. Vindobonae. Faksimile: *Marko Pohlín, Kraynska grammatika, Bibliotheca Carnioliae*. Znanstvenokritična izdaja. Ljubljana: Založba ZRC SAZU, ZRC SAZU.
- PS 1894–1895 = Pleteršnik, Maks, 1894–1895: *Slovensko-nemški slovar* I (A–O, 1894), II (P–Ž, 1895). Ljubljana: Knezoškofijstvo.
- SNOJ, Marko, 2003: *Slovenski etimološki slovar*. Druga, pregledana in dopolnjena izdaja. Ljubljana: Modrijan.
- STABEJ, Jože, 1977: *Hieronymus Megiser, 1603: Thesaurus Polyglottus vel, Dictionarium Multilingue*. Iz njega je slovensko besedje z latinskimi in nemškimi pomeni za *Slovensko-latinsko-nemški slovar* izpisal in uredil Jože Stabej. Ljubljana: Slovenska akademija znanosti in umetnosti.
- STRIEDTER-TEMPS, Hildegard, 1963: *Deutsche Lehnwörter im Slovenischen*. Wiesbaden: Im Kommission bei Otto Harrasowitz.
- TC 1550 = Trubar, Primož, 1550: *Catechismus In der Windischenn Sprach*. Tübingen.
- TR 1558 = Trubar, Primož, 1558: *EN REGISHTER*. Tübingen.
- VRTOVČEVA, Vida, 1940: O Megiserjevem slovarju. *Slovenski jezik* III. Ljubljana, 68–77.

Franc Kuzmič

SLOVSTVENA USTVARJALNOST PREKMURSKIH EVANGELIČANOV

Kakor protestanti v osrednji Sloveniji so tudi prekmurski protestanti poleg svoje verske organizacije in šol oblikovali zelo bogato kulturno tvornost, ki pa je verjetno najbolj izrazita prav na slovstvenem področju.

Znano je dejstvo, da se vsaka slovstvena zgodovina pričinja najprej z ustno in dejneje z rokopisno ustvarjalnostjo. Najprej so bile pesmi, ki so jih posamezni kantorji (organisti) pripravljali za bogoslužje. Pesmi so sicer ostale v rokopisih in rokopisnih pesmaricah. Do danes, žal, še ni bila opravljena temeljita analiza, kaj je v njih starega katoliškega, kaj so prevzeli protestanti, kje in kaj so posamezni kantorji dopolnjevali, kaj so prevzeli nazaj katoličani ipd. Kakor je moči razbrati iz nekaterih pesmi, so uporabljali tudi tiste že znane, ki teološko niso bile sporne, pri nekaterih pa so popravljali besedilo in izrazje. Nekaj teh pesmi je pozneje vključil tudi Mihael Bakoš v prvo prekmursko protestantsko pesmarico (1789). Iz 18. stoletja so namreč ohranjene *Slovenske duhovne pesmi* v zapisu Balaža Berkeja v Nemes Csóju.

Če si priključimo v spomin prve tri tiskane knjige v Lendavi v letih 1573 in 1574, sicer v madžarščini¹, in potem še pogrešano agendo iz leta 1587, o kateri sta si dopisovala Mošovski in Bakoš,² pa je zanesljivo prva ohranjena knjiga Luthrov *Mali Katechismus* (1715; Mali Ka-

- 1 To so knjige: György Kulcsár, *Az ördögnek a penitenciatartó bűnössel való vetekedéséről és a kétségbeesés ellen a reménységéről való tanúság* (1573), *Az halálra való készletről rövid tanúság* (1573) in *Postilla* (1574).
- 2 Prim. Franc Šebjanič, *Pisma Mihaela Bakoša Mihaelu Institorisu Mošovskemu. Jezik in slovstvo* (Ljubljana) 15 (1969/70) 1, str. 24–27; 2, str. 54–58; 3, str. 85–89. – Vilko Novak, *Pismo Franca Temlina nemškim pietistom. Slavistična revija* (Maribor) 18 (1970), str. 249–256.

tekismus) v prevodu Franca Temlina. Izid te knjige spada v čas, ko je bila približno polovica Prekmurja vrnjena pod katoliško cerkev in so pripravljali poslednji močni pritisk rekatolicizacije v gornjem delu Prekmurja. Prvi zvesti protestanti so se že selili na tuje v dodeljene jim puste in artikularne kraje. Tako razpršeno prebivalstvo je bilo treba vsemu navkljub utrjevati v veri. In kot najboljša pot se je izkazala katekizemska. Luther je namreč pripravil osnove verovanja za otroke in preproste ljudi v *Malem katekizmu*, medtem ko je za poglobljeno znanje odraslih pripravil *Veliki katekizem*.³

Franco Temlin (? – ?), rojen na Krajni, kakor je zapisal Števan Küzmič, je študiral v Halleju in Wittenbergu; zavedal se je potrebe prekmurskih protestantov po utrjevanju v veri, kar je napisal tudi v pismu nemškemu pietistom v Halle, kjer je bilo njihovo središče, in jih hkrati prosil za finančno in moralno pomoč.⁴ Tako je z njihovo pomočjo izšel leta 1715 v mestu Halle na Saškem *Mali Katechismus*.⁵ V pismu je omenil, da katekizem prevaja iz nemškega, madžarskega in latinskega jezika, vendar se je najbolj držal madžarske predloge *Győri Katechismus* (Halle 1709), a ne v celoti, saj je marsikaj izpustil, dodal, razširil. Prevajalec Temlin je svoje ime skril v anagramu naslovne strani v obliki: »po Temlin Ferenczi«.⁶

Seveda pa je bilo treba ljudi za uporabo besedil še opismeniti. Zato je bil čez deset let izdan abecednik *Abecedarium szlowenszko* (1725; Abecedarium slovensko). Avtor ni znan, utegnil pa bi ga napisati pastor Mihael Kerčmar, rojen na Hodošu. To je druga znana ohranjena prekmurska knjiga. Tudi kraj natisa oz. izdaje ni naveden.⁷ Abecednik je prirejen po črkovalni metodi, ima abecedo in primere za zlogovanje. Nato sledi berilo, ki je hkrati veroučno gradivo, in sicer: deset božjih zapovedi, očenaš, vera, jutranja in večerna molitev, molitvi pred jedjo in po njej ter trije psalmi (5, 6 in 23).

3 Oba Luthrova katekizma sta izšla leta 1529.

4 Pismo objavljeno v *Mali katechismus*. Murska Sobota: Pomurska založba 1986, str. I-IV.

5 V razvidu so trije izvorni primerki (Halle, Bratislava, Murska Sobota); leta 1986 je pri Pomurski založbi v Murski Soboti izšla faksimilirana izdaja.

6 Franc Šebjanič, Prekmuriana v Bratislavi. *Svet ob Muri* (Murska Sobota) 3 (1958) 1-2, str. 134-135.

7 V razvidu sta dva ohranjena primerka v Budimpešti in Bratislavi.

Z dokončno odpravo reformacije leta 1732 so še bolj zaživelih artikularni kraji na Madžarskem, kjer so bile tudi šole, med njimi v Nemes Csóju in Šurdu.

Učitelj **Mihael Sever** (ok. 1699–1750), rojen na Vaneči, je za potrebe pouka v šoli pripravil nekakšen učbenik z naslovom *Réd zvelicsánsztva* (Halle 1747; Red zveličanstva). Knjiga vsebuje glavne člene veroizpovedi, molitve in prevode 18 pesmi ter 3 psalme.

Delo na šolskem področju je nadaljeval **Števan Küzmič** (1723–1779), rojen v Strukovcih. Sprva je kot učitelj pripravil več šolskih učbenikov, od teh je ohranjena knjiga *Vöre krsztsánszke krátki návuk* (Halle 1754; Vöre krstšanske kratki navuk), ki podaja osnove krščanstva. Z uporabo tega dela so pojasnjevali in utrjevali vero doma in v šoli. Knjiga je sestavljena iz odlomkov *Svetega pisma*, katekizma, molitve in 19 prevodov verskih pesmi. V predgovoru Küzmič obširno govori o namenu in pomenu knjige ter o njenem mestu v duhovnem življenju med rojaki. Neohranjena pa so nekatera dela, kakor mali katekizem (1752 ?), abecednik in čitanka (1753 ?), madžarska aritmetika in *Colloquia*, tj. razgovori o sedmih veroizpovedih.

Ko je Küzmič pozneje postal pastor v Šurdu, se je lotil prevajanja *Nove zaveze* iz grščine in svoj prevod objavil v knjigi *Nouvi zákon* (1771; Nouvi zakon), ki je nato doživela več izdaj (1817, 1848, 1883, 1928, 1999). Prva izdaja ima zanimiv predgovor, ki med drugim prikazuje takratne razmere. Vsaka svetopisemska knjiga ima krajši uvod in označbe istopomenskih tekstovnih mest. Ker je vse naslednje izdaje prevzela londonska Britanska svetopisemska družba, ki se je držala pravila »zgolj besedilo«, so predgovor in uvodi odpadli.

»Küzmičev Nouvi zakon je terjal ogromen napor in predstavlja mogočno in dragoceno jezikovno storitev, je kulturno dejanje prvega reda. Napisati tako delo v neizoblikovanem narečju in posebej še v literarnem stilu pomeni pomembno preseči skromna književna prizadevanja večine prekmurskih pisateljev. Küzmič je to zmožgel z izrednim darom za jezik in stil, pomagaje si leksikalično z Dalmatinom in kajkavci. Küzmičev Nouvi zakon je ostal elementarna knjiga prekmurskega pisanja.« Tako označuje Küzmičev dosežek Štefan Barbarič.⁸

8 Barbarič, str. 87–88.

To delo nima le verskega pomena, ampak za Prekmurce tudi splošnokulturni in narodnostni, kajti vplivalo je na razvoj nadaljnjega prekmurskega slovstva in na jezikovni vzorec. Jernej Kopitar je na primer v pismu baronu Žigi Zoisu z dne 3. 8. 1809 pisal, da se mu zdi Küzmičev prevod »veliko boljši« (viel besser) kot Japljev iz leta 1784. Prevod je prebral, kakor piše v naslednjih pismih, si delal zapiske, preučil prekmurščino in raziskuje jezik.

Küzmič naj bi prevedel tudi *Staro zavezo*, kar še vedno ni pojasnjeno. Po prevodu *Nove zaveze* je začel že leta 1771 pripravljati pesmarico, kakor je zapisal v predgovoru Bakoš, a je zaradi smrti ni dokončal; delo je pozneje opravil njegov naslednik Mihael Bakoš (1742–1803), rojen v Šalovcih. Kot duhovnik po tolerančnem patentu novoustanovljene križevske cerkvene občine je znova pripravil abecednik *Szlovenszki abeczedár* (1786 in še 1793; Slovenski abecedar). Abecedniku je dodal molitve, štiri pesmi in latinsko-prekmurski slovarček.

Nato je za izdajo dokončno pripravil že prej omenjeno pesmarico *Nouvi Gráduvál* (Sopron 1789; Nouvi Graduval). Vanjo je vključil vse zbrane Küzmičeve pesmi, potem pesmi iz Berkejeve rokopisne pesmarice, tudi 11 Severjevih pesmi iz *Reda zveličanstva* in drugih virov. Iz predgovora zvemo, s kakšnimi težavami se je moral spopadati. V pesmih so bile napake, pesmi so bile brez rim in določenega ritma, včasih tudi brez pravega smisla. Nekatere je moral na novo prevesti itd. Pesmarica vsebuje 374 pesmi, ki so razporejene po časih cerkvenega leta in drugih razdelkih, ter 10 psalmov. Pesmarico so več desetletij uporabljali pri bogoslužjih in po domovih.

Števan Sijarto (1765–1833), rojen v Večeslavcih, po poklicu učitelj, se je osredotočil prav tako na pesmi in je pripravil mrliško pesmarico ob čutju in za pogrebne obrede *Mrtvecsne peszmi* (Sombotel 1796; Mrtvečne pesmi). Nekaj teh pesmi je imel v *Nouvem Graduvalu* tudi Bakoš. Sijarto jih je zbral še več in jih popravil. Tako je objavil 73 pesmi s slovensko ali madžarsko »nouto« nad besedilom. Pesmarica je bila zelo priljubljena, saj je doživela ponatis leta 1887 in 1910. Iz nje so pozneje jemali pesmi še drugi prirejevalci.

Čez eno leto je Sijarto izdal še molitvenik *Molitvi* (Sopron 1797, nato še 1868, 1896 in 1906). Sijarto je po mnenju Vilka Novaka po vsej verjetnosti tudi avtor prve prekmurske posvetne knjige *Sztarisin-*

szto, i zvacinszto (Sopron 1807; Starišinstvo i zvačinstvo), v kateri so zapisani ženitvovanjski običaji.

V Murski Soboti rojeni **Mihal Barla** (1778–1824), duhovnik, je prevedel verzificirane svetopisemske zgodbe in molitve Janosa Kisa z naslovom *Diktomszke, versuske i molitvene knižicze za to málo deczo* (Sopron 1820; Diktomske, versuške i molitvene knjižice za to malo deco) in nato na pobudo superintendenta Kisa še obnovil pesmarico z naslovom *Krscsanske nove peszmene knige* (Sopron 1823; Krščanske nove pesmene knige). Glede Bakoševe pesmarice je trdil, da so v njej »ništerne nespodobne reči; niti ta slovenščina je nej bila práva«. Pesmi je razporedil po dobah cerkvenega leta. Nima več razdelka o sv. Trojici itd. Prav tako nimajo posebnega razdelka himne. Tu in tam je ohranil kakšno Bakoševo pesem, jo je pa skrajšal, predelal njen začetek in potem nadaljeval po svoje. Večino pesmi je prevedel iz madžarščine ali priredil na novo. Tako je Barla odločno vplival na nadaljnji razvoj evangeličanske pesmarice.

V madžarščino je Barla prevajal nemške pesmi Kleista in tudi sam pesnil v madžarščini. Napisal naj bi tudi prekmursko slovnico, ki pa je ni v razvidu.

Učitelj **Števan Lülík** (? – 1847) je sestavil in iz nemščine prevedel ter izdal *Novi abecedar* (1820). V rokopisu pa je ostalo delo *Te velke ABC ali solszka - vcsenya* (ok. 1833; Te velke ABC ali šolska – včenja). Gre za dvojezični učbenik, ki je razširjen z zgodovino, naravoslovjem, zemljepisom, opisom obrti in drugim na območju, kjer so živeli rojaki. Dodanih je še 33 poučnih zgodb, osnove računstva in prekmursko-madžarski slovarček.

Duhovnik **Janoš Kardoš** (1801–1873), rojen v Noršincih, je za Kuzmičem najbolj plodovit pisec in prevajalec. Pripravil je novi pesmarici *Krsztsanszke czerkevne peszmi* (Kőszeg 1848; Krstšanske cerkevne pesmi) in *Krsztsanszke mrtvecsne peszmi* (Körmendin 1848; Krstšanske mrtvečne pesmi). Prva pesmarica vsebuje 510 pesmi v 17 razdelkih po zaporedju cerkvenih praznikov, verskih obredov in življenjskih dogodkov, torej podobno kakor Barlova. Delno je prevzel in predelal besedila iz Bakoševe in Barlove pesmarice, največ pa jih je prevedel na novo iz madžarščine. Pesmarica je potem izšla še leta 1875, 1908 in delno 1941. Druga, mrliška pesmarica, vsebuje 88

pesmi in je bila leta 1929 ponatisnjena. Adam Luthar je pesmarico nekoliko preuredil in dodal nekaj Sijartovih in Flisarjevih pesmi. Kardoš je pripravil še *Pobožne molitvi za posebno csészť bo'žo* (Stari Grad 1853; Pobožne molitvi za posebno čest božo) in ponatis leta 1875 in 1908.

Prav posebno se je Kardoš odlikoval s prevajanjem in prirejanjem osnovnošolskih učbenikov (abecednikov in beril). Postal je tudi prvi dekan za prekmurske evangeličanske šole. Tudi s temi učbeniki je prekmursko slovstvo zvrstno razširil in tudi strokovno poglobil.

Prevedel je tudi del *Stare zaveze*, in sicer *Moses i Josua* (Mošeš i Jošua), ki je izšel pozneje (Murska Sobota 1929).

Nadalje je napisal kratko zgodovino cerkve, ki je ostala v rokopisu in bila potem izdana med obema vojnama, *Evangelionszke vere i cęrkvi obcsinszki prigodi* (Murska Sobota 1932; Evangeliomske vere i cerkvi občinski prigodi).

V prekmurščino je prevajal več madžarskih pesnikov (Petőfi, Arany, Tompa, Vörösmarty, Vajda, Gyulai, Kisfaludi) ter pripovedni pesnitvi Janosa Aranya *Toldi* (1921) in *Toldia sztarost i szmrt* (Toldia starost i smrt).

Duhovnik **Jurij Cipot** (1794–1834), rojen v Černelavcih, je pripravil za evangeličanske vernike molitvenik *Dühovni äldovi* (Sombotel 1829; Dühovni aldovi), ki je doživel pozneje več ponatisov (1888, 1901, 1912 in 1922).

Duhovnik **Aleksander (Šandor) Terplan** (1816–1858), rojen v Ivanovcih, je prevedel starozavezne *Psalmes* pod naslovom *Knige žoltárszke* (Kőszeg 1848; Knige žoltarske), ki je bila dodana k tretji izdaji *Nouvega zakona* in nato še v dveh naslednjih (1883, 1928). Prevod je zahteval močno besedno ustvarjalnost, zato se je naslanjal tudi na dotedanje slovenske prevode. »Terplan se zvesteje drži izvirnika, dosega ritem in slovesno dikcijo s postavljanjem pridevnika in zaimka za samostalnik, trudi se za pravilne rime,« ugotavlja Vilko Novak.

Za natis je Terplan pripravil tretjo izdajo *Nove zaveze*, predvsem je korigiral nekatere dele in črkopis. Kot zanimivost dodajmo, da je agent Britanske biblične družbe Edward Millard leta 1863 prinesel v Zagreb ta prevod Küzmičeve *Nove zaveze* v upanju, da ga bodo Hrva-ti lahko uporabljali.

Terplan je iz madžarščine prevedel knjižico Pála Edvija Illésa *Krszcásnsztva abécé, to je krszcásnszke vere návuka prvi zacsétek* (1845, ponatisa 1869 in 1900; Krsčanstva abece, to je krsčanske vere navuka prvi začetek). Knjižica je bila namenjena evangeličanskim otrokom, starim osem ali devet let. Prav tako je prevedel Ch. G. Bartha *Dvakrat 52 bibliszke historie za evangolicsanszke solé ino hi'ze* (Kószeg 1847; Dvakrat 52 bibliske historie za evangeličanske šole ino hiže). Ponatis je izšel še leta 1878. V rokopisu je ostalo veliko Terplanovih pridig, molitev in nagrobnih govorov.

Učitelj in zdravnik **Pavel Luthar** (1839–1919), rojen v Križevcih, je prav tako veliko pisal in prevajal molitve in pesmi, največ iz nemščine in madžarščine. Med drugim je napisal kratko brošurico *Luther Mártona zsitek* (1910; Luther Martona žitek) in dodal *Dvanájszet glavni punktumov te evangolicsánszke vere* (Dvanajset glavni punktumov te evangeličanske vere). Dodatek je pripravil po spisu Pavla Zimmermanna *Ka mámo reformáciú hváliti?*

Med avtorje praktično in poučno naravnane slovstva spada **Janoš Berke** (1814–1908), rojen v Križevcih, evangeličanski duhovnik, ki je pripravil in izdal kratki priročnik za prvo zdravstveno pomoč z naslovom *Pótikazanye za one, ki szo nê vrácsi, pri o'zivávanyi lúdi na pô mrtvi, i prvo pomáganye pri nágloj 'zitka pogibeli* (Sombotel 1871; Potikazanje za one, ki so ne vrači, pri oživavanji ljudi na po mrtvi i prvo pomaganje pri nagloj žitka pogibeli).

Slovstvena dejavnost prekmurskih evangeličanov je začela v zadnjih dveh desetletjih 19. stoletja in v prvih dveh desetletjih 20. stoletja usihati. Pojavljali so se večinoma le ponatisi. Po prvi svetovni vojni so se prekmurski evangeličani znašli v novem versko-kulturnem položaju. Škofija je ostala na Madžarskem v Sombotelu, večina evangeličanov je bila v novo nastali državi v Prekmurju, kjer se je leta 1922 oblikoval seniorat. Senior je postal soboški duhovnik Štefan Kovač. Ena od pomembnih nalog seniorata je bila tudi publicistična dejavnost. Odločili so se izdajati verski mesečnik *Dúševni liszt/Dúševni list* (1922–1941) in koledar *Evangolicsanszki kalendari/Evangeličanski kalendari* (1923–1942), ki sta opravljala versko-vzgojno in kulturno poslanstvo. Prvi koledar je izšel za leto 1920 pod naslovom *Luther kalendari*; uredil ga je Štefan Kovač, soboški duhovnik.

Prav tako je bilo treba poskrbeti za potrebe verouka v evangeličanskih šolah in zato sta bila izdana učbenika za vse štiri razrede osnovne šole z naslovom *Evangelicsanszke szvéte vere návuk za Lűdszki soul I. – II. zloucs* in *III. – IV. zloucs* (Murska Sobota 1922; Evangeličanske svete vere navuk za lűdski šol I. – II. zlouč, III. – IV. zlouč).

Najplodovitejši v tem obdobju je bil **Janoš Flisar** (1856–1947), rojen v Šalamencih. S pisanjem se je sicer ukvarjal že kot učitelj, po upokojitvi pa se je nadvse aktivno vključil kot pisec leposlovnih besedil, tako poezije kakor proze, pa tudi kot prevajalec, predvsem iz madžarščine. Objavljal je v *Dűševnem listu*, *Evangeličanskem kalendarju* in drugih periodičnih publikacijah.

Flisar je pripravil prekmursko-madžarski in madžarsko-prekmurski slovar *Magyar-Vend szótár – Vogrszki-vendiski recsник* (Budimpešta 1922, druga razširjena izdaja 1942; Vogrski-vendiški rečnik). In med drugo svetovno vojno je izšel tudi *Vend-magyar szótár. Vendiški-vogrszki recsник* (Budimpešta 1943; Vendiški-vogrski rečnik).

Od teoloških del je Flisar prevedel K. Lechlerja *Máli katekizmus od Rázločka Vadlűvanj* (Murska Sobota 1932), Endre Masznyika *Luthera žitka spis z-slikami* (Murska Sobota 1934).

Med literarnimi prevodi pa so knjige: Kálman Miszách, *Szprotollesnye popovje* (Betlehem 1927; Sprotolésnje popovje) in *Szvetoga Petra dezszdszévnic* (Betlehem 1927; Svetoga Petra deždževnica), Mór Jókai, *Národne fabule* (Betlehem 1929), Sonkolyi Gergor, *Bóg nyemi dűši dobro daj* (Betlehem 1929), Kristina Roy, *Brez Boga na szveti* (Murska Sobota 1931; Brez Boga na sveti) ter knjižica *Vsze je dobro, csi je konec dober* (Murska Sobota 1938; Vse je dobro, či je konec dober).

Skupaj z Adamom Lutharjem sta pripravila molitvenik *Zvráči Me, Gospodne!* (Murska Sobota 1936) in knjižico *Prekmurja znameniti evangeličanski mŕzje* (Murska Sobota 1926).

Duhovnik **Adam Luthar** (1889–1972) je izdajal in sourejal *Dűševni list* in *Evangeličanski kalendar* skupaj s Flisarjem; v obeh je tudi objavljaj razne prispevke bodisi informativne bodisi pastoralne narave. Nekaj člankov je posvetil zgodovini in vsako leto objavil kroniko enega leta. Pripravil in izdal je še *Cerkevne pesmi za evangeličanske izseljence* (1938), skupaj z Janošem Flisarjem sta pripravila molitvenik *Zvráči Me, Gospodne!* (Murska Sobota 1936), prav tako

knjižico *Prekmurja znameniti evangeličanski mô'zje* (Murska Sobota 1926).

Kardoševo pesmarico *Krsztsanszke Mrtvecsne peszmi* je preuredil za drugo izdajo (Murska Sobota 1929); Za tisk je pripravil še Kardoševo kratko zgodovino cerkve *Evangeliomszke vere i cérkvi obsznszki przigodi* (Murska Sobota 1932).

Pesmarico *Krsztsanszke czerkevne peszmi* (Betlehem 1941; Krstšanske cerkevne pesmi) je Luthar pripravil na podlagi Kardoševe pesmarice iz leta 1848, ni pa vključil 151 pesmi; natisnjene imajo isto število kot Kardoševe, toda v resnici je v njej le 359 pesmi. Prav tako je oskrbel izdajo Kardoševega rokopisnega prevoda prvih starozaveznih knjig *Moses i Josua* (Murska Sobota 1929; Mošes i Jošua).

Duhovnik **Stevan Godina** (1888–1949) je prevedel augsburško veroizpoved z naslovom *Agostonszko verevadlíványe* (Murska Sobota 1930; Agostonsko verevadlúvanje), **Sandor Mikola** (1871–1945) pa je med drugo svetovno vojno izdal dvojezično knjižico *Válogatott Ezopusi meszék – Prebrane Ezopusove fabule* (Budapest 1942)

Po drugi svetovni vojni se je slovstvena dejavnost prekmurskih evangeličanov nadaljevala, tokrat je bilo zajeto celotno slovensko ozemlje in s tem slovenski knjižni jezik.

Za leto 1952 je začel ponovno izhajati *Evangeličanski koledar* in od novembra leta 1971 mesečnik *Evangeličanski list*. Koledar prinaša poleg člankov z versko vsebino tudi literarne prispevke (pesmi in prozo), eseje, prispevke iz zgodovine Cerkve, kroniko pomembnih dogodkov v preteklem letu in fotografije raznih dogodkov. Ker je koledar namenjen tudi pripadnikom madžarske narodnosti, so v njem tudi prispevki v madžarščini. Namen Evangeličanskega lista je seznanjati bralce z raznimi dogodki in načrti. Objavlja pa prav tako krajše literarne prispevke in duhovna razmišljanja, tudi v madžarščini.

Ludvik Novak (1930–1997), takrat duhovnik na Hodošu, je pripravil novi molitvenik v prekmurščini *Na poti življenja* (Murska Sobota 1969). Pri sestavi je uporabil je tudi Cipotov molitvenik in Flisar-Lutharjevega.

V knjižni slovenščini je izšla *Evangeličanska cerkvena pesmarica* (Murska Sobota 1963) z uvodno besedo takratnega seniorja Leopolda Harija. Pesmarica vsebuje poleg pesmi še različne molitve, glavne

člene augsburške veroizpovedi in bogoslužni red. Seniorat Evangeličanske cerkve v SR Sloveniji je izdal novo pesmarico v prekmurščini *Evangeličanska cerkvena pesmarica* (Murska Sobota 1970). Evgen Balažič (1945–) pa je pripravil *Pogrebno pesmarico* (Puconci 1993) z 49 pesmimi.

Za potrebe verouka je sestavil Karel Kovač, takrat senior in duhovnik v Gornjih Slavečih, *Nauk za evangeličansko konfirmacijo* (Murska Sobota 1956). Knjižica obsega v katekizemski obliki evangeličanske verske resnice s kratko zgodovino reformacije v Nemčiji in pri nas, s posebnim ozirom na Prekmurje. V poglavju *Druge religije* našteva glavna svetovna verstva, predvsem krščanstvo.

Za verouk je bila prav tako namenjena knjiga *Evangeličanska veroučna knjiga za otroke in družine* (Murska Sobota 1957). V prvem delu so zgodbe iz *Stare in Nove zaveze*, v drugem delu je zgodovina krščanske cerkve s posebnim poudarkom n reformaciji v Nemčiji in pri nas, na koncu pa je natisnjen še Luthrov *Mali katekizem*.

Ludvik Jošar (1931–) je pripravil učbenik za konfirmacijo z naslovom »... dobro drevo rodi dober sad...« (Murska Sobota 1983); druga predelana in razširjena izdaja je izšla leta 2010. Evgen Balažič je pripravil priročnik *Človek in čas* (Puconci 1994), predvsem za potrebe konfirmandov.

Za potrebe verouka je Vili Kerčmar (1951–) pripravil učbenik za 5. in 6. razred *Koraki k veri* (Murska Sobota 2012), Jana Kerčmar pa delovni zvezek z delovnimi listi *Verouk: delovni zvezek za 2. in 3. razred* (Murska Sobota 2001).

V zbirki *Biblične zgodbe* izhajajo za otroke različne biblične zgodbe s primernimi ilustracijami.

Zgodovino cerkveni občin obravnavajo dela: Evgen Balažič, *Zgodovina puconske cerkvene občine* (Puconci 2003), Theodor Hari, *Zgodovina evangeličanske cerkve v Murski Soboti* (Murska Sobota 2000), Vili Kerčmar, *Evangeličanska cerkev na Slovenskem* (Murska Sobota 1995).

V zadnjem času nekatere evangeličanske verske občine izdajajo svoja glasila ali obvestila. Naj omenimo *Luč* (Puconci), *Gmajnske novice* (Bodonci), *Petrovski zvon* (Gornji Petrovci), *Glas zvona* (Hodoš).

Prvič v zgodovini evangeličanske cerkve v Sloveniji je bil v sloven-

skem jeziku izdan bogoslužni red evangeličanske cerkve *Agenda* (Murska Sobota 2008).

S tem kratkim orisom spoznamo dokaj bogato publicistično dejavnost, ki jo je v preteklosti opravila evangeličanska cerkev v Prekmurju, največ seveda v prekmurskem knjižnem jeziku. Koliko dela in naporov je bilo vložnega v to, ni enostavno ugotoviti. Nesporno pa je dejstvo, da je še posebno pisana beseda duhovno vzgajala in usmerjala evangeličanskega človeka v vseh teh obdobjih, bodisi v dobrem ali slabem. Po drugi strani pa je bil jezik ta, ki je pripomogel, da se prebivalstvo tega ozemlja, ukleščeno med dva naroda, ni asimiliralo in je ohranilo klenost in identiteto. Zato tudi ne drži trditev, da je prekmurščina s svojim slovstvom zavirala vključevanje tega dela ozemlja v slovensko skupnost.

Obenem pa je evangeličanska slovstvena dejavnost prispevala tudi k vzniku katoliške publicistične dejavnosti v Prekmurju z začetnikom Miklošem Küzmičem, ki je za potrebe katoliških vernikov pripravil sedem osnovnih knjig.

Zaključimo torej ta oris slovstvene dejavnosti prekmurskih evangeličanov z mislimi Franca Šebjaniča, raziskovalca prekmurskega protestantizma. »Med slovenskimi protestantskimi dijaki v tej izobraževalni ustanovi (v Bratislavi – op. p.) se zategadelj ni udomila zgolj ljubezen do slovenskega jezika, marveč tudi želja po kulturno-umetniškem snovanju v materinski besedi. Neposreden stik bodočih slovenskih izobražencev s to sredino, predvsem z njenimi vplivnimi osebnostmi, je izredno pozitivno (morda celo odločujoče) vplival na razumsko premagovanje polstoletne brezperspektivnosti protestantskega gibanja med Muro in Rabo.«⁹

9 F. Šebjanič, str. 8.

LITERATURA

- BARBARIČ, Štefan: Oris književnega razvoja severovzhodne Slovenije do sredine 19. stoletja. *Panonski zbornik*. Murska Sobota: Pomurska založba 1966, str. 72–89.
- FLISAR Janos, LUTHAR Adam: *Prekmurja znameniti evangeličanski mô'zje*. Murska Sobota 1926.
- JUST, Franci: Slovstvena zgodba prekmurskih protestantov. *Lindua (Lendava)* 2 (2008), št. 4, str. 56–64.
- KUZMIČ, Franc: Bibliografija o protestantizmu na Slovenskem. *Zbornik soboškega muzeja* 4. Murska Sobota: Pokrajinski muzej 1995, str. 139–216.
- KUZMIČ, Franc: Bibliografija prekmurskih tiskov 1920 –1998. Ljubljana: ZRC SAZU 1999.
- KUZMIČ, Franc: Vznik in razvoj prekmurskega protestantskega tiska. *Evangeličanski koledar 1975* (Hodoš), str. 61–68.
- NOVAK, Vilko: *Izbor prekmurskega slovstva*. Ljubljana 1976.
- NOVAK, Vilko: Slovstveno delo prekmurskih evangeličanov. *V edinosti. Ekumenski zbornik*. Ljubljana-Maribor 1971, str. 55–60.
- ŠEBJANIČ, Franc: *Protestantsko gibanje panonskih Slovencev*. Murska Sobota: Pomurska založba 1977.
- ŠKAFAR, Ivan: *Bibliografija prekmurskih tiskov od 1715 do 1919*. Ljubljana: SAZU 1978.

Darja Markoja

JEZIKOVNA SITUACIJA V PREKMURJU v obdobju od reformacije do začetka 20. stoletja

Reformacijsko in nato pietistično gibanje znotraj nje, ki je svojim privržencem narekovalo prevajanje osnovnega knjižnega (verskega) fonda in njegovo objavo v maternem jeziku, je v veliki meri pripomoglo, da je 1715. leta izšla prva knjiga v prekmurskem knjižnem jeziku (PKJ).¹ Čeprav je večina slovenskega etničnega prostora že od sredine 16. stoletja dalje vzdrževala osrednjeslovenski knjižni jezik, ki naj bi povezal vse Slovence, pa ta cilj kranjskih protestantov vsaj v Prekmurju in Porabju ni bil dosežen zaradi posebnih zgodovinskih okoliščin in z njimi povezanih jezikovnih prepek.

Politična pripadnost Ogrski od 11. stoletja je v mnogočem zaznamovala življenje in kulturo »ogrskih« Slovencev, vsaj z dveh vidikov pa vplivala tudi na njihov jezik. Ker sta oba jezika – prekmurščina in madžarščina – približno 1000 let živela v neposrednem stiku, sta njuna jezikovna sistema (predvsem na leksikalni ravni) prevzemala nekatere jezikovne elemente drug od drugega. Seveda vpliv enega jezika na drugega ni bil ves čas dvosmeren; Madžari so v svoj jezikovni sistem sprejemali tuje prvine predvsem ob naselitvi v panonski prostor,² kasneje pa je bil proces glede na status prekmurščine (večino časa omejena le na zasebno rabo) in madžarščine (uradni, kasneje tudi državni jezik) verjetno obraten: prekmurščina je poimenovanja

- 1 Pričujoče besedilo je nekoliko skrajšana in dopolnjena različica uvodnega dela mojega magistrskega dela z naslovom *Oblikoslovna podoba besedil prekmurskega knjižnega jezika od 18. do 20. stoletja* iz leta 2004.
- 2 Npr. prevzem poimenovanj dni v tednu (szerda, csütörtök, péntek, szombat) in nekaterih verskih terminov (kereszt 'križ', szent 'svet' idr.; gl. Orožen 1996: 85).

za novo družbeno stvarnost (leksika s področja uradništva, gospodarstva, politike ipd.) prevzemala iz jezika večine.³

Politična vezanost na Ogrsko je vplivala na jezik Prekmurcev in Porabcev še v eni smeri: zaradi ločenosti od matice se je prekmurščina v primerjavi s centralnimi slovenskimi narečji razvijala počasneje in ohranila visoko stopnjo arhaičnosti, nekatere specifične jezikovnorazvojne zakonitosti pa so to narečje naredile še bolj nerazumljivo osrednjeslovenskim in obratno. Nerazumljivost Trubarjevega in Dalmatinskega jezika je bila – po mnenju Jožefa Torkoša, pisca predgovora h Küzmičevemu prevodu *Nowega zakona*⁴ – glavni vzrok, zaradi katerega se je Štefan Küzmič odločil prevesti *Novo zavezo* po zgledu predhodnikov, Ferenc Temlina in Mihaela Severa, »na stari slovenski jezik«.

Ta jezik ni imel le narodnoreprezentativne vloge, ampak tudi (versko) razlikovalno: zagrebška škofija je vse od svoje ustanovitve leta 1094 zaradi jezikovne bližine med kajkavščino in prekmurščino pošiljala duhovnike tudi na področje győrske (Győr) in kasneje sombatske (Szombathely) škofije.⁵ Tako je bil liturgični jezik v velikem delu Prekmurja poleg latinščine kajkavski. Od 16. stoletja dalje je kajkavščina obstajala kot knjižni jezik, v tem jeziku so tiskali lekcionarje, pisali in prepisovali pesmarice, ki so jih uporabljali tudi v Prekmurju, vendar je kajkavščina veljala za jezik katoliške Cerkve, medtem ko je prekmurski knjižni jezik s Temlinovim *Malim katekizmom* (1715), še posebej pa s Küzmičevim prevodom *Nove zaveze* (1771) postal identifikacijsko sredstvo prekmurskih protestantov.

3 Prim. tudi Novak 1974/75: 104–105.

4 Pri predgovoru je po mnenju Vilka Novaka »pri odstavkih o Slovencih in slovanskih prevodih sv. pisma [...] moral sodelovati Küzmič« (Novak 1976: 50).

5 Prekmurje je bilo od 1094 do 1176 pod cerkveno jurisdikcijo zagrebške škofije, leta 1176 pa je madžarski kralj zaradi neprestanih sporov (pobiranje desetine) med Zagrebom in Győrom odločil, da cerkvena meja poteka po županijski, kar je pomenilo, da je južni del Prekmurja ostal pod Zagrebom (Zalajska županija), severnega (Železna županija) pa je začela upravljati győrska škofija. Spori zaradi škofijskih mej se s tem niso končali, zato je bila 1777 ustanovljena škofija v Sombateju, ki je dobila jurisdikcijo nad obema omenjenima županijama, medtem ko je Međžmurje ostalo pod zagrebško škofijo. Težave (jezikovne) zaradi cerkvenih mej v tem prostoru so se nadaljevale v 20. stoletje; v zvezi s tem so povedne zahteve Razkrižanov po slovenski liturgiji v domači cerkvi, ki so se v javnosti pojavile po letu 1991 (prim. Pogorelec 1992/93).

Zgodovinski viri potrjujejo začetek protestantizma v Prekmurju sočasno z ostalimi slovenskimi pokrajinami,⁶ vendar pa se prvi protestantski tiski v PKJ pojavijo šele v začetku 18. stoletja, ko je bila katoliška Cerkev tudi v Prekmurju in Porabju že močno okrepljena.⁷ Kot je znano, so protestanti poleg verskega skrbno organizirali tudi šolski sistem in v okviru tega tudi izobraževanje duhovniškega in učiteljskega kadra; pri tem niso izostali Prekmurci, ki so študirali na nemških univerzah, predvsem v Göttingenu, Wittenbergu in Halle, kjer je deloval nemški teolog pietist August Hermann Francke. Nanj in na njegove sodelavce je Temlin naslovil pismo, v katerem jih prosi za denarno pomoč pri izdaji *Malega katekizma* (prim. Novak 1970). Prve tiske v PKJ so torej spodbudili in omogočili tuji (nemški, pozneje tudi bratislavski) cerkveni dostojanstveniki, kar pa se je v primerjavi s protestantskimi tiski v osrednjeslovenskih deželah zgodilo precej pozno. Prekmurje, ki je v odnosu do Ogrske vedno nastopalo v vlogi periferije, je namreč svoje potrebe po cerkvenih besedilih v narodnem jeziku lahko izrazilo šele, ko so se izobrazili prvi prekmurški duhovniki. Možnost organiziranega izobraževanja je Prekmurcem ponudil šele Francke, ki je konec 17. stoletja ustanovil sistem vzgojno-izobraževalnih ustanov, namenjen izobraževanju otrok iz nerazvityh vzhodnih dežel,⁸ in prav bivši gojenci teh ustanov (F. Temlin, M. Sever, Š. Kuzmič) se v 18. stoletju obrnejo nanj oz. na svoje učitelje s prošnjo za pomoč pri izdaji knjig.

- 6 O tem podrobneje pišejo Zelko 1996: 101–103, Šebjanič 1977: 11–16 in Šiftar 1974: 9–35.
- 7 Po neuspeli ogrsko-hrvaški zaroti proti kralju Leopoldu I. (1665) so zaradi močnega pritiska dunajskega dvora prestopili na katoliško stran tudi najbolj vztrajni (protestantski) madžarski zemljiški gospodje v Prekmurju in Porabju (rodbini Széchy in Batthány, medtem ko sta rodbini Banfy in Nadasdy prestopili že leta 1644 oz. 1643), ki so s pomočjo jezuitov in na podlagi načela *cuius regio, eius religio* rekatolizirali to področje, medtem ko so lahko protestanti zaradi kraljeve uredbe, izdane 1681, delovali le v t. i. artikularnih krajih (posamezni, zakonsko določeni kraji, v katerih je bilo dovoljeno protestantsko bogoslužje). Za prekmurske in porabske protestante sta to bili do leta 1781, ko je bil izdan tolerančni patent, madžarski mesti Nemescsó in Šurd.
- 8 Posebej za potrebe vzhodnih dežel je Francke ustanovil t. i. *Collegium orientale* in *Orfanotropij* – nekakšen dijaški dom, namenjen siromašnim otrokom (gl. Kokolj, Horvat 1977: 55).

V obdobju do nastanka prekmurskih knjižnih tekstov so se protestantski duhovniki in učitelji – kot pišeta M. Kokolj in B. Horvat – »zadovoljevali z latinskimi, nemškimi, madžarskimi in hrvatskimi knjigami, kakor to pozneje poroča Mihal Sever v uvodu k Rédu zvelečanstva 1747« (Kokolj, Horvat 1977: 18),⁹ prav tako so si pri svojem delu pomagali z osrednjeslovenskimi prevodi, kar dokazujejo najdbe Kreljeve *Postille slovenske* in Trubarjevega prevoda Lutrove *Hišne postile* v gornjepetrovski cerkvi ter Košičeva navedba v *Starinah Železnih in Salaskih Slovenov*, da so »/k/ranjski kramarje [...] po hišaj ponūjali za malo cejno Truberu i Dalmatina slov. knige« (Košič 1992: 161). Da pa prekmurski protestanti niso sprejeli teh knjig kot *knjig v maternem jeziku* in da se niso identificirali z osrednjeslovenskim knjižnim jezikom, je zgolj posledica jezikovnih, zgodovinskih in družbenih razlik med Slovenci, živečimi v Avstriji in Ogrski.

*

Ogrska država je do začetka madžarskega narodnoprerdnega gibanja (1790–1848) dajala slovenskemu jeziku v Prekmurju in Porabju neformalni status konfesionalnega in učnega jezika v okviru protestantske in katoliške Cerkve, medtem ko je bila njegova raba v vseh ostalih javnih govornih položajih nemogoča, kasneje celo zakonsko prepovedana.¹⁰ Slovenska jezikovna situacija na Ogrskem je bila v prvi polovici 19. stoletja podobna tisti v slovenskih pokrajinah avstrijske monarhije: do leta 1848 je bil za večino formalnih govornih situacij predviden in predpisan statusno višji jezik v državi (latinski,

9 Da prevajanje tujejezičnih liturgičnih besedil v prekmurščino ni bila samo praksa protestantov, dokazuje tudi slovaški etnograf Jánoš Čaplovič, ki je 1828 (po podatkih, ki mu jih je poslal dolnjeseniški župnik Jožef Košič, o tem gl. Novak 1958) zapisal, da so tudi katoliški »dušni pastirji bili primorani nedeljske evangelije prevajati iz latinščine ali hrvaščine, preden so šli na prižnico. V knjigo so položili listič in iz njega prebrali ljudem evangelij. Lahko si mislimo, koliko so pri tem mogli paziti na čistost jezika« (nav. po Zelko 1937: 16).

10 Podoben status kot slovenščina so imeli tudi ostali jeziki nemadžarskih narodnosti. Teh je bilo po statističnih podatkih za leto 1870 najmanj šest (Nemci, Romuni, Slovaki, Ukrajinci, Srbi, Hrvati in drugi) in so tvorili več kot polovico vsega prebivalstva Ogrske (Kokolj, Horvat 1977: 147).

madžarski oz. nemški), medtem ko je slovenski ostajal vezan večinoma na neformalne govorne položaje.¹¹

Uradni jezik na Ogrskem je bil latinski (v obdobju od 1784 do 1790 in v obdobju Bachovega absolutizma nemški), po zasedanju ogrskega stanovskega zbora leta 1790, ko je kralj Leopold II. zaradi neugodnih političnih okoliščin priznal Ogrski neodvisnost in lastno ustavo, pa so ogrski stanovi zahtevali priznanje madžarščine kot edinega uradnega jezika na Ogrskem, pravice do rabe na področjih javnega življenja pa je madžarščina dobivala postopoma:

- leta 1805 je bil sprejet zakon, po katerem je dvorna pisarna sprejemala vloge v latinščini in madžarščini in na madžarsko pisane vloge odgovarjala v madžarščini (Kokolj, Horvat 1977: 100),
- leta 1825 so madžarski poslanci zahtevali, da se madžarščini dodeli status uradnega jezika na Ogrskem, vendar zakon zaradi ostrega odziva hrvaških poslancev ni bil sprejet (Kokolj, Horvat 1977: 108),
- leta 1830 je bil sprejet zakon o razglašanju sodb na sodišču v madžarščini (zakon je veljal tudi za Nemadžare; gl. Kokolj, Horvat 1977: 109),
- na zasedanju ogrskega zbora v letih 1832 do 1836 je madžarščina postala jezik sodstva in bila zakonsko določena kot jezik, v katerem se vodijo matične knjige župnij, kjer so pridigali madžarsko (Kokolj, Horvat 1977: 109), itn.

Kvalitetno uveljavljanje madžarščine v vse oblike javnega življenja so uresničevali tudi na županijski in župnijski ravni in v skladu s tem leta 1825 v Sombateju ustanovili *stalno komisijo za širjenje madžarščine*, leta 1827 pa je sombatejski škof Böle z okrožnico pozval duhovnike, »da v krajih z nemadžarsko narodnostjo pospešijo poučevanje madžarščine v šolah, prav tako naj duhovne vaje opravljajo v madžarščini« (Kokolj, Horvat 1977: 109).

Z naraščanjem madžarske narodne zavesti se je krepil odpor do vsakršnih podobnih dejanj ostalih narodnosti Ogrske, v okviru tega tudi Slovencev, ki jih je ogrska država ves čas poimenovala Vendi, pokrajino, kjer so živeli, Vendska krajina, njihov jezik pa vendski.

11 O slovenski jezikovni situaciji v 19. stol. v avstrijski monarhiji gl. Stabej 1998.

Vztrajno opredeljevanje in enačenje Prekmurcev in Porabcev s potomci nekdanjih Vandalov in zanikanje njihove slovenske geneze je bilo del narodnostne politike Ogrske države, ki je želela na tak način vnaprej zavarovati svoje interese pred morebitnimi separatističnimi težnjami, spodbujenimi s strani sosednjih štajerskih Slovencev.¹²

Najhujše raznarodovalne pritiske je nemadžarskim narodnostim na Ogrskem prineslo obdobje po letu 1867, ko je Ogrska v okviru dvojne monarhije dobila svoj parlament in postala notranjepolitično avtonomna. Zaradi naraščanja zahtev po rešitvi narodnostnih vprašanj in politični krepitvi nemadžarskih narodnosti je Ogrska po večletnih pripravah leta 1868 sprejela Zakon o enakopravnosti narodnosti, s katerim so narodnosti upale na določeno stopnjo jezikovne enakopravnosti v odnosu do madžarščine, v bistvu pa je zakon pomenil začetek agresivne ogrske asimilativne politike. Čeprav so pri sestavljanju zakona sodelovali tudi predstavniki narodnosti, ki so parlamentu predložili svoje predloge, je parlament izglasoval in potrdil kot zakon predlog madžarskih predstavnikov, ki je omogočal enakopravnost posamezniku le kot članu ogrske domovine, ne pa tudi kot pripadniku ene izmed nemadžarskih narodnosti, saj v okviru Ogrske države ni priznaval narodnosti, temveč je vse prebivalce opredelil kot *nedeljiv in enoten madžarski narod*, kot njihov (državni) jezik pa madžarščino (Kokolj, Horvat 1977: 151–153).

Naslednje težišče madžarske jezikovne in narodnostne politike je postalo področje šolstva. Slovenščina oz. prekmurščina je prvič dobila status učnega jezika v osnovnih šolah v obdobju reformacije. O lokaciji teh šol, njihovem številu in položaju ter dohodkih učiteljev pričajo zapisniki protestantskih in kasneje katoliških vizitacijskih komisij iz 17. in 18. stoletja.¹³ Zapisniki ne vsebujejo podatkov o vsebini in načinu izobraževanja, »/r/azberemo lahko le, da so prve slo-

12 S teorijo o neslovanskem izvoru Prekmurcev in Porabcev je ogrski predstavnik Sandor Mikola dokazoval upravičenost teritorialne pripadnosti Prekmurja Ogrski tudi na mirovni konferenci v Parizu.

13 Prvi med njimi, *Zapisnik evangeličanske vizitacije slovenskih cerkva v Železni županiji iz leta 1627*, navaja, da so »učitelji učili v sedmih šolah, in sicer pri Sv. Juriju, na Tišini, v Murski Soboti, Martjancih, Gornjih Petrovcih, Gornji Lendavi in na Gornjem Seniku« (Kokolj, Horvat 1977: 30).

venske evangeličanske šole med Muro in Rabo obiskovali otroci – v smislu Luthrovih zahtev tudi deklice – ne glede na premožnost staršev, in sicer po štiri in več (pet, morda šest) let. Sodeč po delu evangeličanskih šol drugod v tem času, lahko sklepamo, da so se otroci učili predvsem katekizma in petja cerkvenih pesmi« (Kokolj, Horvat 1977: 31). Zaradi pomanjkanja učbenikov in nestrokovnih metod dela je pouk vsaj na začetku potekal počasi in več let, njegova (ne)uspešnost pa je bila povezana tudi z dejstvom, da so protestantski učitelji primarno opravljali službo kantorja in orglarja in šele nato učitelja.

S prevzemom protestantskih cerkva je katoliška Cerkev postopno organizirala tudi svoje šole, prekmurski protestanti pa so se umaknili v artikularne kraje, kjer so organizirali verske in šolske centre. Z zakonom o artikularnih krajih je povezana tudi prva skupina slovenskih izseljencev. Zaradi bližine Šurda se je leta 1718 naselilo 14 družin v županiji Somogy; tem so kasneje sledile še druge. Naselitev je bila v skladu z ogrsko državno politiko, saj je država po vojnah s Turki spodbujala kolonizacijo na nenaseljenih območjih (Kokolj, Horvat 1977: 56); na posestvu grofice Draškovič je tako nastalo 11 slovenskih vasi, ki so spadale v evangeličansko versko občino Šurd, kjer je 24 let služboval Štefan Küzmič. Leta 1945 naj bi bilo še nekaj teh vasi v okolici Velike Kaniže slovenskih (prim. Maučec, Novak 1945: 15), danes pa so vse pomadžarjene.

Osnovanje protestantskih šol v Prekmurju je spet omogočil tolerančni patent (1781), vendar z nekaterimi omejitvami, na primer: šolo, cerkev in župnišče je bilo na začetku mogoče postaviti samo v vaseh, kjer je bilo več kot 100 protestantskih vernikov, šole in učitelje pa je morala Cerkev vzdrževati sama (prim. Kokolj, Horvat 1977: 88). Tako so konec 18. stoletja v Prekmurju in Porabju obstajale 4 protestantske osnovne šole in 18 katoliških, ki so bile vse razen dveh (v Dobrovniku in Lendavi) slovenske (Kokolj, Horvat 1977: 417–512, 556–557); srednjih šol do začetka 20. stoletja ni bilo. Nasplošno je bil učni uspeh v prekmurskih ljudskih šolah precej slab zaradi prevelikih razredov in nizkega obiska, kasneje tudi zaradi pomanjkljivega znanja učnega (madžarskega) jezika in skromnega učnega načrta (Novak 1995: 22). Kljub temu pa so nadarjeni otroci obeh veroizpovedi lahko šolanje nadaljevali v krajih izven Prekmurja in Porabja – protestanti v že

omenjenih šolskih središčih, katoliki pa od leta 1741 v Köszegu, kjer je Cerkev za revne otroke organizirala sirotišnico in jim omogočila šolanje na tamkajšnji jezuitski gimnaziji.

Če so bile prej osnovne šole na nemadžarskih govornih področjih relativno avtonomne pri izbiri učnega jezika in so se otroci nemadžarskih narodnosti učili tudi maternega jezika, pa prenovljeni učni načrt za osnovne šole, potrjen leta 1877, v predmetniku ni več predvideval materinščine, leta 1879 pa je začel veljati učni načrt za osnovne šole z nemadžarskim učnim jezikom, ki je zahteval obvezno učenje madžarskega jezika.¹⁴ Učni načrt je nastal na podlagi zakona XVIII-1879 o obveznem pouku madžarščine in obveznem znanju madžarščine za vse učitelje (Kokolj, Horvat 1977: 172). Da bi učiteljem zagotovili zahtevano stopnjo znanja madžarskega jezika in da bi ti na podlagi uspešno opravljenega izpita ohranili (in dobili) delovno mesto, je vlada organizirala dopolnilne tečaje madžarščine, ki pa so potekali prepočasi in niso imeli zelenega uspeha. Minister je sicer večkrat zahteval strogo spoštovanje zakona in v okviru tega tudi izvajanje sankcij za učitelje, ki niso dokazali znanja madžarščine (takojšnje prenehanje delovnega razmerja), poročila ministrstvu pa kljub vsem naporom dokazujejo, da usposabljanje učiteljev marsikje ni doseglo zastavljenega cilja.

Leta 1879 je vlada ustanovila Državno učiteljsiše v Čakovcu, ki je v madžarskem duhu izobraževalo bodoče slovenske in hrvaške učitelje, leta 1891 je vlada sprejela zakon o otroških vrtcih, ki je določal, da morajo vzgojiteljice v vrtcih, ki so jih obiskovali Nemadžari, delo povezovati z madžarskim jezikom, leta 1898 pa zakon o obveznem ustanavljanju državnih šol v vseh krajih, kjer so Madžari v manjšini.

14 Prvi učni načrt za osnovne šole, ki ga je 1869. leta pripravil takratni ogrski minister za vere in uk József Eötvös, je vseboval tudi predmet *Materinščina* in v okviru tega govorne vaje in stvarni pouk, pisanje in branje ter slovnico (Kokolj, Horvat 1977: 167). Učbenike v slovenščini (abecednik, čitanke in didaktična navodila za učitelje) je na zahtevo ministra prevedel in priredil protestantski duhovnik na Hodošu Janoš Kardoš, tiskanje učbenikov za katoliške osnovne šole pa je prevzela Družba sv. Štefana v Pešti, prevedla in priredila pa sta jih Janoš Murkovič (abecednik) in Jožef Bagary (berila). Kardoš je svoje učbenike izdal v madžarskem črkopisu in ob izidu katoliških v gajici odločno odklonil vsako naslonitev na osrednjeslovenski prostor.

Slednji je omogočal aktivno madžarizacijo nemadžarskega prebivalstva, saj je zakon za državne šole predpisoval samo madžarski učni jezik. V krajih, kjer so živeli samo Nemadžari, ki so obiskovali verske narodne šole, je vlada omejila vpliv Cerkve na šolsko politiko z odrekanjem podpor verskim šolam, ki jih je kasneje zaradi pomanjkanja sredstev poddržavila, s tem pa je postal učni jezik avtomatično madžarski. Gyula Wlassics, minister za vero in uk od 1895 do 1903, je leta 1902 v ogrskem parlamentu dejal: »Jaz služim pomadžarjevanju na svojem področju in služim svoji domovini, toda obenem tudi koristim nemadžarskih prebivalcev, kajti menim, da naša dežela lahko uspeva in bo srečna le tedaj, če v njej zavlada madžarsko pleme in v njej zamajčimo premoč njegove kulture« (nav. po Kokolj, Horvat 1977: 261).

Leta 1898 je vlada sprejela zakon o poimenovanju občin in drugih krajev, s katerim so pomadžarili vsa nemadžarska poimenovanja zemljepisnih imen. 5. člen tega zakona je prepovedoval vsakršno rabo starih imen; predlog v skupščini, da bi v učbenikih poleg madžarskega imena v oklepaju navedli še staro, ni bil sprejet (Kokolj, Horvat 1977: 236).

Leta 1906 je novi minister za vero in uk ter vodja konservativne nacionalne stranke grof Albert Apponyi¹⁵ želel zaščititi državne interese na področju šolstva; že naslednje leto so učenci nemadžarskih narodnosti v osnovnih šolah poslušali zgodovino, zemljepis, računstvo in državoznanstvo samo v madžarščini.

Velike raznarodovalne ambicije so na Ogrskem imela tudi t. i. izobraževalna društva, ki so jih v nemadžarskih pokrajinah začeli ustanavljati po letu 1880. V Prekmurju je imelo društvo sedež v Murski Soboti in se je imenovalo *Madžarsko izobraževalno društvo za Vendsko krajino* (Venvidéki Magyar Közművelődési Egyesület – VMKE). Delovalo je od leta 1897 do konca 1. svet. vojne, v poročilu občnega zbora društva iz leta 1915 pa kot področja delovanja in naloge društva navajajo širjenje madžarskega jezika, negovanje madžarskega duha, ustanavljanje šol, vrtcev, mladinskih pevskih zborov in ljudskih knjiž-

15 »/K/ot vnet nacionalist je užival sloves uglednega parlamentarca, imenovan tudi 'nagy Apponyi' (veliki Apponyi). [...] Vodil je madžarsko delegacijo na mirovni konferenci v Parizu in med drugim zahteval tudi za Prekmurje, da bi še nadalje ostalo sestavni del Ogrske« (Kokolj, Horvat 1977: 266).

nic, pomoč pri pošiljanju vendskih otrok v madžarske vasi, širjenje madžarskih molitvenikov, pesmaric in drugih knjig ter spodbujanje madžarizacije imen (Kokolj, Horvat 1977: 232). Hkrati je društvo prevzelo izdajanje časopisa *Muraszombat és Vidéke* (Murska Sobota in njena okolica)¹⁶, »z namenom, da obvaruje madžarske koristi tu, kjer je narodnostno ozemlje obdano s štajerskimi Slovani, ki so sicer tesno povezani s to krajino v obrti in trgovini. Potrebna je budnost družbe, ker se tukaj od časa do časa pojavljajo slovanski apostoli, oznanjajo potrebo po enotnosti Slovanov, širijo poceni knjižne izdaje, koledarje in drugi tisk, ki ga tam podpirajo verska društva. Vse to je v nasprotju z madžarskimi domoljubnimi koristmi in jih zavira« (nav. po Kokolj, Horvat 1977: 232–233).

Slovanski apostoli, ki jih omenja tednik, so bili nedvomno slovenski duhovniki, ki so po smrti dr. Franca Ivanocyja¹⁷ nadaljevali njegovo delo in javno nastopali proti madžarski jezikovni in narodnosti politiki. Ivanocy je leta 1897 pripravil prevod *Male biblije* in dosegel, da jo je škofija priznala kot obvezni učbenik v slovenskih katoliških šolah v Prekmurju in Porabju, proti čemur so javno protestirali predvsem učitelji na državnih šolah, kasneje pa tudi posvetna oblast, ki ga je zaradi širjenja Mohorjevih knjig in poučevanja v maternem jeziku obtožila veleizdaje. V pismu kapiteljskemu namestniku je Ivanocy vse obtožbe zavrnil, od škofa pa prejel predlog, da se ustanovi vendska knjižna družba, ki bo izdajala knjige v vendskem jeziku. Škofov načrt, da na tak način prepreči širjenje slovenskih Mohorjevih knjig med prekmurskim in porabskim prebivalstvom, ni bil preveč uspešen, saj je imela družba leta 1903 v Prekmurju še vedno 311 naročnikov (Kokolj, Horvat 1977: 250), poleg tega pa je s svojim predlogom nevede omogočil razvoj publicistike v PKJ. Jeseni leta 1903 je začel izhajati *Nájszvetesege Szrca Jezusovoga Veliki Kalendar Za Lüd-*

16 Tednik, »ovaduško in napadalno glasilo uradnega potujčevanja« (Novak 1976: 85), je izhajal od leta 1885, članki so bili pisani delno v madžarščini in delno v prekmurščini, od 21. julija 1889 do 27. julija 1919 samo v madžarščini (Škafar 1978: 58). Kasneje je tednik spet zaživel med drugo svet. vojno (Kuzmič 1999: 56).

17 Dr. Franc Ivanocy (1857–1913) – od 1885 profesor dogmatike na sombotejskem semenišču, od 1889 župnik na Tišini, od 1893 dekan soboške dekanije in šolski nadzornik verskih šol, začetnik katoliškega tiska v Prekmurju, prevajalec in javni bорец za narodnostne pravice Slovencev na Ogrskem (Novak 1976: 87–88).

szto,¹⁸ ki ga je urejal Franc Ivanocy, pri njem pa sta poleg ostalih sodelovala tudi kasnejša urednika najpomembnejšega prekmurskega časopisa *Novin* Jožef Klekl st. in Jožef Klekl ml. Naslednje leto je začel izhajati še en verski list: *Nevtepeno Poprijéta Blazsena Devica Marija, Zmozszna Goszpa Vogrszka. Pobojszen meszecszen listz.*, od leta 1914 z naslovom *Marijin List*, ki ga je ves čas izhajanja (1904–1941) urejal Jožef Klekl st.

Prizadevanje prekmurske katoliške duhovščine za priznanje PKJ kot učnega in publicističnega jezika na zač. 20. stoletja je po 1. svet. vojni prešlo na načrtovanje za priznanje statusa PKJ kot prvega javnega jezika na področju Prekmurja in Porabja.

Prekmurska protestantska Cerkev, ki je bila ves čas svojega obstoja vezana na Ogrsko monarhijo in razen v svojih začetkih ni imela stikov s slovensko večino v avstrijskem delu monarhije, je v letih intenzivne madžarizacije podpirala državno politiko in tudi po 1. svetovni vojni zagovarjala ogrsko »celovitost«, kar je bilo z vidika njene obstoja skoraj nujen korak, saj v Jugoslaviji kot verska manjšina ne bi našla zaledja. V zač. 20. stoletja skoraj popolnoma prenehajo izhajati prekmurski protestantski tiski,¹⁹ po tradiciji pa Cerkev ohranja prekmurščino kot liturgični jezik.

Oba omenjena prekmurska časopisa – *Kalendar* in *Marijin list* – sta bila izrazito verske narave in v svojem programu nista bila orientirana na posvetne teme, vendar sta zaradi izbire jezika naletela na ostro reakcijo oblasti. Ne glede na to je škofija vztrajala pri izdajanju, saj je časopise *v narečju* z vidika cerkvene politike predstavljalo neprimerno manjšo nevarnost kot knjige, ki so prihajale z območja druge škofije. Povedano drugače, škofija svojih interesov ni mogla zaščititi s stališči uradne madžarske politike, lahko pa jih je uveljavila s pomočjo jezi-kovne.

Leta 1913 so začele izhajati *Novine za Vogrske Slovence*, ki jih je z nekaj presledki – tako kot *Marijin list* in *Kalendar* – urejal črenšovski duhovnik v pokoju Jožef Klekl st. Tednik, ki je izhajal do leta 1941, je

¹⁸ Izhajal do 1944.

¹⁹ Od leta 1900 do 1919 izide 9 protestantskih knjižnih izdaj, od tega 7 ponatisov (prim. Škafar 1978).

bil po Agustičevem *Prijatelju*²⁰ prvi časopis, ki je prinašal predvsem posvetne teme in ki je v narodnostni in jezikovni politiki Prekmurcev do priključitve predstavljal največjo avtoriteto. Že prva številka je izšla v gajici (istega leta je začel v gajici izhajati tudi *Marijin List, Kalendar* pa leto pozneje), jezikovno pa je bil od vseh prekmurskih časopisov najbolj dosleden, saj se je urednik že na začetku »odločil za uresničitev prepoznavnega prekmurskega publicističnega jezika, temelječega na normi in predpisih prekmurskega knjižnega jezika« (Jesenšek 2000: 171).

Dejstvo, da PKJ v dobrih 200 letih svojega obstoja nikoli ni bil kodificiran,²¹ je povzročilo, da je norma na nekaterih ravninah varirala, medtem ko so se osnovne zakonitosti knjižnega jezika protestanta Štefana Küzmiča in katoličana Mikloša Küzmiča ohranjale s t. i. prikrito kodifikacijo oz. kodifikacijo s pomočjo besedil (*skrytaja oz. tekstovaja kodifikacija*; gl. Duličenko 1981: 131). Klekl st., ki je urejal vse tri omenjene časopise, je bil jezikovno najmanj dosleden v *Marijinem listu* in *Kalendarju* oz. – kot ugotavlja Jesenšek – »narečnega kolaža [...] ni dopuščal edino v Novinah« (Jesenšek 2000: 171), s katerimi je želel zadovoljiti čim širši krog naslovnikov. Zavedal se je pomembnosti kodifikacije norme, jezikovne kompetence svojih naslovnikov in funkcije knjižnega jezika. Nekemu R. J. iz Rakovnika je v rubriki *Pošta* takole odgovoril: »Mi vsi spoznamo potrebo gramatičnih pravil – ali zdaj jih je še nemogoče vpelati 1. nega pisatelov, 2. ljudstvo je komaj zdaj začelo popravici kaj bole čitati [...]. Mi moremo vseh krajev reči vküp spraviti, vsaki má kaj posebnoga [...]« (Novine, 3. maja 1914: 4).

*

20 Prvi prekmurski časopis, izhajal 1875–1879 v Budimpešti, zadnji dve leti v gajici. Urejal ga je Prekmurec Imre Agustič, ki je več let živel v Budimpešti. Časopis je prinašal vesti o dogajanjih v ogrski politiki in po svetu, praktičnostrokovne članke, ljudsko in umetno poezijo in prozo. O jeziku tega časopisa piše Jesenšek, »da gre za prekmurski (knjižni) jezik, in sicer za ohranjanje tiste (knjižne) tradicije, ki je predstavljena v Küzmičevem prevodu *Nouvega zakona* (1771)« (Jesenšek 1999: 327).

21 Poskus kodifikacije predstavljajo učbeniki-abecedniki, v 20. stol. pa tudi dve rokopisni slovnici: *Slovnica vogrsko-slovenskoga narčja* Števana Kúharja (1913) ter slovnica Avgusta Pavla v madžarščini (*Vend nyelntan*, 1942).

Po koncu 1. svet. vojne, ko se je prvič pojavila možnost politične edinosti z ostalimi Slovenci, so *Novine* intenzivno navduševale Prekmurce in Porabce za priključitev k Jugoslaviji, medtem ko je ogrska oblast obljudljala Prekmurcem in Porabcem avtonomijo v okviru Madžarske. Ker so bili sklepi mirovne konference glede politične pripadnosti Prekmurja do avgusta 1919 nepredvidljivi, je Klekl st. v ponujeni avtonomiji videl priložnost, da si Prekmurci in Porabci pod zaščito mednarodne politike zagotovijo priznanje narodnostnih pravic, zato je s skupino katoliških duhovnikov pripravil načrt in ga 9. februarja 1919 objavil v *Novinah*. Načrt je bil idealističen, saj je zahteval popolno jezikovno in upravno avtonomijo Slovenske krajine,²² kamor naj bi brez izjeme spadale vse vasi, kjer Slovenci predstavljajo bodisi večino bodisi manjšino.

Klekl je kot uradni in učni jezik načrtoval samo slovenščino z gajčnim pravopisom ter uradno poimenovanje naroda Slovenci (in ne Vendi), Neslovenec pa naj bi Slovenska krajina zagotovila rabo maternega jezika tudi v šolah ter v krajih, kjer živijo Neslovenci v večini, rabo dvojezičnih napisov. Država naj bi Slovenski krajini zagotovila ustanovitev slovenske gimnazije, slovenskega učiteljskega, slovenske gospodarske šole in slovenskega dekleškega liceja. Dodatne zahteve so se nanašale na Meščanski šoli v Murski Soboti in Monostru, ki naj bi jih preoblikovali v slovenski, na lendavski pa naj bi poleg madžarskih oddelkov odobrili tudi paralelne slovenske. Ob tem je Kleklov načrt predvideval tudi priznanje slovenščine kot poveljevalnega jezika v enem vojaškem polku in zagotavljanje izdajanja knjig v slovenskem jeziku.

Kleklov program obsega še zahteve s področja gospodarstva in zunanje politike (odprtost meja) ter prošnjo ostalim katoliškim in protestantskim duhovnikom, naj z izjavo podprejo predstavljene zahteve. Načrt je bil seveda za ogrsko vlado nesprijemljiv, zato je organizirala pogajanja, v katerih naj bi obe strani dosegli soglasje o stopnji avtonomnosti, kar jima do zasedbe Prekmurja 1. avgusta 1919 ni uspelo.

22 Predvideno uradno poimenovanje območja, ki so ga naseljevali Slovenci na Ogrskem, tj. Prekmurja in Porabja.

Širšo javnost je o situaciji in zahtevah Prekmurcev pred priključitvijo poleg *Novin* obveščala tudi *Murska straža*. *Glasilo obmejnih Slovencev*, ki je začela leta 1919 izhajati v Gornji Radgoni in ki jo je do leta 1921 urejeval Božidar Borko, kasnejši urednik *Tabora* in *Jutra*. Programsko je bil časopis usmerjen na spremljanje političnega dogajanja po 1. svetovni vojni in na zaščito narodnostnih pravic obmejnih Slovencev ter Prekmurja, izhajal je v slovenskem knjižnem jeziku (SKJ), le članki, ki so nagovarjali neposredno Prekmurce, so bili pisani v PKJ. Urednik se je poleg politične situacije v Prekmurju trudil pojasniti tudi jezikovno (prim. Jesenšek: 1996), še posebej po priključitvi, ko je vprašanje knjižnega, predvsem pa učnega jezika postalo najbolj pereče.

S politično reorganizacijo Prekmurja (ne pa Porabja) se je spremenila tudi jezikovna situacija v tem prostoru: prejšnjo izrazito bilingvistično situacijo je zamenjala enojezična, in sicer je status uradnega jezika dobil SKJ. Samoumevno je bilo dejstvo, da PKJ po priključitvi ne bo mogel opravljati funkcije uradnega ter knjižnega jezika in da bi ohranjanje jezikovne dvojnosti ne samo hromilo komunikacijo med Slovenci, temveč zaviralo tudi vse oblike javnega življenja v državi in zunaj nje. Država, ki je s političnim prevzemom prevzela tudi jezikovno načrtovanje in jezikovno politiko v Prekmurju, je takoj po priključitvi zamenjala prejšnji madžarski uradniški aparat s slovenskim in hkrati sprejela tudi nekatere jezikovnopolitične rešitve glede rabe slovenščine kot uradnega jezika, o čemer so (že v jeziku, približanem SKJ) poročale *Novine*: »Ministerstvo notranjih del v Belgradi je obvestilo ljubljansko vlado, da za celo Prekmurje poskrbi slovensko uradništvo i uslužbenstvo, uprava bo namreč v celom Prekmurji [...] slovenska.« (Novine, 6. sept. 1919: 4) Poročala je tudi *Murska straža*: »Advokatom v Soboti, ki so vsi izraelskega rodu, se je naročilo, da se morajo vpisati pri slovenski odvetniški zbornici in vlagati slovenske vloge. Možje so v hudi zadregi.« (Murska straža, 20. sept. 1919: 5)

Urednika obeh časopisov sta s pravilno oceno jezikovne zmožnosti Prekmurcev v SKJ in posledic, ki bi jih prinesla takojšnja ukinitve PKJ na vseh področjih javne rabe, dokazovala, da mora biti prehod na knjižni jezik postopen in strpen (o tem gl. Jesenšek 1996 in 2000). Še posebej v šolstvu je uvajanje novega učnega jezika zahtevalo največ

tolerantnosti in razumnih odločitev, saj bi država s takojšnjim prehodom na pouk v SKJ tvegala, da s tem doseže ravno obratni učinek od pričakovanega. Kaj hitro bi se namreč lahko zgodilo, da bi ljudje tako dejanje začutili kot vsiljevanje »tujega« jezika in bi knjižna slovenščina lahko »naletela [...] na enak odpor kot madžarščina, ki so se je v šolah morali učiti v preteklosti« (Jesenšek 1996: 122). Zato sta oba urednika podpirala odločitev Višjega šolskega sveta, da bo prehod s prekmurskega na slovenski knjižni jezik v prekmurskih šolah postopen in na začetku »dvojezičen«, učni načrt pa je bil pripravljen tako, da je bil cilj (ustrezna jezikovna zmožnost učencev v SKJ), kot je pokazala praksa, dejansko izvedljiv. Seveda je začasna prisotnost PKJ v šolah vzbujala negotovanje nekaterih posameznikov, ki so to dejstvo ocenjevali kot negativni dejavnik v duhovnem zblíževanju Prekmurcev z ostalimi Slovenci, kar je avtor B. T. v članku *Nekaj misli o ljudskem šolstvu v Prekmurju* v *Murski straži* zavrnil:

»/D/ober poznavalec prekmurskih razmer bo pritrdil, da je taktika Višjega šolskega sveta zaenkrat primerna in umestna. [...] Res je, da se ljudstvo po večini veseli združenja z Jugoslavijo, toda njegov pojem Jugoslavije je malo drugačen kot je naš, ki smo vsled lepega prosvetnega razvoja vcepili ljudstvu občenanodno zavest in globlje politično naziranje. Prekmurci (izvzeti so v resnici narodnozavedni krogi) še se vedno boje Štajercev, Kranjcev, Srbov itd., kar bo jim sicer polagoma minilo, toda za prosvetno enačenje je treba časa in dobrih sredstev. Eno teh sredstev je, da se jim deloma pusti narečje v šolah, da pa se z druge strani smotrno uvaja skupni književni jezik.« (Murska straža, 6. sept. 1919: 1)

Da je bil sprejet predlog premišljen in utemeljen, kaže tudi dejstvo, da se je večina udeležencev 1. seje Šolskega sveta za Prekmurje strinjala z omenjenim načrtom, Klekl st. pa je svoje poglede podrobneje razložil še v pismu poverjeniku za uk in bogočastje, kjer med drugim piše:

»[...] Glede šolstva je treba ukreniti sledeče: 1. takoj odredite, naj s poukom začno tisti učitelji, kateri se podvržejo postavam Jugoslavije, 2. so pripravljeni v 2 letih se naučiti knjižne slovenščine [...] Uče naj se v prekmurščini vsi predmeti – a od 1. razreda naprej pa naj se že uči knjižna slovenščina 1) v vaji, 2) pa tudi v pisavi in branju. [...] Ko

[otrok, op. D. M.] iz ljudske šole stopi, mora biti popolnoma več knjževne slovenščine. Vsaka šola naj dobi takoj par šolskih knjig – vse vrste – v knjižni slovenščini [...].« (Nav. po Kokolj, Horvat 1977: 302–303.)

Poleg načrtovanja pouka je Klekl st. v pismu navedel tudi nekaj organizacijskih in kadrovskih zahtev, ki naj bi jih vključili v zakon o šolstvu; zahteva o zakonski ureditvi verskih šol ni slučajna; država je namreč nameravala šole podržaviti in s tem popolnoma omejiti vpliv nevladnih institucij na šolski sistem, kar je vsaj v Prekmurju sprožalo nemalo protestov katoliške in protestantske duhovščine.²³ Klekl st., ki je vedel, da država z zakonom o enotnem državnem šolstvu ne bo odlašala, je v pismu predstavil stališče Cerkve in zahteval priznanje Prekmurju – vsaj na področju šolstva – neke vrste avtonomijo, ki bi še naprej omogočala delovanje verskih šol, predvsem pa ne bi omejevala vpliva Cerkve pri izbiri učiteljskega kadra. Zaposlovanje učiteljev iz osrednjeslovenskih pokrajin, kar naj bi po priključitvi omogočilo organizacijo pouka, ki je bila sicer vprašljiva zaradi pomanjkanja domačih učiteljev, je katoliška Cerkev zaradi »liberalne nevarnosti«, ki so jo zanjo predstavljali učitelji prišleki, odklanjala. Zdi se, da je šolska politika v Prekmurju postala področje prvih resnih razhajanj med pričakovanji prekmurske duhovščine in načrti nove države oz. kasneje med ideološko nasprotnima političnima taboroma. Začeten odpor duhovščine do »brezvernih« učiteljev je, kot kažejo članki v *Novinah* tega časa,²⁴ prerasel v ostro strankarsko politično nestrpnost,

23 Obe verski skupnosti sta proti podržavljanju šol protestirali že na prvi seji šolskega sveta za Prekmurje, ki sta se je med drugimi udeležila tudi svetnik dr. Franc Skaberne in višji šolski nadzornik Gabršek. V poročilu poverjeništvu za uk in bogočastje Skaberne piše (30. okt. 1919): »Opazila pa sva takoj, kakšnega pomena so v Prekmurju verske šole in jasno nama je postalo, da verske družbe ne bodo hotele dati iz rok šolstva. [...] Iz temperamentnega nastopa evangeličanskih pastorjev in govorce katoliških župnikov, s kojimi smo se sešli tudi pri župniku Kūharju v Beltincih, končno držanje župnika Klekla, ki je videti duševni voditelj Prekmurcev, sem izvedel, da moramo v sedanjih dobi zelo previdno ravnati [...].« (nav. po Kokolj, Horvat 1977: 305). Komunikacijo med nekoč ideološko nasprotnima Cerkvama je po priključitvi spodbudil skupen nastop proti liberalni politiki.

24 Npr. odnos do učiteljev prišlekov: »Prekmurci radi majo, poštujejo dobre kristjanske i narodne učitele, šteri so prišli iz Slovenije; ali liberalnih, brezvernih učitelov ne bodo trpeli« (Novine, 1. avg. 1920: 1) in komentar *Novin* po učiteljski konferenci

ki je marsikje v Prekmurju dodatno oteževala že tako – zaradi socialnih in jezikovnih razlik – naporno učiteljevo delo. Kljub vsemu pa so se razmere zaradi državnega nadzora nad izvajanjem novega učnega načrta izboljševale, dokončno pa je bilo prekmursko šolstvo urejeno in poenoteno z državnimi merili z *Zakonom o narodnih šolah kraljevine Jugoslavije*, ki je bil sprejet 5. dec. 1929. Po tem letu je bil tudi za pouk katoliškega verouka v šolah predpisan knjižni jezik, medtem ko je PKJ ostal učni jezik pri protestantskem verouku na podlagi ustave nemške evangeličanske Cerkve, ki jo je leta 1930 potrdil kralj in kattere 8. člen je določal, da se »verouk v šolah predava v bogoslužnem jeziku« (Kokolj, Horvat 1977: 333).

Ne glede na siceršnjo klerikalno usmeritev pa so *Novine* pri svojem jezikovnem nazoru ostajale »liberalne«, saj je urednik dosledno izvajal načrtovan prehod od PKJ k osrednjeslovenskemu, in sicer najprej s pomočjo združevanja jezikovnih prvin PKJ in SKJ v okviru enega besedila, kasneje, v 30. letih 20. stoletja, pa s čedalje pogostejšimi besedili v slovenskem standardnem jeziku, ki so v *Novinah* prevladala do začetka 2. svetovne vojne.

*

Po pridružitvi Prekmurja je prekmurščina ohranila status liturgičnega jezika samo v prekmurski protestantski Cerkvi, status knjižnega, predvsem njegovo narodnopovezovalno in narodnopredstavitveno funkcijo, pa med prekmurskimi izseljenci, ki so se na prelomu 19. in 20. stoletja zaradi ekonomskih razlogov izselili v ZDA. Po podatkih M. Kokolja se je do leta 1921 v ZDA izselilo okrog 25 tisoč Prekmurcev (Kokolj 1984: 34), od katerih so številčno največjo izseljensko skupnost na začetku prejšnjega stoletja predstavljali prekmurski izseljenci v mestu Bethlehem v Pensilvaniji. Kot ugotavlja Kuzmič, so bili prekmurski izseljenci močno narodnozavedni, vendar le v regionalnem smislu, saj jim je identifikacijo z »združeno Slovenijo« oteževala zgodovinska politična vezanost na Ogrsko (Kuzmič 2001: 133). Oslabljena komunikacija z matico tako prekmurskim izseljencem ni

v Murski Soboti 23. sept. 1922: »Bomo vidli, ali bodo šli od zdaj naprej vsi vučitelji ob nedeljah in praznikaj k sveti meši, včasih tüdi k spovedi i sv. obhajili, ali bomo pa čüli po celom Prekmurji jezeroletni 'Hvaljen bodi Jezuš Kristuš' namesto brezverskoga sokolskoga 'Zdravo'« (Novine, 8. okt. 1922: 2).

mogla kvalitetno predstaviti okoliščin, ki so Prekmurcem omogočile identifikacijo z osrednjeslovenskim prostorom, niti procesa preoblikovanja regionalne etnične zavesti v občeslovensko, ki se je začel s prvo realno možnostjo za odcepitev od Ogrske – z Wilsonovo samoodločbo narodov. Ta je spodbudila prekmursko inteligenco, ki je dokument prepoznala kot izjemno zgodovinsko priložnost za uveljavitev lastnih narodnostnih pravic, da je s skrajnimi napori in prizadevnostjo ustvarila razmere za kar najugodnejši izid, ki se je ponujal z mirovnimi pogajanjmi po koncu 1. svetovne vojne. V tem času so vzhodnoslovenski intelektualci svoje delovanje organizirali v treh smereh: v lokalni prostor, tj. v Prekmurje in Porabje, v osrednjeslovenski prostor ter v podporne aktivnosti predstavnikom oz. udeležencem pariške mirovne konference. V domačem prostoru je bilo treba prepričati ljudi o pomembnosti samoodločbe in o tem, da je priložnost za združitev z matico zgodovinska in neponovljiva, zato je začela z odkrito javno agitacijo za priključitev h Kraljevini SHS, pri tem pa se borila s številnimi madžaronskimi skupinami, ki so (prav tako odkrito in javno) agitirale za idejo o teritorialni enotnosti vzhodnoslovenskega dela z madžarskim, včasih precej nespretno in v nerazumljivem slovenskem (in ne več npr. v vendskem ipd.) jeziku.²⁵

*

Tudi osrednjeslovenski prostor je bilo treba pripraviti na načrtovane »novoprišleke« – marsikje namreč niso vedeli, da tudi onkraj

25 Enega takih letakov je leta 1937 objavil dr. Matija Slavič, izjemno spoštovana osebnost, ki je sodeloval na mirovni konferenci v Parizu in čigar zasluge za priključitev Prekmurja matici so neprecenljive. V članku *Prekmurski letaki leta 1919* (Kronika 4, 1937, priloga 10–11) piše: »Pri tej priložnosti objavljam še madžaronski letak, ki se je širil kot odgovor na jugoslovanske letake. To redkost, če se še sploh kje hrani, sem našel v svoji prekmurski zbirki kot edini eksemplar. Za jezikoslovce je jezik zelo zanimiv« (nav. po Slavič 1999: 88), nato pa ga objavlja v celoti. Kot primer neposrečenega ter težko berljivega in razumljivega besedila, pisanega v madžarskem pravopisu, navajam začetni del letaka: »Vogrszki domovinszki Szlovenci! Szlednyem vremení sze vnasuj okroglini illirszke (jugoszlavinszke) pizsma vótálaju, sterin nasega szlovenszskoga národa gori prosziju kabisze jugoszláviji prikapcsili. Ftisztzi pizsmai glásziu ka vogri szlovence obtersio, ka cérkvaj, bírovíjjaj i notárusíjjaj nemrejo szvojúj materszskun gyeziki bozsu slúzsbo doperneszti, isze braníti, toje velka lás.« (Nav. po Slavič 1999: 88.)

Mure biva slovenski živelj – hkrati pa so pri rojakih iskali podporo za priznanje svojih narodnostnih pravic in za priključitev. Tako je bila leta 1918 v Slovincu objavljena prošnja dr. Slaviča z naslovom *Pozdravljeni, bratje Slovenci, slišite klic ogrskih bratov!*, v kateri pravi:

»[...] Narodna zavest se je zbudila iz skoro tisočletnega spanja. Misel o Jugoslaviji je našla tudi pr nas rodovitna tla. Toda naš narod na Ogrskem je brez vsake organizacije, brez vsake narodne izobrazbe. Zato ne more za uveljavljanje jugoslovanskega načela veliko storiti. Če bi tudi začel, bi ga še močnejši Madžar nadkrilil in še v zadnjem trenutku poskusil, da mu stopi na tilnik in ga za večno zatre.

Zato se obračamo na Vas, bratje onkraj Mure. Ne pozabite nas, svojih bratov med Rabo in Muro. Nekdaj ob avstrijskem manifestu in ponovno se govori o Jugoslaviji do Drave. Naši ožji bratje, panonski Slovenci na Štajerskem (ali Prleki), so spravili javnost do tega, da se govori o Jugoslaviji do Mure. Toda mi prekmurski Slovenci stanujemo onkraj Mure, od Ljutomera ob štajerski meji navzgor do Rabe. Ob Rabi stoji naša močna trdnjava Rabska Slovenja vas (Rábatótfalu) pri S. Gothardu [Monoštru – op. D. M.]. Jugoslavija sega torej do Rabe. Ne pozabite, rojaki, tega poudarjati. Nas je na Ogrskem okoli 100.000 Slovencev. Ne smete nas žrtvovati, če smo tudi majhen del jugoslovanskega naroda, ne po lastni krivdi, ampak po tuji.« (Nav. po Slavič 1999: 86)

Prav tako zavzeto si je dr. Matija Slavič prizadeval tudi, da je kot izvedenec za Prekmurje na mirovni konferenci s pomočjo rojakov, skrbno pripravljenega gradiva o Prekmurju in z odkritim dialogom skupaj z ostalimi udeleženci prepričal odločevalce o razlogih za priključitev.

Vsem trem vrstam aktivnosti za priznanje pravic, s katerimi so se po koncu 1. svetovne vojne ukvarjali vzhodnoslovenski intelektualci, je seveda skupno, da so temeljile na slovenstvu, čigar glavni pokazatelj je bil jezik. S formiranjem knjižne različice v 18. stoletju je ta jezik prerasel izolirano rabo v neformalnih in nejavnih govornih položajih, prekmurska inteligenca pa ga je kljub ogrski državni nacionalni in jezikovni (raznarodovalni) politiki funkcijskozvrstno razvijala ter v obdobju najhujših nacionalnih pritiskov v opoziciji do Ogrske države načrtovala funkcionalno neomejeno rabo prekmurščine in njene knjižne različice ter poskušala tak status jezika tudi formalizirati.

Takšna tipična reakcija, ki v odziv na raznarodovalni pritisk poskuša uveljavljati jezikovno avtonomijo, se bistveno spremeni po priključitvi Prekmurja osrednjeslovenskemu prostoru, saj Prekmurci osrednjeslovenskega knjižnega jezika ne čutijo kot zunanji jezikovni pritisk. Zavest o občji slovenski nacionalni identiteti namreč spodbuja k prevzemanju slovenskega standardnega jezika, ki v teh okvirih ne izpodriva, temveč zgolj enakovredno zamenjuje PKJ. Novi družbeno-politični okviri ta prehod omogočijo brez burnih negativnih reakcij, ki jih običajno izzove poskus zamenjave knjižnega jezika. Specifika tega prehoda opredeljuje tudi historični status, ki ga ima PKJ v odnosu do SKJ – relativna nekonfliktnost zamenjave PKJ s SKJ namreč PKJ tako v zavesti Prekmurcev kot tudi raziskovalcev opredeli kot pozitivno, narodotvorno jezikovno dejstvo, in ne kot pojav jezikovnega lokalizma oz. separatizma.

VIRI IN LITERATURA

- DULIČENKO, Aleksander D., 1981: Slavjanske literaturne mikrojazyki. Voprosy formirovanija i razvitija. Tallin: Valgus.
- JESENŠEK, Marko, 1996: Borko in vprašanje prekmurskega jezika. *Borkov zbornik*. Maribor: Slavistično društvo.
- 1999: Jezik v prvem prekmurskem časopisu Prijatelj. *Logarjev zbornik*. Maribor: Slavistično društvo.
- 2000: Oblikovanje publicističnega jezika v slovenskem panonskem jezikovnem prostoru. *Slovensko jezikoslovje danes in jutri*. Ljubljana: Zavod RS za šolstvo. 167–175.
- KOKOLJ, Miroslav, HORVAT, Bela, 1977: Prekmursko šolstvo od začetka reformacije do zloma nacizma. Murska Sobota: Pomurska založba.
- KOŠIČ, Jožef, 1992: Življenje Slovencev med Muro in Rabo. Izbor del. Budimpešta.
- KUZMIČ, Franc, 1999: BIBLIOGRAFIJA prekmurskih tiskov 1920–1998. Ljubljana: ZRC SAZU.
- KUZMIČ, Mihael, 2001: Slovenski izseljenci iz Prekmurja v Bethlehemu v ZDA 1893–1924. Naselitev in njihove zgodovinske, socialne, politične, literarne in verske dejavnosti. Ljubljana: ZRC SAZU.

- MAUČEC, Jože, NOVAK, Vilko, 1945: Slovensko Porabje. Ljubljana: Slovenski knjižni zavod.
- NOVAK, Vilko, 1958: Jožef Košič, prekmurski pisatelj. Ljubljana: SAZU.
- 1970: Pismo Franca Temlina nemškim pietistom. *Slavistična revija* 18 (1970), št. 3-4. 249–256.
 - 1974/75: Madžarske izposojenke v prekmurščini. *Jezik in slovstvo* 20 (1974/75), 4. 104–105.
 - 1976: Izbor prekmurskega slovstva. Ljubljana: Zadruga katoliških duhovnikov.
 - 1995: Kulturni, narodnostni in verski tokovi v Prekmurju ob prelomu stoletja. *Kleklov simpozij v Rimu*. Celje: Slovenska teološka akademija v Rimu in Mohorjeva družba.
- OROŽEN, Martina, 1996: Poglavja iz zgodovine slovenskega knjižnega jezika (od Brižinskih spomenikov do Kopitarja). Ljubljana: Filozofska fakulteta.
- POGORELEC, Breda, 1992/93: Razkrižje (Iz kronologije boja za slovenski jezik v cerkvi). *Jezik in slovstvo* 38 (1992/93), 3. 108–112.
- SLAVIČ, Matija, 1999: Naše Prekmurje. Zbrane razprave in članki. Ur. Viktor Vrbnjak. Murska Sobota: Pomurska založba.
- STABEJ, Marko, 1998: Oblikovanje knjižnega jezika v 19. stoletju med narodno enotnostjo in socialno razločevalnostjo. *XXXIV. seminar slovenskega jezika, literature in kulture*. 19–33.
- ŠEBJANIČ, Franc, 1977: Protestantsko gibanje panonskih Slovencev (Od začetka reformacije do obdobja dualistične ureditve Avstro-Ogrske). M. Sobota: Pomurska založba.
- ŠIFTAR, Vanek, 1974: Vloga petanjskega gradu pri širjenju protestantizma. *Zbornik Štefana Küzmiča*. M. Sobota: Pomurska založba. 9–35.
- ŠKAFAR, Ivan, 1978: Bibliografija prekmurskih tiskov od 1715 do 1919. Ljubljana: SAZU.
- ZELKO, Ivan, 1937: Mikloš Küzmič. M. Sobota: Prekmursko muzejsko društvo.
- 1996: Zgodovina Prekmurja. M. Sobota: Pomurska založba.

Luka Kelc

NEKATERE RAZLAGE ODNOSA DO EROTIČNE LJUBEZNI PRI SLOVENSКИH LUTERANCIH 16. IN KATOLIČANIH 17. STOLETJA

1. Uvod

Erotična¹ ljubezen je močno čustvo naklonjenosti do osebe,² ki izhaja iz spolnega interesa oz. želje³ in je posedovalno⁴. To čustvo je motivirano s specifičnimi ravnmi dopamina, noradrenalina, serotonina in nevrotrofičnega faktorja v človeškem telesu (Fisher idr., 2002: 413–414). Tako pojmovana erotična ljubezen je biološka univerzalija (prim. Wright, 2008: 59). Zagovarjam tudi kulturno univerzalnost njenega pojavljanja (prim. Giddens, 2000: 65; Goody, 2003: 38), kar upraviči njeno raziskovanje v izbranem zgodovinskem obdobju. Raziskujem pa njeno *različno* kulturno kodiranost: posamezna kultura

1 Nek prilastek je nujen, da izpostavim ljubezen s seksualno naravo. Izbrani prilastek taki ljubezni ustreza zaradi naslednjih razlogov: eros je poleg filie in agape ena izmed treh »temeljnih oblik ljubezni« (Škamperle, 2004b: 4), kot so jih razdelili in razdelovali v antiki ter srednjem veku, a v svoji tosetvnosti in seksualnosti edini ustreza sodobnemu npr. nevrobiološkemu pojmovanju spolne ljubezni, katere objekt je en sam (Fisher idr., 2002: 413–414). Poleg tega ima prilastek enak – in splošno sprejet – pomen še danes (prim.: <http://www.merriam-webster.com/dictionary/erotic>, 18. 4. 2014), seveda v svoji »ljudski« obliki (Jovanovski, 2004: 30) in ne v Platonovem pomenu. Prilastek strastna ne ustreza, ker po SSKJ pomeni višjo intenzivnost čustva (kar pomen ljubezni – tukaj po nepotrebnem – oži), hkrati pa se nekatere razlage strasti povsem razlikujejo: Bataille (2001: 101) in Luhmann (2011: 132, op. 25) naglašujeta nagonsko naravo strasti, de Rougemont (1999: 144) pa duhovno. Romantična ljubezen je kulturna kodifikacija biološke univerzalije in 16. stoletju ne ustreza niti historično niti semantično (Kelc, 2014: 55–57).

2 Po SSKJ.

3 Izloči filio, ki je neseksualna ljubezen.

4 Izloči agape, ki je darežljiva ljubezen.

namreč ovrednoti, opomeni ali prekodira erotično ljubezen na svoj način, zato ta v različnih kulturah prevzema različne kulturnozgodovinske oblike – predvsem pa nastajajo različna vedënja, ki so z erotičnoljubezenskim čustvom motivirana. To pomeni, da je erotična ljubezen osnova/podstat različnih zgodovinskih pojavitev ljubezni, ki so – zrcalno gledano – njene kulturne interpretacije ali kodifikacije. Če me (in ker me) zanima kulturna kodiranost erotične ljubezni v 16. stoletju, to pomeni, da moram ugotoviti pomene, ki jih luteranski (in v naslednjem stoletju katoliški) pisci – tj. pisci bolj ali manj elitnega sloja kulture – erotični ljubezni pripisujejo.

Luteranski in katoliški pisci 16. in 17. stoletja o ljubezni pišejo razmeroma veliko. Vendar ne o erotični ljubezni, kot sem jo definiral zgoraj; izraz *ljubezen* ima v njihovih besedilih predvsem pomen *agape*.⁵ Kljub temu obstaja nekaj pojavitev, ki (čeprav ponekod le posredno) označujejo odnos do erotične ljubezni. Tako je za Trubarja izvenzakonska spolnost grešna (CO1564⁶: 341), izvenzakonska ljubezen »slamnata ali merzla«⁷ (HP1595: III/184), tj. minljiva, posvetna ljubezen pa »nespodobna« (EDP1557: 81) in sebična (HP1595: III/166). Zavrača poroko (le) iz ljubezni oz. – kolikor to pač pomeni isto – »po sui voli« (A1562: 166) – in Dalmatin prav tako (GP1584: 48). Podobno je pri katoličanih 17. stoletja: Kastelec (kot Trubar) poudarja minljivost in nespodobnost (NC1684: 25, 124) posvetne ljubezni; Skalar je ostrejši: posvetna ljubezen ni prava in je izdajalska (E1643: 303r, 255r), »grda inu nagnusna« (VIN1643: 422v), posameznik jo mora mrtvičiti (E1643: 255r). Luteranski in katoliški pisci 16. ter 17. stoletja so torej imeli do erotične (»posvetne«⁸) ljubezni zavračajoč odnos oziroma so tej ljubezni pripisovali slabšalne pomene.

- 5 Zaradi pomanjkanja pojavitev erotične ljubezni v besedilih sem odnos do erotične ljubezni ugotavljal (tudi) prek odnosa do poželenja, katerega povezanost z erotično ljubeznijo utemeljujem v razlagi tretje hipoteze.
- 6 Svojske kratice za naslove del so razložene med seznamom virov.
- 7 Upoštevam prepise v Trubarjevih zbranih delih in kritični izdaji Skalarjevega rokopisa, za druga besedila pa prepisovalna načela navajam v Kelc, 2014: 102–103.
- 8 Erotična ljubezen do konkretne osebe je podpomenka ljubezni do splošno posvetnega oz. posvetne ljubezni, zato prevzema pomene, ki so pripisani njeni nadpomenki. O tej povezavi med (»ljudsko«) erotičnim in posvetnim več v nadaljevanju.

2. Tri hipoteze

Če je nabožnost temeljna značilnost obravnavanih besedil (Pogačnik, 1968: 178; prim. Grdina, 1997: 21), sklepam, da bi morala uspešno pojasnjevati tudi odnos piscev do erotične ljubezni – zavračajoč odnos pri piscih bi torej morala oblikovati predvsem njihova religiozna prepričanja. Zato je upravičeno raziskati (zgodovinski) odnos dveh krščanskih usmeritev do izbranega vprašanja. Oblikoval sem tri hipoteze, ki na različne načine pojasnjujejo zavračajoč odnos luteranstva in katolicizma (in s tem zavračajoč odnos Trubarja, Dalmatina, Skalarja in Kastelca) do erotične ljubezni.

1. *Zavračanje erotične ljubezni je posledica zavračajočega krščanskega odnosa do snovnega ali čutnozaznavnega sveta.* Hipoteza se zdi veljavna, saj je erotična ljubezen čustvo do ljubezenskega objekta, ki je konkretna, čutnozaznavna oseba v snovnem ali čutnozaznavnem svetu.⁹ Iz vsakršnega zavračanja snovnega sveta sledi zavračanje objekta znotraj snovnega sveta in tudi posameznikovega »močnega čustva naklonjenosti« do tega objekta. Prvi argument za hipotezo je medkulturni vpliv (Delumeau, 1982: 178, 182, 227; Delumeau, 1986: 683; Daniélou in Marrou, 1988: 116, 169, 193; Knowles in Obolensky, 1991: 331; Strle, 1977: 445). Krščanstvo naj bi namreč kljub delnemu sprejemanju (ali: manjvrednosti¹⁰ – zaradi prenosa nekaterih pozitivnih lastnosti stvarnika na stvaritev) snovnega sveta zaradi predkrščanskih (npr. platonizem, stoicizem, pitagorejstvo), obkrščanskih (npr. gnosticizem, manihejstvo) in znotrajkrščanskih (npr. puščavništvo, asketizem) kulturnih vplivov spremenilo njegovo vrednost – v primerjavi z duhovnim (nadčutnim) svetom – iz manjvrednosti (ki je zaradi ontološke drugačnosti religijsko razumljiva) v protivrednost (torej: iz za zveličanje posameznika manj pomembnega v za zveličanje posameznika škodljivo). Drugi argument je pristransko in presplošno razlaganje

9 Pri »ljudskem« erosu je obstoj objekta vezan *le* na ta svet.

10 V prispevku vpeljujem tristoopenjsko lestvico *vrednost – manjvrednost – protivrednost*, in sicer po načinu vpliva na posameznikovo zveličanje: vrednost posameznikovo zveličanje spodbuja, manjvrednost na zveličanje nima učinka, protivrednost pa zveličanje zavira. Korelat protivrednosti bi bila katoliška grešnost in luteranska neopravičljiva grešnost.

pomena besede *svet* v Jn 7,7, 15, 18–19; 2 Kor 4,4¹¹ (Delumeau, 1982: 184): izvirni pomen (svet *tème*) so krščanski teologi razširili v pomen snovni svet – in s tem razširili tudi obsodbo. Tretji argument je strah pred nevarnostjo ateizma: posameznikova fascinacija nad čutnozaznavno stvaritvijo naj bi spodbujala pozabo nadčutnega stvarnika. Če pomeni »živeti po mesu« to, da posameznik zaupa v ali se sklicuje na »to, kar lahko pokaže« (Jošar idr., 1995: 135), torej nekakšno zadovoljitev z le čutnozaznavnim, in so dela mesa nezaželena (Gal 5,19–21), postane zaupanje v tosvetno nasploh in (pretirana) naklonjenost tosvetnemu protivredna. Če namreč posameznik pozabi na nadčutno/boga, je to ponovitev izvirnega greha, ki je za Kerševana v človekovi samozadostnosti (prim. Kerševan, 1993: 22–23). Zato so posameznika skušali obvarovati pred virom njegove fascinacije – snovnim svetom.

2. *Zavračanje erotične ljubezni je posledica krščanskega zavračanja človeškega telesa.* Hipoteza se zdi veljavna, saj je erotična ljubezen po (današnji) definiciji motivirana s specifičnimi ravnmi hormonov in/ali nevrotransmitterjev v človeškem telesu, torej po svoje iz telesa izhaja, po drugi strani pa je v telo tudi usmerjena, ker/ko gre za seksualni tip ljubezni – potencialno vedênje, ki je motivirano z erotično ljubeznijo, je spolno vedênje in v tej značilnosti telesno. Zavračanje telesa bi torej pomenilo zavračanje tako vira kot (pomembne značilnosti) objekta ljubezni ter na tak način onemogočalo erotično ljubezen. Ker se druga hipoteza povezuje s prvo, so tudi argumenti zanjo podobni. Prvi argument je (ponovno) medkulturni vpliv v krščanstvu. Čeprav je uradna Katoliška cerkev obsodila spiritualizem (Strle, 1977: 145–146; Daniélou in Marrou, 1988: 140), je bilo zavračanje telesa v praksi pogosto – predvsem pa je Katoliška cerkev nanj gledala z razumevanjem (prim. Daniélou in Marrou, 1988: 278). Krščanski spiritualizem naj bi izviral iz predkrščanskih miselnih tokov, npr. iz platonizma, stoicizma, tudi pitagorejstva in orfizma (Delumeau 1986: 12; prim. Jošar idr. 1995: 34), pozneje že znotraj krščanskim spiritualističnim tokovom pa se je uprl Avguštin¹² (Ker-

11 SSP3 ob »tem svetu« ponuja tudi »ta vek« (poleg »geografske« torej časovno oznako), kar popolnoma spremeni smisel.

12 Po Avguštinu domnevno tudi Luter in slovenski luteranci – to domnevo sem analiziral in se do nje opredeljujem v sklepnem delu prispevka.

ševan, 1993: 22–23; Avguštin, 1993: 62, 81), čeprav tudi on včasih piše dvoumno.¹³ Vsekakor naj bi tako katolicizem kot luteranstvo bila v 16. in 17. stoletju do telesa vsaj zelo oprezna (Delumeau, 1986: 461, 755). Drugi argument je pripisovanje pomena *telo* izrazu *meso* (prim. Jošar idr., 1995: 37) – najverjetneje predvsem v laičnih ali popularnih diskurzih, a tudi teologija ni dosledna¹⁴ – in s tem širitev obsodbe mesa na telo. Tretji argument za razvrednotenja telesa je njegovo mesto med (po prvi hipotezi protivrednim) snovnim okoljem in dušo, ki jo je treba zavarovati. Telo ima v krščanski antropologiji »tvegano«¹⁵ lego.¹⁵

3. *Erotična ljubezen je v krščanstvu zavrnjena, ker je nezaželena posledica izvirnega greha.* Da bi prikazal veljavnost te hipoteze, moram obema členoma (erotični ljubezni in izvirnemu grehu) dodati še vmesnega: poželenje. Po nevrobiološki razlagi lahko sicer v človeških možganih sistem »poželenje«¹⁶ (tj. spolni nagon) deluje neodvisno od sistema »privlačnost« (Fisher idr., 2002: 417–418), tj. od sistema, ki motivira čustvo erotična ljubezen, vendar pa je logičen sklep, da sta sistema medsebojno povezana. Spolni nagon namreč najprej vzpostavi željo po parjenju, nato posameznik izbira biološko in/ali kulturno primerne spolgne partnerja (in to izbiranje je vedenje, za katerega je erotična ljubezen kot spremljajoče čustvo značilna), izbiranje partnerja pa ne more obstajati brez želje po parjenju. Brez nagona torej ni erotične ljubezni (čeprav nasprotno velja): obstoj nagona jo šele

13 Npr. ko zavrača »telesno [moj poudarek] poželenje« ali ko pohvali zgolj duhovno (in netelesno) zakonsko zvezo Jožefa in Marije (Avguštin, 1993: 44).

14 11. člen apostolske veroizpovedi se latinsko glasi »*carnis resurrectionem*«, torej vstajenje mesa (v pomenu človeka, ustvarjenosti), danes slovensko »telesno vstajenje«. Trubar pa je pri prevodu zamenljivo uporabljal meso (ABC1555: 317; ABC1566: 533; K2I1575: 59) in telo oz. »život« (K1550: 50; ABC1550: 293). Ker so dobesednejši prevodi novejši, je mogoče Trubar svoj prevod korigiral. Vendar je navajal tudi oba hkrati: vstajenje »tiga života, oli tiga messa« (K2I1575: 108). Še danes SSP3 v Ef 5, 28–30 prevaja vulgatino meso v telo, meso iz 1 Kor 7, 28 pojasnjuje kot zemeljsko življenje *ali* telo, meso v 1 Mz 6, 3 pa prevaja kot umrljivost. »*Facta carnis*« v Rim 8, 13 so po SSP3 »dela telesa«, pri Trubarju pa »tiga messa della« in pri Dalmatinu tudi »della tiga messa«.

15 Ker je luteranstvo skeptično tudi do lastnosti posameznikove duše, se telesu vrednost *relacijsko* dvigne (Delumeau, 1986: 37).

16 Ta sistem »je povezan z estrogeni in androgeni« (Fisher idr., 2002: 413).

omogoča, je njen vzrok, erotična ljubezen pa njegova posledica. To povezavo potrjuje tudi Avguštin, ko piše, da se »nečisti« »zaradi te bolezni [zaradi poželenja] prepustijo ljubezenskim razmerjem ne samo s hotnicami, ampak celo s svojimi ženami« (Avguštin, 1993: 116). To seveda pomeni, da je tudi za Avguština poželenje¹⁷ vzrok (piše: »zaradi«) ljubezenskih razmerij znotraj in izven zakona. Zaradi preglednosti in natančnosti bom uporabljal od tega mesta naprej izraz »seksualnost« za pomen spolni nagon (ki je biološka univerzalija) in izraz »poželenje«¹⁸ za pomen religijsko interpretirane seksualnosti. Ko npr. Avguštin uporablja izraz poželenje, vsebuje pomen tega izraza pomenske sestavine, ki so pomenu izraza seksualnost dodane (najpomembnejša dodana pomenska sestavina je grešnost).

Če sem zgoraj smiselno povezal erotično ljubezen s seksualnostjo, moram seksualnost še z izvirnim grehom. V krščanstvu je izvirni greh povzročil vse duhovne in telesne tegobe posameznika: npr. oslABLJENO voljo, oslABLJENO spoznanje, poželjivost, smrt in izgubo milosti (Strle, 1977: 174). Izvirni greh je torej povzročil tudi, da se je človekova seksualnost spremenila¹⁹ v poželenje (Avguštin, 1993: 34; prim. Kerševan, 1993: 24), zato sklepam, da je v krščanstvu izvirni greh poželenju vzrok. Katolicizem in luteranstvo se v pogledu na učinek izvirnega greha razlikujeta: po katolicizmu, ki je sledil Akvinskemu, zmore posameznik pri svojem opravičenju še zmeraj sodelovati (Knowles in Obolensky, 1991: 272, 331; Tüchle idr., 1994: 163; prim. Strle, 1977: 172, 412), pri luteranstvu, ki se strinja z bolj pesimističnim Avguštinom, pa je opravičenje le Kristusova – tj. nadčutna – zasluga, posameznik pa ni sposoben delati resnično dobrega brez nadčutne inter-

17 Jasno je sicer, da Avguštinov in nevrobiološki pomen poželenja nista (vsaj popolnoma) prekrivna. Avguštinov pomen je dodatno religijsko interpretiran, dodana mu je pomenljiva pomenska sestavina: grešnost. Natančneje, grešnost mu je dodana v avguštinizmu in luteranstvu, v katolicizmu pa »nagibanje v greh« (prim. Strle, 1977: 183). V ostalem je označenec isti, saj tudi po Avguštinu spolne ude »vzburi poželenje« (Avguštin, 1993: 39). Enak pomen najdemo v Katoliški enciklopediji: poželenje je »nezmerno hrepenenje po telesnem užitku (ali popustljivost telesnemu užitku), ki je doživeto v ploditvenih organih.« (Delany, 1910)

18 Poleg »poželenja« bi verjetno ustrezala tudi npr. »pohota« ali »poltenost«.

19 Znanost ne more ugotoviti, kakšne lastnosti naj bi taka predgrešna seksualnost imela – če je sploh obstajala.

vencije (Delumeau, 1986: 40, 223–224, 744; Strle, 1977: 442). V luteranskem krščanstvu je posameznik vedno grešen, kot tudi njegovo poželenje.²⁰ Katolicizem pa spolne grešnosti posameznika ne sprejema – tudi poželenje ni nujno grešno. Kljub tej razliki so praktično-moralne posledice za posameznika pri obeh krščanskih usmeritvah enake: svoje poželenje mora na različne načine omejevati,²¹ da to postane opravičljivo grešno (v luteranstvu) ali brezgrešno (v katolicizmu) – z drugimi besedami: omejevanje poželenja (s tem tudi seksualnosti) spremeni njegov status iz protivrednosti v manjvrednost. Predvsem pa navedeno velja tudi za erotično ljubezen: erotična ljubezen je protivredna, ker se v njej protivredna seksualnost (ker je poželenje) celo manifestira. Z omejevanjem seksualnosti, ker da je poželenje, posameznik omejuje tudi erotično ljubezen.

3. Analiza

Na vseh treh nivojih (odnos do snovnega sveta, odnos do telesa in odnos do poželenja) sem analiziral Trubarjev *Abecedarium* (1550), *Catechismus* (1550), *Abecedarium* (1555), *Catechismus* (1555), *Tiga Novi-ga testamenta eno dolgo predgovor* (1557), *Articule* (1562), *Cerkovno*

20 Zaradi splošne grešnosti posameznika je pri luteranstvu seksualnost manj izpostavljena (prim. Delumeau, 1986: 45): Luter jo je prestavil v posvetni regiment (Kerševan, 2012: 150–151), s čimer jo je deloma razrešil protivrednosti.

21 Pri religijsko interpretirani seksualnosti (tj. poželenju) gre za individualno variabilno nagnjenje – za razliko od univerzalne seksualnosti –, ki je v usmerjenosti ali intenzivnosti odklonsko glede na v religiji dane norme. Z voljo se to nagnjenje torej načeloma dá omejevati. Omejevanje seksualnosti je (bilo) časovno (npr. postni čas, obhajilo, pogostnost odnosov), prostorsko (npr. sveti prostor), družbenoslojno (npr. posvečena oseba, slojna endogamija), fiziološko (npr. menstruacija, nosečnost, partnerjev spol), legalistično (npr. pristanek skrbnikov, sorodstveni zadržki), predvsem pa ciljno: namen seksualnosti je fizična reprodukcija (Delumeau, 1986: 304, 313, 321–322, 662, 675; Flandrin, 1986: 146, 148). Seksualnost brez tega namena je protivredna. Da bi posameznik zmožal ugoditi vsem omejitvam, potrebuje nadčutno pomoč – temu je v katolicizmu namenjen zakrament zakonske zveze (Strle, 1977: 390–392, 394). V luteranstvu je, podobno, za nadčutno pomoč zakonska zveza – ob veri v Kristusovo zaslug – nujna (Jošar idr., 1995: 238–239). Pri obeh usmeritvah je torej zakonska zveza institucija, ki je namenjena (tudi) ciljnemu omejevanju človeške seksualnosti.

ordningo (1564), *Abecedarium* (1566), *Catechismus z dveima izlagama* (1575), (površneje) *Hišno postillo* (1595), Dalmatinov *Gmain predgovor čez vso Sveto Biblio* (1584). Za katoliško primerjavo sem izbral in na enak način analiziral Skalarjev rokopisni kodeks s štirimi besedili (1643) ter Kastelčeve *Bratovske buqvice s. roženkranca* (1682) in *Nebeški cyl* (1684). Celotno analizo sem objavil v Kelc: 2014, 103–149.

4. Sklepi

4. 1 *Snovni svet*

Čutnozaznavni svet je pri vseh štirih piscih zaradi svojih lastnosti glede na nadčutnega manjvreden. Vendar Trubar (zelo zanesljivo bi bilo pri Dalmatinu podobno) v nasprotju s katoličanoma snovni svet pohvali, ga ima za potrebnega, koristnega, bogu všečnega, skratka: pozitivnega. Kristjan mora biti pozoren na »vse stvari na nebi inu na zemli, koker na tu sonce, luno, zvezde, koku one lipu čudnu per pravim času, pozimi inu poleitu po redu gredo. Koku ta zemla vsako spomlad tu žitu, vinu, vse žlaht [vsakovrstne] lipe rože rody, te ptyce lipu poyo, te mertve stvari, koker ta iaica, ikre, te žabe, polhi ožive etc.« (K2I1575: 225) A večina ljudi do snovnega sveta nima pravega odnosa: »Bug nei tiga človeka stvaril, de bi na tim sveitu koker ena živina živil inu le pozemliskih ričeh mislil, šlemal [razkošno jedel], prossal [?], žerl, pyančoval koker ena svina, le s pozemelskim blagum okuli hodil, denarie, šace [zaklade] zbyral inu offertoval [bil nečimrn?].« (CO1564: 498) Torej je slabo človekovo vedênje, ne pa snovni svet – ta postane slab »[n]ikar za svoje nature volo [...] temuč [temveč] za tiga človeka volo, kateri ga nikar prou ne nuca [uporablja].« (HP1595: II/183) Trubar (Dalmatin prav tako) je torej jasno ločeval oba pomena izraza svet: svet₁ in svet₂.²² Katoličana pa pomenov ne ločujeta tako jasno: posledica je ta, da ob marsikateri obsodbi sveta₁ pravzaprav obsojata svet₂ – tudi pri katoličanih je namreč protivreden

22 V prispevku naj bo zaradi jasnega ločevanja začasno izraz svet s pomenom snovni svet označen z izrazom »svet₁« in izraz svet s pomenom svet tëme oz. množica neverujočih z izrazom »svet₂«.

odnos (večine) ljudi do snovnega sveta. Snovni svet oz. vse stvaritve v njem imajo že ob stvarjenju od boga dan namen (mnenje Trubarja, Dalmatina, Kastelca, verjetno tudi Skalarja). Glavni namen vsega stvarstva je povečevanje Božje slave.²³ Nujno (in vredno) je torej, da posameznik v vsaki stvaritvi slavi Boga, kar pomeni, da mora v vsakem označevalcu znotraj snovnega sveta videti označeno – tj. stvarnika. Ko/če se to resnično zgodi, Trubar svet₁ pohvali. Vendar večina ljudi svet₂ v ustvarjenem vidi samo ustvarjeno. Na stvarnika pozabijo, v tem smislu gre za ateizem (v nekem smislu tudi fetišizem: na ustvarjeno se posameznik naveže premočno). Tako skvarjen odnos do snovnega kritizirajo vsi izbrani pisci: po Skalarju navezanost na snovno zmanjšuje navezanost na Boga in obratno. Po Kastelcu sledi udobnemu življenju v čutnozaznavnem svetu peklensko nadaljevanje bivanja in zemeljskemu trpljenju (ali odrekanju) nebesa. Preveč ljubeč odnos do snovnega je za Kastelca (tudi Trubarja in Dalmatina) malikovalski – kar pomeni (neopravičljivo) grešen.

Vendar sta katoličana za protivrednega imela tudi svet₁ sam po sebi, saj zapeljuje in je poln skušnjav – glede na luteranca sta torej dodala kritiko same snovnosti. Za Skalarja je čutnozaznavni svet strup in gnus, Kastelec pa bralcu svetuje, naj ga sovraži. Oba sta priporočala umik ali ločenost od sveta:²⁴ poleg umika od grešnikov tudi umik s fizičnega sveta. Fizična ugodja je treba omejiti, revščina in bolezen koristi, snovni svet naj bi (po Skalarju) zadrževal dušo. Po Trubarju pa »umik« s sveta nima učinka – pomaga le nadčutna pomoč Svetega duha. Sovrašтво do snovnega sveta pri obeh katolikih pojasnjuje njun avguštinizem²⁵ (za Skalarja/Bonaventuro pojasnjen, za Kastelca pa ne, čeprav se je nanj skliceval), spiritualizem (prim. sklepe o telesu), misticizem (pojav »nebeškega« erosa) in naklonjenost meništvo. Jedrni potridentski katolicizem pa je bil v teh vprašanjih manj oster. Dalje lahko sklepam, da je sovražen odnos do čutnoza-

23 Prim. shemo Theodorja Beze (Delumeau, 1986: 809).

24 Predlog za umik razjasni dejstvo, da je Skalar prevedel Bonaventurovo delo ter delo frančiškanskega meniha, Kastelčeve BB1683 pa so posvečene priorici vele-sovskega dominikanskega samostana. Oba katolika sta torej bila meništvo naklonjena.

25 Za 17. stoletje je bil njun teološki pogled med konzervativnejšimi.

znavnega gotovo v neki meri vplival na sovražen odnos do človeka, sploh pri Kastelcu – pri njem še posebej do ženske. Ker je človek pomenil protivrednost, jo je seveda tudi ljubezen do njega. Trubar in Dalmatin pa nista sovražna snovnemu, nastopila sta le proti – kot tudi Skalar in Kastelec – premočni navezanosti nanj, ljubezni do njega oz. do nekaterih stvaritev v njem. Premočna navezanost naj bi obstajala pri večini ljudi, prav tako kot erotična ljubezen. Erotična ljubezen, ko zaradi nje posameznik pozabi na stvarnika stvaritve, ki jo ljubi, predstavlja protivrednost pri vseh piscih. Kar je razumljivo, saj zadeva bistvo krščanske teistične religije. Menim, da je prva hipoteza potrjena.

4. 2 *Telo*

Čeprav so vsi pisci o človekovem telesu pisali veliko manj kot o njegovi duši, saj so bili njihovi cilji odrešenski, so se kljub temu do telesa opredelili. Oba katoličana sta bila spiritualista, dušo sta vrednotila višje kot telo. Duša je pogosto imenovana dušica, telo pa truplo (tedaj nezaznamovan izraz za pomen trup, tudi pri Trubarju). Za oba je bilo telo dušina ječa. Pri Kastelcu je sovrašтво do telesa izrazi-tejše, čeprav ga je tudi Skalar imenoval sovražnik, npr. z njegovimi opisi telesnega razpadanja in mimotridentskim prepričanjem, da je telo grešno in/ali k hudemu nagnjeno, skratka: samo po sebi protivredno. Trubar in Dalmatin pa sta izhajala iz namena telesa in njegovih udov. Ko delovanje določenega uda prispeva k namenu, zaradi katerega je bil ud ustvarjen, ga vrednotita pozitivno – seveda razmeroma, saj je človekovo telo zaradi izvirnega greha skvarjeno in ne deluje, kot bi moralo. Treba ga je prisilno upravljati in ga omejevati (t. i. zunanja »bruma«), kar pa za zveličanje ni dovolj – telo je posvečeno šele po posameznikovi veri –, je pa nujno. Trubar in Dalmatin (tudi Kastelec) menita, da večina ljudi neustrezno upravlja oz. uporablja telo (svet₂): »En človik ta laže inu golufa, ta ima en dober jezik od Buga: Ampak tu diajne ali nucanje [uporaba] tiga jezika, je od Hudiča, potehmal on ta jezik timu Hudiču k službi, zupar Boga krivo [napačno] inu hudu [slabo, zlo] nuca [uporablja]. Taku da [dá] Bug zdrave, leipe očy, kateri pak svoje očy hudu nuca, inu gleda rad

nečiste ali nepoštene ričy, tu je od Hudiča. Taku, kadar tu serce na nečistost, golufyfo, laže inu tem glih [enake] nespodobne ričy misli, tukaj je tu serce samu na sebi dobru, inu od Buga, ampak tu diajne je hudu inu od Hudiča.« (HP1595: I/184) Dalmatinov nazor je enak: ljudje »*smo podali* [moj poudarek] naše vude k službi te nečistosti« (GP1584: 37). Oblikoval sem Trubarjeve tri tipe posameznika glede na rabo telesa: *tip grešnika* svoje telo premalo omejuje, svoje telo »štura [?], rezbya, ogardi inu omadežuie« – tudi s predajanjem poželenju, kot to počno tisti, »kir v nečistosti prebivaio oli to nečistost tribaio [počenja-jo]« (K2I1575: 310); *tip asketa* svoje telo preveč omejuje, to so počeli menihi z »moleinjem, postejnjem, petjom, čujenjom [bedenjem], kaštigainjom [kaznovanjem], brainjom, hudo [slabim] ležainjom [...] Kateri pak timu tellessu škodo stury, [...] ta je sam svoj rezbojnik. Pred tem se ti varuj, kakor pred enim velikim smertnim greihom.« (HP1595: II/170) *Tip ateista* svoje telo preveč neguje – v smislu prve hipoteze se preveč ukvarja z ustvarjenim, da bi zmozel ljubiti stvarnika: »za ta leben [življenje] skerbeiti, kaj ludje hote jeisti inu pyti, inu za tu tellu skerbeiti, koku se hote gvantati [oblačiti] ali oblačiti. [...] onu nej le ena nemarna, malu vredna, prazna skerb, katere my ne potrebujemo, inu ništer ne moremo žnjo opraviti, temuč [temveč] nas tudi moti takova skerb, na tei pravi Božji službi.« (nav. delo: II/227) Katoličana prav tako opozarjata na 3. tip.²⁶ Sprejela bi tudi opredelitev 1. tipa, saj je po njenem treba telo nujno omejevati. Protiluteransko pa sta zagovornika asketizma: za Skalarja je mučenje in trpinčenje telesa pokora ter prava skrb za dušo. Obvladovanje telesa je še stopnjeval Kastelec – trpinčenje, ki naj bi omejevalo greh, je predstavil mazohistično: za bolečino je hvaležen, telesna bolezen naj bi duši pomagala. Telo bi morali mučiti, da ne bo mučeno po zemeljski smrti. Njegova zgleda popolnosti sta bila breztelesni angel in, zelo verjetno, Kristus. Kastelec zagovarja tudi omejevanje človeških čutov, ki posredujejo impulze iz (protivrednega) snovnega sveta duši, v kateri se budijo želje.

26 Skalarju skrb za telo izkazuje neskrb za dušo, po Kastelcu pa ima telo omejene potrebe, ki jim posameznik mora zadostiti, a je presežena meja nujne skrbi za telo grešna: telo naj bi namreč v potrebah imelo mejo, greh pa naj bi imel neomejene potrebe – brezkrajna skrb za telo je potem skrb za greh. Prevelika skrb za telo je po obeh protivredna.

Pri uspešnem omejevanju telesa je po obeh katoličanah nujna nadčutna pomoč. V tem avguštinizmu sta podobna luterancema. Vsi štirje pisci namreč menijo, da sta skvarjena tako telo kot duša posameznika: duša telesa ne zna dobro upravljati oz. ga napačno upravlja. Če posameznik s telesom greši, je za to kriva duša, ki telesa ne obvladuje – npr. pri prešuštvu ali pri erotični ljubezni. To pa že pomeni, da druga hipoteza ni veljavna, saj je katoličanoma telo sicer res protivredno,²⁷ a sta vsem štirim protivredna dva *odnosa* do telesa, »popuščanje« in prevelika skrb (luterancema še dodatno asketizem). Protivrednost erotične ljubezni pri teh piscih ni povezana neposredno s telesom, ampak z odnosom duše do telesa. Zato protivrednost erotične ljubezni ne izhaja nujno iz protivrednosti telesa.

4. 3 Erotična ljubezen

Spolni stiki so pri vseh piscih upravičeni le znotraj zakonske zveze. Po vrednosti sta jo Trubar in Dalmatin z devištvom vzporejala, katoličana pa sta devištvo vrednotila višje. Devištvo je cenjeno (A ne bolj kot zakon!) tudi pri luterancih, predvsem zato, ker z izpadom takih in drugačnih gospodinjstkih obveznosti omogoča več prostora za duhovnost. Vztrajanje v devištvu zahteva zelo veliko nadčutno pomoč, je pa enako »čisto« kot zakonska zveza: »Samu na sebi nej hudu [slabo], ga tudi nihče ne brani ni prepoveduje, de ena dečla [devica] ostane, katera gnado [milost] h timu ima. Ampak de bi se pred našim Gospudom Bogum hoteli hvaliti, inu zatu bulši biti, kakor drugi, inu več lona [plačila] čakati, tu je tu opotaknenje inu tu pohušanje, na kateru se ta papež opotakne« (HP1595: I/123). A devištvo je za Trubarja še zmeraj resna stvar: razdevičeni zaročenko in nevesto je treba »s kamenem possuti«, navaja Mojzesa (K2I1575: 310).

Zakonska zveza ima po Trubarju in Dalmatinu (zelo verjetno tudi po Skalarju in Kastelcu) dva poglobitna namena: povečevanje števila vernikov (in s tem širjenje Božje slave) ter zdravljenje spolnega pozeleljenja. Vsi pisci so namreč avguštinovsko prepričani, da je izvirni greh skvaril človeka, ki je nekoč imel čisto željo (GP1584: 21), zdaj pa se v

27 Ponovno: bolj zaradi asketizma in spiritualizma kot zaradi jedrnega katolicizma.

njem pojavljajo protivredne želje²⁸ – in tudi spolno poželenje. Skalar in Kastelec sta razložila, da je bila čista želja želja po božjem, nove, skvarjene želje pa se zadovoljujejo (in ne morejo zadovoljiti) že z ustvarjenim. Po krstu (in po veri) postane poželenje pri luterancih opravičljivo grešno, pri katoličanih pa brezgrešno, čeprav nagiba v greh. Pri obeh, z eno besedo, manjvredno. Ker ima pri obeh usmeritvah zakonska zveza na poželenje zdravilni učinek (ga omeji, brzda), je jasno, da poželenje protivredno (neopravičljivo grešno oz. grešno) *postane* z njegovim neomejevanjem. Ponovno pridobivanje protivrednosti poželenja pomeni popuščanje željam oz. neomejevanje želja: ko/če se neomejevano poželenje razvije v erotično ljubezen, erotična ljubezen ne more biti motiv za sklenitev zakonske zveze. Ne po Avguštinu ne po Trubarju in ne po Dalmatinu: po Trubarju se posameznika ne moreta poročati »po sui voli« (A1562: 166), Dalmatin pa piše o »nekazanih [Nevzgojenih?], da so si samy, po svojim dopadenju [všečnosti] žene jemali. Inu takim cillu [popolnoma] ništer ne pomaga [...]« (GP1584: 48).

Poželenje (in z njim erotično ljubezen) je treba omejevati. Vsi štirje pisci so pisali o omejevanju poželenja, in to tako od zunaj (omejevanje okoljskih impulzov, ki poželenje spodbujajo) kakor od znotraj (posameznik mora poželenje zatirati v sebi). Trubar prepoveduje »vse nepoštene, hočlive [hotne] inu sramotne besede, nesramen pogled, hoiene inu gvant [oblačila], s katerim se nečiste žele delaio, vse skrivne kot nespodobne plesuve, tu pyanstvu inu žertie« (K1555: 410). Kristjani se morajo varovati pred »vso žlaht [vsakovrstno] nečistostio, kurbario, prešuštvom, pred kurbary, pred kurbami, pred ruffiani [zvodniki], pred nesramnimi zguvori [pogovori], plessi, pyanstvom inu pred vsem, kai h ti nečistosti pomaga inu drasti [draži].« (K2I1575: 310–311) Poželenje spodbujata tudi lenoba in užitkarstvo: »praznovane [≈brezdelje] inu linoba, pravio ty modri, so ena blazina tiga hudiča, na kateri se en vsaki hudiga navučí. [...] Syrah inu ty aydi [nekristjani] pišeio, de iz te linobe inu praznovane, kadar en človik ništer ne della, le špancira, pyančuie, dolgu na posteli leži, vueden

28 V besedilih je pogosta krovna besedna zveza »hude žele inu lušti« (že v K1550: 59–60). Po Dalmatinu tudi najsvetejši ljudje »v sebi hude [zle, slabe] žeje inu lušte počutio« (GP1584: 45).

dobru iei etc. ništer dobriga ne pride, taki zgul nesramni kurbary inu prešušniki rataio.« (Nav. delo: 290) Podobne zunanje omejitve navaja Kastelec. V notranjosti pa posameznik želje omejuje z molitvijo in vero (po Dalmatinu), pri Kastelcu dodatno s postom, dobrimi deli in trpinčenjem telesa (prim. zgoraj). Učinkovitost asketskih praks in dobrih del je specifično katoliška, saj ima pri luterancih tosvetna manipulacija omejen onstranski učinek. Za notranje in zunanje omejevanje poželenja potrebuje posameznik nadčutno pomoč (po Trubarju vero, po Dalmatinu pomoč Svetega Duha, po Kastelcu pomoč Kristusa in Marije). To posamezniki dobijo tudi z zakonsko zvezo: po katoličanih iz njene zakramentalnosti, po luterancih pa po veri.

Iz načina omejevanja poželenja pri posamezniku sem lahko abstrahirala štiri Trubarjeve in Dalmatinove tipe pravičnosti: 1. *notranje pravični* (in zato hkrati zunanje pravični²⁹) je bil le Kristus. Tu je poželenje povsem omejeno, saj ga ni. 2. *notranje pravični po veri* (zato tudi zunanje pravični) so vsi verujoči – sicer niso notranje pravični, a jim je tak status dodeljen po njihovi veri. S svojim poželenjem se vojskujejo in ga omejujejo, kolikor ga z Božjo pomočjo lahko. Nehoteni ali nezavedni spodrseljaji – tudi nekontrolirano spolno poželenje – so opravičljivi grehi. Ker svoje poželenje omejujejo, se erotična ljubezen pri njih zelo težko razvije, če/ko pa se, se morajo od nje odvrniti. 3. *hinavec*, ki je le zunanje pravičen, tj. pred ljudmi, a v sebi poželenja ne omejuje. Razvije erotično ljubezen, morebitno vedênje, ki sledi, pa uspešno skriva pred ljudmi. Za zveličanje se mora pokesati in pokoriti. 4. *vztrajni grešnik*, ki ne omejuje ne poželenja ne čustva, h kateremu lahko poželenje vodi, ne vedênja, ki ga lahko čustvo motivira. Tako vedênje je npr. prešuštvo ali izvenzakonska zveza, kar mora, po Trubarju, preganjati tudi posvetna oblast,³⁰ cerkvena oblast pa, po Dalmatinu, izločiti iz cerkve: vztrajne grešnike morajo duhovniki opo-

29 Trubar je uporabljal izraz »bruma« – prim. EDP1557: 103–112.

30 Gospôda mora kaznovati vse tiste, ki so povezani s spolno nemoralo: po Mojzesu je treba prešuštnike in »curbarie« »tepst inu moryti, pravi sam Bug.« »Obtu gosposčino [naši pridigarji] vissoku opominaio, de taku nečistost, šuštvu [pohotnost], prešuštvu ne dopuste poiti naprei, temuč [temveč] de z mečom, s to iečo inu pregananem štrafaio [kaznujejo] inu zubper stoye.« (K2I1575: 263; A1562: 167, tudi rubrika) Posvetna oblast mora vse spolne prestopnike »serditu, prez vse milosti štraifati [kaznovati], zatreti inu doli perpraviti« (CO1564: 341).

zarjati, jim prepovedati zakramente, »inu aku se nečeo preoberniti, taku je imajo v pan [izobčenje] djati, tu je, kakor mertve vude, cillu [povsem] od Cerqve ločiti, h pogublenju tiga messa, de duh zveličan bode.« (GP1584: 44) Če posameznik svojega spolnega poželenja ne omejuje, se lahko torej razvijeta protivredno čustvo in protivredno vedênje. Proces zaljubljanja lahko prikažem s Kastelcem (prim. NC1684: 49): neomejevanje poželenja (»želje« do stvaritve v snovnem svetu) je protivredno, vodi v razvoj erotične ljubezni (»slepote«, s katero je duša »prilepljena« na ustvarjeni svet), ki je protivredna in vodi v razvoj protivrednega vedênja (do »nečistosti«, ko je objekt seksualiziran človek, in »lakomnosti«, ko je objekt reč).

Moralnost erotične ljubezni lahko prikažem tudi pri Trubarju: poželenje je – po veri – odpustljivi greh, ki si ga delimo vsi ljudje in je posledica izvirnega greha – gre za skvarjenost človeka v Avguštinovem smislu. Take želje je treba z Božjo pomočjo omejevati, tudi ciljno. Če pa se posameznik (in to je signal za pomanjkanje vere) poželenju prepušča in določenemu objektu poželenja pripenja (tako iz bioloških značilnosti objekta kot iz trenutnih kulturnih vrednot izvirajoče) pozitivne pomene, objekt izolira, se skratka zaljubi, je to čustvo nemoralno, protivredno v pravem smislu (saj so tudi sicer luterancem vsa človeška vedênja, misli in besede grešne, a nekatere opravičljivo) – onemogoča zveličanje. Tako čustvo lahko sproži »zunanje«, vidne grehe, vedênje zaljubljenecv (eden izmed primerov je prešuštvo). Tako uresničevanje je po Trubarju proti vesti vsakega posameznika, saj je ta grehu dal polni pristanek in ga prekvalificiral v naglavni greh.

Po Trubarju, Dalmatinu in Kastelcu ima vse ustvarjeno svoj namen, tudi ljubezen (verjetno tudi po Skalarju): namenjena je ljubljenju Boga. Obstoj ljubezni je upravičen le s tem namenom. Po Trubarju (verjetno tudi Dalmatinu), Skalarju in Kastelcu je objekt posameznikove največje naklonjenosti (ljubezni) lahko le en: ali je to stvarnik (posameznik je pravičen) ali je to stvaritev (posameznik je neveren oz. grešen, pripada svetu,). Po Trubarju in Dalmatinu bi se moral posameznik ob nadčutni pomoči truditi, da v objektu svojega poželenja vidi stvarnikovo stvaritev, da je objekt poželenja le označevalec za drug objekt poželenja, ki je Bog. Skalar in Kastelec sta menila podobno, a ne enako: po njiju je z nadčutno pomočjo želja po Bogu mogoča,

z isto pomočjo naj bi posameznik obrnil svoje poželenje od čutnoznavnega k nadčutnemu. S tem bi se Bogu popolnoma predal, do snovnega sveta pa naklonjenost (idealno: povsem) izgubil. Dodatno (glede na luteranca) sta bila prepričana, da se subjekt ljubezni prilikuje svojemu objektu: z ljubeznijo do Boga se posameznik dvigne na višjo bivanjsko stopnjo (kar je značilnost mysticizma, a tudi platonizma). Obračanje ali usmerjanje ljubezni je pri Skalarju in Kastelcu mogoče tudi zato, ker je na posameznih mestih v besedilih njuna ljubezen do Boga erotična, Platonov nebeški eros. Taka ljubezen je pri Skalarju očitna v priredbi Bonaventurovega³¹ dela (kjer je tudi *agape*) pa tudi v priredbi Wolffovega dela in celo pri VS1643, katerega pisec še ni z gotovostjo določen. Erotično-nabožni tip ljubezni je zelo močno navzoč tudi pri Kastelcu. Pravoverni katoliški mistiki naj bi erotično govorico, ki je podobna govorici dvorske neizpolnljive ljubezni, uporabljali zaradi nepremostljivosti ontološkega brezna (Rougmont, 1999: 160, 164). Zato je treba pri avtorjih, ki so blizu mysticizmu, paziti ter ločevati erotično-posvetni tip in erotično-nabožni tip erotične ljubezni, od tega pa tudi *agape*.

*

Zdi se, da tretja hipoteza velja: odnos pisca do izvirnega greha, njegovih posledic – med njimi poželenja – vpliva na njegov odnos do erotične ljubezni: neomejevano poželenje je protivredno, škoduje zveličanju posameznika, prav tako pa erotična ljubezen, ki je pravzaprav posledica poželenja in tudi njegova spodbuda. Glavni razlog za sovraštvo do (posvetnega tipa) erotične ljubezni je strah pred ateizmom: premočna čustvena navezanost na človeka naj bi oddaljevala možnost čustvene navezanosti na Boga stvarnika – ta razlog velja tako pri luterancih kot katoličanih. Naj vse tri hipoteze še nekoliko povežem. Pri luterancih se prva in druga hipoteza nekako stekata v tretjo: če se je v analizi po prvi hipotezi kot protivreden pokazal dušin *odnos* do snovnega sveta, po drugi hipotezi pa kot protivredno dušino *upravljanje* telesa, sledi sklep, da je glavni izvor protivrednosti v duši-

31 V času Bonaventure (1221–1274) se je govorica dvorske ljubezni (»nebeškega«
erosa) ravno razmahnila.

nih nagibih. Od tu je, po luteransko, obstoj erotične ljubezni zaradi izvirnega greha šele mogoč.

Izbrana katoliška pisca imata z luterancema nekaj podobnosti (predvsem zaradi svoje teološke konservativnosti), npr. poudarjanje posledic izvirnega greha in človekove popolne skvarjenosti. Tudi razlogi za obsodbo erotične ljubezni posvetnega tipa so podobni luteranskim, dodala sta še specifike asketizma in spiritualizma (protivrednost snovnega sveta in protivrednost telesa). Ravno zato so njuni poudarki drugje, poleg tretje pa je njun odnos do erotične ljubezni pojasnila tudi prva hipoteza.

LITERATURA

- AVGUŠTIN, Avrelij (1993): *Zakonski stan in poželenje*. Ljubljana: KRT.
- BATAILLE, Georges (2001): *Erotizem*. Ljubljana: Založba /*cf.
- DANIÉLOU, Jean in MARROU, Henri-Irénée (1988): *Zgodovina Cerkve. 1, Od začetkov do Gregorja Velikega*. Ljubljana: Družina.
- DELANY, Francis Joseph (1910): Lust. *The Catholic Encyclopedia*. Vol. 9. New York: Robert Appleton Company. Dostopno na: <http://www.newadvent.org/cathen/09438a.htm> (23. 4. 2014).
- DELUMEAU, Jean (1982): *Strah na Zapadu: XIV – XVIII veka: opsednuti grad*. Novi Sad: Kulturni centar Vrnjačke Banje.
- DELUMEAU, Jean (1986): *Greh i strah: stvaranje osećanja krivice na Zapadu od XIV do XVIII veka*. Novi Sad: Književna zajednica Novog Sada in Dnevnik.
- FISHER, Helen idr. (2002): Defining the Brain Systems of Lust, Romantic Attraction, and Attachment. *Archives of Sexual Behavior*, 31, 5. Kluwer Academic Publishers-Plenum Publishers. 413–419.
- Dostopno na: <http://www.helenfisher.com/downloads/articles/14defining.pdf> (29. 10. 2013).
- FLANDRIN, Jean-Louis (1986): *Družina: sorodstvo, družina in spolnost v Franciji od 16. do 18. stoletja*. Ljubljana: Delavska enotnost.
- GIDDENS, Anthony (2000): *Preobrazba intimnosti: spolnost, ljubezen in erotika v sodobnih družbah*. Ljubljana: Založba /*cf.
- GOODY, Jack (2003): *Evropska družina: zgodovinskoantropološki esej*. Ljubljana: Založba /*cf.

- GRDINA, Igor (1997): *Starejša slovenska nabožna književnost*. Ljubljana: DZS.
- JOŠAR, Ludvik idr. (ur.) (1995): *Protestantski katekizem*. Ljubljana: Enotnost in Evangeličanska cerkev v Sloveniji.
- JOVANOVSKI, Alenka (2004): Ljubezen in lepo: hermenevtika ljubezni. *Poligrafi*, 33/34, 9. Ljubljana: Nova revija. 25–51.
- KELC, Luka (2014): *Erotična ljubezen v starejši slovenski književnosti: Trubar, Dalmatin, Skalar, Kastelec*. Diplomsko delo. Ljubljana: FF.
- KERŠEVAN, Marko (1993): Avguštin – »Cerkveni oče Zahoda«. V: Avrelij Avguštin: *Zakonski stan in poželenje*. Ljubljana: KRT. 7–30.
- KERŠEVAN, Marko (2012): *Protestanti(sti)ka*. Ljubljana: CZ.
- KNOWLES, David in OBOLENSKY, Dimitri (1991): *Zgodovina Cerkve. 2, Srednji vek*. Ljubljana: Družina.
- LUHMANN, Niklas (2011): *Ljubezen kot strast: h kodiranju intimnosti*. Ljubljana: Krtina.
- POGAČNIK, Jože (1968): *Zgodovina slovenskega slovstva*. Maribor: Obzorja.
- ROUGEMONT, Denis de (1999): *Ljubezen in Zahod*. Ljubljana: /*cf.
- STRLE, Anton (1977): *Vera Cerkve: dokumenti cerkvenega učiteljstva*. Celje: MD.
- ŠKAMPERLE, Igor (2004b): Uvodna beseda. *Poligrafi*, 9, 33/34. Ljubljana: Nova revija. 3–11.
- TÜCHLE, Hermann idr. (1994): *Zgodovina Cerkve. 3, Reformacija, protireformacija in katoliška prenova*. Ljubljana: Družina.
- WRIGHT, Robert (2008): *Moralna žival: pogledi evolucijske psihologije na človeško naravo*. Ljubljana: MK.

VIRI

- DALMATIN, Jurij (1584): Gmain predgovor čez vso Sveto Biblio [GP1584]. *Biblia, tu je, vse Svetu pismu, Stariga in Noviga Testamenta*. Wittenberg: Hans Kraffts Erben. Neoštevilčeno. Dostopno na: <http://digitale.bibliothek.uni-halle.de/vd16/content/structure/999828> (14. 8. 2013).
- KASTELEC, Matija (1682): *Bratovske buqvice s. roženkranca* [BB1682]. Ljubljana: Janez Krstnik Mayr.
- KASTELEC, Matija (1684): *Nebeški cyl* [NC1684]. Ljubljana: Jožef Tadej Mayr. Dostopno na: <http://www.dlib.si/?URN=URN:NBN:SI:DOC-U0VV9HMMW> (7. 10. 2013).
- SKALAR, Adam (2011a [1643]): Eksemplar od svetiga Bonaventura [E1643]. *Skalarjev rokopi 1643*. Ur. Monika Deželak Trojar. Celje: Celjska MD in Društvo

- MD. 393–799 [190ar–392r]. Dostopno na: http://ezb.ijs.si/fedora/get/nrss:nrss_ms_040_02/FACSIMILE/ (13. 11. 2013).
- SKALAR, Adam (2011b [1643]): Vsakdanje spomišlane vernih kršanskih dušic [VS1643]. *Skalarjev rokopis 1643*. Ur. Monika Deželak Trojar. Celje: Celjska MD in Društvo MD. 801–803 [393r–394r]. Dostopno na: http://ezb.ijs.si/fedora/get/nrss:nrss_ms_040_03/FACSIMILE/ (13. 11. 2013).
- SKALAR, Adam (2011c [1643]): Vselaj inu nikoli, to je večnost [VIN1643]. *Skalarjev rokopis 1643*. Ur. Monika Deželak Trojar. Celje: Celjska MD in Društvo MD. 805–888 [395r–435v]. Dostopno na: http://ezb.ijs.si/fedora/get/nrss:nrss_ms_040_04/FACSIMILE/ (13. 11. 2013).
- TRUBAR, Primož (2002a [1550]): Abecedarium [ABC1550]. *Zbrana dela Primoža Trubarja I*. Ur. Fanika Krajnc-Vrečko. Ljubljana: Rokus in SPDPT. 281–308.
- TRUBAR, Primož (2002b [1550]): Catechismus [K1550]. *Zbrana dela Primoža Trubarja I*. Ur. Fanika Krajnc-Vrečko. Ljubljana: Rokus in SPDPT. 19–278.
- TRUBAR, Primož (2002c [1555]): Abecedarium [ABC1555]. *Zbrana dela Primoža Trubarja I*. Ur. Fanika Krajnc-Vrečko. Ljubljana: Rokus in SPDPT. 311–325.
- TRUBAR, Primož (2002č [1555]): Catechismus [K1555]. *Zbrana dela Primoža Trubarja I*. Ur. Fanika Krajnc-Vrečko. Ljubljana: Rokus in SPDPT. 327–525.
- TRUBAR, Primož (2012 [1557]): Tiga Noviga testamenta ena dolga predgovor [EDP1557]. *Zbrana dela Primoža Trubarja VIII*. Ur. Jonatan Vinkler. Ljubljana: Pedagoški inštitut. 13–208. Dostopno na: <http://www.pei.si/Sifranti/StaticPage.aspx?id=125> (14. 8. 2013).
- TRUBAR, Primož (2005a [1562]): Articuli oli deili te prave, stare vere kersčanske [A1562]. *Zbrana dela Primoža Trubarja III*. Ur. Jonatan Vinkler. Ljubljana: Darila Rokus in SPDPT. 5–224.
- TRUBAR, Primož (2005b [1564]): Cerkovna ordninga [CO1564]. *Zbrana dela Primoža Trubarja III*. Ur. Jonatan Vinkler. Ljubljana: Darila Rokus in SPDPT. 227–578.
- TRUBAR, Primož (2002d [1566]): Abecedarium [ABC1566]. *Zbrana dela Primoža Trubarja I*. Ur. Fanika Krajnc-Vrečko. Ljubljana: Rokus in SPDPT. 527–540.
- TRUBAR, Primož (2003 [1575]): Catechismus z dveima izlagama [K2I1575]. *Zbrana dela Primoža Trubarja II*. Ur. Fanika Krajnc-Vrečko. Ljubljana: Rokus in SPDPT. 57–239.
- TRUBAR, Primož idr. (1595): *Hišna postilla D. Martina Lutheria* [HP1595]. Tübingen: Georg Gruppenbach. Dostopno na: <http://www.dlib.si/details/URN:NBN:SI-DOC-02UIUARU> (14. 8. 2013).

VEKOSLAV GRMIČ O PROTESTANTIZMU

1. Trubarjeva teološka antropologija

Vekoslav Grmič (4. junij 1923 – 21. marec 2005) je negoval izjemno spoštovanje do slovenskega protestantizma in je svoje pozitivno vrednotenje tudi vedno znova izražal ob različnih priložnostih in prireditvah, posvečenih našim prvim protestantom, med katerimi seveda izstopa Primož Trubar (1508–1586). Ta »kulturni slovenski čudež iz 16. stoletja«,¹ kakor Grmič v članku z naslovom *Ob Trubarjevem knjižnem sejmu v Ljubljani* (29. 11. 2001) označuje Trubarjev prispevek slovenstvu, je po njegovem lahko nastal samo iz Trubarjevega »globokega verskega prepričanja in iz iskrene ljubezni do slovenskega naroda.«² Trubarjevih šestindvajset del je dobrosrčnemu slovenskemu ljudstvu dalo ne samo nastanek slovenskega knjižnega jezika, ampak tudi »temelje za razvoj slovenskega ljudstva v enakovreden slovenski narod v evropski skupnosti drugih narodov.«³ Zato iz Trubarjevega posvetila baronu Ivanu Ungnadu (1493–1564) Grmič omenja tole misel. »Odkar svet stoji, se to nikdar ni zgodilo, zakaj slovenski jezik se doslej nikoli ni pisal, še manj pa tiskal.«⁴ Zapisana beseda je trajna in latinski rek, da imajo *knjige svojo usodo* (*habent sua fata libelli*), je več kot primeren za opis usode knjig, ki so nam jih posredovali naši reformatorji, protestanti.

Pozitivne pridobitve reformacije za nas, Slovence, povzema Grmič v tole pomembno oceno: »Izostren čut za svobodo in človekove pravice, za enakost pred Bogom vseh narodov in posameznih ljudi se je

1 Vekoslav Grmič: *Misli iz šole življenja*, Unigraf, Ljubljana 2003, str. 173.

2 Prav tam.

3 Prav tam.

4 Prav tam.

prebudil v Slovencih prav v času reformacije.«⁵ Toda poslanstvo naših, slovenskih reformatorjev ni bilo lahko, nihče mu ni pel v zibelki uspanke, rečeno s kakšno novejšo prisposodbo. Brez svojega jezika ne bi mogli postati evropski narod in Grmič v svojem govoru *Ob dnevu reformacije: govor v Gornji Radgoni 31. 10. 2002* pri Antonu Slomšku vidi pravilno oceno in presojo protestantizma in navaja tele Slomškove besede iz leta 1862: »Trubar, Dalmatin, Bohorič in tiste dobe verstniki so našo slovenščino obudili, ako so ravno nesrečno od prave vere zavili. Bog je njihove greške našemu narodu v dobro obernal po neskončni meri svoje previdnosti, ki dostikrat hudo prostim ljudem dopusti, pa hudo našemu pridu oberne.«⁶ Kakor koli že, pravi Grmič: »Reformatorji so nam pač dali prve knjige in ustvarili slovenski knjižni jezik. In Slomšek se ni pomišljal to priznati in jim dati posebno priznanje, čeprav so ga na Kranjskem še v 20. stoletju 'klerikalci' dolžili liberalizma zaradi tega.«⁷

Svojevrstna je usoda slovenskega protestantizma vse do danes v tem smislu, ker je prišlo do enačenja protestantizma z liberalizmom, vendar slovenski liberalizem zelo odstopa od liberalizma v Evropi, kajti kot ob 500. obletnici Trubarjevega rojstva o tej temi ugotavlja Timothy Pogačar, naš rojak, profesor za slavistiko na univerzi Bowling Green v Ohio in glavni urednik revije *Slovene Studies*, se je slovenski liberalizem »pozicioniral kot politična opredelitev, utemeljena v nasprotovanju klerikalizmu in absolutizmu«⁸ katolištva.

To je seveda en vidik slovenskega protestantizma, drugi, in to najpomembnejši, pa je njegova književno-jezikovna plat, ki jo v svojih študijah Grmič prav tako izpostavlja. Kot že rečeno, zapisana beseda ima svojo usodo, učinkuje, in to celo trajno. Grmič v prispevku *Ob Trubarjevem knjižnem sejmu v Ljubljani* razume, da je knjiga kot »posoda duha, iz katere človek napaja svoje nemirno, brezmejno presega-

5 Vekoslav Grmič: *Izzivi in odgovori*, Unigraf, Ljubljana 2000, str. 178.

6 Vekoslav Grmič: *Poslednji spisi. Misli o sodobnosti* (ur. Srečko Reher in Mitja Hribar), Unigraf, Ljubljana 2005, str. 36.

7 Prav tam.

8 Timothy Pogačar: *Škoda, da je bil Trubar luteranec*, v: *Reformacija na Slovenskem. Ob 500-letnici Trubarjevega rojstva. Obdobja 27* (ur. Aleksander Bjelčevič), ZZFF, Ljubljana 2010, str. 160.

joče bistvo.«⁹ Po knjigi »postaja človek vedno bolj človek« in Grmič s pomočjo klasikov (Plinij) poudarja, da v knjižnicah iz knjig govorijo nesmrtni duše umrlih. Knjige so »duh spoznanja in svobode, saj knjiga človeka naravnost spodbuja k razmišljanju, iskanju in upanju.«¹⁰ Knjige sprožajo tudi določeno idejno naravnost, in tega se Grmič zaveda: tako v svojem času v članku *Pogled katoliške cerkve na reformacijo in poreformacijski vplivi* za slovensko katoliško misel ugotavlja, da je vse preveč nagnjena do tradicionalizma in fundamentalizma,¹¹ in se pri tem sklicuje na ugotovitve sodobnega katoliškega teologa – tudi filozofsko izobraženega – švicarskega porekla Hansa Künga (roj. 1928), ki so mu leta 1979 zaradi njegove načelne heretične drže, ker je zavračal in kritiziral dogmo uradnega katolicizma o papeževi nezmotljivosti,¹² odvzeli celo predavateljsko pravico na katoliški fakulteti v Tübingenu,¹³ da takšnemu fundamentalizmu primanjkuje »kompas evangelija«. Tako namesto »svobode, usmiljenja in človeškosti« kot veselega oznanila nastopa »grozilno oznanilo«, in to »s kanoni, dekreti, katekizmi, sankcijami in ekskomunikacijami vseh vrst,«¹⁴ kar je doživel Hans Küng sam.

Usoda knjig pomeni usodo ljudi. Grmič nas sooča z napovedjo Erazma Rotterdamskega (1469–1536), da se najprej začne s sežiganjem knjig in konča s sežiganjem ljudi. Protireformacija je takšno napoved povsem uresničila, kar vemo iz tragične usode našega Petra Kupljenika. Bil je naša, slovenska žrtev rimske inkvizicije in tudi po tej plati smo zgodovinski in evropski narod – imamo žrtev rimske

9 Vekoslav Grmič: *Misli iz šole življenja*, str. 174.

10 Prav tam.

11 Vekoslav Grmič: *Iskanje resnice*, Unigraf, Ljubljana 1997, str. 86.

12 Gl. Hans Küng: *Unfehlbar?*, Ullstein, Ulm 1980, str. 22. Tu razlaga, da je namen njegove knjige teološko raziskati »rimski absolutizem in tradicionalizem v nauku in praksi, in sicer tam, kjer sta še posebej poudarjena in tudi izrazito učinkovito izstopata, namreč v zahtevi po nezmotljivosti v Cerkvi«.

13 Po odvzemu predavateljske pravice se je zanj zelo zavzela njegova univerza v Tübingenu, ki ga je branila in mu trajno omogočila njegovo intelektualno dejavnost, ki je postajala čedalje bolj mednarodno ugledna in svetovno odzivna. Tam je bil vse do svoje upokojitve leta 1996 redni profesor za ekumensko teologijo in direktor Inštituta za ekumenske raziskave – ta je neodvisen in ločen od Teološke fakultete in podrejen neposredno senatu univerze.

14 Vekoslav Grmič: *Iskanje resnice*, str. 86.

inkvizicije, čeprav je to dejstvo moreče. Kot da nas ne bi zaobšlo prav nobeno svetovnozgodovinsko dogajanje Evrope in tako po evropsko – rečeno s črnim humorjem – so nas Slovence obravnavali kot enakovredne, tudi na grmadi. Skratka, imamo to priznanje, da smo zares Evropejci že v času reformacije in protireformacije.

Danes imamo zapisane vire, ki dokazujejo, da je bil »Peter Kupljenik iz Kranjske živ sežgan, zvezan ob steber, na Campo dei Fiori kot zakrknjen krivoverec«, in sicer v soboto, 20. maja 1595, in točno tam je bil 17. februarja 1600 prav tako živ sežgan Giordano Bruno.¹⁵ Morda bi veljalo predlagati, da Petru Kupljeniku v neposredni bližini evangeličanske cerkve v Ljubljani postavimo spomenik. Vsekakor bi ga moral imeti še v kraju blizu Bleda in Bohinjske Bele, kjer je bil rojen okrog leta 1530 v vasici Kupljenik, ki leži pod Babjim zobom. Spomenik bi bil kot knjiga življenja, v katero je vpisano njegovo ime, vendar mimo vsakršnega prestižnega poskusa ene veroizpovedi proti drugi, te, ki je ostala, in one, ki jo je »neki nekdo« uspel pregnati, vendar nikdar izgnati iz zgodovinskega spomina. V tem najsvetejšem smislu ohranjanje zgodovinskega spomina pomeni tako enciklopedijo smrti kot knjigo življenja, skratka, gre za pietetni odnos do življenja, ki je nesmrtno in ohranja večnost.

Ker se je Trubar umaknil v Nemčijo, mu je bila kruta Kupljenikova usoda prihranjena, čeprav njegovo delo spremlja prizvok nečesa grenkega, znanega z izrazom *nikdirdom*. Kljub zmagi protireformacije se je duh protestantizma med nami, Slovenci, ohranil. Pisatelj Ivan Tavčar (1851–1923) v svojih leposlovnih delih *Vita vitae meae*, *Grajski pisar* in *V Zali* zanimivo poroča o veri, ki se ji ljudje kljub pogromom niso odrekli, nasprotno, negovali so jo še najprej.

Nekaj dragocenega se je torej ohranilo, vendar samo tako, da so ga negovali, seveda na skrivaj. Mnogi so ponotranjali izročilo, ki je usmerjalo k temu, da moraš do tega, v kar veruješ, sam, s svojo pametjo najti pot, to moraš razumeti in si prisvojiti kot življenjsko vodilo, ker gre za tebe samega in za tvoje življenje, ki ga živiš tako, da vsemu, kar počneš, daješ smisel; ta smisel ti ni vsiljen od zunaj, ni prisila in grožnja, je varnost, ki te greje in usmerja najprej od znotraj.

15 Silvano Cavazza: *Reformacija v oglejskem patriarhatu: heterodoksne skupine in luteranske skupnosti (in usoda Petra Kupljenika)*, Zgodovinski časopis 55, 3 (124), 2001, str. 435.

Tudi slovenski značaj je doživel svoje preobražanje vse do danes in naših prvih protestantskih piscev ne moremo obravnavati kot samo in zgolj pomembne literarnozgodovinske osebnosti. Pojmovanje človekove osebnosti in mesta človeka v družbi, vera v napredek ter celo zgodovinski optimizem pri nas veliko dolgujejo protestantizmu. V svojem *Govoru na proslavi ob dnevu reformacije v Mariboru* (29. 10. 2001) Grmič pravi, da je »protireformacija zatrla protestantsko cerkveno organizacijo, pregnala najbolj goreče vernike ali pa jih pripeljala nazaj v Katoliško cerkev. Ohranila je le nekaj njene jezikovne in slovstvene tradicije, nekaj tudi protestantskih knjig, npr. Biblijo. Nikakor pa ni mogla popolnoma zatreti njenega uporniškega duha samozavesti v slovenskih vernikih, ki je živel in deloval naprej.«¹⁶

Vsekakor bi bila zanimiva kakšna poglobljena študija, ki bi kontinuiteto protestantizma pri nas, in to v krajih, kjer so ga sicer fizično pregnali, z izjemo Prekmurja, opazovala na podlagi živeti vrednot in idej o svobodi posameznika in njegove misli. Sem nedvomno spadajo tudi toleranca, živeta in povsem onaravljena strpnost, tj. zmožnost sožitja z nazorsko drugačnimi, pravica do uporništva, ki opozarja na njegov najbolj naravni in prizemljeni temelj, in sicer potrebo po pravičnosti in občutku za poštenost. V tem pa je privlačnost Tavčarjevih literarnih upodobitev, ker odkrivajo takšno naravnost.¹⁷ Kajti »evangeljska vera«, ki noče ničesar več slišati »o Rimu in o rimskem papežu«,¹⁸ prinaša stanovitnost. Takšna samostojnost mišljenja se pri nas nikdar več ni izgubila in ne glede na vse krute pogrome proti protestantom smo v precejšnjem delu naroda ohranili to izjemno lastnost in negovano nagnjenje, da smo v bistvu uporniki, ki nismo pripravljeni ponižno in brez zadržkov sprejeti kakršne koli resnice, še posebej ne, če nam je vsiljena. Gre za resnico, ki jo prežema pravičnost, in ta ni nikjer že izgotovljena, nikjer ne čaka na nas, ampak jo odgovorno delamo in živimo prav vsak trenutek. Ta antropološka sestavina protestantizma nas je kot narod zaznamovala v najboljšem

16 Vekoslav Grmič: *Misli iz šole življenja*, str. 122.

17 Gl. Timothy Pogačar: *Škoda, da je bil Trubar luteranec*, v: *Reformacija na Slovenskem. Ob 500-letnici Trubarjevega rojstva. Obdobja 27* (ur. Aleksander Bjelčevič), ZZFF, Ljubljana 2010, 159–167.

18 Prav tam, str. 266.

pomenu. Grmič že pri Trubarju samem poudarja pomen njegove teološke antropologije in pravi tole: »Antropologijo Primoža Trubarja imenujemo upravičeno teološko antropologijo, saj si slovenski reformator ni zastavljal vprašanj o človeku, ki bi bila neodvisna od človekove religiozne razsežnosti ali neodvisna od tistega, kar pove o človeku Sv. pismo in do česar vodi teološka refleksija, temveč mu je prav to bilo pomembno in izhodišče njegovih razmišljanj, njegovih pogledov na človeka.«¹⁹ Zanimiv je Grmičev sklep, ki izhaja iz njegovih študij o Trubarju in ki poudarja, da za »Trubarja velja veliko spoznanje tudi današnje teologije, da je namreč dogmatična teologija v resnici teološka antropologija.«²⁰ Tako v prispevku *Nekaj misli o Trubarjevi teologiji v prvi njegovi knjigi Catechismus* poudarja, da je »vsekakor za Trubarja značilna poteza teološke misli njegova teološka antropologija.«²¹

Tudi v študiji *Teološka antropologija v Brižinskih spomenikih* Grmič poudarja antropocentričnost in teološko antropologijo, kar je po njegovi presoji primerljivo s poznejšim »Trubarjevim katekizmom iz leta 1550 in njegovo teološko razpravo, znano pod naslovom 'Tiga noviga testamenta ena dolga predgovor'«. ²² Pastoralno in katehetsko usmeritev pri Trubarju in *Brižinskih spomenikih* po Grmiču omogoča zasnova, iz katere izhaja, »da je namreč človek postavljen v središče, tako da gre predvsem za človeka, čeprav bi teoretično gledano mogla biti zasnova tudi drugačna.«²³ Tako Grmič kakor Rajhman v svojih razpravah o Trubarju poudarjata »do tedaj zanemarjeno območje svetnega.«²⁴ Religija začne doživljati svojo alternativnost, in kot opozarja Rajhman, je Trubar že v svoji prvi knjigi »nakazal, kaj je njegova teologija. Njegova teologija je pravzaprav antropologija«, kajti Trubar »je hotel pokazati, da je človek v središču teologije.«²⁵ In to antropocentrično stališče – »človek je v središču dogajanja« – govori ljudem v jeziku, ki ga razumejo, z besedami, »katere vsaki dobri preprosti

19 Vekoslav Grmič: *Moja misel*, Unigraf, Ljubljana 1995, str. 51.

20 Prav tam, str. 59.

21 Vekoslav Grmič: *Misli iz šole življenja*, str. 72.

22 Vekoslav Grmič: *Iskanje resnice*, str. 67.

23 Prav tam.

24 Jože Rajhman: *Trubarjev svet*, Založništvo tržaškega tiska, Trst 1986, str. 6.

25 Prav tam, str. 77.

Slovenec lahko more zastopiti«,²⁶ je dovteten za človeške stiske in trpljenje, ima močan socialni čut, pomaga, kjer more. Skratka socialno-solidarnostni čut je Trubarjeva odlika, ki mu je slovenstvo prišlo na vse do danes, in morda je ravno ta družbeno-socialna zavzetost za zemeljske probleme ena trajnih zaslug slovenskega protestantizma, ki se na srečo ohranja, kljub vsem najnovejšim političnim mahinacijam.

S pojmom teološke antropologije je Grmič nehote posredoval med izrazoma reformacija in protestantizem, saj je treba med njima razlikovati. Časovno omejeno in enkratno zgodovinsko dogajanje je reformacija, ki sčasoma preide v trajno učinkovanje kot protestantizem, vendar so vidiki tega že zelo specifični. Tako je Rajhman opozarjal, da imata oba pojma »lastno funkcijo«, v slovenskih razmerah še posebej, kar zahteva natančno opredelitev: »Če nam pomeni reformacija nasploh verski (religiozni) pojav, moremo z izrazom 'protestantizem' zajeti širše področje delovanja reformacije, ko nam gre še za njene učinke, tako religiozne kot manj religiozne narave. Tako naj bi rabili izraz protestantizem predvsem za tista področja, ki so le posredno vezana na religiozno podstat, to pa je kultura v najširšem pomenu, ko nam gre za njeno izraznost.«²⁷ Humanistične prvine reformacije so začele učinkovati širše, prišlo je celo do nastanka narodnih cerkva, »ko je pripadnost cerkvi bila omejena teritorialno in je ni določala zunajteritorialna avtoriteta«, vendar je to protestantizem 16. stoletja, ki nima ničesar skupnega s poznejšim nacionalizmom 19. stoletja; Trubarjev »koncept deželne cerkve« je »bila zasnova narodne cerkve«. ²⁸ Novo oznanjanje vere je zahtevalo novo institucionalizacijo, česar Luther verjetno na začetku sploh ni želel, in cerkev je vedno bolj postajala Cerkev, »vezana na pravne strukture« in posvetno oblast, zato Rajhman dokazuje, »da moremo govoriti o protestantizmu kot neki različici reformacije oziroma o njeni organizacijski pa tudi civilni vpetosti v tozemeljsko naravnost«. ²⁹

26 Prav tam, str. 81.

27 Jože Rajhman: Slovenski protestantizem kot odločila razvojna stopnja slovenske narodne biti, Zbornik predavanj: XXIV. seminar slovenskega jezika, literature in kulture (4.-16. julij 1988), Filozofska fakulteta, Ljubljana 1988, str. 111.

28 Prav tam.

29 Prav tam.

Vsekakor znotraj teološke antropologije izstopajo »osebna vernost vsakega kristjana, njegova svoboda in neposrednost pred Bogom. Razlika med duhovniki in laiki tako izgine, Cerkev postane občestvo enakopravno verujočih.«³⁰ Kot tisto bistveno, za kar so si prizadevali protestantski reformatorji, je bilo po Grmiču »posodabljanje v duhu evangelija«, in »prenova Cerkve v duhu 'samo' Svetega pisma«.³¹ Poudarek na antropologiji pomeni predvsem eno, in to humanizem sam, zato Grmič pravi: »Gotovo pa je poudarjanje svobode v življenju krščanske skupnosti kakor tudi posameznih vernikov imelo pozitiven pomen za teološko znanost, ta pa zopet ni ostala brez vpliva na nemoten razvoj znanosti nasploh. In vse to je vtisnilo poseben pečat, pečat humanizma vsemu duhovnemu življenju.«³² Človek je bitje svobode in kulturno-civilizacijsko je zdaj svoboda tista, ki usmerja človeka, in zasluga razsvetljenstva, našega in evropskega, je, da je naše protestante začelo obravnavati docela drugače kot protireformacijo katoliško gibanje.

Tako dobimo med razsvetlenskimi filozofi celo prve Trubarjeve biografije³³ in med temi vsekakor izstopa Pierre Bayle (1647–1706), sicer kalvinist. »V četrtem zvezku druge izdaje svojega *Zgodovinskega in kritičnega slovarja* iz leta 1702 je Bayle na strani 399 podal strnjen Trubarjev življenjepis: Trubarjevo ime je zapisal v latinščini (Primus Truberus), besedilo pa v francoščini.«³⁴ Članek *Razsvetljenci med prvimi biografiji Primoža Trubarja* zelo podrobno in skrajno natančno prinaša dragocene podatke o tem, kako so nemški, angleški, češki, slovaški in pozneje še slovenski razsvetljenci objavljali biografije in bibliografije naših protestantov, in med njimi izstopa Trubar. Tudi Grmič izrecno opozarja na vpliv reformacije na teološko misel, »kar se je še posebej pokazalo v dobi razsvetljenstva«, in pozneje še »odmevalo na 2. vatiškanskem cerkvenem zboru«.³⁵

30 Vekoslav Grmič: *Poslednji spisi. Misli o sodobnosti*, str. 35.

31 Prav tam.

32 Prav tam.

33 Pavle Jović, Vladimir Osolnik: *Razsvetljenci med prvimi biografiji Primoža Trubarja*, Reformacija na Slovenskem (ob 500-letnici Trubarjevega rojstva), str. 585–593.

34 Prav tam, str. 589.

35 Vekoslav Grmič: *Misli iz šole življenja*, str. 123.

Po Grmiču je razen teološke antropologije za Trubarja značilna določena mera zadržanosti glede polemичne naravnosti. Trubar si sicer »prizadeva za jasnost in doslednost temeljnih pogledov reformatorjev«, vendar »se v nadrobnosti teoloških razmišljanj ne spušča, gre pač za 'misterij', kakor pravi.«³⁶ V prispevku *Moja duhovna bilanca*, kjer je Grmič z enajstimi tezami podal svoja temeljna spoznanja, v tretji tezi pojasnjuje, kaj je vera, in ta po njegovem »v ožjem pomenu včlenjuje spoznavni, eksistencialni, mistični in institucionalni element«.³⁷ V tej tezi je natančno razložil, da je najpomembnejši »eksistencialni ali bivanjski, življenjski element«, kajti: »Institucija je sicer pomembna, a je velika nevarnost za pristno, osebno vero, ker hitro služi sebi, ne človeku, verski ideji ali verskemu sporočilu.«³⁸ Osebna vera s svojim obratom navznoter neguje moč notranjosti (mistika), vendar premočan poudarek »samo mističnega elementa, kot npr. zakramentalnosti, lahko vodi v farizejstvo.«³⁹ Poudarjanje »predvsem intelektualnega ali spoznavnega elementa pa vodi v ideologijo, dogmatizem, moralizem ali celo juridizem.«⁴⁰ Pri Trubarju Grmič vidi zelo očiten in prevladujoč eksistencialni, tj. življenjsko-bivalni moment vere in vse to je razvidno že v njegovem jeziku.

Čeprav Trubar poudarja pomen človekove vere in milosti, nikakor ne zagovarja človekove pasivnosti, kajti dobesedno »vera prez dobriga djane, prez dobrih del« in celo »prez lubezni je ena mertva inu hudičeva vera«, skratka vera, »kir se tudi izvuna pred ludmi zdobrimi inu poštenimi deli ne izkaže«, je »falš, mertva inu hudičeva vera.«⁴¹ Grmič poudarja Trubarjevo »veliko razumevanje za človekove stiske in potrebe v zemeljskem življenju«, ne samo za nas, »lube Slovence«, ampak celo za »človeštvo sploh«, in v nobenem smislu Trubarjeva antropologija ni »supernaturalistična, čeprav je še tako religiozna v pravem pomenu in teološka.«⁴²

36 Prav tam, str. 72.

37 Vekoslav Grmič: *Poslednji spisi. Misli o sodobnosti*, str. 147.

38 Prav tam, str. 148.

39 Prav tam.

40 Prav tam.

41 Vekoslav Grmič: *Moja misel*, str. 58.

42 Prav tam.

Grmič v prispevku *Trubarjeva duhovna podoba v »Registru«* analizira Trubarjev lik skozi »poteze duhovnega lika slovenskega reformatorja«. ⁴³ Moto v *Registru*, ki je namenjen baronu Ivanu Ungnadu, je zelo značilen za Trubarjevo držo, in ta z besedami apostola Pavla (*Pismo Filipljanom*) pove tole: »In da vsak jezik izpove, da je Jezus Kristus Gospod, v slavo Boga Očeta.« (2,11) To niso po naključju izbrane besede, ampak zelo zavestno izražen temeljni namen, ki je Trubarja spremljal pri njegovem delu in poslanstvu, »namreč spreobrnjenje ljudi k evangelijskemu verovanju v Jezusa Kristusa in življenju iz te vere«, to pa »je mogoče samo, če ljudje spoznajo evangelij, se pravi, če ga lahko berejo v svojem jeziku in tako slavijo Boga prav tako v svojem jeziku«. Iz te Pavlove misli je po Grmiču »mogoče izvajati tudi teološko utemeljitev potrebe po prevajanju Svetega pisma v slovenski jezik«. ⁴⁴ Grmič gre tu v svoji razlagi Trubarja tako daleč, da poudarja, kako omenjena Pavlova misel izraža še »Trubarjevo teologijo jezika, ki jo najdemo na različnih mestih njegovih spisov, kakor so enako prepričanje poudarjali sploh humanisti in reformatorji«. ⁴⁵ Trubarjeva teologija jezika, ki jo enako prežemata vera in ljubezen do svojega, slovenskega naroda, po Grmiču nosi v sebi še nekaj svetovljanskega, skratka, vključuje tudi ljubezen in spoštovanje do drugih narodov.

Teološka antropologija pomeni humanizem, kajti »ne upošteva le vertikale človeškega življenja, temveč tudi horizontalo. Upošteva celostni pogled na človeka, človeka kot individualno, družbeno, v svetu zakoreninjeno in seveda presežno bitje.« ⁴⁶ Iz te naravnosti Trubarjeve misli povzema Grmič tole ugotovitev: »Teocentričnost je nekako dialektično v formalnem in vsebinskem pogledu tesno povezana z antropocentričnostjo. Trubar je v tem pogledu moderen teološki mislec, je zagovornik evangelijskega krščanskega humanizma.« ⁴⁷

Grmič večkrat poudarja, da je Trubar zagovarjal »svojo ekumensko usmeritev, ko se sklicuje na augsburško veroizpoved in zavrača, da bi bili v njegovih spisih nazori nekaterih ločin, kakor so cvinglijanci in

43 Vekoslav Grmič: *Izzivi in odgovori*, str. 161.

44 Prav tam.

45 Prav tam.

46 Prav tam.

47 Prav tam.

kalvinci«, kajti Trubar je razumel, da so njegova dela zelo miroljubna, izrazito nepolemične narave. V tej zvezi moram omeniti podobne ugotovitve našega teologa Jožeta Rajhmana, ki poudarja, da je Trubar »težil k miroljubnemu reševanju problemov znotraj protestantizma«,⁴⁸ podobno kot Philipp Melanchthon (1497–1560), ki je veljal za Luthrovega naslednika. Rajhman zato tudi opozarja, da če Trubarju »Melanchthon v letih 1548–1550 še ni bil všeč, mu je moral biti v poznejših letih, ko je minila doba interima in se je Melanchthon sam odrekel 'adiafor' v l. 1552«. ⁴⁹ Tako je Trubar »mogel v l. 1562 v predgovoru glagolskega prevoda Melanchthonovih *Loci theologici* oceniti Melanchthona kot zelo učenega moža«. ⁵⁰ Prevod dela *Loci theologici* je več kot dragocen in se v slovenščini glasi *Ena dolga predgovor*; ta prevod nam je spet dosegljiv na podlagi ponovne izdaje iz leta 1986 in v VIII. knjigi Trubarjevega Zbranega dela (2012, ur. Jonatan Vinkler).

Zelo zanimivo o Trubarjevi umirjeni drži poroča profesor na Evangeličanski teološki fakulteti Univerze na Dunaju Karl Schwarz v svojem članku *Uvod v knjigo o Trubarju*, pri čemer misli na delo Jožeta Javorška *Primož Trubar*, ki ni znanstvena razprava, je pa predstavitev, sicer mestoma polemična in bojovita, ki si prizadeva za »pravo podobo Trubarja v Sloveniji, celo ne brez hagiografskih teženj«. ⁵¹ Schwarz v omenjenem članku Javorškovi knjigi priznava »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«. ⁵² Schwarz hkrati poudarja, da se je Trubar »izogibal preprirom o teoloških smereh«. ⁵³ Glede verovanja se je Trubar po Schwarzovi ugotovitvi zavzemal za »določeno svobodnost, morda bi lahko rekli: ekumensko odprtost, ki je bila posledica religijskopoličnih okoliščin v Notranji Avstriji«, predvsem zagnane katoliške protireformacije.

48 Jože Rajhman: *Melanchthon in Trubar*, Stati inu obstati, št. 11-12, 2010, str. 225.

49 Prav tam.

50 Prav tam.

51 Karl W. Schwarz: *Uvod v knjigo o Trubarju*, Stati inu obstati, št. 13-14, 2011, str. 275.

52 Prav tam, str. 278.

53 Prav tam, str. 280.

Vendar Trubarju ni bilo lahko niti med reformatorji samimi; tudi tukaj so se pojavljali spori in razhajanja, in čeprav je Trubarja »odlikovala ekumenska širina«, ga je ta »pogosto pahnila v nevarne veroizpovedne vrtince«. Schwarz opozarja, kako so hudobni glasovi razširjali domneve, da je v Trubarjevem prevodu *Svetega pisma* iz leta 1560 skrito »zwinglijevsko izročilo«. ⁵⁴ Zaradi tega so na ukaz württembergškega vojvode 1559/60 celo ustavili »tiskanje v Urachu in je Trubar šele, ko so besedilo preverili cenzorji [češkega] kralja [Maksimilijana], dosegel popolno oprostitev obtožb«. ⁵⁵ Pozneje so Trubarju očitali tudi nekritično povezovanje treh veroizpovedi in še njegova *Cerkovna ordninga* iz leta 1564 je bila na udaru, kajti spodbudila je »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«. ⁵⁶ Te najnovejše študije so zelo dragocene in z njimi lahko toliko bolj spoštujemo Trubarjev napor in prizadevanje za lastni obstoj v nemških protestantskih vrstah, ki očitno niso bile tako gostoljubne, kot bi mi danes želeli slišati.

Jože Javoršek ugotavlja, da sta »za Trubarjevo življenje bili značilni demokratičnost in ljubezen do domovine«, in ti dve lastnosti sta zelo pomagali, da je znal posredovati v času, ko »so se protestanti z augsburško versko izpovedjo uredili kot nova oblika krščanstva,« vendar pa »so se kmalu zatem raztreščili in izoblikovali v najrazličnejše smeri, ki so si stale med seboj v strogih nasprotjih, v takšnih, v kakršna se lahko oblikujejo samo dogmatizmi«. ⁵⁷ Verjetno je Trubarju bilo v precejšnji oporo to, da je bil Slovenec in da je pri tem med tujci nekako diplomatsko znal najti pravo pot med odločitvijo za evangeličansko vero in željo, da svojemu narodu posreduje nekaj zapisanega v govornem jeziku. Predvsem pa Trubarjeva odprtost do teološkega idejnega pluralizma reformacije kaže njegov nedogmatični odnos do luteranstva – od tod tudi morda občasna nihanja med

54 Prav tam, str. 281.

55 Prav tam.

56 Prav tam.

57 Jože Javoršek: *Primož Trubar*, Slovensko protestantsko društvo Primož Trubar, Ljubljana 2008, str. 218.

Zürichom in Wittenbergom, kakor upravičeno ugotavlja tudi Schwarz. Ker je Trubar poznal in preštudiral teološke razlike reformatorjev, je treba njegov napor, še posebej proti koncu njegovega življenja, za »poenotenje luteranstva« toliko bolj spoštovati: »*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 nove švabske domovine.«⁵⁸ Iz ohranjenih pisem (Derendingen, 20. decembra 1579) je vidno, da je Trubar deželnega glavarja v Ljubljani seznanil s težavami, ki so ga pestile daleč od domovine, ker »nastaja marsikje velika needinost med učitelji in pridigarji (tudi v Avstrijo in na Koroško hočejo priti)«. ⁵⁹ Trubar posebej omenja »nekatero trmaste in ošabne kalvince in flacijance«, ki dajejo jezuitom povod za trditve, da »mi luterani nismo edini glede nobenega člana naše vere v augsburški veroizpovedi«, in vse to spodbuja »oblastnike in ugledne osebe, da našo vero napadajo in preganjajo«. Ta vera – »kljub hudiču in vsem jezuitom« – »ne jemlje redni oblasti ničesar: ne časti ne strahu, ne ljubezni ne zvestobe, ne pokorščine ne dohodka, ne obresti ne davkov, temveč dela podložnike vesele, voljne, da z zadovoljstvom služijo svojim gospodarjem, ne samo z denarjem ali imetjem, temveč tudi s telesom, življenjem in krvjo, kakor jo je to bilo doslej v vseh evangeljskih krajih v cesarstvu in drugod med vsemi pridigarji in podložniki, saj so ti vsem upornikom nasprotni in se jim upirajo«. ⁶⁰

Idejna razhajanja, ki so očitno bila med takratnimi protestanti, so Trubarja na srečo ohranila v njegovi odprtosti za verovanje iz duha svobode in svobodne odločitve, čeprav je v sporih, ki nas obkrožajo, le težko ostati miroljuben in nevtralen. Zato Grmič s Trubarjevimi besedami opozarja, da Trubarjevi spisi ne vsebujejo »nobene lahkotne in nekoristne stvari, nič sanjarskega, razkolniškega, puntar-

58 Karl W. Schwarz: *Uvod v knjigo o Trubarju*, Stati inu obstati, št. 13-14, 2011, str. 281.

59 Jože Rajhman: *Pisma Primoža Trubarja*, SAZU, Ljubljana 1986, str. 254

60 Prav tam, str. 256-257.

skega, prepirljivega, dvomljivega ali močno spornega«, in iz te nepolemične in miroljubne Trubarjeve naravnosti izhaja dvojje načel, ki sta ga usmerjali »dušnopastirsko in misijonarsko«. ⁶¹ Iz »dušnopastirske vneme« za nas, Slovence, je pri Trubarju razvidna skrb za narodovo »tostransko srečo« in blaginjo, saj njegov *Register* izraža »zvestobo reformaciji« in tudi kritičnost do »vsega dvomljivega ali močno spornega«. ⁶²

Trubar je imel močno razvit čut za sočloveka, kajti ko je opazoval, kakšne denarne težave so imeli prevajalci knjig v slovenščino in tudi hrvaščino, mimo tega ni šel nemo. Trubarjeva duhovna podoba iz *Registra* po Grmiču razodeva Trubarjevo »človeškost, njegov humanizem, njegovo globoko vernost in zavzetost za evangeljsko krščanstvo in pristno krščansko Cerkev«. ⁶³ Tako je Trubar 10. julija 1570 iz Deringena v pismu deželnemu glavarju, oskrbniku in odbornikom kranjskim naravnost omenjal, kako je Jurij Dalmatin reven in ne bi mogel »niti študirati v Tübingenu zaradi revščine (nima ne obleke ne denarja)«, ⁶⁴ kar kaže na razvit socialno-solidarnostni čut, ki še danes v severnem delu Evrope, ki je pretežno protestantski, učinkuje kot delujoč in učinkovit na mnogih ravneh.

Ostaja vprašanje, kaj je pomeni za sodobnost Luther, ta – kakor se je izrazil Grmič s pomočjo besed avstrijskega zgodovinarja, znane ga borca proti nacizmu Friedricha Heera (1916–1983) ob 500. obletnici Luthrovega rojstva – »teološka atomska bomba«, ⁶⁵ kajti gre za učinke, ki so se pokazali šele sčasoma in v začetku Luthrove dejavnosti sploh niso bili vidni. Grmič v svoji razlagi poudarja Luthrov namen, ki je bil predvsem reformatorske narave in nikakor ne odcepitvene. Toda njegove misli, ki so sčasoma pridobivale pomen, so se vedno bolj uveljavljale in kot take »postale last evropske duhovne dediščine«. ⁶⁶ Luther je utemeljitelj »verskega personalizma« in za »teološko misel in njen razvoj je imelo in ima osebnostno in eksisten-

61 Vekoslav Grmič: *Izzivi in odgovori*, str. 162.

62 Prav tam.

63 Prav tam.

64 Jože Rajhman: *Pisma Primoža Trubarja*, str. 237.

65 Vekoslav Grmič: *Moja misel*, str. 62.

66 Prav tam.

cialno pojmovanje vere, kakor ga je zagovarjal Luther, izreden pomen«. Namreč: »Živo versko izkustvo, ki je na tak način včlenjeno v vero in razmišljanje o njej, daje veri trajno relevantnost in spodbuja teološko misel k vedno novemu poglobljanju, k vedno novim uvidom in smernicam za praktično življenje ter ravnanje po evangeliju v službi človeka in sveta.«⁶⁷ Tem spodbudam vsekakor veliko dolgujemo in Grmič tukaj opozarja še na svobodo krščanskega človeka, kar je zelo vplivalo na pojmovanje etike, kajti bolj kot je človek svoboden in sproščen, toliko bolj izbira odgovorno in dela z veseljem. Postava ljubezni ni toliko postava, ampak svobodno odločanje, ki je pri Sørenu Kierkegaardu dobilo najvišjo podobo, ta pa je zelo vplivala na najnovejše miselne tokove, ki jih povezujemo z eksistencializmom. Vpotegnjenost človeka kot svobodnega bitja je zdaj tolikšna, da humanizem z vsem pritrjuje življenju in njegovi rasti, gre za zrelost, ki »pomeni zmago avtoritete resnice nad resnico avtoritete«;⁶⁸ zmaga čistega evangelija je bila tolikšna, da je Luther prišel celo v spor s takratnimi humanisti.

Soočenje s protestantizmom je za Grmiča podobno kot za evangeličanskega teologa Jürgena Moltmanna izziv,⁶⁹ ki nam pomaga razumeti, zakaj je treba ločevati med naukom kot institucionalizirano vernostjo in človekovim osebnim verovanjem, ki zavrača fundamentalizem, kajti: »Fundamentalizem okamni *Biblijo* tako, da postane avtoriteta, ob kateri si ni dovoljeno zastavljati nobenih vprašanj. Dogmatizem zamrzne živo krščansko izročilo. Običajno konservativem religije naredi bogočastje nespremenljivo in krščanska morala se spremeni v zakone, ki morijo.«⁷⁰ Z enajstimi tezami v *Moji duhovni bilanci* Grmič poudari, da zanj vera »v ožjem pomenu včlenjuje spoznavni, eksistencialni, mistični in institucionalni element«, in poudari: »Najpomembnejši je eksistencialni ali bivanjski, življenjski element. Institucija je sicer pomembna, a je velika nevarnost za pristno, osebno vero, ker hitro služi sebi, ne človeku, verski ideji ali verskemu sporočilu.«⁷¹ V tem kontekstu velja tudi razumeti njegov odnos do

67 Prav tam, str. 65.

68 Prav tam, str. 67.

69 Jürgen Moltmann: *Der gekreuzigte Gott*, Kaiser Verlag, München 1972, str. 13.

70 Vekoslav Grmič: *Izzivi in odgovori*, str. 46.

71 Prav tam, str. 61.

protestantizma, ki sicer nikjer ni podan deklarativno in dokončno, ampak se vedno znova pokaže vsakokrat, ko razpravlja o krščanstvu in o tem, kaj so vera, nevera, etika in problemi, ki so vpeti v kar najbolj neposredno v življenje samo. Grmiču je treba priznati, da je zelo pozorno analiziral sodobne reformatorske procese znotraj sodobnega katolicizma, in tega v novejši dobi ni malo. Krivično bi bilo ne upoštevati tega, kar je Grmič v tej zvezi ocenil celo kot pozitivno prizadevanje, tako v katolicizmu kakor v protestantizmu, in kar daje konkretne rezultate na področju ekumenizma. Zato v prispevku *Religiozni pluralizem in ekumenizem nekoč in danes* ugotavlja, da k znamenju časa danes vsekakor spada Trubarjevo prizadevanje za »versko harmonijo«. ⁷²

V delu *Kristjan pred izzivi časa* (1992) Grmič omenja, kako se je začela v katoliški cerkvi »uveljavljati tudi zakasnela reforma«, ⁷³ in tu še posebej omenja prispevek papeža Janeza XXIII. S to zakasnelo reformo je šlo po Grmičevi ugotovitvi celo za nadaljevanje duha »nekdanje reformacije, saj je bil na cerkvenem zboru v duhu pričujoč tudi Martin Luter s svojimi reformatorskimi idejami, kar pomeni, da so bili pričujoči prav tako ostali reformatorji 16. stoletja«. ⁷⁴ Nemir, ki je temu sledil, je po njegovi presoji pomenil, da se je »namesto reformacije začela hitro uveljavljati restavracija«, ⁷⁵ toda krik od spodaj, ki je upošteval predvsem današnjo človekovo eksistencialno naravnost in specifičnost kultur po svetu, je vendar dal zgledne spodbude v smeri razvoja celo novih teoloških smeri, kot so »politična teologija, teologija upanja, teologija revolucije, teologija osvoboditve, afriška teologija in feministična teologija«. ⁷⁶ Grmič je v njih upravičeno videl dragocene prispevke v duhu negovanja dialoga, ekumenizma; priznati moramo, da je človeštvo z njimi samo pridobilo v smislu humanizma najnovejše dobe, ki si izrecno prizadeva za etizacijo sveta v globaliziranem človeštvu. Z verske strani zdaj izginja nekdanja militantna usmerjenost do ateizma in ateistov, kajti oboje ne pomeni več odpad-

72 Vekoslav Grmič: *Misli iz šole življenja*, str. 67.

73 Vekoslav Grmič: *Kristjan pred izzivi časa*, Mariborski tisk, Maribor 1992, str. 223.

74 Prav tam.

75 Prav tam, str. 224.

76 Prav tam, str. 225.

ništva od duha, sramote in ateizma ter nima več slabšalnega pomena nečesa nihilističnega.

Ena najbolj prazračetnih Grmičevih misli je, da je »vera svoboda«,⁷⁷ in v prispevku *Osebna vera in institucionalizirana vera* celo poudarja, da bo institucija »morala stopati v ozadje, da bo lahko zaživela vera današnjega človeka«. ⁷⁸ Tako postaja po njegovem aktualna »zakasnela reforma, reforma celo v duhu nekdanje reformacije«, ⁷⁹ in Grmičeva angažirana teologija se je temu v marsičem odzvala. Še posebej si je tukaj prizadeval »za splošno priznane etične vrednote«. Vendar to prizadevanje ne ostaja zaprt v intelektualistične, akademske sfere, ne funkcionira samo kot nekakšna kultura, ampak seže v družbo in celo na področje ekonomije.

Zato Grmičevi nazori o protestantizmu tesno sovpadajo z njegovim dojetjem vere in verovanja, pa tudi krščanstva, ki mu je po tragičnih dogodkih v pretekli vojni želel povrniti ugled tega, kar v marsičem utemeljuje naš sodobni humanizem. Na kratko si velja ogledati še te njegove nazore.

2. Grmičeva antropologija vere – evangelij zahteva solidarnost, je socialna karizma

Svetlo modra knjižica z naslovom *Poslednji spisi* in podnaslovom *Misli o sodobnosti* (založba Unigraf, Ljubljana 2005), z uvodno študijo, naslovljeno kot *Iskalec resnice iz ljubezni* Srečka Reherja,⁸⁰ in sklepnim pojasnilom siceršnjega izdajatelja večine Grmičevih del Mitje Hribarja,⁸¹ prinaša uvid v dotlej še neobjavljena razmišljanja škofa Vekoslava Grmiča. Gre za članke, govore in eseje novejšega izvora; njihove izdaje ni več doživel. Z naslovnice prijetno učinkuje njegova delovna miza, ob njej stol – ta sameva bolj kot miza. Kot celota prinaša naslovnica večnostno sporočilo, modra barva, ki opozarja na trajnost in večnost, se

77 Vekoslav Grmič: *Izzivi in odgovori*, str. 62.

78 Prav tam, str. 60.

79 Vekoslav Grmič: *Kristjan pred izzivi časa*, str. 223.

80 Vekoslav Grmič: *Poslednji spisi. Misli o sodobnosti*, str. 5–14.

81 Prav tam, str. 151.

lepo ujema s toplo rjavo barvo mize in stola ter želi opozoriti na nekaj zelo prizemljenega. Srečko Reher – tesni sodelavec Grmiča, prav tako izdajatelj njegovih predvsem še neobjavljenih del ter glavni in odgovorni urednik revije *Znamenje*, ki jo je nekoč skupaj z Edvardom Kocbekom ustanovil Grmič – v uvodni študiji opisuje Grmičev profil kot razsvetljenega misleca, »ki ga vodi globoki humanizem«. ⁸²

Po Reherjevem mnenju se ta, ki je resnični iskalec, »nikoli ne more postaviti na vzvišeni piedestal samodržca, ki je v posesti resnice, ampak mora ostati razsvetljeni mislec«, ki nikdar ne more pristati na dokončno spoznanje resnice in večne Resnice. Ker si je upal iskati s tistimi, ki so na robu in drugače mislečimi, si je prislužil od 'varuhov Resnice' naziv 'rdeči škof'. ⁸³ Kot tak se ni »nikoli ustrašil«, negoval je dialog z neverujočimi, teologijo je soočal s povsem stvarnimi, življenjskimi problemi sodobnega sveta, vendar njegova misel v celoti učinkuje zelo umirjeno in tako naravnano Grmičevu teologijo Reher imenuje celo »kontekstna teologija«. ⁸⁴ K tej Grmičevi kontekstni teologiji, ki jo je usmerjal dialog, »oplemeniten s humanizmom«, nedvomno spada enkratna konkretnost, s katero je prisluhnil najsodobnejšim dogajanjem in razmeram. Zato Reher upravičeno poudarja, da je »Grmič oplemenitil slovenski prostor z mnogimi teologijami iz evropskega prostora in jih soočil s konkretnimi slovenskimi razmerami«. ⁸⁵ Tako smo po Grmičevi zaslugi dobili teologijo zemeljskih resničnosti, teologijo trpljenja, teologijo dialoga s svetom, teologijo človeške skupnosti, feministično teologijo, ekološko teologijo in celo njegovo izvirno teologijo socializma, ki je v svetu naletela na zelo pozitivne odzive. Vsekakor je Grmičeva teologija izrazito nedogmatska in mnoge, ki smo ateisti, nas je s svojo odprtostjo in darežljivostjo prijetno presenetila, povabila k sodelovanju, ki je in v marsičem ostaja trajne narave.

Če opozorimo najprej na etični vidik knjižice *Poslednji spisi: misli o sodobnosti*, se pokaže, da iz Grmičevih razmišljanj o vrednotah izhaja, da v sodobnem času človek nikakor ni deležen tega, kar mu je sicer

82 Prav tam, str. 6.

83 Prav tam.

84 Prav tam, str. 11.

85 Prav tam.

zajamčeno z zakonodajo, namreč človekovih pravic, ki vključujejo njegovo dostojanstvo, svobodo, osebno nedotakljivost in podobno. Kot ugotavlja Grmič, v praksi še zdaleč ni tako – človek nikakor ni prvi, ampak je celo zadnji. Nad vsem je ekonomija s svojimi zakonitostmi. Socializem si je podredil zakone ekonomije in vztrajal pri ideji organizirane solidarnosti, zdajšnja doba z restavracijo kapitalizma pa je začela prisegati na načelo tolerance, duha razlik in podobno, vendar je v vsem tem nerešljiva zagata, kajti zakoni ekonomije se nikdar ne obnašajo tolerantno. In očitno smo ljudje dokaj nemočni pred to represivno toleranco, kakor jo je nekoč v prejšnjem stoletju (1965) poimenoval Herbert Marcuse. Toleranca se izvaja »vendar v čvrstem okviru v vnaprej utrjeni neenakosti«, zato Marcuse poudarja: »Na splošno sta funkcija in vrednost tolerance odvisni od enakosti, ki vlada v družbi, v kateri se toleranca izvaja.«⁸⁶ Številne človekove pravice, kakor pravice do izobraževanja, socialne varnosti na vseh ravneh, solidarnostno urejenega zdravljenja, izgubljajo status nekdanjih družbenih, tj. skupnostnih kategorij in postajajo deklarirano individualizirane oziroma docela ekonomske, tržne kategorije.

Zdajšnji kritiki nekdanjega duha identitete in univerzalizma lahko postavimo predvsem eno vprašanje: Kako misliti človekove pravice, če ne univerzalno? Recimo: Ali je svoboda za vse ali pa samo za nekatere? Tako sta partikularizem in individualizem zdajšnje dobe zelo skregana s humanizmom, ki je in ostaja univerzalno načelo. Človek, ki gleda demonstracije antiglobalistov, ne more nič drugega, kakor da z njimi simpatizira in je solidaren z romantičnim gibanjem protiglobalnosti, kljub temu da učinkuje »kot zbegano iskanje globalne pravičnosti«.⁸⁷ Tudi George Soros se ni obotavljal zapisati – upam, da smemo vsaj malo verjeti njegovi iskrenosti – tele misli: »Verjamem, da je obstoječi globalni kapitalistični sistem popačena različica nekdanje globalne odprte družbe.«⁸⁸ To pa je, kot vemo, zgodba o *bolj kot se spreminja, bolj je isto*, tokrat še slabše.

86 Herbert Marcuse: *Represivna toleranca*, Časopis za kritiko znanosti, št. 164–165, 1994, str. 99.

87 Gl. Gorazd Kovačič: Protiglobalisti: zbegano iskanje globalne pravičnosti, Delo 42 (2000), št. 240, str. 14–15.

88 George Soros: *Globalizacija*, Učila International, Tržič 2003, str. VIII.

O sodobnem času je Grmič ugotavljal: »Najvišja vrednota je danes namreč ekonomija, je gospodarstvo. Zdi se, da tudi tisti, ki nikakor ne prisegajo na Marxa ali morda celo jasno zavračajo njegov nauk, kljub temu v praksi potrjujejo njegove nazore. Smo pač zagovorniki kapitalistične družbene ureditve in tržnega gospodarstva, s tem pa tudi zagovorniki ekonomizma in praktičnega materializma, čeprav bi se ga v teoriji radi še tako oteпали. In tako se pri tem uveljavljata v resnici dva principa, tako imenovani tržni fundamentalizem, ki zahteva hkrati tržni globalizem, in kapitalistični princip dobička. To sta naravnost božanstvi našega časa, ki v resnici narekujeta in usmerjata vse človekovo mišljenje in ravnanje. Tudi človekov individualizem in egoizem sta tesno povezana s to naravnost religiozno usmeritvijo našega časa. Z njima pa je v najtesnejši zvezi druga dvojica usmeritev, namreč subjektivizem in avtonomizem.«⁸⁹ Se takšno stanje sploh da preseči? Kajti ekonomistični redukcionizem pomeni, da je globalizacija skrčena samo na ekonomski vidik, kot taka pa dobi negativni prizvok, je dobesedno globalizem ali, kakor ugotavlja Grmič, »globalna katastrofa, globalna brezdušna situacija za človeka v svetovnem merilu«.⁹⁰

Kot je povedal v enem svojih pogovorov, sta kapitalizem in evangeljska dobrota nezdružljiva, kajti: »Kapitalizem je že po svojem bistvu nasproten človekoljubju in dejansko, objektivno sloni na egoizmu. Kapitalistu je glavna motivacija skrb za vedno več premoženja, skrb, kako bi lahko s premoženjem služil dobrobiti soljudi, svojim podrejenim, pa je bolj ali manj drugotnega pomena. Kapitalizem je daleč proč od evangelija, in bolj ko se ravna po trdi logiki tržnega gospodarstva, po neusmiljenih trendih globalizacije, in pri tem pozablja na svojo drugo, socialno plat, ki bi ji moralo služiti vsako imetje, toliko manj je krščanski.«⁹¹ Grmič ni bil optimist in ni verjel, da je zdajšnja doba zmožna najti kako zlato sredino, ki bi bila enako ugodna in sprejemljiva tako za kapital kot za delo, izrazil je slutnjo o prehajanju iz ene skrajnosti v drugo, naraščali bodo nerešljivi social-

89 Vekoslav Grmič: *Vrednote našega časa*, nav. iz Vekoslav Grmič: *Poslednji spisi*, str. 39.

90 Prav tam, str. 41.

91 Marjan Matjašič: *Cerkev je zmeraj živela v budih skušnjavah*, nav. iz Vekoslav Grmič: *Poslednji spisi*, str. 144.

ni in siceršnji družbeni problemi, tesno povezani z ekološkimi. Iz vsega tega je razbral nekaj globoko protievangelijskega, kajti: »Posamezni kapitalisti v mejah svoje lastnine in podjetja sicer lahko uveljavljajo nekatere evangelijske norme o človeški dobroti, vendar jih ne bodo mogli nikoli v celoti uveljaviti, ker jih pri evangelijski dobroti omejuje samo bistvo kapitalizma, namreč, če ne bodo oni uspeli, bo namesto njih pač nekdo drug, predvsem tisti, ki mu je evangelijska dobrota do sočloveka le lepa misel, ki v stvarnem življenju nima nobene ekonomske vrednosti. Posamezni dobrohotni kapitalist je namreč še kako odvisen od drugih.«⁹²

Vemo, da je danes ekonomija dobila celo premoč nad politiko, ostaja pa seveda vprašanje, če lahko uspešno nastopi etizacija, ki bi človeštvu ponudila ne samo znosnejše bivanje, ampak celo možnosti preživetja v globaliziranem svetu. Njegove misli so odličen uvod v razumevanje aktualnega dela Ulricha Becka (*Kaj je globalizacija?*), ki med drugim v kontekstu zmot globalizma kritično razpravlja o *svetovnotržni metafiziki* kot negativnem procesu. Globalizacija v svoji redukciji na premoč ekonomije je nekaj izrazito negativnega, je dobesedno globalizem; kriza zdajšnjega časa kaže, da se je »prelomila zaveza med tržnim gospodarstvom, socialno državo in demokracijo, ki je doslej integrirala in legitimirala zahodni model, nacionalnodržavni projekt moderne«.⁹³ Grmič je imel zelo razvit čut za prepoznavanje najbolj temeljnih problemov sodobnega časa in je tudi nas, svoje učence in sodelavce, opozarjal na nujnost dojemanja resnice v njeni vsakokratni zgodovinski danosti in določenosti, kajti resnica nekega časa je vedno konkretna in prepoznavna v svoji socialni razsežnosti. Ta razsežnost danes pomeni, da so medčloveški odnosi nepravi, medsebojno odtujeni, saj so vse preveč izpostavljeni izvrševalno-ukazovalni logiki, logiki določenega gospostva, ki vedno deluje v smislu razmerja nadrejeno in podrejeno, se pravi dobesedno kot zatiralsko razmerje.

Vse življenje se je Grmič zavzemal in spraševal o možnosti takšnega bivanja ljudi, ki bi bilo brez omenjenih nehumanih razmerij, in še bolj o poteh, kako je kaj takega dosegljivo. Zanj je tu bil odgovor

92 Prav tam, str. 145.

93 Ulrich Beck: *Kaj je globalizacija?*, *Zmote globalizma – odgovori na globalizacijo*, Krtina, Ljubljana 2003, str. 21.

predvsem etika – zato nas je še posebej svaril, naj se vedno vprašamo, *kako*, kajti nič etičnega ne sme učinkovati represivno. Vrednota solidarnosti vidno izstopa iz knjižice *Poslednji spisi*; ta vrednota je dejansko temelj in izhodišče za njegovo refleksijo o sodobnosti, ki posega na zelo raznovrstna področja in je hkrati skupna povezovalna nit njegovih poslednjih misli.

Skupaj z nemškim teologom Hansom Küngom je Grmič opozarjal na nujnost svetovnega etosa, na globalizacijo na etičnem področju. Bil je realist, nikdar ga ni zanašal akademski, od življenja ločeni pristop, tako zelo znan pri levičarskih šminkerjih in salonski levici. Ker mu je najprej šlo za življenje samo in ne za kako sugestivno levičarsko-klošarsko retoriko, značilno za kavarniške debate v zelo izbranih in praviloma zelo dragih kavarnah, se je glasno spraševal: »Vprašanje pa je seveda, kako je to mogoče. Etične norme ali etične vrednote slonijo na svobodi in so zato nedvomno odvisne od ustreznih motivacij, ki so nekoč prihajale iz človekovih verskih pogledov ali še bolj verskega čutenja in verskih nagibov. Danes pa se vedno bolj uveljavlja sekularizacija človeškega življenja in dela. Z njo pa prihaja še bolj do pluralizma na etičnem področju, kakor je to bilo takrat, ko so ga oblikovale posamezne religije.«⁹⁴ Toda kljub sodobnemu duhu razlik, ki je značilen za pluralizem, Grmič vztraja pri etični razvidnosti in pri možnosti etike nasploh, zato poudarja: »Vendar je podoba, da kljub pluralizmu tudi danes lahko govorimo o skupnih temeljnih normah etičnega ravnanja, kot so tudi etične norme, ki izhajajo iz posameznih religij, v svojih temeljih podobne, ker pač slonijo na temeljnih razsežnostih človeške narave.«⁹⁵ V skladu s t. i. temeljnimi in neizpodbitnimi smernicami svetovnega etosa – o teh smo sodelavci revije *Znamenje* precej pisali – je Grmič posebej poudaril potrebo po priznavanju solidarnosti »v najširšem pomenu: solidarnosti posameznika z drugimi ljudmi, da, človeka z drugimi stvarmi, posebno živimi bitji, z okoljem sploh.«⁹⁶

Čas po sesutju socializma je bil vsaj v prvih letih obseden s pluralizmom, ki je kot duh razlike zavračal prejšnjega duha totalitete in

94 Vekoslav Grmič: *Poslednji spisi*, str. 41.

95 Prav tam.

96 Prav tam, str. 44.

identitete. Nič več solidarnost, ampak toleranca je bila parola časa, ki je kljuboval prejšnjemu levičarskemu univerzalizmu, – toda zelo hitro je postalo jasno, da je potreba po etiki najgloblje povezana s potrebo po solidarnosti in da iz tega izhaja celo gibanje. Grmič se je zavedal, da »pomeni solidarnost v resnici posebno duhovno gibanje, ki na svoj način oblikuje vedno bolj duhovnost našega časa«. ⁹⁷ Gre za zelo visoko etično merilo, ki odklanja moraliziranje in hkrati socialni darvinizem, kajti pri tem so po Grmiču v sodobnem času odločilni »predvsem cilji pristnega humanizma, humani in socialni cilji«, ⁹⁸ to pa je tudi ena glavnih Grmičevih življenjskih tem.

V enajstih tezah tega, kar je imenoval *Moja duhovna bilanca*, v kateri je v strnjeni in zgoščeni obliki podal nekatera svoja najbolj nosilna spoznanja, je v sedmi tezi izrazil: »Sožitje v dialogu in iskrenem sodelovanju, v komunikaciji in akciji je krščansko, drži resnično vernega človeka. Evangelij zahteva solidarnost in je v resnici socialna karizma. Je osvobajanje od vsega, kar človeka zaslužnjuje, ponižuje in mu dela krivico ali nasilje.« ⁹⁹ Živeta solidarnost torej – najvišji imperativ bivanja, ko v času svojega življenja med rojstvom in smrtjo razumem, da je praktično dejavna resnica moja zavestna izbira in odločanje, saj priznavam etičnost za prvo resnico, za to resnico pa sem domala absolutno odgovoren in z gotovostjo trdim, da gre za nekaj, kar vem in poznam, in da lahko predvidim celo posledice svojih odločitev in dejanj. Taka praktično dejavna, tj. etična resnica bivanja ljudi med seboj povezuje, četudi se verujoči in neverujoči med seboj svetovnonazorsko in religiozno razlikujejo – prve najvišje teoretske resnice, nikdar povsem dokazljive, ljudi med seboj samo ločujejo in žal spravljajo na nasprotno bregove.

Opazovati moramo vzpon solidarnosti kot gibanja svetovnih razsežnosti. Ni nobenega vnaprejšnjega jamstva za uspešnost tega gibanja. Kar nekajkrat v zgodovini se nam je zgodilo, da se je kakšna sicer zelo plemenita ideja organizirane solidarnosti v trenutku, ko je iz gibanja prešla v institucijo oziroma v institucionalizirano gibanje,

⁹⁷ Vekoslav Grmič: *Poslednji spisi*, str. 44.

⁹⁸ Vekoslav Grmič: *Izzivi in odgovori*, str. 30.

⁹⁹ Vekoslav Grmič: *Moja duhovna bilanca*, nav. iz Vekoslav Grmič: *Poslednji spisi*, str. 148. Objavljeno še v Vekoslav Grmič: *Izzivi in odgovori*, str. 61–63.

povsem spremenila in prešla celo v teror. Iz zgodovine tako krščanstva kakor tudi marksizma poznamo nekaj takih grozljivih primerov. Poznamo pa tudi naravo populizmov, česa so ti zmožni. Walter Benjamin je doumel, kako je fašizem »videl svojo odrešitev v tem, da je pustil množicam priti do izraza (niti malo pa ne do njihovih pravic)«. ¹⁰⁰ Tragična odisejada marksistične misli kot gibanja, ki se je institucionaliziralo, nas je poučila, kako se lahko vse sile in moči samoosvobajanja spremenijo v lastne samodestruktivne sile – in čas bi že bil, da se končno naučimo, kako jih obvladovati.

Toda za to, da bo človeštvo preživel, potrebujemo še etiko, ki naj nam pomaga k razvitemu čutu za orientacijo v svetu, kjer bi morda lahko zares domovali – to so sanje moje generacije 68. Vse do konca je naš škof, ki smo ga imeli radi, mu sledili in ga skrajno resno upoštevali, vztrajal s temi mislimi: »Danes se ponovno poudarja pomen globalizacije na ekonomskem področju, ki naj bi reševala tudi v Evropski uniji tiste probleme, ki so najbolj pereči na tem področju. Vendar brez globalnega etosa to ne bo mogoče, ker bi takšno prizadevanje vodilo s svojo dobičkaželjnostjo samo v novi kolonializem, v vedno večje bogastvo enih in v revščino drugih. Prav ta etos pa naj bi bil tisto, kar naj bi mali narodi prispevali v splošno kulturo Evropske unije. Slovenci smo torej dolžni o tem razmišljati in si za to prizadevati po svojih močeh.« ¹⁰¹ Slovenska humanistika se bo v prihodnje morala resno ukvarjati z etičnimi vprašanji in filozofija morale ne more več pristajati na to, da bi kakšna politična filozofija nadomeščala etiko, in še manj prisegati na, sicer Nietzschejevo, misel o etiki, češ da je – vsaka – praviloma sinonim za represijo. Sklicevanje na levičarske parole tu nima kaj iskati. Omeniti moram misel, ki jo je izrekel Nobelov nagrajenec James Watson, odkritelj strukture DNK: »Rad bi prenehal uporabljati besedi pravice in svetost. Namesto tega bi dejal, da imamo ljudje potrebe – kot so hrana, izobrazba ali zdravje – in da moramo kot družbena vrsta delovati tako, da jim zadostimo. Pripisovanje potrebam kakršen koli višji, kvazi-mistični pomen je za

100 Walter Benjamin: *Gesammelte Schriften* I/2, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1980, str. 506.

101 Vekoslav Grmič: *Kristus v evropski Ustavi in med nami*, nav. iz Vekoslav Grmič: *Poslednji spisi*, str. 69.

Stevena Spielberga in njemu podobne. Je le avra nekje v nebesih – navadno sranje.«¹⁰² Govoriti danes v naših razmerah o dejanskih potrebah ljudi – že slišim kričanje o tem, da je to totalitarizem. Dometi potrebe ljudi pa je stvar našega solidarnostnega čuta, ki ga je treba spodbujati in negovati.

Več vzajemnosti oziroma solidarnosti kot temelj naše identitete, ki ohranja pluralizem in toleranco, naj bo naš orientacijski čut. Vse to etiko postavlja na težko preizkušnjo. Predvsem zaradi tega, ker na etičnem področju mnogo bolj kot cilj sam odločajo o etičnosti ali neetičnosti ravno sredstva za doseg cilja. *Kaj storiti* – to prvo in najvišje etično vprašanje pušča človeka vsak trenutek odgovornega pred tem, *kako*. Recimo, kako in s čim oživiti ideale, obuditi idealizem, ki bi prešel v dejanje in prestopil meje ta trenutek zgolj getovskega bivanja in še bolj getovskega slovesa. Ta sloves je seveda sumljiv, kajti spremlja ga občutek, da gre za nekakšno totalitaristično – komunajzarsko – propagando.

Biti solidaren je torej sinonim za biti pošten in potreba po poštenosti in pravičnosti je temelj za etiko. Grmič se je zavedal, da je v tem neki utopični moment človekovega bivanja, in v vseh svojih antropoloških študijah je poudarjal, da k človeku spada kaj utopičnega, kljub rohlenju postutopične usmerjenosti in njenega priseganja na konec utopij, češ da so mrtve. Iz njegovega pojmovanja solidarnosti – in to velja v prihodnje tudi raziskovati – izhaja kar najtesnejša povezanost solidarnosti s pojmom pravičnosti oziroma je solidarnost druga plat pravičnosti.

Tisto, kar v solidarnosti še posebej prepriča, je to, čemur pravimo so-čutje, in osebno razumem Grmičeva poslednja opozorila in razmišljanja kot napotek k razmisleku o naravi sočutja – ne v kaki patetični sopomenskosti in zlorabi – zato, da kaj etičnega zares učinkuje. Za našo razvito zmožnost vživljanja in doživljanja so-človeka, drugega človeka gre, za solidarnega človeka in še bolj solidarno človeštvo, poudarja Grmič. Zato seveda ostaja pomembnejše vprašanje, kako ljudje na zemlji ravnamo drug z drugim v primerjavi z vsemi debatami o obstoju onstranstva, opozarja ameriški levičarski filozof Richard

102 Gl. Francis Fukuyama: *Konec človeštva: posledice revolucije v biotehnologiji*, Učila International, Tržič 2003, str. 121.

Rorty, ki ne zamolčuje tega, kako smo *Novi zavezi* in *Komunističnemu manifestu* lahko hvaležni, kajti gre »za dve besedili, ki sta nas naredili nekoliko boljše – ki sta nam do neke mere pomagali preseči našo surovo sebičnost in naš civilizirani sadizem«. ¹⁰³

V sestavku *Ustava Evropske unije in krščanstvo* je misel, ki zdaj, ko je Grmičeva življenjska pot že sklenjena, učinkuje večnostno in o vrednotah, ki v našem času izstopajo, pove tole: »Mislim, da je treba na prvem mestu omeniti solidarnost med ljudmi, med narodi in državami, da je treba tržno naravnani globalizem povezati z etičnimi, splošno humanističnimi vrednotami v razmerju med ljudmi in med človekom in naravo, da je treba vedno v človeku gledati cilj in nikoli samo sredstvo za doseg nekaterih ciljev, da je treba dati prednost svobodi in demokratičnosti, ne pa avtoriteti, monolitizmu in totalitarizmu, da je treba upoštevati zahteve ekologije, ne pa gledati le na dobiček. Čim bolj bodo celotni naši pogledi na svet in življenje, tem bolj bomo v resnici tudi ustvarjali razmere, ki nam bodo prinašale srečo in zadovoljnost. V tem pogledu bomo seveda vedno le na poti, bomo iščočiči in brezmejno presegajoči sami sebe in bomo znali prav upoštevati tudi to, kar imenujemo transcendo in končno absolutno veljavno, kar imenujemo vertikalno in duhovno v življenju. In to bo v veliki meri odvisno od naše miselnosti, od nas samih, ne pa le od nekaterih predpisov in določil, tudi Ustave. To bo v resnici dokaz in odsev pristne vernosti, pristnega krščanstva, osebnega krščanstva.« ¹⁰⁴

Ena njegovih najbolj prepričljivih in večnih misli ter hkrati osma teza – od enajstih – je tale: »Kar je človeško, ni nikoli popolno, je samo na poti.« ¹⁰⁵ Njegova osebna solidarnost s potjo, ki jo je prehodil slovenski narod v svojem boju za preživetje in osebno identiteto, je bila tolikšna, da je s svojim iskrenim priznavanjem tradicije NOB in vrednot partizanstva zreduciral možnosti svojega bivanja že domala na obrobje, moderno rečeno: postal je avtsajder in na to svoje avtsajder-

103 Richard Rorty: *Komunistični manifest 150 let pozneje: Spodletele prerokbe, veličastna upanja*, Teorija in praksa, št. 5, 1998, str. 955.

104 Vekoslav Grmič: *Ustava Evropske unije in krščanstvo*, nav. iz Vekoslav Grmič: *Poslednji spisi*, str. 62–63.

105 Vekoslav Grmič: *Moja duhovna bilanca*, nav. iz Vekoslav Grmič: *Poslednji spisi*, str. 148.

stvo je bil zelo ponosen – bilo je vir njegove pokončne drže in tu ni popustil. V svojih govorih na partizanskih srečanjih – partizanstvo, ta stisnjena pest ljudstva – je vsemu slovenskemu narodu sporočal nekaj preroškega: »Prizadevanje za lastno identiteto nam bo seveda ostalo kot trajna naloga vseh Slovencev. To bo za vedno ostalo. Tisto, kar lahko prispevamo v skupno dobro Evropske unije, bo predvsem kultura srca, s katero bomo lahko obogatili ekonomsko globalizacijo z globalizacijo etosa v duhu svetovnega etosa velikega teologa našega časa Hansa Künga, v duhu evangeljskega etosa ljubezni, dobrote, ki zmore hudo vračati z dobrim, pač v duhu svetovnega bratstva in solidarnosti, svetovnega humanizma.«¹⁰⁶

Tudi iz tehle besed razberemo, od kod naj Slovenci črpamo moč za prihodnost: »Bodimo najprej res dobri ljudje, Slovenci, strpni drug do drugega kljub različnim pogledom na svet in življenje, bratje in sestre. Prizadevajmo si za mir in za to, da bi se nikoli ne vrnili časi fašizma z njihovimi strahotnimi posledicami. In s to kulturo vstopimo tudi v Evropsko unijo, odločeni, da ohranimo v tej skupnosti svojo identiteto. Ponosni smo lahko na svojo zgodovino, a ta ponos nam nalaga tudi odgovornost za prihodnost. Največji in upravičeni ponos pa izhaja prav iz osvobodilnega boja v tistem času, ko nas je okupator obsodil na smrt. Nismo klonili, ker nam je tako narekovala naša slovenska zavest. In takšni hočemo ostati.«¹⁰⁷ Reformacija, protestantizem, humanizem, kulturni program in slovenstvo se je prebujalo, vztrajalo – tudi zaradi svojega uporništvá – in se tako ohranjalo. Na nas je, da se temu ne odrečemo in da ga kot vrednoto trajno razvijamo naprej, tako kot škof Grmič. Vrednote, kakršne so naše, slovensko razumevanje narodotvornosti, kulturotvornosti, državotvornosti, so namreč zavezujoče, tako kot vera, če to razumemo kot potrebo po svetem, kajti »vera je predvsem odnos do nečesa svetega.«¹⁰⁸ O tem namreč govori Grmičeva antropologija vere najprej.

106 Vekoslav Grmič: *Ob spominskem pohodu na Komelj nad Pliberkom* (govor 20. 7. 2003), nav. iz Vekoslav Grmič: *Poslednji spisi*, str. 116.

107 Vekoslav Grmič: *Spominska svečanost ob obletnici požiga vasi Hrastnik, Koreno in Zlato polje* (govor v Hrastniku nad Moravčami, 2. 8. 2003), nav. iz Vekoslav Grmič: *Poslednji spisi*, str. 119.

108 Vekoslav Grmič: *Krščanstvo je biti dober človek*, nav. iz Vekoslav Grmič: *Misli iz šole življenja*, str. 218.

Grmičeva antropologija jezika je zelo komunikativna in sporočilna, njegovi govori so potekali kot nagovor vsem nam in družjenja z njim, našim »rdečim škofom«, so osmišljevala medčloveškost kot zares biti-skupaj na podlagi bivanja, ki premore etični kompas. Grmiču je bil tuj kakšen samovšečni intelektualizem, zaprt v meje retorične akrobatike, tako zelo značilne za mnoge naše družboslovne humanistične kroge. Ljudskost, prepoznavna v jeziku, bi se po Trubarju lahko imenovala kar »gmajnski jezik«. O tem ljudskem jeziku naj omenim Trubarjeve besede iz leta 1555 iz predgovora k *Evangeliju svetiga Matevža*: »Inu mi nesmo v le-timu našimu obračanu oli tolmačevanu lepih, gladkih, visokih, kunštnih, novih oli neznanih besed iskali, temuč te gmajnske krajske preproste besede, katere vsaki dobri preprosti Slovenec lehku more zastopiti [...].«¹⁰⁹

Grmičeve *Misli iz šole življenja* najprej in predvsem upoštevajo življenje samo: gradimo dalje na tem, kar so nam dali naši predniki, in gradimo skupaj z vsemi, tudi temi večkrat »hudo drugačnimi«, in kot solidarno naravnani ljudje, ki se jim »življenje razodeva kot naloga«, kajti življenju pravimo *da*. In tu ni več ničesar medsebojno izključujočega kot vera ali nevera, ampak in predvsem življenje in v življenju vsakega od nas se po Grmiču »stikata čas in brezčasnost, minljivost in absolutnost ter se tok življenja steka v morje upanja«,¹¹⁰ ko tudi kak načelni ateist lahko povsem sproščeno reče, da nam v so-žitju nazor-sko različnih najprej gre za humanizem. In o tem humanizmu je najprej govor tudi v Grmičevi miroljubni antropologiji teologije, ki odgovorno neguje čut za zgodovinskost ter pri tem izhaja iz avtonomije zemeljskih resničnosti.

109 Nav. iz Mirko Rupel (ur.): *Slovenski protestantski pisci*, Ljubljana 1934, str. 13.

110 Vekoslav Grmič: *Misli iz šole življenja*, str. 5.

Peter Kovačič Peršin

ETIČNA PREOBRAZBA KOT POGOJ SPRAVE

9. aprila 1945 je bil v Flossenbürgu usmrčen Dietrich Bonhoeffer, veliki evangeličanski teolog, ker je sodeloval v tajnem odporu proti nacističnemu režimu. Pred aretacijo je zapisal kratko razmišljanje *Kdo bo vzdržal*: »Velika maškarada Zla je zvrtničila vse etične pojme. Zlo se pojavlja pod krinko dobrote, zgodovinske nujnosti, družbene pravičnosti. To preprosto zmede tistega, ki prihaja iz našega tradicionalnega pojmovnega sveta etike; za kristjana, ki živi po Bibliji, pa je prav to dokaz o neizmerni pokvarjenosti Zla ... Kdo bo torej vzdržal? Samo tisti, kateremu poslednje merilo ni njegov razum, njegova načela, njegova vest, njegova svoboda, njegova krepost, ampak je pripravljen vse to žrtvovati zaradi svoje poslušnosti Božjemu pozivu; samo odgovoren človek, ki se želi s svojim življenjem odzvati na Božji klic.«¹

Ta Bonhoefferjeva misel je danes prav tako aktualna, kakor je bila v času 2. svetovne vojne. V EU sicer ne doživljamo vojne. Moralna kriza pa je vsesplošna in razkraja naše celotno življenje: družbeno ureditev, socialo, gospodarstvo, kulturo, vzgojno-izobraževalne in verske ustanove. Domala vsi analitiki se strinjajo, da je današnja vsesplošna kriza v prvi vrsti etična kriza, kriza vrednot. Sodobni človek je izgubil moralni kompas. In prav o tem zvrtničenju razumevanja, kaj je moralno, kateri so absolutni etični kriteriji, ki so veljavni v vsej zgodovini človeštva in zavezujejo vsakega človeka, je govoril Bonhoeffer. In to je tudi naše osrednje vprašanje v današnjih razmerah. Postavlja pa pred nas potrebo po novi utemeljitvi etike. Večina sodobnih mislecev je mnenja, da je v sekulariziranem svetu sklicevanje na

1 Dietrich Bonhoeffer, *Otpor i predanje*, Zagreb 1974, 12–13.

Boga in njegove zapovedi neučinkovito. Najti moramo torej take razloge za etično ravnanje, ki bodo vsakega človeka zavezovali k moralnemu ravnanju. Kako torej v ozračju sekularizirane miselnosti razumeti Bonhoefferjevo spoznanje, da je mogoče moralno ravnati samo v drži poslušnosti Bogu? Kako lahko razume to poslušnost sodoben kristjan, ki je v vsem človek današnjega sekulariziranega sveta in njegovih nazorov?

Tu nam ponuja temeljni odgovor na to vprašanje drugi veliki protestantski moralni teolog Paul Tillich, ki v svoji *Sistematični teologiji* ugotavlja, da človek brez morale sploh ni človek, da je »morala funkcija človeka kot človeka«. ² Tillich ugotavlja, da človek prav po moralnem ravnanju postaja humano bitje in postaja oseba, kar pomeni bitje ne le z zavestjo o sebi, ampak tudi z zavestjo odgovornosti do sebe, do drugega in do življenja nasploh. Odgovornost pa je kategorija moralne zavesti. »Moralnost je isto kot konstituiranje sebe kot osebe,« ugotavlja Tillich. V tem smislu je razumeti zavest odgovornosti kot temelj osebe, se pravi tisto zavedanje in držo, ki človeka humanizira. Človek se torej vzpostavlja s človečnostjo. Kot socialna, kulturna in duhovna bitja se konstituiramo šele z moralnim ravnanjem. Človek brez morale pač ni razvil ene temeljnih razsežnosti svoje narave, namreč človečnosti. V tem smislu bi bil človeško bitje le v biološkem, ne pa tudi v socialnem, kulturnem in duhovnem smislu. »Moralnost je funkcija življenja, ki konstituira območje duha.« Tillich s to ugotovitvijo poudarja, da človek kot moralno bitje presega svojo biološko naravo in jo razširja na območje duha, ki biološkost presega, transcendira. Transcendencja človeka potemtakem ni nekaj odtrganega od narave, ampak naravo presega z etičnim ravnanjem. S tem človek počlovečuje, humanizira življenje. Etična uzavestitev in ravnanje sta torej pogoja za humanizacijo sveta.

2 Tillich: »Moralnost je isto kot konstituiranje sebe kot osebe ... Akt, v katerem človek udejanja svoje esencialno osredinjenje, je moralni akt. Moralnost je funkcija življenja, ki konstituira območje duha.« Glej: Cvetka Hedžet Tóth, *Med metafiziko in etiko*, ZIFF, Ljubljana 2002, str. 98–99.

Filozofska utemeljitev

Ko se je judovski mislec Emmanuel Lévinas, ki je edini svoje rodbine preživel holokavst, spraševal, kako to, da racionalistična filozofija, s katero se je ponašal prav nemški intelekt, ni znala uveljaviti najosnovnejše etične zahteve o nedotakljivosti človeškega življenja, je prišel do spoznanja: »Pred odkritjem biti kot temelja razumevanja in smisla bivajočnosti stoji odnos z bivajočim; ta se izraža v dejstvu, da etično stoji pred ontološkim.«³ To pomeni, da temeljno vprašanje filozofije ni ontološko, kjer je obtičal filozof biti Martin Heidegger, ampak vprašanje o človekovem etosu – o tem, kako naj bivamo in moramo bivati, da bi živeli človečno. Etos pa ni v prvi vrsti zadeva razuma, pač pa srca, se pravi moralnega čuta, in duhovnega spoznanja. Racionalistična filozofija je prezrla prav to razsežnost človekove zavesti in bivanja, ker je razmišljala o človeku in bivajočem kot o predmetih svojega razuma, torej kot o kategorijah, ki stojijo zunaj življenjske konkretnosti. Po Lévinasu pa »izvira prvenstvo etike iz soodnosnosti človeka do človeka«.⁴ To pa se dogaja v konkretnosti medčloveških odnosov, v vsakdanjem življenju in v danostih vsakršne krhkosti človeškega bivanja, ker smo prikrajšana in umrljiva bitja. Ta dejstva narekujejo človeku skrb zase in v enaki meri za drugega, ker smo v vsem odvisni od soljudi. Skrb in odgovornost morata torej biti osnovna kriterija medčloveških odnosov. Človek je po svoji temeljni strukturi soodnosno bitje. Najprej v biološkem pogledu. Že rodimo se iz medčloveškega odnosa. Vzgajajo nas naši najbližji, socializiramo, izobražujemo in kultiviramo se v skupnosti ob pomoči drugih. Tudi v družbenem in ekonomskem smislu smo soodvisni od skupnosti. In živimo, oblikujemo se in uresničujemo se le v odnosu z drugimi, s svojimi bližnjimi. V tem smislu je človek bitje v nastajanju, še ne dovršeno v svojem socialnem, kulturnem in duhovnem smislu.

Samo v odnosu do sočloveka pa se oblikuje etična zavest in udejanja moralna drža. Zato je za oblikovanje etično zrele osebe tako pomemben medčloveški odnos, najprej seveda ljubeča vzgoja v dru-

3 Emmanuel Lévinas, *Totalitet i beskonačno* (Totalité et infini), VM, Sarajevo 1976, str. 310.

4 Emmanuel Lévinas, om. d., 64.

žini. Ker besede mičejo, zgledi pa vlečejo, pravi pregovor. Otrok namreč razvije čut za odgovornost do drugega prav ob skrbnem in ljubečem odnosu staršev in vzgojiteljev. Če otroku umanjka starševska ljubezen, bo največkrat ostal čustveni invalid in socialno neprilagojen. In takemu človeku primanjkuje moralne zavesti in odgovornosti.

Bistvena razsežnost etičnega ravnanja je v tem, da človeku omogoča, da se dvigne nad svoj lastni interes, da premaga sebičnost in postaja odgovoren za drugega. Z odgovornostjo do drugega stopamo v območje etičnega zavedanja in ostvarjamo svet vrednot. Tako je odgovornost do drugega človekova temeljna moralna drža oziroma vrlina. Ko skrbimo za drugega, presegamo svojo nagonsko skrb za ohranitev lastnega biološkega življenja, kar je sicer nujnost naše biološke narave. Ko nismo več omejeni le na skrb za samega sebe, za svoje življenje, ko skrbimo za drugega, s tem presegamo samega sebe. Tako z moralnim življenjem stopamo v presežno bivanje, v duhovno območje transcendence v njenem izvirnem pomenu – samopreseganja. V tem sosmislu je razumeti Tillichovo spoznanje, da je »moralnost funkcija življenja, ki konstituira območje duha«.

Filozof soodnosnosti Martin Buber je v svojem temeljnem delu *Načelo dialoga* pojasnil dvojni odnos, ki ga imamo ljudje do sveta zunaj sebe. Takole ugotavlja: »Svet je človeku dvoj, zaradi dvojnosti njegove drže.«⁵ Prva drža je odnos jaz–ti, to je odnos do drugega človeka, s katerim vzpostavljamo medsebojnost. Drugi odnos je jaz – ono, to je odnos do stvari. V drži jaz–ti stopa človek v sobivanje s sočlovekom. V drži jaz–ono stopa v razmerje do stvari, ki so mu v uporabo. Odnos jaz–ti je osebni odnos; odnos jaz–ono je neosebni, je predmeten, imamo ga do predmetov, ki jih uporabljamo. Osebni odnos temelji na odgovornosti in skrbi za drugega. V tem odnosu sprejemam sočloveka kot svojega bližnjega, zato imam do njega ljubeč in skrben odnos. Če nisem sposoben sočloveka sprejemati kot sodruga, ga jemljem kot predmet uporabe in zadovoljevanja lastnih potreb. Kriza sodobnih družbenih odnosov izvira prav iz te drže, da človek ne pristopa več k sočloveku sobivajoče, ampak ga jemlje za predmet uporabe in ga s tem ponižuje v neosebo.

5 Martin Buber, *Načelo dialoga* [Das dialogisches Prinzip], Založba 2000, Ljubljana 1982, str. 7–8.

Ko se je Lévinas spraševal, zakaj je človek 20. stoletja tako globoko padel v nečlovečnost in zagrešil množične pomore, je ugotovil, da je to bilo mogoče samo zato, ker je izgubil izpred svojega vida obličje drugega, v katerem bi, če bi ga uzrl, prepoznal svoje lastno obličje, obličje človeka. S tem bi se mu prebudila odgovornost do sočloveka. Lévinas govori o obličju drugega kot o kriteriju lastnega ravnanja. – Vse totalitarne ideologije 20. stoletja so izbrisale iz svojega zornega vida obličje človeka; človek jim je bil le predmet uporabe, delovna sila ali še manj, le surovina za »izdelovanje« sveta po predstavi ideološkega projekta. Zato so režimi totalitarnih ideologij utemeljevali svojo družbeno teorijo na načelu, da je vojna temelj družbenega napredka, da družbeno stabilnost zagotavlja družbena prisila totalitarnih režimov, da so množični genocidi le racionalno opravičljiva dejanja za uresničevanje ideoloških vizij: bodisi svetovne vladavine rasno čiste nacije nadčloveka ali za vzpostavitev brezrazredne družbe razosebljenih osebkov ali sodobne globalne družbe, zanikajoče kulturno in civilizacijsko raznovrstnost človeštva, ki bo poenoteno s prisilo merkatokratske ideologije svetovnega kapitala. – Tako se praksa totalitarizmov žal nadaljuje v naš čas.

Totalitarne ideologije se vedno utemeljujejo na racionalnih kriterijih, saj so »proizvod« racionalistične civilizacije, ki je reducirala razumevanje človeka na en sam pol njegove (nad)biološke biti – na razum. Razum pa ne more biti najvišji ali poslednji kriterij bivanja, kakor ugotavlja na osnovi izkušenj stoletja vojn in genocidov tudi sodobna filozofija. Hans Küng v svojem spisu *Projekt svetovnega etosa* navaja: »Samoproblematiziranje moderne, ki sta jo Theodor W. Adorno in Max Horkheimer že neposredno po drugi svetovni vojni analizirala kot 'dialektiko razsvetljenstva' (Horkheimer, Adorno: *Dialektik der Aufklärung, Philosophische Fragmente*, Amsterdam 1947) je danes v veliki meri postalo splošno prepričanje, namreč, da je v naravi samega racionalnega razsvetljenstva, da se razum zlahka spremeni v nesamet. Ni vsak napredek znanosti že tudi napredek človeštva. Med počlovečenim svetom in svetom, ki ga je treba šele humanizirati, zija prepad. Omejena partikularna racionalnost naravoslovja in tehnike pač ni vsa nedeljena razumnost, ni vsa resnično pametna racionalnost. In korenita kritika razuma nujno napada ravno korenine tega razuma

in prav zlahka spodkoplje vsako razumsko utemeljitev resnice in pravičnosti. V tem je razlog, zakaj Adorno in Horkheimer vidita razsvetljenstvo v nezadržnem procesu samouničenja in zahtevata razsvetljenstvo, ki presega samega sebe.«⁶ Postmoderna, ki želi in mora preseči racionalistično paradigmo, postavlja razum v meje njegovega dometa in uveljavlja celostno razumevanje človeka in bivajočnosti. Zato pred spraševanje o biti postavlja spraševanje o možnosti, kako biti, da bo bivanje možno, smiselno in človeka osrečujoče in da bo obstoj sploh še mogoč. Ta vprašanja pa sprašujejo o etičnem. V tem smislu ugotavlja Lévinas, da »etično stoji pred ontološkim«. Spraševanje o etiki pa zadeva človekov odnos do drugega: do sočloveka in tudi do narave, kar danes postaja čedalje bolj pereč problem.

Prav tu se pokaže, kaj je osnovna značilnost morale. Etičnost se razkriva v medsebojnih odnosih, uresničuje se kot odgovornost in skrb za drugega ... Zato je odgovornost temeljna moralna vrлина. Psiholog Anton Trstenjak definira človeka kot bitje odgovornosti: »Človek je odgovorno bitje. V tem stavku je zaobsežena ena bistvenih človekovih lastnosti.«⁷ Odgovornost za drugega je jedro osebnega etosa in temelj etičnosti zato, ker le z brezpogojno odgovornostjo do drugega priznamo sočloveka v njegovi nedotakljivosti in ga ne jemljemo kot predmet polaščanja, pač pa kot meni nenadomestljivo sobivajoče bitje. S tem priznavamo človeka in življenje za absolutni vrednoti. Če človek in življenje, in s tem vsa narava, nista absolutni vrednoti, je možno človeka izkoriščati, mu kratiti pravice in pogoje za življenje, ki jih zakon sicer načeloma priznava, možno ga je tudi uničiti, mu odvzeti življenje, kar zakon sicer prepoveduje, a k izpolnjevanju zakonov se obvezujem le jaz sam. Nedotakljivost človeka in svetost življenja sta torej vrednoti, ki sta nad vsakim zakonom in sta predpostavka vsakega moralnega pravnega reda. Da pa se uveljavljata, morata biti zapisani najprej v človekovo zavest in srce. In ker je človek bitje v nastajanju, se pravi še ne dovršeno v primerjavi z živaljo, ki v času svojega obstoja ne razvije nobene bistvene, nove lastnosti – to je izključno lastnost človeškega bitja – kakor ugotavlja Trstenjak v svoji antropologiji, nam etična zavest in odgovornost nista dani že z

6 Hans Küng, *Svetovni etos*, Založba 2000, Ljubljana 2008, str. 77–78.

7 Anton Trstenjak, *Hoja za človekom*, MD, Celje 1968, str. 121.

rojstvom, kot so nam dani nagoni, pač pa ju je treba otroku privzgoiti od detinstva dalje in jo mora vsak posameznik razvijati, osmišljati in krepiti skozi vse svoje življenje.

Odgovornost in skrb za drugega ni le sredstvo našega počlovečevanja, pač pa omogoča tudi polnost življenja, nas duhovno bogati. Nasprotno pa nas zloraba sočloveka človeško prazni, da postajamo nečloveški, v skrajnem primeru zverinski do sočloveka. Podobno je tudi z našim odnosom do sveta narave. Ker me šele sobivanje z drugim vzpostavlja kot človeka in mi omogoča samopreseganje v območje duhovnega, velja, da je človek človeški šele tedaj, ko živi za drugega. Biti za drugega ni le dolžnost, ki izvira iz naše medsebojne soodvisnosti (od rojstva do smrti smo odvisni drug od drugega), pač pa tudi edina možnost, da se polno uresničimo in da presežemo zgolj biološko bivanje in vstopimo v območje duhovne zavesti, ki presega racionalno zavedanje.

Sobivanje je tako eno temeljnih načel humanega bivanja, tembolj danes spričo naraščajočega razvrednotenja medčloveških odnosov. Danes pa smo prisiljeni opustiti ne le predmetenje in s tem uporabo sočloveka, pač pa tudi neodgovorno uporabo narave. Sodobna globalna ekološka kriza nam nalaga, da se odvrnemo od izkoriščevalskega odnosa tudi do narave, da tudi tu sestopimo iz procesa vsesplošne dehumanizacije sveta ter uveljavimo načelo sobivanja.

Če hočemo v naši družbi ostvariti humano življenje in če hočemo sami pri sebi napredovati v človečnosti, je nujno, da vzpostavimo med seboj sožitje. To pomeni, da drug drugega sprejemamo odprto, brez zadržkov, v njegovi drugačnosti, v njegovi enkratnosti in da ga kot takega tudi zavarujemo, kar pomeni, da mu tudi omogočamo njegovo enkratnost in drugačnost od nas samih. To je po ugotovitvah večine sodobnih filozofov etike življenjska nuja, če hoče človeštvo v sedanjih razmerah preživeti. Zato ugotavlja Hans Küng, avtor ideje o svetovnem etosu, v svoji knjigi *Svetovni etos*, da »katastrofalen ekonomski, socialni, politični in ekološki razvoj ... kliče po svetovnem etosu kot nujno potrebnem za preživetje človeštva na tej zemlji«. ⁸ Univerzalni etos pa je etos sobivanja, sožitja. Toliko bolj velja za nas kristjane, da ta etos uresničujemo v svojem življenju, ker nas k temu ne zavezuje samo človeško spoznanje, pač pa tudi beseda *Svetega pisma*.

8 Hans Küng, *Svetovni etos*, Založba 2000, Ljubljana 2008, str. 59.

Teološka utemeljitev

Danes smo kot narod spet usodno razklani. Ne zmoremo niti tistega osnovnega sodelovanja med pripadniki različnih političnih in nazorskih opredelitev, ki je potrebno za nemoteno funkcioniranje države. A če se želimo kot državna skupnost uspešno vključevati v mednarodno življenje, moramo vzpostaviti trdno in ustvarjalno medsebojno sožitje, torej več kot je le znosno življenje drug ob drugem. Sožitje zahteva brezpogojno sprejemanje drugega v njegovi drugačnosti. Sožitja pa v narodu, ki ga razdvajajo zgodovinski spori in zamere, ni mogoče vzpostaviti, dokler ni dosežena sprava med ljudmi. A vsi pozivi k narodni pomiritvi, zgleđa, pri nas izzivajo le še večji razkol. In tu mislim, da je prednostna naloga nas kristjanov, ne glede na različno cerkveno pripadnost, da si prizadevamo za narodno pomiritev, in je tudi naša krivda, da do sprave v našem narodu še ni prišlo. Sprava za kristjane namreč ne pomeni le medsebojne pomiritve sprtih strani ali posameznikov, pač pa je temeljno religiozno dejanje naše vere.

Apostol Pavel pravi v 2. pismu Korinčanom: »Vse pa je iz Boga, ki nas je spravil s seboj in ki nam je dal službo sprave; zakaj Bog je v Kristusu svet spravil s seboj s tem, da jim njih grehov ni prisojal in je razglasil med nami nauk sprave. Namesto Kristusa smo poslani, kakor da Bog opominja po nas. Zaradi Kristusa prosimo: spravite se z Bogom. Njega, ki ni poznal greha, je za nas storil nosilca greha, da bi mi po njem postali Božja pravičnost.« (2 Kor 5,18–19) In v nadaljevanju apostol Pavel jasno pove, kako naj postane kristjan znamenje Božje pravičnosti: »V ničemer ne dajajmo nobenega pohujšanja, da naša služba ne bi bila grajana, temveč se v vsem skazujmo kot Božji služabniki v veliki potrpežljivosti, v nadlogah, v potrebah, v stiskah, v ranah, v ječah, pri uporih, v naporih, v prečutih nočeh, v postih, s čistostjo, z znanjem, s prizanesljivostjo, s prijaznostjo, v Svetem Duhu, v nehlinjeni ljubezni, z oznanjevanjem resnice, z Božjo močjo; z orožjem pravičnosti v desni in levi; v časti in nečasti, na slabem in dobrem glasu; kakor zapeljivci in vendar resnični, kakor nepoznani in vendar spoznani, kakor umirajoči in glejte živimo, kakor stepeni in vendar ne usmrčeni, kakor žalostni, pa vedno veseli; kakor ubogi, pa mnoge bogatimo; kakor bi nič ne imeli in vendar imamo vse.« (2 Kor 6,3–8)

Dejanje sprave je torej po Pavlu temeljno dejanje naše krščanske vere, ker po naši medsebojni spravi stopa v svet Božja pravičnost. Stopa pa po medsebojnem odpuščanju in sožitju. Tako uči apostol Pavel, ko razlaga, da je Bog po Jezusu spravil svet s seboj s tem, da ni prisodil ljudem grehov, torej nam je grehe in naše nepopolnosti odpustil. To pa pomeni, da je brezpogojno pozabil na naše grehe. Zato je to tudi naša temeljna krščanska dolžnost drug do drugega, da si med seboj brezpogojno odpuščamo, kakor nas je Jezus učil v molitvi Očenaš: »in odpusti nam naše grehe, kakor tudi mi odpuščamo svojim dolžnikom«. Globlji smisel te prošnje bi se glasil: In pomagaj nam, da bomo odpuščali svojim dolžnikom, kakor nam odpuščaš ti. Ker Bog odpušča brezpogojno, ker je Ljubezen. In za odpuščanje ne potrebuje, da nas kaznuje oziroma da mu mi dajemo zadoščenje, ker nobeno človeško dejanje zadoščevanja ne more samo po sebi obnoviti zaveze z edinim, ki je Svetost sama, ampak je to zadoščenje lahko dal le pravični Božji sin, kakor v duhu starozaveznega razumevanja zadoščevanja za grehe razlaga Pavel Jezusovo trpljenje in smrt: »Zato se je moral v vsem izenačiti z brati, da je postal usmiljen in zanesljiv veliki duhovnik, da bi v tem, kar se nanaša na Boga, dosegel spravo za grehe ljudstva.« (Heb 2,17) Smisel Jezusovega trpljenja pa je usmiljenje, ki predpostavlja vnaprejšnjo oprostitev brez zahteve za zadošitev za grehe. Kajti Božje odpuščanje je apriorno in brezpogojno.

Danski protestantski teolog Søren Kierkegaard v svojih *Krščanskih nagovorih* pravi: »Veličina Boga je v tem, da odpušča, da ima sočutje, je v tem, da je v tej veličini, ki mu je lastna, večji od srca, ki se obsoja ...«⁹ Kriterij naše drže je to Božje sočutje s človekom, ki daleč presega naše srce, ki tako rado obsoja sebe in druge in zahteva popravno krivic. Bog ne terja nobene fizične žrtve od nas ali zadoščanja, da nam odpusti, ampak le skesanost našega srca in odprtost za sočloveka. Edini pogoj za odpuščanje je v tem, da tudi mi enako ravnamo do svojih »dolžnikov« kot on do nas, da jim brezpogojno odpuščamo. V tem je torej naša služba sprave, da vzpostavljamo spravo z medsebojnim odpuščanjem, kakor naroča apostol. Tako je naše medsebojno odpuščanje in naša medsebojna bratska ljubezen dejanje in znamenje,

9 Søren Kierkegaard, *Christliche Reden*, IV. del, 6. poglavje.

izraz in udejanjanje Božje pravičnosti v našem konkretnem življenju in okolju. Ta vidik sprave še dodatno utemelji dejstvo, ki ga naglašava Jezusova molitev *Očenaš*, ki pogojuje Božje odpuščanje z našim medsebojnim odpuščanjem, ne zahteva pa nobenega zadoščenja ali popravke krivic.

Pavlova teološka misel o zadoščevanju za grehe in o Jezusu kot spravni žrtvi ustvarja na prvi pogled določeno protislovje z evangeljskim naukom. Razumeti je treba, da Pavel govori kot Jud in da nagovarja sorojake Jude, ki so po Mojzesovi postavi praznovali vsako leto dan sprave – jom hakkipurim. Na ta dan je veliki duhovnik opravil spravno daritev v duhu nomadskega religioznega obreda. Veliki duhovnik je najprej žrtvoval junca v spravo za svoje in svoje hiše grehe, nato pa je od dveh kozlov z žrebom izbral prvega, ki ga je daroval na oltarju v spravo Bogu, z njegovo krvjo pa je pokropil ljudstvo, kar je bilo simbolno dejanje očiščenja grehov. Prelitje krvi kot vira življenja je namreč imelo poseben religiozni pomen, predstavljalo je največjo možno žrtev za pomiritev božanstva. Na drugega kozla je veliki duhovnik položil roke in s tem simbolično nanj prenesel grehe ljudstva, nato pa ga je nagnal v puščavo za pomiritev Azazela, demona pustinje. Ta simbolni obred je sam po sebi kazal tudi na pojmovanje sprave, ki zahteva krvno in s tem fizično zadoščenje za greh, kar je odraz nomadske kulture, ki jo je plemenska kultura Hebrejcev nadaljevala.

Spravni obred naj bi z žrtvovanjem »svete« živali, s kesanjem ljudstva in posledično Božjim odpuščanjem, kar je simbolni obred ponazarjal, obnovil zavezo z Bogom z medsebojno pomiritvijo. Pavel primerja judovski spravni obred, žrtvovanje »nedolžne« živali s Kristusovim žrtvovanjem in smrtjo na križu kot dejanjem odrešitve grehov ljudi in s tem sprave z Bogom. Jezus naj bi kot veliki duhovnik nove zaveze žrtvoval samega sebe v spravni dar Bogu in mu s tem dal zadoščenje v imenu človeškega rodu. Pavlinsko razumevanje sprave ostaja v tem vidiku naslonjeno na Mojzesovo postavo: Bog naj bi terjal zadoščenje za greh, ker šele zadoščenje prinaša spravo. In ker Bog neskončno presega človeka, je lahko ustrezna odkupnina za grehe le žrtvovanje neskončnega bitja – Božjega sina. Bogu namreč ne more za grehe ljudi zadostiti noben človek, pač pa le Božji sin.

Pavlinška teologija sprave, ki se navezuje na starozavezno žrtvovanje spravnega daru, je odločilno vplivala na razumevanje sprave v krščanski teologiji vse do moderne dobe. Ker je pojem sprave eden ključnih pojmov krščanstva, je imelo to bistvene posledice za krščansko pastoralno oznanjevanje in prakso, ki se do danes ne more osvoboditi koncepta žrtvovanja in vseh prisil, ki iz tega sledijo.

Toda že Pavel napravi v svojem razglabljanju bistven premik v pojmovanju žrtvenega daru od fizične k duhovni žrtvi. Jezus se zavestno žrtvuje, ni nekakšen materialen objekt žrtvovanja. Njegova žrtev je neskončna in zato vredna Boga, ker je prostovoljna. Če Pavel poudarja, da je za grehe ljudi dal zadoščenje lahko le Božji sin, pa ne postavlja ločnice med odnosom Boga do človeka, saj poudarja, da Bog brezpogojno odpušča človeku po Kristusu in da mora verujoči zavzeti enak odnos do sočloveka. Zato smo za spravo med nami odgovorni mi, ne le sami pred sabo, temveč tudi pred Bogom, ker prav po našem medsebojnem odpuščanju in sprejemanju drug drugega prihaja v svet Božja pravičnost, kakor uči apostol Pavel. – Za to dejanje medsebojne sprave pa je potrebna moralna moč, naša etična preobrazba.

Že judovstvo je v času svojega religioznega zorenja napravilo obrat od stvarne žrtve, tj. »grešnega kozla«, k osebni etični preobrazbi človeka kot pogoju obnove zaveze z Bogom. Prerok Izaija je zahteval moralno preobrazbo kot pogoj za spravo z Bogom: »Čemu mi bodo vaše številne klavne daritve, govori Gospod. [...] Nehajte mi prinašati ničeve daritve, kadilo mi je gnusoba. [...] Tudi če množite svoje molitve, vas ne poslušam, vaše roke so polne krvi. Umijte se, očistite se! Odstranite svoja hudobna dejanja izpred mojih oči, nehajte delati hudo. Naučite se delati dobro, skrbite za pravico. Pomagajte zatiranemu, zagovarjajte siroto, branite vdovo.« (Iz 1,11–17) To stališče se je pri Judih utrdilo šele z rabinsko teologijo po padcu jeruzalemskega templja v času babilonskega suženjstva, namreč stališče, da je potrebna moralna preobrazba – spreobrnitev, da bi se spet obnovila zaveza z Bogom. Knjiga rabinskih teoloških razlag *Mišna* poudarja, da je sprava moralno dejanje posameznika, po katerem lahko človek pričakuje in doseže Božje odpuščanje le, če se je spraval s svojim bližnjim. Sprava dobi tako pomen osebnega etičnega dejanja.

Jezus izhaja iz rabinskega izročila, ko naroča: »Če torej prineseš svoj dar k oltarju in se tam spomniš, da ima tvoj brat kaj zoper tebe, pusti svoj dar tam pred oltarjem in pojdi, da se poprej s svojim bratom spraviš, potem pa pridi in daruj svoj dar.« (Mt 5,24) In Pavel nadaljuje Jezusov nauk, ko poudarja, da ima kristjan dolžnost pravega dejanja do svojega bližnjega, do sočloveka, ker mu njegovo dejanje odpuščanja in sprejetja drugega odpira pot do sprave z Bogom in omogoča, da Božja pravičnost zasije med ljudmi. Prakrščanski pojem sprave, ki ga izraža grška beseda *hilaomai* (spravim koga s seboj, pomirim, pridobim si naklonjenost),¹⁰ uporablja pa ga izvorno besedilo Pavlovih pisem, označuje izrazito medosebni etični odnos. Poudarek je torej na moji odgovornosti: ne samo da odpustim krivico, ki mi je bila storjena, in ostajam zaprt vase, pač pa se moram spraviti z bližnjim, ki sem ga prizadejal ali je on mene. To pa pomeni, da moram z njim zaživeti v sožitju. – Ta etični vidik sprave je bistven za evangeljsko teologijo.

Spravo v evangeljskem pomenu bi morali razumeti in udejanjati prav današnji kristjani, še posebej med slovenskim narodom. Za spravo, ki pač zahteva moralno preobrazbo nas samih, smo odgovorni prav mi. Je temeljno dejanje in dolžnost naše vere, zato tudi izkazilo, potrdilo naše vernosti. Sprava je zastonjsko, brezpogojno dejanje odpuščanja, ki zahteva od kristjana osebno odpoved lastnemu ponosu in juridični pravici do poprave krivic ter zahteva brezpogojno sprejetje »nasprotnikov« v njihovi drugačnosti, četudi niso pripravljene ravnati enako. Le tako lahko stopi Božja pravičnost v človeški svet.

Sprava je danes v naši družbi življenjsko nujna. K njej je pozval prvi Edvard Kocbek v svojem intervjuju za tržaško revijo *Zaliv* leta 1975, ko je pretrgal desetletja dolgo javno zaroto molka o povojnih pobojih: »Gre torej za javno priznanje krivde, ki se tiče nas vseh. Tako dolgo se ne bomo znebili preganjavice in more, dokler javno ne priznamo svoje krivde, svoje velike krivde. Brez tega dejanja Slovenci ne bomo nikoli stopili v čisto in jasno ozračje prihodnosti.« Poziv k

10 V *Vulgati*, latinskem prevodu *Biblije*, pa je hebrejska beseda kipper oziroma grška *hilaskesthai* latinjena kot *expiatio* (sprava, pomiritev, poravnava), kar bolj kaže na rimski smisel za pravno urejanje medčloveških odnosov; prevajana pa je tudi kot *propitiatio* oziroma z glagolom *propitio* (doseči naklonjenost koga, pomiriti ga).

spravi se je rodil iz ranjene zavesti o naši narodni tragediji, razumljen pa je bil prav pri velikem delu kristjanov napačno – kot zahteva po popravi krivic in po nekakšnem obračunu, ki bi dal zadoščenje za storjene krivice. Toda sprava je moralno dejanje in zahteva brezpogojno odpuščanje, ne pa popravo krivic in zadoščenje s kaznovanjem nasprotnikov, kar bi pomenilo uveljavitev starozaveznega talionskega zakona: zob za zob. To je v nasprotju z evangelijskim naukom in naročilom Pavlove teologije, da se po naši medsebojni spravi izkazuje naša vera in prihaja v svet Božja pravičnost.

Slovenska katoliška teologija v svojem večinskem pastoralnem delu ni presegla srednjeveške sholastične teološke teze o krutem Bogu, ki zahteva žrtev,¹¹ ampak jo je v skladu s svojo ideologijo političnega katoliškega integriteta celo sprevrženo zaobrnila v njenem bistvu. Spravo kot zadoščevanje Bogu je aplicirala na zadostitev interesom Cerkev kot institucije, ker naj bi bila Cerkev Božje namestništvo na zemlji. V tem je bistvo shizme političnega katolicizma, ki še vedno obvladuje velik del slovenske katoliške hierarhije in vernikov.

V nasprotju s takimi nazori je že antropolog in teolog Anton Trstenjak, ko je govoril o človekovi razdvojenosti, ker je razpet med maščevanje in odpuščanje, prišel do občečloveškega spoznanja: »Končno ne smemo pozabiti, da je človek, ki res docela odpusti, tako da tudi »pozabi« na to, kar je bilo, obenem sam najsrečnejši človek. Kdor zna od srca odpustiti, ne osrečuje samo svojega bližnjega, ampak samega sebe. To duhovito izraža slovenska ljudska pesem, ko pravi: če ste kaj zamerili, pa kar sami odmerite; ne delajmo dolžnikov, potem ni treba terjatev. Kdor zna iz srca odpustiti, tako da tudi »pozabi«, in nikoli niti ne očita niti ne pričakuje »hvaležnosti«, zna potemtakem tudi učinkovito tolažiti, ne samo svojega bližnjega, ampak tudi sebe. Dejanje odpuščanja je nedvomno eno najbolj osrečujočih dejanj, kar jih človek zmore.«¹²

11 Karel Gržan, *Le kaj počne Bog v nebesih, ko je na zemlji toliko trpečih?*, Založba Sanje, Ljubljana 2013, str. 60–64.

12 Anton Trstenjak, *Biti človek*, Cankarjeva založba, Ljubljana 1989, str. 212–213.

Walter Sparr

LUTHROVA NESTRPNOST IN EVANGELIČANSKA ZAPOVED STRPNOSTI¹

1

Evangeličanska cerkev je sprejela pogumno odločitev, da se v »desetletju reformacije« sooči tudi z izzivom, kakršnega pomeni velika beseda *toleranca*². Očitno je sicer, da bi bil brez medsebojne strpnosti med religijami – ki danes sobivajo tudi v naši bližini – svet še bolj nemiren, kakor že je. Tvegano početje pa je, povezati veliko besedo »toleranca« s spominom na Luthrovo reformacijo.

Luther je bil daleč od verske tolerance, kakršna danes omogoča v naši družbi živeti skupaj vernikom različnih religij z različnimi religijskimi praksami. Zato se moramo vprašati, kako živimo kot evangeljski kristjani in kako smo hkrati lahko strpni s pripadniki drugih in tujih religij. Kaj pomeni »toleranca« v naših razmerah, v naši situaciji? Ali sme biti kaj več od tega, da trpimo, dopuščamo tujo religioznost? Golo dopuščanje je nekaj izsiljenega ali domišljavega in za zgolj tako toleriranega nekaj žaljivega, kakor sta opozarjala že Kant in Goethe: toleranca kot dopuščanje bi morala slej ali prej preiti v priznanje in spoštovanje.

Kaj takega je bilo za Luthra popolnoma nepredstavljivo. Zahteval je sicer toleranco za svojo vest, toda drugim je zagotavljal toleranco le v mejah tistega, kar so on in njegovi šteli za evangeljsko – to pa je bila wittenberška interpretacija *Svetega pisma*, kakor je bila opredeljena v veroizpovednih spisih. Na večje odklone je reagiral kot grobijan (po njegovih lastnih besedah), z neskrivano *nestrpnostjo*. Ta ni zadeva-

1 Slavnostni govor v cerkvi v Freisingu na dan reformacije 2013 .

2 Avtor v govoru dosledno uporablja izraz »toleranca«, v prevodu ga včasih ohranjam, včasih prevajam kot »strpnost«.

la le »papistov«, temveč tudi švicarsko reformacijo, še posebej pa »zanesenjake«³, proti katerim je mobiliziral tudi državno prisilo. Še bolj je bil nestrpen do religij, ki so po njegovem napačno razlagale ali ponarejale *Sveto pismo*: do judovstva in islama.

2

Luthrova netolerantnost pa je imela globlje vzroke kakor agresivni antiislamizem in protijudovstvo njegovih poznih let. Kot večina v njegovem času je za islamom videl osmanski imperij, ki je smrtno ogrožal krščanski Zahod. Kljub temu pa je npr. slavil kulturne dosežke islama; pozival je k obrambi krščanskih dežel za vsako ceno, nikakor pa ne k »sveti vojni«. Govoril je o »turškem antikristu«, ker je turško grožnjo videl kot del apokaliptične drame konca časov, kot znanilca Kristusovega ponovnega prihoda. Kot mnogi v njegovem času je pričakoval bližnji Kristusov prihod in hrepenel po »ljubem sodnem dnevju«.

V tem scenariju zgodovine odrešenja (in pogubljenja), povzetem po biblijskih apokalipsah, je tudi globlji temelj Luthrovega *protijudovstva* takrat, ko je bil že razočaran, ker se ni izpolnilo njegovo upanje, da se bodo zdaj Judje spreobrnil k Kristusu, ko/ker je postalo razvidno, da je evangelij Jezusa Kristusa navzoč tudi v *Stari zavezi*. Judje so bili Jezusu Kristusu tako bližji kot kristjani, ki so prišli izmed poganov. Seveda pa je Luthrov glas za mirno sožitje in državljansko enakopravnost Judov predpostavljala njihovo spreobrnitev. Sledeč zapisom v Rim 11 je judovsko spreobrnitev Luther časovno umeščal pred ponovni Kristusov prihod – Judje bi torej morali biti spreobrnjeni h Kristusu! Če se odpovedo temu – jih je treba ekonomsko in religiozno izstradati ali izgnati iz krščanskega sveta: to je bila ostro artikulirana zahteva poznih Luthrovih spisov o Judih, ki jih je pozneje vsekakor lahko uporabil nacionalsocialistični antisemitizem.

Bilo pa bi vsekakor neodgovorno površno poenostavljeno, če bi Luthrovo nestrpnost pripisali le osebnim težavam »trmoglavega bož-

3 »Schwärmer« – zanesenjaki, sanjači. Mišljeni so bili predvsem anabaptisti, pa tudi člani drugih radikalnih smeri v reformaciji (npr. Müntzerjevi privrženci).

jega barbara« (Thomas Mann); zadeva je bolj zapletena. Še do pred kratkim je namreč veljalo kot nesporno, da je bila Božja z(a)veza z Izraelom po Kristusovi smrti in vstajenju prenesena na Cerkev in za Izrael ni več veljala: odrešeni naj bi bile le *spreobrnjeni* Judje. To prepričanje, ki je bilo po konstantinskem obratu krščanstva značilno za državno cerkev, je sprejemal tudi Luther. Je pa vendar nebiblijsko: danes smo prepričani, da sta Božja zaveza z Izraelom *in* njegova z(a)veza z nami pogani v Jezusu Kristusu obe nepreklicni. To je sicer paradoks, katerega razrešitev pa moramo in smemo prepustiti Bogu – ne glede na naše krščansko pričevanje tudi nasproti Judom.

3

Izključitev Judov kot Judov iz zgodovine odrešenja je bila pogosto – in tudi v Luthrovem času – povezana še z enim *verskopolitičnim aksiomom*, in prav to je bilo jedro verske nestrpnosti: človeške družbe razpadejo, če niso religijsko homogene. Religija naj bi bila vezivo vsake družbe (*religio vinculum societatis*). Zahteva po religijski homogenosti je bila v razmerah državne Cerkve v evropski zgodovini novega veka bolezensko žarišče nestrpnosti. Najmilejše sredstvo za verskopolitično *izsiljeno* homogenost je bila cenzura ali prepoved govora, najstrožje pa izgon ali usmrtitev.

Kako bistvena je bila v času reformacije verskopolitična netoleranca, lahko vidimo pri Augsburskem verskem miru 1555. Upravičeno so ga sicer slavili kot prvo politično zagotovilo verske svobode, saj je razvezal politične odnose med nemškimi državami od konkurence med izključujočimi se pretenzijami obeh novih verskih strank na zadnjo resnico. To regionalno uresničenje individualne svobode vesti pa je imelo visoko ceno. Kajti načelo, da za podložnike določa verouzpoved oblast (*cuius regio eius religio*), je na posameznem ozemlju utemeljevalo *versko nestrpnost*. V Freisingu npr. je protestant lahko postal deležen mestnih pravic šele v 19. stoletju in za katoličane na protestantskih ozemljih ni bilo dosti drugače. V Erlangenu, od koder prihajam, je deželni knez sicer že leta 1685 dopustil dvo- in kmalu tudi trikonfesionalnost, toda to se je zgodilo iz čisto ekonomskih razlogov ...

Verskopolitično načelo *homogenosti* moramo zavestno in nedvoumno izključiti iz kanona naših krščanskih načel, pa čeprav ga je Luther sprejemal kot samoumevno. Prav tako kot pozneje uveljavljano načelo narodne ali celo rasne homogenosti. Posledice so bile »etnična čiščenja«, to je vojna in pobijanje. Vemo pa, da poizkusi, izsiliti religiozno homogenost, še niso prenehali.

4

Današnji dan reformacije zato praznujmo z jasnim distanciranjem od Luthrove verske nestrpnosti, pri čemer pa se zopet lahko sklicujemo na Luthra! Kajti ena od še vedno ne dovolj cenjenih novosti njegove reformacije je bila v tem, da je – v nasprotju s svojo Cerkvijo – razločevanje med *religiozno avtoriteto* in *politično oblastjo* povzdignil v temeljno načelo vodenja Cerkve in politike (da se bo sedanje »desetletje reformacije« po temi tolerance lotilo teme politike, je povsem dosledno.)

Takrat veljavni nauk je razglašal, da je Kristus dodelil papežu oba »meča«, duhovnega in posvetnega; slednjega je potem papež deloma predal v fevd cesarju, ki pa mu je zato kot podrejeni bil zavezan k poslušnosti. Drugače je zastavljen Luthrov nauk o »dveh regimentih«: Bog vlada svetu na dva načina, ki sta po svojih ciljih povsem različna: na eni strani večno odrešenje, na drugi strani zemeljsko dobro. Različna sta tudi po sredstvu: duhovna moč, ki je usmerjena k ljubezni in na drugi strani politična oblast, ki stavi na razum in izkušnjo pri uporabi sankcij. To razločevanje je ukinilo do tedaj skoraj samoumevno sintezo *religije* in *politične* moči, ki se je razvila v krščanskih državnih Cerkvah. Luther je Cerkvi in njenim uradom odrekel pristojnosti za izvajanje politične oblasti in družbene prisile, po drugi strani pa je zahteval svobodo vesti za vero kot mejo političnega vpliva in oblastne prisile.

Luther sam svojega tako poantiranega nauka o »dveh regimentih« vsekakor ni dosledno uveljavljal; celo zanikal ga je v odnosu do tako imenovanih »zanesenjakov«! Tudi poznejša generacija je le nejevoljno sprejela Augsburški verski mir, ki je političnemu miru (*pax politica*)

dal prednost pred versko ekskluzivnostjo. Številni luteranci so še leta 1918 obžalovali konec zveze »trona in oltarja«, čeprav je odprava državne Cerkve pomenila uresničitev enega središčnih Luthrovih načel. Za reformacijsko zahtevo po toleranci, za garancijo strpnosti pri versko nevtralni državi, niso poskrbele luteranske deželne Cerkve, ampak manjšinske »svobodne cerkve« kot dedinje kruto preganjanih zanesenjakov Luthrovega časa. Lahko smo hvaležni menonitom, da so nas nedavno osvobodili tega Luthrovega dednega bremena in nam kljub prestanem trpljenju ponudili roko sprave.

5

Naše distanciranje od Luthrove nestrpnosti – z Luthrom – pa lahko gre še dalje: od krščanske ekumene ga lahko razširimo tudi na odnos do nekrščanskih religij. Luther je sicer sprejemal takratno splošno prepričanje, da je mogoča le ena verska resnica; vse druge pretenzije na versko resnico so zato napačne in jih ni mogoče trpeti (tolerirati). Kristus sam je jasno rekel: »Jaz sem pot, resnica in ljubezen in življenje; nihče ne pride k Očetu razen po meni« (Jn.14,6)! Toda Luther je večkrat poudaril, da je resnica, ki je Kristus osebno, veliko bogatejša in univerzalnejša kot resnica *našega* verovanja v Kristusa; verovanja, ki tudi v »luči milosti« ni univerzalno *vedenje* in se nikakor ne odslkava v človeških izjavah o Kristusu v smislu 1:1. Luther je šel tako daleč, da je – takrat nezaslišano – zatrjeval, kako imajo kristjani na Zemlji opraviti ne le z eno, ampak z dvema, in to tekmujočima resnicama o Bogu in svetu. Njuna sinteza v eno samo vse zajemajočo perspektivo je pridržana »Gospodovi luči«, pravi Luther. Krščanska vera sicer vidi v »luči milosti« veliko pravilneje kakor nevera, toda ne *vsega*; ni na nekakšnem hribu, od koder bi imela kot vojskovodja razgled nad vsem, da lahko vse ustrezno uredi.

Nahaja pa se na takem mestu Jezus Kristus, in sicer – rečeno manj ohlapno – *na desnici Boga Očeta!* Prav to je poanta Luthrove podobe Kristusa: k Božji desni(ci) povzdignjeni Jezus Kristus je dejavno navzoč tam, kjer je (na delu) Božja desnica: to pa je vsepovsod v svetu. Tako Bog ne deluje le kot stvarnik, ampak tudi kot odrešenik v vseh

človeških zadevah, tudi in še posebej v religioznih, in to v vseh. Tudi če so povsod udeleženi grešni ljudje, je tudi številčnost in raznoličnost religij v rokah troedinega živega Boga. Le da naše tukajšnje krščansko verovanje še ne vključuje vedenja o tem, *kako* je Kristus navzoč v religijah in *zakaj* tam deluje, kakor deluje. Luther je bil – drugače kot številni moderni teologi – v soglasju s celotno tradicijo prepričan, da imajo vsi ljudje po naravi, v srcu in v svetu opraviti z Bogom, tudi tedaj, ko svojo »naravno religijo« prakticirajo kot službo malikom. In ker je »svet poln Biblije«, kakor je rekel Luther, je tudi menil, da lahko verujemo, da je glavna vsebina Biblije, Jezus Kristus kot znak sprave sveta z Bogom, navzoča v vsem veselju sveta. Religijska pluralnost – lahko sklepamo naprej – obstaja zaradi Božjega potrpljenja, tiste *tolerantia Dei*, ki nam jo je naklonil v Jezusu Kristusu.

6

Učimo se torej od Luthrovega krščanskega (!) zaupanja v Boga in se naučimo verske tolerance: tolerance ne *proti* naši veri v Kristusa, ne mimo nje, ne brez nje, temveč iz nje, iz vere v Kristusa. Spoštljiva toleranca do tujih religij *iz* krščanske vere: to je evangeličansko-luteranska zapoved tolerance! V tej cerkvi lahko rečem, da je to tudi rimskokatoliška zapoved – je namreč krščanska zapoved tolerance.

Ta zapoved je vsekakor deležna dveh usodnih nesporazumov. Prvi: verska strpnost pomeni ravnodušnost do svoje vere in njene pretenzije po resnici. Zabloda! Kristjani, ki so versko strpni iz vere, s tem izražajo svojo vero (mimo nje tudi v tem ne morejo), da jih ona in samo ona usposablja za pravo strpnost. Verska strpnost je namreč prava, kadar je versko prepričanje, iz katerega strpnost izhaja, osvobodeno vsake vzvišenosti in se lahko odreče vsakemu političnemu ali ekonomskemu prisiljevanju drugače verujočih. Kot takšno je oblika ustvarjanja miru, ki nam ga je Jezus Kristus tako vneto priporočal.

Drugi usodni nesporazum: temeljna religiozna toleranca pomeni pavšalno priznanje resnice neke tuje religije. Zabloda! Strpnost iz vere ne pomeni niti pavšalnega zavračanja niti pavšalnega priznanja neke druge religije, temveč njeno diferencirano teoretično in praktično

vrednotenje in razmeram ustrezno obnašanje. Tako je nekaj elementarno krščanskega, da smo v *vsakdanjem življenju* z drugače verujočimi v miroljubnem sožitju in jim priznavamo vsaj državljansko enakopravnost – prav tako kakor mi so Božja stvaritev in so narejeni po Božji podobi. Nova situacija nastane, ko postane možen *dialog*, ki nam posreduje poznavanje drugih, njihovega verskega bogastva, pa tudi senzibilnost za njihovo drugačnost; na drugi strani daje tako možnost tudi njim ter tako gradi prijateljsko dobrohotnost med različno verujočimi. Pojavi pa se lahko nova situacija, ko/če nam Sveti duh podari pravo besedo in pravi ton ob pravem času: takrat je na vrsti naše izrecno *pričevanje* naše krščanske vere, torej misija, če uporabimo to, nesporazume vzbujajočo besedo. Tako pričevanje pokaže na versko *različnost*, celo nasprotnost, toda vgrajeno je v kontekst človeške solidarnosti in konkretnega poznanstva z drugače verujočimi. Zato je nekaj precej drugačnega, kakor je pavšalno, abstraktno zatrjevanje o tako imenovani »resnici« ali »absolutnosti« krščanstva – slednje lahko mirno pozabimo.

Draga skupnost, praznični govor ni pridiga. Kljub temu vam lahko oznanjam evangelij in se pri tem sklicujem na apostola Pavla (Gal 4): verska strpnost iz vere je privilegij, nič manj. Za ta krščanski privilegij smo v versko središčnem vidiku hvaležni Martinu Luthru, ki je s tem v apostolskem nasledstvu. Verska strpnost iz vere je bistveni vidik krščanske svobode (*libertas Christiana*). Ta svoboda za toleranco ni drža arogantne vzvišenosti, pa tudi ne nekakšne trgovske recipročnosti: je stvar notranje neodvisnosti, ki vzdrži in vztraja tudi v nesimetričnih razmerah. Na primer: izhajajoč iz nje lahko kristjan zagovarja gradnjo mošej v Nemčiji, tudi če v Savdski Arabiji gradnja cerkva ni dovoljena. Tako naša toleranca ni znamenje slabosti ali dekadence, temveč znamenje samozavestne, sproščene moči. Njeno ime je tudi na današnji dan reformacije: »Svoboda krščanskega človeka«.⁴

Iz nemščine prevedel in opombe dopisal Marko Kerševan

4 Ali »Kristjanova svoboda« (»Von der Freiheit eines Christenmenschen« – tudi naslov znanega Luthrovega spisa; slovenski prevod v: Martin Luther: *Izbrani spisi*. Ljubljana: 2001, str. 167–193.

Miroslav Volf

»VSE SPOŠTUJTE!«
KRŠČANSTVO IN KULTURA
UNIVERZALNEGA SPOŠTOVANJA

1. Nekaj osebnih razkritij

Odraščal sem v razmerah protiverske nestrpnosti. Šlo je za blago obliko nestrpnosti v primerjavi z vsem, kar je v XX. stoletju prizadelo mnoge (še posebej verske skupnosti) in kar se še vedno dogaja na mnogih koncih sveta. Iz lastne izkušnje pa vem, kako je živeti v stanovanjih z mikrofoni v stenah, prejemati že odprto pošto in se pogovarjati prek prisluškovanih telefonskih linij. Uslužbenci državne varnosti so me cele mesece zasliševali in mi grozili.¹ Velikokrat sem tudi slišal zgodbo o grozovitih preizkušnjah, skozi katere je šel moj oče. Povsem nedolžnega človeka so v nekaj mesecih peklà koncentracijskega taborišča izstradali skoraj do smrti, saj so oblasti vnaprej predpostavile, da je kriv, ne da bi se vsaj malo potrudile, da raziščejo njegov primer, še več: niso ga niti vprašali po imenu!

Na ravni svojih zgodnjih, formativnih izkušenj zato nestrpnost asociiram z ateizmom. Toda prav tako na osnovi lastne izkušnje ugotavljam, da se v primerjavi z ateizmom teizem ni izkazal nič bolj strpen. Moj ded je bil baptistični pastor, oče pa binkoštni. Oba sta se strinjala, da je skupnostima, ki sta jima služila, bilo pod komunistično oblastjo lažje kakor pod politično in kulturno dominacijo katoličanov in pravoslavcev. Moje hrepenenje po odprtem obzorju spoštovanja je torej vzniknilo iz utesnjenosti v tako verski kakor sekularistični nestrpnosti. Vera, ki so mi jo izročili starši – vera, ki se mi je v

1 Za avtobiografski prikaz glej Miroslav Volf, *The End of Memory*. (Grand Rapids: Eerdmans, 2006).

najstniških letih zazdela preveliko breme, da bi ga mogel nositi – vendarle ni podlegla pritiskom in se odrekla lastni resnici, morala pa se je boriti proti nevarnosti okužbe: okužbe z nestrpnostjo tistih, ki so se identificirali bodisi z rdečo zvezdo bodisi s križem.

Toda ali je križ simbol nestrpne religije, prav tako kakor je rdeča zvezda postala simbol nestrpnega družbeno-političnega projekta?

2. In nagrado za nestrpnost prejme ...

Kaj, ko bi kdo podeljeval nagrado za najbolj nestrpno vero? Kate-
ra bi zmagala? Žirijo bi lahko sestavljali tako še živeči kot že pre-
minuli religijski kritiki. Večina takšnih kritikov bi vsem verstvom pri-
znala, da lahko kandidirajo za nagrado, saj so vsa primerki slepe vere
in so kot takšna iracionalna ter zaradi tega nestrpna. Pa vendar bi
judovstvo, krščanstvo in islam – torej abrahamska verstva, ki poudar-
jajo neomejeno oblast enega in edinega Boga in vztrajajo na univer-
zalnosti ene same resnice² – bržkone šteli za favorite, saj naravnost
utelešajo tisto, čemur včasih pravijo »imperializem univerzalnega«.³
Tako bi za zmagovalca morda lahko razglasili krščanstvo, ker se pod
pretvezo splošne dobrohotnosti vsem brezobzirno vsiljuje. Ali pa bi
perverzna nagrada pripadla islamu, ki ga mnogi izmed sodobnih
kritikov vidijo kot moža s prevezanimi očmi in handžarjem v roki.⁴

Ker verni ljudje niso imuni pred željo po diskreditiranju svojih
tekmecev, se takšnim kritikom pogosto pridružijo. Slišal sem kristja-
ne, ki nenehno poudarjajo, da je islam, za razliko od krščanstva kot
religije ljubezni, sam religija nasilja, v jedru katere nekakšno kruto in
iracionalno boštvo terja brezpogojno podrejanje. Slišal pa sem tudi
muslimane, ki se nikoli ne utrudijo vračati takšne komplimente. Tako

- 2 Glej prikaz sovisnosti med monoteizmom, ekskluzivističnostjo in nestrpnostjo v Jan Assmann, *Moses the Egyptian: The Memory of Egypt in Western Monotheism* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1997); *Die Mosaische Unterscheidung, Oder der Preis des Monotheismus* (München: Carl Hanser, 2003).
- 3 Izraz je Bourdieujev, npr. Pierre Bourdieu, *Firing Back: Against the Tyranny of the Market 2* (London: Verso, 2003), 86; *Pascalian Meditations* (Stanford: Stanford University Press, 2000), 71.
- 4 Eden izmed dvanajstih notoričnih danskih stripov tako prikazuje Mohameda.

sem na lastna ušesa celo z državniške ravni, od nekdanjega predsednika Malezije Mahathirja Mohamada slišal, da je glede na genocid nad starodavnimi Kanaanci, ki ga je zaukazal Bog, pač očitno, da sta tako judovstvo kot krščanstvo nasilnejša od islama.

Če imajo kritiki (in drug drugemu nasprotujoči si zagovorniki) prav glede nestrpnosti abrahamskih verstev, se nam na obzorju zbirajo oblaki, ki napovedujejo silovito nevihto. Prvič: v čedalje bolj povezanem in sovisnem svetu si mnoga verstva delijo prostor celo v posameznih državah. Drugič: krščanstvo in islam sta v tem hipu verstvi z najhitrejšo rastjo in največjim številom vernikov. Skupaj obsegata več kot polovico trenutno živečega človeštva. In to sta prav tisti verstvi, ki v očeh kritikov tekmujeta za prvo mesto v nestrpnosti. Tretjič: ker verni ljudje (z muslimani vred) večinoma privzemajo demokratične ideale, se bodo še naprej zavzemali za udeležanje svoje vizije dobrega življenja v javnem prostoru. Tako bodo – če imajo kritiki prav – rastoče in asertivne religije, vpete v medsebojno prepletenost, povzročile, da življenje milijonov ljudi postane nezno.

Toda: *ali imajo* kritiki prav? V določenem oziru vsekakor imajo: Privrženci vseh treh abrahamskih verstev, še posebej pa kristjani in muslimani, so bili pogosto nestrpni, celo srhljivo kruti. Zgodovina njihove nestrpnosti je dolga in je ob robovih svojega pohoda za seboj pustila na kupe diskreditiranih in razseljenih ljudi ter nešteta uničena življenja. Morda koga preseneča, toda mnogi verniki se na tej točki s kritiki strinjajo (čeprav bi sami bržkone pristavili, da ima njihova vera še bolj imponantno zgodovino širokosrčnosti ter prizadevanja za socialno pravičnost). Tako kritiki kot pristaši se torej na tej točki strinjajo: v praksi so abrahamske religije pogosto bile nestrpne.⁵ Razhajajo pa se predvsem glede vprašanja, ali je nestrpnost bistvena značilnost teh verstev ali pa je, nasprotno, njihova huda deformacija.

Če to ugotovitev apliciramo na krščanstvo, se pravi na vero, ki ji tudi sam pripadam, in o kateri tukaj pišem, bi lahko zgornje nesoglasje preoblikovali v vprašanje, kaj pomeni biti *dosleden kristjan*, tj.

5 S »prakso« tukaj ne merim le na nestrpnost v smislu nasilnih dejanj, ki so jih zagrešili kristjani, temveč tudi na sam način, kako so formulirali svoja krščanska prepričanja, torej na nestrpnost v »besedi in dejanju«.

kristjan, ki živi po duhu in črki osnovnih krščanskih prepričanj. Če navedemo dva nasprotujoča si primera: Ali je dosleden kristjan križar, ki ob vzkliku »Kristus je Gospod« neverniku odseka glavo?⁶ Ali pa je dosleden kristjan trapist, ki ne ozirajoč se na to, da mu nasilni ekstremisti grozijo s smrtjo, služi revnim muslimanom?⁷ Ali križar zaradi sle po ekonomski, politični in kulturni dominaciji zlorablja svojo vero ali pa le brezkompromisno ravna v skladu s svojimi avtentično krščanskimi prepričanji? Ali trapist brzda svojo napadalno vero z generično humanostjo ali pa dosledno prakticira krščansko vero? V splošni obliki se torej vprašanje glasi: ali nestrpni kristjani pačijo svojo lastno vero ali pa je krščanstvo samo po sebi nestrpna religija? Kritiki zastopajo to drugo možnost in poudarjajo, da so sleherna nagnjenja krščanstva v smeri kakršne koli strpnosti pravzaprav sekularnega izvora in v nasprotju s samim krščanskim verovanjem.

Gre za resno vprašanje in s tem nimam v mislih zgolj posledic za samopodobo in ugled judov, kristjanov in muslimanov (najs ti ljudje, če imajo kritiki prav, živijo v religijski različici Severne Koreje⁸). Glede na globaliziranost sveta in tendenco vnovične krepitve religij je svetovni mir in veliki meri odvisen od verske strpnosti. Verstva ne izginjajo: če je nestrpnost del njihove DNK, so versko motivirani oz. versko legitimizirani spopadi neizogibni. Če ni *imanentno verskih motivacij za strpnost*, lahko v okoliščinah medsebojne prepletenosti in sovisnosti današnjega sveta od dinamičnih, agresivnih religij pričakujemo le hladno zaničevanje, gorečo nestrpnost in brutalno nasilje.

Ali torej imanentno verski razlogi za strpnost obstajajo? V pričujočem članku bom dokazoval, da avtentično krščanska drža terja ne le strpnost, temveč tudi *pristno spoštovanje* vseh ljudi. Koncept spoštovanja vseh pa je smiselno le, če razlikujemo med spoštovanjem, ki so ga osebe deležne zavoljo svojih zaslug ali statusa (kot, denimo, pri

6 Primer navajam po George Lindbeck, *The Nature of Doctrine* (Louisville, KY: Westminster John Knox, 1984), 64.

7 Za zgodbo sedmih trapistov, ki so jih leta 1996 obglavili v Alžiriji, glej film *Of Gods and Men*.

8 Tako Christopher Hitchens v razpravi s Tonyjem Blairom glede vprašanja, ali je vera pozitivna sila ali ne: (»Is Religion a Force for Good in the World?«, *The Munk Debates*, 26. 11. 2010, video je bil 1. 7. 2014. dostopen preko: www.c-spanvideo.org/program/Blairan).

»spoštujem jo, ker je poštena«), in spoštovanje, ki gre ljudem zgolj zavoljo njihove človeškosti (kot npr. pri »vsi ljudje morajo drug drugu gega spoštovati v vsej svoji različnosti«⁹). Več o tem bistvenem razločku pozneje.

3. Strpnost – poglavitno znamenje resnične cerkve

Specifično krščanski argument v prid strpnosti sploh ni nov. Pionir političnega liberalizma John Locke v bržkone najvplivnejšem tekstu o strpnosti, ki je bil kdaj spisan, v *Pismu o toleranci* (1689), že v prvem stavku zatrdi, da je toleranca »ključno merilo prave cerkve«.¹⁰ Argument, s katerim podpira svojo trditev, je utemeljen na dveh ključnih krščanskih prepričanjih.

a) Strpnost in svoboda

Prvo prepričanje zadeva osrednji pomen svobode pri prihajanju k veri. K sami veri sodi, da se nikogar ne da prisiliti, da veruje. Sprejeti (ali zavrniti) krščansko vero pomeni v temelju prevrednotiti vse svoje odnose. Če smo prisiljeni verovati, bomo z neiskreno vero sramotili Boga¹¹ in delali silo svoji lastni vesti.¹² »Resnična in odredujoča vera je v notranji prepričanosti, brez katere nič ne more ugajati Bogu«, pravi Locke.¹³ Takšna vera pa lahko raste le v svobodi.

Kritik bi lahko posumil, da to »notranje prepričanje« Locke v krščanstvo bržkone vpeljuje od zunaj, namreč iz lastnega modernega

9 »United Nations Millenium Declaration«, št. 6 (dne 1. 7. 2014. dostopno preko www2.ohchr.org/english/law/millenium.htm).

10 John Locke, *A Letter Concerning Toleration, v Two Treatises of Government and a Letter Concerning Toleration* (ur. Ian Shapiro; New Haven: Yale University Press, 2003), 215.

11 »Kar ne izhaja iz takšne zaupnosti vere, ni namreč niti samo po sebi dobro, niti ni sprejemljivo za Boga. Če bi torej ljudem naložili kaj takšnega, kar nasprotuje njihovemu prepričanju, bi jim pravzaprav zaukazali, naj razžalijo Boga. Slednje pa se zdi naravnost absurdno glede na to, da je namen celotne religije ugajati Bogu, in da je za doseg tega namena nujna svoboda vere« (Locke, *A Letter*, 233).

12 »Nobena pot, po kateri bi hodil proti svoji vesti, me ne bo nikoli privedla k prebivališčem blaženih« (Locke, *A Letter*, 233).

13 Locke, *A Letter*, 219.

občutenja. Kritik bi lahko ugovarjal, da Locke izhaja iz predpostavke izoliranega posameznika, ki pred Bogom stoji sam in upošteva le glas lastne vesti. Nato bi sklenil: Takšna oseba je produkt individualistične dobe ter za njo specifičnega razumevanja osebnosti in medčloveških odnosov. Ta doba pa je nastopila šele s sekularizacijskimi procesi. Navsezadnje, argument o svobodi pri prihodu k veri izhaja iz peresa filozofa, ki velja za pionirja zahodnega »posesivnega individualizma«.¹⁴

Toda razlogov za sumničavost ni. Kulturni novum in Lockov lastni individualizem nas ne smeta preslepiti: kristjani so od vsega začetka poudarjali potrebo po svobodnem prejemanju vere. Tako apostol Pavel pravi, da »verujemo s srcem«, se pravi ne zgolj z zunanjo privolitvijo (bodisi vplivom splošnega vzdušja bodisi eksplicitnim ukazom), temveč s samim jedrom svojega bitja (Rim 10,10). Podobno je krščanski apologet Laktancij okoli leta 300 po Kr. (med Dioklecijanovimi preganjanji) poudarjal, da ni »ničesar, kar bi bilo bolj stvar svobodne volje kakor vera; [...] če ji zavest častilca ni naklonjena, vera v hipu izgine, preneha obstajati«.¹⁵ Stoletje prej je Tertulijan izrazil isti pomislek: »Krivično je svobodne siliti proti njihovi volji«, da bi se udeleževali verskih obredov, kajti bogovi »si ne morejo želeti daritev tistih, ki niso voljni« darovalci.¹⁶ Vera je po svojem bistvu svoboden in osebni dej. Vsiljena vera sploh ni vera. Glede tega so enakega mnenja tako zgodnji kakor sodobni kristjani.¹⁷

14 Glej C. B. Macpherson, *The political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke* (Oxford: Clarendon, 1962).

15 Lactantius, *Divine Institutes* V, 20. Navajam po Bowlin, »Tolerance Among the Fathers«, *Journal of the Society of Christian Ethics* 26/1 (2006): 27.

16 Tertullian: *Ad Scapulum* II. Navajam po Bowlin, »Tolerance Among the Fathers«, 18. O tem, kako Avguštin s svojo interpretacijo besed »prisili ljudi, naj vstopijo« (Lk 14,23; glej »Concerning the Correction of the Donatists« v *St. Augustine: Letters* 156–210 [prev. Roland Teske; Hyde Park, NY: New City, 2004], 185), in celotna tradicija, ki mu je sledila, zaobidejo takšno razumevanje vere, na omejenem prostoru pričujočega članka ne moremo razpravljati (glej pa Bowlin, »Tolerance Among the Fathers«, 28–31).

17 To je bil eden glavnih argumentov papeža Benedikta XVI. v njegovem razvpitem regensburškem nagovoru glede islama in nasilja. Pri tem namreč navaja bizantinskega cesarja, ki je zatrjeval, da se »vera rodi v duši, ne v telesu. Kdor želi ljudi pripeljati k veri mora biti sposoben temeljito razmišljati in dobro govoriti, brez

b) *Strpnost in ljubezen*

Drugi razlog, zakaj naj bi strpnost bila eno glavnih znamenj resnične cerkve, je za Locka osrednje mesto, ki ga ima *ljubezen pri udejanjanju krščanske vere*. Slavne so Pavlove besede, da ne glede na to, koliko vem o načelih svoje vere, in ne glede na vse moje občudovanja vredne etične rezultate, »nisem nič«, če nimam ljubezni (1 Kor 13,2). V implicitni navezavi na apostola Pavla opozarja Locke, da tudi če se kdo povsem upravičeno sklicuje na svojo pravovernost, na svojo nраво krepost ali liturgično neoporečnost, »pa mu primanjkuje ljubezni, krotkosti in dobrohotnosti do človeštva nasploh, tudi do teh, ki niso kristjani – tak zagotovo sam še ni zares kristjan«. ¹⁸ Nestrpnost ni združljiva s pristno ljubeznijo, ker je nepredstavljivo, da bi »zadajanje muk in vsakovrstnih krutosti« lahko veljalo za izraz ljubezni. ¹⁹ To pa je stališče, ki so mu od Avguščina naprej nasprotovali zagovorniki ²⁰ »ostre ljubezni«. ²¹ Za Locka torej nestrpnost ni združljiva s pristno vero in pomeni resen defekt.

Oba Lockova krščanska argumenta v prid strpnosti – kako prideš k veri in kako kot človek vere živiš – sta prepričljiva. ²² Prvi je specifičen in zadeva versko toleranco, drugi je splošen in kot tak temelj tudi za vse druge oblike strpnosti. Dosleden kristjan je strpen kristjan, dokazuje Locke.

nasilja in groženj« (glej »Faith, Reason and the University – Memories and Reflections.« *The Holy See* [12. September 2006], dne 1. 7. 2014 dostopno prek: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg_en.html; za razpravo vključno z odzivom muslimanov glej Miroslav Volf, *Allah: A Christian Response* [San Francisco: HarperOne, 2011], 19–39).

18 Locke, *A Letter*, 215.

19 Locke, *A Letter*, 216.

20 Glej npr. opis srednjeveških likov v Jonathan Riley-Smith, »Crusading as an Act of Love«, v *Medieval Religion: New Approaches*, (ur. Constance H. Berman; New York: Routledge, 2005), 49–67.

21 »Ljubezen, združena z ostrino, je boljša kakor hinavščina, združena s popustljivostjo«, pravi Avguštin v Pismu Vincenciju (97. pismo), pri čemer je lažna alternativa, na kateri temelji, precej očitna. (op. prev.)

22 Za temeljit prikaz celotnega nabora Lockovih argumentov v prid strpnosti glej: Susan Mendus, *Tolerance and the Limits of Liberalism* (Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press International, 1989), 22–43.

Ta Lockova argumenta lahko še okrepimo. Tako bi lahko poudarili, da vse predstave, ki jih ima kristjan o samem sebi, o odnosu z drugimi in o dobrem, temeljijo na prepričanju, da je Bog sebe-samega-darujoča-se ljubezen in nikakor ne kak gospodovalen samodržec (kot sem to storil v *Free of Charge*).²³ Lahko bi prikazali, da bi kristjani morali svoje soljudi ljubiti in spoštovati njihovo osebno in skupnostno integriteto prav v okoliščinah, ki so obremenjene s potencialom za nestrpnost – ko so soočeni z »drugimi«, ki so drugačni in katerih ravnanj ne odobravajo ali so celo utrpeli nasilje od njihove roke (kot sem storil v *Exclusion and Embrace*).²⁴ Lahko bi pokazali, da tisti »bližnji«, ki bi jih kristjani morali ljubiti in spoštovati, vključujejo njihove glavne religijske »tekmece«, namreč muslimane (kot sem to storil v *Allah: A Christian Response*).²⁵ Lahko bi tudi dokazovali, da se mora javni angažma kristjanov ravnati po »zlatem pravilu«, ki nas zavezuje, da drugim priznamo enake pravice, kakršne zahtevamo zase (kot sem argumentiral v *A Public Faith*).²⁶ Vsi ti argumenti so pomembni za specifično versko utemeljitev strpnosti in spoštovanja.

Toda v pričujoči razpravi bom ubral drug pristop. Osredotočil se bom na biblične temelje za spoštovanje, pravzaprav na eno samo zapoved. Najdemo jo v *Prvem Petrovem pismu*, ki bolj izčrpno in eksplicitno kot vsi drugi novozavezni teksti govori o tem, kako naj bi kristjani živeli v razmerah s tenzijami nabitega družbenega pluralizma. Zapoved je kratka in jasna: »Vse spoštujte!« (1 Pt 2,17).²⁷ Za kristjane, ki imajo *Sveto pismo* za Božjo besedo, spoštovanje vseh ni le predlog ali pameten nasvet, temveč verska dolžnost. Kaj točno sodi k tej dolžnosti?

23 Miroslav Volf, *Free of Charge: Giving and Forgiving in a Culture Stripped of Grace* (Grand Rapids: Zondervan, 2006).

24 Miroslav Volf, *Exclusion and Embrace: Theological Exploration of Identity, Otherness, and Reconciliation* (Nashville: Abingdon, 1996).

25 *Allah: A Christian Response* (San Francisco: HarperOne, 2011).

26 Miroslav Volf, *A public Faith: How Followers of Christ Should Serve the Common Good* (Grand Rapids: Brazos, 2011).

27 Ko bom v nadaljevanju ekspliciral in apliciral to zapoved, je ne bom mogel postavljati v kontekst svetopisemskih odlomkov, v katerih je videti, da Jezus in kristjani počnejo ravno nasprotje od tega, za kar se zdi, da ta zapoved terja, npr. ko Jezus »Judom«, ki so ga skušali ubiti, reče: »vaš oče je hudič« (Jn 8,44). Glede tega glej Miroslav Volf, *Captive to the Word of God: Engaging the Scriptures for Contemporary Theological Reflection* (Grand Rapids: Eerdmans, 2010), 105–110.

4. Spoštovanje

Najprej si oglejmo, kaj pomeni »spoštovati«, nato se bomo posvetili presenetljivemu oziroma radikalnemu delu te zapovedi, ki kristjanom nalaga, da spoštujejo vsakogar. Izraza »izkazovati čast« in »spoštovati« bom uporabljal kot sinonima.²⁸

a) Spoštujte, in pika.

Ko filozofi razpravljajo o toleranci, včasih omenjajo »okoliščine toleriranja«. Slednje povzemajo pogoje, pod katerimi smo poklicani k toleriranju. Trije takšni pogoji so ključni: 1. različnost, 2. nestrinitanje, 3. nesorazmerje moči.²⁹ *Prvo Petrovo pismo* naslavlja krščanske skupnosti, ki živijo v razmerah, v katerih so izpolnjeni vsi trije navedeni pogoji. Kot prvo, te skupnosti so ubrale pot občutno drugačnega načina življenja glede na kulturo, ki jih je obkrožala, in celo glede na kulturo svojih lastnih prednikov. Imeli so se za izvoljeni rod in svet narod (2,9). Drugič, obrekovali so jih kot hudodelce (2,12), medtem ko so sami verjeli, da njihovi sodržavljeni živijo prazna življenja (1,18). In končno: bili so nemočna manjšina, mreža neznatnih skupnosti, razseljenih po rimskem imperiju (1,1–2). Kot drugačni, nepriljubljeni in nepomembni, so bili žrtev zasramovanj in »mehkega« preganjanja (1,6; 3,9). To pa so natanko tiste okoliščine, ki zahtevajo toleranco.

Toliko bolj presenetljivo je, da *Prvo Petrovo pismo* ne vsebuje nikakršne zahteve po toleriranju kristjanov, celo v obliki prošnje Bogu ne. Poznejši krščanski pisci, začenši s Tertulijanom (rojen 160 po Kr.), bodo formulirali takšne zahteve. Še pred Tertulijanom so teologi argumentirali v prid tolerance, ne da bi slednjo tudi terjali. Tako je Justin (100–165 po Kr.) v svoji *Apologiji* opozoril, da so »pripadniki različnih religij pri presoji drug drugega vsi brezbožni, saj se predme-

28 Volfova pojasnitev glede sinonimnosti »izkazovanja časti« [*honoring*] in »spoštovanja« [*respect*] je v prevodu redundantna, saj sodobne slovenske izdaje Svetega pisma grški glagol τιμάω na tem mestu (1 Pt 2,17) tako ali tako že prevajajo s spoštovati. Pri Dalmatinu pa se je stavek še glasil Všem zhaft ilkashite (op. prev.).

29 Za razpravo o »okoliščinah toleriranja« glej: Mendus, *Toleration*, 8–9.

ti njihovega čaščenja razlikujejo«. ³⁰ Če Rim takšne religije tolerira, bi moral tolerirati tudi kristjane, namesto, da se jih »pobija kot grešnike« čepprav niso nikomur »storili krivice«. ³¹ Justin torej argumentira, da verska različnost ni razlog za nestrpnost.

Justinova in Tertulijanova stališča so prav tisto, kar bi lahko tudi pričakovali: šibki marginalci pridigajo močnim in vladajočim o toleranci. Toda *Prvo Petrovo pismo* je drugačno. Sploh ne naslavlja močnih in vladajočih, ki kristjane zatirajo. Od nekrstjanov ne terja ničesar, zato pa ogromno terja od samih krščanskih skupnosti. Namesto da bi od nekrščanskih *preganjalcev* zahtevalo strpnost do kristjanov, *preganjanim* kristjanom zapoveduje, naj spoštujejo nekrstjane.

Če se osredotočamo na *režim nestrpnosti*, v katerem so kristjani trpeli krivice, se takšna zapoved ne zdi ravno smiselna, lahko celo zadiši po ponotranjenem zatiranju in hlapčevstvu. Videti je prav »ču-daško« naslovljena, namreč na žrtve nestrpnosti, namesto da bi merila na družbene okoliščine, ki spodbujajo nestrpnost, in na posamezne preganjalce. Toda če pozornost usmerimo na *mentaliteto nestrpnosti*, ³² ta zapoved – da naj spoštujejo vsakogar – postane še kako smiselna; celo v veliko globljem smislu smiselna, kot bi bil lahko tisti, ki bi ga premogla sicer povsem legitimna zahteva po tem, da bi bili kristjani deležni toleriranja. Kajti nestrpnost, ki jo utrpimo, poraja nestrpnost, ki jo zakrivimo: okuži namreč duha zatiranih, kot se lahko prepričamo iz lastne izkušnje in kot potrjujejo tudi izsledki socialne psihologije.

Zapoved, da spoštuj vsakogar, te ustavi pred tem, da bi tudi sam zakrivil nestrpnost, kakršno si prisiljen prenašati. Še več: vtisne ti v zavest, da spoštovanje ni stvar izmenjave po načelih ekvivalentnosti in recipročnosti: spoštoval te bom, če boš tudi ti mene spoštoval, in spoštoval te bom v meri, v kakršni boš ti mene spoštoval. Nasprotno,

30 Justin, *Apologija*, I, 24. Dostopno preko: <http://www.earlychristianwritings.com/text/justinmartyr-firstapology.html> (15. 7. 2014).

31 Justin, *Apologija*, I, 24.

32 Za razlikovanje med »režimi nestrpnosti« [*regimes of intolerance*] in »mentaliteto nestrpnosti« [*mindset of intolerance*] glej Michael Walzer, *On Toleration* (New Haven: Yale University Press, 1997), 8–13.

spoštovati človeka je etično stališče, brezpogojni imperativ:³³ Spoštoval te bom, najsi me spoštuješ ali ne. Zapoved se namreč ne glasi »Spoštujte, če ste deležni spoštovanja« ali »Spoštujete, če želite, da bi tudi vas spoštovali«. Glasi se »Spoštujte, pika«. Seveda lahko upam, da bodo tudi drugi ravnali enako in bo spoštovanje vzajemno. Toda slednje ni ne razlog ne pogoj mojega spoštovanja.

Kot etično stališče in zapoved edinega Boga vseh ljudi ima ta zahteva po spoštovanju vseh univerzalno veljavo. Ni nekaj, kar bi veljalo zgolj za kristjane. Velja za vse ljudi: *vs*i bi morali vse spoštovati. Zapoved, izrečena šibkim, preganjanim kristjanom, je torej impliciten standard – etični standard – in zavezuje tudi njihove zatiralce. Tudi ti bi morali vse spoštovati, vključno s kristjani. *Prvo Petrovo pismo* je tako zasejalo seme, iz katerega je pozneje pognala eksplicitna zahteva po toleranci. Obenem je odgovorilo na prevladujoče nagnjenje žrtev nestrpnosti (nagnjenje, ki so mu podlegli tudi sami kristjani, potem ko je krščanstvo postalo uradna religija cesarstva): Šibki postavljajo zahteve močnim, ko pa se sami dokopljejo do pozicije moči, hitro pozabijo nanje.³⁴ »Vse spoštujte« velja za vse, za politično nevplivne nič manj kakor za vladajoče, morda celo še posebej za nevplivne, ko postanejo vladajoči.

b) Spoštujte, ne pa tolerirajte!

Zapoved veleva spoštovanje oziroma izkazovanje časti, ne zgolj toleriranja. Pravim »*z*golj toleriranja«, čeprav se zavedam, da bi mnogim že toleranca zagotavljala življenje namesto smrti ali vsaj varen prostor, kjer si lahko to, kar si, ne da bi ti pretila izključitev in zatiranje. Takšne izključitve in zatiranja sem bil deležen, ko sem kot sin pastora odraščal v državi, ki so jo upravljali komunisti, zavezani

- 33 Sokrat je bil znan po tem, da je zagovarjal univerzalno veljavo moralnih zapovedi: Četudi kdo »trpi krivico, ne sme krivice vračati, kot misli množica«, saj je »krivično ravnanje za tistega, ki tako ravna, vendar na vsak način nekaj slabega« (Platon, *Kriton* 49,b).
- 34 Locke je takole komentiral dejstvo, da sta preganjanje in toleranca pogosto funkciji relativne moči: »Kjer nimajo moči, da bi nadaljevali s preganjanjem in zagospodarili, si želijo pravičnih okoliščin in pridigajo toleranco« (Locke, *A Letter*, 217).

ateizmu kot nečemu ključnemu za družbeni blagor. »Ti, prekla! Ven iz razreda, in nikoli več se ne prikaži s to rečjo okoli vratu!« Tako se je name zadrla moja učiteljica biologije. Kot izključujoča ateistka ni prenesla razkazovanja verskih simbolov v razredu. Hvaležen bi bil že zgolj za toleriranje: resignirano sprejetje dejstva, da ima tudi učenec, ki je do te mere zblojen, da celo javno izraža svojo pripadnost neki religiji, pravico do pouka biologije v javni šoli. Pričakovati spoštovanje bi bilo že nerealno.

Toleranca je včasih morda največ, na kar lahko upamo, in vendar se je vselej drži nekakšen »zgolj«. »Nekoga tolerirati je izraz moči,« pravi Michael Walzer v *On Toleration* in pristavi: »biti deležen tolerance pa je izraz šibkosti.«³⁵ Poleg tega gre toleranca pogosto z roko v roki z afektivno, navidezno etično izključitvijo. Tako se zdaj, po zrušitvi komunističnega režima, lahko mirno zavežem k toleriranju marksističnih profesorjev starega kova, ki so do mene in moje vere bili nestrpni, hkrati pa projiciram skrajn prezir in gnus vsakič, ko jih srečam ali o njih govorim.

Takšna dinamika pa nikakor ni značilna za »spoštovanje«, vsaj ne za spoštovanje v pomenu, kot ga ima ta beseda v *Prvem Petrovem pismu*. Tu je namreč jasno, da zaničevanje ni opcija. Spoštujem lahko tako svoje nadrejene («cesarja» [2,17] znotraj monarhične politične ureditve v času nastanka *Prvega Petrovega pisma*) kakor sebi podrejene («ženo» [3,7] v tedanji patriarhalni kulturi) in sebi enake (tj. večino ljudi, ki so zajeti v besedici »vse« [2,17]). Oziroma, kot to izraža sledeč komentar: »Nikogar od tistih, ki so zunaj [...] se ne sme ne zaničevati, ker bi bili neverni, ne sovražiti, ker bi bili pregnanjci, niti ne prezirati, ker bi bili nižjega razreda ali položaja, pač pa je vse treba spoštovati.«³⁶

Toda kaj vsebuje spoštovanje človeka – slehernega človeka? *Prvo Petrovo pismo* nam tega ne pove. Tekst le implicira, da gre osebam spoštovanje zavoljo njihovega družbenega položaja (cesar, žena), oči-

35 Walzer, *On Toleration*, 52. Navaja trditev Stephana Carterja: »jezik tolerance je jezik moči« (The Culture of Disbelief [New York: basic Books, 1993], 96).

36 I. Howard Marshall, *1 Peter* (Downers Grove: IVP, 1991), 85. Glej tudi Leonard Goppelt, *A Commentary on 1 Peter* (trans. John E. Alsup; Grand Rapids: Eerdmans, 2007), 76.

tno pa tudi zavoljo njihove človeškosti, saj gre spoštovanje vsem ljudem. Toda zavoljo česa gre vsem? Ne bomo se ušтели, če predpostavimo, da spoštovati osebe zavoljo njihove človeškosti (v nasprotju s spoštovanjem zaradi statusa ali dosežkov) pomeni, da z njimi ravnamo kot z bitji, ki jih je ustvaril in jih ljubi Bog. Ker jih je ustvaril, se moramo *vzdržati nasilja nad njihovo integriteto*. Ker jih ljubi, smo jim dolžni pomagati, da *vzdržujejo in krepijo svoje zmožnosti in moči*.³⁷

Krščansko razlago spoštovanja lahko pojasnimo tudi v primerjavi s Kantovo. Nemški filozof Immanuel Kant je namreč pionir zahodnega pojmovanja spoštovanja. Kot je znano, je ločeval med »spoštovanjem« in »ljubeznijo«. Pri tem mu »spoštovati« pomeni, da človeka nikoli ne ponižamo zgolj na sredstvo za doseg lastnih, subjektivnih ciljev, »ljubiti« pa, da cilje drugega naredimo za svoje.³⁸ Pri krščanskem razumevanju spoštovanja oz. izkazovanja časti gre za nekakšno kombinacijo Kantovega spoštovanja in ljubezni, ne da bi šlo za popolno zlitje: z ljudmi ne ravnamo, kakor da bi bili sredstva za naše cilje, obenem pa jim pomagamo, da uresničujejo svoje cilje. Spoštovanje je torej modus ljubezni. V tem se razlikuje od tolerance, ne more pa biti manj kot slednja.

c) *Spoštuj, tudi ko ne odobravaš*

Toleranco kdaj razumejo kot nekakšen ravnodušen odnos, ki občasno preide celo v akceptiranje, medtem ko naj bi spoštovanje bilo praktično istovetno odobravanju, celo odločnemu pritrjevanju. Če bi bilo temu res tako, bi bilo *Prvo Petrovo pismo* izraz nespoštovanja in nestrpnosti. V njem namreč vseskozi zaznavamo močno nasprotovanje, in to ne zgolj nasprotovanje zatiranju, ki so ga bile deležne krščanske skupnosti, temveč tudi samemu načinu življenja tistih, ki so zunaj. Res pa je, da razlike med pripadniki skupnosti in tistimi, ki

37 Tu povzemam iz David Kelsey, *Eccentric Existence: A Theological Anthropology* (Louisville, KY: Westminster John Knox, 2009), 279–80.

38 Glej: Immanuel Kant, *The Metaphysics of Morals* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 155–56 [6:393–4]. Za spoštovanje pri Kantu glej: Gene Outka, »Respect for Persons« v *Westminster Dictionary of Christian Ethics* (James F. Childress in John Macquarrie (ur.); Philadelphia: Westminster, 1986), 540–45.

so zunaj, ne vzpostavlja predvsem prek zavračanja tega, kar je zunaj, temveč bolj prek potrjevanja osnovnih prepričanj pripadnikov skupnosti. To sodi k drži, ki sem jo drugje poimenoval »mehka drugačnost«. ³⁹ Vseeno pa tekst zarisuje jasne meje med krščanskimi in nekrščanskimi življenjskimi slogi, in sicer tako v verskem kot nravnem smislu. Je že sam ta akt kritične razmejitve oblika nestrpnosti in nespoštovanja?

Ni. Slabo bi se nam pisalo, če neodobravanju navkljub ne bi bili zmožni tolerirati in spoštovati. Tole pa sledi iz dveh premis, za kateri menim, da sta neizpodbitni:

Prva premisa: Razlike v življenjskih slogih pripadnikov različnih religij in sekularnih nazorov so globoke in trdovratno vztrajajo. Možnosti za njihovo odpravo so pičle.

Druga premisa: Ljudje se dosledno (in upravičeno) upirajo temu, da bi s soglašenjem sprejeli nekaj, kar se jim zdi nesprejemljivo.

Sklep: Če bi bilo akceptiranje nujni moment toleriranja, bi tudi vseprisotna mentaliteta nestrpnosti nujno vztrajala.

Nasledek: Če bi hoteli svet obvarovati pred pogrezanjem v neobvladljive konflikte, bi morali vseprisotno mentaliteto nestrpnosti obvladovati z nestrpnimi režimi. Nekakšna oblika totalitarizma je torej neizogibna posledica nezmožnosti toleriranja brez odobravanja.

Summa: Če toleranca pomeni akceptiranje, je nestrpnost neizogibna.

Izkaže se, da je ideja toleriranja brez soglašanja vpeta v samo logiko tolerance. Toleranca bi razveljavila samo sebe, če ne bi bila združljiva z neodobravanjem. Kajti toleranca je po definiciji potrebna, kjer *ni* soglašanja; takrat, ko za osebo ali skupino ljudi presodimo, da se v svoji etični presoji moti. ⁴⁰ Če ni več neodobravanja, tudi toleranca izgine, saj ni več ničesar, kar bi tolerirali.

S spoštovanjem je podobno. Le kaj bi se zgodilo, če bi iz spoštovanja do nekoga, čigar nazorov ali ravnanj ne odobravamo, zavrgli lastno

39 O tem, da je v Prvem Petrovem pismu razlika med pripadniki krščanske skupnosti in tistimi, ki so zunaj, »mehka«, glej: Volf, *Captive to the Word of God*, 65–90.

40 Zato ima t. i. »paradoks tolerance« tudi nalogo razložiti, »zakaj bi si tisti, ki tolerira, lahko mislil, da je etično dobro, če tolerira nekaj, kar je etično napačno« (Mendus, *Toleration*, 20).

prepričanje? Spoštovanje bi se sprevrglo v nenačelno laganje in se tako izničilo. Kajti svojih pretehtanih mnenj ne morem po želji spreminjati.⁴¹ Spoštovanje terja resnicoljubno presojo, najsi ta pelje do pozitivne ali negativne sodbe. Zavezanost resnicoljubnosti – in tako tudi vztrajanju pri svoji pretehtani sodbi – je pogoj možnosti tako tolerance kot spoštovanja.

d) Spoštuj, in pogumno presojaj!

»Vsakomur je dovoljeno, da opominja, spodbuja, drugemu dokazuje njegove zmote in ga z argumentiranjem pripelje do resnice«, zapiše Locke v *Pismu o toleranci*.⁴² Ne obravnava ravno na dolgo in široko, kako spoštovati človeka, ki ga skušaš pritegniti k resnici. Pove pa tole: »Eno je prepričevati, drugo ukazovati, eno je pritiskati z dokazi, drugo z zagroženimi kaznimi.«⁴³ Locke je pisal o toleranci. Če skušaš prepričati in pritiskaš z argumenti, toleriraš. Če ukazuješ in groziš s kaznimi, pač ne toleriraš. Toda *Prvo Petrovo pismo* poziva k spoštovanju, ne zgolj k strpnosti. Kaj torej pomeni zavzeti spoštljiv odnos do teh, s katerimi se ne strinjaš in katerih pogledov ne odobravaš?

Pri opisovanju tega, kako naj kristjani priporočajo svoj življenjski slog nekristjanom – kako naj pričujejo o »razlogih upanja«, ki je v njih – *Prvo Petrovo pismo* uporabi dva samostalnika: »krotkost« in »spoštovanje« (3,15–16).⁴⁴ Krotkost je služabnica spoštovanja. Krotek človek se odpoveduje napadalnosti, tako odkriti kot prikriti, in drugim dovoli, da si vzamejo čas za lastno presojo. Ko gre za resnico,

41 V zvezi s tem (v kontekstu diskusije o enakovrednosti različnih kultur) glej: Charles Taylor, »The Politics of Recognition« v *Multiculturalism and the Politics of Recognition* (Amy Gutmann (ur.); Princeton: Princeton University Press, 1994), 68–72.

42 Locke, *A Letter*, 219.

43 Locke, *A Letter*, 219.

44 Beseda za »spoštovanje« je dobesedno »strah«. Biblicisti si niso enotni glede vprašanja, ali meri na strahospoštovanje do Boga (tako Goppelt, *1 Peter*) ali na spoštljivost do ljudi (npr. Norbert Brox, *Der erste Petrusbrief* [Zürich/Neukirchen-Vluyn: Benzinger/Neukirchen, 1979], 160): Raba besede »strah« drugod v *Prvem Petrovem pismu* gre sicer v prid spoštovanja Boga (1,7; 2,18; 3,2), toda ožji kontekst daje prednost spoštovanju ljudi.

spoštovanje terja več kot le to, da ne posiljujemo integritete njihovega iskanja resnice. Spoštovati nekristjane pomeni, 1) da ne potvarjamo njihovih stališč, temveč se kar najbolj potrudimo, da bi jih dodobra spoznali, vključno s tem, kako razumejo in čutijo sami sebe, ter kako razumejo in občutijo nas.⁴⁵ Spoštovati jih pomeni, 2) da jih obravnavamo kot potencialne vire uvida, ne zgolj kot »prejemnike« našega poduka. Pomeni, da se zavedamo verjetnosti, da nam manjka razumevanja, in da ostajamo odprti za presenečenja v zvezi s tem, kdo so in kakšne uvide njihova prepričanja lahko vsebujejo.⁴⁶

Filozofija Friedricha Nietzscheja je od Jezusa prav toliko oddaljena kot je bog libidinalnega veseljačenja Dioniz oddaljen od Križanega, Boga žrtvujoče se ljubezni.⁴⁷ Ko sem na neki evangelijski ustanovi poučeval predmet »Nietzsche za teologe«, sem postavil pravilo: na urah nam ni dovoljeno, da bi »sesuvali« Nietzschejevo filozofijo, razpravljamo lahko le o tem, v čemer ima Nietzsche prav. Večina študentov je bila namreč nagnjena k predpostavki, da je njegova filozofija popolnoma zgrešena, in s tem pravilom sem jim hotel pomagati, da se bi se od njega učili. Če bi ga prehitro napadali, bi se zaprli za njegova spoznanja.

Pravilo pa ni bilo mišljeno zgolj kot pedagoško orodje. Njegov namen je bil tudi, da spodbuja spoštovanje. Izhodiščna predpostavka je bila, da se kristjani pri Nietzscheju z marsičim ne bodo strinjali. Tako se, denimo, sam nisem strinjal niti z njegovo postavitvijo libidinalnega veseljačenja v popolno opozicijo žrtvujoče se ljubezni, kaj šele z njegovim povečevanjem »trde« moči⁴⁸ in njegovega naivnega zaničanja Boga.⁴⁹ Toda nestrinjanje – celo vneto prerekanje s kom – še ni

45 V zvezi s tem in spopadanju s predsodki glej: Volf, *Allah*, 203–7.

46 Za to točko glej razmišljanja o »evangelizaciji« v Volf, *Alah* (207–13) ter o pričevanju v Volf, *A Public Faith* (6. poglavje).

47 Zaključna vrstica Nietzschejeve avtobiografije *Ecce Homo* (namig na Pilatove besede glede Jezusa proti koncu Evangelija po Janezu) se glasi: »Ste me razumeli? – Dioniz proti Križanemu ...« (Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo: How One Becomes What One Is* [prev. R. H. Hollingdale; London: Penguin, 1992], 104).

48 Glej: Friedrich Nietzsche, *Thus spoke Zarathustra* (ur. Adrian Del Caro in Robert Pippin; Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 172.

49 Glej: Friedrich Nietzsche, *The Gay Science* (prev. Walter Kaufmann; New York: Vintage, 1974), 108, 125, 343.

nespoštovanje. Pač pa je vsekakor nespoštljivo, če koga od začetka obravnavaš bodisi kot nenevarnega naivneža bodisi kot zvitega razpečevalca zmot, brez slehernega zate vrednega uvida. Ne glede na robato protikrščansko polemichnost – še posebej v eni zadnjih knjig, v *Antikristu*⁵⁰ – je Nietzsche upravičen do spoštovanja, vključno s spoštovanjem v smislu, da ga obravnavamo kot potencialni vir spoznanja.⁵¹

In to seveda velja za vse ljudi.

5. Vse

Vse? Mar res za vse? Tudi za te, ki, za razliko od Nietzscheja, ko je bil na vrhuncu svojih moči, niso zmožni ubesediti niti ene same napol razvite misli? Tudi za te, ki – čisto drugače kakor Jezus – na križu svoje skrajnje sebičnosti križajo druge ljudi?

a) Neselektivno spoštovanje

Ko je Jared Lee Loughner streljal na kongresnico Gabrielle Giffords in pri tem ubil šest ljudi ter ranil devetnajst, sem na Facebooku objavil sledeče sporočilo: »*Prvo Petrovo pismo* pravi: 'Vse spoštujte.' 'Spoštujte', ne zgolj 'ne sramotite' ali 'tolerirajte', temveč *spoštujte*. In sicer 'vse' – ne le 'tistih v našem političnem taboru' ali 'z našimi etičnimi vrednotami', temveč *vse*.« Komentari je bil mišljen kot opozorilo, da je v hrupnem in polariziranem političnem ozračju nujno, da spoštujemo svoje nasprotnike. Zame je bilo to streljanje opomin na nečloveške globočine, v katere lahko pademo, če ne bomo gojili kulture spoštovanja tudi do tistih, s katerimi se sploh ne strinjamo.

50 Friedrich Nietzsche, *Twilight of Idols/The Anti-Christ* (prev. R. J. Hollingdale: London: Penguin, 1990).

51 Kmalu po tem, ko je dokončal *Antikrista*, je Nietzsche trajno padel v blaznost. Tudi v tem stanju je bil upravičen do spoštovanja. Toda, seveda, na tej točki je po definiciji prenehal biti potencialen vir spoznanja; in ko bi ga tudi v tem stanju hoteli pokroviteljsko obravnavati kot vir spoznanja, bi bil to izraz nespoštovanja.

Eden mojih prijateljev na Facebooku je komentar prignal do zadnjih konsekvenc: »Ali to pomeni tudi: 'spoštuj' ubijalca?«, je vprašal. Odgovoril sem, ne da bi trznil: »Da, tudi ubijalca. Spoštovati bi morali vse ljudi, ki jih je Bog ustvaril in ki jih ljubi; vse, za katere je Kristus umrl in ki so – ne glede na to, kar so sicer še poleg tega – naši bližnji, za katere velja zapoved, da jih moramo ljubiti kakor same sebe.« Meje našega spoštovanja so meje Božje ljubezni. In ker je slednja vseobsegajoča, mora isto veljati tudi za spoštovanje. Če je Božja ljubezen docela neselektivna, če zajema ljudi, ne glede na barvo njihove kože, veroizpoved in izobrazbo, ne glede na to, ali so občudovanja vredni svetniki ali vse obsodbe vredni zločinci, potem smo tudi mi dolžni neselektivno spoštovati.

To je morda videti radikalna drža – in z nekega zornega kota tudi je. Spoštovati bi morali prav vsakogar, in sicer zgolj zavoljo golega dejstva, da gre za človeka. Ko gre za spoštovanje, je edino relevantno vprašanje »Ali je to človek?« In če je odgovor pritrdilen, smo dolžni spoštovati.⁵² Z drugega zornega kota pa se zdi ta ideja, da smo dolžni vsakogar spoštovati, skoraj trivialna. V sodobni družbi pravzaprav velja za samo po sebi razvidno resnico – je implicitna kulturna predpostavka – bolj kot nekakšen zrak, ki ga dihamo, kakor pa eksplicitno etično prepričanje. Toda ko morilec pošlje kroglo v glavo državljana, ki pripada drugačni politični stranki ali drugačni religiji ali pa živi po drugačnih etičnih načelih – tedaj se zavemo, kako krhka je ta predpostavka. Le čemu bi *morali* spoštovati morilca? Le kako bi ga sploh *lahko* spoštovali? In še bolj zaostreno: Kako sploh lahko trdimo, da ima najslabši človek enako dostojanstvo, ki terja enako spoštovanje, kakor najplemenitejši?⁵³ Prav to je namreč logika predpostavke o enakem dostojanstvu.

52 Do določene oblike spoštovanja so upravičena tudi druga bitja, ne le ljudje. Toda tukaj se osredotočam na posebno obliko, ki gre ljudem.

53 Ko eksplicira Kantovo stališče glede človekovega dostojanstva, Alen Wood zapiše: »[...] najslabši človek (v vsakem oziru, ki so ga lahko zamislite) ima enako digniteto oziroma enako absolutno vrednost kakor najboljše racionalno bitje v tem oziru (ali katerem koli drugem)« (*Kant's Ethical Thought* [Cambridge: Cambridge University Press, 1999], 132).

b) *Oseba in delo*

Krščanski teologi razlikujejo med »osebami« in njihovimi »dejanji«, oziroma med »osebo« in »delom«. Spoštovati moramo sleherno osebo, ne pa tudi nujno slehernega njenega dejanja. Nekatera prepričanja, dela ali navade si pravzaprav lahko zaslužijo ravno nasprotje spoštovanja. Toda same osebe so vseeno upravičene do nezmanjšane ga spoštovanja.

Zagovorniki »politik enake dignitete« delajo podobno distinkcijo. Za primer se lahko vrnemo k Immanuelu Kantu, ki je ideji človekovega dostojanstva dal »najmogočnejši in hkrati sistematični izraz«. ⁵⁴ Vsi ljudje imajo enako dostojanstvo in so torej upravičeni do enakega spoštovanja, ker so vsi zmožni svoja življenja ravnati po racionalnih načelih. S tem ni hotel reči, da imajo enako dostojanstvo zato, ker bi se *dejansko* racionalno odločali. Enako dostojanstvo imajo že na osnovi svoje *zmožnosti* za takšno odločanje. Ali, kot Kanta povzema Charles Taylor: »Sam ta potencial, in ne nekaj, kar bi kdo na njegovi osnovi lahko uresničil, je tisto, kar zagotavlja, da si sleherni oseba zasluži spoštovanje.« ⁵⁵ Z ozirom na zmožnost za racionalno delovanje (»oseba« v pomenu, kot ga tukaj uporabljam) imajo tako hudiči kakor diakoni, tako hudobni kakor krepostni enako dostojanstvo in si zaslužijo enako spoštovanje. Glede na *delovanje* v skladu s to zmožnostjo (»delo« v pomenu, kot ga tukaj uporabljam) pa si ne zaslužijo enakega spoštovanja. Zlega človeka ne smem spoštovati kot etičnega subjekta, čeprav ga moram še naprej spoštovati kot človeka.

Mnogim se takšno razlikovanje med osebo in delom zdi umetno in »nategnjeno«: nekakšno »akademsko« »filozofiranje« v slabšalnem pomenu besed. Osebe so vendar odgovorne za svoja dejanja. Dela – in še posebej hudodelstva – niso nekaj, kar bi s človeka »zdrsrnilo«, ne da bi zapustilo kakšno sled. Nasprotno: »držijo« se subjekta dejanj in kvalificirajo njegovo identiteto. Enako pomenljivo je to, da konstituirajo značaj subjekta: ponovljena dejanja proizvajajo navade, navade pa formirajo značaj.

Oborožena s takšnimi argumenti se je prijateljica odločno uprla

54 Steven Lukes, *Individualism* (Oxford: Blackwell, 1973), 45.

55 Taylor, »The Politics of Recognition«, 41.

ideji, da bi spoštovala ubijalca. Ni mogla razumeti, kako lahko dejanje g. Loughnerja v nas upravičeno zbuja gnus in iz nas izvabi brezpogojno obsodbo, medtem ko naj bi bil g. Loughner kot oseba upravičen do našega spoštovanja. Njegovo dejanje nekako ravno je njegova oseba. Tako je to dojemala. Plemenita ali uspešna oseba bi lahko bila upravičena do spoštovanja. Spoštovanje do njenih etičnih in profesionalnih rezultatov se prenaša nazaj nanjo in takšno osebo spoštujemo zavoljo njenih dosežkov. Podobno se zdi, da bi nizkotno osebo morali zaničevati zavoljo njenih ostudnih dejanj. Oseba, ki zakrivi kup zločinov, je zločinec (četudi je res, da je še kaj več kot zgolj zločinec).

Toda čeprav nam razlikovanje med osebo in delom povzroča nelagodje, ga pravzaprav skoraj vsi izvajamo – in sicer pri tistih, ki jih ljubimo. Tako v Shakespearjevi komediji *Milo za drago* Izabela sodnika prosi za življenje svojega brata Klavdija, in sicer tako, da ga roti, naj obsodi Klavdijevo dejanje, ne pa tudi samega Klavdija.⁵⁶ Zanj išče milosti, in sicer na osnovi razlikovanja med storilcem in storjenim dejanjem, osebe in dela. Enako razlikovanje terjajo tudi vsi, ki si želijo biti zares ljubljene. Ko je imel moj starejši sin tri leta, je nedvoumno izrazil svoje pričakovanje, da ga bom še naprej ljubil, ne le neprimernemu vedenju navkljub, temveč tudi če bo postal osel! Ljubezen je ljubezen, je pravilno vztrajal: če oče sina ljubi, ga bo ljubil, ne glede na to, kaj je ta storil. Moj sin je torej ločeval storilca od storjenega dejanja.

Ta temeljni uvid glede ljubezni sodi k jedru splošne distinkcije med »osebo« – sleherni osebo – in njenimi »deli«, značilne za krščansko teologijo. Vnet nemški reformator Martin Luther je verjel, da ne bi bilo vredno Boga, če bi nas ljubil zaradi naših plemenitih dejanj, oziroma če nas ne bi mogel ljubiti zavoljo nizkotnih. Bog ljubi in zato ustvari ljudi; in Bog ljubi ljudi preprosto zato, ker so. Obenem pa prav zato, ker slehernega človeka brezpogojno ljubi, ne more ljubiti tega, kar ljudem škoduje. Bog torej obsoja greh zaradi ljubezni do vseh ljudi, tako svetnikov kakor grešnikov.⁵⁷

56 William Shakespeare, *Measure for Measure*, v *Riverside Shakespeare* (ur. G. Blakemore Evans; Boston: Houghton Mifflin, 1974), 560.

57 O razlikovanju med osebo in delom pri Luthru glej: Gerhard Ebeling, *Luther: An Introduction to His Thought* Philadelphia: Fortress, 1970), 148–58.

Dejstvo, da Božja ljubezen vzpostavlja razliko med osebo in delom, kristjanom omogoča, da spoštujejo *vsakogar*, ne da bi se s tem zavezali k spoštovanju *vseh reči*. Ali je plavzibilno tudi brez vere v Boga, ki ljubi, na čisto posvetnih temeljih razlikovati med osebo in delom in zato predpisovati spoštovanje vseh, ne glede na to, kako hudobna so njegova dejanja? Morda. Ne glede na odgovor pa je ta razlika eminentna poteza, s katero krščanstvo poudarja spoštovanje do vseh. Čeprav obsojamo dejanje g. Loughnerja, smo ga kot osebo dolžni spoštovati. Vzdržati se moramo nasilja nad njegovo človeško integriteto in pomagati mu moramo pri krepitvi njegovih zmožnosti in moči.⁵⁸

c) Spoštovati tudi tisto, s čimer se ne strinjamo?

Osebo spoštujem zavoljo njene človeškosti, njeno delo pa spoštujem zavoljo njegove odličnosti. Ali, če sebe postavim na mesto prejemnika spoštovanja: zase lahko spoštovanje *zahtevam*, za svoje delo pa si ga moram *zaslužiti*. Ker pač kot človek nisem popoln, je jasno, da ne morem pričakovati spoštovanja za vse, kar verjamem ali počnem, še posebej ne v svetu, ki ga prežemajo razlike v prepričanjih in vrednotah. Pa tudi sam ne morem spoštovati vsega, kar kaka druga oseba z napakami verjame ali počne. Videti je torej, da smo prišli do nekakšnega »pravila spoštovanja«, po analogiji z znanim, najsi tudi spornim »pravilom ljubezni«: »Ljubi grešnika, sovraži pa greh!«⁵⁹ »Pravilo spoštovanja« pa je potemtakem: »Spoštuj osebo, ne pa njenih napačnih prepričanj in blodnih dejanj!«

Toda, ali je vendarle možno spoštovati ne le osebe, katerih prepričanja zavračamo, temveč, v določenih primerih tudi ta napačna prepričanja sama? Ni težko najti primere, ko ni primerno, da bi spošto-

58 Jasno je, da je spoštovanje v mojem pomenu besede združljivo s kaznovanjem storilca. Še več: v določenih okoliščinah je kazen lahko izraz spoštovanja osebe kot storilca nravno nagnusnega dejanja.

59 Temu pravilu kdo tudi nasprotuje, toda večinoma gre za zanikanja, da bi konkretno dejanje, ki ni deležno spoštovanja, bilo grešno, le izjemoma pa za zavrnitev samega pravila. V primeru strinjanja, da je dejanje grešno oz. nedopustno, vsaj večina kristjanov pravilo sprejema.

vali napačna prepričanja. Če bi g. Loughner menil, da je njegovo ubijalsko divjanje upravičeno, bi takšno njegovo »etično držo« težko spoštovali. Podobno bi se nas večina strinjala, da bi morali prezirati, ne pa spoštovati prepričanja teh, ki kakor Gadafijev režim februarja 2011 menijo, da je opravičljivo streljati in metati bombe na nenasilne protestnike. Tako je z marsikatero etično držo, s katero se nikakor ne moremo strinjati: presodimo, da je dejanje po svojem značaju hudobno, in takšni drži odrečemo spoštovanje.

Ali naj bi enako ravnali tudi v primeru vseobsežnih interpretacij življenja, ki se občutno razlikujejo od naših? To je akutno vprašanje pri odnosih med religijami, še posebej, ko gre za pripadnike monoteističnih religij.⁶⁰ Verjeti v enega Boga pomeni pritrjevati eni sami verski resnici, s tem pa zavreči vsa druga verstva kot vsaj v določenih razsežnostih napačna.⁶¹ Če razlikovanje med osebo in delom apliciramo na svet monoteističnih verstev, je videti, da bi monoteisti morali spoštovati *vse pripadnike drugih verstev*, ne pa tudi teh verstev samih, saj bi jih šteli za resno zgrešena. Tako bi, denimo, lahko verjeli, kakor verjamejo številni kristjani, da je bila Mohamedova navdihnjenost demonskega izvora in da je islam religija zla, obenem pa bi še naprej spoštovali muslimane. Ne bi nas pa smelo presenetiti, če se večini muslimanov ne zdi, da bi jih takšni kristjani spoštovali, najsi so slednji k temu zavezani. In enako velja za kristjane v trenutku, ko se vloge zamenjajo. Kajti verska prepričanja so najgloblji osebni nazori, ki jih lahko človek ima o poslednjih resnicah. Večina nas hrepeni po tem, da bi bili spoštovani ne zgolj v naši goli človeškosti, temveč tudi v naši temeljni življenjski usmerjenosti.

60 Izhajam iz predpostavke, ki je tukaj ne morem dokazovati: religije niso vse v temelju enake. V tem se razlikujem od mnogih sodobnikov – tako strokovnjakov kot laikov, ki brez razmisleka sprejemajo idejo bistvene enakosti vseh glavnih religij, tako da je izbira med njimi stvar naključnih okoliščin rojstva ali preferiranja določenega načina življenja, ne pa stvar resnice. Jaz pa, nasprotno, verjamem, da imajo religije poleg vsega drugega tudi pretenzije po resnici, in da se njihove resničnostne izjave včasih prekrivajo (kot v primeru, ko tako judje kot muslimani pravijo, da verjamejo v enega Boga), včasih pa si tudi nasprotujejo (kot v primeru, ko kristjani trdijo, da je Kristus Jezus učlovečeni Bog, muslimani pa, da je posebni prerok).

61 Za obravnavo tega vprašanja glej Volf, *Allah*, 221–24.

Ni prepričljivega razloga, zakaj bi morali monoteisti svoje spoštovanje odreči religijam, s katerimi se ne strinjajo. Pravzaprav je precej verjetno, da bi bila napaka, če jih ne bi spoštovali. Spomnite se tega, kar sem prej dejal glede svojega poučevanja Nietzscheja. Gre za misleca, katerega vseobsežna interpretacija resničnosti je – gledano s krščanskega stališča – občutno bolj zgrešena kot verstvo, kakršen je islam. Svoje študente sem – s pomočjo *pravila* (!) – zaprosil, naj Nietzscheja spoštujejo; in sicer tako, da ga obravnavajo kot *potencialni* vir spoznanja. Toda veliko pred tem, ko sem poučeval njih, sem sam *dejansko pričel spoštovati Nietzschejevo delo*. Njegovo filozofiranje je polno domišljije, mišljenje strogo, stil retorično močan, nekatera spoznanja globoka, celoten pogled pa privlačno prepričljiv – vse skupaj izjemni dosežki, ki terjajo spoštovanje. Nekaj časa je ena njegovih knjig ležala na moji nočni omarici. Nietzscheja sem bral pred spanjem, kot obliko duhovne vaje.

Spoštujem torej tudi Nietzschejevo misel, ne zgolj Nietzscheja kot osebo. Spoštujem njegovo misel, in sicer ne glede na to, da sem še vedno popolnoma prepričan o vseh glavnih krščanskih pogledih, ki jih je Nietzsche skušal ovreči. Podobno spoštujem tudi interpretacije resničnosti, kakršne so razvili Sokrat, Buda in Mohamed, ki so bili vsi plodni vizionarji, zagovarjali pa so manj radikalne alternative krščanstvu, kakor jih je Nietzsche. Moje prepričanje, da je Bog eden, resnica ena in da religije proizvajajo resničnostne izjave, mi z ničimer ne preprečuje, da bi spoštoval bodisi filozofijo Nietzscheja in Bude (ki nista verjela v Boga) bodisi misel Sokrata in Mohameda (ki sta verjela v Boga, čeprav vsak na svoj način, in oba nekoliko drugače kakor jaz).

S pravkar povedanim nekako impliciram, da bi naša drža do utemeljiteljev religij (Buda, Mohamed) morala biti podobna drži, ki jo zavzemamo do misli velikih filozofov (Nietzsche, Sokrat). Toda ali je primerjava med to dvojico (utemeljiteljev religij in filozofov) sploh upravičena? Da, je.

Kako se je zgodilo, da sem pričel spoštovati Nietzschejevo delo? Šlo je za proces s tremi dejavniki; to so: odprtost, presumpcija in presoja oz. sklepanje. Prvič, bil sem odprt za Nietzscheja v smislu, da utegne biti vir uvida, kar je posledica tega, da sem ga spoštoval kot

osebo, kot sem prej pokazal. Drugič, k temu, da sem ga vzel resno, me je spodbudila presumpcija oz. domneva, da Nietzschejevo delo dejansko vsebuje pomembne uvide. To domnevo sem privzel, ker velja Nietzsche za enega največjih mislecev zahodnega filozofskega izročila. In končno sem ob prebiranju njegovih spisov prišel do sklepa, da je njegova misel upravičena do spoštovanja, čeprav se z njim globoko ne strinjam.

Predlagam, da v primeru vizije utemeljitelja neke religije na podoben način prihajamo do spoštovanja (ali pa tudi ne): zavzamemo držo odprtosti do uvidov, dopustimo presumpcijo vrednosti, nato pa presojamo, kar bodisi pelje k spoštovanju bodisi ne pelje. Glede presumpcije vrednosti piše Charles Taylor:

»Razumno je predpostaviti, da kulture [in religije], ki so skozi dolga obdobja ponujale obzorje smisla ogromnemu številu ljudi različnih značajev in mentalitet, ki so z drugimi besedami torej artikulirale njihov čut za dobro, sveto, občudovanja vredno, skoraj zagotovo premorejo nekaj, kar si zasluži naše občudovanje in spoštovanja, četudi vsebujejo tudi veliko tega, kar smo prisiljeni prezirati in zavračati [...] bil bi višek prevzetnosti, če bi to možnost *a priori* zavrnil.«⁶²

Že zato, ker so različne svetovne religije prepričale tolikšno število ljudi, bi morali domnevati, da si zaslužijo spoštovanje. Takšna presumpcija seveda še ni tehtna presoja s sklepom, da jim spoštovanje tudi dejansko gre. Mislim pa, da bo takšen sklep zelo verjetno sledil.

Toda kaj v primerih, ko se nekogaršnja tehtna presoja ne konča s sklepom, da bi druge religije morali spoštovati? Kaj, če se komu zdi, npr. način, kako določena religija obravnava ženske, obsojanja vreden, nekaj kratko malo nedopustnega, in je zato ne more spoštovati? Če bi tak sklep sledil tehtni presoji na osnovi preverjenih dejstev, če torej ne bi bil zgolj negativna reakcija, bi človek, ki je do takšnega slepa prišel, še vedno moral spoštovati ljudi – vse ljudi –, ne da bi hkrati spoštoval njihovo vero in z njo povezane človeške prakse. Ravnal bo torej enako kot »trd«⁶² ateist, ki je zavezan ideji enakega dostojanstva

62 Taylor, »The Politics of Recognition«, 72–73.

vseh ljudi in je zato odločen vse enako spoštovati, torej tudi tiste, ki še vedno gojijo nazadnjaška in mračnjaška prepričanja, za katera sam meni, da si zaslužijo le posmeh in gajo.

Če povzamemo:

Spoštovati vse ljudi? To je brezpogojna etična dolžnost!

Spoštovati vse svetovne religije? Tehtna presoja bo verjetno pripeljala do tega sklepa, ne glede na globoka razhajanja!

Krščanstvo zaradi svoje vere v edinega Boga ljubezni prvo držo terja, z drugo pa je kompatibilno. Ko gre za spoštovanje, je to dobra stran krščanstva.

Še nekaj sodi k dobri strani. Da bi to raziskali, se bom vrnil k spoštovanju ljudi kot nečemu, kar se razlikuje od spoštovanja njihovih prepričanj. Razmišljal bom o obsegu »kroga spoštovanja«.

d) Bog, dostojanstvo in spoštovanje

Zgoraj sem se vprašal, ali bi tudi brez Boga ljubezni imeli zadosten razlog, da spoštujemo te, katerih dejanja močno obsojamo, se pravi zločince. In prav gotovo obstaja kategorija ljudi, ki bi brez Boga ljubezni izpadla iz kroga spoštovanja.

Vrnimo se h Kantu in njegovi opredelitvi dostojanstva in spoštovanja, pri čemer je spoštovanje ustrezen odziv na dostojanstvo sleherne osebe. Kant je človekovo dostojanstvo utemeljil v posebni zmožnosti človeških bitij, namreč v naši zmožnosti, da si zastavljamo cilje in svoja življenja uravnavamo v skladu z razumom. Prav ta zmožnost in nič drugega je za Kanta tisto, kar človeku podeli dostojanstvo.⁶³ Tudi vse druge sekularistične koncepcije človekovega dostojanstva in spoštovanja se utemeljujejo v neki človekovi zmožnosti. Toda kaj je z ljudmi, ki niso zmožni racionalno usmerjati svojih življenj? Taylor opiše, kako po navadi v takšnih primerih ravnamo:

»Naš čut za vrednost potencialnosti je tako močan, da takšno zaščito [tj. trditev, da imajo dostojanstvo in so zato upravičeni do spoštovanja] razširjamo tudi na ljudi, ki zaradi določenih okoliščin, ki so se

63 Glej Wood, *Kant's Ethical Thought*, 132–133.

jim pripetile, niso več zmožni normalno uresničevati svojih potencialov – npr. hendikepirani ljudje ali tisti, ki se nahajajo v komi.«⁶⁴

Tako ravnamo po navadi. Toda ali lahko zadostno *upravičimo* takšno razširitev »kroga spoštovanja«?⁶⁵ Kaj, če bi kdo zatrjeval, sklicujoč se strogo na Kanta, da, denimo, oseba z Alzheimerjevo boleznijo ali dojenček nimata dostojanstva, ker pač nimata zmožnosti razumskega vodenja svojih življenj? Potemtakem ne bi bila upravičena do spoštovanja. Če torej človekovo dostojanstvo utemeljujemo v kaki zmožnosti, bodo tisti, ki to zmožnost premorejo, upravičeni do spoštovanja, tisti, ki je ne premorejo, pa ne. Upravičenost do enakega spoštovanja lahko pripišemo vsakomur, ki to zmožnost ima, ne moremo pa na osnovi neke zmožnosti upravičiti enakega spoštovanja vseh. Nobena človeška zmožnost ne more zagotoviti temelja *univerzalnemu* človekovemu dostojanstvu. Brez Boga določeni ljudje neizogibno izpadejo iz »kroga spoštovanja«.

Zakaj je tukaj Bog pomemben? Zato, ker če je on stvarnik vseh ljudi in če ljubi vsakega posebej, potem smo vsi ljudje – vsi, ki smo se rodili človeškim staršem⁶⁶ – deležni dostojanstva in upravičeni do spoštovanja. Božje razmerje do človeka – razmerje stvarnika, ki ljubi *človeka*, ne pa kake njegove zmožnosti – je tisto, kar utemeljuje človekovo dostojanstvo.⁶⁷ Trdim torej, da afirmacija obstoja edinega Boga, ki ljubi slehernega človeka, ni le kompatibilna z univerzalnim spoštovanjem, temveč slednjemu edina tudi zagotavlja zadosten razlog.

64 Taylor, »the Politics of Recognition«, 41–42.

65 Za izraz glej Nicholas Wolterstorff, *Justice: Rights and Wrongs* (Princeton: Princeton University Press, 2008), 333.

66 To definicijo človeka je predlagal nemški teolog Dietrich Bonhoeffer, ki je bil dejaven v času nacističnega nespoštovanja do človeških življenj, (še posebej hendikepiranih življenj). Tako piše: »Vprašanje ali je življenje oseb, ki so od rojstva močno umsko prizadete, sploh *človeško* življenje, je tako naivno, da nam nanj skorajda ne bi bilo treba odgovarjati. Je pač hendikepirano življenje, rojeno človeškim staršem, kar pomeni, da ne more biti nič drugega kot *človeško življenje* (Etika, 6. zv., Dietrich Bonhoeffer Works [Clifford J. Green; minneapolis: Foetress, 2005], 195).

67 To trditev – vsak na svoj način – postavita tako Wolterstorff (*Justice*, 323–61) kot Kelsey (Eccentric Existence, 276–9).

6. Nagrada za nestrpnost

In katera religija prejme nagrado za nestrpnost? V nekem smislu pričujoči esej ni ravno v pomoč pri odgovoru na tako široko zastavljeno vprašanje. Kot prvo, tukaj sem pisal le o krščanstvu, pa še to zgolj o pristno krščanskih prepričanjih, in ne o dejanskih praksah kristjanov iz krvi in mesa. Kot drugo, nisem podal nobenih primerjav, nobenih ugotovitev glede bodisi superiornosti bodisi inferiornosti krščanstva v zvezi s strpnostjo in spoštovanjem. Je bilo skozi zgodovino krščanstvo v primerjavi z drugimi verami in zunajverskimi življenjskimi filozofijami bolj strpno ali – kot nekateri trdijo⁶⁸ – manj? Na to vprašanje ne znam odgovoriti. Še tega ne vem, kako bi se sploh lotil iskanja odgovora nanj oz. katera metodologija bi bila primerna za merjenje relativne nestrpnosti različnih religij. Nikoli ne bi sprejel dvomljive časti člana komisije, ki tu odloča o zmagovalcu.

Poskušal pa sem odgovoriti na z njim povezano, in celo pomembnejše vprašanje: Ali je nestrpno krščanstvo samo ali pa so nestrpni kristjani, ki pačijo svojo lastno vero? Odgovoril sem negativno, da je nestrpna, nespoštljiva drža nekaj, kar se zoperstavlja temeljnim krščanskim prepričanjem in krši eksplicitno krščansko zapoved. Odgovoril sem pozitivno, da je krščanstvo lahko pomemben vir za razvoj kulture univerzalnega spoštovanja.

Verjamem, da je prav takšna kultura tisto, kar potrebujemo v sodobnem sinkretičnem in soodvisnem svetu, vsemu vzvrtinčenemu vsled hitrosti sprememb in poživiljenemu z dinamičnimi, asertivnimi religijami.

Iz angleščine prevedel Nenad Hardi Vitorović

68 Glej Naveed Sheikh, *Body Count: A Quantitative Review of Political Violence Across World Civilizations* (Amman: The Royal Islamic Strategic Studies Centre, 2009).

Nadja Furlan Štante

ŽENSKÉ V MEDVERSKEM DIALOGU Globalizacija in religijski feminizem kot medkulturni in medverski pojav

Feministična teologija in religijski feminizem

Religija je območje, v katerem človek išče pravičnost in modrost, ki jo potem poskuša aplicirati v vsakdanje življenje. Predstavlja mu torej čisti izvir Božje pravičnosti in ljubezni, iz katerega črpa moč, vero in »norme« za pravilno delovanje. Je torej očiščujoč element, ki s svojo navzočnostjo družbo očiščuje in v njej vzpostavlja pravičnost in mir. V tej luči torej kakršna koli sled neenakopravnosti, podrejenosti ali zapostavljenosti načne čistost in pravičnost vsake religije.

Vprašanje ženske, njenega položaja in vloge v Cerkvii in družbi tako ostaja neizčrpna in vse bolj aktualna tema različnih psiholoških, socioloških, teoloških in drugih znanstvenih raziskav in razprav. Feminizacija sveta v smislu emancipacije, ki svet počlovečuje, za sodobnega človeka ni več vprašanje, ampak pot po kateri stopa.

Pod vplivom feminizma se je počasi začela oblikovati tudi tako imenovana krščanska feministična¹ teologija, gibanje, ki želi na novo

1 Tukaj se poudarjeno odpira vprašanje o primernosti ali neprimernosti ustaljenega izraza feministična teologija, ki ima prej negativno kakor pozitivno konotacijo. Izrazi, kakršni so feminizem, šovinizem ipd., so namreč že vnaprej ožigosani z negativnim predznakom. V primeru feminizma najprej pomislimo na tisto najbolj radikalno obliko feminizma, ki zavrača vse, kar je moškega. Beseda feminizem je očitno nabita z nasprotnimi pomeni, obtežena z občutji, ki spodbujajo pripombe, opredelitve in razlage; ima številne podtone, je močno stereotipizirana. V dolgih letih različnih, nasprotujočih si, celo popolnoma izključujočih se feminizmov, se je marsikaj naložilo na besedo. Eni pomeni so prevladali in izrinili druge. V zvezi s feministično teologijo je podobna reakcija tako pri ženskah kakor pri moških. Številni si ob omenjenem izrazu predstavljajo neke feministične »ko-

opredeliti in postaviti vlogo ženske in njene identitete v Cerkvi in svetopisemskih tekstih ter opozoriti na njeno nepogrešljivost.

Vendar pa vse institucionalizirane religije postavijo ženske v podrejen položaj in jim odvzemajo pravice in dostojanstvo, katerega naj bi bile deležne. Po mnenju M. Franzmann naj bi bile religije tisti glavni ključ, ki v posameznih družbeno-političnih strukturah odpira vrata patriarhalno usmerjeni miselnosti.² Zaradi odrinjenosti in obrobne položaja, ki so ga ženske deležne v posameznih religijah in njihovih hierarhičnih sistemih, je bil glas žensk precej utišan. Ženske so se navadile biti pasivni člen v občestvu, kateremu so pripadale. Zgodbe, v katerih so sodelovale, so pripovedovali moški, njihovo usodo so krojili moški. Njihova življenjska izpoved je postala izpoved moškega in ne njih samih.

Zato danes po vsem svetu, v vseh velikih oziroma glavnih religijah razna feministična gibanja pozivajo ženske, naj se tokrat postavijo v vlogo aktivnega subjekta in o svojih religijski izkušnjah spregovorijo same. Tako govorimo o različnih oblikah religijskih feminizmov (islamski feminizem, judovski feminizem, krščanski feminizem ...).

Fenomen feministične teologije

Feministična teologija je kritična *teologija osvoboditve*, kjer novi subjekt, to je ženska, »pride do besede«. Rodila se je iz nezadovoljstva žensk, ki so ugotovile, da jim je tradicionalna teologija delala krivico, jih poniževala, jim onemogočala dostop do oltarja, torej do svetega, jih izključevala iz zgodovine in iz sveta človeške misli.

Kot kontekstna teologija v zgodovinski razsežnosti gibanja za

mandose« na področju teologije, ki rovarijo po »območju svetega«. Spet drugi pojav feministične teologije razumejo kot obliko herezije. Negativna razsežnost izraza feminizem se razlije na vse, kar je v zvezi s tem pojmom. Tako je tudi feministična teologija večinoma negativno razumljena in označena. Zato marsikdo poskuša uporabljati milejši in bolj prijazen izraz, namreč ženska duhovnost, ki pa ni najbolj ustrezen. Kajti »žensko« ni že kar de natura »feministično«. Feminizem namreč vse, kar je ženskega, gleda skozi prizmo ujetosti ženske v patriarhalne sponе družbe in celoten kontekst postavi pod vprašaj.

2 Prim. M. Franzmann, n. d., 60.

osvoboditev ženske odkriva prvine »her-story«, zamolčane in prikrite v izrazito pristranski, moški »his-story«. Tako počasi iz območja objektivnosti prihaja v območje subjektivnosti svoje lastne verske izkušnje in njene teološke ubeseditve. In ker opozarja na seksizem in maskulinizem kot vzroka nesvobode in zatiranja žensk, je feministična teologija »kritična teologija osvoboditve«.³

Izhodiščna točka so torej izkušnje podrejenosti in upor žensk proti vsem oblikam patriarhalnosti; na drugi strani pa »osvobajajoča praksa«, ki daje pravice vsem zatiranim in na koncu soočenje teh dveh vidikov s *Svetim pismom*, tradicijo in cerkvenim učiteljstvom. Na podlagi te celote nastane nova sistematična teologija. Lahko torej rečemo, da feministična teologija ni dopolnilo tradicionalni teologiji, ampak njena kritika. Pri tem je pomembno vedeti, da govorimo o *kritični teologiji*. Za feministično teologijo to ne pomeni samo kritike teologije kot take, temveč tudi kritiko izročila Božjega razodetja, ker se ta v *Svetem pismu* izraža v človeški govorici, ki je kulturno obarvana. Feministična teologija je v prvi vrsti teologija žensk za ženske, ki iz ženske perspektive odkriva, spoznava in opozarja na patriarhat v religiji, Cerкви in družbi ter išče poti, kako ga premagati in odpraviti.⁴ Središče zanimanja feministične teologije je po mnenju feministične teologinje C. Firer Hinze izkustvo žensk: zatiranih, utišanih, potisnjenih na rob. Zato pri pojavu feministične teologije ne gre le za pravno in družbeno izenačitev žensk, ampak za spremembo patriarhalnih struktur in androcentričnega mišljenja. V tem smislu je feministična teologija tako »ženska teologija osvoboditve« kot »teologija osvoboditve ženske«. Izrecno zavrača stereotipe o »ženskih« vlogah v družbi in abstraktno nezgodovinsko opredeljevanje ženske »identitete«.⁵

V razvoju feministične teologije lahko v grobem razberemo dve razvojni dobi. V prvi so ženske spoznale, da so v Cerкви in teologiji zapostavljene. Zato so si želele srečanj, kjer bi lahko spregovorile o

3 Prim. C. Halkes, *Primo bilancio della teologia femminista*, v: M. Hunt – R. Gibellini, *La sfida del femminismo alla teologia*, Brescia 1980, 163–166.

4 Prim. Feministische Theologie, v: LThK III, Herder, Freiburg-Basel-Rom-Wien 1995, 1225–1226.

5 Prim. C. Firer Hinze, *L'identità nel dibattito teologico femminista*, v: *Concilium* 2 (2000), 155–165.

svoji izkušnji nemoči, o svojih spoznanjih, o želji in zahtevi postati »sam svoj človek«. Vse to so hotele osvetliti še s teološkega vidika. Z lastnega položaja se hočejo dokopati do novih odločitev. Hočejo priti na pot samoodločitve. V drugi razvojni dobi pa se počasi razvije načrt feministične teologije. Nekatere teologinje pridejo do ugotovitve, da sta Cerkev in teologija neozdravljivo patriarhalni. Obrnejo jima hrbet in se oklenejo neke vsesplošne religioznosti (narava, mitologija, boginje, matriarhat). Druge pa hočejo ustvariti novo, kreativno in konstruktivno feministično teologijo, ki naj bi bila krščansko naravnana. Temeljijo na prepričanju, da naj bi se vsa nasprotovanja in prevladovanja, ki so v nasprotju z evangelijem, spremenila v odnos, v katerem bi bili vsi med seboj »bratje in sestre«. Omenjeno naj bi se kazalo ne le v Cerkvi, temveč tudi v vsakdanjem življenju.⁶

V posameznih razvojnih obdobjih feministične teologije so se izoblikovali različni tipi feministične teologije: revolucionarna feministična teologija, reformistična krščanska feministična teologija, rekonstrukcionistična krščanska feministična teologija.⁷ Ta različnost dobiva svoj izraz v precej različnih spisih feministične teologije. Če je »žensko izkustvo« odločujoče merilo feministične teologije, se avtorice razlikujejo po večji ali manjši pripadnosti ženskemu gibanju po eni strani ter po drugi strani po večji ali manjši eklezialni pripadnosti ter bolj ali manj ostri kritiki »tradicionalne« teologije in Cerkve. Najbolj ostra je razdelitev feminističnih teologij na: »znotrajkrščansko« in »postkrščansko oziroma nekrščansko« feministično teologijo. Prva in glavna skupina ostaja znotraj biblično-krščanskega izročila kot preroška kritika družbe in predvsem Cerkve.

Kljub pestri razvejanosti in raznovrstnosti posameznih vej pa vse feministične teologije povezuje skupen subjekt in cilj – ženska. Tako imenovane »znotrajkrščanske« neradikalne, »moškimi prijazne« krščanske feministične teologije se zavzemajo za refleksivno solidarnost. Ta pa postavlja novo zahtevo: treba je namreč uveljaviti sodelovanje v dialogu, ga spodbujati in se pri tem vseskozi zavedati, da se

6 Prim. C. Halkes, *Theologie Feministische*, v: A. Lissner, R. Süßmuth, K. Walter, *Frauenlexikon*, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1988, 1102.

7 Prim. A. M. Clifford, *Introducing Feminist Theology*, Orbis Books, New York 2001, 32–34.

ženskost in moškost ne dopolnjujeta samo v fizičnem in psihičnem pogledu, ampak tudi v ontološkem.⁸

Največji cilj feministične teologije je prizadevanje za *evangeljsko enakopravnost in svobodo*, in sicer svobodo vseh ljudi, ne glede na spol, raso ... Gre za krščansko prizadevanje, za katero je odločilen evangeljski duh. »*Kristus nas je osvobodil, da bi ostali svobodni*« (Gal 5,1). Ta svoboda pa ni omejena z močjo ali premočjo drugega, ampak s svobodo drugega, ki temelji na spoštljivi ljubezni do drugega.

Feministična teologija v iskanju medreligijske tolerance

Feministična teologija je postala vsesvetovno in vseversko gibanje, in sicer kot odgovor na ženske izkušnje zapostavljenosti in patriarhalne nadvlade, ki je uravnavala in določala njihovo versko in posvetno življenje. Prav tako kot so si različne posamezne ženske izkušnje in s tem prizadevanja žensk znotraj krščanstva, se razlikujejo tudi verske ženske izkušnje znotraj drugih svetovnih verstev. Vendar lahko rečemo, da je vsem skupno dejstvo zapostavljenosti in občutka patriarhalnega nasilja, ki se je dogajalo ali še vedno poteka nad njimi. Čeprav je pojmovanje zapostavljenosti in patriarhalnosti v posameznih kulturno-religijskih sferah različno razumljeno, je želja in potreba po »spregovoriti o ženski izkušnji« in prebuditvi ženskega glasu univerzalna. V tem smislu lahko rečemo, da je feministična teologija in verski feminizem postal medkulturni in medverski pojav. Poziva in hkrati povezuje vse ženske, naj si prizadevajo za osvoboditev izpod jarma verskega patriarhalnega nasilja. To lahko primerjamo z bojem proti suženjstvu, rasni diskriminaciji ali kakršnemu koli drugemu genocidu. V različnih verstvih so ženska osvoboditvena gibanja oblikovana različno. Vsekakor velja, da je feministična teologija pluralističen in raznovrsten pojav, zakoreninjen v ženski religiozni izkušnji, ki je polna upov, neuresničenih sanj in si prizadeva za osvoboditev, enakopravnost in enakovredno ovrednotenje ženskega principa delovanja ter za etično feminizacijo in harmonizacijo sveta.

8 Prim. C. F. Hinze, Identität in der feministisch-theologischen Diskussion, v: *Concilium* 36 (2000) 2, 233.

Krščanske feministične teologinje si zmeraj bolj prizadevajo za medsebojno sodelovanje v posameznih vejah krščanske feministične teologije. Saj se zavedajo, da je krščanska feministična teologija medkulturni pojav, ki se sicer razlikuje po svoji kulturni pestrosti in obarvanosti, hkrati pa je tudi interkulturni fenomen; kajti te različne kulture niso izolirane druga od druge, ampak med seboj sodelujejo in so v medsebojni interakciji. Spričo omenjenega medsebojnega sodelovanja in povezanosti se krščanska feministična teologija sooča z novimi izzivi. Eden izmed zelo aktualnih je vsekakor izziv sodelovanja in dialoga tako v krščanski feministični teologiji kot tudi med krščansko feministično teologijo in feminističnimi teologijami drugih verstev.

Glede na razvejenost in razsežnost različnih ženskih religijskih feminističnih gibanj in prizadevanj je govor o feministični teologiji kot posebni filozofiji religij⁹ in teologiji religij¹⁰.

Feministične teologinje se vključujejo v medverski dialog, vanj pa se zato vključujejo predvsem različne izkušnje ženske zgodovinske in sedanje zapostavljenosti v območju posamezne religije in družbe ter s tem povezanimi konkretnimi vprašanji in izzivi. Maura O'Neill v *Mending a Torn World, Women in Interreligious Dialogue* predlaga tele teme, ki naj bi jih ženski medreligijski dialog vseboval in obravnaval: ženska duhovnost, vprašanje spola in spolnih vlog, rekonstrukcija preteklosti ter njen vpliv in odmev v sedanjosti in vprašanje religijske oblasti in hierarhije.¹¹ Zelo pomembna tema ženskega medverskega

9 Na možnost *feministične teologije kot filozofije religije* opozori Pamela Sue Anderson, ki feministično teologijo razume kot novo obliko filozofije religij. Za podrobnosti glej: Pamela Sue Anderson, *Feminist Theology as Philosophy of Religions*, v: Susan Frank Parsons, *The Cambridge Companion to Feminist Theology*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002, 40–57.

10 Izraz *feministična teologija kot teologija religij* je relativno nov izraz, ki označuje, kakor meni Rita Gross zavedanje, da v ozadju verske pluralnosti in raznovrstnosti obstaja neki ključ, ki je skupen vsem religijam. V primeru feministične teologije gre torej za skupen ključ ženske izkušnje patriarhalne podrejenosti in zapostavljenosti žensk, ki ju vzpostavljajo vse religije. Pri tem R. Gross poziva vse feministične teologinje, naj si prizadevajo razviti pravi pristop, da bo sodelovanje žensk v medvsreškem dialogu resnično zaživelo. Glej: Rita M. Gross, *Feminist Theology as Theology of Religions*, v: Susan Frank Parsons, *The Cambridge Companion to Feminist Theology*, n. d., 61.

11 Maura O'Neill, *Mending a Thorn World, Women in Interreligious Dialogue*, New York: Orbis Books, 2007, 114–122.

dialoga je vsekakor tudi vprašanje ekofeminizma. V okviru tega se različne feministične teologije in verska feministična gibanja po vsem svetu lotevajo ekološke solidarnosti, ki je v današnjem naravi neprijaznem in diskriminatorsnem svetu nadvse pomembna. Tako na primer Sally McFague izhaja iz dejstva, da bi morali na v svet in naravo gledati kot na »božje telo«, ki ga z neprimernim ravnanjem in delovanjem onesnažimo in s tem onečastimo. Omenjenemu mnenju se pridružuje Aruna Gnanadason, ki v Indiji poziva vse ženske, naj si prizadevajo za celostno ekološko in duhovno teološko vizijo, ta pa naj bi bila prizanesljiva tako do narave kot do vseh zatiranih.¹²

Feministična teologija, ki se srečuje s kulturno in versko pluralnostjo, poskuša razviti primeren ključ in metodologijo razumevanja drugega, drugačnega in si v luči medverskega dialoga prizadeva za solidarnost in medversko toleranco in spoštovanje. Pri tem poskuša v feministični teoriji in teologiji najti kritično kategorijo presojanja in obravnavanja vseh drugačnosti, namreč spolne, rasne, kulturne in religijske ... Tudi Ursula King opozarja na pomembnost in nujnost razvijanja kritičnega pristopa in metodologije, ki bi feministični teologiji omogočila, da bi se resnično soočila z verskim pluralizmom.¹³

Zakaj potrebujemo ženski medverski dialog? Nuja, izrazit pomen, prispevek in prednost ženskega medverskega dialoga in feministične teologije kot »manjkajoče dimenzije v medreligijskem dialogu«¹⁴ lahko bistveno pripomorejo h konkretnjšemu in bolj neposrednemu prenosu rezultatov medverskega dialoga v življenje. Aktivno vključevanje feminističnih teologinj oziroma ženskega glasu v medreligijski dialog predvsem pomeni vnašanje ženskih vprašanj in pogledov v medverski dialog in zaradi tega prepoznavanje ter ugotavljanje navzočnosti negativnih spolnih in religijskih stereotipov in predsodkov. To zato omogoča konkretnjše spoznavanje in prepoznavanje drugačnosti in posebnosti »drugega« ter razkrivanje mnogih negativnih

12 K. Pui-Lan, *Feminist theology as intercultural discourse*, v: Susan Frank Parsons, *The Cambridge Companion to Feminist Theology*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002, 23–37.

13 Ursula King, *Feminism: The Missing Dimension in the Dialogue of Religions*, v: John D'Arg May (ur.), *Pluralism and the Religions: The Theological and Political Dimensions*, London: Cassell, 1998, 40.

14 Ursula King, prav tam.

stereotipov in predsodkov, ki so globoko zakoreninjene v naši kulturni kolektivni zavesti glede nepoznavanja drugega in drugačnega, tokrat ženskega. S tem drugi, drugačni postane bližji in bližnji. Ženska dimenzija medverskega dialoga v tem konkretizira polja različnosti in razhajanj, saj se loteva izzivov in vprašanj konkretnih ženskih osebnih izkušenj in izpovedi, ki »zaživijo« po medverskem dialogu in z njim. Prav ta »živa dialoškost« pa je izrazitega pomena pri spoznavanju drugačnosti in posebnosti različnih religijskih manifestacij in ženskih religijskih izkušenj. Ali kot pravi Maura O'Neill: »Pomembno je, da se o religijah ne učimo le iz knjig, ampak iz žive izkušnje srečanja in dialoga s praktikantkami posamezne oziroma druge religije; kajti le živi dialog lahko umesti določeno ideologijo v njen človeški kontekst.«¹⁵

Pomembne točke zavedanja, ovire in metodologija

Kvaliteten dialog prepoznava in razbija negativne stereotipne predstave in predsodke, dviguje raven tolerance in krepi medsebojno razumevanje. Vključevanje ženskega glasu v medverski dialog in ženski medverski dialog je v temelju nagnjeno k praktičnosti in osebnemu značaju izpovedi. To pa sta lastnosti, ki vsekakor pozitivno vplivata na razvoj tolerance in kvalitete dialoga. Dialog in dialoškost sta v zahodni kolektivni zavesti povezana s pozitivnimi atributi, kakršni so na primer: odprtost, spoštovanje, tolerantnost, neposrednost, odkritost, sprejemanje, upoštevanje, poslušanje ... Za krepitev in negovnje omenjene pozitivne prvine dialoga in dialoškosti se moramo predvsem zavedati ovir, ki onemogočajo pozitivnost dialoga. Prva ovira na poti h kvalitetnemu dialogu je vsekakor nevarnost prikrite navzočnosti negativnih stereotipov in predsodkov oziroma stereotipnega presojanja drugega.

Tudi Maura O'Neill nevarnost stereotipiziranja drugega uvrsti med glavno oviro na poti kvalitetnega dialoga. Opozori pa tudi na nevarnost selektivnosti informacij in »strah pred izgubo identitete«.¹⁶

15 Maura O'Neill, n. d., 3.

16 Maura O'Neill, n. d., 104.

Da bi se čimbolj izognili omenjenim oviram, predlaga tako metodologijo: 1. Razjasniti in jasno določiti glavni namen srečanja. Glavni namen naj bo medreligijski dialog in ne prepričevanje oziroma uveljavljanje in vsiljevanje svojega prepričanja drugemu. 2. Osebna izpoved. Uporaba metode osebne izpovedi ima več pozitivnih posledic. Zelo pomembne so: prebijanje ledu formalne narave, spodbujanje zaupanja in odstranjevanje nezaupanja ter strahu pred izgubo identitete. 3. Aktivno poslušanje.¹⁷ Poslušalke naj poslušajo kreativno (brez vnaprejšnjih sodb, interpretacij in predsodkov), z odprtostjo in pripravljenostjo, da slišijo in spoznao nepričakovano in morda tudi neznano izkušnjo ali izpoved. Kadar ni dosežena takšna oblika poslušanja, se pravi, kadar ženske izhajajo iz domnevne univerzalnosti ženske izkušnje in ženskega pogleda, to nujno pripelje do poškodbe oziroma nekvalitetnega, ranjenega poizkusa medreligijskega in mednarodnega dialoga.

Omenjenim trem točkam predlagane Maurine metodologije dodajam še: 4. Jasna opredelitev terminologije (zlasti prepoznavanje in priznavanje posameznega vrednostnega sistema, pomena ženskosti in izziva feminizma), ki jo O'Neillova omenja v *Women Speaking Women Listening*. Predvsem to pomeni prepoznavanje in upoštevanje nekega vrednostnega sistema, ki se lahko popolnoma razlikuje od našega.¹⁸

Poleg teh štirih elementov predlagane metodologije pristopa k ženskemu medverskemu dialogu je nadvse pomembno zavedanje in opozarjanje na prikrito in potuhnjeno naravo negativnih stereotipov in predsodkov, ki so navzoči v naših miselnih percepcijah. Zato si na kratko osvežimo značilnosti predsodkov in stereotipov.

Stereotipi in predsodki

Predsodke je prvi poimenoval ameriški novinar Walter Lippmann, ki je prvi omenil tudi stereotip kot »sliko v glavi«, ki si jo posameznik ali posameznica riše o sebi in drugih. Za stereotip je značilno, da te-

17 Maura O'Neill, n. d., 106–111.

18 Maura O'Neill, *Women Speaking, Women Listening*, New York: Orbis Books, 1990, 56–60.

melji na nepreverjenih dejstvih in sporočilih o nekem dogodku, osebah, predmetih itd. Predsodki pa so bili za Lippmanna emocionalno nabiti negativni stereotipi. Tako za predsodke kakor tudi za stereotipe pa velja, da niso le negativni, ampak so lahko tudi pozitivni. Tako je značilno, da negativne predsodke superiorna skupina pripisuje drugim skupinam, medtem, ko so pozitivni predsodki pripisani le pripadnikom superiorne skupine. Zaradi interesov superiorne skupine so predsodki spreminjani v objekt odkrite ideologije. Predsodki, ki tej skupini koristijo, so sprejemani kot resnica.¹⁹

Za pripadnika »superiorne skupine« se po mnenju Mirjane Nastran Ule v evropskem kontekstu šteje »heteroseksualen moški, belec, ki pripada zahodni urbani kulturi, izpoveduje pripadnost liberalnemu krščanstvu in pripada srednjemu ali višjemu družbenemu razredu«. ²⁰ Moški kot predstavniki superiorne skupine so tako v dosednji zgodovini oblikovali številne predsodke o ženski manjvrednosti ter jih utemeljevali na spolnih stereotipih. Vendar pa negativnih predsodkov drugačnim ne pripisujejo samo člani superiorne skupine, temveč prav tako tudi člani skupine, na katere se predsodki nanašajo.

Fraze, kakršni sta na primer »*moški ne jokajo*« in »*ženska – kokoš*« (ženska je brezglava in zmedena kot kokoš), so precej razširjene v današnji slovenski družbi. To sta dva, precej pogosta predsodka, ki označujeta lastnosti, ki naj bi bile značilne za moški ali pa za ženski spol. Tako kakor lahko rečemo za predsodke, da pomenijo vnaprejšnje in nekritično prevzete vrednostne sodbe, ki ne temeljijo na logično in empirično utemeljenih presojah, lahko rečemo tudi za zgornji frazi. Temeljita namreč na stereotipnih, posplošenih predstavah, ki so skrajno poenostavljene in kategorične. Naj navedem še nekaj primerov predsodkov, ki sicer niso vsi spolne narave, ampak zaznamujejo tudi raso, razredno in religijsko determiniranost, oziroma zaznamovanost: »*črnci so neumni*«, »*vsi kapitalisti so izkoriščevalski*« ali »*islam je religija nasilja*« in »*muslimanske ženske so najbolj spolno diskriminirane*«. Zaradi svoje enostavnosti in jasnega predznaka se predsodki in stereo-

19 Mirjana Nastran Ule, *Temelji socialne psihologije*, Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče, 1994, 103.

20 Mirjana Nastran Ule (ur.), *Predsodki in diskriminacije, izbrane socialno-psihološke študije*, Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče, 1999, 299–300.

tipi kljub neutemeljenosti zlahka uveljavijo in ohranijo. Predsodki in stereotipi se zlahka uveljavijo v skupinah, posebno tedaj, kadar opravljajo neko pomembno psihološko funkcijo – kadar omogočajo lažje razlikovanje med skupinami, pomagajo ustvarjati vzdušje kohezivnosti in večje vrednosti pripadnikom neke skupine itd. Predsodki torej temeljijo na stereotipnih, poenostavljenih sodbah. Od običajnih napačnih sodb se razlikujejo po tem, da so izredno odporni. Zlepa jih ne opustimo niti tedaj, kadar smo soočeni z utemeljenimi dokazi, da ne veljajo.²¹

Osnovna izhodišča, na katerih slonijo predsodki, so spol, etnična in rasna pripadnost, religija in družbeni status. Predsodki se kažejo predvsem v nespoštljivem, netolerantnem ali prezirljivem odnosu do pripadnikov različnih skupin.

Eden izmed ključnih pomenov in nalog medverskega oziroma medreligijskega dialoga je vsekakor razkrivanje in razbijanje negativnih stereotipov in predsodkov ter ozaveščanje o resnični podobi drugačnosti. Prav to je ključno »zdravilo« v prizadevanju za boljšo in kvalitetnejšo toleranco in enakovredno komunikacijo. Saj je komunikacija negativnega stereotipiziranja in predsodkov vedno diskriminatorska in zato vedno pripelje do nasilja.

Nasilje kot teološki problem in pojmovanje moči

Tako kakor poudarjanje negativnih spolnih stereotipnih vzorcev in predsodkov v jedru zrcali in podpira tekmovalno nasilje med spoloma, tudi poudarjanje ali komunikacija z uporabo negativnih religijskih stereotipov in predsodkov podpira in krepi medreligijsko nestrpnost in tekmovalno nasilje, ki nazadnje pripelje do razkola. Boj za (pre)moč je namreč osnovno gonilo tekmovalnega nasilja, ki je močno zaznamovalo vse medosebne odnose, s tem pa tudi vso svetovno mrežo odnosov.

René Girard označi nasilje kot glavni princip vse družbene ureditve. Moč in nasilje sta v njegovem konceptu skoraj univerzalni izkušnji

21 Janek Musek, *Psihološki portret Slovencev*, Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče, 1994, 27.

vsakega človeka in sta postavljeni nasproti ljubezni. Nasilje je tako glavni vzrok številnih družbenih, religijskih in človeških problemov oziroma sporov, ne pa zgolj simptom oziroma znak razpadajočega sistema. Zato moramo po njegovem mnenju za izboljšanje kvalitete življenja najprej razumeti vzajemnost in naravo moči in nasilja. Girard razume nasilje kot osnovno človekovo željo, ki povzroča stalno konkurenco in s tem boj za moč, kar nato pripelje do nasilja med ljudmi. Nasilje predstavi kot splošen človeški pojav, s katerim je povezano vse človeško. Tako so tudi religije prek človeškega elementa povezane z nasiljem, sodelujejo pri njegovem nastajanju in odpravljanju oziroma zatiranju. Girard v religijah vidi »gibalo«, ki izbira med manjšim zlom ter ločuje »dobronamerno nasilje« in obsoja »slabo nasilje«. V tem kontekstu po njegovem mnenju krščanstvo in druge svetovne religije ne nasprotujejo vsem oblikam nasilja, ampak samo nekaterim oblikam nasilja.

Po Girardu je nasilje razumljeno v kontekstu dinamičnosti »žrtvene jagnjeta«, ki je žrtvovano nasilju zato, da bi bilo s tem preprečeno večje nasilje oziroma da bi bil vzpostavljen mir.²² Torej bi lahko videli ženske kot žrtveno jagnje, ki je bilo žrtvovano za doseg »miru« in patriarhalne oblike družbene in cerkvene ureditve, predsodke in negativne spolne stereotipe pa kot prikrito pomagalo za ohranjanje patriarhalne oblike oblasti.

Glede na to, da »mit patriarhalne oblasti« vsaj na videz razpada, saj je bil zgrajen z nasiljem nad ženskami, bi današnja kultura morala vzpostavljati novo, boljše, predvsem bolj humano ureditev, ki vsaj teoretično ne bo izvajala nasilja. Človek se mora zato, da bi izkoreninil nasilje, predvsem odločiti med nasiljem in močjo na eni ter nenasiljem in ljubeznijo na drugi strani. Podobno tudi Girard opozarja, da je treba preseči izbiro manjšega nasilja oziroma nedolžne žrtve ter se odkrito spopasti z močjo in nasiljem, kajti po njegovem mnenju to lahko vzpostavi družbeni red, ki blagodejno vpliva na vse ljudi.²³ Ureditev torej, ki ne zatira nobenega in ne žrtvuje nobenega za korist drugega. V praksi se sicer to zdi utopično, saj si je v praksi težko

22 J. N. Poling, *Masculinity, Competitive Violence, and Christian Theology*, v: P. L. Culbertson (ur.), *The Spirituality of Men*, Minneapolis: Fortress Press 2002, 114–115.

23 J. N. Poling, n. d., 115.

predstavljati politiko in ureditev, ki bi ne postavljala v ospredje moči, ampak služenje drugemu in za drugega v luči nesebične ljubezni.

Pojem moči je temeljni izziv tudi različnim feminizmom. Tako je na primer zgodnji feminizem ločil med »dobro močjo«, ki je osvobajajoča ter osvobaja vse in ne samo ženske iz spon ujetosti in zatiranosti, in »močjo, ki zasušnjuje oziroma zatira« ter je torej razumljena kot »slaba moč«. Patriarhalna oblika vzpostavljanja moči, torej patriarhalna moč, je v luči feminizma razumljena kot slaba moč, ki ima uničujoče posledice.²⁴

Starhawk (Miriam Simos) razlikuje tri vrste moči: »moč nad« (*power over*), »notranja moč« (*power within*) in »moč povezovanja« (*power with*). »Moč nad« je osnovno gonilo moči patriarhalnih družb. Je manifestacija logike dominacije, prevlade človeka nad človekom (rasne, razredne, spolne), pa tudi človeka nad naravo itd., torej patriarhalne družbe nad žensko in nad naravo. Takšna moč je fundamentalno kompetitivna (tekmovalna v negativnem pomenu besede). Deluje po formuli: več moči kot ima ena stran, manj je premore druga.

Tej postavi nasproti »notranjo moč« (*power within*), ki je posledica procesa osvobajanja dominiranih. Ti se z uporabo notranje moči osvobodijo in otresejo predsodkov in označb inferiornosti in nemoči. »Moč povezovanja« (*power with*) pa je moč, ki ni negacija drugega v korist potrditve sebe, ampak je moč medsebojnega povezovanja z zmožnostjo prepoznavanja in priznavanja posameznikovih posebnosti in talentov. Takšna moč omogoča zdravo vzajemnost, ki ima za cilj podpirati drug drugega.²⁵

Sklepne ugotovitve

Spoznavanje drugačnosti in posebnosti posameznih ženskih religijskih izkušenj zaživi v ženskem medverskem dialogu. Prek tega in po njem dobi teorija krščanske feministične teologije in drugih oblik religijskih feminizmov živi obraz dejanskosti. Žensko delovanje in

24 Ann Cathrin Jarl, *In Justice, Women and global economics*, Minneapolis: Fortress Press, 2003, 44.

25 Rosemary Radford Ruether, *Integrating Ecofeminism, Globalization, and World Religions*, New York: Rowman & Littlefield Publishers 2005, 95–96.

sodelovanje prek medverskega dialoga odpravlja geografske, politične, religijske in druge ideološke pogojenosti. Ko razbija negativne stereotipe in predsodke, namreč presega meje osebnih in kolektivnih omejenosti, zaslepljenosti ter krepi zavest medosebne in medverske tolerance. Večje vključevanje in pospeševanje ženskega medverskega dialoga na območju Evropske unije in Balkana je nuja etične feminizacije Evrope in globalnega sveta, ki jo lahko razumemo kot naslednji korak v evoluciji človeštva.

Matjaž Črnivec

JEZUSOVA SOCIALNA KRITIKA

»Te [modrosti] ni spoznal noben od vladarjev tega veka,
kajti če bi jo spoznali, ne bi križali slavnega Gospoda.«

(Prvo pismo Korinčanom 2,8)

Namen tega prispevka je predstaviti Jezusovo socialno kritiko, kakor se kaže v evangelijih in kakor odzvanja v ostalih novozaveznih spisih. Izhajali bomo iz temeljnega uvida, da se krščanska družbena kritika giblje od znotraj navzven. Naša metoda bo torej opazovanje kritike v treh koncentričnih krogih: kritika pohlepa, iz katere sledi kritika denarja, iz katere sledi kritika oblasti kot take.

1. Kritika pohlepa

V vsej *Novi zavezi* se pohlep (grško *pleonexía*¹ in tudi *epithymía*,² 'želja, poželenje') kaže kot temeljna »centrifugalna« težnja oziroma nagon, ki iz ljudi dela sebičneže, samouresničujoče se samozavervance, neobčutljive za bolečino ali tudi veselje drugega – v današnji družbi je ustreznica temu (po Christopherju Laschu prevladujoči!) tip patološkega narcisa, ki je hkrati najboljši potrošnik. Ta sebični pohlep/želja/poželenje nastopa kot temeljni identifikacijski in ontološki princip človeškega bitja. Je sredstvo vzpostavitve njegovega jaza kot »njegovega«. Za takšnega človeka velja: »To mi je vseč – takšen

1 Prim. npr. Mr 7,21–22; Lk 12,15; Rim 1,29; Kol 3,5; 2 Pt 2,14.

2 Prim. npr. Mr 4,19; Jn 8,44; Rim 1,24; 6,12; 7,7–8; 13,14; Gal 5,16–17; Ef 4,22; 1 Tim 6,9; Tit 2,12; Jak 1,14–15; 1 Pt 1,14; 2 Pt 1,4; 1 Jn 2,16–17.

sem. V specifikki moje želje se razodeva moja osebnost. To sem jaz.« Gre za določen tip oziroma način bivanja. Takšno sebično, »erotično« bivanje izredno dobro opiše Gorazd Kocijančič: »V geografiji skupnega sveta, *common sensa*, v življenjskem prostoru, kjer je hipostaza uspoljeni jaz med jazi in telo spolno telo med telesi –, *biti tedaj postane imeti*. ... Za spolni užitek po sebi je vse *moje*. Užitek mi vsiljuje svojo (onto)logiko. Njena osnova je totalni »egoizem«. ... Tuje imam za nekaj svojega. Prisvajam si v do-mišljiji ali realnosti. Kar pomeni: *vse je tu kot mogoči predmet mojega užitka*. Bit vsega je biti použito v mojem užitku.«³ V skrajni konsekvenci sebična logika želje »použije« ves svet. Jezus v tem temeljnem človekovem nagnjenju, v tej globinski strukturi njegovega bivanja, vidi izvir vseh njegovih osebnih in družbenih problemov. Pomemben je uvid, da je ta izvorni problem »duhovne« narave, v smislu, da se dogaja globoko v človeku, na meji, kjer predmiselno in pred-zavestno postaja mišljeno in ovedeno, na točki, kjer iz nediferenciranega brezna (pred)biti vstajam jaz kot jaz. Pohlep je sila, ki vstopa na tej meji in specifično strukturira vse nadaljnje mišljenje, védenje ter vznikanje in doživljanje jaza kot samega sebe. Povedano preprosteje: pohlep deluje globoko v središču našega bitja, v našem »srcu« (Mr 7,21), ter bistveno določa, kakšni smo, kako gledamo na svet in tudi kako ravnamo v tem svetu.

Jezus môči pohlepa, ki odločilno vpliva na strukturiranje človeškega jaza in s tem človeškega »sveta« ter odnosov v njem, zoperstavi moč, ki se giblje ravno v obratni smeri. Ta nova moč se imenuje *agápe*, ljubezen. Ta beseda ima – za razliko od sodobne lahkotne komercialne, mehkobne newageovske ali osladne (post)hipijevske rabe – v *Svetem pismu* zelo jasen pomen: je moč, ki daje človeku, da lahko svobodno pozabi nase, se osvobodi od suženjstva »jaza« in vseh njegovih

3 *Erotika, politika itn.*, Slovenska matica, Ljubljana, 2011, str. 76 (poudarki so avtorjevi). Z bibličnega vidika bi bilo vseeno vredno vpeljati vsaj delno razliko med erosom in spolnim užitkom na eni strani ter (onto)logiko pohlepa in želje na drugi. Novozavezna kritika zadeva predvsem to drugo, medtem ko je prvo prej razumljeno kot tipično področje, ki si ga ta »duhovna centrifugalnost« zlahka in pogosto prisvoji. Že v patristični dobi npr. srečamo mnenje, da je najbolj osnovna oblika pohlepa nezmerina želja po hrani, torej požrešnost. Glede na vse pogostejše pojavljanje kronične debelosti ima sodobna družba očitno tudi na tem področju hude težave.

lastnin (od intelektualnih do konkretnih). *Agápe* pomeni radikalno osvoboditev od »projekta jaz« in njegove diktature, ki nezavedno, a nadvse realno obstaja v nas. Zato je *agápe* osvoboditev za samokritičnost, za zdravo distanco do samega sebe, ki omogoča spoznavanje, priznavanje in preseganje lastnih zablod in sebičnih, pohlepnihtendenc. Na tej osnovi je nato *agápe* dejanski obrat k drugemu, bivanje z drugim, bivanje-za-drugega, žrtvovanje zanj. Ljubezen ima moč smrtne resnosti, ker pomeni smrt sebe, žrtev in svoboden dar sebe drugemu. Utelešenje te ljubezni v *Bibliji* je prav Jezusova smrt na križu »za nas« (Rim 5,8; 8,32; 2 Kor 1,5; Gal 3,13 itn.). Ljubezen je Božja narava sama (prim. 1 Jn 4,8.16); narava odnosa Treh, ki so Eno. Trojstvena teologija to »agapično« gibanje oriše z izrazi, kot so rojevanje (samega sebe v drugem), izhajanje (iz samega sebe za drugega), podarjanje/darovanje/žrtvovanje (samega sebe drugemu) ipd.

Ta smrtonosna, a osvobajajoča ljubezen torej vzpostavlja ontologijo in notranjo strukturo »novega človeka.«⁴ Moč te ljubezni, sposobnost takšnega agapičnega bivanja, po bibličnem pričevanju presega naše človeške zmožnosti. Biblično pričevanje je dejansko pričevanje in povabilo k novi *možnosti*: ljubezen je vstop oziroma vdor Boga samega v človeški svet – tako v naša »srca« kot v naše družbene odnose. Ta vstop je seveda najprej viden v bivanju Jezusa med svojimi, potem pa tudi v novi skupnosti oziroma »skupščini«,⁵ ki jo pod Jezusovo novo oblastjo zbira Sveti Duh.

Za dosego pravične družbe s pravičnejšimi ekonomskimi odnosi je torej najprej nujno potrebna moralno-etična preobrazba globoko v človeku.

2. Kritika denarja

Nova zaveza torej družbeno kritiko začenja s kritiko pohlepa kot »notranjega« izvora vseh človeških problemov. Vendar se – v nasprotju s številnimi tako imenovanimi »krščanskimi« analizami – pri tej

4 Ef 4,24; prim. Jn 3,3; 1 Kor 15,45–49 itn.

5 To se zdi najustreznejši prevod grškega izraza *ekklesía*, ki je v antiki pomenil zbor svobodnih meščanov polisa (se pravi tistih z volilno pravico), ki se zbere, da odloča o »političnih« zadevah.

kritiki ne ustavi. Uvid v temeljno (onto)logiko pohlepa namreč omogoča prehod kritike na drugačno, vsaj navidez bolj »zunanjo« oziroma »družbeno« raven. S tega izhodišča namreč Jezus sproži kritiko denarja. Denar je bistveno povezan s pohlepom kot izvorom zla: »Korenina vsega zla je namreč pohlep po denarju« (1 Tim 6,10). Denar predstavlja pozunanjenje, družbeno konkretizacijo tega človekovega »notranjega« problema. Je družbeno sredstvo, ki omogoča ta »pohlepni«, avtonomni oziroma odtujeni način bivanja. Ali natančneje: denar je sredstvo, ki vzpostavlja, vzdržuje in krepi iluzijo, da je takšen način bivanja usklajen z resnico (človeškega) sveta in zato edini možen način bivanja. Če je pohlep temeljna sila, ki »navznoter« oblikuje človekov jaz, je denar moč, ki »navzven« strukturira svet človeške družbe. Je pozunanjenje, opredmetenje in utelešenje načela »lastnine«, »mojosti«, ki je, kot smo videli, temeljna ontološka postavka »pohlepnega« jaza.

Jezus imenuje denar »Mamon«, se pravi, da ga razume kot predmet malikovanja, usodne zamenjave Bistvenega z nebistvenim. Denar je zlovesče mračno »božanstvo«, demon, ki usuznjuje človeštvo in ga drži vklenjenega v njegovi bedi. Po Jezusovem mnenju temeljno malikovanje v svetu ni usmerjeno k »poganskim bogovom« (Zevsu, Izidi, Cibeli ipd.), ampak k Denarju. Zato je eden izmed Jezusovih ciljev subverzija te svetovne religije. Zato neprestano deli nasvete, kot so: »Prodajte svoje premoženje ... Prodaj vse, kar imaš ... Naredite si prijatelje s krivičnim mamonom ... Večja sreča je dajati kakor prejemati.« (Lk 12,33; 18,22; 16,9; Apd 20,35) ipd.

Izhod iz oblasti Denarja je mogoč s prestopom v radikalno radodarnost (katere arhetip je spet Jezus sam: prim. 2 Kor 8,9) in z bivanjem v skupnosti, kjer je osnovna pohlepna logika denarja (»jaz proti tebi«) subvertirana in presežena v svoje nasprotje: »jaz zate«. Prva krščanska skupnost je ta poziv vzela nadvse resno, zato lahko v *Apostolskih delih* beremo: »Vsi verniki so se družili med seboj in imeli vse skupno: prodajali so premoženje in imetje ter od tega delili vsem, kolikor je kdo potreboval. (...) Nihče med njimi ni trpel pomanjkanja. Lastniki, ki so prodajali zemljišča ali hiše, so prinašali izkupiček ter ga polagali k nogam apostolov; in sleherni je od tega dobil, kar je potreboval.« (2,44–45; 4,34–35) In celo: »Nihče ni trdil, da je to, kar

ima, njegova last, temveč jim je bilo vse skupno.« (4,32) Da pri tem ne gre za nekakšno Lukovo »romantično« pojmovanje idiličnih krščanskih začetkov, lahko razberemo iz poznejših krščanskih pričevanj. Justin lahko še sredi drugega stoletja na primer zapiše: »Sredstva za pridobivanje denarja in premoženja smo cenili nad vse drugo, zdaj pa dajemo tudi to, kar imamo, v skupno [blagajno] in delimo z vsakim, ki je tega potreben.« (*Prva apologija* 14,2)

Krščanska skupnost kot posebno »novo« področje, kot »osvobojeno ozemlje«, kjer je oblast Denarja že ukinjena, je torej realna zgodovinska možnost in ne zgolj nekakšna idealizirana religiozna fikcija. Kristjani smo poklicani k ponovnem razmisleku o tem novem in radikalnem načinu »političnega« oziroma »družbenega« bivanja v svetu. Realno obstajanje takšnih »osvobojenih področji« je morda tudi danes eno najpomembnejših pričevanj, kar jih lahko kristjani damo skeptičnemu sekularnemu svetu o resničnem Osvoboditelju in pravi svobodi. Dejansko je prav krutost in brezobzirnost sekularnega Denarnega režima tista, ki v mnogih zbuja veliko željo po takšni osvoboditvi.

Denarna skrb za drugega je konkretizacija ljubezni: »Ljubezen spoznavamo po tem, da je On dal življenje za nas. In takó smo tudi mi dolžni dati življenje za brate. Kako more Božja ljubezen ostati v človeku, ki ima premoženje tega sveta in vidi, da je brat v pomanjkanju, pa zapira svoje srce pred njim? Otroci, ne ljubimo z besedo, tudi ne z jezikom, ampak v dejanju in resnici.« (1 Jn 3,16–18)

3. Kritika oblasti

Jezusova tretja kritika, kritika oblasti, se naslanja na prejšnji dve. Iz njiju lahko izpeljemo, da se oblast v tem svetu konstituira kot »pohlepno« povzdignjenje posameznika nad druge, večinoma s pomočjo moči Denarja, ki krepi logiko pohlepa in jo prevaja v družbeno sredstvo oziroma »valuto«. Oblast v tem svetu se tako izkazuje za institucionalizirano in konsolidirano družbeno zlo, ki ohranja strukturo sveta kot področja grešnega/sebičnega/pohlepnega nasprotovanja Ljubezni. Zato se v *Novi zavezi* oblast pogosto povezuje

s satanom, izvorom vsega zla,⁶ ali z demonskimi silami, ki jih je Kristus razlastil.⁷

Kot nasprotje temu Jezus s svojim delovanjem in naukom predstavi »novo« oblast Božjega kraljestva, kjer je notranja logika avtoritete obrnjena na glavo: največji je suženj vsem in se do konca žrtvuje za vse (prim. Mr 10,42–45). To je oblast Ljubezni. Nova Mesijeva oblast se ne uveljavlja z nasiljem in človeškim zatiranjem, ampak z Božjo močjo, ki izganja demone ter ozdravlja vsako bolezen in slabost (prim. Mt 4,23–24). Ta nova oblast pomeni ozdravljenje starodavne človeške rane, zaceljenje in obnovitev človeške družbe in dosego pravega smisla človeškega bivanja.

Radikalna razlika med staro in novo oblastjo se najjasneje pokaže v dogodkih na koncu Jezusove poti, h katerim je bil neprestano usmerjen. Jezus pride v Jeruzalem in očisti tempelj s tem, da iz njega izžene *prodajalce*. Prava duhovnost je popolno nasprotje tržne logike! Zdi se, da je to dejanje kaplja čez rob, in judovski voditelji dokončno sklenejo, da mora Jezus umreti. Prav v procesu, ki privede do njegove usmrtitve, se najjasneje pokaže prava zla narava vsakršne oblasti v sedanjem svetu: v njem so namreč udeleženi tako posvetni kakor religiozni vrhovi.⁸ Vsa oblast, posvetna in religiozna, se ne izkaže le kot zla, ampak kot *nadvse zla*: kot bogoubijalska. V točki Jezusove smrti se zgodi paradokсно sovpadanje: človeško zlo privre do svojega vrhunca, ko politične in verske oblasti dosežejo ponižujočo eksekucijo radikalno nenasilnega dobrodelneža in prijatelja marginaliziranih; obenem pa ravno v to skrajno temo vstopi svetloba: v našo človeško zgodovino radikalno poseže Bog in tega Zavrženca, Izobčenca in Prekletega (prim. Gal 3,13 in *Didache* 16,5) nepreklicno vrne v življenje ter s tem proti vsem političnim in religioznim pričakovanjem potrdi, da je na njegovi strani. S tem ga Bog s svoje strani predstavi kot pravega vladarja in njegovo smrtonosno ljubezen kot edino možno na-

6 Prim. Lk 4,6 (Jezus ne ugovarja tej trditvi!); Jn 12,31; 2 Kor 4,4.

7 Prim. Ef 1,21; 6,10–12; Kol 2,15.

8 Judovski véliki duhovnik kot pravnomočni verski voditelj Božjega ljudstva Izraela ter Poncij Pilat kot predstavnik rimskega cesarja. Poudariti je treba, da gre pri prvem za legitimno, »pravo« Božjo oblast (kar je npr. ironično potrjeno v Jn 11,51), pri drugem pa za rimski imperij kot vrh in ideal vsakršne »sekularne« oblasti.

čelo nove »oblasti«, ki je zdaj vzpostavljena: oblasti Božje vladavine (tradicionalno: »Božjega/nebeškega kraljestva«).

Tako se z Jezusom izvrši Božja *krisis*, kritika/sodba nad svetom – nad človeškim pohlepom, nad krivičnimi družbenimi odnosi in še posebej nad svetovnimi oblastmi: Bog namesto njih postavi prav Jezusa kot *svojo alternativno oblast* (prim. Ps 2 in njegovo navajanje v Apd 4,25–26) in kot začetnika nove družbe.

Prek tega Božjega vdora v svet – v osebi in dejanju Jezusa iz Nazareta, še posebej pa v njegovi smrti in vstajenju – je namreč osnovana nova skupnost ljudi, ki temelji na novih odnosih. To skupnost zdaj vzpostavlja, zbira in gradi Sveti Duh, ki je hkrati Božji in Mesijev Duh ter je realna, operativna moč nove oblasti v svetu. Ta skupnost Duha,⁹ v kateri se manifestira »smrtonosna« ljubezen, je prostor in sredstvo Božje dejanske, »politične« navzočnosti v zgodovini, v našem sedanjem svetu. Jezus ni navzoč le kot spomin, ampak kot prava oblast Ljubezni, ki že deluje in se širi v tem svetu, prek Skupščine. Je »tista stran Boga, ki se je obrnila k nam« (Marcus Borg).

Temeljno družbeno sporočilo *Svetega pisma* je torej: ljubezen je možna, resnična skupnost med ljudmi je možna, pravo spoznanje Boga je možno – onkraj vseh pasti človeškega pohlepa, tržnih zakonitosti in zatiralskega nasilja tistih, ki so na oblasti. »Kdor je žejen, naj *zastonj* zajame vodo življenja« (Raz 22,17).

Ugovor: »Oblast je vendar Božja služabnica« (Rim 13,4)!

Predstavljena kritika oblasti se lahko zdi pretirana in neuravnovešena, še posebej glede na to, da se je znotraj krščanskih tradicij pretežno pojavljalo drugačno, precej bolj »pozitivno« ali »optimistično« stališče. To stališče se opira predvsem na nekatera mesta iz novozaveznih pisem, za katera se zdi, da o oblasti govorijo povsem drugače. Med njimi so najpomembnejša naslednja:

9 Novozavezni izraz »občestvo Svetega Duha« (2 Kor 13,13; grško *koinonía tou̅ hagíou pneúmatos*), še bolj kot »skupnost, ki jo oblikuje in zbira Sveti Duh«, pomeni »združenost/povezanost/skupajšnost v Svetem Duhu«, »(skupno) deleženje/udeleženosť v Svetem Duhu«, »skupno 'imetje' Svetega Duha«, »partnerstvo, ki izvira iz dejstva, da vsi skupaj imamo Svetega Duha« ipd.

»Ne daj se premagati hudemu, temveč premagaj húdo z dobrim. Vsak naj se podreja oblastem, ki so nad njim. Ni je namreč oblasti, ki ne bi bila od Boga. In te, ki so, so postavljene od Boga. Kdor se torej upira oblasti, se upira Božjemu redu. Tisti, ki se upirajo, pa si bodo nakopali obsodbo. Oblastnikov se namreč ni treba bati, kadar delamo dobro, ampak kadar delamo húdo. Hočeš, da ne bi imel strahu pred oblastjo? Delaj dobro, pa boš imel od nje priznanje. Oblast je namreč Božja služabnica tebi v dobro. Če pa delaš húdo, se boj! Ne nósi namreč meča zastonj; Božja služabnica je, ki se maščuje zavoljo jeze nad tistim, ki počenja húdo. Zato se je treba pokoravati, in sicer ne samo zaradi jeze, marveč tudi zaradi vesti. Saj tudi davke plačujete zato, ker so tisti, ki jih izterjujejo, Božji izvrševalci. Dajte vsem, kar jim gre: davek, komur davek, pristojbino, komur pristojbina, strah, komur strah, čast, komur čast. Ne bodite nikomur dolžniki, razen če gre za medsebojno ljubezen; kdor namreč ljubi drugega, je izpolnil postavo. Kajti zapovedi *Ne prešuštvuj! Ne ubijaj! Ne kradi! Ne požéli!* pa tudi vse druge zapovedi so obsežene v besedi: *Ljubi svojega bližnjega kakor samega sebe*. Ljubezen bližnjemu ne prizadeva hudega; ljubezen je torej izpolnitev postave.« (Rim 12,21–13,10)

»Razodela se je namreč Božja milost, ki rešuje vse ljudi. Vzgaja nas, naj se odpovemo brezbožnosti in posvetnim poželenjem ter razumno, pravično in res pobožno živimo v sedanjem veku, ko pričakujemo, da se bosta uresničila blaženo upanje in pojavitev slave vélikega Boga in našega odrešenika Jezusa Kristusa, ki je dal sam sebe za nas, da bi nas odkupil iz vse nepostavnosti in nas zase očistil kot lastno ljudstvo, ki je vneto za dobra dela. Tako govóri in opominjaj in grajaj z vso oblastjo. Nihče naj te ne zaničuje. Opozarjaj jih, naj bodo vladarjem in oblastem podrejeni, pokorni in pripravljene za vsako dobro delo. Naj nikogar ne preklinjajo, naj ne bodo prepirljivi, ampak prijazni; izkazujejo naj kar največjo krotkost vsem ljudem.« (Tit 2,12–3,2)

»Lepo živite med pogani, tako da bodo, čeprav vas zdaj obrekujejo kot hudodelce, sprevideli vaša dobra dela in slavili Boga na dan obiskanja. Zaradi Gospoda se podredite vsaki človeški ustanovi, bodisi kralju kot najvišjemu bodisi oblastnikom kot tistim, ki so od njega poslani zato, da kaznujejo hudodelce in dajo priznanje tistim,

ki delajo dobro. Bog namreč hoče, da delate dobro in tako utišate nevednost nespametnih. Živite kot svobodni ljudje, vendar ne tako, da bi bila vaša svoboda zagrinjalo zla, ampak kot Božji služabniki. Vse spoštujte, brate ljubite, Boga se bojte, cesarja spoštujte.

Služabniki, z vsem strahom se podrejte svojim gospodarjem, pa ne le dobrim in prijaznim, ampak tudi osornim. Kajti to, da kdo po krivici trpi, a bridkosti prenaša, ker se zaveda Boga, je hvalevredno. Kakšen ugled bi imeli, če bi potrpežljivo prenašali kazen za to, za kar ste se pregrešili? Je pa pred Bogom hvalevredno, če delate dobro in če potrpežljivo prenašate bridkost. Saj ste bili vendar za to poklicani. Saj je tudi Kristus trpel za vas in vam zapustil zgled, da bi hodili po njegovih stopinjah ...« (Pt 2,12–21)

Ta mesta smo navedli v celoti, skupaj z njihovim sobesedilom, na katero ponavadi nismo pozorni; poleg tega so izbrisane delitve besedila, na katere smo navajeni iz sodobnih izdaj, saj te predstavljajo sekundarni poseg v tekst. Že samo takšno branje pomaga pri razpršitvi določenih predsodkov.

Na ugovor tradicionalnega krščanskega pojmovanja oblasti je mogoče odgovoriti v naslednjih osmih točkah oziroma tezah.

1. V prvi Cerkvi so imeli štirje evangeliji prvenstvo nad ostalimi novozaveznimi spisi, zato imajo njihova pričevanja relativno večjo težo.¹⁰ Branje mora potekati od evangelijev k pismom, ne narobe.

2. Ključni evangelijski odlomki¹¹ govorijo o novi oblasti med kristjani, medtem ko pisma govorijo o poganski oziroma »stari« oblasti.

3. Govor o poganski oblasti v pismih je vpet v širši nauk o krščanski radikalni etiki, dosledni nenasilni drži in svobodi,¹² zato ga ne

10 Kanon štirih evangelijev se je oblikoval najprej; evangeliji so imeli v zgodnjekrščanskem življenju in bogoslužju posebno mesto (prim. *Didache* 15,4; Justin: *Prva apologija* 66,3 in 67,3 ter vse ohranjene zgodnjekrščanske liturgije, ki postavljajo branje evangelijev na posebej častno mesto). Posebna avtoriteta evangelijev izhaja iz preprostega dejstva, da posredujejo Jezusove besede in dejanja.

11 Npr. Mt 11,25sl.; 20,16; Mr 9,33–37; 10,42–45; Lk 12,37; Jn 13,1–17 itn. Glede razlage Jn 19,11, ki govori o »posvetni/poganski oblasti«, glej spodaj, točko 5.

12 Glej širše sobesedilo, ki je podano v zgoraj navedenih odlomkih. Govor o oblasti v *Pismu Rimljanom* je vpet v spodbudo k nenasilju (12,17–21) in k ljubezni (13,8–10). V *Pismu Titu* je poslušnost oblastem v funkciji čim lažjega razširjanja sporočila o Božji milosti za vse ljudi (uporniška drža krščanskih skupnosti bi bila pri tem

moremo razumeti le kot preprosto zapoved konformizma in servilnosti.¹³

4. Ne smemo spregledati pričevanj iz evangelijev *in* pisem, ki govorijo o hudiču kot vladarju sveta in o demonskih vladarstvih in oblasteh – ter o tem, da je Kristus vse to premagal.¹⁴

5. Iz širšega konteksta izjave: »Nobene oblasti bi ne imel nad menoj, če bi ti ne bilo dano od zgoraj« (Jn 19,11) je razvidno, v kakšnem smislu je vsaka (tudi poganska) oblast »dana« od Boga: vsekakor ne v absolutnem (ker Pilat križa Jezusa), ampak v zelo pogojnem in omejenem smislu – tako, da je povsem lahko (in vsaj v kritičnem trenutku zgodovine tudi je) popolnoma odtujena Bogu. Zato njeno »danost« od Boga lahko razumevamo tako, kakor jo razumevajo pisma: kot začasno, minevajočo ureditev, ki s silo za silo zaustavlja greh in tako varuje trenutni svet pred popolnim kaosom.

6. Pavlovo predstavo o poganski oblasti, ki nosi meč, morda lahko vidimo kot sekularno/pogansko vzporednico njegovemu razumevanju judovske/Božje postave. Tudi poganska oblast grozi s smrtjo vsem prestopnikom in jih tako za silo brzda pred zdrsom v popolno sebičnost in samovoljo. Tako kot postava ima tudi sekularna oblast v Božjem odrešenjskem načrtu določeno (relativno, začasno, zasilno) vlogo: da s silo, grožnjo in smrtnim strahom grozi prestopnikom. Zato jo Pavel morda lahko vrednoti pozitivno – tako kot postavo! – a jo vseeno razume kot začasno in že preseženo v Kristusu. Poganska oblast je torej »Božja služabnica« (Rim 13,4) v zelo podobnem smislu kot je postava »vzgojiteljica za Kristusa« (Gal 4,24).

7. Iz teh zapisov, ki se nanašajo na pogansko oblast, torej nikakor ne moremo sklepati, da bi Pavel, Peter in drugi podobno govorili tudi

lahko ovira). Razglas te milosti vključuje govor o »odrešeniku« Jezusu, kar je sicer naziv rimskih cesarjev! V Prvem Petrovem pismu pa je značilno, da sredi odlomka najdemo pritrđitev krščanski svobodi – ta svoboda je ravno v požrtvovalnem služenju drugim, kar v tem primeru pomeni potrpežljivo prenašanje krivične/lažne ali pa vsajčasne/nebistvene oblasti.

13 Zanimivo je, kako selektivna je bila pri tistih, ki jo zagovarjajo, ta servilnost v krščanski zgodovini. Na primer: tako Katoliška kot Luteranska cerkev sta (s častnimi izjemami) priznavali nacistično oblast, medtem ko je stalinistična oblast (pretežno) veljala za nelegitimno.

14 Glej zgoraj, opombi 6 in 7.

v primeru, ko bi kristjani nekako prišli do »državne« oblasti. Vprašanje je, če bi takšno pozicijo sploh sprejeli – glede na Jn 6,15 bi bil zgodnjekrščanski nasvet lahko tudi ravno nasprotno: beg od takšne »ne-mogoče možnosti«. Tudi če bi jo sprejeli, bi nova situacija zahtevala popolnoma nov premislek: morda v obliki popolnoma »kenotične« politike, ki bi se v službi vseh (se pravi tudi nekristjanov!) morala odpovedati vsej lastni krščanski specifikiki. Torej bi bila ta oblast »krščanska« ravno v svoji kenotični opustitvi vsega tipično krščanskega. Ob tem se vsekakor zastavlja tudi načelno vprašanje o smiselnosti in upravičenosti takšnega projekta.

8. V končni analizi se oblast tega sveta, ki je oblast hudiča, v *Novi zavezi* kaže kot oblast smrti, kot suženjstvo, porojeno iz smrtnega strahu (prim. Heb 2,14–15). Zato s tem operirata tako religiozna oblast (postava) kot posvetna oblast (rimski imperij).¹⁵ Izstop iz logike oblasti smrti je mogoč le prek smrti – smrti Enega v njegovi smrtonosni in oživljajoči ljubezni. Zato je onkraj križa in vstajenja mogoča le še nova oblast smrtonosne in rešilne ljubezni, ki se razdaja za druge. Vztrajanje pri kakršni koli drugi obliki oblasti in trmasto priseganje nanjo torej v svoji globini vodi v zatajitev in zavrnitev Kristusa ter njegovega Duha, kar je v novozavezni optiki najhujša in najnevarnejša »zgrešitev«.

15 To velja – resda v nekoliko manjši meri – tudi za sodobno »mehkejšo« oblast, ki ne pozna več smrtnih kazni, saj za vzpostavljanje svoje reda še vedno uporablja nasilje (sredstva pregona). Brez tega temeljnega »nasilja« si je sploh nemogoče zamisliti kakršno koli »državno« oblast.

Andrej Leskovic

POJEM UTOPIJE IN VPRAŠANJE UTOPIČNE ZAVESTI V FILOZOFIJI ERNSTA BLOCHA

Ernst Bloch (1885–1977) s svojim razumevanjem utopične zavesti kot anticipirajoče zavesti, ki ji upanje in utopični pogum omogočata prodirati v svet možnega, nasprotuje vsem poskusom, da bi utopično mišljenje prikazali kot zastarelo, zato je njegova filozofija utopična spodbuda za današnji čas – »čas apatije in resignacije«.

1. Uvod – Blochova rehabilitacija pojma utopija

Ernst Bloch razume svet kot večni proces rojevanja novega, utopije pa ne omejuje na njeno socialno, gospodarsko ali politično dimenzijo, ampak jo obravnava kot antropološki in celo ontološki pojem, zato je Blochov prispevek k utopistiki še posebej dragocen.

Bloch je po besedah Theodorja W. Adorna utopiji »povrnil čast« (Bloch, Adorno, 2005: 2) že v zgodnjem delu *Duh utopije* (*Geist der Utopie*, 1918; 1923). Njegov neprecenljivi vpliv na razvoj utopične misli je sodobni nemški filozof Jürgen Habermas (roj. 1929) v razpravi z naslovom *Kriza države blaginje in izčrpanost utopičnih energij* (*Die Krise des Wohlfahrtsstaates und die Erschöpfung utopischer Energien*, 1991) označil z besedami: »V našem stoletju sta samo Ernst Bloch in Karl Mannheim besedo 'utopija' očistila utopizma in jo rehabilitirala kot čisto področje za projekt alternativnih možnosti življenja, ki jih je treba vključiti v zgodovinski proces.« (Cit. iz: Veršinin, 2001: 187.) Utopijo je torej Blochu uspelo rehabilitirati predvsem zato, ker jo je osvobodil utopizma, ki se ne zaveda dovolj, da je prihodnost odprta in da strukture idealne družbe ni mogoče do potankosti predvideti.

Upanje je razmejil od iluzij, vlogo utopičnega upanja v svetu (»utopična funkcija«) pa je utemeljil s svojo ontologijo biti kot še-ne-biti, katere temeljna predpostavka je, da je to, kar je, odprto za nekaj, česar še ni. Z ontološko utemeljitvijo utopičnega upanja in s tem, da utopije ne obravnava le kot političnofilozofski pojem, Blochova filozofija kljubuje vsem poskusom, da bi utopičnemu mišljenju odvzeli aktualnost, in je lahko zato utopična spodbuda za današnjo »dobo apatije« (Jacoby, 1999) in navdih za filozofijo v obdobju, ko se tudi zaradi krize globalnega kapitalizma spet vse pogosteje razpravlja o možnostih alternativne svetovne gospodarske in družbene ureditve in ko se zdi, da se tudi v filozofiji znova povečuje občutljivost za vprašanje prihodnosti.

»Teoretiki« dobe »apatije in resignacije« so utopijo desetletja neločljivo povezovali z iluzijami, dogmatizmom in celo s totalitarizmom, ki naj bi poskušal človeka in družbo preoblikovati v skladu z utopičnim idealom »geometrijske simetričnosti«. Vzrok za to je morda tudi v tem, da so imeli, kot ugotavlja Szacki (2000: 63), vsi kritiki utopije in utopičnega mišljenja »v mislih politično utopijo«. Takšno neločljivo povezovanje utopije z dogmatizmom je neupravičeno, še posebej, če je utopija razumljena kot odprtost, kakor jo razume Bloch, enačenje utopije in totalitarizma pa je, kot opozarja poljski filozof Bronisław Baczko (roj. 1924), tudi intelektualno neplodno ter skregano z zgodovinskimi dejstvi, poleg tega pa banalizira grozljivost pojava totalitarizma, ki zgolj zlorablja formo utopije za skrajno neutopične cilje (Baczko, 1994: 136–137).

Bloch z vsem svojim opusom dokazuje, da utopija ne pomeni prepovedi alternativnih načinov mišljenja, ampak je, prav nasprotno, mišljenje alternativ obstoječemu, kajti utopična zavest, ki je v podlagi utopij, je predvsem anticipirajoča zavest, ki ji upanje, in skupaj z utopičnim pogumom omogoča prodirati v *še-ne*, v svet možnega. Z Blochom je pojem utopije, trdi hrvaški filozof Milan Kangrga (1923–2008), »dobil ne le 'državljsko pravico', ampak svoj najgloblji pomen, ki zajema jedro človekovega življenja, ki ga utemeljuje in usmerja upanje kot izvor možnosti in prihodnosti« (Kangrga, 2004: 356). Kot je zapisal eden Blochovih najprodornejših interpretov Rasim Muminović (1935–2012), »teoretiki« antiutopične dobe ne vidijo, »da

bi bil svet brez *utopikuma* ledena stvarnost, tj. da bi bil, če možnosti spremembe ne bi bilo, nesmiseln vsak poskus najti korelat svojim anticipacijam in načrtom, smrtonosni cirkulus pa bi uničil vsak smisel, človek bi bil brez *utopikuma* žival« (Muminović, 1972). Če ne bi bilo utopije in utopistov, bi namreč ljudje, kot je nekje zapisal Anatole France (1844–1929), »še vedno živeli v votlinah, goli in revni« (cit. iz: Mumford, 2008: 20). Utopija je bolj antropološki kot socialno- ali političnofilozofski pojem, vprašanje, ali lahko živimo brez nje, pa »je zato najprej samo antropološko« (Tóth, 1995b: 74). K človeku namreč ne sodi samo to, kar že je, temveč tudi to, česar še ni. Isto ugotavlja tudi Blochov sodobnik Pierre Teilhard de Chardin (1881–1955), ki v delu *Človekova prihodnost (L'Avenir de l'Homme)*, (1959) trdi, da utopisti, »četu-di se lahko zdi polet njihove domišljije smešen, spoznavajo resnične dimenzije pojava, ki mu pravimo človek« (cit. iz: Bauman, 2010: 8).

Blochovo pojmovanje utopije je zelo tesno povezano z upanjem. Pojma upanja filozofska tradicija po Blochu ni upoštevala dovolj resno; upanje je, trdi Bloch v predgovoru k svojemu 1628 strani obsegajočemu *Principu upanja (Das Prinzip Hoffnung)*, (1954, 1955, 1959), »kraj na svetu, ki je naseljen kot najbolj kulturna dežela, a je hkrati neraziskan kot Antarktika« (Bloch, 1981a: 5; GA 5: 5).¹ Upanje mu pomeni »temeljno vprašanje« (Bloch, 1977a: 334), odgovor nanj pa bi pomenil absolutni *novum* – razrešitev uganke človeka, ki bi hkrati pomenila, domneva Bloch, razrešitev uganke sveta in razsvetlitev skupnega temnega jedra človeka in sveta – naposled uresničeni utopični *ultimum* kot *eshaton*.

2. Zaprte in odprte ter abstraktne in konkretne utopije; utopično in utopistično

Bloch razlikuje med odprtimi in zaprtimi utopijami ter utopijo in utopizmom. Ti delitvi sta bistvenega pomena za razlikovanje med tradicionalnimi, v veliki meri statičnimi in abstraktnimi utopijami

1 Pri delih Ernsta Blocha, vključenih v Blochova zbrana dela (Ernst Bloch (1961–1978): *Gesamtausgabe*. Frankfurt na Majni: Suhrkamp), ki jih navajam po prevodih, na drugem mestu navajam stran v izdaji Blochovega zbranega dela (GA 1–16).

ter novo utopijo, ki je v nasprotju s tradicionalnimi dinamična in odprta. Po tradicionalnem razumevanju so utopije abstraktne predstave idealne družbe, katerih avtorji, med drugimi More, Campanella, Fourier, Owen in Saint-Simon, niso upoštevali realnih možnosti v stvarnosti sami (Bloch, 1986: 78) in so »boljši novi svet gradili prepogosto preveč neposredovano iz srca in glave« (Bloch, 1966: 109; GA 13, 95); njihov »cilj je bil pisan in živahen, pot do njega [...] pa je ostala skrita« (Bloch, 1981a: 724; GA 5: 724). Ker so vizijo *telosa* upodabljali preveč konkretno, so bile njihove utopije abstraktne in tako obsojene na neuresničljivost. A vse utopije po Blochu – v nasprotju s splošnim prepričanjem – niso abstraktne; obstajajo tudi uresničljive utopije, ki jih Bloch imenuje konkretne utopije. Besedna zveza *konkretna utopija* je morda nekoliko zavajajoča, saj konkretne utopije niso utopije, ki bi konkretno in podrobno opisovale prihodnost, kot bi to besedno zvezo lahko razumeli, prav tako niso že »uresničene« utopije, ampak so to utopije, ki se zavedajo, da je prihodnost odprta in da podrobnosti prihodnje ureditve sveta ni mogoče predvideti. Zato so te utopije v precejšnji meri »ikonoklastične« (Bauman, 2009: 73). Prvi izmed pogojev za konkretnost utopije je njena odprtost. Abstraktne utopije so se tako kot konkretne zavzemale za neodtujeno družbo, a so, kot ugotavlja Bloch, zanemarile bližnje cilje, zato je bil njihov končni cilj neuresničljiv; drugi bistveni pogoj za konkretnost utopije je torej to, da utopično načrtovanje upošteva tudi bližnje cilje.

Tretji bistveni pogoj za konkretnost utopije je povezanost utopičnih vizij z realnimi možnostmi. V predavanju *Topos utopía*, vključenem v postumno izdani izbor njegovih predavanj z naslovom *Slovo od utopije?* (*Abschied von der Utopie?*, 1980) Bloch piše, da ima utopija dva toposa, notranjega in zunanjega. Notranji topos je prostor stremljenja, pričakovanja, želenja, zunanji pa je prostor z zunanjim svetom povezanega anticipiranja še-ne-obstoječega. Zunanji topos utopije Bloch označuje kot »prostor, poln nevarnosti« (Bloch, 1986: 36), saj je udejanjenje najboljših zamisli lahko pekel, če te zamisli niso dovolj povezane z realnimi možnostmi oziroma s tendenco in latenco v stvarnosti. Za konkretnost utopije torej ni dovolj, da obstaja subjekt, ki sanjari, njegove sanje in misli morajo biti povezane s tendencami v svetu samem. Utopija, kot je povedal Bloch v nekem intervjuju, »ni

beg v irealno, ampak je raziskovanje objektivnih možnosti realnega in boj za njihovo uresničitev« (Bloch, 1977b: 351).

Utopija vedno zahteva tudi element kritike in samokritike, in le če ga vsebuje, lahko govorimo o konkretni utopiji; po Blochu morata biti utopični entuziazem in snovanje vizije cilja, tj. »premišljanje o tistem, kar je človeško« (Czajka-Krzyżanowska, 1981: 83), povezana z analitičnim preučevanjem pogojev in iskanjem možnega v danih okoliščinah. Upanje, ki ga predpostavlja konkretna utopija, ni katero koli upanje, temveč zgolj tisto upanje, ki ga Bloch imenuje *docta spes*, tj. z razumom sintetizirano upanje. Samo tovrstno upanje je lahko podlaga za konkretno utopijo, ki jo Bloch razume kot enotnost »hladne« analize in »toplega« snovanja humanega sveta. Razum namreč prepreči, da bi utopične ideje, h katerim je usmerjeno upanje, postale čista iluzija ali gola ideologija. Na to poleg Blocha zelo jasno opozarja drug izrazito utopično navdahnjen filozof 20. stoletja Erich Fromm (1900–1980), ki je prepričan, da lahko človeka pred uničenjem obvaruje samo razum kot »sposobnost, da prepozna nerealni značaj večine idej, v katere verjame, in prodre do same stvarnosti, ki jo zakrivajo cele plasti zavajajočih prevar in ideologij« (cit. iz: Chałubiński, 1993: 137).

Z razlikovanjem med zaprtimi (abstraktnimi) in odprtimi (konkretnimi) utopijami je povezano razlikovanje med utopističnim in utopičnim, utopizmom in utopijo. Utopizem se »samo neposredno abstraktno loteva razmer, da bi jih izboljšal preprosto iz glave«, utopija pa »upoštevata tudi zunanje okoliščine« (Bloch, 1966: 108–109; GA 13, 95). Abstraktne utopije so povezane s slepim upanjem, konkretne utopije pa z upanjem, ki se zaveda realne možnosti poloma. Toda vse utopije, ne glede na to, ali so konkretne ali abstraktne, utrjujejo zavest, da »ta svet ni edini možni svet« (Szacki, 2000: 70) in da obstajajo tudi možni alternativni svetovi. To je največji prispevek utopij k človeški kulturi; nobena utopija ni apologija, še najmanj pa utopija, razumljena kot odprtost, kakršna je Blochova konkretna utopija, ki se ne more pomiriti s svetom, kakršen je.

Podobne delitve, kot je Blochova delitev utopij na abstraktne in konkretne, lahko najdemo tudi pri drugih avtorjih, ki pa tega razlikovanja niso tako poglobljeno filozofsko utemeljili, kot je to storil

Bloch. Blochov sodobnik Lewis Mumford (1895–1990) denimo v svoji *Zgodovini utopij* (*The Story of Utopias*, 1922) deli utopije na eskapistične utopije oz. utopije bega, tj. neuresničljive utopije, ki ne upoštevajo realnih možnosti in omejitev v stvarnosti, in rekonstrukcijske utopije, tj. utopije, ki upoštevajo dane okoliščine in katerih uresničitve ni nemogoča (Mumford, 2008: 14–20). Na Blochovo razlikovanje med abstraktnimi in konkretnimi utopijami spominja tudi delitev utopij, ki jo v delu *Utopistike ali izbira zgodovinskih možnosti enaindvajsetega stoletja* (*Utopistics or Historical Choices of the Twenty-first Century*, 1998) predlaga sodobni ameriški sociolog Immanuel Wallerstein (roj. 1930). Ta za poimenovanje nove utopije namesto izraza *utopija* uporablja izraz *utopistika*; distancirati se namreč želi od starih utopij, o katerih pravi, da so bile med drugim »gojišče iluzij«, zaradi česar so pogosto vodile v razočaranje. Utopistika je po Wallersteinu – drugače kot utopija – »resna zgodovinska ocena možnosti, [...] trezno, racionalno in realistično ovrednotenje človeških družbenih virov, njihovih omejitev in področij, ki so odprta za človeško ustvarjalnost. To ni obraz popolne (in neogibne) prihodnosti, temveč obraz alternativne prihodnosti, za katero verjamemo, da bo boljša, in ki je zgodovinsko mogoča (a je daleč od tega, da bi bila zanesljiva)« (Wallerstein, 1999: 7–8).

Bloch torej konkretno utopijo razume ozko, saj ta temelji na realnih možnostih, a kljub temu fenomena utopičnega ne omejuje na analitično preučevanje pogojev za uresničitev drugačnega sveta, ampak mu utopično pomeni predvsem anticipirajoče snovanje vizij prihodnosti. Te se raztezajo od egocentričnih zasebnih »pobožnih želja«, ki jim sicer še ni popolnoma uspel prehod od *jaz* k *mi*, do velikih koncepcij idealne družbene ureditve. Utopije odkriva tudi v tehniki in znanstveni fantastiki, medicini, športu, arhitekturi, sanjske utopične pokrajine se razprostirajo v slikarstvu in književnosti, v filmu in gledališču, obstaja tudi »totalno utopična dežela glasbe in nihče ne ve, kje je ta dežela, saj je za ton značilno, da ni nikjer lociran« (Bloch, 1986b: 43). Področje utopičnega sta tudi morala in religija, v vsej zgodovini kulture Bloch odkriva upanje na to, da bodo premagani revščina, trpljenje in smrt, utopijo pa prepozna celo v naravi sami.

3. Anticipirajoča zavest in anticipirana stvarnost

a) Lakota kot temeljni nagon in upanje kot najpomembnejši afekt

Bloch v svojih razmišljanjih o človeku, ki sestavljajo pomemben del njegovega filozofskega opusa, ugotavlja, da je naša biološka podlaga živalska, a da se človek od živali bistveno razlikuje že kot biološko, telesno oziroma nagonsko bitje, zato – podobno kot filozofska antropologa Arnold Gehlen (1904–1976) in Helmuth Plessner (1892–1985) – veliko pozornosti namenja analizi človekove telesnosti in »biološke plasti človekovega bivanja«. ²

Človek je po Blochu bitje prihodnosti in Bloch v *Principu upanja* dokazuje, da je izvor človekove usmerjenosti v prihodnost in zametek anticipirajoče zavesti, torej tudi upanja in utopičnosti, v samem telesu. Blochova filozofska refleksija o človeku se – tako kot pri eksencialistih – začne z ugotovitvijo, da je človek vržen v svet; življenja, trdi Bloch, si nismo izbrali sami, temveč nam je dano, saj »ne živimo zato, da bi živeli, ampak ravno zato, 'ker' živimo. Tega stanja pritiska si ni nihče izbral, z nami je, odkar smo in zato, ker smo« (Bloch, 1981a: 51; GA 5: 49). Toda neposredni *sem* ne zdrži pri sebi, ker mu nečesa primanjkuje. Neposredni *sem* nima samega sebe in je, piše Bloch v *Tübingenskem uvodu v filozofijo (Tübinger Einleitung in die Philosophie, 1963)*, »notri«, zato »mora pritegniti nekaj od zunaj, da bi lahko občutil samega sebe« (Bloch, 1966: 33; GA 13, 13). Usmerjenost navzven se začne, piše Bloch v *Principu upanja*, kot nedefiniran pritisk, ki kot občutek postane nemirno »siljenje«, usmerjeno navzven; iz njega nastane nejasno hrepenenje, ki se, če je usmerjeno na nekaj, pretvori v iskanje, usmerjeno k cilju, v nagon ali potrebo, stremljenje, pasivno željo in aktivno hotenje. ³ Človek je bitje, ki si uzavešča to, česar nima. Čeprav je človek tako kot živali nagonsko bitje, se njegovi nagoni (potrebe) bistveno razlikujejo od živalskih, in to po številu in kakovosti: človek je edino bitje, katerega nagoni se nenehno spreminjajo

2 Stične točke med Blochovo analizo biološke pogojenosti človekove eksistence in biološko antropologijo obravnava Anna Czajka (1991: 83–86) in Helmut Fahrenbach (1980: 42).

3 Navedeni izrazi so le zasilni prevod nemških terminov *Drang, Streben, Sucht, Suchen, Trieb, Begehren, Wünschen, Wollen*, ki jih uporablja Bloch (1981a: 54–57; GA 5: 49–52).

in ki nenehno proizvaja nove nagone. Človekovi nagoni se od živalskih razlikujejo tudi po tem, da je mnoge človekove nagone veliko težje zasititi kot živalske, nekateri nagoni so, ugotavlja Bloch, celo nenasični (Bloch, 1981a: 56; GA 5: 53).

Temeljni nagon vseh živih bitij je po Blochu samoohranitveni nagon (*suum esse conservare*) (Bloch, 1981a: 76; GA 5: 74), ki se najprej izraža kot lakota. A tega nagona Bloch, čeprav mu daje prednost pred drugimi nagoni, ne želi hipostazirati in absolutizirati, kot je psihoanaliza absolutizirala in hipostazirala spolni nagon. Do psihoanalize je Bloch zelo kritičen, a kljub temu mu je prav diskusija z Sigmundom Freudom (1856–1939) »omogočila, da je razvil izvirne ideje o 'dnevnikih sanjah' in nezavednem, ki je usmerjeno naprej« (Veršinin 2001: 73). Spolni nagon je resda bistven zaradi preživetja vrste, nagon po hrani pa je treba zadovoljiti zato, da posamično bitje sploh preživi, zato je »primarni nagon« lakota. A ta je več kot le nagon, saj »sega globoko v ontične korenine« (Bloch, 1981a: 358; GA 5: 357) in je gibalna sila samega svetovnega procesa. Kot gibalno sveta je »sinonim« (prav tam) za začetni intenzivni *ne* (*Nicht*), ki teži k svojemu še-ne-imetju (*Noch-Nicht-Haben*). Zaradi lakote, značilne za ne-imetje (*Nicht-Haben*), se v vsakokratnem *tukaj* in *zdaj* začenja določitevni proces sveta. Svetovni proces izvira iz vsakega *tukaj* in *zdaj*, njegova končna določitev je ali *nič* (*Nichts*) – dokončna zgrešitev humanega cilja (»kamenje namesto kruha«; Bloch, 1978: 49; GA 13, 251) – ali odrešujoči *vse* (*Alles*), tj. popolna bit kot že uresničena utopija.

Iz lakote po Blochu izvirajo tudi drugi nagoni in afekti, prek katerih deluje temeljni nagon. Bloch razlikuje med »izpolnjenimi« afekti (mednje prišteva zavist, lakomnost in spoštovanje), ki se nanašajo na nepravo prihodnost, saj ne anticipirajo ničesar novega, in afekti pričakovanja, ki so po Blochu najpomembnejši, saj se nanašajo na pravo prihodnost, tj. na prihodnost tistega, česar še nikoli ni bilo (Bloch, 1981a: 85; GA 5: 83). Mednje sodijo tako negativni afekti (tesnoba, strah in razočaranje) kot tudi dva pozitivna (upanje in zaupanje). Absolutno negativen afekt je razočaranje, ki se nanaša na *nič*, kategorijo uničenja, absolutno pozitiven pa zaupanje, ki se nanaša na uresničeno *vse*, ontološko kategorijo rešitve (Bloch, 1981a: 128–129; GA 5: 126–127). Izmed vseh afektov je po Blochu najpomembnejše

upanje, saj »se nanaša na najbolj oddaljen in najsvetlejši horizont« (Bloch, 1981a: 86; GA 5: 84). Upanje je afekt, ki je popolnoma nasproten tesnobi.

Lakota pri človeku ni nespremenljiva, temveč v človekovi zgodovini narašča in se spreminja, človekova samoohranitev je, trdi Bloch (1981a: 86; GA 5: 84), hkrati njegova samorazširitev; zaradi lakote in zadovoljitve potrebe po hrani človek načrtuje, od pajka in čebele pa se, navaja Marxa (1961: 202), razlikuje v tem, da »zgradi sat prej v svoji glavi, preden ga začne graditi v vosku«. Predstopnja zamišljanja je sanjarjenje o boljšem življenju. Sanjarjenje izvira iz lakote, pomanjkanja, in anticipira stanje, ki je boljše od obstoječega, možno prihodnjo srečo.

b) Sanje kot kletni labirint in sanjarjenje kot dnevni grad v oblakih

Sanje so po Blochu znamenje človekove ontične nepopolnosti, zato pritrjuje Freudu, ki trdi, da so sanje fiktivna zadovoljitev želja, in sprejema glavne značilnosti sanj, ki jih navaja Freud. Sanje po Freudu »s halucinantno zadovoljitvijo odstranjujejo (psihične) dražljaje, ki motijo spanje« (Bloch, 1981a: 90; GA 5: 87). Jaz je v njih oslavljen, zaradi česar je oslABLJENA zmožnost cenzure, njihova vsebina so ostanki dneva, zaradi česar je blokiran zunanji svet, jaz se vrača v otroštvo, cenzura oslABLJENEGA jaza pa halucinantne izpolnitve želja preoblači v simbolno preobleko (delo sanj) in »prestavlja latentne sanje v očitne« (Freud, 1987: 168). Te ugotovitve pa po Blochu ne veljajo za sanjarjenje; Bloch tudi ne soglašA s Freudovim stališčem, da je sanjarjenje zgolj predstopnja nočnih sanj, kajti »grad v oblakih ni preddverje nočnega labirinta, prej bo držalo, da nočni labirint leži pod dnevnim gradom, da je njegova klet« (Bloch, 1981a: 100; GA 5: 98). Prav tako se ne strinja s Freudovim prepričanjem, da sanjarjenja »enako kot sanje v glavnem temeljijo na vtisih iz otroških doživetij in [da se] enako kot sanje [...] okoristijo s tem, da je cenzura nekoliko oslABLJENA« (Freud, 2000: 450). Ugotavlja, da je med sanjami in sanjarjenjem bistvena razlika, saj »sanjači ne spijo in ne tonejo z meglo v globino« (Bloch, 1981a: 89; GA 5: 87). Sanjarjenje je po Blochu področje utopične zavesti in Bloch v *Principu upanja* obravnava vse njegove vrste in oblike od malih

dnevnih sanjarij, s katerimi je od zgodnje mladosti do pozne starosti pretkano zasebno življenje vsakega posameznika – posveča jim prvi del *Principa upanja* –, prek idealnih podob v pravljicah, na potovanjih, v filmu in gledališču do sanjarjenja velikih razsežnosti – zdravstvenih, geografskih, tehničnih in arhitektonskih utopij, umetnosti in religije. Tem namenja tretji, četrti in peti del *Principa upanja*.

Sanjarjenje se po Blochu od sanj bistveno razlikuje v tem, da ni halucinantno, tako kot sanje. Sanjačev *ego* ni oslavljen tako kot *ego* spečega, ni »otroški jaz«, temveč »samostojna odrasla oseba« (Bloch, 1981a: 103; GA 5: 102). Jaz je v dnevnih sanjah razširjen tudi na druge, je *mi*, saj je sanjarjenje anticipiranje možnega prihodnjega sožitja med ljudmi. Bloch se sicer strinja s Freudom, ki trdi, da so sanjarjenja »enako kot sanje izpolnitev želje« (Freud, 2000: 450), a drugače kot Freud ugotavlja, da sanjarjenje ni zgolj fiktivno, saj ni usmerjeno k že obstoječemu predmetu, temveč k predmetu, ki ga še ni, tj. k utopičnemu predmetu, in zahteva potovanje k izpolnitvi (Bloch, 1981a: 100–105; GA 5: 97–103). Izpolnitev pa je vedno v prihodnosti. Sanjarjenje je po Blochu v podlagi vseh predstav sreče in človekovega dostojanstva in je pojavna oblika v prihodnost usmerjene, anticipirajoče, utopične zavesti. Takšno zavest Bloch odkriva na vseh področjih človekove ustvarjalnosti, še posebej v religiji in umetnosti; ustvarjalnost pojmuje kot prostor konkretne anticipacije, v katerem se uzavešča še-ne-zavedno in oblikuje še-ne-nastalo. Freudovo stališče, da je »umetnost zgolj videz, religija pa le iluzija« (Bloch, 1981a: 111; GA 5: 109), je po Blochu nevzdržno, saj sta najpomembnejši značilnosti umetnosti in religije anticipiranje; umetnost tako ni videz, temveč slutenje in anticipiranje utopično popolnega sveta v posamičnih umetniških delih, religija pa ni iluzija, saj išče utopično popolnost v totaliteti (Bloch, 1981a: 249; GA 5: 250).

c) *Dve obliki nezavednega – prednost še-ne-zavednega pred ne-več-zavednim*

S Freudom je Bloch prediskutiral tudi vprašanje nezavednega (*Nicht-mehr-Bewusste*). Bloch je že v *Duhu utopije* odkril novo dimenzijo zavesti, še-ne-zavedno (*Noch-Nicht-Bewusste*), odkrivanje in beleženje še-ne-zavednega pa je glavna naloga njegovega *Principa upanja* (Bloch,

1981a: 11; GA 5: 10). Še-ne-zavedno se bistveno razlikuje od Freudovega nezavednega, ki je po Blochu omejeno na preteklost. Ne-več-zavedno, piše Bloch, se pojavlja v sanjah in psihozah, še-ne-zavedno pa v sanjarjenju in je »psihični rojstni kraj novega« (Bloch, 1981a: 133; GA 5: 132). Prvo je pod spodnjim pragom zavednega, drugo pa je razsežnost zavesti, ki je nad zgornjim pragom zavednega in stoji za vrati, ki jih odpremo v mladosti, v revolucionarnem času časovnih prelomnic in v ustvarjalnem procesu (Bloch, 1981a: 134; GA 5: 132). Mladost, časovne prelomnice in ustvarjalnost so glavna področja še-ne-zavednega in hkrati področja prave prihodnosti in *novuma par excellence*.

Mladost je čas pričakovanja, življenjsko obdobje, v katerem posameznik kar prekipeva od sanj o tem, kaj bi rad postal, in »presega vse dozdajšnje, ta svet odraslih« (prav tam). Med petindvajsetim in tridesetim letom je mladostno sanjarjenje ogroženo, piše Bloch, če pa nam ga uspe ubraniti pred trohnobo minulega, nam bo vse življenje pomenilo nekaj »toplega, svetlega ali vsaj tolažilnega« (prav tam). Časovne prelomnice so po Blochu obdobja propada stare in rojevanja nove družbe in čas, ko se človek počuti kot nedoločeno bitje in bitje prihodnosti (Bloch, 1981a: 136; GA 5: 134). Ustvarjalnost, ki jo prežema pogum za anticipiranje, presega robove zavednega in v prihodnost prodira v treh fazah – v inkubaciji, ki usmerja k še meglenemu prihodu, v nenadni, bliskoviti inspiraciji, ki jo spremljata opitost s srečo in olajšanje, kakršno je spremljalo Descartesa ob »čudežnem odkritju« principa *Cogito, ergo sum*, in v mukotrpnih eksplikaciji (eksekuciji) – delu genija; genialnost je po Blochu prav sposobnost, da ustvarjalec še-ne-zavedno v subjektu eksplicira v svetu.

Prodiranje v temo ne-več-zavednega se po Blochu bistveno razlikuje od prodiranja v temo še-ne-zavednega. Psihoanalitično je mogoče pojasniti vzroke, zaradi katerih se nevrotik upira temu, da bi v zavest priklical potlačeno, ne-več-zavedno, ni pa psihoanaliza kompetentna za to, da bi pojasnila upor, ki otežuje, da bi prag zavesti dvignili v področje še-ne-zavednega, saj ta upor ne kaže »nevrotičnih potez« (Bloch, 1981a: 147; GA 5: 145). Pri tem prodiranju se namreč ne upira subjekt, ampak sam objekt, v katerega prodira subjekt; gre za upor same materije, ki je v še nesklenjenem procesu, zato je upor,

ki otežuje prodor v »divjino« še-ne-zavednega, v zadnji instanci upor še-ne-uspelega v svetu samega.

A upor še-ne-nastalega ni upor, ki je v zgodovini filozofije preprečeval odkritje pojma še-ne-zavednega, ugotavlja Bloch, ki ostro kritizira anamnetični značaj filozofije in naše kulture sploh.

d) Prednost upanja pred spominjanjem

Bloch ugotavlja, da v zgodovini filozofije delujeta dva nasprotujoča si principa, ki ju oba odkriva v Platonovi filozofiji. Prvi princip je princip filozofskega erosa, ki je po Blochu eden najbolj prihodnostnih elementov v zgodovini filozofije. Za filozofijo sta po Sokratu in Platonu bistveni spraševanje in nenehno problematiziranje, ki izvirata iz erotičnega principa, ki filozofijo usmerja naprej, a na sokratsko vprašanje *Ti esti?* je po Platonu že zdavnaj odgovorjeno, zato je erotični impulz Platonove filozofije premagalo spominjanje, bit pa Platon pojmuje le kot »bilost«, ki je zaprta za še-ne in *novum*. Nauk o anamnezi, ki ga Platon razvija v dialogih *Fajdon* in *Menon*, je nauk, »da naše učenje pravzaprav ni drugo nego spominjanje –; tudi po tem stavku, če je resničen, smo se morali v nekem poprejšnjem času naučiti, česar se zdaj spominjamo« (Platon, 1988: 163–164). Ta nauk je zaznamoval večji del dozdajšnje filozofije, »pokrov« anamneze pa je védenje omejil na védenje o tistem, kar je že bilo, in filozofiji zaprl časovno dimenzijo prihodnosti ter ji kljub sledem utopičnega *plus ultra* v velikih filozofskih delih oteževal, da bi mislila kategoriji novega in možnosti, ugotavlja Bloch. Prekletstvo anamneze je »kot anti-potovanje v samem potovanju delovalo še pri Heglu« (Bloch, 1975: 172), ki je sicer bit mislil kot proces, v njegovem predgovoru k *Osnovnim črtam filozofije prava* in v *Filozofiji svetovne zgodovine* je doseglo celo svoj vrhunec. Zaradi delovanja principa anamneze se je od »teme za naprej« distanciral tudi Freud (Bloch, 1981a: 157; GA 5: 155), ki v delu *Jaz in Ono* piše, da je »potlačeno [...] za nas zgled nezavednega« (Freud, 1987: 312).

Predpostavka nauka o anamnezi je, da je struktura sveta sklenjena in da je svet v svojem bistvu nespremenljiv, človekovo bivanje pa je celoti determinirano s tem, kar že obstaja; a svet po Blochu ni takšen,

temveč je odprt proces, ki ga sestavljajo »dinamični odnosi, v katerih nastalo še ni dokončno zmagalo« (Bloch, 1981a: 225–226; GA 5: 225), pa tudi ljudje ne bivamo »zaradi sedanjosti, še manj zaradi preteklosti, ampak zaradi prihodnosti« (Tóth: 1995a: 397). Resnica po Blochu zato ni povezana z anamnezo, spominjanjem preteklega, ampak s tistim, česar še ni, zato je ni mogoče verificirati z dejstvi (Bloch, 1966: 172; GA 13, 170), ampak le v dejavnem usmerjanju sveta k *humanumu*, katerega uresničitev je zgodovinski cilj, ki ni dan vnaprej, ampak se oblikuje v »težkem procesu« (Bloch, 1981a: 308; GA 5: 306), in o katerem ni mogoče povedati bistveno več kot to, da bi njegova uresničitev pomenila ukinitvev vseh vrst odtujitev. Resnica torej po Blochu ni odraz dejstev. Resnica je namreč po Blochu teoretično-praktični odnos; če je vprašanje resnice ločeno od prakse, je – navaja Marxa – zgolj »sholastično vprašanje« (Marx, 1976: 357). Mit o anamnezi Bloch nadomešča s prometejskim mitom, katerega smisel je v tem, da je zgodovina človekov lastni proizvod. Grški, anamnetični naravnosti v preteklost, ki je usodno zaznamovala večji del zahodne filozofske tradicije, nasprotuje krščansko eshatološko »spominjanje prihodnjega«, princip upanja, tj. princip rojstva in novega življenja; kot trdi Bloch, ni nič tako različno, »kot so poti in sledi upanja različne od poti in sledi spominjanja« (Bloch, 1981b: 121). Bloch že v *Duhu utopije* princip anamneze nadomešča s principom *incipit vita nova* (Bloch, 1982: 43; GA 3, 13; GA 16, 9).

Blochova antianamnetično naravnana metafizika upanja nas zato nikakor ne »postavlja pred svet kot mavzolej med gibanjem okamnelih skeletov, ki pričajo o zgolj 'preteklih' formah življenja« (Kosian, 1997: 208), ampak se, prav nasprotno, zaradi upanja, ki je v njenem središču, »zavemo 'vseprisotnega fieri' (*omnipräsentes Fieri*), večnega procesa postajanja, ki nima ne začetka ne konca« (prav tam).

e) Upanje kot utopična funkcija

Upanje kot afekt pričakovanja lahko po Blochu doseže utopični cilj le, če je posredovano z razumom. Razum ob posredovanju z upanjem postane *ratio* »militantnega optimizma«, trdi Bloch, upanje pa ob posredovanju z razumom postane *docta spes*, učeno upanje, tj.

»afekt pričakovanja v *ratii*, *ratio* v afektu pričakovanja – kombinat *docta spes*« (Bloch, 1981a: 167; GA 5: 167). To upanje po Blochu opravlja nalogo utopične funkcije, ki povezuje še-ne-zavedno s še-ne-nastalim. Z upanjem nabita utopična funkcija na podlagi še-ne-zavednega, ki ga odkriva in uzavešča (še-ne-nezavedno mora »glede na svoje dejanje postati zavedno, glede na vsebino pa znano«; Bloch, 1981a: 164; GA 5: 163) oblikuje cilj – še-ne-nastalo. Utopična funkcija je kot »zavedno-znano« (prav tam) tisto upanje, ki ni več zgolj afekt, ampak z objektivnim procesom samim posredovano kritično in anticipirajoče védenje. Kot utopična funkcija, tj. kot upanje, delujejo domišljajske predstave, ki anticipirajo drugačen, boljši svet (Bloch, 1981a: 164–165; GA 5: 163). Utopična funkcija je dejavna povsod, kjer se oblikuje še-ne-nastalo – v znanosti, filozofiji, religiji, umetnosti in ne samo v družbeni sferi.

O Blochovem razumevanju utopije in o tem, da Bloch utopične funkcije ne povezuje le s socialnimi projekti in gibanji, veliko pove to, da delovanje utopične funkcije razlaga zlasti ob primeru umetniške ustvarjalnosti in ne ob primeru dozdajšnjih socialnih utopij, ki so bile, kot ugotavlja, večinoma abstraktne, utopična funkcija v njih pa še ni dozorela in ni bila povezana »z resnično tendenco naprej, v boljše« (Bloch, 1981a: 165; GA 5: 164). Zrela utopična funkcija izhaja iz tendenc stvarnosti in odkriva realne možnosti prihodnjega, zdajšnjega pa ne transcendirata na transcendentni ravni (kot religija), temveč na imanentni ravni, tj. brez transcendence. Korelat in hkrati oporišče utopične funkcije je po Blochu sam še neskljen svetovni proces.

Utopična funkcija lahko po Blochu deluje samo, če za njo stoji subjekt – individualni subjekt, *jaz*, oz. kolektivni subjekt, *mi*. »Zavedno-znano« upanje ni omahljivo, temveč nenehno govori: »Tako mora biti, tako se mora zgoditi« (Bloch, 1981a: 168; GA 5: 167). Utopično funkcijo namreč podpirata želja in volja, »tisto intenzivno v preseganju« (prav tam). Voljo, ki stoji za utopično funkcijo, Bloch ponazarja z metaforo »pokončne hoje«. Za pokončno hojo je potreben življenjski pogum, ki ga je po Blochu (1986a: 252; GA 14, 332) odkrila stoa. Na življenjski pogum, v tem primeru finalni, se nanaša tudi metafora tehtnice v Kantovih *Sanjah duhovidca*, »ki ni popolnoma

nepristranska«, saj lahko razlogi, ki padejo v skodelico z napisom *Upanje na prihodnost*, dvignejo sicer težje spekulacije na drugi strani; te nepravilnosti Kant ne želi in noče odpraviti (Kant, 2010: 373–374). Bloch Kanta dopolnjuje in v *Ateizmu v krščanstvu* (*Atheismus im Christentum*, 1968) trdi, da »spekulacije, ki imajo same na sebi sicer večjo težo, prej padejo v skledico upanja kot v nasprotno« (1986a: 254; GA 14, 333).

f) Področja delovanja utopične funkcije in vprašanje kulturne dediščine

Bloch ugotavlja, da je pomembno področje delovanja utopične funkcije ideologija. Ideologija po Blochu ni omejena na lažno oz. sprevrnjeno zavest, ni popolnoma ločena od utopije in ni njeno nasprotje (kot jo pojmuje Mannheim). Ernst Bloch v ideologijah preteklosti poleg nazadnjaškega odkriva tudi – seveda ne v vseh – še neizpolnjeno, svežo utopično vsebino, ki predstavlja utopični/kulturni presežek nad zgodovinskimi ideologijami. Ta utopični presežek je kulturna dediščina. Ideologija ima po Blochu dva obraza, tako kot rimski bog Janus gleda nazaj, v preteklost, in hkrati naprej, v prihodnost. Arhetipi, ideali, alegorije in simboli v ideologijah obstoječemu ne nasprotujejo, a ga kljub temu presegajo, vsak na svoj način, in anticipirajo prihodnost, zato imajo ideologije tudi utopično neizčrp(a)no vsebino. Velika dela kulture so torej izraz svojega časa in hkrati anticipacija nečesa popolnoma novega.

V ideološkem oblikovanju kultur Bloch razlikuje med tremi fazami, ki se med seboj razlikujejo tudi glede na količino kulturnega/ utopičnega presežka, ki je proizvod delovanja utopične funkcije »v stiku« (Bloch, 1981a: 175; GA 5: 174) z ideologijo in lahko postane vsebina kulturne dediščine. Prva faza v oblikovanju kultur je pripravljalna faza, v kateri ideologija pomaga utrjevati novo, še neutrjeno družbenoekonomsko bazo. Druga faza je faza razcveta, v kateri vladajoči razred politično, pravno ter kulturno pretirano olepšuje že utrjeno bazo in v kateri nastajajo klasična umetniška dela, ki so večno mlada in večno aktualna in ki jih je »mogoče popolnoma ločiti od njihove družbenozgodovinske podlage, saj z njo, glede na svojo esenco, niso povezana« (Bloch, 1981a: 177; GA 5: 176). Akropola je

bila zgrajena v sužnjelastniški družbi, strasbourgška katedrala v fevdalizmu, pa vendar »ne nosita s seboj ničesar obžalovanja vrednega« (prav tam). Tudi velika filozofska dela, ki so s svojim časom povezana bolj kot največji cvetovi umetnosti, so večno mlada in odpirajo »vedno nove perspektive« (Bloch, 1981a: 178; GA 5: 176). Tretja faza ideološkega oblikovanja kulture je faza zatona, za katero je značilna dekadenca, ki predstavlja »bogastvo prelomnega časa, bogastvo nenavadne časovne mešanice večera in jutra« (Bloch, 1981b: 107). Dekadentni umetniški smeri sta nadrealizem in ekspresionizem. Slednji je želel »ustvariti nov svet, novega človeka, novo senzibilnost« (Bloch, 1977b: 344) in je Blochu pomenil upor generacije njegove mladosti; v ekspresionističnem duhu je Bloch napisal delo *Duh utopije*, v katerem poskuša v srečanju z umetnostjo prebuditi še-ne-zavedno védenje o utopiji.

Vsa velika dela preteklosti – ne tudi majhna in nepomembna – po Blochu vsebujejo *novum*, ki ga čas, v katerem so nastala, ni prepoznal, zato so ta dela odprta za prihodnost; duh utopije je »navzoč tako v strasbourgški katedrali kot v *Božanski komediji*, v Beethovnovi glasbi pričakovanja in v latentnosti maše v h-molu« (Bloch, 1981a: 179; GA 5: 180). *Novum*, ki je mladostni element v velikih kulturnih stvaritvah, s časom zori, ideologija v pomenu lažne zavesti pa, ugotavlja, s časom izgublja pomen. A utopična vsebina teh del ni vedno eksplicitna, marveč je v njih navzoča zgolj implicitno, zato jo mora prejemnik (bralec, gledalec, poslušalec) v njih odkriti in dešifrirati oz. jo vanjo vnesti, četudi gre zgolj za »plodni nesporazum« (Bloch, 1981a: 562; GA 5: 566) kot v primeru Platonove *Države*, ki ga Bloch omenja v pregledu socialnih utopij v drugem zvezku *Principa upanja*. Platonova »konservativna«⁴ utopija in po Blochu najhladnejša med vsemi utopijami, katere samostanski oz. »taboriščni« komunizem policije in »izobražene geruzije« temelji na izkoriščanju najnižje kaste in sužnjev, je zaradi nesporazuma, ki po Blochu izvira iz renesanse, v zgodovini delovala prevratniško in so jo brali celo kot socialistični oz. komunistični spis; Thomas Müntzer jo je, poudarja Bloch, citiral »v smislu *omnia sunt communia* in ne v smislu *suum cuique*« (prav tam).

4 Besedno zvezo »konservativna oblika utopije« uporablja Karl Mannheim (2007: 253) v *Ideologiji in utopiji*.

Če kulturni ali utopični presežek v nekem delu ni prepoznan, ni mogoče govoriti o kulturnem dedovanju, zato Bloch predlaga, da gledamo »ne le iz sedanjosti v preteklost, ampak tudi, kar je težje, iz prihodnosti v sedanjost in preteklost« (Bloch, 1986: 74), in svetuje, da poskušamo preteklost razumeti na novo in v njej uzreti tisto, kar je v njej mladostno, odprto, prihodnostno. Poleg preteklosti namreč obstaja tudi »paradoks prihodnosti v preteklosti« (prav tam; Bloch, 1980: 102; GA 15, 92–93), kar pomeni, da dozdajšnja kultura presega čas, v katerem je nastala. Njen utopični presežek je »pred-sijanje« boljšega, lepšega, pravičnejšega sveta, trdi Bloch; zlasti v umetnosti odkriva nekaj, česar v goli ideologiji ni: presežek umetnosti nad ideologijo je utopično-genialno, ki je delo genija, »božjega tekmeča« (Bloch, 1981a: 953; GA 5: 950) – ustvarjalca simbolov še-ne-bit. Svoje hermenevitične metode ne uporabi le v raziskavah umetnosti in filozofije, ampak tudi v raziskavah mitologije, religije in zgodovine naravnega prava.

Utopično vsebino in upanje Bloch odkriva v arhetipih, ki presega-jo svoje ideološke okvire; arhetipi so po Blochu »kategorije zgotitve arhaičnih izkustev.« Najdemo jih v mitih (velikani, čarovnice), ne le v arhaičnih, ampak tudi v novejših, nearhaičnih (takšna sta arhetip plesa na ruševinah Bastilje, ki je, kot piše Bloch, v revolucionarno zgodovino prišel iz astralnega mita, in 7. Beethovnova simfonija; gl. Bloch, 1966: 113; GA 13, 100), pravljičah (mizica, pogrni se) in v umetnosti, ki je njihovo »čutno zavetišče« (Bloch, 1980: 207; GA 15: 200), na primer podoba matere, sovražnika, rešitelja, labirint. A vsi arhetipi ne presegajo ideoloških okvirov, saj so med njimi tudi regresivni arhetipi, ki niso primerni za »utopično obdelavo«, ker ne vsebujejo ničesar prihodnostnega; kot primer takšnega arhetipa Bloch navaja pogled Meduze, ki povzroči okamnelost. Progresivni arhetipi, med katere sodijo arhetip Indije Koromandije, boja z zmajem in osvoboditve device, ki jo je ugrabil zmaj, pa anticipirajo še-ne-zavedno in še-ne-uspelo. Samo zanje je značilen »kulturni presežek«, tj. še neudejanjeni utopični smisel. Ti arhetipi so arhetipi svobode in sreče in so »eksteritorialni glede na minulo« (Bloch, 1981a: 186; GA 5: 185). Arhetipi, ki jih najdemo v pravljičah, poeziji, mitologiji in v religijah, trdi Bloch, »spadajo v novi del logike, v tabelo fantazijskih kategorij«

(Bloch, 1981a: 187; GA 5: 186), arhetip »najvišje utopične stopnje« pa je po Blochu »znak s trobento v zadnjem dejanju *Fidelia*« (prav tam).

Delovanje utopične funkcije je izrazito v simbolih in alegorijah. Simboli so po Blochu enopomenski in prispevajo k odkrivanju in oblikovanju cilja, njihov pomen se nanaša na *unitas*, alegorije – Bloch alegorijo razlaga kot poskus dajanja pomena neki stvari s pomočjo drugih pomenov stvari – pa so večpomenske in označujejo pot, njihov pomen se nanaša na *alteritas* (Bloch, 1980: 209; GA 15: 203). Alegorije, ugotavlja Bloch, prevladujejo v umetnosti, ki je po svojem bistvu »pluralistična«, in politeističnih religijah, simboli pa v henoteističnih in monoteističnih religijah, ki so »centralistične« (Bloch, 1981a: 203; GA 5: 202). Alegorije in simboli zahtevajo dešifriranje.⁵

Za same utopije – tako abstraktne kot konkretne – so bolj kot arhetipi, alegorije in simboli značilni ideali (ljubezenski, etični, politični, estetski itd.), saj so tesno povezani z upanjem. Ideali so cilji, ki predstavljajo »nalogo ali orientacijsko točko« (Bloch, 1981a: 190; GA 5: 189) in so hkrati predstave nečesa popolnega ali dobrega. Povezani so z voljo, ki jo giblje smoter, h kateremu naj bi usmerili svoje delovanje; a smoter ni vedno dosegljiv. Ni že obstoječih tabel arhetipov; tabel idealov pa je, ugotavlja Bloch, veliko, njihove hierarhizacije se začenjajo z »idealno gospodinjjo« ali »idealnim bachovskim baritonom« in se končujejo pri najvišjem dobrem, njihovo vrednost pa tehtajo številne znanosti, od sofistov in Sokrata do Kanta, ki je imel filozofe za učitelje idealov (Bloch, 1981a: 192; GA 5: 191).

Posamični ideali v tabeli idealov so variacije metafizičnega ideala najvišjega dobrega, ki je *unum necessarium* ter *unum, verum* in *bonum* hkrati, pa tudi *suprema spes*, »šifra za kraljestvo božje na zemlji«. Najvišji ideal Bloch pojmuje kot popolno aдекватnost, identiteto eksistence in esence, ki pomeni uresničeno možnost popolnega *humanu-*

5 Zanimivo je, da Bloch arhetipe, simbole in alegorije odkriva celo v svetu samem oz. v naravi, ki ima po Blochu svojo utopijo (Bloch, 1980: 229; GA 15: 223). »Realnoutopične šifre« (Bloch, 1980: 224; GA 15: 218) v naravi (sončni vzhod, pragozd, ogenj, voda, nevihta ...) niso šifre samo za človeka (Bloch, 1980: 225; GA 15: 219). V govorici arhetipov, alegorij in simbolov, ki napovedujejo možnost realizacije identitete vsega bivajočega s svojim bistvom, govori domnevni »subjekt narave«, zaradi katerega je, domneva Bloch, možno posredovanje med človekom in naravo.

ma, dokončno posredovanje med človekom in naravo. Najvišje dobro je po Blochu utopični Čemu?, tostranski, a še nikoli in nikjer uresničeni *ens perfectissimum* in *realissimum*, uganka, katere rešitev napovedujejo simboli nočni veter, Budova slika, merkaba in nebeški Jeruzalem. Njegova edina alternativa je dokončna smrt svetovnega procesa, tretje možnosti ni (Bloch, 1981a: 200; GA 5: 199), zato opozarja, da človeštvo samega vprašanja o končnem cilju, pa čeprav je ta cilj še povsem nejasen, nikoli ne sme izgubiti izpred oči. Bloch, ki ni naklonjen ideji »utopije z neomejenim potovanjem« (Bloch, 1981a: 367; GA 5: 366), domneva, da se na srečnem koncu konča ponavljanje izmuzljivega *zdaj*, zaradi katerega je zdajšnjost vselej zdajšnjost pravkar minulega, in se začne neodtujena prezentnost. Utopija tedaj ni več potrebna, kajti na srečnem koncu stoji »bit kot utopija« (prav tam) oziroma, še natančneje, »bit kot sreča« (GA 1, 217).

4. Sklep

Ernst Bloch je v svojem utopično odprtem filozofskem sistemu zagovarjal misel, da je utopičnost vpisana že v samo sicer spremenljivo človekovo »naravo«. Ena temeljnih človekovih potreb je potreba po anticipiranju, ki ga omogoča v človeku zakoreninjeno upanje. Bloch je opozarjal, da ni vsako upanje dobro upanje in da poleg modrega ali učenega upanja (*docta spes*), kakor je imenoval upanje, ki se zaveda realnih možnosti, obstaja tudi iluzorno oziroma lažno upanje, ki meji na praznoverje. A neupravičeno je trditi, da je utopično upanje neločljivo povezano z iluzijami, kaj šele z dogmatizmom, tj. z absolutiziranjem enega samega pogleda na svet. Utopija ne pomeni prepovedi alternativnih načinov mišljenja, kajti utopična zavest je predvsem anticipirajoča zavest, ki ji upanje in utopični pogum omogočata prodirati v *še-ne*, v svet možnega. Utopija je izraz »trajne človekove potrebe« (Szacki, 2000: 45) po preseganju obstoječega in izraz odprtosti sveta za humanejšo vsebino.

Utopično mišljenje z neiluzornim utopičnim upanjem, ki je v njegovem središču, kljubuje malodušju, družbeni inerciji in otopelosti, zato ga je treba negovati; le tako, da negujemo »zmožnost za

utopijo [...], se sploh ohranja humanizem« (Hedžet Tóth, 2013: 7). Filozofija utopičnega upanja, kakršno je zasnoval Ernst Bloch, je glasnica potrebe po negovanju te zmožnosti in kot mišljenje preseganja zdajšnjega razvija in nadgrajuje Leibnizevo misel, da je stvarnost – tako v človeku kot v svetu – »nosna z bodočnostjo« (Leibniz, 2004: 126). Ta filozofija je protiutež v preteklost zazrti filozofiji, kakršen je bil, kot ugotavlja Ernst Bloch, večji del filozofske tradicije. To ni filozofija, ki bi poskušala stvarnost dojeti glede na nespremenljive onstranske bitnosti, ampak poskuša išoč in upoštevajoč prihodnostne tendence in možnosti v stvarnosti misliti alternative obstoječemu svetu. To ji omogočata upanje na to, da je svet mogoče humanizirati, in uporna domišljija.

Utopična zavest ni omejena na socialne, politične in gospodarske projekte, ampak je navzoča na vseh področjih človekovega mišljenja, življenja in delovanja; obstajajo sanjske dežele v umetnosti, v slikarstvu, književnosti, glasbi, arhitekturi, plesu, gledališču, filmu; utopično dimenzijo imata mit in religija, povezana je s tehničnimi vizijami, zdravjem, medicino in športom itd. Vsa omenjena področja utopične zavesti v *Principu upanja* obravnava Ernst Bloch in utopijo osvobaja omejenosti na njeno socialno, politično oziroma gospodarsko obliko, hkrati pa jo tudi ontološko utemeljuje; temeljna kategorija njegove dinamične odprte stvarnosti je kategorija možnosti. Zaradi pojma možnosti, ki jo vsebuje, ima utopično dimenzijo tudi materija, ki jo Bloch razume kot »korelat« in »substrat« objektivno realne možnosti in je odprta za anticipacijo in prihodnost. Prihodnost je Blochu najpomembnejša časovna dimenzija, a tudi v preteklosti odkriva anticipacije neodtujenega sveta, ki »nenehno odpirajo nove perspektive« (Bloch, 1981a: 177; GA 5: 176).

Blochu je rehabilitacija pojma utopije verjetno uspela tudi zato, ker odklanja vsakršno »pojmovno klavstrofilijo, nagnjenost k zapiranjju žive stvarnosti v okostenele pojme« (Kosian, 1995: 14); mišljenje namreč ne more biti omejeno na to-kar-že-je, ampak mora upoštevati tudi *še-ne* in prodirati v globino *še-ne-bivajočega*. Blochova filozofija, ki je predvsem filozofija anticipacije, išče sledi k uspelemu svetu in k skriteму *humanumu*, ki je *summum bonum* sveta. K takšnemu svetu nas usmerjajo utopične podobe boljše prihodnosti, ki jih Bloch

– v implicitni ali eksplicitni obliki – odkriva v vsej kulturni zgodovini in nas s tem uči, kako koristno je segati »po tistem v zgodovini, kar hkrati sega naprej k nam, kar vsebuje paradoksalno stanje prebivanja prihodnosti v preteklosti« (Bloch, 1980: 102; GA 15: 92); uči nas tudi, da je treba preteklost »na novo razumeti v smislu, po katerem obstaja ne samo preteklost, ampak tudi zelo realen paradoks prihodnosti v preteklosti« (Bloch, 1986b: 74).

Vprašanje utopije, ki jo je treba najprej znati prepoznati, pa je predvsem vprašanje odprtega horizonta prihodnosti kot horizonta odprtih možnosti, kamor je usmerjeno v skrivnost ovito utopično upanje na boljši svet.

LITERATURA

- BACZKO, Bronisław (1994): *Wyobrażenia społeczne: Szkice o nadziei i pamięci zbiorowej*. Varšava: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- BAUMAN, Zygmunt (2009): »Utopie i dystopie czasów płynnej nowoczesności.« V: *Przegląd filozoficzno-literacki*, št. 4 (25), str. 58–74.
- BAUMAN, Zygmunt (2010): *Socjalizm: Utopia w działaniu*. Varšava: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- BLOCH, Ernst (1961–1978): *Gesamtausgabe in 16 Bänden* (= GA 1–16). Frankfurt na Majni: Suhrkamp.
- BLOCH, Ernst (1966): *Tübingenski uvod u filozofiju*. Beograd: Nolit.
- BLOCH, Ernst (1977a): »Filozofija traje koliko i njeni problemi (intervju).« V: *Marksizam u svetu*, 4/6, str. 331–336.
- BLOCH, Ernst (1977b): »Revolt moje generacije.« V: *Marksizam u svetu*, 4/6, str. 337–352.
- BLOCH, Ernst (1978): *Temeljna filozofijska pitanja I: Uz ontologiju Još-Ne-bitka*. Sarajevo: IP Veselin Masleša.
- BLOCH, Ernst (1980): *Experimentum mundi: Pitanje – kategorije izvlačenja i saznavanja – praksa*, Beograd: Nolit.
- BLOCH, Ernst (1981a): *Princip nada* 1–3. Zagreb: Naprijed.
- BLOCH, Ernst (1981b): *O umjetnosti. Izabrani tekstovi*. Zagreb: Školska knjiga.
- BLOCH, Ernst (1982): *Duh utopije*, Beograd: BIGZ.

- BLOCH, Ernst (1986a): *Ateizam u kršćanstvu*. Zagreb: Naprijed.
- BLOCH, Ernst (1986b): *Oproštaj od utopije?*. Beograd: Izdavački centar Komunist.
- BLOCH, Ernst (1975): *Subjekt – objekt: Objašnjenja uz Hegelovu filozofiju*. Zagreb: Naprijed.
- BLOCH, Ernst, Adorno, Theodor W. (2005): »Nekaj manjka ... o protislovju utopičnega hrepenenja (radijski pogovor z Ernstom Blochom in Theodorjem W. Adornom, moderator Horst Krüger, 1964).« V: *Likovne besede*, št. 71–72, str. 2–8.
- CHALUBIŃSKI, Mirosław (1993): *Fromm*. Varšava: Wiedza Powszechna.
- CZAJKA, Anna (1991): *Człowiek znaczy nadzieja: O filozofii Ernesta Blocha*. Varšava: FEA.
- CZAJKA-KRZYŻANOWSKA, Anna (1981): »Rozmowa z Karolą Bloch.« V: *Literatura na świecie*, 7/123, str. 76–89.
- FAHRENBACH, Helmut (1980): »Blochova filozofija u suvremenom kontekstu filozofije egzistencije i filozofske antropologije. V: *Filozofska istraživanja*, št. 2, str. 39–46.
- FREUD, Sigmund (1987): *Metapsihološki spisi*. Ljubljana: Studia humanitatis.
- FREUD, Sigmund (2000): *Interpretacija sanj*. Ljubljana: Studia humanitatis.
- HEDŽET TÓTH, Cvetka (2013): »Solidarnost kot druga plat pravičnosti: Richard Rorty: lepota divjih orhidej in krik po pravičnosti.« V: *Svobodna misel*, 22/27. september, str. 7.
- JACOBY, Russell (1999): *The End of Utopia: Politics and Culture in an Age of Apathy*. New York: Basic Books.
- KANGRGA, Milan (2004): *Etika: Osnovni problemi i pravci*. Zagreb: Golden marketing, Tehnička knjiga.
- KANT, Immanuel (2010): *Predkritični spisi*. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU.
- KOSIAN, Józef (1995): »Jakub Boehme – wielki nieznany.« V: Rózanowski, Ryszard (ur.): *Studia z filozofii współczesnej*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, str. 9–25.
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm (2004): *Izbrani filozofski spisi*. Ljubljana: Slovenska matica.
- MANNHEIM, Karl (2007): *Ideologija i utopija*. Zagreb: Jesenski in Turk, Hrvatsko sociološko društvo.
- MARX, Karl (1961): *Kapital*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- MARX, Karl (1976): »Teze o Feuerbachu.« V: Marx, Karl, Engels, Friedrich: *Izbrana dela*, 2. zvezek, Ljubljana: Cankarjeva založba, str. 357–362.

- MUMFORD, Lewis (2008): *Povijest utopija*. Zagreb: Jesenski i Turk.
- MUMINOVIĆ, Rasim (1972): »Utopicum kao indikacija krize humanuma.« V: *Praxis*, št. 1–2. Povzeto 18. julija 2012 s strani <http://www.marxists.org/srpshrva/subject/praxis/1972/04.htm>.
- PLATON (1988): *Poslednji dnevi Sokrata*. Ljubljana: Slovenska matica.
- SZACKI, Jerzy (2000): *Spotkania z utopia*. Varšava: Sic!
- TÓTH, Cvetka (1995a): »Anámnesis resnice in eshatologija resnice.« V: *Živa antika*, 45/1–2, str. 393–402.
- TÓTH, Cvetka (1995b): »Aktualnost utopije.« V: *Znamenje*. 25/1–2, str. 74.
- VERŠININ, Sergej Jevgenjevič (2001): *Žizn' – eto nadežda. Vvedenie v filosofiju Ernsta Bloha*, Jekaterinburg: Izdatel'stvo Gumanitarnogo universiteta. Povzeto 10. avgusta 2012 s strani <http://www.werschinin.ru/?ml=37>.
- WALLERSTEIN, Immanuel (1999): *Utopistike. Dediščina sociologije*. Ljubljana: *cf.

ŠTUDIJSKI VEČERI 2013/14

Sezona 2013/14 Študijskih večerov, ki jih je prav tako kot prejšnje omogočila Mestna občina Ljubljana v Trubarjevi hiši literature, organiziral pa Božidar Debenjak po posvetih z nekaterimi člani Slovenskega protestantskega društva Primož Trubar, je obsegala:

18. september: *Papež Francišek pred dilemami Katoliške cerkve*, predaval Peter Kovačič Peršin.

16. oktober: *Katoliška cerkev in Tretji rajh*, predaval dr. France Martin Dolinar.

20. november: *Nauk o Jezusu v Koranu*, predaval dr. Božidar Debenjak.

15. januar: *Cerkovna ordninga, Artikuli, abecednik, katekizmi – in Dalmatinov magisterij*, predaval dr. Kozma Ahačič.

19. februar: *Hitlerjev Bog: nacionalsocializem in/kot religija ter odnos do katolištva in protestantizma*, predaval dr. Marko Kerševan.

19. marec: *Povezave med slovensko in hrvaško reformacijo*, predaval dr. Vincenc Rajšp.

16. april: *Reformacija na Dravskem polju: zgodnjenovoveške skupnosti augsburške veroizpovedi med Mariborom in Ptujem*, predaval mag. Žiga Oman.

21. maj: *Katoliška cerkev v Nemčiji v času Tretjega Reicha*, predaval dr. France Martin Dolinar.

Objavljamo dopolnjena in po načelu strokovne razprave obdelana besedila predavanj.

Peter Kovačič Peršin

PAPEŽ FRANČIŠEK PRED DILEMAMI KATOLIŠKE CERKVE

Izvolitev papeža Frančiška je bila načrtovana. Že po smrti papeža Wojtile je bil kardinal Bergoglio glavni kandidat za papeža, vendar je bil odpor kurijskih kardinalov premočen, zato so izvolili preverjeno konservativnega kurijskega kardinala Ratzingerja. Bergoglio je bil kot pastoralno zelo dejaven škof iz Latinske Amerike, ki je po 2. vatikanskem koncilu središče novih, revolucionarnih premikov v teologiji in cerkveni praksi, kritičen prav do okostenelih in skorumpiranih vatikanskih struktur. Zavzemal se je za korenito reformo vatikanske kurije, za moralno očiščenje klera in za vrnitev Cerkve k smernicam 2. vatikanskega koncila. Teh nujnih premikov pa ni mogoče več zadrževati, ker je kriza Katoliške cerkve in njenega klera dosegla točko, ko s korenito prenovo ni mogoče več odlašati. Že pred odstopom papeža Ratzingerja, ki je bil že nekaj časa v zraku, saj ni več obvladoval vzvodov oblasti, se je močno angažiral episkopat ZDA in Latinske Amerike, da izvolijo papeža, ki bo sposoben začeti z reformo Katoliške cerkve in bo Cerkvi povrnil tudi moralni ugled v svetu. Tak kandidat je bil še vedno kardinal Bergoglio, kljub visoki starosti. In to dejstvo, pa tudi škandali, ki so prenikali izza vatikanskih zidov, so prisilili h kapitulaciji tudi kurijske kardinale na čelu z vatikanskim državnim tajnikom kardinalom Bertonejem. Zanesljivo pa se je za njegovo izvolitev zavzel tudi papež Ratzinger.

Že pred konklavom je italijanska revija za geopolitiko *Limes* na svoji spletni strani objavila, da bo buenosaireški kardinal Bergoglio novi papež – torej je bila dobro obveščena – medtem ko so vsi mediji ustvarjali meglo po navodilih vatikanskih prišepetovalcev. Takoj po izvolitvi, že aprila, pa je izšla posebna številka *Limesa* z naslovom

Atlante di pappà Francesco, ki je prinesla program njegovega pontifikata. Ko so to številko predstavili na tiskovni konferenci 2. 5. 2013 v Washingtonu na John Hopkins University, so uredniki na novinarsko vprašanje jasno odgovorili, da za njegovo izvolitvijo in programom stoji episkopat obeh Amerik. Odločno pa ga podpira in stoji za njegovim oziroma skupnim programom skupina vplivnih kardinalov. Njihov načrt je, da Katoliška cerkev ustrezno odgovori na ključna vprašanja sodobnega sveta, ki jih prinaša globalizacija. Te naloge je formuliralo skupaj z Bergogliem osem kardinalov, kakor piše *The Times* 14. septembra 2013 v članku *Papež prosi za pomoč pri spremembah v Vatikanu* in pri tem citira izjavo kardinala Turcsona, da Bergoglieva revolucija ni poslanstvo enega človeka, ampak ekipe kardinalov, ki so ga med konklavom obkrožali.

Kaj pomeni odstop papeža Benedikta in nastopni nagovor papeža Frančiška? Že samo ime Asiškega ubožca, ki je želel reformirati skorpumpirano in oblastno srednjeveško Katoliško cerkev z vrnitvijo k preprostosti in ubožtvu, nakazuje njegovo osnovno držo. Tudi odstop papeža Ratzingerja pomeni prelom z absolutno oblastjo papeža in z idejo Cerkve kot militantne institucije. Papeška oblast posledaj ni več pojmovana kot monarhična in postalo bo normalno, da bo papež voljen kot prvi med enakimi in da je tudi njegov mandat omejen na čas, ko je to funkcijo zmožen uspešno opravljati. To je poudaril v zadnji izjavi tudi papež Frančišek, ko je nakazal možnost svojega odstopa iz teh razlogov. Izvolitev Bergoglia pa nakazuje tudi, da se bodo demokratična načela izvolitve vodilnega klera, kar priporočajo navodila 2. vatikanskega koncila, v prihodnje uveljavila. Dejstvo, da prihaja na papeški sedež človek iz tretjega sveta, sporoča dvoje. Najprej, da se končuje evropocentrizem v Katoliški cerkvi na personalnem, teološkem in pastoralnem področju. Cerkveno vodstvo se zaveda, da Evropa ni več motor ne socialnega ne kulturnega ne civilizacijskega razvoja, da zaostaja na gospodarskem in tehnološkem področju, v mednarodni politiki in da izgublja demokratično kulturo. Cerkev pa se mora nujno odpreti potrebam svetovne družbe, posebej še naglo razvijajočim se in socialno neurejenim delom sveta. To pa bo Katoliška cerkev zmogla le, če se bo vrnila k idealom prve Cerkve – k solidarnosti, skromnosti in občestvenosti, kjer bo vsak član Cerkve

enakovreden in enako spoštovan. Bergoglio je torej papež, ki ima prelomno vlogo v posodobitvi in prenovi Rimske cerkve.

Seveda pa novi papež nima povsem trdnega položaja v Vatikanu, niti še po dobrem letu svoje službe ne. Kritični glasovi iz Vatikana in njegovega državnega tajništva so že takoj po njegovem nastopnem govoru, na večer po izvolitvi, skušali zabrisati jasno smer Franciškovega pontifikata. Ta kritika se krepi in se je razširila domala po vseh delnih cerkvah, še posebej v Evropi. Slovenska katoliška cerkev tu ni izjema, a ostre in žolčne izjave nekaterih medijsko vplivnih in tudi vodilnih klerikov kažejo na provincialno zadržanost slovenskega katolicizma, ki nikoli ni zmožal ne potrebne širine ne treznosti v presoji zgodovinskih premikov. Papež se na te glasove ne odziva neposredno, ampak pogumno odpira tista vprašanja in vleče tiste poteze, ki to kritiko razveljavljajo. Na odpor v vatikanskih strukturah pa se je odzval tudi s tem, da še vedno stanuje v hotelu sv. Marte in hodi v apostolsko palačo samo »v službo«. Seveda pa s tem tudi vztraja pri svoji osebni skromnosti, saj tudi kot nadškof Buenos Airesa ni stanoval v škofijski palači, pač pa v skromnem stanovanju in je uporabljal predvsem javni prevoz.

*

Kakšen program nakazujejo njegove dosedanje poteze?

Limes poudarja naslednje naloge sedanjega papeža. V svetovni politiki je po oceni cerkvenih strategov ključno dejstvo, da sta za stabilnost sveta odločujoči predvsem dve svetovni velesili: ZDA in Kitajska. Stabilnost sveta po njihovem ni odvisna samo od ravnovesja svetovnih sil in gospodarstev, še bolj je odvisna od civilizacijskih norm in moralnih standardov, ki jih morata uveljaviti obe velesili v prihodnjem obdobju, najprej v svojih državah, nato pa tudi v mednarodnih odnosih. V tem kontekstu vidi Katoliška cerkev svoje moralno in duhovno poslanstvo v globalnem svetu, seveda pa tudi možnost za širjenje krščanstva in svojo uveljavitev. Zato naj bi papež Frančišek v svojem mandatu poskrbel, da bo Katoliška cerkev dobila ustrezen vpliv najprej v teh dveh državah in predvsem, da bo krščanstvo dobilo svobodo delovanja na Kitajskem. V naslednjih letih naj bi ameriški katoličani zopet »osvojili« Belo hišo s tem, da bodo odločujoče vpli-

vali na ameriško politiko, ki naj bi se bolj osredotočila na moralno in socialno preobrazbo ameriške družbe, kar je pogoj za njeno notranjo trdnost, in s tem za ohranitev njenega mednarodnega vpliva. ZDA bodo morale, če naj ohranijo svojo vodilno vlogo, najprej vzpostaviti stabilno družbo v svojih mejah. To pa pomeni, da morajo zagotoviti socialno stabilnost in s tem notranji mir, uveljaviti temeljne moralne norme, opustiti politiko svetovnega policaja in uveljaviti drugačno strategijo za ohranitev svetovnega miru. To zahteva korenito preorientacijo ameriške družbe od modela neoliberalne marketokratske ureditve, ki jo vodi kapitalna oligarhija, k družbi solidarnosti in socialne stabilnosti, in popoln zasuk v ameriški zunanji politiki. To pa je seveda projekt prihodnosti, ki naj bi zagotovil obstoj zahodne civilizacije. Naloga ameriškega papeža je, da trasira to novo pot. Pogoji za to so v dejstvu, da prav v ZDA opažajo največji letni prirast katoličanov v zadnjem desetletju in pol, predvsem po zaslugi doseljevanja Latinoameričanov.

Druga naloga, ki jo mora, tako *Limes*, izpeljati Frančišek, je zgladitev odnosov s Kitajsko. To je še težja, a še bolj pereča naloga, saj bo po sedanjih predvidevanjih Kitajska v prihodnosti prva velesila sveta in svetovni vpliv Katoliške cerkve bo v veliki meri odvisen prav od položaja, ki ga bo imela na Kitajskem. Nedavni papežev obisk v Južni Koreji potrjuje, da je Vatikan resno začel s to akcijo. Prva naloga je, da spet vzpostavi diplomatske odnose z Ljudsko republiko Kitajsko. Kitajsko vodstvo že dolgo daje signale v Vatikan, da je pripravljeno na pogajanja o konkordatu, če Vatikan prizna LR Kitajsko kot edino kitajsko državo. To pomeni, da mora Vatikan zapreti apostolsko nunciaturo na Tajpehu in jo odpreti v Peking, s tem bi de facto priznal Tajvan za sestavni del LR Kitajske. Znaki so, da Vatikan to pripravlja, a kaj dolgo ne sme odlašati, ker se lahko notranje politične razmere na Kitajskem spremenijo v smeri, ki ne bo v prid zблиževanju z Zahodom in s tem tudi z Vatikanom. Seveda ima Vatikan v svoji dvatisočletni diplomatski tradiciji dovolj modelov za ustrezno rešitev, da bo volk sit in koza cela; v Tajpehu in Hongkongu, torej v provincah, ki bodo ohranile še kar nekaj časa nekakšno avtonomijo, lahko odpre nekakšne konzulate. Šele z vzpostavitvijo diplomatskih odnosov bo Vatikan lahko začel pogajanja za uresničitev dveh svojih ključnih ciljev

na Kitajskem. Najprej mora doseči versko svobodo in s tem možnost neoviranega pokristjanjevanja Kitajske. Tudi na Kitajskem se sicer krščanstvo opazno širi, a z velikimi težavami in predvsem se katolištvo širi zunaj povezave z Rimsko cerkvijo. Kitajska vztraja pri avtonomiji narodne katoliške cerkve. Združitev kitajske katoliške narodne cerkve z Rimu zvesto cerkvijo, ki je praktično v katakombah, je seveda prioriteta Vatikana, a mogoče jo bo uresničiti šele v drugem planu in v procesu dolgotrajnega dogovarjanja in prilagajanja. Kitajski katolicizem vsekakor ne bo po meri zahodnega oziroma evropskega katolištva. Je pa za prihodnost vesoljnosti Katoliške cerkve nujno, da bo močno, če že ne večinsko navzoča prav na ozemlju prihodnje svetovne velesile. To je načeloma mogoče, a ob spremembi dosedanje vatikanske prakse in s tem tudi teorije o sedaj prakticirani evangelizaciji misijonskih dežel. Potrebna bo nova agenda. In papež Frančišek naj bi jo vsaj nakazal.

Nekateri premiki v kitajski notranji politiki kažejo, da je danes čas za ta podvig. Kitajsko vodstvo mora uveljaviti nove civilizacijske in moralne standarde v svoji družbi, če naj postane nova globalna civilizacija, in prav to hoče. Za to notranjo prenovu potrebuje novo idejno platformo, ki je ne more več ponuditi konfucionizem, ker ga je Maova politika sesula do temelja. Krščanstvo se danes močno širi v kitajski družbi tudi zato, ker je sposobno obuditi konfucijevsko moralno usedlino v kitajskem človeku. A to krščanstvo se ne bo moglo zapirati v ograde ločenih cerkva, ampak bo moralo delovati ekumensko, če naj bo prepričljiv model za nov duhovni temelj kitajske civilizacije. Katoliška cerkev mora v tem pogledu storiti korak naprej od stališč 2. vatikanskega koncila, prav pri ekumenizmu pa je zašla nazaj v preteklost. Seveda se tudi islam širi na Kitajskem, a danes izrazito izključuje drugačnost in zato nima notranje možnosti prilagajanja različnim civilizacijskim modelom, kakršne je razvilo krščanstvo v svoji dvatisočetni zgodovini. Se bo novo vodstvo Kitajske zavedlo dileme, kakršno je moral pred 1700 leti razrešiti rimski cesar Konstantin Veliki, ki je moral vdahniti novo duhovno silo, nov idejni cement imperiju, ki je na višku svoje moči že pokal po šivih?

Naslednja naloga vatikanske diplomacije dialoga je okrepiti ekumensko gibanje in preseči zastoje tudi v zblizevanju z vzhodnimi

pravoslavnimi cerkvami, s katerimi dialoga praktično ni več. Dialog in dobro sodelovanje sta se uveljavila predvsem med katoliškimi in protestantskimi skupnostmi v zahodnih družbah. Ključna ekumenska naloga je zato najti pravi odnos do Ruske pravoslavne cerkve, ker je najmočnejša in najštevilčnejša pravoslavna cerkev, za katero stoji danes še vedno močna svetovna sila Ruska federacija. Pri odnosu do Ruske pravoslavne cerkve pa ni najbolj občutljivo vprašanje priznanja enakopravnosti, ker je načeloma nakazal rešitev že 2. vatikanski koncil, pač pa gre za vprašanje prozelitizma, ki ga širi unijatstvo. Pod papežem Wojtilo se je močno okrepila prav ta težnja po katolizaciji pravoslavja. Problem Ukrajine je tudi v tej napetosti med težnjo po katolizaciji in izrinjanju vpliva Ruske pravoslavne cerkve, pod jurisdikcijo katere spada pravoslavna cerkev v Ukrajini, saj velja Kijevska cerkev za materno cerkev Ruske pravoslavne cerkve. S širjenjem unijske grkokatološke ukrajinske cerkve iz Galicije na vzhod Ukrajine in s prenosom njenega sedeža iz Lvova v Kijev so se odnosi med Vatikanom in Moskvo poslabšali. Sedanjo vojno na vzhodu Ukrajine je treba razumeti tudi v tem kontekstu izrinjanja ruskega pravoslavja iz Ukrajine. V prvi številki *Limesa* iz leta 2000, ki nosi naslov *L' impero di papa* – takrat je papeževal poljski papež Wojtila – so vatikanski geopolitiki oživelj prenovljeno Martensovo linijo razmejitve med katoliško in pravoslavno Evropo. Mejo so potegnili do Peterburga. Pravoslavne cerkve so ta načrt označile za »katoliško invazijo«. Papež Frančišek naj bi zgladil ta stoletni spor z Rusko pravoslavno cerkvijo. Izjave nekaterih srbskih episkopov, da je papež Frančišek pravi človek, da konča razkol in sprejme pravoslavne cerkve za enakopravne, da torej v jedru spremeni načelo ekumenizma in združi vesoljno cerkev na načelih enakopravnosti in zbornosti (sabornost), kaže na eni strani na resno pričakovanje in tudi pripravljenost pravoslavja na novo stopnjo ekumenske zavzetosti Vatikana. Vsekakor pa je vojna v Ukrajini nova ovira in odmika iskanje rešitve v prihodnost.

*

Papež Frančišek pa ima še težje naloge v domači »hiši« in tudi rešiti jih mora najprej. Zato ne čudi, da se je takoj po izvolitvi lotil treh nalog: kadrovske preнове vaticanske kurije, ureditve cerkvenih

financ in moralne prenove klera. Prva in pričakovana poteza je bila zamenjava kardinala Bertoneja, ključnega konservativca v kuriji. A bolj kot ta in naslednje zamenjave (tudi odslovitev kardinala Rodeta z vseh funkcij v kuriji), ki je le prvi korak h kadrovski prenovi kurije in pričakovani koreniti reformi te ustanove, je indikativno imenovanje nadškofa Pietra Parolina za novega državnega tajnika. Nadškof Parolin je človek diplomacije in dialoga. Kot učenec nekdanjega stratega vatikanske diplomacije Agostina Casarolija je naklonjen dogovornemu reševanju problemov. Zato naj bi poskušal zgladiti mnoga nasprotja med vatikanskim vodstvom in bazo, tako z gibanji v Cerkvi kot tudi z radikalnejšimi teološkimi stališči, recimo s teologijo osvoboditve in bazičnimi občestvi, ki sta jih prejšnja papeža brezobzirno zatrla. Posledica njunih ukrepov proti gibanju teologije osvoboditve je prestop skoraj četrtine latinoameriških katoličanov k fundamentalističnim krščanskim sektam, kar lahko napoveduje tudi večjo destabilizacijo latinoameriških držav. Razrast fundamentalističnih islamskih sekt je dovolj zgovoren alarm, da je v prostoru religij treba začeti drugačno komunikacijo, da je potreben dialog z bazo, prilagoditev civilizacijskim spremembam in predvsem nedvoumno zavzemanje za vzpostavitev družbe socialne pravičnosti po vsem svetu. Imenovanje Američana Petra Welsa na položaj podministra za notranje zadeve Vatikana pa kaže poleg povečanega vpliva ameriške Katoliške cerkve na politiko Vatikana tudi na to, da za varnost papeža Frančiška bržkone skrbi ameriška varnostna mreža in da so cilji njegovega pontifikata tudi prioriteta ameriške katoliške skupnosti.

Med te cilje spada v prvi vrsti moralno očiščenje kleriških vrst in s tem vrnitev ugleda duhovniškemu stanu, ki so ga načeli pedofilski in homoseksualni škandali. Tega problema se je zavzeto lotil že papež Ratzinger, v čemer je napravil najgloblji preobrat. Kot prefekt za nauk vere je namreč pod papežem Wojtilo objavil *Moto proprio*, s katerim je bila zagrožena kazen izobčenja vsakomur, ki bi širil vesti o pedofiliji med duhovščino. Ta odlok je služil le prikrivanju zločinov, ne pa njihovi odpravi. Kot papež je Ratzinger spričo podatkov o množičnosti zlorab otrok spremenil stališče in odobril pregon krivih duhovnikov. Papež Frančišek pa se je lotil korenitih ukrepov. Najprej je ukazal, naj italijanska policija likvidira pedofilski klan med vatikanskim

klerom, ukazal je aretirati in kaznovati vse zvodnike. Zahteval je pregon pedofilskih klerikov in kaznovanje vseh, ki so jih prikrivali.

Nato se je papež lotil tudi ureditve vatikanskih financ, katerih vodenje je razdrobil in večino poslov poveril laičnim strokovnjakom. Papež zahteva transparentnost poslovanja in prekinitev pranja denarja mafijskih klanov in tajkunskih združb. Tudi s to potezo je storil korak direktno proti praksi papeža Wojtile, ki je vatikanske finance zapeljal v kalne vode špekulacij, da je lahko financiral poljski protisovjetski upor in Solidarnosc. Očitno je preureditev finančnega poslovanja najbolj občutljivo področje vatikanske notranje politike. Tega problema se je nameraval lotiti že Janez Pavel I., Wojtilov predhodnik, kar je plačal z življenjem, kakor je danes prevladujoče mnenje vaticanistov. Upati je, da se usoda Janeza Pavla I. danes ne more več ponoviti, bo pa gotovo papež Frančišek oviran pri uresničevanju svojega programa. Tudi papež Benedikt je odstopil, ker ni zmožgal razčistiti s tema trdovratnima praksama: z moralno zblojenostjo celo v vrstah vatikanskega klera in s finančnimi malverzacijami vatikanskih bančnih ustanov. S sedanjim papežem je vsaj pometanja pod preprogo konec. Reforme pa bodo sicer zastavile nova pravila obnašanja tako v moralnem ravnanju kot tudi v finančnem poslovanju, a do njihove polne uveljavitve bo gotovo še dolga pot.

Papež napoveduje preoblikovanje rimske kurije. S tem bo sprožen proces, ki bo gotovo pripeljal do večje avtonomije krajevnih Cerkev. Reforma kurije bo gotovo najtrši oreh njegovih reform. Kurija se je namreč skozi stoletja razvila v sistem avtoritarne in netransparentne oblasti. Deluje kot vsi totalitarni režimi. Papež je v tem kolesju lahko le figura, čeprav je suveren, kajti izvajanje njegovih navodil in odlokov je v rokah kurijske birokracije. Kurija v celoti obvladuje ustroj Katoliške cerkve tudi z imenovanjem škofov, pri usmerjanju redovnih družb, vodi konkretno zunanjo politiko cerkve prek nuncijev, ki jih sama kadruje. Gre za popolnoma centralizirano oblast v rokah toge administracije, ki je papež ne more preprosto ukiniti, saj birokracija, njena logika, inercija in mentaliteta ostajajo. Sam menim, da samo povečanje avtonomije lokalnih Cerkev lahko demokratizira Katoliško cerkev, ker bi le to oslabilo moč kurije in Cerkev vrnilo k njenemu izvornemu stanju, se pravi, da je občestvo verujočih, ki imajo nalogo

v svetu uresničevati temeljno postavo krščanske vere – postavo ljubezni – in s tem pričevati za evangelijsko oznanilo. Že to, da bi krajevne Cerkve same volile svoje škofe, da bi bile avtonomne glede pastoralnih praks, z izjemo doktrinarnih vprašanj, ki so bila po tradiciji vedno v pristojnosti koncilov, se pravi zborov škofov, ne pa papeža osebno, bi bil korenit obrat v vodenju Cerkve. Tako bi vatikanska kurija ostala le še upravni organ in posvetovalna služba papeža. Kaj več tudi ni potrebno za centralno upravo verske institucije.

Naslednja pomembna naloga je zavzemanje za razrešitev globalne socialne stiske in preoblikovanje svetovne gospodarske ureditve. Pravzaprav ima sedanji papež to nalogo za prvenstveno, kakor je zapisal Marco Ansaldo, vaticanist pri časniku *La Repubblica*: »Papež Frančišek ne služi Cerkvi, ampak svetu. Želi spremeniti Cerkev, da bi spremenil svet. Ta pastir sveta razume krščanstvo kot pot udejanjanja postave ljubezni, ne kot ideologijo.« Zato pa postavlja v ospredje svojih javnih nagovorov in srečanj z državnimi voditelji zahtevo po novi gospodarski ureditvi in po politiki miru, kar je bilo ob obisku nemške kanclerke v Vatikanu še posebej razvidno. Na maši v Lampedusi za umrle begunce v brodolomu je ostro obsodil evropsko politiko do beguncem z besedami, da Evropa ubija. Cerkvene ustanove in samostane je pozval, naj kršijo veljavno zakonodajo o preprečevanju priseljevanja in naj odprejo svoja vrata beguncem. Salezijanska družba v Rimu se je prva odzvala in dala azil 100 beguncem.

Apostolska spodbuda *Evangelij veselja* je v tem pogledu revolucionaren dokument, ki ne vrača v cerkveni socialni nauk le stališč 2. vatikanskega koncila, ampak ga radikalizira. Papež je oster tudi v formulacijah, kar je novost za cerkvene dokumente o družbenih vprašanjih. Ostro obsoja neoliberalno doktrino svobodnega trga in nebrzdane gospodarske rasti, ki človeka spreminja v predmet uporabe, v »odpadek«. Sedanjo globalno gospodarsko ureditev obtoži, da ubija ljudi. Njegovo zavzemanje za nov gospodarski in družbeni red je tako radikalno, da si je prislužil zaničujoč vzdevek, da je zadnji komunist. Toda on je le zvest oznanil evangelija, ki ga razume v kontekstu sedanjih družbenih stisk. Papež Frančišek izhaja iz proletarskega okolja tretjega sveta in ta izkušnja mu pravi, da sedanja svetovna gospodarska politika vodi v zlom civilizacije in nove revolu-

cije, zato kozmetični popravki ne bodo prinesli rešitve, pač pa je potrebna korenita sprememba sedanjega načina življenja in obnašanja človeka: izkoriščanje mora zamenjati solidarnost, potrošništvo odgovorno trošenje dobrin, ki morajo biti dostopne vsem. Od ideologije vojne mora svetovna politika preiti h graditvi miru. Večkrat je poudaril, da že poteka 3. svetovna vojna, čeprav omejena na regionalne vojne, ki pa se naglo širijo na ves planet. Stabilnost in mir na svetu pa lahko zagotovi le nova svetovna gospodarska ureditev, ki bo izhajala iz spoštovanja človeka in ne iz izkoriščanja. Pri svoji mirovni politiki pa se ne omejuje le na načelne pozive. Ob grožnjah z vojaškim napadom sil Nato na Sirijo je pisal ruskemu predsedniku Putinu, naj prepreči vojaški napad na Damask, kar se je tudi zgodilo. Pričakovati je enako uspešno posredovanje tudi ob sedanji državljanski vojni na vzhodu Ukrajine.

Papež verjetno snuje novo socialno okrožnico, ki bo radikalna po svoji analizi današnje družbene in gospodarske krize, radikalna tudi po moralnih aplikacijah in zahtevah. Za razliko od prejšnjih dveh papežev bo jasen v analizi in odločen v zahtevah. Sledil bo duhu dokumenta *O pravičnosti v svetu*, ki ga je leta 1971 sprejela škofovska sinoda; v njem je brez leporečnega izmikanja v splošnost zahtevala uveljavitev eko-socialne ekonomije, ki edina lahko zagotovi socialno stabilnost in svetovni mir. Vatikanska politika se pod Frančiškovo taktirko umika iz polja političnih interesov in preusmerja v socialno skrb za revno večino svetovnega prebivalstva, v prizadevanje za moralno preobrazbo sodobnega človeka, v graditev dialoga med ljudmi in družbami sveta.

Frančišek je začel tudi neposreden dialog z verniki. Zato je sklical škofovsko sinodo, ki naj bi razpravljala tudi o družini in spolni moralni. Škofom in po njih vernikom pa je vnaprej poslal vprašalnik o njihovih pogledih na ta vprašanja. Želi prisluhniti resničnim problemom ljudi. Čeprav doktrinarnih sprememb glede spolne morale ne bo, pa že samo uvajanje demokratičnega preverjanja mnenj pomeni novo obliko dialoga z verniško »bazo« in ukinja absolutistični avtoritarizem cerkvenega učiteljstva. Papeževost stališče je, da nič ne pomaga poudarjati načela katoliške moralne doktrine, če gre življenje vernikov mimo njih. Vztrajanje pri togih pravilih samo pogloblja konflikt med vestjo oz. ravnanjem posameznika in cerkveno moralno.

Pastoralna drža pa zahteva, da cerkev rešuje konkretne težave konkretnih ljudi. Morda je pričakovati novo interpretacijo o nerazvezljivosti zakonske zveze, ki je v sedanji moralni doktrini utemeljena zgolj materialistično. Po sedaj veljavnem cerkvenem zakoniku je zakonska zveza nična, torej se jo lahko pravno razveljavi, če zakon ni bil konzumiran s spolnim odnosom. Kaj pa psihološki, antropološki, sociološki in drugi vidiki zakonske zveze? Katoliška moralka bi morala upoštevati celovitost človeka. Podobno je s celibatom, ki je le cerkveni predpis, uveden iz pragmatičnih razlogov. To vprašanje je odprl nadškof Parolin, novi državni tajnik, torej drugi človek Vatikana. Poudaril je, da gre za uredbo in ne za dogmo, in da je spričo spolnih zlorab in zablod med duhovniki treba premisliti o smiselnosti obveznega celibata. Kot prostovoljna izbira pa bi celibat ostal prepoznaven ideal, ki ima svojo pastoralno karizmo. Ali bo ta premik naredil že papež Frančišek, pa ni odvisno samo od njega.

Odprt pa je tudi za neposreden dialog z nevernimi. Italijanski časopis *La Repubblica* je začel prek svojega urednika Eugenia Scalfarija, ki se deklarira za ateista, javen dialog o vrsti tem neposredno s papežem. Vprašanja, ki jih je zastavil papežu, so ključna za odnos Cerkve do neverujočih in do sodobne socialne krize. Morda je najbolj provokativno vprašanje, ki ga Scalfari zastavlja papežu v zvezi z njegovo izjavo, ki jo je dal na poti v Brazilijo. Papež je namreč dejal, da bo tudi človeška vrsta kot vse biološke vrste nekoč izginila, ker ima svoj začetek in konec. V tej izjavi se kaže tudi drugačen odnos do evolucijske teorije, kot ga hočejo konservativni krogi v Cerkvi spet uveljaviti. A Scalfari vprašuje provokativno: Ali bo s koncem človeka tudi konec Boga? V tem vprašanju pa se zrcali dilema celotne novoveške kritike pojma Boga. Na ta izziv, ki je zgodovinskega pomena za dosedanjo teologijo, javnost pričakuje papežev odgovor, pa tudi odgovor teologije, ki mora ustrezno novi podobi o svetu in človeku, ki jo je izoblikovala novoveška znanost, spregovoriti tudi z jezikom krščanske vere, kako danes razumeti človeka kot stvaritev Stvarnika in kako dojeti skrivnost stvarjenja in izničenja stvarstva, torej kako sploh govoriti o Bogu. Z jezikom dosedanje ontoteologije sodobnega človeka ni več mogoče nagovoriti.

Nedvomno želi papež Frančišek nadaljevati reformo Katoliške cerkve, ki jo je zastavil koncil, a sta jo njegova predhodnika v mnogih pogledih zavrta. To dejstvo poudarjajo vsi opazovalci sedanjega papeževanja, tudi kritiki. Videti je, da teh premikov kot pozitivnih in nujnih noče videti le vplivni del slovenskega katoliškega klera in tudi laikov, ki vztraja pri predkoncilskem modelu integristične Cerkve. Vztraja kljub negativnim rezultatom, ki ga nazorno kaže že statistični osip vernikov v dveh desetletjih po spremembi družbenega sistema. Slovenska Katoliška cerkev spet ni razumela znamenj časa, demokratizacijo je vzela kot priložnost, da obnovi predvojno stanje Cerkve kot vodilne politične in gospodarske sile, namesto da bi sledila duhu koncila in videla v novih družbenih razmerah priložnost za evangelizacijo iz pričevanja, ne iz graditve svetne moči. Model bogate, finančno močne in politično vplivne Cerkve je preteklost. To je bil projekt, ki je narekoval našemu kleru ustanavljanje cerkvenih holdingov, a je povzročil njen gospodarski in predvsem moralni zlom. Revna Cerkev za revne množice, kakor oznanja papež Frančišek, je edini možni odgovor na sedanje stanje v svetu. Če hoče Cerkev ohraniti svoj moralni in duhovni vpliv v svetu, če hoče ustrezno nagovoriti današnjega človeka in mu ponuditi upanje, da je prihodnost možna, se mora vrniti k načelom evangelija. Slovenski katolicizem je žal ostal pogreznjen v klerikalizem. In v tem je poglobitveni vzrok, da se nadaljuje razkristjanjenje katoliškega prostora.

France Martin Dolinar

KATOLIŠKA CERKEV IN TRETJI RAJH

Tema z gornjim naslovom je preširoka, da bi lahko upoštevali vse vidike dogajanja v Katoliški cerkvi pred drugo svetovno vojno in med njo. Zato se bom omejil na nekaj vidikov dveh ključnih osebnosti politike Svetega sedeža do nacionalsocializma, torej politike papežev Pija XI. in Pija XII.

V prvi polovici leta 1939 je romunski zunanji minister Grigore Gafencu na svoji poti po Evropi obiskal Varšavo, Berlin, Bruselj, London, Pariz, Rim in Beograd, da bi preveril politični utrip v ključnih prestolnicah Evrope. V Rimu se je srečal z Benitom Mussolinijem (1883–1945) in njegovim zunanjim ministrom Galeazzom Cianom (1903–1944), sicer Mussolinijevim zetom, poleg tega pa je v Vatikanu obiskal tudi papeža Pia XII. (Eugenio Pacelli, papež 1939–1958). V svojih za zgodovinarja zelo dragocenih zapiskih o vtisih, ki jih je dobil v pogovorih s svetovnimi politikami v Evropi neposredno pred drugo svetovno vojno, je minister Gafencu o svojem obisku pri papežu zapisal:

»Na svoji poti sem povsod zaznaval znamenja bližajoče se katastrofe. Videl sem glavne protagoniste [evropske] drame v njihovi razburjeni razgibanosti, zaznal sem njihovo kričanje in njihove pozive ter obenem presodil njihovo nemoč in silno vnemo njihovih strasti. Toda nisem še dojel, do katere mere je izhod iz bližajoče se katastrofe neizogiben. V pokvarjeni atmosferi tolikih nasprotujočih si interesov so še vedno obstajale določene iluzije. Politiki na različnih straneh so postavljali med seboj in resničnostjo toliko preračunljivosti, da so s tem popačili podobo grozečega konflikta. Mnogi so verjeli, da bodo, če bodo sledili svojim načrtom, lahko preprečili pot

grozeči usodi. Za takšne iluzije v Vatikanu ni bilo prostora. Tam, kjer so informacije naletele na izčiščeno atmosfero, ki je bila prosta s strastjo nabitih komentarjev, je vladala globoka in boleča gotovost. Vse so presojali v luči njihove prave vrednosti; dogodke in osebe, tiste, ki so si domišljali, da so močni, in tiste, ki so živeli v utvari, da so slabotni. Ta stvarnost se mi je razkrila, ko sem obiskal Vatikan.

Moje poslanstvo mi je narekovalo, da tam ne iščem duhovne tolažbe, ampak politično jasnost. V spremstvu romunskega veleposlanika pri Svetem sedežu Nikolaja Comnèneja, plemičev, komornikov in papeške garde sem stopal skozi veličasten labirint papeških soban. Ko sem poln emocije končno stal pred bleščéče belo postavo Pija XII., je bilo okrog njegove močne osebnosti čutiti izžarevanje inteligence in svetlobe. Toda resnica, ki jo je imel papež povedati politiku, je bila globoka in boleča. Podoba, ki jo je narisal papež, se je zdela v njegovi svetli navzočnosti še mračnejša. Novice, ki jih je Vatikan prejel iz Poljske, so bile neugodne. Konflikt interesov lahko vsak trenutek sproži usodni udarec. Papež se je bal, da bo zaradi vprašanja Gdanska svet ponovno postavljen pred 'fait accomplie'. Še resnejše kot odkrite grožnje so se mu zdeli manevri za kulisami, o katerih je bil seznanjen, in tajne priprave na nenadno sprožitev sovražnosti. Besedam posameznih oblastnikov, ki vodijo usodo narodov, ni mogoče več zaupati, je poudaril papež, in to je znamenje, da se je ravnanje ljudi odtegnilo Božjim zakonom. Laž je postala orožje politikov; ustvarja malikovanje države, usmerja navdušenje ljudi v napačne tirnice in sprošča v njih neukrotljivo strast. Laž obvladuje odnose med državami. Mir so naredili nemogoč, še preden je prišlo do vojne. Izginila je sleherna gotovost. Ali lahko v teh okoliščinah še upamo na dogovor med Francijo in Italijo? Papež bi rad ohranil to upanje, za rešitev Evrope in krščanstva.

Papež je govoril tiho, ne da bi povzdignil glas ali napravil kakšen gib. Njegovo poznavanje ljudi in stvari ter jasnost njegove presoje sta dajala temu, kar je povedal, prevzemajočo vzvišenost. Diplomatska govorica tega asketskega aristokrata je bila preprosta: povedal je resnico. Evropa je bila takšna, kot jo je videl on v svojem mirnem, jasnovidnem pogledu; opozoril je na uničevalne moči, ki jih ne more usmerjati več nobena človeška volja. Pij XII. je videl še dlje in njegov pogled je v tem trenutku zasenčila nepopisna žalost: v svetu, ki se

pripravlja na vojno, bodo duhovne moči neuspešne. Neprodorna stena, kakor v najbolj mračnih trenutkih zgodovine, že ločuje dejavnost na področju duha. Ljudje so se odtegnili Božjemu kraljestvu. Naloga dobrega pastirja je v tem, da zaščiti vrednost duše in vesti ter ju popelje skozi vesoljni potop [prihajajočih grozot vojne]. V tej preizkušnji je papež ohranil najvišje dostojanstvo. Njegova drža in veličastvo njegovega pogleda sta vzbudili občutek popolne lepote. Spomnil sem se na nebrzdane geste in brezobzirno govorico tistih 'velikih figur' [ki sem jih dotlej srečal na svoji poti]. Hvaležen sem papežu, da je v mojih očeh obnovil pogled na človeško veličino.«

Te besede romunskega zunanjega ministra posrečeno orišejo papežev podobo.¹ Da bi lažje razumeli vlogo Cerkve in dejavnost papeža med drugo svetovno vojno, moramo najprej opozoriti na razliko med pojmom Država Vatikansko mesto, tj. *Stato Città del Vaticano* (kakor se uradno glasi), in Svetim sedežem ter na njun položaj na mednarodni politični sceni. Za papežev sedež se je na prelomu iz 4. v 5. stoletje uveljavil izraz Apostolski sedež, ki je občasno še vedno v uporabi v dokumentih papeške kurije. Izraz Sveti sedež je bil prvič uporabljen v Dunajskem konkordatu,² ki sta ga leta 1448 sklenila papež Nikolaj V. in bodoči cesar Friderik III., in je sčasoma prešel v splošno uporabo. Pojem Sveti sedež ima dva pomena: ožjega, ki se nanaša izključno na papeško službo, in širšega, ki vključuje tudi urade, ki papežu pomagajo pri vodenju Katoliške cerkve. Hkrati je bil papež do leta 1870, ko so italijanske čete zasedle Rim in ga razglasile za glavno mesto Italije, tudi suveren Papeške države v osrednji Italiji. Ob tej zasedbi se je papež Pij IX. (1846–1878) s Quirinala preselil za zidove Vatikana, ki ga italijanske čete niso zasedle, italijanska vlada pa ga je z zakonom 15. maja 1871 dodelila Svetemu sedežu. Papeška država je prenehala obstajati, vloga Svetega sedeža kot najvišjega vodstva Cerkve pa je ostala. Negotov mednarodnopravni položaj Svetega sedeža je na Mussolinijevo pobudo rešila Lateranska pogodba, sklenjena 11. februarja 1929, ki je Svetemu sedežu priznala status pravne

1 Das Papstum, II (Ur. Martin Greschat). Gestalten der Kirchengeschichte, zv. 12, Stuttgart 1985, 283–284.

2 Z njim je bilo urejeno podeljevanje cerkvenih služb v cesarstvu (cesar imenuje in papež potrdi kandidata za škofa). Določila tega konkordata so veljala do leta 1806.

osebe mednarodnega prava. V Lateranski pogodbi med Svetim sedežem in Kraljevino Italijo je namreč rečeno, da je treba ustanoviti Državo Vatikanskega mesta, da bi tako zagotovili Svetemu sedežu absolutno in vidno neodvisnost ter nedotakljivo mednarodnopravno suverenost. Svetemu sedežu je bila priznana popolna pravica do lastnine, izključno in absolutno izvajanje oblasti in suverena sodna oblast na ozemlju vatikanske države.³ V tej vlogi vzpostavlja Sveti sedež odnose z mednarodno skupnostjo, navezuje diplomatske stike z drugimi državami in sklepa mednarodne pogodbe.

Vendar je vsebovala Lateranska pogodba, ratificirana 7. junija istega leta,⁴ pomembno omejitvev, na katero zgodovinarji in predvsem publicisti radi pozabljajo. Štiriindvajseti člen Lateranske pogodbe je namreč določal, da Sveti sedež ne sme posegati v spore med državami in se udeleževati zaradi teh sporov sklicanih mednarodnih konferenc, razen če vpleteni strani sporazumno izrecno ne zaprosita za njegovo posredovanje. Kljub svoji nevtralnosti pa sme papež glede na svoje duhovno poslanstvo izrekati moralne sodbe.⁵

Država Vatikansko mesto, ali skrajšano Vatikan, je enklava v Rimu na desnem bregu Tibere znotraj t. i. Leonovega obzidja (Leon IV., papež 847–855). Meri 440 000 m². Po Lateranskem sporazumu je Trg sv. Petra splošno dostopen obiskovalcem, uradi Svetega sedeža (kongregacije, cerkvena sodišča, rimske bazilike s pripadajočimi stavbami in nekatere znanstvene cerkvene ustanove) pa imajo, podobno kakor diplomatska predstavništva, eksteritorialen status.⁶

Za naš namen osvetlitve vloge Katoliške cerkve med drugo svetovno vojno morda ne bo odveč opozoriti na konkretne omejitve papeževe suverenosti. Vatikan je bil in je še vedno del Rima. To je približno tako, kakor če bi staro mestno jedro pod gradom v Ljubljani razglasili za samostojno in suvereno državo. Ne glede na vsa mednarodnopravna zagotovila o suverenosti Svetega sedeža je bila ta suverenost

3 Niccolo Del Re, Vatikan Lexikon, Augsburg 1978, 297.

4 Das Papstum, II, 266; Handbuch der Kirchengeschichte, VI, Die Welt im 20. Jahrhundert, Freiburg 1979, 51–58 (odslej HKG).

5 Josef Becher, Der Vatikan und der II. Weltkrieg, v: Katholische Kirche im Dritten Reich (Topos-Taschenbücher, Band 445), Mainz 1976, 172.

6 Prav tam, 747–750.

ranljiva. Vatikan je bil namreč že zaradi oskrbe z vodo, elektriko in vseh oblik komunikacije popolnoma odvisen od Italije. Tega sta se zavedali obe strani. In tudi zato si je papež Pij XII. tako prizadeval, da se Italija ne bi vpletla v vojno, vsaj ne na strani Hitlerja.

Med obema vojnama je Katoliško cerkev vodil papež Pij XI. (Achille Ratti, 1922–1939). Pod vtisom pogubnih posledic I. svetovne vojne je skušal notranje utrditi Cerkev v duhu svojega gesla: »Kristusov mir v Kristusovem kraljestvu«. Veliko pozornost je namenjal katoliškim zunanjim misijonom, predvsem zapostavljanju domorodne duhovščine. Leta 1922 ustanovljeni Orientalni inštitut v Rimu je bil usmerjen k poglobitvi stikov z rusko Pravoslavno cerkvijo. S Katoliško akcijo pa je Pij XI. želel pritegniti laike k sodelovanju pri utrjevanju katoliške identitete med ljudmi. V dvojni funkciji vrhovnega poglavarja Katoliške cerkve in suverena vatikanske države je Pij XI. v vlogi Svetega sedeža navezoval stike s posameznimi državami, z mednarodnimi pogodbami v obliki konkordatov pa urejal pravni položaj Katoliške cerkve v teh državah.⁷

Vendar ni šlo vedno brez zapletov. Konkordat z Italijo, ki je bil sklenjen hkrati z Lateransko pogodbo leta 1929, je italijanska fašistična oblast kmalu začela grobo kršiti, najbolj drastično na področju dela z mladino. Maja 1931 je Mussolini z vladno odredbo ukinitel vse katoliške mladinske in študentske organizacije. Z okrožnico *Non abbiamo bisogno* je Pij XI. 29. junija istega leta ostro natopil proti totalitarnim zahtevam fašistične države in poudaril pravico Cerkve in staršev do vzgoje otrok. Stališče države, da si prisvaja popolno in brezpogojno pravico do mladine, za katoličane ni sprejemljivo.⁸ Do konflikta med fašistično oblastjo in Svetim sedežem je prišlo tudi ob sprejetju rasističnega zakona, po katerem je vlada na civilni ravni razveljavila mešane zakone med katoličani in Judi. Ostri papeževi protesti niso obrodili sadu.⁹

Na mednarodnem političnem področju si je Sveti sedež v letih med 1921 in 1927 trikrat neuspešno prizadeval vzpostaviti diplomatske

7 Das Papstum, II, 270.

8 Das Papstum, II, 270; HKG VI., 58–62; Battista Mondin, Dizionario enciclopedico dei papi, storia e insegnamenti, Roma 1995, 504.

9 HKG VI., 62.

stike s **sovjetsko Rusijo**. Prvič v času hude lakote po državljanski vojni v Rusiji, ki je leta 1921 sprožila obsežno mednarodno akcijo za pomoč. Zaradi italijanskega ugovora, ki se je skliceval na določila Lateranske pogodbe, Sveti sedež ni smel sodelovati v skupni akciji zbiranja pomoči. Zato se je odločil za samostojno akcijo in vzpostavil neposreden stik s sovjetsko oblastjo. Dne 18. decembra 1921 je namestnik prefekta (substitut) Kongregacije za izredne zadeve Cerkve msgr. Giuseppe Pizzardo v Rimu podpisal osnutek dogovora, ki je presegel tehničen potek vatikanske pomoči Rusiji. Osnutek je sicer prepovedal sleherno politično delovanje predstavnikov Svetega sedeža v Rusiji, predvidel pa je ustanavljanje šol in verskega pouka. Boljševistična stran je osnutek razumela kot poskus misijonske dejavnosti Katoliške Cerkve v Rusiji in ga je zavrnila. Dokončni sporazum, ki je bil podpisan v Vatikanu 12. marca leta 1922, je omejil vatikansko pomoč izključno v razdeljevanje hrane stradajočemu prebivalstvu. Na podlagi tega sporazuma je od julija 1922 do septembra 1924 vatikansko pomoč po ruskih mestih razdeljevalo 13 patrov, Sveti sedež pa si je prizadeval pri sovjetski oblasti za omilitev protiverske zakonodaje.

Do podobnega poskusa ureditve medsebojnih odnosov je prišlo tudi v času svetovne gospodarske konference v Genovi od 10. aprila do 19. maja 1922. Na tej konferenci je bila nova Rusija prvič ponovno pritegnjena v krog evropskih držav. To je vzpodbudilo Sveti sedež, da je v posebnem memorandumu konferenci posredoval splošne pogoje, ki bi obvezovali Rusijo pri ponovnem sprejemu v krog civiliziranih držav, in sicer spoštovanje popolne svobode vesti, svobode privatnega in javnega izpovedovanja vere in kulta ter vrnitev odtujene posesti cerkvenim ustanovam, in to vsem veroizpovedim brez izjeme.

Pri tretjem poskusu od decembra 1923 do decembra 1927 je šlo za konkretna vprašanja, katere protiusluge nudi sovjetska Rusija za njeno uradno mednarodno priznanje, ki bi ga objavil Sveti sedež. Za Rusijo, ki ji je bilo veliko do tega, da bi jo posamezne države mednarodno priznale, bi bila navzočnost papeškega nuncija v Moskvi velik uspeh. Iz taktičnih razlogov je pogajanja na strani Svetega sedeža vodil apostolski delegat brez diplomatskega statusa. Osrednje vprašanje medsebojnih pogajanj je bilo, ali vatikanski pogoji z dne 21.

februarja 1924 omogočajo vzpostavitev bodočega vatikanskega diplomatskega predstavništva v Moskvi. Iz neznanega razloga so bila pogajanja februarja 1925 iz Moskve prenesena v Berlin. Vodila sta jih papeški nuncij v Berlinu Eugenio Pacelli in ruski veleposlanik v Nemčiji Nikolaj Krestinski. Vendar sogovornika nikakor nista mogla najti skupnega jezika. Osnutka sovjetske strani, ki sta predvidevala vnaprejšnje popuščanje Svetega sedeža še pred sklenitvijo sporazuma, sta bila za Pacellija nesprejemljiva. V noti z dne 7. septembra 1925 je Pacelli za nadaljnja pogajanja postavil dva pogoja: možnost imenovanja škofov v Rusiji in svobodno poučevanje verouka za mladino v cerkvenih prostorih. Na Pacellijeve predloge je ruska stran odgovorila šele 14. julija 1927 s predlogom verskega zakona, po katerem bi lahko država kadarkoli enostransko preklicala medsebojni dogovor. Napredka v medsebojnih pogajanjih niso prinesli niti Pacellijevi pogovori z ruskim zunanjim ministrom Georgijem Vasiljevičem Čičeronom (1872–1936) v Berlinu.

Petega oktobra 1927 je berlinski nuncij Pacelli še zadnjič poskušal vzpostaviti diplomatske odnose med Svetim sedežem in Rusijo. Tokrat se je omejil na zahtevo, da Rusija dovoli dejavnost duhovnikov, ki bi jih v Rusijo poslal Vatikan, in odpreti semenišča za vzgojo novih duhovnikov. Za škofe v Rusiji je bil pripravljen imenovati samo tiste kandidate, ki bi bili po volji sovjetskemu režimu. Ker je Moskva zavrnila tudi te minimalne predloge, je Pij XI. ukazal ustaviti nadaljnja pogajanja.¹⁰

Bolj zapletena so bila pogajanja z Nemčijo po Hitlerjevem prevzemu oblasti. Na nemško govorečem področju je papež leta 1924 sklenil konkordat s katoliško Bavarsko, 1929 s protestantsko Prusijo, leta 1932 z versko mešanim Badnom in 5. junija 1933 s katoliško Avstrijo. Na osebno Hitlerjevo pobudo je nemški podkancler Franz von Papen¹¹ 10. aprila 1933 vatikanskemu državnemu tajniku, kardinalu Eugenu Pacelliju, sicer svojemu dobremu znancu, ko je bil ta še nuncij v Berlinu (do leta 1929), predlagal sklenitev konkordata z Reichom.

¹⁰ HKG VI., 63–66.

¹¹ Franz von Papen (1879–1969), 1921–1932 član Stranke sredine, 1931–1933 kancler, 1933–1934 podkancler v Hitlerjevem kabinetu, nato veleposlanik na Dunaju in v Ankari.

Pacelli, ki je iz prve roke dobro poznal stopnjevanje nasilja nacional-socialistične vlade do Katoliške cerkve, je presodil, da ponudbe ne more zavrniti. S sprejetjem uredbe v sili (*Notverordnung*) z dne 28. februarja in zakona o posebnih pooblastilih (*Ermächtigungsgesetz*) z dne 24. marca 1933, s katerima si je Hitler zagotovil proste roke na področju zakonodaje, so bila odpravljena vsa pravna zagotovila tudi za Katoliško cerkev, zato je bila ta prisiljena poiskati nova. V pogajanjih za konkordat je bila zato Cerkev od samega začetka v defenzivnem položaju. Na pogajanjih v Rimu je sodeloval tudi nadškof Konrad Gröber iz Freiburga (1932–1948), ki je sodeloval že pri sklenitvi konkordata z Badnom. Na pogajanjih sprejetega osnutka konkordata Hitler ni sprejel in je nemudoma zamenjal Cerkev preveč naklonjenega Franca von Papna z novim pogajalcem, s takratnim notranjim ministrom Rudolfom Buttmanom (1886–1947). Novo besedilo konkordata so parafirali 8. julija, vladni kabinet ga je odobril 14. julija, 20. julija pa sta ga v Vatikanu podpisala Franz von Papen in kardinal Pacelli. Posebej izpostavljeni točki v konkordatu sta bili depolitizacija klera (§ 32) in zaščita katoliških združenj (§ 31). Dva-intrideseti paragraf je pravzaprav zaščitil katoliško duhovščino pred vdorom nacionalsocializma v njihove vrste. Zaradi vedno hujših pritiskov na katoliška združenja, ki jih je oblast sistematično zatirala, se je v Vatikanu postavilo vprašanje, ali se je v danih razmerah sploh smiselno pogajati. Odločilo je Gröberjevo mnenje: ali pustiti, da vse propade, ali pa poskusiti, da bi vsaj provizorično ohranili *status quo*.

Konkordat, ki naj bi ohranil status quo pravnega varstva Katoliške cerkve v Nemčiji, ni pomenil pomiritve, ampak samo predah v boju za njene pravice. Dvoumno napisano besedilo o zaščiti katoliških združenj je vlada začela takoj izkoriščati za nadaljevanje nasilja nad njimi. Hkrati je Hitler podpis konkordata izkoristil za propagando, češ da je Vatikan odobril politiko nacionalsocializma. K sreči evropski politiki tej Hitlerjevi propagandi niso nasledli.¹²

Ob vedno hujšem kršenju v konkordatu zagotovljenih pravic Katoliške cerkve se je zanjo začel trd boj za interpretacijo besedila kon-

12 HKG VI., 66–70.

kordata in za spoštovanje v njem zagotovljenih pravic. Pomembnejše protestne note režimu v Berlinu je Sveti sedež vsako leto zbral v posebni beli knjigi in jo posredoval v vednost nemškemu škofu, da bi z njimi seznanili svoje vernike. Najbolj odmeven dokument je bila okrožnica *Mit brennender Sorge* z dne 14. marca 1937, ki so jo v katoliških cerkvah po Nemčiji brali na cvetno nedeljo 21. marca. Pobudo zanj so dali nemški škofje s pismom škofovske konference v Fuldi 18. avgusta 1936. Papež je na posvet v Rim povabil pet škofov.¹³ Berlinski škof Konrad von Preysing in münsterski škof Clemens August von Galen sta bila za trda stališča do vlade. Končno so se na vztrajanje predsednika nemške škofovske konference v Fuldi nadškofa Adolfa Bertrama (nadškof v Wrocławu, nemško Breslau) in kölnskega nadškofa Schulerterja dogovorili, da se bodo izogibali provokacijam in po diplomatski poti vztrajali pri spoštovanju določil konkordata ter spoštovanju temeljnih človekovih pravic. Osnutek okrožnice, ki ga je napisal münchenski nadškof Michael Faulhaber, je nato kardinal Pacelli preoblikoval in dopolnil z jasno obsodbo nacionalsocializma in njegove rasne politike.¹⁴

Oblast je za encikliko izvedela v zadnjem trenutku in ni več mogla preprečiti njenega branja po cerkvah. Je pa nanjo odgovorila z drastičnimi ukrepi proti duhovnikom in s preprečevanjem njenega širjenja. Hitler je ukazal javne in medijsko odmevne pravstvene procese proti duhovnikom in redovnikom, s katerimi naj bi načeli zaupanje vernikov v duhovnike. Vlada je celo razmišljala o odpovedi konkordata in ni dovolila, da bi raztegnili določbe konkordata na Nemčiji priključena ozemlja, čeprav je njihove konkordate razveljavila. Sveti sedež je sicer neuspešno protestiral proti rasnim zakonom v Italiji, v letih 1938/1939 pa ni vložil javnega protesta proti pogromom Judov v Nemčiji. Prav tako se ni spremenilo stališče nemške škofovske konference v Fuldi, da je potrebno na vlado v Berlinu pritisniti s pravnimi sredstvi in z uradnimi protesti zahtevati dosledno spoštovanje določil konkordata. Sveti sedež se v ta odnos ni vmešaval in je prepuščal

13 Kardinali Adof Bertrand (Breslau–Wrocław), Mihael von Faulhaber (München) in Karl Joseph Schulte (Köln) ter škofa Klemen August grof Galen (Münster) in Konrad grof Preysing (Berlin).

14 Mondin, *Dizionario enciclopedico*, 506–507.

lokalnim škofom odločitev o obliki protesta proti kršenju temeljnih človekovih pravic. Vendar se zdi, da je bila Pacelliju osebno bližja ostrejša politika berlinskega škofa Preysinga; njegovo mnenje je Pacelli tudi kot papež zelo upošteval.¹⁵

Papež Pij XII. (1939–1958) in druga svetovna vojna

Po smrti papeža Pija XI. (10. februar 1939) med kardinali ni bilo dileme o njegovem nasledniku. Že prvi dan konklava (2. marec) so za papeža izvolili njegovega najtesnejšega sodelavca, ki je bil v službi državnega tajništva od leta 1911 in je od leta 1929 kot državni tajnik neposredno sooblikoval papeževo politiko. Tudi z izbiro imena Pij XII. je Eugenio Pacelli nakazal, da bo nadaljeval politiko svojega predhodnika. Sodobniki so vlogo papeža Pija XII. med drugo svetovno vojno ocenjevali večinoma izrazito pozitivno in ob koncu vojne je Sveti sedež užival v javnosti izjemen ugled. Ob smrti papeža Pija XII. je vladalo splošno prepričanje, da je Pij XII. blesteče vodil Cerkev v času svetovne vojne. Pet let po papeževi smrti je nemški dramatik Rolf Hochhuth v svoji drami *Namestnik* (1963) s hudimi obtožbami na račun Pija XII. sprožil žolčno debato, ki je zaposlovala tako javno mnenje kakor resne zgodovinarje in neposredno vplivala tudi na negativno podobo Pija XII. v slovenski publicistiki in v slovenskem javnem mnenju. Argumentirano je Hochhuthove obtožbe zavrnil Luigi Villa z delom *Pio XII. »Il vicario« di Hochhuth e il vero Pio XII.* (Brescia 1966, dopolnjena izdaja 2010).

V slovenskem prevodu smo poleg Hochhuthovega dela leta 1966 dobili še knjigo Saula Friedländerja z naslovom *Pij XII. in Tretji Reich*, ki prinaša enostranski in tendenciozni izbor dokumentov iz arhiva nemškega zunanjega ministrstva (Ljubljana, DZS, 1966), in delo Johna Cornwella z naslovom *Hitlerjev papež: Skrivna zgodovina Pija XII.* (Ljubljana, Orbis 2002), ki je tudi po oceni *Mladine* izrazito enostransko delo, ki ni nastalo na podlagi arhivskih virov, predvsem pa ne na podlagi dokumentov iz Vatikanskega tajnega arhiva, kot se avtor

15 HKG VI., 70–79.

hvali v predgovoru. Kritično oceno pontifikata Pija XII. prinašata zbornika *Katholische Kirche im Dritten Reich* (izšel leta 1976)¹⁶ in *Kirche, Katholiken und Nationalsozialismus* (1980).¹⁷ V teh je kritično ovrednotena tudi vsa relevantna literatura do tega časa, vključno z zgoraj navedenimi avtorji. Na podlagi vatikanskih arhivov je nastalo delo, ki ga je napisal eden od štirih izdajateljev obsežne zbirke dokumentov (*Akti in dokumenti Svetega sedeža o drugi svetovni vojni*)¹⁸ Pierre Blet z naslovom *Pij XII. in druga svetovna vojna*. Knjigo je v slovenskem prevodu leta 2001 izdala Družina.

Na podlagi izjemno obsežne obstoječe literature je možno papeževu zunanjo politiko shematično strniti v štiri točke, in sicer: nevtralnost Svetega sedeža med drugo svetovno vojno, papeževa mirovna prizadevanja, humanitarna pomoč in problem papeževga »molka«.

Nevtralnost Svetega sedeža

Francoski zgodovinar Wladimir d'Ormesson je Pija XII. posrečeno označil za diplomata »de l'ancien régime«.¹⁹ Po svojem poreklu, bistvu, razumevanju in izkušnjah je bil Pacelli človek miru. Zato je bilo logično, da bo tudi kot papež nadaljeval nevtralno mirovno politiko svojih predhodnikov Benedikta XV. in Pija XI., pod katerima se je oblikoval v vrhunskega vatikanskega diplomata. Drugi razlog za nevtralnost Svetega sedeža je bil v mednarodnem pravu. Lateranska pogodba je, kot smo videli spredaj, Svetemu sedežu prepovedovala posegati v reševanje mednarodnih političnih sporov, razen če ga za to sporazumno izrecno zaprosita obe vpleteni strani (člen 24). Vendar je papež vztrajal, da sme z ozirom na svojo službo, javno povedati svoje mnenje tudi o moralnosti ravnanja posameznih politikov. V času druge svetovne vojne je Pij XII. zastopal načelo papeža Benedikta XV.,

16 Ur. Dieter Albrecht, *Topos-Taschenbücher*, zvezek 45, Mainz 1976.

17 Ur. Klaus Gotto in Konrad Repgen, *Topos-Taschenbücher*, zvezek 96, Mainz 1980.

18 *Actes et Documents du Saint-Siège relatifs à la Seconde Guerre mondiale*, 12 zvezkov, Città del Vaticano, 1965–1981.

19 Wladimir d'Ormesson, *Pie XII tel que je l'ai connu*, v: *Revue d' Histoire Diplomatique*, 82 (1968) 5–34.

ki ga je izrazil med prvo svetovno vojno: »*Ni naloga Cerkev, da posega v zemeljske zadeve. Cerkev je mati vseh. Zato ni mogoče zahtevati od matere, da enega od svojih otrok sprejme in drugega zavrne. Nepristranskost Svetega sedeža nam omogoča presojati stvari po resnici in pravici.*« Pij XII. se je rigorozno držal tega načela nevtralnosti in nepristranskosti, zato se je v času druge svetovne vojne tudi dosledno vzdržal sleherne obsodbe katerekoli od strani, vpletenih v vojno. Zato tudi ni pristal na propagando »križarske vojne« ne proti Hitlerju in ne proti Stalinu oziroma proti komunizmu. V času vojne je iz besednjaka Svetega sedeža celo izpadla beseda komunizem.

Lateranska pogodba je formalno sicer zagotavljala Svetemu sedežu popolno neodvisnost in možnost komuniciranja z zunanjim svetom. Vendar po vstopu v vojno Italija tega ni v celoti spoštovala in je skušala otežiti stike vatikanske diplomacije z Italiji sovražnimi državami. Ovirala pa je tudi vatikanski radio in širjenje vatikanskega tiska. Ko je Mussolini ukinil eksteritorialnost pri Svetem sedežu akreditiranih diplomatskih predstavništev, papež diplomatov teh držav ni napotil v Švico, kakor Benedikt XV. v času prve svetovne vojne, ampak jim je zagotovil bivanje v Vatikanu in si s tem omogočil lažje komuniciranje z njimi oziroma z njihovimi vladami. Po kapitulaciji Italije 8. septembra 1943 je obstajala resna nevarnost, da bodo nemške čete zasedle tudi Vatikan. Čeprav je policija nekajkrat kršila eksteritorialnost Svetega sedeža, je bila Vatikanu vendarle prihranjena direktna nemška zasedba. Zaradi svoje nepristranskosti se je mogel papež intenzivneje posvetiti humanitarno-karitativni dejavnosti in mirovnim pobudam.

Mirovna prizadevanja Pija XII.

Z mirovnimi prizadevanji je začel Pij XII. takoj po svoji izvolitvi, in sicer na dveh ravneh, na področju nauka in na področju praktične politike. V primerjavi z Benediktom XV., ki med prvo svetovno vojno ni imel posebnega mirovnega programa, je Pij XII. izdelal univerzalni mirovni program v petih točkah. Temeljni predpogoj za doseg trajnega miru je po njegovem priznanje pravice vsem narodom do življenja in neodvisnosti; drugič: z medsebojnim dogovorom doseči razo-

rožitev; tretjič: ponovno vzpostaviti mednarodne ustanove; četrtrič: priznati pravice narodnim manjšinam; in petič: priznati, da je božje pravo nad človeškimi zakoni in konvencijami.

Svoj mirovni program je nato podrobneje razvijal in pojasnjeval v svojih božičnih poslanicah. Leta 1940 je govoril o mirovni etiki, leta 1941 o novem mednarodnem redu, leta 1942 o temeljnih prvinah nacionalnega in mednarodnega skupnega življenja, leta 1943 o odnosu med zmagovalci in poraženci, leta 1944 o temeljih prave demokracije, leta 1945 o svetovni Cerkvi in svetovnem miru. Na podlagi izkušnje z Versajsko mirovno pogodbo, podpisano 28. junija 1919, s katero so zavezniki po prvi svetovni vojni teritorialno močno oškodovali poraženo Nemčijo in s tem posredno povzročili drugo svetovno vojno, je Pij XII. vedno znova poudarjal, da je trajen lahko samo pravičen mir.

Neposredno pred začetkom vojne je Pij XII. sondiral možnosti za sklic konference petih, to je Poljske, Nemčije, Anglije, Italije in Francije, na kateri bi skušali najti kompromisno rešitev spora med Poljsko in Nemčijo ter doseči sporazum med Italijo in Francijo. Svoj predlog je v svojem znamenitem radijskem govoru 24. avgusta leta 1939 utemeljil z besedami: »Nevarnost vojne je pred vrati, vendar je še čas. Nič ni izgubljenega z mirom, vse more biti izgubljeno z vojno.«²⁰ Njegov apel k razumu in pogajanjem so omenjene države zavrnilo. Ob podpori ameriškega predsednika Roosevelta je Pij XII. prek zunanjega ministra Ciana skušal vplivati na Mussolinija, da ne bi vstopil v vojno. Ohranjeni dokumenti potrjujejo, da je Ciano sprva resno verjel, da se bo Italija izognila vojaškemu spopadu, čeprav se je zavedal Mussolinijeve nepredvidljivosti in predvsem njegove častihlepnosti, ki ni želela ostati v Hitlerjevi senci.²¹

Ob napadu Nemčije na Rusijo (22. junij 1941) je italijanski veleposlanik pri Svetem sedežu 4. avgusta 1941 prosil papeža za izjavo v prid vojni proti Rusiji in 5. avgusta tajnika Kongregacije za izredne zadeve Cerkve msgr. Domenica Tardinija, naj papež opogumi Nemčijo in Italijo v boju proti sovjetski Rusiji, ki je po Hitlerjevih zago-

20 Pierre Blet, 40.

21 Pierre Blet, 45.

tovilih izrazito protiboljševiški. Odgovor msgr. Tardinija ni bil nič kaj diplomatsko vljuden: »Sveti sedež je boljševizem že zavrzel in obsodil njegove zmote.²² Svojo držo mora razložiti tisti, ki je v preteklosti sklepal pogodbo o prijateljstvu z Rusijo in razglašal zavezništvo z njo za jamstvo miru na Vzhodu. Komunizem je najhujši sovražnik Cerkve, vendar še zdaleč ni edini. Nacizem je preganjal in še vedno preganja Cerkev, zato kljukasti križ ne more biti križ križarske vojne.« V svojem božičnem nagovoru 24. decembra 1941 je papež posebej poudaril: »V novem redu, utemeljenem na pravici, ni prostora za napade na svobodo in varnost drugih narodov, velikih in majhnih, za zatiranje manjšin, za totalno vojno, ne za nebrzdano oboroževalno tekmo; slednjič ni prostora za preganjanje religije in Cerkve«.²³

Po napadu Nemčije na Rusijo se je v **Združenih državah Amerike** postavilo vprašanje, ali smejo glede na okrožnico *Divini Redemptoris*, s katero je Pij XI. leta 1937 obsodil komunizem, v boju proti nacizmu materialno podpreti Rusijo, v kateri vladata diktatura in preganjanje vere. Papežev odgovor, da »ta okrožnica ni bila pisana za današnji čas«, je bil kljub vsemu presenetljiv. Pomoč v vojnem času je bila po papeževem mnenju namenjena ruskemu ljudstvu v stiski in ne širjenju komunizma. V pogovoru z angleškim odpravnikom poslov je msgr. Tardini zatrdil, da sta krščanstvu nevarni obe ideologiji, ker sta materialistični, protiverski, totalitarni, tiranski, zločinski in militaristični. Evropa bo našla pravi mir samo, če bo odpravila obe nevarnosti. Zaradi svoje nevtralnosti Sveti sedež tudi ni sodeloval pri odstranitvi Mussolinija in ne pri pogajanjih o premirju. Je pa v letih 1939–1940 vzpostavil stike z vojaško opozicijo v Nemčiji in njene predloge posredoval Angliji. S to skupino je imel papež stike še leta 1944. Predpogoj papeževih mirovnih predlogov je bila drugačna Nemčija. Žal opoziciji ni uspelo odstraniti Hitlerja, kar je bil pogoj zaveznikov za pogajanja z njimi.²⁴

22 Mišljena je okrožnica *Divini Redemptoris*, s katero je papež Pij XI. 19. marca 1937 obsodil brezbožni komunizem.

23 Pierre Blet, 138–141.

24 HKG VI., 84–90; Pierre Blet, 140–144.

Papeževo organiziranje humanitarne pomoči

Ob grozotah druge svetovne vojne ni bilo vprašanje, ali pomagati, ampak kako pomagati. Sveti sedež je že leta 1939 v svojem državnem tajništvu ustanovil Informacijsko pisarno, ki je zbirala podatke o vojnih ujetnikih in civilnih internirancih; vodil jo je Giovanni Battista Montini (poznejši papež Pavel VI.). Leta 1941 je ustanovil Komisijo za pomoč, ki jo je vodil msgr. Mario Brini. Obe ustanovi sta skušali delati kar se da prikrito, ker bi drugače bilo njuno delovanje onemogočeno. Ker sta obe ustanovi obsežno pomagali Judom, je nemška vlada zaradi tega nekajkrat ostro protestirala v Vatikanu. Komisija za pomoč si je pri silah Osi prizadevala za izničenje rasne zakonodaje, neevropske države pa je skušala prepričati, da bi bile pripravljene sprejeti begunce iz Evrope, in je beguncem nameravala zagotoviti ustrezne dokumente za izselitev. Prizadevanje komisije so z neizdajanjem prehodnih vizumov ovirale predvsem Anglija, Španija in Portugalska. Ko se je Pij XII. že dogovoril z brazilsko vlado, da bo sprejela 3000 Judov, sta načrt spodkopala brazilski veleposlanik v Berlinu in konzul v Hamburgu, ker prosilcem nista hotela izdajati vizumov. Tako je v nemških koncentracijskih taboriščih končalo veliko ljudi, ki jim je Sveti sedež že uredil možnost izselitve.²⁵ V Nemčiji je bil položaj brezupen, v Italiji pa se je papežu posrečilo, da fašistična oblast Judov ni izročala Nemcem. Podobne akcije so stekle tudi v Romuniji, na Madžarskem in na Slovaškem. Največji problem je bila razkosana Poljska, kjer sta oba okupatorja, nemški in ruski, izvajala podoben teror nad prebivalstvom. So pa cerkvene ustanove po svetu in v samem Vatikanu skrivale Jude in organizirale zanje pomoč. Na Dunaju rojeni judovski zgodovinar in izraelski diplomat (1951–1969) Pinchas Lapide (1922–1992) ocenjuje, da je Sveti sedež s svojo aktivnostjo med drugo svetovno vojno rešil okrog 850 000 Judov.²⁶ O tem pričajo številne zahvale predstavnikov judovskih organizacij že med vojno in po njej, zlasti ob papeževi smrti leta 1958. Veliki judovski rabin Herzog je v pismu državnemu tajniku 19. julija 1943 zapisal,

25 Pierre Blet, 161–186.

26 Pierre Blet, 312.

da so napor v prid beguncem vzbudili občutek hvaležnosti v srcih milijonov ljudi. V pismu 22. novembra 1944 pa se je Piju XII. tudi osebno zahvalil za učinkovito pomoč Katoliške cerkve judovskemu ljudstvu. Romunski rabin Alexandru Șafran je v članku za dnevnik *Mantuirea*²⁷ 27. septembra 1944 zapisal, da je papeški nuncij dosegel odpoved deportacij Judov v Transnistrijo.²⁸ Podobna pisma zahvale so prihajala tudi iz Čila, Urugvaja in Bolivije.²⁹ Po končani vojni se je izraelski premier Mosha Sharett (1894–1965, drugi premier Izraela 1951–1969) prišel osebno zahvalit papežu v Vatikan za vso velikodušno pomoč Judom med vojno. Ob papeževi smrti pa je Golda Meir (1898–1979), prva izraelska zunanja ministrica (1969–1974) in nato premierka v sožalnem telegramu zapisala, da je Pij XII. zastopal najvišje ideale miru in sočutja ... »Žalujemo za velikim služabnikom miru.«³⁰

Papežev »molk«

Ostane nam še sporno vprašanje domnevnega papeževega molka, ki ga je leta 1966 sprožil nemški dramatik Rolf Hochhuth s svojo dramo *Namestnik* in z njo razdelil nemško in svetovno javnost. S tem je Hochhuth načel temeljno vprašanje, kako naj bi papež v moči svoje službe nastopil proti kršitvam temeljnih človekovih pravic in množičnemu uničevanju narodov med drugo svetovno vojno. Gre za vprašanje, kako jasna naj bi bila beseda, ki jo je Piju XII. nudila papeška služba, in kako konkretna naj bi bila ob upoštevanju njenih posledic. Tradicija rimske papeške kurije, ki je bila blizu tudi Pacellijevemu teološkemu konceptu, je bila obsoditi zmoto, ne pa tistih, ki so v zmoto padli, ne obsojati ljudi, ampak njihove grehe. Zvest temu načelu je Pij XII. obsojal napačne svetovnonazorske usmeritve in kršitve prava, ne da bi pri tem direktno imenoval kršitelje. 13. maja leta 1940 je Pij XII. zaupal italijanskemu veleposlaniku pri Svetem

27 Dnevnik, izhajal v Bukarešti 1919–1922 in 1944–1948.

28 Pokrajina v Moldaviji ob reki Dnister od vzhodne meje z Ukrajino do Črnega morja.

29 Pierre Blet, 223.

30 Pierre Blet, 344.

sedežu: »Moral bi kar najostreje obsoditi to, kar se dogaja na Poljskem, vendar ne morem, ker bi s tem še poslabšal njihov položaj.« Iz izkušenj v Nemčiji so prišli papež in njegovi sodelavci do spoznanja, da je vsak javni protest proti ukrepom oblasti vedno sprožil še hujše represalije. Na podlagi teh izkušenj in v dogovoru z nemškimi škofi je njim prepustil odločitev, katere njegove obsodbe zločinov nacional-socialističnega režima bodo posredovali javnosti in kako bodo to storili.

Podobno je ravnal na Poljskem. Ob konkretnih primerih zločinov, ki sta jih nad poljskim narodom zagrešili obe strani, so Poljaki na tujem pričakovali jasno besedo obsodbe. Podobno javno obsodbo sta pričakovali tudi francoska oblast v izgnanstvu in Anglija. Poljski škofje, ki so ostali v domovini in bili neposredne priče nemških grozodejstev, pa so iz strahu pred še hujšimi represalijami papeža prosili, naj se vzdrži javne obsodbe.³¹ V tem pogledu so več kot zgovorna pisma, ki sta jih v Rim pisala krakovski škof Adam Štefan Sapieha, ki je ob nemški okupaciji Poljske ostal v svoji škofiji, in škof Karol Radonski, ki se je že 6. septembra 1939 iz svoje škofije Wloclawek pred Nemci umaknil v London, kjer je postal svetnik vlade v izgnanstvu. Škof Sapieha je v svojem pismu papežu 28. februarja 1942 opisal vse strahote, ki jih je povzročila nacistična okupacija Poljske, in nato 28. oktobra papežu z obžalovanjem sporočil, da si škofje vernikom ne upajo javno posredovati papeževih pisem, ker bi to po njihovih dose-danjih izkušnjah povzročilo še hujša preganjanja. V varnem zavetju Londona živeči škof Radonski je kot odgovor na Sapiehovo pismo 15. februarja 1943 v pismu papežu izrazil svoje ogorčenje, ker papež ni javno, jasno in brezkompromisno obsodil nacističnega nasilja na Poljskem, in izrazil svoje nerazumevanje, da si poljski škofje doma ne upajo objaviti papeževih pisem.³²

Genocid nad Judi je Pij XII. sicer obsodil že v božičnih poslanicah leta 1942 in 1943, na podlagi konkretnih poročil prizadetih in premisleka, da bi javne obsodbe sprožile še obsežnejše nasilje, ki bi le še

31 Pierre Blet, 184.

32 Pierre Blet, 101–105; besedilo na: <http://paulonpius.blogspot/p/adss-324.html> z dne 15. 10. 2013; <http://obs.stparchive.com/Archive/OBS/OBS01241943p04.phs> z dne 15. 10. 2012.

poslabšalo njihovo usodo, pa se ni odločil za javni apel proti sistematičnemu iztrebljanju Judov. Zato se je osredotočil na konkretno reševanje Judov, kar so mu takrat z globoko hvaležnostjo priznale številne judovske skupnosti.³³ O pravilnosti takšne odločitve so ga prepričevali vsaj delni uspehi pri reševanju Judov v Romuniji, pa tudi na Madžarskem, Slovaškem in v Sloveniji. Enakega mnenja je bila tudi predstavnica Rdečega križa, ki je na konferenci v Ženevi 12. februarja 1943 izjavila, da so javni protesti proti nečloveškemu ravnanju z Judi ne samo nekoristni, ampak celo nevarni in škodljivi za tiste, ki jim želimo pomagati.³⁴

Pij XII. se je še posebej zavzel za **pokristjanjene Jude**, ki so bili še posebej izpostavljeni, ker so jih judovske pravoverne skupnosti izločile, ko je šlo za poskuse reševanja pred nacističnim nasiljem, ki ni delalo razlik med pravovernimi in krščanskimi Judi. Najbolj grobo je to izrazil madžarski minister, ko sta nadškof Esztergoma in madžarski primas kardinal Justinijan Štefan Serédi in papeški nuncij na Madžarskem Angelo Rotta 14. maja 1944 protestirala proti deportaciji Judov v Auschwitz z utemeljitvijo, da imajo vsi Judje pravico do človeške obravnave, ki vključuje pravičnost in spoštovanje osnovnih človekovih pravic. Ker se je nuncij še posebej zavzel za krščene Jude, mu je minister cinično odgovoril: »Problem je rasni in krst tega ne spremeni.« Na papežev telegram admiralu Miklósu Horthyju (1868–1957) so bile deportacije Judov do Horthyjeve aretacije 15. oktobra 1944 vendarle začasno ustavljene.³⁵

V enem zadnjih pisem nemškim škofom marca 1944 je Pij XII. med drugim zapisal: »V tej najbolj grozni vojni vseh vojn zasledujemo en sam cilj: ohraniti nepristranskost Svetega sedeža, da bi mogli pomagati vsem prizadetim in iskati poti za znosen mir.« Javnosti dostopni dokumenti potrjujejo, da je Pij XII., prežet z izkušnjami prve svetovne vojne, nadaljeval tradicijo papežev diplomatov Benedikta XV. in Pija XI., pod katerima je začel svojo diplomatsko kariero. Toda časi so se medtem spremenili in z njimi so se spremenili tudi vzorci reševanja mednarodnih konfliktov med drugo svetovno vojno in po njej.

33 HKG VI., 94–96.

34 Pierre Blet, 184.

35 Pierre Blet, 214–219.

Papeževo upanje, da bo moralna avtoriteta Svetega sedeža po končani vojni imela pomembno vlogo v mirovnem procesu, ki naj bi zagotovil pravični novi red meddržavnih odnosov, se je izkazalo za nerealistično. Po mnenju nemškega zgodovinarja Josefa Becherja je bila tragika politike papeža Pija XII. v tem, da so zmagovalci ob koncu vojne na področju mednarodne politike Sveti sedež obravnavali kot povsem nepomemben dejavnik (*en quantité négligeable*).³⁶

36 Josef Becher, *Der Vatikan und der II. Weltkrieg, 192–193*.

Božidar Debenjak

NAUK O JEZUSU V KORANU

1

Sveta knjiga islama, *Koran*, je, kot je znano, zapis videnj preroka Mohameda. Prerok, s polnim imenom Abdul Kasim Muhammad Ibn Abd Allah, se je rodil okoli leta 570 v Meki, umrl pa v Medini 8. junija 632. O njegovem življenju pred umikom v Medino septembra 622 (hedžra) je malo trdnih podatkov. Ve se, da je pripadal gornjemu sloju Kurejšev iz plemena Hašimitov, ki je vladalo v Meki, in da se je 25-leten oženil s Hadidžo, s katero je imel hčer Fatimo. Svet, v katerem je živel, je bila Arabija, dežele zunaj oblasti Bizanca, v katerih so poleg mnogobožcev živele vplivne skupine različnih vej judovstva ter zgodnjih kristjanov, zlasti zastopnikov tistih orientacij, ki so se umaknile izpod bizantinske oblasti. To pisanost monoteističnih verskih skupin si prav lahko predstavljamo, če vemo, kakšne verske čistke so se dogajale pod bizantinsko oblastjo. Te skupine so imele tudi evangelije, apostolska dela, apokalipse in pisma, torej svete spise, ki so se včasih precej razlikovali od kanoniziranih. Med skupinami, ki so tu živele naprej, so bile za našo temo pomembne zlasti skupine judeokristjanov. V srečevanju s temi skupinami se je stopnjevalo tudi Mohamedovo zanimanje za verska vprašanja, in ko je bil star okoli 40 let, torej nekako leta 608, so se začela zgoščati tudi njegova videnja v religiozna razodetja. Začutil je svojo poklicanost za Božjega odposlanca in učitelja vere. V Meki pa se je znašel v manjšini, in po Hadidžini smrti je poiskal nove možnosti za delovanje v Medini. Skupina njegovih privrženec, ki je skupaj z njim prišla iz Meke, in pa njegovi privrženci iz Medine so skupaj začeli osvajati Arabijo in po mnogih bitkah so leta 630 osvojili Meko ter opravili tam na svetem območju romarski kult (hadž). Mohamed je bil priznan za zadnjega preroka (prvi je bil

Adam, vmes Abraham, četrti veliki prerok Jezus, peti in poslednji Mohamed). Mohamedova videnja iz let 608 do 632, v katerih mu Božje besede narekuje angel Gabriel, so zbrana v *Koranu*, in sicer je vsaka sura eno videnje. Nekatere sure so nastale v Meki, nekatere v Medini. Ime *Koran* pomeni »branje«, torej »knjiga«. Enaindvajset let po prerokovi smrti je kalif Otman imenoval komisijo, ki je zapisana videnja uredila in redigirala, in sicer tako, da je vseh 114 sur razporedila po dolžini: daljše na začetek, krajše na konec. Variante branja so izločili in uničili. Nastanek kanona je tu hiter in organiziran od oblasti.

Če za primerjavo vzamemo nastajanje krščanskega kanona, vidimo, da nastopi oblast šele dokaj pozno (od Konstantina in koncila v Nikaji 325 dalje), prej in potem pa je še mnogo diskusij, seznam svetih knjig se širi in oži, redakcija poteka skozi stoletja, v času rimskega škofa Gelazija (pontifikat v letih 492–496) nastane *Decretum Gelasianum*, ki navaja seznam 60 nepriznanih, torej apokrifnih spisov, določena omahovanja pa segajo celo še čez Mohamedov čas, tako denimo carigradski patriarh Nikephoros (vladal 806–818) šteje *Apokalipso* enako kot *Evangelij po Hebrejcih* med nekanonizirane spise. Kar rešuje verski in civilni poglavar, kalif, na kratko s komisijo, to se v krščanskem svetu v dvoigri cerkvenih in državnih oblastnikov ter ob upoštevanju lokalnih tradicij rešuje stoletja, mnogo tistega, kar se v rimskem imperiju in potem pod Bizancem zatre, pa živi naprej kot verske diaspore na Orientu in v Egiptu.

Za našo temo, torej navzočnost in podobo krščanstva v *Koranu*, je bistveno, da Mohamed v principu sprejema štiri velike preroke predhodnike, med njimi skupnega praočaka Judov in Arabcev, Abrahama, ter Jezusa. Tako imamo tri stopnje abrahamitskih religij, torej islama: nižja po Abrahamu, višja po Jezusu, sklepna visoka po Mohamedu.

Ta razvrstitev je plod prerokovih razpravljanj s tamkajšnjimi Judi in kristjani ter seznanjanja z njihovimi svetimi spisi. Obenem pa je v tem ravno zaradi redakcijskega očiščenja *Korana* zabeležena neka časovna točka srečanja s krščanstvom.

Na enem od prejšnjih večerov smo govorili o krščanskih apokrifih. Teh apokrifov je bilo blizu sto, med njimi do dvajset evangelijev. Začetek kanoničnega *Evangelija po Luki* je zelo zgovoren: »Potem ko so pač že mnogi poskušali urediti poročilo o dogodkih, ki so se zgodili med nami, kakor so nam jih izročili tisti, ki so bili od začetka očitvidci in služabniki besede, sem sklenil tudi jaz, ko sem vse od začetka natančno poizvedel, tebi, nadvse odlični Teofil, vse po vrsti popisati, da spoznaš zanesljivost naukov, o katerih si bil poučen.« Kar so »že mnogi poskušali urediti«, so viri, iz katerih črpa pisec tega evangelija. V teh poročilih se najde mnogo stvari, ki jih pisec tega kanoničnega evangelija molče izloči, druge pa sprejme. Dva od njegovih virov je uporabljal tudi pisec *Evangelija po Mateju*: zbirko Jezusovih izrekov in prilik, ki jo filologi označujejo s Q (po nemški besedi Quelle, »vir«), in pa praobliko *Evangelija po Marku*. Ima pa še druge vire, iz enega povzema zgodbo o Marijini in Elizabetini hkratni nosečnosti; njeno vzporednico bomo srečali v *Koranu*.

Vsebinski nabor apokrifnih evangelijev je obilen: tu so evangeliji o Marijinem otroštvu, evangeliji Jezusovega otroštva (med njimi tudi tisti, ki ga konec drugega stoletja zavrača Irenej, o otroku Jezusu, ki da je že delal čudeže in gnetel živali iz gline, ki so potem oživele), tu so gnostični evangeliji. Krščanska teologija, ki jo vsebujejo spisi, kakršni se uporabljajo v tedanji Arabiji, je prvotna, tista, preden se je krščanska teologija intelektualizirala in prevzela način helenističnega razglabljanja. Zato v njej ni sofisticirane kristologije z njenimi spori o Kristusovi božji in pa človeški naravi, ni razglabljanj o treh osebah ali podstatih v enem Bogu in vsega tistega, o čemer sta se prepirali aleksandrijska in antiohijska teologija, sklepe cerkvenih zborov o takih vprašanjih pa je potrjeval cesar. Ne, kristjani v diaspori v Arabiji in drugod vzhodno od imperija so bili bliže prvotnemu pojmovanju. V imperiju so se tem skupinam, ki so združevale tradicijo judovstva in Jezusov nauk, učeni teologi posmehovali in jih preganjali, saj je obveljalo, da so Judje nasprotniki, judovstvo in krščanstvo pa nezdržljiva; zato so se judeokristjani umaknili v prostranstva Sirije, Jordanije in Arabi-

je; kakor piše Hans Küng, je bila tudi prvotna etiopska Cerkev judeokrščanska.¹

Judeokristjani so prakticirali verske običaje po judovski Postavi, med njimi obrezovanje in predpise o prehrani, in ti običaji so potem postali obvezni še za tretjo, novo religijo, islam.

Iz antičnih avtorjev vemo, da so judeokristjani imeli vsaj tri evangelije, drugačne od kanoničnih: *Evangelij po Hebrejcih*, *Evangelij po Nazorejcih*, *Evangelij po ebionitih*. Ta tretji je bil podoben *Evangeliju po Mateju*, a brez prologa o detinstvu, in je Jezusovo Božje sinovstvo razlagal s tem, da se je ob krstu nanj spustil Sveti Duh, torej z adopcijo. Irenej poroča o njem² takole: ebioniti imajo le evangelij po Mateju, ki pa ni enak našemu, in zanikajo deviško rojstvo Jezusa; zavračajo Pavla kot odpadnika od Postave.

Irenej poroča tudi o apokrifnem *Evangeliju po Tomažu* (imenovanem Filozof ali Izraelit ali Izmaelit),³ ki ima v Gelazijevem seznamu apokrifov⁴ številko 3 in oznako: »evangelij pod imenom Tomaža, ki ga uporabljajo manihejci, je apokrifen«. V njem dela čudeže že otrok Jezus od svojega petega leta naprej: iz gline zgnete ptičke, ki potem oživijo, in podobno.

Poleg teh evangelijev je moral tam obstajati še *Evangelij po Barnabi*, ki ga najdemo v Gelazijevem seznamu apokrifov pod številko sedem: »Evangelij pod imenom Barnabe je apokrifen.« Ali iz njega izvira zgodba o Marijinem detinstvu, ki spominja deloma na apokrifni Jakobov protoevangelij, deloma na prvo poglavje *Evangelija po Luki*, je težko reči.

- 1 »V Etiopiji je bila, kot se zdi, uradnemu monofizitskemu krščanstvu za podlago neka prejšnja judeokrščanska paradigma, kot sem lahko opazoval ob nekem obisku v Adis Abebi ob prazniku epifanije: čaščenje Mojzesove skrinje zaveze (tabot); semitski liturgični jezik; duhovniki, ki so prepevali psalme in plesali ob spremljavi bobnov in trobent; poleg krsta obrezovanje, poleg nedelje sabat; in končno posebni predpisi za post in prehrano (prepoved svinjine).« (Hans Küng, *Das Christentum*, München-Zürich 2007, str. 197.)
- 2 adv. haer. 1, 26, 2; 3, 11, 7; 3, 21, 1; 5, 1, 3.
- 3 adv. haer. 1, 13, 1; da je razširjen pri gnostikih adv. haer. 1, 20, 1. Ta *Evangelij po Tomažu* (Izraelitu) nima zveze s koptskim (in v fragmentih grškim) *Evangelijem po Tomažu* (Dvojčku).
- 4 Apocriphi del Nuovo Testamento; a cura di Luigi Moraldi. Editori Associati, Trento 1988, p. 18.

Evangelij po Tomažu Izraelitu/Izmaelitu nas pripelje na zanimivo sled: oznaka Izraelit pomeni, da gre za judeokristjana, oznaka Izmaelit pa, da pripada tisti judeokrščanski skupnosti, ki je videla svojo legitimnost v tem, da izvira od Abrahamovega sina s Hagaro, Izmaela. O judeokrščanski skupnosti Izmaelitov ali Hagarenov poroča bizantinski zgodovinar Sozomenos v svoji Zgodovini Cerkve, nastali v letih 439–450.⁵ To je posebej pomenljivo, saj se na izvor od Izmaela sklicujejo Arabci. V *Genezi* preberemo, da je Abraham svojo posest potem prepustil izključno Izaku; sin Izmael je praočak plemen »vzhodno od Egipta proti Asiriji« (1 Mz 25:18); potomce s Keturo pa je obdaril in »poslal proti vzhodu na Jutrovo« (1 Mz 25:6). Ti Izmaeliti ali Hagareni so torej najbrž kristjani judeokrščanske smeri, a nejudovskega semitskega porekla, torej po današnjem razumevanju Arabci. Zanimivo je, da Valvasor navaja, da je bil rimski cesar Filip Arabec (Philippus Arabs, vojaški cesar, vladal 244–249) naklonjen krščanstvu,⁶ in da nekateri trdijo celo to, da je njegov nasprotnik in naslednik cesar Decij prav zaradi tega preganjal kristjane. Karkoli si že mislimo o tem, da naj bi bil ta sin arabskega šejka, rojen okoli leta 204, kristjan, ki ga je za vero pridobil Origenes (185–253/254), ta domneva sloni na dejanstvu, da je krščanstvo zelo zgodaj prodrlo v Arabijo.

- 5 Küng, navedeno delo, str. 140. Sozomenos Scholastikos (kar pomeni Odvetnik) tu popisuje cerkveno zgodovino nekako od leta 324 do 422. Med svojimi viri ga navaja tudi Valvasor. Za zgodbo o Hagari in Izmaelu prim. 1 Mz 16; 21:8–21; 25:12–18.
- 6 Slava vojvodine Kranjske, četrti zvezek, XIV. knjiga, VIII. poglavje, str. 147–148: »... postal naj bi bil tudi kristjan, kot potrjujejo Vincentius Lirinensis, Eusebius, Cassiodorus in Paulus Diaconus, in naj bi ga v krščanski veri podučil Origenes (pač pa trdijo drugi mlajši pisci, da je bila ta slava pridržana Konstantinu Velikemu), vendar pa ga je Bog obsodil na prav isto, kar je zaradi njega doletelo Gordianum [...], kolikor je res bil kristjan in bil umorjen zaradi vere. Zakaj verjame se, da je v Italiji in v sosednjih deželah, zlasti pa v Panoniji in v Noriku [...], ker ga je to veselilo, izdal marsikateri dekret v dobro krščanski cerkvi in dal tu in tam postaviti več božjih hiš. To pa mu je njegov feldmaršal, rimski župan Decius, ki je bil zagnan v svojem poganskem praznoverju, silno zameril in postal silovito ogorčen nad njim. Močno ga je bodlo v oči, kako služba bogovom [...] upada, krščansko čaščenje Boga pa se čedalje bolj uveljavlja in prihaja v navado, pri tem pa ga gojita in krepita tako mladi kot stari cesar. [...] In tako je Decius, ker je cesar Philippus vzel krščanstvo v protekcijo in ga pospeševal, prisluhnil upornemu vojaštvu, ko mu je to ponudilo cesarstvo, in poslal celo krdelo zavrtnih morilcev, ki so Filipa napadli pri Ravenni, [...] in mu razklali glavo prav do zob.«

3

Po tem uvodu si lažje predstavljamo, v kakšnem svetu je deloval Mohamed in imel svoja videnja, ki jih vsebujejo sure *Korana*. V mestu Medina so živela tudi judovska plemena in močna judeokrščanska skupina. Z njimi je bil Mohamed v dialogu; z Judi je prišel v oster konflikt, ki se je končal z njihovim izgonom iz Medine; judeokristjani so bili bolj odprti za dialog, en del se mu je očitno pridružil. Značilno je, da je imel zadnji od krščanskih cerkvenih očetov, Janez iz Damaska, islam za »krščansko herezijo«;⁷ če to pozitivno obrnemo, smo opozorjeni na duhovno bližino obeh religij.

4

Koran priznava judovstvu in krščanstvu, da temeljita na veri v istega Boga kakor islam; to je jasno povedano večkrat, podlaga je navedena v suri 29, dialog pa poteka v več surah:

Sura 29:

⁴⁶S sledniki Knjige razpravljajte karseda vljudno, razen z nepravilnimi med njimi. Recite: »Verujemo v to, kar se razodeva nam, in v tisto, kar je bilo razodeto vam. Naš Bog in vaš Bog sta eden in isti, mi se mu pokoravamo.«

Sura 2:

⁸⁷Mojzesu smo predali Knjigo in potem po vrsti pošiljali poslance. Jezusu, Marijinemu sinu, smo podelili jasna znamenja in ga okrepili s Svetim duhom ...

¹³⁵Pravijo: »Bodite judje ali kristjani in na pravi poti boste!« Reci: »Ne, mi smo Abrahamove vere. On je pravilno veroval, ni bil eden od mnogobožcev.«

¹⁴⁰Ali trdite, da so bili Abraham, Izmael, Izak, Jakob in njihovi vnuki judje ali kristjani?...

Sura 6:

⁸⁴Abrahamu smo naklonili Izaka in Jakoba. Oba smo usmerili na pravo pot, tako kot še pred njima Noeta in od njegovih potomcev

7 Küng, navedeno delo, str. 142.

Davida in Salomona, Joba in Jožefa, Mojzesa in Arona – tako nagrajujemo dobrodelnike –

⁸⁵in Zaharijo in Janeza Krstnika, Jezusa in Elija – vsi ti so bili dobri.

Sura 9:

¹¹¹Gospod je kupil od vernikov njihova življenja in njihovo imetje v zameno za raj, ki jim ga je pripravil. Bojevali se bodo na Gospodovi poti, ubijali in bili ubiti! On jim je to resnično obljubil v Postavi, Evangeliju in Koranu – in kdo dosledneje izpolni obljubo kot Gospod? Veselite se kupčije, sklenjene z njim, zakaj to je velik uspeh!

Sura 42:

¹³Predpisuje vam isto vero kakor Noetu in isto, kot jo razodevamo tebi. Tu so vse zapovedi Abrahamu, Mojzesu in Jezusu: »Izpovedujte pravo vero in ne razhajajte se!« Mnogobožcem se je težko odzvati tvojemu klicu. Gospod odbere za svojo vero, kogar sam hoče; vanjo usmeri človeka, ki se iskreno obrne nanj.

¹⁴Oni pa so se iz zavisti razšli, potem ko so že prejeli znanje. Če Gospodova beseda ne bi že davno napovedala sodnega dne, bi bili pogubljeni. Njihovi nasledniki, ki so prejeli nasledstvo Knjige, močno dvomijo vanjo.

¹⁵Zato pozivaj! Bodi vztrajen, kakor ti je zapovedano. Ne oziraj se na njihove zahteve in reci: »Verujem v vse Knjige, ki jih je Gospod razodel. Ukazano mi je, naj vam pravično sodim. Gospod je naš in vaš Gospodar. Nam naša, njim pa njihova dela! Ni potrebe, da bi drug drugega prepričevali. Gospod nas bo vse zbral in vsi se bodo vrnili k njemu.«

5

Najprej pa si poglejmo, česa islam nikakor ne sprejema.

Kot strogo monoteistična religija ne more sprejeti kakšnega nauka o Sveti Trojici. Bog, torej Alah, je en sam, tako kot v prvi zapovedi dekaloga. Grškega in latinskega krščanstva, kolikor temelji na enosti treh oseb v Bogu, potemtakem ne akceptira. Predhelenistične oblike krščanstva te ovire nimajo, zato lahko z njimi najde skupni jezik.

Sura 4:

¹⁷¹[...] Ne govorite: »Bog je trojstvo.« Boljše bo za vas, če nehatе tako govoriti. Gospod je edini Bog – naj bo slavljen!

Sura 5:

⁷²Neverniki so tisti, ki govore: »Bog je Mesija, Marijin sin!« Toda Mesija je govoril: »O, sinovi Izraelovi, častite Boga, mojega in vašega Gospodarja! Človeku, ki ima koga za Bogu enakega, bo On prepovedal vstop v raj; prebival bo v peklju. Nihče ne bo pomagal nevernikom!«

⁷³Neverniki so tisti, ki govore: »Gospod je eden od trojice!« Bog je le en sam! Če ne bodo prenehali s takšnim govorjenjem, bo neznosno trpljenje resnično doseglo vsakogar med njimi, ki bo ostal nevernik.

⁷⁴Zakaj se ne pokesajo pred Bogom in ga ne prosijo odpuščanja? On odpušča grehe in je milosten!

Sura 23:

⁹¹Gospod ni spočel sina in razen njega ni drugega boga! Če bi bilo drugače, bi vsak bog počenjal, kar bi hotel, s tem, kar je ustvaril; eden z drugim bi tekmovali! Slava Gospodu, ki je vzvišen nad njihovim govorjenjem,

⁹²ki pozna vidni in nevidni svet. On je vzvišen nad vsemi, ki jih imajo za njemu enake. –

To je temeljni razlog, da Mohamed ne sprejema nauka, da bi bil Jezus Božji sin. O tem izrecno govori še na več drugih mestih v *Koranu*:

Sura 9:

³⁰Judje govorijo: »Ezra je Božji sin,« kristjani pa pravijo: »Mesija je Božji sin.« To so njihove besede iz njihovih ust, podobne besedam prejšnjih nevernikov. Vrag naj jih vzame, sprevržence!

³¹Poleg edinega Boga imajo za bogove svoje duhovnike in menihe in Mesijo, sina Marijinega. Zapovedano pa jim je klanjati se samo Gospodu. Razen njega ni drugega boga! On je vzvišen nad vsemi, ki jih imajo ljudje za njemu enake.

Sura 10:

⁶⁸Oni govorijo: »Bog je spočel sina.« Naj bo hvaljen! Od nikogar ni odvisen! V nebesih in na zemlji je vse njegovo! Za svoje besede nimate nobenega dokaza! Zakaj govorite o Bogu, česar ne veste?

Sura 17:

¹¹¹In reci: »Slava Gospodu, ki ni nikdar spočel otroka. V oblasti nima tekmecev, zaradi šibkosti ne potrebuje zaščitnikov. Hvali ga in slavi!«

Sura 19:

⁸⁸Tako govorijo: »Usmiljeni je spočel otroka!«

⁸⁹Vaše besede so zares odvratne!

⁹⁰Skoraj se je odprlo nebo, skoraj se je odprla zemlja in skoraj so se gore zdrobile,

⁹¹ker Usmiljenemu pripisujejo otroka.

⁹²Nepredstavljivo je, da bi imel Usmiljeni otroka!

Sura 39:

⁴Če bi Gospod hotel otroka, bi po svoji volji izbral med svojimi stvaritvami. Bog naj bo hvaljen! On je Edini, Vsemogočni!

6

Kristus (Christos) je grška oznaka, ki ustreza semitski oznaki Mesija (mašijah), in zato je tu Jezus tituliran kot »Jezus, Marijin sin« (sura 2:87, 5:46.110.112.114.116, 19:34, 57:27, 61:6) in »Mesija Jezus, Marijin sin« (sura 3:45, 4:157.171, 5:17.72.75, 9:31).

Njegovo pravo poslanstvo je, da je Božji odposlanec in Gospodov služabnik:

Sura 4:

¹⁷¹O, sledniki Knjige! Ne izgublajte se v svoji veri in govorite le resnico o Gospodu! Mesija Jezus, Marijin sin, je samo poslanec Boga in njegova beseda! Bog je poslal to besedo Mariji in vdahnil Jezusu življenje. In verujte v Boga in njegove poslanca! Ne govorite: »Bog je trojstvo.« Bolje bo za vas, če ne hate tako govoriti. Gospod je edini Bog – naj bo slavljen! Mar naj bi imel otroka? Njegovo je vse, kar je v nebesih in na zemlji in njegova zaščita zadostuje.

¹⁷²Mesiji ni pod častjo biti Gospodov služabnik in tako je tudi z angeli, Gospodu najbližjimi. Tiste pa, ki jim je pod častjo služiti Gospodu in so prevzetni, bo Gospod zbral pred seboj.

Sura 5:

⁷⁵Mesija, Marijin sin, je samo poslanec – že pred njim so poslanci prihajali in odhajali – in njegova mati je vedno govorila resnico. Oba sta uživala hrano! Poglej, kako jim nizamo očitne dokaze, in potem poglej, kako se obračajo stran!

⁷⁶Reci: »Kako se morete razen Bogu klanjati še komu – ki vam ne more škodovati, pa tudi ne koristiti!? Gospod je tisti, ki vse sliši in vse ve!«

⁷⁷Reci: »O, sledniki Knjige! Ne prekoračite meja resnice v vaši veri in ne ravnajte se po zahtevah ljudi, ki so že davno zablodili! Sami so zašli s prave poti in še mnoge odpeljali v zablodo.«

⁷⁸Nevernike med sinovi Izraelovimi sta preklela David in Jezus, Marijin sin, ker so se upirali in hudo grešili.

7

Toda za *Koran* je sprejemljiva samo določena razlaga Postave in pa evangelija. Takole pravi:

Sura 5:

¹⁸Tako judje kot kristjani pravijo: »Mi smo otroci Boga in njegovi ljubljenci.« Reci: »Zakaj vas potem kaznuje za vaše grehe? Ne! Vi ste samo ljudje, ki jih On ustvari.« On odpusti, komur hoče, in kaznuje, kogar hoče. Bog je vladar nebes in zemlje in vsega, kar je vmes! K njemu se vse povrne.

⁴⁶Za njimi [, ki so razodeli Postavo,] smo poslali Jezusa, sina Marijinega, ki je priznaval Postavo, razodeto pred njim, njemu pa smo dali Evangelij, v katerem sta bila vodilo in svetloba. Potrdil je Postavo, razodeto pred njim – navodilo in pouk bogaboječim.

⁴⁷Sledniki Evangelija naj razsojajo skladno z Božjim razodetjem v njem. Tisti pa, ki ne razsojajo skladno z Božjim razodetjem, so pravi grešniki!

⁵¹O, verniki! Ne izbirajte si zaščitnikov med judi in kristjani! Oni ščitijo drug drugega. Če jih kdo med vami izbere za zaščitnike, je že njihoh! Gospod resnično ne bo pokazal prave poti nasilniškemu ljudstvu.

⁶⁶Če bi [sledniki Knjige] sprejeli Postavo in Evangelij in tisto, kar jim je razodel njihov Gospodar, bi imeli kaj jesti – od tistega nad njimi in od tistega pod njihovimi nogami. Med sledniki Knjige so tudi pravičniki, kar pa počne večina, je odvratno.

⁶⁸Reci: »O, sledniki Knjige! Nikakršne vere nimate, dokler se ne oprimate Postave, Evangelija in tistega, kar vam razodeva vaš Go-

spod.« To, kar ti razodeva tvoj Gospodar, bo pri mnogih med njimi okrepiło zmedo in nevero. A ne obupuj zaradi nevernega ljudstva!

⁶⁹Tisti, ki so verovali – tudi judje, Sabejci⁸ in kristjani, tisti, ki so verovali v Boga in v oni svet ter opravljali dobra dela, se ničesar ne bodo bali in za ničimer žalovali.

Sura 43:

⁶³Jezus je razodel očitna znamenja in dejal: »Prinašam vam modrost. Prihajam, da bi razjasnil vaše nesporazume, zato se bojte Gospoda in pokoravajte se mi!

⁶⁴Gospod je moj in vaš Gospodar. Njemu se klanjajte, to je prava pot!«

⁶⁵Toda ljudje so se razšli; tisti, ki govorijo neresnice o dnevu bolečine, naj izkusijo neznosno trpljenje!

Sura 48:

²⁹Mohamed je Božji poslanec, njegovi sledniki pa so strogi do nevernikov in usmiljeni do vernikov. Vidiš jih klanjati se in z obrazom spuščati do tal, v želji zadovoljiti Gospoda in pridobiti njegovo nagrado. Na obrazih imajo znake, sledi klanjanja z obrazi do tal. Tako so opisani v Postavi, pa tudi v Evangelijih: kakor rastlina so, ki najprej požene poganjek in ga nato učvrsti. Poganjek se okrepi in vzravna, s svojim stebelcem vzbuja občudovanje sejalccev, neverniki pa se jezijo. Gospod obljublja odpuščanje in bogato nagrado tistim, ki verujejo in opravljajo dobra dela. –

Treba je sprejeti pravi Jezusov nauk, ki ga Koran slika s posebno simpatijo:

Sura 57:

²⁷Pozneje smo pošiljali naše poslance, drugega za drugim. Poslali smo tudi Jezusa, Marijinega sina. Podelili smo mu Evangelije, srca njegovih slednikov pa smo navdali z blagostjo in usmiljenjem. Meništvu pa so sami uvedli kot novost. Nismo jim ga predpisali, sami so ga izbrali v želji zadovoljiti Gospoda. Toda niso se ga zvesto držali, zato bomo nagradili le vernike med njimi; mnogo je namreč nevernikov.

8 Najverjetneje učenci Janeza Krstnika, ki so delovali v Siriji in Arabiji. Do danes se je ohranila skupnost mandejcev.

Sura 61:

⁶Jezus, Marijin sin, je dejal: »O, sinovi Izraelovi! Gospod me je poslal, naj potrdim že prej razodeto Postavo in naj vam prinesem veselo vest o poslancu z imenom Ahmed. Prišel bo za menoj.« Predstavil jim je očitne dokaze, oni pa so rekli: »To je prava čarovnija!«

⁷Je kdo manj pravičen od človeka, ki kleveta Gospoda, medtem ko ga kličejo k pravi veri? Gospod ne bo pokazal prave poti nepravičnemu ljudstvu! –

Pravi Jezusov nauk torej vsebuje celo napoved naslednjega Božjega odposlanca, Ahmeda (mišljen je najbrž Mohamed).

8

V *Koranu* pa sta tudi dva daljša odlomka, ki temeljita na nekanoničnih evangelijih. Zelo razširjena je domneva, da naj bi šlo med drugim za *Evangelij po Barnabi*. V kanonični tradiciji se Barnaba omeinja kot eden od Pavlovih sodelavcev.

Prvi del prinaša sura 3 v vrsticah 33–60. Začetek je vzet iz evangelija o Marijinem detinstvu in mladosti in ima kanonično vzporednico v *Evangeliju po Luki* (Lk 1), še več pa nekanoničnih. Najprej je poročilo o Marijinem rojstvu:

Sura 3:

³³Bog je izbral Adama in Noeta, Abrahamovo družino in Amramovo družino; povzdignil jih je nad druge narode.

³⁴Bili so očetje in sinovi istega rodu. Bog vse sliši in vse ve.

³⁵Amramova žena je dejala: »Gospod, kar je v mojem trebuhu, obljubljam tebi v službo. Sprejmi to zaobljubo, saj resnično vse slišiš in vse veš.«

³⁶In po porodu je dejala: »Gospod, rodila sem hčer.« On pa je dobro vedel, kaj je rodila; hči ni kakor sin. »Imenovala sem jo Marija. Varuj njo in njen rod pred prekletim satanom!« –

V rimskokatoliški tradiciji, ki črpa iz nekanoničnih virov, je Marijinemu očetu ime Joahim, materi pa Ana. Tu je očetu ime Amram, materinega imena pa ne zvemo. V nasprotju s poročilom po Luki pa je Zaharija Marijin skrbnik:

³⁷Gospod jo je prijazno sprejel. Skrb zanjo je zaupal Zahariji in tako je lepo odraščala. Vselej, ko je Zaharija vstopil v tempelj, je pri njej našel hrano. »Marija,« je spraševal, »od kod ta hrana?« »Od Gospoda«, je odgovarjala. Gospod resnično oskrbuje, kogar hoče, brez vsakega računa. –

V nadaljevanju se križata zgodbi o Zahariji in njegovi neplodni ženi (kanonično Elizabeti, tu brez imena), ki nenadoma zanosi in potem rodi sina (kanoničnega Janeza Krstnika) – vrstice 38–41.44 – ter o oznanjenju Mariji – vrstice 42–43.45–49 – brez zgodbe o obisku pri Elizabeti. Najprej pogledjmo Zaharijevo zgodbo:

³⁸Tedaj je Zaharija zaprosil svojega Gospoda: »Gospod,« je dejal, »po tvoji milosti mi nakloni vrlega potomca. Ti resnično prisluhneš prošnjam.«

³⁹In medtem ko je v Hramu stoje molil, so ga poklicali angeli: »Bog ti sporoča veselo vest: rodil se ti bo Janez. Verjel bo v Božjo knjigo, plemenit bo in kreposten, prerok, potomec pravičnikov.«

⁴⁰»Gospod,« je vzkliknil, »kako bom dobil sina, ko pa sem že starec, moja žena pa je jalova?!« Bog je rekel: »Tako bo! Gospod stori, kar sam hoče.«

⁴¹»Gospod,« je prosil Zaharija, »daj mi kakšno znamenje.« »Znamenje bo«, odvrne Bog, »da tri dni ne boš mogel govoriti z ljudmi, razen z znamenji. Pogosto misli na svojega Gospoda, slavi ga zjutraj in zvečer!«

⁴⁴»Razodevamo ti neznano skrivnost. Nisi bil med tistimi, ki so vrgli svoja peresa iz trsta, da bi se pokazalo, kdo naj skrbi za Marijo, in nisi bil z njimi med prepirom.« –

Zaharijeva in Janezova zgodba je ponovno povedana v suri 19, toda malo drugače:

²To je pripoved o Gospodovi dobroti do svojega služabnika Zaharije,

³ko ga je ta potihem poklical

⁴in dejal: »O, Gospodar! Moje kosti so postale krhke, lasje so mi posiveli, a nikdar, ko sem tebe, moj Gospod, za kaj prosil, nisem ostal nesrečen.

⁵Strah me je zaradi mojih naslednikov, moja žena pa je jalova. Zato mi po svoji besedi nakloni sina,

⁶ki bo nasledil mene in Jakobovo družino. Stori tako, Gospod, da boš zadovoljen z njim!«

⁷»O, Zaharija! Poslušaj veselo novico! Rodil se ti bo deček, ime mu bo Janez. Nikogar pred njim nismo imenovali tako.«

⁸»O, Gospod,« je odvrnil Zaharija, »kako bom dobil sina, ko pa je žena jalova, sam pa sem že onemogel od starosti?«

⁹»Glej,« je rekel On, »tako je govoril tvoj Gospod. To zlahka storim, saj sem tudi tebe ustvaril, ki te prej sploh ni bilo!«

¹⁰»O, Gospod,« se je glasil odgovor, »daj mi kakšno znamenje!«
»Znamenje bo, da tri dni ne boš mogel govoriti, čeprav boš zdrav.«

¹¹In stopil je iz templja med svoje ljudstvo in jim naročil: »Slavite ga zjutraj in zvečer!«

¹²»O, Janez! Dosledno spoštuj Knjigo!« Obdarili smo ga z modrostjo, ko je bil še otrok,

¹³z nežnostjo in krepostjo. Boga se je bal

¹⁴in bil dober do staršev. Ni bil predrzen ali neposlušen.

¹⁵Mir z njim – na dan njegovega rojstva, na dan smrti in na dan, ko bo vstal od mrtvih!

9

Marijina zgodba pa je takale:

⁴²In angeli so rekli: »O, Marija, Gospod te je izbral in te ustvaril čisto, nad vse žene sveta te je povzdignil.

⁴³O Marija, bodi poslušna svojemu Gospodarju. Z obrazom se klanjaj do tal in moli skupaj s tistimi, ki molijo!«

⁴⁵Tedaj so angeli rekli: »O, Marija, Gospod ti pošilja radostno vest, svojo Besedo. Ime mu bo Mesija – Jezus, Marijin sin. Spoštovan bo na tem in onem svetu. Eden od tistih bo, ki so Bogu blizu.

⁴⁶Že iz zibke bo govoril ljudem in tudi kot odrasel bo živel krepostno.«

⁴⁷»Gospod,« je rekla Marija, »kako bom rodila otroka, ko pa se me noben moški ni dotaknil?« »Glej, tako,« reče Bog, »Gospod ustvari, kar hoče. Ko se za nekaj odloči, samo reče 'Bodi!' in zgodi se.«

⁴⁸In Bog ga bo poučil o Knjigi in modrosti, o Postavi in Evangeliju

⁴⁹ter ga namenil za poslanca sinovom Izraelovim. [...] –

Marija je v tem poročilu mnogo bolje poučena o bodočih nalogah svojega sina, kot se to zgodi v kanoničnem *Evangeliju po Luki*. Tam se dvanajstletni Jezus zadrži v templju, Marijine besede, ko ga najde, pa pričajo o njenem popolnem nerazumevanju njegovega poslanstva. Zlasti jasno jo poučuje nadaljevanje v vrstici 49 in naslednjih vrsticah, ki vsebuje tudi nekaj nekanoničnih navedb, s katerimi sega v evangelije delovanja:

⁴⁹ ... Dejal bo: »Prinašam vam znamenje vašega Gospoda. Iz ilovice bom naredil nekaj ptici podobnega, dahnil vanjo in po Božji volji bo oživela. Ozdravil bom od rojstva slepega in gobavca in mrtve bom oživiljal z Gospodovim privoljenjem. Povedal vam bom, kaj jeste in kaj hranite v svojih domovih. Če ste verniki, bo to zadosten dokaz.« –

O čudežih otroka Jezusa, ki iz ilovice dela ptice, te pa potem oživijo, beremo v že omenjenem apokrifnem *Evangeliju po Tomažu Izmaelitu*. Tam piše, da je na sabat naredil dvanajst vrabčkov iz gline, ki so potem poleteli. Že kot otrok je po tem apokrifu bil gospodar nad sabatom. Najden je bil tudi arabski evangelij Gospodovega otroštva, ki je v svojem tretjem delu povzetek *Evangelija po Tomažu Izmaelitu*. Poročilo v *Koranu* pa se nadaljuje v Jezusovo javno delovanje:

⁵⁰ Potrjujem verodostojnost Postave, razodete pred menoj. Dovolil vam bom nekaj, kar vam je bilo prepovedano. In prinašam vam dokaz od vašega Gospoda, zato se ga bojte in mene poslušajte.

⁵¹ Bog je resnični moj in vaš Gospodar. Njemu se pokoravajte, to je prava pot!«

⁵² Ko je Jezus videl, da nočejo verovati, je vzkliknil: »Kdo mi bo pomagal na Gospodovi poti?« »Mi,« so rekli učenci. »Mi bomo širili Gospodovo vero! Verujemo vanj, ti pa pričaj, da smo mu pokorni.

⁵³ O Gospod, verujemo v tvoje razodetje in sledimo poslancu, zato nas uvrsti med vernike.« –

Sledi pouk o Božjih zahtevah in nauku *Korana*:

⁵⁴ Neverniki so začeli snovati spletke, Gospod pa jih je onemogočil. V tem je najboljši.

⁵⁵ In dejal je Gospod: »O Jezus, vzem te bom k sebi, k sebi te bom povzdignil. Rešil te bom pred neverniki in tvoje slednike bom povzdignil nadnje vse do sodnega dne. Potem se boste vsi vrnili k meni in razsodil bom o vaših sporih.

⁵⁶Nevernike bom ostro kaznoval na tem in na onem svetu! Nihče jim ne bo mogel pomagati.«

⁵⁷Njih pa, ki verujejo in opravljajo dobra dela, bo obilno nagradil. Bog ne mara nasilnikov.

⁵⁸Glej, tako ti razodevamo znamenja Korana in moder opomin.

⁵⁹V Gospodovih očeh je Jezus kakor Adam: iz zemlje ga je ustvaril in rekel 'Bodi!' in pojavil se je.

⁶⁰To je resnica tvojega Gospoda, zato ne dvomi vanjo!

⁶⁵O, ljudstvo Knjige! Zakaj se pripravate o Abrahamu? Mar nismo prejeli Postave in evangelija po njegovem času? Zakaj se ne spame-tujete? –

V suri 19 je nekoliko drugačen povzetek nekanoničnega evange-
lija. Marija zanosi po oznanjenju, ki ga prinese Gabriel »v podobi
čudovitega moškega«, potem in ob rojstvu ni kanoničnega Jožefa,
Marija rodi na samem in je potem obdolžena nemorale; reši jo govo-
reči dojenček Jezus.

¹⁶V Knjigi omeni tudi Marijo! Ko se je umaknila pred domačimi
na vzhodno stran

¹⁷in je tam stopila za zastor, smo k njej poslali angela Gabriela;
pokazal se ji je v podobi čudovitega moškega.

¹⁸»Pred teboj se zatekam k Usmiljenemu, če se ga bojiš!«, je vzklik-
nila.

¹⁹»Prav jaz sem poslanec tvojega Gospoda,« je dejal angel, »z vestjo,
da boš rodila krepostnega sina.«

²⁰»Kako bom rodila sina,« je odvrnila ona, »ko pa se me noben
moški ni dotaknil in nikoli nisem nečistovala.«

²¹Angel pa je odgovoril: »Tako bo! Tvoj Gospodar je dejal: 'To zlah-
ka storim!' On bo znamenje za ljudi in znak naše milosti. Tako je
vnaprej določeno!«

²²Zanosila je in se umaknila na oddaljen kraj.

²³Ob porodnih bolečinah je legla pod neko palmo. »Ko bi le pred
tem umrla in bila popolnoma pozabljena,« je vzkliknila.

²⁴Toda angel v bližini jo je poklical: »Ne bodi žalostna! Tvoj Go-
spodar je ustvaril potok, ki teče ob tvojih nogah.

²⁵Potresi palmovo deblo in v naročje ti bodo padli sveži datlji!

²⁶Jej in pij in veseli se! Če vidiš kakšnega človeka, mu reci: 'Zaveza-

la sem se Usmiljenemu, da bom danes molčala, da ne bom z nikomer govorila.«

²⁷Z otrokom v naročju je prišla k svoji družini. »O, Marija,« so rekli sorodniki, »storila si nekaj nezaslišanega –

²⁸ti sestra Aronova!⁹ Tvoj oče ni bil slab človek in tudi tvoja mati ni bila blodnica!«

²⁹Marija pa je pokazala na otroka. »Kako naj govorimo z otrokom v zibki,« so rekli.

³⁰Otrok pa je spregovoril: »Gospodov služabnik sem, dal mi bo Knjigo in me postavil za glasnika vere.

³¹Kjerkoli bom, me bo blagoslavljal. Ukazal mi bo, naj molim in delim miloščino, dokler bom živel,

³²in naj bom dober z materjo. Ne bo me naredil nepravičnega in neposlušnega.

³³Mir z menoj – na dan mojega rojstva, na dan smrti in na dan, ko bom vstal od mrtvih!«

³⁴Glejte, to je Jezus, Marijin sin! To je prava resnica o njem, o kateri dvomijo.

³⁵Nepredstavljivo je, da bi imel Bog otroka! Slava mu! Ko se odloči nekaj storiti, samo reče: »Bodi!« in zgodi se.

³⁶Edini Bog je resnično moj in vaš Gospodar, zato se klanjajte samo njemu! To je prava pot.

³⁷Mnenja o Jezusu so se razšla. Gorje nevernikom na veliki dan!

10

Koran zavrača določene interpretacije hebrejske biblije in pa evangelijev, med drugim ne priznava Jezusove usmrtitve in vstajenja.

Sura 4:

¹⁵³Sledniki Knjige zahtevajo, da jim spustiš Knjigo z neba. Glej, od Mojzesa so zahtevali še več, ko so zavpili: »Pokaži nam Boga!« Zaradi njihove grešnosti jih je oplazila strela. In ko so že sprejeli očitne do-

9 Kanonično je bila Elizabeta ena »izmed Aronovih hčera« (Lk 1:5), tu pa je Marija »sestra Aronova«.

kaze, so začeli oboževati tele. A tudi to smo jim odpustili in naklonili Mojzesu vso oblast.

¹⁵⁴Nad njimi smo dvignili hrib, zaradi zaveze, ki so jo sklenili z nami, in jim rekli: »Sklonjenih glav vstopite skozi vrata!« Rekli smo jim tudi: »Ne pregrešite se čez soboto!« To so nam zatržno obljubili.

¹⁵⁵Ker so se izneverili zavezi in niso verjeli Božjim dokazom, ker so pobijali nedolžne glasnike vere in so govorili: »Naša srca so okorela,« jim je Gospod zaradi nevere zapečatil srca. Verovala jih je le peščica.

¹⁵⁶To je storil zaradi njihove nevere in zaradi hudega klevetanja Marije

¹⁵⁷in zaradi njihovih besed: »Ubili smo Jezusa, Mesijo, Marijinega sina in Božjega poslanca!« A niso ga ubili in niso ga križali, ampak so si le domišljali. Tisti, katerih mnenja o Jezusu so se razhajala, so bili tudi sami v dvomih. Ničesar gotovega niso vedeli, ampak so le ugibali. Prav zares ga niso ubili,

¹⁵⁸temveč ga je Bog povzdignil k sebi. On je mogočen in moder!

¹⁵⁹Niti enega slednika Knjige ne bo, ki bi resnično ne začel verovati v Jezusa pred njegovo smrtjo. In On bo pričal proti njim na sodni dan.

11

Iz povedanega je razvidno, da je za *Koran* sprejemljiv ves Jezusov nauk iz kanoničnih evangelijev. Drugače pa tolmači njegovo trpljenje: ni umrl in po smrti vstal, temveč ga je k sebi vzel Bog. Ni sin Božji, ni z Bogom Očetom in Svetim Duhom povezan v Sveti Trojici. Ta predstava ni nujno v nasprotju s prakrščanstvom, kot je zabeleženo v *Apostolskih delih*; tam, kot opozarja Hans Küng,¹⁰ ni bilo »nobenega nauka o triniteti«, temveč je obstajala »vera v Boga Očeta, v Jezusa Sina in v svetega Božjega duha«, tako kot je razvidna iz Štefanove vizije (Apd 7:55): »Štefan pa je poln Svetega Duha uprl pogled proti nebu in videl Božjo slavo in Jezusa, ki je stal na Božji desnici.« Küngovo tolmačenje je naslednje: »Sveti Duh je na strani Štefana, je v njem samem. Duh, iz Boga izhajajoča nevidna moč in sila, ga povsem izpolnjuje in mu tako odpira oči; 'v duhu' se mu kažejo nebesa. – Bog

10 Navedeno delo, str. 126ss.

sam [...] ostaja skrit, ni podoben ljudem; vidno je le njegovo 'veličastvo' (hebrejsko 'kabod', grško 'doxa'): Božji sijaj in moč, sij luči, ki v polnosti izhaja iz njega. In končno Jezus, viden kot Sin Človekov, stoji (in pomen te formule že poznamo) 'na Božji desnici', se pravi, v skupnosti prestola z Bogom v enaki moči in veličastvu z Bogom! Kot Sin Božji povzdignjen in sprejet v Božje večno življenje je Božji predstavnik za nas in hkrati kot človek predstavnik ljudi pred Bogom.«¹¹ Bog torej ostaja eden in en sam, ni ga mogoče upodobiti, kar bi bilo v nasprotju z izrecno prepovedjo v dekalogu.

Koran o smrti preroka Ise (Jezusa) na križu ne razpravlja, temveč se zadovolji s tem, da ga je Bog vzel k sebi in da torej ni umrl. Ker je ta tema skupaj z vstajenjem za krščanstvo središčna, kot je opozoril že Pavel, tu ni kaj dosti prostora za medverski dialog. Drugače je z Jezusovimi nauki, ki so za *Koran* očitno v celoti sprejemljivi, skupaj z moralnimi zahtevami Postave.

Da bi bil Jezus v biološkem smislu Božji sin, so lahko verovali samo v časih, ko niso bile znane naravne okoliščine oploditve; danes vemo, da je spol potomstva odvisen od spermija, takrat pa so lahko mislili, da neki princip zbudi energijo v pasivnem nosilcu (jajčecu). To bi lahko opravil »Sveti Duh«, ki bo »prišel nadte in moč Najvišjega te bo obsenčila« (Lk 1:35). Toda tudi tedaj je obstajala drugačna razlaga, namreč, da je Jezus popoln človek po rojstvu in da je postal Božji Sin z adopcijo ob krstu v Jordanu; takrat se namreč zaslišijo besede iz nebes: »Ti si moj ljubljani Sin, nad teboj imam veselje.« (Mk 1:11, paralele Mt 3:17, Lk 3:21; prim. Jn 1:32.) Ta razlaga je prevladovala v semitskem svetu¹² in prav tako razlaga, da je Jezus Božji služabnik ('abd). Podoba Jezusa v Koranu je torej naslonjena na eno od krščanskih podob in v polemiki z drugo, razširjeno v grško-rimskem svetu.

Koran je sveta knjiga ene od treh abrahamitskih religij. Zato Hans Küng previdno tipa, kako bi lahko iz bližine teh religij nastal poglob-

11 Prav tam, str. 127. Tudi Küng ima obilo težav s helenističnim trinitarizmom »treh oseb v enem Bogu«; če se nekoliko pošalimo, tako kot pravi Fran Levstik: »Študent je študiral premočno, / da si je zmešal svojo glavo; / Sveto Trojico je premišljeval, / kako so tri peršone en sam Bog.« Problem je pač nastal, ko so krščanstvo prilagajali intelektualističnim zahtevam helenizma.

12 Küng, navedeno delo, str. 141.

ljen dialog na podlagi medsebojnega spoštovanja. Takole pravi: »Za dialog kristjanov in muslimanov bi bilo treba – čim prej, tem bolje – narediti plodno tisto, kar implicira uvid *prakrščansko-praislamske sorodnosti*: na razumevanje Jezusa v Koranu ne gledati več kot na muslimansko herezijo, temveč kot na prakrščansko obarvano kristologijo na arabskih tleh!« In dalje: »Ali se smejo muslimani še danes zadovoljiti s kritiko helenistične kristologije (ki, kot trdijo, ogroža monoteizem)?« Odprli naj bi se tudi za kanonični Novi testament. Kristjani pa bi morali »svoje razumevanje 'sinovstva' pojasniti na način, bolj razumljiv za Jude in muslimane: tako kot hebrejska biblija in judeokrščanska občina pri tem Božjem sinovstvu nista mogli misliti na nobeno seksualno-fizično ali tudi metafizično-ontično 'zaploditev', pač pa, da je bil Jezus 'umeščen' in introniziran kot 'mesija' (kralj) 'na oblast' na osnovi tega, da ga je Bog sam spet obudil.«¹³ Vera v Jezusa kot Mesijo s tem ni ogrožena. Muslimani pa lahko obogatijo svoje razumevanje preroka Jezusa na podlagi kanoničnega Novega testamenta, ne da bi količkaj okrnili svojo vero v enega in edinega Boga. Tako Küng.

Naj dodam še svojo misel. Živimo v dobi, ko je neoliberalni kapitalizem odvrigel še poslednje ostanke humanistične maske; govor, da mu gre za blagor ljudi, mu ni več potreben niti kot krinka. Edini cilj, ki ga vsem vbija v glavo, je maksimiranje profita, zato sili ljudi v skrajno odrekanje. Postal je čisto služenje mamonu. To pa pomeni, da je izgubil vsak smisel in da ga bo človeštvo zavrglo. V tem procesu nastajanja nove družbe pa bodo udeležene tudi vse velike religije, med njimi islam in krščanstvo. Pri tem se bosta tako islam kot krščanstvo vse bolj zavedala svojih korenin, krščanski in muslimanski fundamentalizem in ekskluzivizem bosta nujno usihala, iskanje humanega sveta pa bo skupna naloga tako svetovnih religij kot tudi agnostikov in tistih »religiozno amuzičnih«, če rečem s Habermasom. Skupno vodilo bo cilj: svet, ki bo dobro bivališče za humaniteto.

13 Küng, navedeno delo, str. 142–144.

Kozma Ahačič

CERKOVNA ORDNINGA,
Artikuli, abecednik, katekizmi –
in Dalmatinov magisterij

Leto 2013 je prispevalo med dosedanje podatke o slovenskih protestantskih knjigah nekaj pomembnih novosti.*

1. Najdbe v Sloveniji še neevidentiranih protestantskih tiskov v knjižnicah v Memmingenu in Erlangenu

Oktober 2013 je nemški raziskovalec Ulrich D. Oppitz našel v knjižnici mestnega arhiva v Memmingenu v Nemčiji nov izvod *Cerkovne ordninge*. Najdba je vzpodbudila tudi nadaljnje raziskave tega in z njim povezanih fondov.

V zvezi s tem smo postali pozorni na članek Ernsta Kyrissa (1970: 371–381) o württemberških renesančnih vezavah knjig s slovanskimi tiski Primoža Trubarja, ki je izšel leta 1970 reviji *Gutenberg-Jahrbuch*. Ta izvod revije smo v Slovenijo dobili, a smo ga sprva očitno prezrli, pozneje pa so ga po pomoti celo pozabili zavesti v (elektronski) katalog NUK-a. Raziskovalci so bili tako pozorni zgolj na dopolnitev članka, ki ga je čez dve leti pripravila Marianne Rozsondai (1972: 353–359) in ki se naše teme ne dotika. Morda je Kyrissov članek kak raziskovalec celo imel v rokah, pa se ni zavedal njegovega pomena. Ob prvem pogledu na članek namreč ni moč sklepati, da je omenjeni raziskovalec ob pregledovanju platnic naletel v knjižnici v Memmin-

* Prispevek s podobno vsebino je bil objavljen v *Slavistični reviji* (2013/4) in predstavljen januarja 2014 na študijskem večeru *Protestantskega društva Primož Trubar v Trubarjevi hiši literature* v Ljubljani. Na željo uredništva revije *Stati inu obstati* ga ponovno objavljam v nekoliko dopoljnjeni in predelani obliki.

genu tudi na nekaj tiskov, ki jih dve leti prej Branko Berčič (1968: 152–268) ni zajel v svoj še danes referenčni pregled slovenskih protestantskih tiskov.¹ Oznake tiskov nepoučenemu bralcu sicer ne povejo tako rekoč nič, saj avtor ni vedel, kako določeno knjigo imenujemo, v katerem jeziku je in kdo je njen avtor, zato je prepisal po svojem občutku eno od nemških ali latinskih oznak knjige s platnic v nemškem ali latinskem jeziku. V tabeli tiskov, ki jim dodaja leto vezave in podatke o odtisnjenih lesorezih na platnicah, tako stojijo pod knjižnico v Memmingenu navedeni naslednji (Kyriss 1970: 373):

Katechismus, 1561, signatura: 9.7.3;

Katechismus, 1561, signatura: 9.7.4;

Confessionen, 1562, signatura: 9.6.21;

poleg tega pa je bil naše pozornosti deležen tudi Kyrissov opis naslednjega izvoda v univerzitetni knjižnici v Erlangenu:

Erlangen UB, Thl. II 53, Neues Testament 1557/8, vezava 1562.

Pod prvima dvema oznakama se skrivata izvoda glagolskega in cirilskega hrvaškega katekizma iz leta 1561 s posvetilom Primoža Trubarja,² pod tretjo oznako pa se skrivajo Trubarjevi slovenski *Articuli* (TAr 1562). Vse tri knjige lahko označimo kot v Sloveniji še neevidentirane nove najdbe (prim. Berčič 1968 in Glavan 2008: 163). Izvodi so izredno dobro ohranjeni in imajo na platnicah odtisnjene znane lesoreze s podobami Primoža Trubarja, Stjepana Konzula in Antuna Dalmate.

Tudi poizvedovanje v Universitäts Bibliothek Erlangen-Nürnberg v Erlangenu³ nam je odkrilo, da se pod gornjo navedbo skriva nov, doslej še neevidentiran izvod dela *Ta pervi deil Noviga testamenta* (z dodatki) iz leta 1557–1558. Delo je zavedeno pod signaturo »Rar A 53« in je izvrstno ohranjeno, nima pa prve pole z nemškim predgovorom – kljub temu se začne z naslovnico, kakor jo poznamo iz drugih izvodov.

Prve tri navedene knjige se nahajajo v knjižnici *Stadtbibliothek Mem-*

1 Tega je pozneje dopolnil Mihael Glavan (2008: 163).

2 Stjepan Konzul, Antun Dalmata, Primož Trubar: *Katechismus: edna malabna knjiga* [...], Tübingen, 1561 (cirilska in glagolska hrvaška verzija).

3 Za pomoč pri pridobivanju kopij tega izvoda se zahvaljujemo zaslužnemu škofu Gezi Erniši.

mingen in spadajo pod njen arhivski oddelek (*Stadtarchiv Memmingen*, Ulmer Straße 19, Memmingen), natančneje pod ločeni oddelek s starimi tiski; te znotraj knjižnice predstavlja fond, ki ga je dala v hrambo mestu t. i. *Seyfriedsche Stiftung* (fundacija družine Seyfried). Katalog teh starih tiskov ni tako velik, da se ga ne bi dalo pregledati; ob pregledu smo našli poleg treh omenjenih še en doslej neevidentiran izvod.

Na strani 112 je namreč v katalogu vpisan izvod: »Dalmatinus, Georg, *De catholica et catholicis*, Tübing[en]. 1572. 4°.« Signatura 16.3.16 priča o uvrstitvi knjige na 16. mesto (po abecedi) v razdelek 16.3: *Gesammte Theologie u. theologische Dissertationes*. Izvod je vezan na predzadnje mesto med 24 krajšimi deli s podobno vsebino; kot vsa ostala dela je brezhibno ohranjen.

Če bi kak ustrezno usposobljen raziskovalec vzel v roke omenjeni katalog že prej, pa bi nedvomno odkril tudi novo pomembno najdbo, drugi trenutno znani izvod *Cerkovne ordninge* iz leta 1564.

2. Memmingski izvod *Cerkovne ordninge*

Cerkovna ordninga Primoža Trubarja iz leta 1564 je namreč v katalogu skrbno popisana. Najdemo jo lahko v razdelku 16.7: *Practische Theologie: 2. Liturgik*. V polju, kjer je običajno zapisan avtor, je zapis: »Cerkouna«, v polju z naslovom pa: »Ordninga; Slavisch [s. titul.], 4°«, sledi zaporedna številka kot del signature: »13«. Celotna signatura se torej glasi: 16.7.13.

Delo je našel Ulrich D. Oppitz, ki je doktoriral iz zgodovine prava, zdaj pa se ukvarja z raziskovanjem fragmentov iz srednjeveških rokopisov in inkunabul, ki so bili uporabljani za vezavo knjig v 16. stoletju. Tako je našel knjigo, ki je bila zvezana s pomočjo lista iz dela Johana Balba (Johannes Balbus) *Catholicon* iz leta 1460 (Oppitz in Weismann, v tisku). Izkazalo se je, da je to *Cerkovna ordninga*. Posumil je, da gre za redko delo, zato se je obrnil na Igorja Grdino na *Znanstvenoraziskovalnem centru Slovenske akademije znanosti in umetnosti* v Ljubljani kot na urednika Trubarjevih zbranih del, on pa mi je prijazno prepustil nadaljnji »projekt«.

Po potrditvi pristnosti dela, ki sem ga opravil, je Urlich D. Oppitz skupaj s Christophom Weismannom pripravil navedeni članek s podrobnim opisom knjige; članek trenutno v rokopisu čaka na izdajo v *Gutenberg-Jahrbuch* 2014 ter v *Stati inu obstati* 2014. V nadaljevanju zato izpuščam fizični opis knjige in opozarjam le na nekatere, za jezikoslovno in literarno stroko zanimivejše podrobnosti.

Knjižnica fundacije družine Seyfried sega v leta 1630–1632; obsega tiske od 15. do 19. stoletja, namenjena pa je bila študentom te fundacije. Slovenske in hrvaške knjige v njej so zelo malo rabljene, vsaj v 16. stoletju pa so bile v rabi, kar se vidi po obrabi zapiral (pri *Articulih* iz zelenega traku iz blaga, pri *Cerkovni ordningi* usnjena). Ker so vsaj od začetka 17. stoletja dalje slovensko govoreči uporabniki knjige malo verjetni, so za nas toliko bolj zanimivi rokopisni vpisi neznane roke, morda prav prvotnega (edinega?) lastnika Bernarda Steinerja.⁴ Gre za prilagoditev nekaj obrednih besedil, namenjenih duhovniku in vernikom, tako da namesto množine vernikov, ki jih predvideva originalna Trubarjeva predloga, besedilo ustreza eni sami ženski vernici. Ker gre za prvo takšno besedilo v zgodovini slovenskega jezika (če je seveda moje predvidevanje, da gre za glose, nastale v 16. stoletju ali na začetku 17. stoletja, pravilno), ga v nadaljevanju navajam. Navedeni vpisi dokazujejo, kako pomemben segment uporabnikov del slovenskih protestantskih piscev so bile ženske (prim. tudi Ahačič 2007: 37).

Razmerje med Trubarjevim besedilom in popravki z roko je naslednje. V levem stolpcu je podano natisnjeno besedilo, kjer so označene tudi morebitne prečrtane črke. V desnem stolpcu je označeno besedilo, kot ga predvidevajo popravki; vpisi z roko so okrepljeni. V tretjem stolpcu sledi oznaka strani, kjer se besedilo nahaja v knjigi.

4 Lastnik knjige je naveden z vpisom *M[agistro] Bernardino Stainero tradatur* (»[ta knjiga] naj se izroči magistru Bernard(in)u Stainerju«) na notranjem veznem listu. Bernard Steiner je postal magister šele 10. avgusta 1569 (Oppitz in Weismann 2014), kar pomeni, da je bila *Cerkovna ordninga* v rabi še kar nekaj let po zaplembi. Sicer ponuja Steinerjev življenjepis v kombinaciji z vpisi v izvod *Cerkovne ordninge*, ki jih navajamo v nadaljevanju, odlično snov za nadaljnje raziskovanje.

IZVIRNO BESEDILO	POPRAVLJENO BESEDILO	Stran v TO 1564
<p>OPOMINANE HTI ozhyti Ifpuuidi Vy ifuoleni Boshy, lubi Bratie inu Seftre, Mi bomo is S. Pyfma [...] poduuzheni [...]</p>	<p>OPOMINANE HTI ozhyti Ifpuuidi Vy ifuolena Boshia, luba Sestra, Mi bomo is S. Pyfma [...] poduuzheni [...]</p>	109b
<p>TA OZHYTA ISPVVID IEft bog velik Greshnik, Ieft fe ifpoueim [...] De fem Ieft zheftu, mnogeteri vishi, fylnu veliku inu grollouitu greshil [...] In summa, Ieft ne fem muiga Gospudi Boga, is celiga muiga ferza, is cele mifli, is cele mozhy, inu scelo Dusho lubil, inu nega bessedi, tu ie, tim Boshym Oblubom inu pryteshom cilu inu terdnu ne fem veroual, Ieft ne fem tudi muiga Blishniga lubil, koker fam sebe. Inu ieft ne fem te Oblube inu Sauefe tiga muiga S. Kerfta, popolnoma dershal, Temuzh fem to ifto mnogeteri vishi inu zheftu, fmuiemi miflalmi, sbessedami inu fdianem, prelomil inu pregreshil, Lete inu vse muie Grehe, katerih Ieft fdai ne morem fmisliti [...] Gospud Bug Ozha nebeshki, bodi meni bofimu reunimu Greshniku dober inu Miloftiu, fa volo tuiga lubefniuiga Synu Iefufa Cristufa, Odpusti inu pofabi meni vse muie Grehe.</p>	<p>TA OZHYTA ISPVVID IEft boga velika Greshniza, Ieft fe ifpoueim [...] De fem Ieft zheftu, mnogeteri vishi, fylnu veliku inu grollouitu greshila [...] In summa, Ieft ne fem muiga Gospudi Boga, is celiga muiga ferza, is cele mifli, is cele mozhy, inu scelo Dusho lubila, inu nega bessedi, tu ie, tim Boshym Oblubom inu pryteshom cilu inu terdnu ne fem verouala, Ieft ne fem tudi muiga Blishniga lubila, koker fama febe. Inu ieft ne fem te Oblube inu Sauefe tiga muiga S. Kerfta, popolnoma dershala, Temuzh fem to ifto mnogeteri vishi inu zheftu, fmuiemi miflalmi, sbessedami inu fdianem, prelomila inu pregreshila, Lete inu vse muie Grehe, katerih Ieft fdai ne morem fmisliti [...] Gospud Bug Ozha nebeshki, bodi meni bofi reuni Greshnizi dober inu Miloftiu, fa volo tuiga lubefniuiga Synu Iefufa Cristufa, Odpusti inu pofabi meni vse muie Grehe.</p>	109b
<p>ENA PROSHNA INV MOLYTOV pred teim obhaylorom.</p>	<p>ENA PROSHNA INV MOLYTOV pred teim obhaylorom.</p>	116a

[...] Obtú mi tebe pohleunu profsimo, pofuezhui, ozhihti tu nashe ferce, dusho inu Tellu, stuíim S. Duhum, inu sturi, de mi to vezherio tuiga Synu, taku obhayemo, inu dershimo, de tu nega Tellu inu ta nega Krij, sprauo Andahtio, urednu inu hualeshnu primemo, de mi skufi tu, te tuie dobrute inu lubefni pruti nom, inu tiga faslushena, Martre inu Smerti, tuiga lubiga Synu Iefufa Criftufa gófpudi nashiga bomo dileshni inu faguishani. Inu de mi ushe naprei ufe nashe dni, en nou zhiht, fuet leben, tebi na zhaft inu kufimu Kerszhanstuu hdoobrimu inu hpobolshanu, dershimo inu pelamo, inu tebi fuegshim strahum inu fuolnesho pokorszhino shiuimo inu slushimo.

[...] Obtú **iest** tebe pohleunu profsim, pofuezhui, ozhihti tu **moie** ferce, dusho inu Tellu, stuíim S. Duhum, inu sturi, de **iest** to vezherio tuiga Synu, taku obhayem, inu dershim, de tu nega Tellu inu ta nega Krij, sprauo Andahtio, urednu inu hualeshnu primem, de **iest** skufi tu, te tuie dobrute inu lubefni pruti **meni**, inu tiga faslushena, Martre inu Smerti, tuiga lubiga Synu Iefufa Criftufa gófpudi nashiga bom dileshna inu faguishana. Inu de **iest** ushe naprei ufe moie dni, en nou zhiht, fuet leben, tebi na zhaft inu kufimu Kerszhanstuu hdoobrimu inu hpobolshanu, dershim inu pelam, inu tebi fuegshim strahum inu fuolnesho pokorszhino shiuim inu slushim.

ENA DRVGA MOLYTOV
PO OBHAYLI.

MI tebi nash Gófpud inu ohranenik Iefu Crifte, ufo zhaft inu vifsoko hualo damo, kir fi nas steimi tuimi daruui tuiga telleffa inu tuie Krij, ohladil, inu fpet hti duhouski mozhy uti veri perprauil, natu mi tuie milofhti pohleuno is ferza profsimo, de lety tui daruui nom inu noter vnas rataio kani mozhni terdni inu stonouiti veri pruti tebi, inu kani prauí ferzhni lubefni umei nami ufemi, de fe naprei taku dershimo, de fo ufem nashim dianem inu rounanem, tebi ufelei dopademo, inu po tui voli fueffelem slushimo.

ENA DRVGA MOLYTOV
PO OBHAYLI.

117a

Jest tebi nash Gófpud inu ohranenik Iefu Crifte, ufo zhaft inu vifsoko hualo dam, kir fi **mene** steimi tuimi daruui tuiga telleffa inu tuie Krij, ohladil, inu fpet hti duhouski mozhy uti veri perprauil, natu **iest** tuie milofhti pohleuno is ferza profsim, de lety tui daruui nom inu noter **v meni** rataio kani mozhni terdni inu stonouiti veri pruti tebi, inu kani prauí ferzhni lubefni umei nami ufemi, de fe naprei taku dershimo, de fo ufem **moim** dianem inu rounanem, tebi ufelei dopadem, inu po tui voli fueffelem slushim.

Memmingenski izvod Cerkovne ordninge je brezhibno ohranjen z izjemo lista 7a–7b, ki je poškodovan, tako da manjka glede na vatikanski izvod naslednje (prečrtano) besedilo: »De ta vfigamogozhi, rifnizhni Bug, Ie ta vezhni Ozha, ta dini Syn Iefus-Chriftus« (7a), »OD TIGA STVARIENA ufeh ftuari« (7b). Slabše je odtisnjen tudi zgornji desni rob strani 128a, ki pa je vseeno berljiv.

Memmingenski izvod vatikanskega na mnogih mestih dopolnjuje. Poleg mnogih mest, ki so v faksimilirani izdaji vatikanskega izvoda (Trofenik in Weismann 1973) slabo vidni, lahko pa sklepamo, da so v originalu berljivi,⁵ so lepo ohranjena mesta, kjer je v vatikanskem izvodu list strgan ali zapognjen. Tako lahko beremo:

»Inu de fe ty S. Sacramenti, ta S. Kerft, ta S. Vezheria Cristufeua, prou dile inu iemio. Inu [...]« (1a),

»Inu skufi nih Preprofto Pridigo tiga Euangelia sebi eno vezhnu Cerkou sbrati. Glih taku SuetiPaul od tiga gouori Ephe: 4. kir prau, Criftus ie vnebefsa gori shel« (1b).

»Steim fe ty mladi inu preprofty ludi, to Sum̃ o ufeh shtukou, te prau Vere Krszhanske navuzhe« (4a)

»kateri ie en Ozha nashiga Gospudi Iefufa Cristufa, inu kir fe ie unega Syna nom dal nafnane, inu kir ie rekai« (4b)

»Rauen tiga ie tudi potreba veiditi, De Bug vtih fuih ftuarih to fuio Ordningo dershi« (8a).

»Ampag Adam inu Eua« (8b).

»nashih Grehou ozhiszheni, Sbugom smireni« (115a).

»Kerfzhēiki imaiio nih nadluge uolno terpeti« (115b).

»ufe nashe Boshye slushbe, nash stan, nashe poklyzane, dellu inu rounane dershimo inu pelamo, de so ufem, inu ufelei tebi dopademo, dai tuimu S. Kerfzhanstuu tuiga S. Duha« (119a)

»Natu mi tebe pohleunu inu is ferza profsimo, gledai miloftiuu na te tuie slushabnike, na tiga Rymškiga Celfaria inu Kralla« (119b)

5 Npr. bra=ti (robna opomba, 72a), offral (predzadnja vrstica, 84a), leshozh (drugi odstavek, 88b; v faksimilu vatikanskega izvoda beremo: ieshozh), uuzhiti (zgornja robna opomba, 138b), nafnane (spodnja robna opomba, 138b), Bolnikom (robna opomba, 141a), ne=ma (prva vrstice zgornje robne opombe, 154a), Aku (prva vrstica, Xx2b), Malykouske (prva vrstica, Xx 3a), doli diati (prva vrstica, Xx3b).

Najdragocenejša pa so mesta, kjer je vatikanski izvod poškodovan do te mere, da nam memmingenski izvod prinaša povsem novo besedilo robnih opomb. Gre za naslednja mesta (besedilo, ki ga v vaticanskem izvodu ni, je pa v memmingenskem, je označeno s krepkim tiskom):

»Exequia mortuorum, sunt folatia viuorum, pravi **S. Auguftin**, kar **fe per tih** meruih **dei**, **pridiguie** oli **poye**, **tu** fe tim **shiuim** htroshtu **dei**, nekar tim mertuim« (163a–b).

»Satu ti Fary **htim** Merlzom fo poklyzani, de **imaio** te shaloftne [...] troshtati« (164a).

»**Ta smert tih** neuernikou inu nepokurnih nei en **konez** nih slega, **temuzh** ta fazhetik, **fa** tu ie nim **grofna** inu ftrashna« (164b).

»Obeni **ludy na** fueitu, samuzh **ty** praui Kerfzheniki« (165a)

»kateri zhloulik fe upraui veri inu klyzanu ne [!] Criftufa is tiga fuita **lozhi**, **Tiga** iftiga **Dusha** fdaici **gre Vnebeffa**. Tih **drugih** Vpek-al« (166a–b).

»Criftus **ozhyitu** praui, **kam ty verni** mertui **Prydo**« (167a).

»**Vcerqui** per pogrebzhini« (168a).

»Neuerniki **ne Veruio**, de bi ty **mertui** Goriuftaieli, fteim oni **Boshyo** Muzh, Rifnizo inu zhaft **fashpotuio**« (169a).

»**Tih Vernih Proshne**, **bodo** **guishnu uslishane**« (opomba desno zgoraj, 171a).

»**Sa ufe dobre pridne rizhy**, **hozhe Bug proshen biti**« (opomba levo zgoraj, 171b).

»REGISTER« (Xx2a).

»Enu fueistu opominane hti ozhyti gmain molitui. fol. **118**. Duei Collecti, duei gmain proshni, fa vfo Cerkou inu **fa nee** Slushabnike. fol. **118**. Ena Collecta, proshna, fa Cefarie, Krale, Vyude, **fa vus** Raih inu fa vfo Gospozzhino. fol. **119**.« (Xx4a).

»katere ta **Sludi** nagane, de bi na milofti inu Pomuzhi Boshy zagali. [beseda *gori* je v faksimile prišla iz predhodnega lista] fol. 147. Od nekaterih rizhy, kir fe fa volo tiga Obhayla per bolnikih [beseda *Forma* je v faksimile prišla iz predhodnega lista] **mogo** pergoditi. fol. 153. **Koku** fe ima fteimi, kir merio inu to Dusho poiemlo, rounati. fol. 155.« (Xx4b).

Poleg tega prva stran registra v memmingenskem izvodu vsebuje edino mesto (Xx2a), ki se razlikuje od vatikanskega izvoda do takšne mere, da gre za tiskarjev popravek. Prva vrstica navedb vsebinskih razdelkov se namreč v vatikanskem izvodu glasi: »KKuliku Shtukou oli rizhy slishio [...]«, v memmingenskem pa »KVliku Shtukou slishio [...]«. Očitno je torej, da gre za popravek, ki je nastal med tiskom.⁶ Ohranjene so tudi oznake strani 169, 170 in 171, ki jih v vatikanskem izvodu ni.

3. Tisk prvih dveh slovenskih knjig

Leta 1799 je Christian Friedrich Schnurrer (1989 [=1799]: 7–8) v svojem prispevku o slovanskih tiskih v Württembergu v 16. stoletju navedel kot najverjetnejše mesto tiska prvih dveh Trubarjevih knjig Tübingen. Iz tega je izhajalo sklepanje, da je moral biti tiskar Ulrich Morhart, katerega delavnica je natisnila tudi nekatera nadaljnja Trubarjeva dela. Tak zaključek je bil sicer logičen, ni pa temeljil na nobenem stvarnem viru, le na Trubarjevih formulacijah iz pisem in uvodov, kjer pojasnjuje, da ni kršil prepovedi tiska. Ker gre za prvi slovenski knjigi, je kar težko razumljivo, da o tej interpretaciji kar nekaj desetletij ni nihče podvomil, čeprav so se vsi zavedali, da glede razumevanja Trubarjevih izjav o letu (s tem pa tudi o kraju) izdaje ni vse tako, kot bi moralo biti. Podatki se niso ujemali, kar so dosedanji raziskovalci reševali različno, ob tem pa so bili vselej v določeni zadregi, saj je bilo treba spregledati zdaj to, zdaj ono Trubarjevo izjavo, zdaj ta, zdaj oni stvarni podatek.

Prispevek Helmuta Clausa (2013: 127–138) v lanskem Gutenbergovem letopisu je s tega vidika prelomen in zahteva od nas nov premislek glede tiska prvih dveh slovenskih knjig, saj temelji na dokazih, ki jih je po našem mnenju tako rekoč nemogoče ovreči. Ne glede na dejstvo, da so si tedanje tiskarske delavnice lahko posamezne črke in lesoreze izposojale, je Clausu uspelo na podlagi podrobne študije razširjenosti inčialke L, ki jo najdemo v Trubarjevem *Katekizmu* iz leta 1550 na strani A3a prvega dela, ter podrobne primerjave preostalih

6 Na to opozarjata že Oppitz in Weismann (v tisku).

črk *Katekizma* in *Abecednika* iz leta 1550 ugotoviti, da ne inicialke ne posameznih drugih razlikovalnih črk ne najdemo v nobenem tisku Ulricha Morharta, pač pa jih z vsemi podrobnostmi lahko zasledujemo na liniji tiskov iz delavnic, ki so jih vodili (kronološko, kot mojstri in njihovi nasledniki) Thomas Anshelm (1516–1523, Hagenau) – Johann Setzer (1523–1532, Hagenau) – Peter Braubach (1536–1543, Schwäbisch Hall) – Pankratius Queeck (1543, Schwäbisch Hall) – Peter Frentz (1543/1545–1553, Schwäbisch Hall).⁷ Braubach je imel sprva tiskarno v mestu Schwäbisch Hall, po svojem odhodu v Frankfurt (1540) jo je deloma prepustil svaku Queecku, tega pa je po njegovi smrti (1543) nasledil Peter Frentz. Ta je bil sicer dolgoletni sodelavec in učenec Petra Braubacha: do svoje smrti leta 1553 je v tiskarni v Schwäbisch Hallu natisnil okrog 25 tiskov, za katere lahko z gotovostjo dokažemo provenienco (Claus 2013: 135).

Claus je po našem mnenju zbral podatke, ki ne dopuščajo nobene dvoma, da črke in inicialka L, uporabljene za tisk *Katekizma* in *Abecednika* iz leta 1550, ne bi bile iz tiskarne Petra Frentza v Schwäbisch Hallu. Tam so bile črke in lesorez z inicialko L tako pred tiskom prvih dveh slovenskih knjig kakor tudi po njem.

Na mestu je zato vprašanje, ali je bila knjiga kljub prepovedi natisnjena v Schwäbisch Hallu, ali pa so črke za knjigo dejansko posodili kam drugam. Toda kam? Če bi Trubar res upošteval prepoved, potem bi morala inicialka in nekatere druge črke romati najverjetneje v delavnico Petra Braubacha v Frankfurt, ki je bila povezana s tiskarno v Schwäbisch Hallu, a je bila tako s črkami kot z inicialkami dobro opremljena – le težko si razumno razložimo, zakaj bi si samo za dve knjigi izposojali, kar so že imeli. Prav tako bi bilo nerazumljivo, da bi jih posojali iz Halla v Tübingen v Morhartovo tiskarno (in nato nazaj), saj je imel tudi Morhart pri sebi vse potrebno, povezav med tema dvema tiskarnama pa ne poznamo in jih zelo verjetno tudi ni bilo. Da bi tiskal Trubar z izposojenimi črkami kje drugje, je še manj verjetno.

Vse torej kaže, da lahko tudi po širšem premisleku pritrdimo Clausu (2013: 137) v sklepu, da je Trubar tiskal svoji prvi knjigi ne glede na *interim* v mestu Schwäbisch Hall.

7 Prim. podatke o tiskarnah in tiskarjih v CERL 2013.

V tem kontekstu moramo torej znova brati in komentirati razpoložljive Trubarjeve izjave o tej zadevi. Izjavi iz let 1557 in 1561 nista v ničemer sporni, saj prinašata le podatek, da je bila knjiga zaradi prepovedi tiskana skrivaj – ne omenjata pa, da bi bila tiskana drugje; še več, zakaj bi tisk potekal »z nevarnostjo« (»mit gfar«), če bi to potekalo v Tübingenu s tiho ali glasno odobritvijo vojvode ali bodočega vojvode Krištofa:

»V dveh krajih so namreč tiskarjem njihovi višji nadzorniki strogo prepovedali tiskati moje slovenske spise. Moral sem jih dati tiskati skrivaj z nevarnostjo ter v svoji odsotnosti, da jih nisem mogel popraviti. Tiskar in neki krščanski pridigar, ki oba nista razumela besedice slovenski, sta opravila korekturo« (TT 1557: A4a, Rupel 1966: 73–74).⁸ »Moral jo je [Trubar] tiskati skrivaj in pod izmišljenim imenom zato, ker mu je nadzorniki tiskarn v dveh krajih v času interima niso hoteli dovoliti tiskati« (TR 1561: B3a–B3b, Rupel 1966: 116).⁹

Podobno ne govori proti podatku o tisku v Schwäbisch Hallu Trubarjevo pismo Henriku Bullingerju 20. decembra 1557:

»Zakaj pred 7 leti niso ne Nürnberžani ne Halčani hoteli dovoliti, da bi njih tiskarji natisnili moj katekizem z napevi, ker so vedeli, da sem v nemilosti pri kralju, pa so se bali tudi zase« (Rajhman 1986: 32–33).¹⁰

Gornje tri izjave nam torej zgolj podajajo informacijo o tem, da sta se *Katekizem* in *Abecednik* v primeru, da so ju natisnili v mestu Schwäbisch Hall, tiskala ilegalno.

Edina sporna Trubarjeva izjava, glede vsebine katere so že večkrat dvomili predhodni raziskovalci in na katero so se naslanjali tudi nji-

8 »Denn an zweien orten war den Buchdruckherrn von jren Oberen vnd Superattendenten hoch verboten / meine Windische Schrifftten zudrucken. Ich habs verborgen mit gfar / vnd in meinem abwesen / das ichs nit hab mögen Corrigieren / trucken müssen lassen. Der Buchtrucker vnd ein Christlicher Prediger / die beid kein wort Windisch verstanden / habens Corrigiert.«

9 »/W/ölches [Büchlin] er [Truber] heimlich vnnnd vnder einem erdichten Namen/ (von wegen / das jme die Superattendenten der Truckereyen / an zweyen orten / zür zeit des Interims / gemelt Büchlin / zütrucken nicht wolten gefatten).«

10 »Nam Noribergenses neque Hallenses ante annos 7 uolebant permitttere, vt meus rhythmicus catechismus Schlauius ab eorum typographis excuderetur quia sciebant, me esse sub indignatione regis, a qua et sibi timebant.«

hovi sklepi, bi bila potemtakem izjava iz Trubarjevega uvoda v izdajo celotne Nove zaveze iz let 1581 in 1582:

»Da pa posvečam tole knjigo Vaši knežji milosti in jo v njenem imenu izdajam, so predvsem naslednji trije vzroki. Prvi je tale: po posebnih božjih ukrepih in milostni naklonjenosti presvetlega visokorodnega krščanskega kneza in gospoda, gospoda Krištofa, vojvode württemberškega in teškega [...] so se vse zgoraj navedene slovenske knjige natisnile v Tübingenu (za časa *interima* niso v Nürnbergu in Schwäbisch Hallu hoteli dovoliti natisa niti prvega malega katekizma v rimah in napevih s pridigo o opravičenju pred Bogom) [...]« (TT 1581–1582: (:)(8b; Rupel 1966: 279).¹¹

Ta izjava je delala preglavice vsem dosedanjim raziskovalcem, ki so izhajali iz hipoteze, da je *Katekizem* izšel v Tübingenu, saj je Trubar v TT 1557 (A3b),¹² poleg tega pa še v zgoraj omenjenem pismu Henriku Bullingerju izjavil, da je *Katekizem* izšel leta 1550, in v TR 1561 (B3a), da je izšel pred *Abecednikom*, ki nosi letnico 1550.¹³ Vendar tudi ta izjava, če jo razumemo in prevajamo v skladu s predpostavko, da sta bili prvi slovenski knjigi natisnjeni v Schwäbisch Hallu, drži. *Katekizem* iz leta 1550 namreč v besedilu pred navedeno Trubarjevo izdajo v navedenem uvodu resnično ni omenjen. Trubar navaja le, da je napisal med drugim tudi »Catechismum mit dreierley kurtzen vnnd außführlichen Außlegungen« (TT 1581–1582: (:)(2b), torej »Katekizem s trojno kratko in izčrpno razlago«; takšno »trojno« razlago pa vsebujejo prav katekizmi iz let 1555, 1567 in

11 »Das aber E. F. G. ich diß Buch zuschreibe / vnd vnder dero Namen außgehen lasse / geschickt fürnemlich auß folgenden dreien Vrsachen. Die erste ist / Nachdem auß sonderlichen Schickungen Gottes / vnnd gnädiger Vergünstigung des Durchleuchtigen Hochgebornen Christlichen Fürsten vnd Herren Christoffen Hertzogen zu Würtemberg / vnd Teck [...] die ob angezeigte Windische Bücher alle zu Tübingen getruckt sein

12 »Im 1550 Jar / seind die ersten zwey Windische Büchlin gedruckt worden.«

13 »Das aber E. F. G. ich diß Buch zuschreibe / vnd vnder dero Namen außgehen lasse / geschickt fürnemlich auß folgenden dreien Vrsachen. Die erste ist / Nachdem auß sonderlichen Schickungen Gottes / vnnd gnädiger Vergünstigung des Durchleuchtigen Hochgebornen Christlichen Fürsten vnd Herren Christoffen Hertzogen zu Würtemberg / vnd Teck [...] die ob angezeigte Windische Bücher alle zu Tübingen getruckt sein

1575, ki so vsi izšli pod pokroviteljstvom vojvode Krištofa. Na takšne drobne Trubarjeve manevre, kadar je imel namen doseči svoj cilj, smo opozarjali že v zvezi z njegovimi odnosi do financierjev knjig (Ahačič 2007: 56–62). Zato se nam ponuja naslednja interpretacija nemškega besedila:

»Da pa posvečam tole knjigo Vaši knežji milosti [torej vojvodi Ludviku Württemberškemu] in jo v njenem imenu izdajam, so predvsem naslednji trije vzroki. Prvi je tale: po posebnih božjih ukrepih in milostni naklonjenosti presvetlega visokorodnega krščanskega kneza in gospoda, gospoda Krištofa, vojvode württemberškega in teškega [...] so se vse zgoraj navedene slovenske knjige natisnile v Tübingenu (za časa *interima* v Nürnbergu in Schwäbisch Hallu natisa zanje [torej za zgoraj omenjene knjige] niso hoteli dovoliti, niti natisa prvega malega katekizma v rimah in napevih s pridigo o opravičenju pred Bogom).«

Natisa po takšni interpretaciji gornjega besedila v Schwäbisch Hallu torej niso dovolili, kar pa ne pomeni, da ga niso ilegalno izvedli, *Katekizem* in *Abecednik* iz leta 1550 pa ne spadata med »zgoraj navedene slovenske knjige«, torej med knjige, natisnjene v Tübingenu.

Moje sklepanje glede poteka dogodkov ob tisku prvih dveh slovenskih knjig bi bilo tako naslednje: Trubarju je bilo tiskanje uradno onemogočeno zaradi prepovedi nadzornikov tako v Nürnbergu kot v Schwäbisch Hallu. S Petrom Frentzem (tudi *Frentius* oziroma *Frentzius*), tiskarjem v Schwäbisch Hallu, ter najverjetneje še z Mihaelom Grätterjem (tudi *Gretter*), »krščanskim pridigarjem« v istem kraju,¹⁴ se je zato dogovoril, da bosta knjigi natisnjeni v njegovi delavnici v tajnosti ob Trubarjevi odsotnosti. To verjetno ni bilo posebno težko, saj tiskarn praviloma niso pregledovali, Trubarjeva odsotnost pa je nevarnost, da bi kdo opazil, kaj se dogaja, še dodatno zmanjšala. Tudi če je v Schwäbisch Hallu še kdo vedel za tak projekt (morda celo mestna oblast), jih ni prav nič stalo, da so tak skrivni projekt dopustili, saj jih je skrbelo predvsem, da se ne bi zamerili višjim oblastem. In če je projekt

14 V Schwäbisch Hallu je imel Trubar vsaj tri dokumentirane znanke: župnika Mihaela Grätterja (Gretter), fizika Johanna Regula (Regulus) ter učitelja Jerneja Holdenriedta (prim. Rajhman 1986: 19–20, 327).

s skrivnim tiskom v Schwäbisch Hallu uspel, potem ga Trubar nikjer ne izpostavlja predvsem zato, ker bi bilo res skrajno neprevidno opozarjati oblastnike o svoji (in tiskarjevi) kršitvi interima in izrecne prepovedi.

Tak sklep rešuje tudi dilemo glede letnice izida Trubarjeve knjige. Glede na neujemanje Trubarjevih izjav ob predpostavki, da je *Katekizem* izšel v Tübingenu, je zato zgoraj navedeno mesto iz TT 1581–1582 delalo velike težave že Francetu Kidriču (1921: 301); Krištof je namreč zasedel prestol šele po 6. novembru 1550, ko je umrl njegov predhodnik Ulrik; potemtakem bi moral *Katekizem* iziti šele leta 1551, če bi njegov tisk res omogočil vojvoda Krištof. Od dovoljenja do natisa je moralo namreč preteči kar nekaj časa, dovoljenja za tisk Trubarjevih del pa vojvoda Krištof zagotovo ne bi utegnil dati že v prvih dneh po svojem imenovanju. Toda ne glede na pomisleke je ob predpostavki, da sta prvi slovenski knjigi tiskani v Tübingenu, prevladalo mnenje,¹⁵ da tudi za izid *Katekizma* velja letnica iz *Abecednika*, torej 1550, saj bi bilo nekoliko nenavadno, da Trubar na zgoraj omenjenem mestu v TR 1561 ne bi dajal pravega podatka, ko pa jasno pravi, da je *Katekizem* njegova prva knjiga, šele za njo pa navaja tudi *Abecednik* 1550. To mnenje se je nato utemeljevalo z nekoliko za lase privlečenim sklepom, da je pač Krištof Trubarju pomagal, še preden je postal vojvoda (in potemtakem tudi še preden se je seznanil leta 1553 s Petrom Pavlom Vergerijem). To pa je zagotovo manj verjetno kot naša razlaga. Če se torej ne bodo našli kaki novi viri, ki bi pojasnjevali novoodkrite podatke o črkah – in močno dvomim, da se bodo – moramo kot kraj tiska predvidevati Schwäbisch Hall, kot tiskarja pa Petra Frentza.

4. Jernei Skuryaniz

To nas vodi k naslednjemu razmišljanju, ki je seveda že bolj na ravni ugibanj – a zato nič manj zanimivo. Če bi Primož Trubar s psevdonimom *Jernej Škryanec* v *Katekizmu* 1550 želel narediti poklon ti-

15 Debatu povzema in sklene Joka Žigon (1954: 331–334), Rupel v obeh izdajah monografije (1962: 77, 1965: 84–85) o Trubarju takšno razlago sprejema, a se od nje vidno distancira: »V zadnjih letih pa dajejo raziskovalci več vere Trubarjevemu podatku in menijo [...]«, kar se mu sicer precej redko zgodi.

stim, ki so mu v Schwäbisch Hallu pomagali, ne bi pa hotel pri tem izpostaviti tiskarja in korektorja, potem bi bil »Jernej« zgoraj omenjeni Bartholomeus [= Jernej] Holdenriedt, »Škrjanec« pa zgoraj omenjeni Johannes Regulus, ki v priimku skriva škrjancu podobnega ptiča kraljička.

VIRI IN LITERATURA

- Kozma AHAČIČ, 2007: Zgodovina misli o jeziku in književnosti na Slovenskem: protestantizem. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU.
- Branko BERČIČ, 1968b: Das slowenische Wort in den Drucken des 16. Jahrhunderts. *Abhandlungen über die slowenische Reformation*. München: Rudolf Trofenik. 152–268.
- Cerl 2013 = *CERL Thesaurus*. Consortium of European Research Libraries, 2013. <<http://thesaurus.cerl.org>>.
- Helmut CLAUS, 2013: »Gedruckt in Siebenbürgen durch Jernei Skuryaniz«. *Gutenberg-Jahrbuch* 88. 127–138.
- Mihael GLAVAN, 2008: *Trubarjev album: romanje za Trubarjem*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Igor GRDINA, 1999: *Od Brižinskih spomenikov do razsvetljenstva*. Maribor: Obzorja.
- France KIDRIČ, 1921: Trije prispevki k zgodovini slovenskega pismenstva v 16. stoletju. *Južnoslovenski filolog* II. 301–308.
- Ernst KYRISS, 1970: Württembergische Renaissance-Einbände mit slawischen Drucken des Primus Truber. *Gutenberg-Jahrbuch* 45. 371–381.
- Sönke LORENZ (ur.), 2001: *Primus Truber: Der slowenische Reformator und Württemberg*. Stuttgart: W. Kohlhammer.
- Ulrich-Dieter OPPITZ in Christoph WEISMANN, 2014: Slovenski cerkveni red 1564 – še en najdeni izvod (Die Slowenische Kirchenordnung von 1564 – ein neu gefundenes Exemplar). *Stati inu obstati* 19-20 (2014), 36–41.
- Jože RAJHMAN, 1986: *Pisma Primoža Trubarja*. Ljubljana: Slovenska akademija znanosti in umetnosti, Razred za filološke in literarne vede (Korespondence pomembnih Slovencev 7).
- Jože RAJHMAN, 1997: *Pisma slovenskih protestantov*. Ljubljana: Slovenska akademija znanosti in umetnosti, Razred za filološke in literarne vede (Korespondence pomembnih Slovencev 11).

- Marianne ROZSONDAI, 1972: Beiträge zu Württembergischen Renaissance-Einbänden mit slawischen Drucken des Primos Truber. *Gutenberg-Jahrbuch* 47. 353–359.
- Mirko RUPEL, 1958: Trubariana. *Razprave razreda za filološke in literarne vede* 2–3. Ljubljana: SAZU. 165–187.
- Mirko RUPEL, 1962: *Primož Trubar: življenje in delo*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Mirko RUPEL, 1965: *Primus Trüber: Leben und Werk des slowenischen Reformators*. Deutsche Übersetzung von B. Saria. (Südosteuropa-Schriften 5.) München.
- Mirko RUPEL, 1966: *Slovenski protestantski pisci* (druga, dopolnjena izdaja). Ljubljana: DZS.
- Oskar SAKRAUSKY, 1989: *Primus Truber: Deutsche Vorreden zum slowenischen und kroatischen Reformationswerk*. (Studien und Texte zur Kirchengeschichte und Geschichte 5/1). Wien: Institut für protestantische Kirchengeschichte Wien – SAZU, Ljubljana.
- Christian Friedrich SCHNURRER, 1989 [=1799]: *Slavischer Bücherdruck in Württemberg im 16. Jahrhundert: ein literarischer Bericht*. Unveränderter Nachdruck mit einem Nachwort von Peter Bartl. (Geschichte, Kultur und Geisteswelt der Slowenen, 20.) München: R. Trofenik. TA 1550 = Primož Trubar, 1550: *Abedecarium vnd der klein Catechismus*. Tübingen.
- TAr 1562 = Primož TRUBAR, 1562: *ARTICVLI OLI DEILI, TE PRAVE STARE VERE KERSZHANSKE*. Tübingen.
- TC 1550 = Primož TRUBAR, 1550: *Catechismus*. Tübingen.
- TO 1564 = Primož TRUBAR, 1564: *CERKOVNA ORDNINGA*. Tübingen.
- TR 1558 = Primož TRUBAR, 1558: *EN REGISHTER*. Tübingen.
- TR 1561 = Primož TRUBAR, 1561: *Regijster vnd summarischer Inhalt*. Tübingen.
- Rudolf TROFENIK in Christoph WEISMANN (ur.), 1973: *Primož Trubar: Cerkovna ordninga = Slowenische Kirchenordnung: Tübingen 1564. Teil 1: Text*. (Geschichte, Kultur und Geisteswelt der Slowenen, 10.) München: R. Trofenik.
- TT 1557 = Primož TRUBAR, 1557: *TA PERVI DEIL TIGA NOVIGA TESTAMENTA*. Tübingen.
- TT 1581–82 = Primož TRUBAR, 1581–82: *TA CELI NOVI TESTAMENT*. Tübingen.
- Joka ŽIGON, 1954: Kdaj je izšla prva slovenska knjiga? *SR* 5–7. 331–334.

Marko Kerševan

HITLERJEV BOG: NACIONALSOCIALIZEM IN/KOT RELIĀIJA TER ODNOS DO KATOLIŠTVA IN PROTESTANTIZMA

Odnos med nacizmom in religijo, posebej med nacizmom in krščanskimi Cerkvami, v prvi vrsti seveda z Rimskokatoliško cerkvijo in nemškimi evangeličanskimi Cerkvami, je še vedno – in vedno znova – deležen pozornosti. Najpogosteje in najbolj zavzeto je obravnavan odnos Cerkev do nacionalsocializma. Tudi na študijskih večerih smo imeli lani dve predavanji, eno o odnosu RKC do nacizma in drugo, ki je prikazalo Izpovedujočo cerkev in njeno *Barmensko deklaracijo*, s katero so se znotraj nemškega protestantizma postavili po robu nacističnemu zlorabljanju krščanske vere in Cerkev.¹ Tokrat bomo pogled usmerili na sam nacionalsocializem (NS) in njegovo razmerje do religije, posebej do krščanstva in krščanskih Cerkev.

Tudi zato in zaradi občutljivosti problematike je prav, da takoj na začetku spomnim na osnovne prostorske in časovne koordinate dogajanja:

Neposredno imamo opraviti z obdobjem 1920–1945. Nemški nacionalsocializem je imel za svoje oblikovanje in uveljavljanje na voljo pravzaprav zelo malo časa (glede na njegove cilje, metode in rezultate lahko seveda rečemo: hvala Bogu). Ob religijski tematiki, ki sodi v zgodovinski čas »dolgega toka«, to neizogibno pomeni, da so mnoge stvari ostale nedorečene, nejasne, neizkristalizirane, pa tudi, da niso nastale šele v tem obdobju, a tudi ne izginile z njim.

Obdobje in okolje, o katerih bomo govorili, so zaznamovale:

1 Leon Novak: Izpovedujoča cerkev, *Bekennende Kirche*, *Stati inu obstati* 17-18 (2013), in France M. Dolinar: Katoliška cerkev v Nemčiji v Tretjem Reichu, v tej številki *Stati inu obstati*.

- posledice prve svetovne vojne, poraza in ponižanja Nemčije (»Versailles«),
- velika ekonomska kriza (1929),
- zatrtje poizkusov komunistično-socialistične revolucije, frustriranost in razdeljenost marksističnega delavskega gibanja socialdemokratske in komunistične usmeritve,
- politična nestabilnost, povezana z vsem prej navedenim v razmerah komaj vzpostavljene (Weimarske) republike po nasilnem koncu monarhije,
- značilna nemška duhovna klima tega obdobja (ki odmeva npr. v naslovu znanega Lukáćevega dela *Razkroj uma* in njegovi analizi, pa v pesimističnih tonih Webrovih zadnjih spisov, kjer govori o usodi (nemškega naroda), o demonih, ki vlečejo niti življenja vsakega posameznika ..., da ostanem pri avtorjih in delih, ki jih sociologi najbolj poznamo).

Različne teorije o bistvu in vzrokih nemškega fašizma oziroma nacizma navedeno na različne načine upoštevajo in povezujejo (ali spregledujejo). Tokrat se z različnimi teorijami in opredelitvami ter z njimi povezanim vprašanjem o širini in aktualnosti tega pojava onkraj nemškega prostora in časa ne bomo ukvarjali.² Omejili se bomo na religiozni vidik nemškega nacionalsocializma v obravnavanem obdobju.

Ne smemo pozabiti na kvantitativna razmerja. Hitler in nacionalsocialisti so pred prevzemom oblasti leta 1933 dobivali po letu 1930 okrog tretjine glasov volivcev (največ na prvih volitvah leta 1932, in sicer 37 %); na zadnjih volitvah, že po prevzemu oblasti in nasilnih ukrepih proti opoziciji leta 1933 pa 43 %. Dobro tretjino glasov so vseskozi dobivali v številki socialisti in komunisti (na zadnjih volitvah še 18 % in 12 %). Nikakor torej ni mogoče delati enačaja med nacisti in Nemci tistega časa! Po drugi strani pa iste številke seveda

2 O fašizmu, nemškem nacionalsocializmu in Hitlerju še posebej obstaja že ogromno zgodovinske, biografske in teoretizirajoče literature različnih usmeritev. Med deli v slovenščini naj spomnim samo na sveži prevod obsežnega dela zgodovinarja Iana Kershava: *Hitler*. Ljubljana: Cankarjeva založba 2013, med teoretskimi deli pa na izvrsten kritičen pregled različnih teorij o fašizmu/nacizmu v delu Mladena Dolarja: *Struktura fašističnega gospostva*. Ljubljana 1982.

govore, da pri NS ni šlo za ozko zarotniško ali oblastno kliko: pred prevzemom oblasti je NSDAP (Nazionalsozialistische Deutsche Arbeiterpartei, Nacionalsocialistična nemška delavska stranka) štela okrog milijon članov (pri več kot 60 milijonih prebivalcev), do konca vojne je število naraslo na 6–7 milijonov.

Čeprav se bomo omejili le na religiozni vidik nemškega nacional-socializma, je zaradi umestitve/okvira našega prikaza seveda treba spomniti, za kaj se je nacionalsocializem imel in kot kaj se je sam predstavljal (v svojih dokumentih, nastopih svojih glasnikov, ne nazadnje in najprej v Hitlerjevi knjigi *Mein Kampf*³).

Predstavljal se je kot narodno-politično gibanje. Hitler je v *Mein Kampfu* (*Moj boj*) in pozneje večkrat poudaril, da se nima za verskega reformatorja, ampak za političnega voditelja. Cilj NSDAP je mobilizacija Nemcev za to, da jim je/bo Nemčija in nemški narod »najprej« in »nad vsem«. Bojuje se in bojevala se bo za odpravo krivic in ponižanja Nemčije (proti določilom mirovne pogodbe v Versaillesu), za ozemeljsko, materialno in duhovno osvoboditev Nemcev; poseben vidik te osvoboditve je osvoboditev od tujega in mednarodnega kapitala, ki izkorišča in izčrpava Nemce in Nemčijo. Bojuje se za razširitev in zagotovitev življenjskega prostora nemškemu narodu (in to na ozemlju Rusije in slovanskega Vzhoda, ki je – seveda – nekoč že bilo v posesti Germanov, Gotov itd.).

Pogoj za uspešnost te mobilizacije in usmeritve (navzven) je ustrezna usmeritev in mobilizacija navznoter: za notranji prepород in očiščenje nemškega naroda vsega, kar ga od znotraj slabi in ovira. To pa naj bi bilo:

– nerešeno socialno vprašanje, brezposelnost, stiske in bedne življenjske razmere delavskih in srednjih slojev,

- 3 Ponatisi Hitlerjevega dela so v Nemčiji prepovedani, tako da mi je bilo delo v tisku dostopno le preko obsežnih povzetkov in odlomkov v zbirkah dokumentov in virov (glej op.4). Zanimivo, da je delo v večjem delu mogoče prebrati v prirejenem prevodu, ki je izšel leta 1990 v Beogradu, opremljen z obsežnim polemičnim in za takratne jugoslovanske razmere aktualiziranim komentarjem prevajalca in prireditelja Radomirja Smiljanića (mimogrede: s strupenimi komentarji na račun takratnega »slovenskega nacionalizma«, ki da je pravzaprav slika fašizma na pohodu) pod naslovom *Enciklopedija demonije: Majn Kampf Adolfa Hitlerja danas* (1.del). Beograd: AIZ Dosije.

– boljševiški in socialdemokratski marksizem z njegovim vsiljevanjem razrednega boja in internacionalizmom na račun narodne enotnosti,

– parlamentarna strankarska demokracija s svojimi prepiri, spletkami, interesnimi kupčijami, odsotnostjo vsake avtoritete,

– buržoazni (liberalni) egoistični individualizem brez odgovornosti do (narodne) skupnosti, z abstraktnim načelom enakosti in nespoštovanjem naravne hierarhije in načela »vsakemu svoje«,

– judovstvo in njegova razdiralna, polaščevalska, izkoriščevalska dejavnost proti vsemu narodnemu/nemškemu.

Zaporedje teh »rak ran« ni bilo vedno enako, vedno pa so bile bolj ali manj vse spretno povezovane. Kot temeljni skupni imenovalec in/ali vezivo vseh naštetih notranjih slabosti – in navsezadnje tudi zunanjih krivic in ovir – so odkrivali vpliv judovstva in Judov.

Nekoliko so bile te usmeritve razvidne in pojasnjene že s Hitlerjevimi političnimi opažanji na (habsburškem) Dunaju, ki je bil zanj »najtežja in najbolj temeljita življenjska šola«; opisal jih je v *Mein Kampf*, ko je primerjal tamkajšnja politična voditelja Schönenerja in Luegerja. Schönener in njegovi velikonemški nacionalisti so bili po Hitlerju pravilno velikonemško in antisemitsko usmerjeni, niso pa imeli posluha za socialna vprašanja. Lueger in njegovi krščanski socialci so bili veliko bolj uspešni, ker so reševali socialna vprašanja, bili protijudovski (čeprav so judovstvo neustrezno zreducirali na versko-politično vprašanje), a hkrati neustrezno zvesti Katoliški cerkvi in večnarodni habsburški monarhiji. Hitler je kot pravo usmeritev videl združitev velikonemškega načela, antisemitizma in socialnega programa.

Naštetih zunanje- in notranjepolitični cilji NSDAP so bili tako rekoč od začetka nadgrajeni z rasizmom, rasno teorijo oziroma rasnim mitom: nemški narod ima posebno rasno poslanstvo. Nemški narod/nemštvo je ključni nosilec najvišje, kulturno-civilizacijsko najustvarjalnejše rase, »nordijske rase«. Rasno čiščenje nemškega naroda (navznoter) in boj za nadvlado nemškega naroda navzven ter širjenje njegovega življenjskega prostora pomeni hkrati uveljavljanje in nadaljevanje naravnega razvoja, uveljavljanja in nadvlade kulturno-civilizacijsko najustvarjalnejše rase. Druge rase so v primerjavi z nordijsko

le bolj prenašalke kulturnih in civilizacijskih dosežkov; judovska pa je antipod nordijski rasi, saj je izkoriščevalska, kulturno razdiralna, parazitska, usmerjana zgolj v materialno. »Judovsko vprašanje« ni vprašanje posebne vere, ni religiozno, ampak rasno vprašanje. Nacionalsocialistom ne gre za nasprotovanje judovski veri, za antijudaizem, za versko ali socialno protijudovstvo, ampak za rasni antisemitizem. Pri Hitlerju in njegovih srečamo neutrudno poudarjanje, da gre pri rasi, rasizmu in antisemitizmu za biološko, naravno *dejstvo*, za stvar znanosti, ki izhaja iz različnih merjenj in proučevanj bioloških rasnih značilnosti in genetskih procesov. Gre simbolno in stvarno za vprašanje »krvi«.

Po drugi strani pa je razvidno neutrudno poudarjanje (in praktično upoštevanje), da je s »krvjo« povezan tudi »duh«, da se biološka rasa izraža v ustreznem duhu, vrednotnih in ne nazadnje religijskih usmeritvah. Odgovori na vprašanje, kako do take povezanosti duha in krvi prihaja, kako jo je mogoče spoznati in dokazati, se neizogibno izgubljaajo v različnih spekulacijah. Rasno »znanost« nerazdružno spremlja rasna mistika! Mešanica obojega je seveda odpirala prostor za tako rekoč poljubne (željene) razlage in opredelitve. Če ni bilo dovolj zunanjih rasnih značilnosti, je dominantnost prave rase pri določenem človeku – če je bilo treba – dokazoval njegov pravi rasni duh (prave vrednote, npr. zvestobe in časti in ne nazadnje zavzetost za pravo raso in sovražnost do parazitske rase). Hitler, Himmler, Goebbels fizično gotovo niso bili zgledni primerki čiste nordijske rase. Za Bismarcka, Hindenburga in Luthra – ki jim ni bilo mogoče odrehati nemškega duha – so iznašli poseben podtip nemško-nordijske rase. Pri velikih evropskih zgodovinskih osebnostih in ustvarjalcih kulturno-civilizacijskih dosežkov so iskali (in našli) vsaj kapljo nemške/germanske krvi, tako pri starih Rimljanih kot pri španskih in portugalskih pomorščakih 15. in 16. stoletja ali renesančnih umetnikih⁴ – in kakor bomo videli, tudi pri Jezusu.

4 Poučen je vpogled v takratna rasna/rasistična vzgojna prizadevanja v šoli. Priročnik za učitelje v osnovni šoli iz leta 1940 za rasno vzgojo pri posameznih šolskih predmetih npr. pri zgodovini, govori, da so na sedanjem nemškem ozemlju v grobovih izpred 5000 let odkrili tako skelete s čistimi nordijskimi rasnimi značilnostmi (dolga lobanja, ozek obraz itd.) kakor skelete z značilnostmi

Vprašanje nacionalsocializma kot religije

Pri raziskovanju razmerja med NS in religijo se kar vsili teza/vprašanje, ali nista sam nacionalsocializem ali nacionalsocialistična ideologija pravzaprav religija, morda z dodatnimi opredelitvami kot »politična religija«, »posvetna religija«, »nadomestna religija« ali vsaj »nadomestek religije«. Odgovor na to vprašanje je odvisen od naše opredelitve religije in religioznosti. Ob široki funkcionalistični ali fenomenološki opredelitvi religije je odgovor hitro pozitiven. Za to govori nacionalsocialistična eshatološka pripoved (Tretji *Reich*), rituali, uporabljeni simboli (da spomnimo samo na svastiko, simbol številnih, zlasti vzhodnih religij), kult voditelja, izdelana hierarhija, doživljana individualna in kolektivna nagovorjenost/odgovornost in pripadnost, doživljanje soudeleženiosti pri nečem svetem, vzvišenem, skrivnostnem; tudi izrecno je beseda sveto (*Heil, heilig*) obilno uporabljana (sveti boj, sveta zemlja, kri, domovina, tudi pozdrav *Heil Hitler* je vsaj sugestivni v tej smeri). V vsem tem ni težko najti tako temeljnih religijskih oziroma religiji pripisovanih funkcij (integracija, kompenzacija) kakor značilnosti fenomenološkega opisovanja doživetja svetega.⁵

Res pa je, da lahko s takimi funkcionalističnimi ali fenomenološkimi opredelitvami religije ali religioznega uvrstimo med (politične, posvetne, nadomestne) religije tudi druge nacionalizme, socializme, patriotizme, vse do različnih postmodernih kultov.

Zato bomo tokrat zastavili naše vprašanje in raziskovanje bolj konservativno in konkretno: kako je z odnosom NS do tradicionalnih

»Luthrove, Bismarckove, Hindenburgove figure – visokorasli, težki, s širokom obrazom«; pa da je zaradi selitev »večina evropskih ljudstev prišla do deleža nordijske krvi in nordijske kulture«, zato naj bodo učenci »prepričani, da je v vseh znamenitih pomorščakih, kot sta bila Vasco da Gama ali Krištof Kolumb okrog leta 1500, tekel dobršen del nordijske krvi iz gotske, vandske, langobardske, normanske in tudi frankovske in saške dediščine«. Ipd. (Ernst Dobers/Kurt Higelke: *Rassenpolitische Unterrichtspraxis*. Leipzig 1940, str. 107, 109, 158.

5 O problemu opredelitve religije in umestitvi pojavov »civilne religije«, »politične religije« ipd. pišem v knjigi *Religija in slovenska kultura: ljudska religioznost, civilna religija in ateizem v Sloveniji*. Ljubljana: Znanstveni inštitut Filozofske fakultete 1989. Glej tudi: S. Flere, Marko Kerševan: *Religija in (sodobna) družba: Uvod v sociologijo religije*, Ljubljana. Znanstveno in publicistično središče 1995, str. 63–77.

ključnih verovanj v prostoru, v katerem je nastal in deloval? Kako je z vero v boga, odnosom do krščanstva, do katoliške in protestantskih Cerkev? Pri odgovorih se bomo poizkušali opreti na uradne dokumente NS, Hitlerjev *Mein Kampf*, njegove javne govore in zabeležene samogovore v ožjih krogih ter nekatere diskusije in ocene iz tistega časa o (ne)religioznosti NS (v krogu njegovih pripadnikov in zunaj njega). Posebno težo bodo pri tem imeli Hitlerjevi pogledi – ne ker bi nam tokrat šlo za vprašanje Hitlerjeve osebne vernosti same po sebi, ampak zaradi religioznega, kulturnega mesta Hitlerja in njegove osebnosti v nacionalsocialističnem gibanju in strukturi moči.⁶

Verovanje v boga/Boga?

Odgovor je gotovo pritrديلen. Nacionalsocialisti, s Hitlerjem vred, so v svojih javnih in zabeleženih nejavnih (Hitler) nastopih govorili o bogu, se sklicevali na Boga, se obračali k njemu, se kot »Gottgläubig« izrecno postavljali proti »brezbožnem« boljševizmu, komunizmu, marksizmu, in to še posebej prav v povezavi s svojim poslanstvom v službi Nemčije, nemštva, germanstva, civilizacije in najvišje rase.

Nekaj citatov:

Hitler:⁷

27. 6. 1937: »Nemški nacionalsocialisti verujemo v našega gospoda Boga v nebesih, na zemlji pa najprej verujemo v naš nemški narod (...). Bog je ustvaril narode (...). Ko si prizadevamo za njihovo ohranitev v taki formi, kot jo je Bog hotel, verujemo, da delamo v skladu z

6 Uporabljal sem dve knjigi dokumentov: Reinhard Kühnl: *Der deutsche Faschismus in Quellen und Dokumenten*. Köln. Pahl-Rugenstein 1977; Georg Denzler/Volker Fabricius. *Die Kirchen im Dritten Reich*. Band 2: Dokumente. Frankfurt am Main: Fischer 1984. V največjo pomoč so mi bila dela: Hubert Cancik (ur.): *Religions- und geistesgeschichte der Weimarer Republik*. Düsseldorf: Patmos 1982; Manfred Ach, Clemens Pentrop: *Hitlers »Religion«. Pseudoreligiöse Elemente im nationalsozialistischen Sprachgebrauch*. München 1977, zlasti: Clemens Pentrop: *Quellensammlung (Adolf Hitler)*, str. 37–77; Kurt Meier: *Kreuz und Hakenkreuz: Die evangelische Kirche im Dritten Reich*. München: DTV 2001; Michael Reißmann: *Hitlers Gott*. Zürich: Pendo Verlag 2001.

7 Po Ach, Clemens, *Quellensammlung*, delo v op. 6, str. 51, 57, 59, 76.

voljo Vsemogočnega (...). Če nas ne bi vodila Previdnost, sam ne bi našel poti. Tako smo mi nacionalsocialisti v globini srca verni.«

1. 5. 1935: »Najvišje, kar mi je Bog na svetu dal, je moj narod. Na njem temelji moja vera. Njemu služim in njemu dam svoje življenje (...). To naj bo naša skupna sveta veroizpoved na dan nemškega dela.«

25. 2. 1943 (po Stalingradu!): »Vidim milost Previdnosti, da sem bil izbran, da vodim svoj narod v taki vojni.«

1. 1. 1945 (zadnji javni govor po radiu): »Komur je previdnost naložila tako težke preizkušnje, tega je poklicala k najvišjemu (...). Zahvaljujemo se Bogu za pomoč vodstvu in narodu, za moč, ki nam jo je dal, da smo bili močnejši kakor stiska in nevarnost. Če se pri tem zahvaljujem tudi za svojo rešitev [ob atentatu; M.K.], to le zato, ker sem srečen, da lahko še naprej služim svojemu narodu. V tej uri hočem kot glasnik velike Nemčije Vsemogočnemu svečano priseči, da bomo tudi v novem letu zvesto in neomajno izpolnjevali svojo dolžnost, v kot skala trdnem verovanju, da bo prišla ura, da se bo zmaga dokončno naklonila tistemu, ki je je najbolj vreden: Velikonemškemu Rajhu.«

Robert Ley:

1937, udeležencem strankine šole NSDAP:⁸ »Adolf Hitler. Samo tebi smo zavezani. Verujemo, da je samo nacionalsocializem odrešujoča vera za naš narod. Verujemo, da je en Gospod Bog v nebesih (...) in da nam je on poslal Adolfa Hitlerja, da postane Nemčija na veke vekov temelj.«

Bog je v nagovorih evociran kot Stvarnik, Vsemogočni, kot (božja) Previdnost. Pogosti govor o Previdnosti je izzival razprave, ali gre pri tem za Boga kot osebo ali le za brezosebno višjo silo – ki jo tradicionalno lahko imenujemo bog ali pa tudi ne. Toda nesporno gre v navedenih in drugih govorih in samogovorih tudi za izrecno sklicevanje na Boga, za obračanje k njemu, kar implicira predstavo o osebнем bogu, bogu kot osebi. Opraviti imamo z religiozno govorico (o) bogu; religiozni govor je v zadnji instanci samo govor v vokativu, samo nagovor in odgovor.

8 Po Klaus Weber: *Der moderne Staat und die katholische Kirche*. Essen: Ludgerus Verlag 1967, poglavje Das nationalsozialistische Deutschland, str. 149.

Krščanski Bog?

Toda ali je (bil) ta bog nacističnega diskurza krščanski Bog, Bog ki se je učlovečil v Jezusu Kristusu, Bog Abrahama, Izaka in Jakoba, Bog, ki so go oznanjale in ga oznanjajo krščanske Cerkve?

Tu pa so se odgovori že na začetku razlikovali – tako v nacional-socialističnem gibanju kot zunaj njega. Gibanje Nemški kristjani (*Deutsche Christen*), se pravi nacionalsocialistov ali njihovih podpornikov v protestantskih Cerkvah,⁹ je vztrajalo, da nacionalsocializem kot tak, vključno s svojim antisemitizmom, ni v nasprotju s krščanskim verovanjem v Boga in Jezusa Kristusa, temveč nasprotno. V svojem programskem besedilu 26. maja 1932 so zapisali: »Smo za pozitivno krščanstvo. Izpovedujemo pripadnost vrsti ustrezni veri v Kristusa, ki ustreza nemškemu Luthrovemu duhu in junaški pobožnosti (...). V rasi, narodnem in naciji vidimo od Boga dani in nam zaupani življenjski red, ustanove, ki jih moram po Božjem zakonu ohranjati. Zato je treba nasprotovati rasnemu mešanju. Kristusova vera rase ne ruši, temveč pogloblja in jo posvečuje (...). Zahtevamo boj proti marksizmu, ki je sovražen religiji in narodu, in njegovim krščanskosocialnim pomagачem vseh vrst. Pot v Božje kraljestvo pelje skozi boj, križ in žrtev, ne skozi napačen mir.«¹⁰ Za Nemške kristjane je bil antisemitizem, so bili »arijski rasni zakoni« z izključevanjem Judov nekaj, kar ima mesto tudi v sami Cerkvi, v imenu Božjega zakona in vere v Kristusa.

Toda že v nekoliko poznejšem besedilu gibanja iz leta 1933 lahko beremo: »Zahtevamo, da nemška narodna Cerkev resno vzame oznanjanje evangelija, očiščenega vseh orientalskih potvorb, in junaško podobo Jezusa kot temelj vrsti ustreznega krščanstva, v katerem na mesto hlapčevske duše stopi ponosni človek, ki se kot Božji otrok zaveda svoje zavezanosti Božjemu v sebi in v svojem narodu. Edina prava božja služba je za nas služenje našim sonarodnjakom (Volks-genossen). Kot bojna skupnost smo pred našim Bogom zavezani

9 O Nemških kristjanih: Leon Novak (gl. op. 1), str. 208–210. Glej tudi že: Marko Kerševan: *Vstop v krščanstvo drugače: protestantska teologija (Karla Bartha) v našem času in prostoru*. Ljubljana: Cankarjeva založba 1992, str. 162–164.

10 Richtlinien der Glaubensbewegung Deutsche Christen. Po Denzler, Fabricius (op. 6), str. 38.

sodelovati pri izgradnji prave obrambne narodne Cerkve, v kateri vidimo dopolnitev nemške reformacije Martina Luthra in ki je edina ustrežna totalitetnim zahtevam (*Totalitätsanspruch*) nacionalsocialistične države.«¹¹

Zgornje izvajanje že jasno nakazuje, da so se nacisti v Cerkvah zavedali, da se dotedanje cerkveno krščanstvo ne da brez razpok združiti z NS in rasističnim antisemitizmom še posebej. V naslednjem letu je to jasno povedalo gibanje Izpovedujoče cerkve v okviru nemških protestantskih Cerkva z *Barmensko izjavo*. Nezdržljivost krščanstva z rasizmom je s svoje strani leta 1937 ostro poudaril Pij XI. v encikliki *Mit brennender Sorge*.

Tudi med nacionalsocialisti je bilo ali je postalo očitno, da s krščanstvom, ki sprejema *Staro zavezo*, sveto knjigo Izraela kot izvoljenega ljudstva, in s svetim Pavlom *Nove zaveze*, ki razglša enakost (»Ni ne Juda ne Grka ... vsi ste eden v Kristusu Jezusu.« Gal 3,28), pač ni mogoče utemeljevati rasizma in antisemitizma. Prav tako je bilo očitno, da z Jezusom Kristusom *Nove zaveze*, ki oznanja Božjo ljubezen do vseh ljudi, posebej pa do šibkih in ubogih, z Jezusom, ki poziva k sočutju, miru, celo k ljubezni do sovražnikov, ni mogoče razglšati »vsakemu svoje«, mobilizirati za junaško pobožnost, za boj za čast in svobodo najboljših, najboljšega naroda in rase! To naj bi bilo mogoče le ob radikalno novem branju evangelijev, ob očiščenju evangelijev od »judovskega zasipa« in potvorjene Jezusove podobe in njegovega nauka v cerkvenih verzijah *Nove zaveze*, za katero naj bi bil odgovoren in kriv predvsem apostol Pavel. Ponovno je treba (in mogoče) odkriti arijskega Jezusa. V tej smeri je razglabljal nacionalsocialistični ideolog Alfred Rosenberg v svojem *Mitu 20. stoletja*, kjer dokazuje in prikazuje, kako sta se v zgodovini spopadala pavlinsko-nizkotno judovsko krščanstvo in herojsko navdihnjeno pozitivno krščanstvo (kamor prištevata tudi katare, valdence, prve luterance in hugenote). Pot so mu utirali ali ga spremljali številni avtorji v delih z zgovornimi naslovi, recimo: »*Jahve ali Jezus?*«, »*Wotan in Jezus*«, »*Jezus odrešnik nordijske krvi in duha*«. ¹²

11 Entschließung der Glaubensbewegung Deutsche Christen des Gaues Groß-Berlin, Denzler, Fabricius (op. 6), str. 88–89.

12 Po Cancik (op. 6), str. 162–164.

Nekaj zgovornih ilustracij takega iskanja oziroma prepričanja:

– Zveza za nemško Cerkev je v »95 tezah o nemškem krščanstvu na čisti evangelijski podlagi« že ob koncu prve svetovne vojne razglašala: »Starozavezno judovstvo in novozavezno krščanstvo sta dve različni in v glavnih točkah nasprotujoči si religiji. Imata različno pojmovanje Boga, sveta, človeka in zgodovine. (...) Notranjo zvezo med nemštvom in krščanstvom lahko dosežemo le, če krščanstvo rešimo nenaravne zveze z judovsko religijo, v katero je zapleteno zaradi svojega izvora (...). Nemštvo in krščanstvo sta si sorodna in globinsko povezana kot mitična (nordijski sončni mit) in etična religija luči, saj obema Odrešenik pomeni Luč sveta.«¹³

– Kot povzema pripadnik te zveze leta 1921 v delu *Jahve ali Jezus?*, se za Nemško cerkev v nemškem Jezusu zlivata Jezusova religija in germanski mit. Jezus ni božje jagnje za grehe sveta, je odrešenik kot arijski junak. Njegovo življenje je življenje junaka, je »visoka pesem nemške zvestobe do sebe in do stvari.«¹⁴

– Artur Dinter, gavljater Turingije (zaradi sektašenja je bil leta 1929 sicer izključen iz NSDAP), je leta 1923 v knjigi *Evangelij našega gospoda in odrešenika Jezusa Kristusa po poročilih Janeza, Luke, Marka in Mateja, v duhu resnice na novo preveden in predstavljen*, razglabljal, da je treba nadaljevati Luthrovo reformacijo s tem, da se razširi »arijsko, junaško, pravo krščanstvo z naukom o odrešeniku, ki utemeljuje Božjo oblast v našem srcu«. Luther je slutil pravo smer, a je zaradi ujetosti v svoj čas ni mogel uresničiti. Gre za obnovitev nordijske prareligije. *Stara in Nova zaveza* nista Božje razodetje, to je le čisti Jezusov nauk, ki se svetlika skozi judovsko-krščanski zasip *Nove zaveze*.¹⁵

Zapisan Hitlerjev samogovor s 13. 12. 1941 kaže, da je tako prepričanje prevzel tudi Hitler: »Kristus je bil arijec, Pavel je uporabil njegov nauk, da je mobiliziral podzemlje in vzpostavil neki predboljševizem. S tem je propadla jasnost antičnega sveta ...«¹⁶

13 Po Cancik (op. 6), str. 163. (poglavje Zur Religiosität der völkischen Bewegung avtorja Ekkeharda Hieronimusa, 159–176.

14 J. K. Niedlich, *Jahwe oder Jezus? Die Quellen unserer Entartung*. Leipzig 1921, cit. po Cancik (op. 6), str. 164.

15 Po Cancik (op. 6), str. 165–166.

16 Henry Picker, *Hitlers Tischgespräche im Führershauptquartier 1941/42*. Po Ach, Pentrop (op.6), str. 68.

Apostol Pavel je bil poleg *Stare zaveze* že od začetka glavni kamen spotike za nacionalsocialistične poglede in nepremagljiva ovira pri rasnem, socialno-razrednem in etičnem prilagajanju krščanstva nacionalsocialističnim potrebam in ciljem.

Völkische Religion – narodna/narodnjaška religija

Očiščevanje evangelija in iskanje nordijsko-germanski »vrsti ustreznega krščanstva« je vodilo k novi podobi Jezusa-Nejuda oziroma Jezusa Arijca; pri tem so si nekateri pomagali kar s starimi, sicer judovsko-talmudističnimi špekulacijami, da je bil Jezus otrok rimskega (očitno germanskega) vojaka, drugi pa s starimi gnostičnimi špekulacijami o božjem utelešenju. Prav so prišli tudi novozavezni zapisi in opisi bojovitega Jezusa, ko izganja (seveda judovske) trgovce iz templja (Mr 11,15) ali ko razglaša »nisem prišel, da prinesem mir, ampak meč« (Mt 10,34) ter naroča: »te moje sovražnike, ki niso hoteli, da bi jim jaz kraljeval, pa pripeljite sem in jih pobijte pred mojimi očmi« (Lk, 19, 27). Taka podoba Jezusa in njegovega čistega nauka naj bi – kot smo videli – šele omogočila povezavo/zlitje z izvirno germansko, nordijsko podobo boga in človeka junaka, ki se kaže skozi nordijske sage o bogovih in junakih, o svetu in človeku.

V ospredje je tako prihajala – pri nekaterih je bila navzoča že v začetku – teza o nerazdružni povezanosti naroda in njegove religije oziroma – pri radikalneje rasističnih avtorjih – rase in njej ustreznega duha, posebej etike in religije. Po Rosenbergu je rasa zunanja stran duše in duša je rasa, videna od znotraj.¹⁷ Duša pa je Bog/božansko v človeku; skrb za rasi in vrsti ustrezno religijo je zato glavna naloga narodne religije.

Prepričanje o zvezi narodnega in religioznega je bila (in je marsikje zunaj Nemčije še vedno) razširjena tudi v krščanskih Cerkvah samih. Paul Althaus, pomemben luteranski teolog tistega časa, ki nikakor ni bil nacionalsocialist, je v delu *Cerkev in narodnost* leta 1928 pisal, da je Božja stvariteljska volja naredila narod za narod in da v množini

17 Alfred Rosenberg: *Der Mythos des 20. Jahrhunderts*. Po Cancik (op. 6), str.175.

narodov lahko spoznamo Božjo voljo. Zato je vsak narod na svoj način svet in vsak član naroda je zavezan zvestobi do njega. Zvestoba narodu pa pomeni odgovornost za telesno in duhovno dediščino, za narodnost (*Volkstum*).¹⁸

Splošno načelo/prepričanje o vezanosti vsakega naroda na njegovo telesno/biološko in duhovno dediščino – na njegov *Volkstum* – pa je impliciralo narodu svojsko religijo, tako imenovano *völkische Religion*. Ta religija izraža in podpira, celo utemeljuje narodnost. Vsako ljudstvo/narod (*Volk*), vsaka rasa, stremljeva k svoji najvišji vrednoti, idealu, vsak narod potrebuje svoj mit, je pisal Rosenberg v *Mitu 20. stoletja*. Nemškemu narodu/narodnosti je primerna le nemška religija kot sestavina in izraz njegovega duha. Krščanstvo je za to primerno le, če/ko se prilagodi in podredi ter se vključi v izvirno nemško/germansko/nordijsko religijo; sprejemljivo je le v tistih vsebinah in oblikah, ki so združljive z narodnim duhom oziroma duhom narodne religije.

Kaj je (bila) ta nemški »rasi/vrsti ustrezna religija«, ni bilo soglasja. Odgovor je bil odvisen tudi od pojmovanja in opredeljevanja religije sploh: različne med seboj sprte ali pa združljive opredelitve so se usmerjale bolj v kolektivno, naravno ali zgodovinsko skupnost ali bolj v individualno doživljanje »notranjega človeka«. Prva desetletja 20. stoletja so bila čas nastajanja, združevanja in delitve organizacij, kakršne so bile Nemško-nordijska religiozna zveza, Germanska verska skupnost, Skupnost nemško verujočih, Nemška cerkev, Nemško versko gibanje, Zveza za nemški svetovni nazor, Nemška zveza panteistov, Društvo Edda, Kristusovo germanstvo. Te in podobne organizacije so si prizadevale za pravo, enotno nemško *völkische Religion* in na različne načine vključevale ali izključevale ter predelovale krščanstvo.

Značilen primer: Religiozno pradoživetje je doživetje zimskega solsticija, ki je zato tudi glavni praznik nordijske strogo monoteistične religije. Bog se razodeva v kozmičnem ciklusu, ciklus Sonca doživ-

18 Paul Althaus: *Kirche und Volkstum*. Gütersloh 1928, str. 124–127. V istem duhu pozneje v izbranih spisih *Die deutsche Stunde der Kirche*, Göttingen 1933, npr. str. 54–55.

lja človek v ciklusu življenja in smrti. Kristusova smrt in vstajenje sta le variacija te prareligije. Kristus je variacija nordijskega prinašalca svetega. Nosilec nordijske religije in edine kulturno zares ustvarjalne rase je nemštvo – od visokega severa do juga Nemčije, od Baltika do Bretanje (megalitski sončni kult). Biti nemški pomeni biti z Bogom, biti Božje bivanje. Kdor je nemški, nosi v sebi Božjo luč kot razodetje večnosti, ki se predaja iz roda v rod, kot samoodrešenje.¹⁹

Cancik je kot skupni imenovalc različnih iskanj in uresničevanj *völkische Religion* navedel parakrščansko ali antikrščansko usmerjenost, laičnost, usmerjenost v mistiko, težnjo k neteističnim konceptom, razisem.²⁰

Radikalne usmeritve so hotele popolnoma pretrgati vezi s krščanstvom, kajti po njihovem prepričanju je pokristjanjenje Germanov bilo posilstvo: otroka je mati Germanija sicer sprejela (kot sprejme vsaka mati svojega otroka) kljub tuji dediščini, toda v modrih otrokovih očeh je ostal spomin ...²¹ Za verske radikalce, kakršna sta bila bil general Ludendorff in njegova žena, je bil Jezus pač Jud in zaradi tega dejstva krščanstva ni mogoče rešiti, temveč se mora nemški narod rešiti krščanstva, saj je Jezusov nauk izkoreninil človeka iz njegove rase, naroda in morale ...²²

Zavračanje cerkvenega krščanstva in obstoječih, tradicionalnih krščanskih Cerkev, nezmožnost poenotenja pri iskanju prave *völkische Religion*, zaradi česar ni bilo mogoče ustvariti enotne (nekrščanske) Nemške cerkve, je vodilo k uveljavljanju minimalistične kategorije/opredelitve »verujoči v Boga« (*Gottgläubig*), ki je bila 1936 uvedena tudi kot uradno upoštevana alternativa k siceršnjim opredelitvam za katoličana ali evangeličana v uradnih dokumentih in statistikah.

19 Hermann Wirth: *Was heißt Deutsch?* Jena 1931. Po Cancik (op. 6), str. 167–168.

20 Cancik (op. 6), str. 196.

21 Tako Ernst Bergmann: *Die Deutsche Nationalkirche*. Breslau 1933. Po Cancik (op. 6), str. 174.

22 Mathilde Ludendorff: *Deutscher Gottglaube*. München 1932. Po Cancik (op. 6), str. 172–173.

Uradna politika NS do religije in Cerква

Neposredni in ključni cilj NS kot narodno-političnega gibanja in NSDAP kot stranke s Hitlerjem na čelu je bila seveda oblast, torej osvojitve in izvajanje oblasti. Zanj pa je bila potrebna množična podpora in doseženo vsaj tiho soglasje/pristanek ob uresničevanju političnih ciljev in uporabljanih sredstvih, ne nazadnje pri usmeritvi v vojno in pri vodenju vojne. Verski spori s Cerkvami, spori v Cerkvah samih in spori okrog prave nemške religije so bili z vidika tega cilja kontraproduktivni. Večina Nemcev je še vedno vztrajala pri svoji pripadnosti tradicionalnim Cerkvam in te so bile še vedno vplivne nacionalne in tudi nadnacionalne (zlasti RKC) ustanove. Bilo jih je potrebno pridobiti ali vsaj nevtralizirati glede na nacionalnopolitične cilje NS. Zlasti Hitler – in to je bilo seveda odločilno – je bil pri tem brezkompromisno politično pragmatičen. Kakor je ob vzpenjanju k oblasti obračunal z ambicijami paravojaške SA (Udarni oddelki), da bi si pridobil vojsko, in s Strasserjevo socialistično strujo znotraj NSDAP, da bi pritegnil industrialce, tako je NS odmaknil od »nemškoreligioznih« gibanj in njihovih napadov na krščanstvo in tradicionalne Cerkve.²³ V svojem programskem nastopnem govoru je kot novi kancler 23. 3. 1933 poudaril: »Vlada vidi v obeh krščanskih veroizpovedih pomembna dejavnika ohranjanja naše narodne biti. Spoštovala bo sklenjene pogodbe; njune pravice bodo ostale nedotaknjene. Pričakuje in upa pa, da bosta oni prav tako spoštovali delo pri nacionalnem in moralnem dvigu našega naroda, ki si ga je kot nalogo zastavila vlada. (...) Boj proti materialističnemu svetovnemu nazoru in prizadevanje za vzpostavljanje prave narodne skupnosti je tako v interesu nemškega naroda kot našega krščanskega verovanja.

23 Hitler in drugi nacistični voditelji so bili v dvajsetih letih blizu različnim »narodno religioznim« in ezoteričnim organizacijam in skupinam ali pa so celo bili njihovi člani (npr. v Redu Thule, Nemškem redu). S krepitvijo nacionalsocialističnega gibanja v tridesetih letih pa so se oddaljili od njih (čeprav ne vsi v enaki meri); nekatere organizacije so bile po l. 1933 celo prepovedane. Hitlerja niso motili le stalni spori med skupinami in njihovi napadi na Cerkve, temveč tudi ambicije in potencialna nevarnost, da se te organizacije povežejo in delujejo mimo NS in njegovih organizacij. O tem tudi Cancik (op. 6), str. 182–184, 205–206, in Rißmann (op. 6), str. 125–135.

Vlada zelo ceni prijateljske odnose s Svetim sedežem in jih poskuša dograditi, saj vidi v krščanstvu nepogrešljivi temelj morale in npravstvenosti naroda.«²⁴

S tem je aktualiziral stališče programa stranke NSDAP iz leta 1920: »Zahtevamo svobodo vseh religioznih veroizpovedih v državi, če ne škodijo njenemu obstoju ali prizadevajo npravstveni in moralni občutek germanske rase. Stranka kot taka zastopa stališče pozitivnega krščanstva, ne da bi se konfesionalno vezala na določeno veroizpoved. Bojuje se z judovsko materialističnim duhom v nas in zunaj nas in je prepričana, da lahko trajna ozdravitev našega naroda pride le od znotraj po načelu: skupna korist pred lastno. (...) Politične stranke nimajo nič z religijami, razen če te kot narodu tuje spodkopavajo običaje in moralo svoje rase.«²⁵ »Če cerkveni dostojanstveniki uporabljajo religiozne ustanove, da bi škodili svojemu narodu, jim ne gre slediti, temveč jim je treba nasprotovati z istim orožjem.«²⁶

Hitler, kakor vse kaže, osebno ni bil naklonjen novim religioznim iskanjem, vsaj v času pomembnih političnih nalog ne. Rad je poudarjal, da je NS predvsem narodno, nikakor pa ne kulturno gibanje.²⁷

Tako formulirana stališča so po prevzemu oblasti omogočila pomiritev z uradnimi predstavniki protestantskih Cerkev (a tudi delni odmik od prizadevanj nacističnih Nemških kristjanov v njih) in hitro sklenitev konkordata z Vatikanom po desetletjih neuspešnih pogajanj

24 Hitlers Regierungserklärung, Berlin 23. 3. 1933. Po Denzler, Fabricius (op. 6), str. 41.

25 *Das Parteiprogramm der NSDAP 25. 2. 1920*. Točka 24. Po Kühnl (op. 6), str. 108.

26 Hitler: *Mein Kampf 1925–1927*. Po Denzler, Fabricius (op. 6), str.16.

27 Hitler 6. 9. 1938: »Nacionalsocializem je hladen nauk o resničnosti najostrejših znanstvenih spoznanj in njihovega miselnega oblikovanja. (...) Zato nočemo napolniti src naroda z nekim mysticismom, ki je zunaj smotra in cilja našega nauka. Nacionalsocializem je predvsem narodno, nikakor pa ne kulturno gibanje. Zato nimamo kulturnih prostorov, le dvorane, nimamo kulturnih mest, le zborna mesta, ne kulturnih domov, le športne arene in igrišča. (...) Ne smemo dopustiti, da se v gibanje vtihotapljuje okulturni raziskovalci onstranstva. Na konici našega gibanja ni neko skrivnostno slutenje, ampak jasno spoznanje in odprto prepričanje. (...) Nevarno je, če se hoče postavljati kulturna mesta, saj bi si potem morali izmišljati tako imenovana kulturna dejanja, ki nimajo nič z nacionalsocializmom (...).« Po Ach, Pentrops (op. 6), str. 62. Hitler se je v tem razhajal s Himmlerjem in Rosenbergom ter njunimi prizadevanji ...

v času Weimarske republike. S sklenitvijo konkordata takoj po prevzemu oblasti je Hitler dosegel prvo mednarodno priznanje svoje nacionalsocialistične vlade (in tudi poti na oblast) ter likvidacijo nemškega političnega katolicizma (katoliške Sredinske stranke) s prepovedjo članstva duhovnikov v političnih strankah. Prav to pa je bilo v zvezi z religijami in Cerkvami za Hitlerja najpomembnejše: »Jasno pa naj bo: Cerkve lahko razpolagajo z nemškimi ljudmi v onstranstvu, z Nemci v tostranstvu razpolaga nemška nacija po svojih voditeljih. (...) Nacionalsocialisti globoko v srcu verujemo v Boga (smo *gottgläubig*). Enotne predstave o Bogu v dolgih tisočletjih ni bilo, zato bi radi, da ostane naš narod ponižen in dejansko veruje v Boga. To je neizmerno področje za Cerkve, ki pa morajo biti tolerantne med seboj. Narod ni bil ustvarjen zato, da bi ga duhovniki delili.« (23. 11. 1937)²⁸

Proklamacija svobode vseh veroizpovedi, ločitev Cerkev in države ter abstraktna formula o sprejemanju pozitivnega krščanstva pa so zadevale ob dejansko in tudi deklarirano pojmovanje nacionalsocialistične države kot totalitarne države. To se je pokazalo ob vprašanju vzgoje mladine in ob rasnem vprašanju (rasnih zakonih), kjer je bil nacionalsocialistični režim neizprosno s stališčem: judovsko vprašanje ni versko vprašanje, ni vprašanje verske svobode; je rasno vprašanje in zato kot nacionalno pomembno vprašanje stvar države in NSDAP kot državotvorne stranke. Minister za verska vprašanja v Hitlerjevi vladi Kerrl (do leta 1940) je poizkušal zadrego rešiti z razlikovanjem med *svetovnim nazorom* (*Weltanschauung*) in *religijo*. NS je svetovni nazor (oziroma ga vključuje), ni pa religiozen, ni religija. »Nacionalsocialistični svetovni nazor je narodno-politični nauk, ki opredeljuje in oblikuje nemškega človeka. Kot tak je obvezen tudi za krščanske Nemce. (...) Nacionalsocialistični svetovni nazor neizprosno zatira politični in duhovni vpliv judovske rase na narodno življenje.«²⁹

Nacionalsocialistični svetovni nazor z rasizmom in antisemitizmom kot svojima konstitutivnima prvinama je stvar politike v širokem pomenu besede, državnega raisona, ne pa religija med religijami

28 Hitler 23. 11. 1937. Po Ach, Pentrop (op. 6), str. 59.

29 Minister Hans Kerrl voditeljem (evangeličanskih) deželnih Cerkva, 24. 5. 1939. Po Denzler, Fabricius (op. 6), str. 169.

ali nasproti drugim religijam. Lahko je obvezen, zavezujoč za vse Nemce, ne da bi to kršilo svobodo veroizpovedi in pluralizma religij onkraj tega (obveznega) nazora. Kerrl je iz tega leta 1939 izpeljal predlog, pravzaprav zahtevo za ravnanje protestantskih Cerkev: »Nemška evangeličanska cerkev naj spoštuje red, ki ga je vzpostavil Bog in ki zahteva od članov, da mu zvesto služijo. V poslušnosti do Božjega stvariteljskega reda (naj) evangeličanska Cerkev pritrjuje odgovornosti države za vzdrževanje čistosti naše narodnosti.« Kerrl se pri tem še sklicuje na »ostro razlikovanje med religijo in politiko, Cerkvijo in državo, vero in razumom v duhu Luthrovega nauka«.³⁰

Zdi se, da je bilo Kerrlovo razlikovanje v skladu s političnimi zahtevami časa in z zgoraj nakazano Hitlerjevo usmeritvijo v tem obdobju. Toda izzvalo je – kakor lahko beremo – odkrito in prikrito nasprotovanje strankinih ideologov, kakršna sta bila Rosenberg in Bormann, ki sta vztrajala na celostnosti nacionalističnega svetovnega nazora, ki da mora zato vsebovati tudi religiozno dimenzijo, religiozno nadgradnjo ali utemeljenost, da lahko zajame celotnega človeka in celoto naroda. NS si ne more deliti dela/prostora z religijami in Cerkvami (ki si tudi same prizadevajo zajeti celoto človeka in družbe, zlasti RKC). Narod dolgoročno ne more obstati brez lastne, svoji rasi ustrezne religije, ki pa ne more biti nekaj mimo in zunaj nacionalsocialističnega svetovnega nazora.³¹

Kaže, da se je v napetem obdobju pred vojno in med njo vendarle uveljavila smer, ki jo načrtuje Hitlerjev nastopni govor in ki jo je sku-

30 Prav tam.

31 O sporih in rivalstvu med Kerrlom in Rosenbergom ter Bormannom piše Meier (op. 6), str. 145–151. O totalitarni naravi nacionalsocialistične države sami nacionalsocialisti sicer niso dopuščali dvoma. Robert Ley 1933: »Naša država je avtoritarna država (...) je vzgojna država (...). Ne izpusti človeka, od zibelke do groba (...).« Minister za znanost in vzgojo Rust 1936: »Nacionalsocialistična država je prva, ki živi iz lastne svetovnonazorske moči. Prej je bila vzgoja moralnih, verskih in čustvenih sil prepuščena odločilno Cerkvam in tudi v šoli podrejena Cerkvam. Narodni svetovni nazor pa ima v sebi globoko duhovno moč. Nacionalsocialistična država zmore zato naloge, ki jih država, ki ni imela svetovnega nazora, ni zmogla. (...) Nemške šole so dobile zdaj širše naloge in novo odgovornost.« Po Bormannu je religija »del svetovnega nazora«, toda ta del lahko proizvede NS sam in zato ne potrebuje ne kakega Nemškega verskega gibanja ne krščanske Cerkve. Po Cancik (op. 6), str. 196–198.

šal uresničevati minister Kerrl. Za časa vojne in do končne zmage velja *modus vivendi* s Cerkvami, z ločitvijo Cerkev od države, s sprejemanjem pozitivnega krščanstva in izogibanjem antireligioznemu in religioznemu nasprotovanju Cerkvam in njihovim religioznim dejavnostim. Po drugi strani se Cerkev vzdržujejo lastnega nacionalno-političnega in sploh političnega nastopanja in opredeljevanja. Pri nacistih pričakovano/zaželeno ravnanje Cerkev je bilo na eni strani razpeto med zahtevami, da se Cerkev v političnih zadevah sploh vzdržijo vsakega lastnega nastopanja (ter prepustijo politično vodenje vernikov izključno nacionalsocialistični stranki in državi), in na drugi strani med željami, da Cerkev vendarle podpirajo nacionalsocialistično politiko in prispevajo k narodni enotnosti v ključnih zadevah (rasna politika in zakoni, vojna, posebej proti Sovjetski zvezi in/kot brezbožnemu boljševizmu).

Uresničevanje nekrščanskih in protikrščanskih, vsekakor pa proticerkvenih (ne)religioznih ciljev NS in uveljavljanje prave narodne religije naj bi počakalo do končne zmage. Hitlerjev odpor do Cerkev in duhovnikov – katoliških in protestantskih – je iz njegovih zabeleženih nejavnih izjav očitno, prav tako prepričanje, da v prihodnji nacionalsocialistični Nemčiji krščanstvu ne bo mesta. Ostajal pa je – drugače kot nekateri drugi voditelji in ideologi – »odprt«³² glede tega, kakšna naj bi pravzaprav bila prihodnja narodna religija oziroma totalitarni svetovni nazor.

Zgovorno je razmišljanje, ki ga je zapisal ali mu ga pripisal Rauschnigg (pred 1940): »Nemški kristjani, Nemška cerkev, krščanstvo brez Rima, vse to je mimo. Vem, kaj mora priti in ko bo čas, bomo poskrbeli za to. Brez lastne vere nemški narod ne more obstati. Kaj pa je to, še nobeden ne ve. Le občutimo, toda to še ni dovolj.«³²

Navedimo še dvojce Hitlerjevih razmišljanj iz vojnih let:

8. 2. 1942: »Najhujša rak rana so naši duhovniki obeh konfesij. Prišel bo čas, ko bom z njimi obračunal brez ovinkarjenja. Ne vemo,

32 Danes naj bi sicer veljalo, da so znani Rauschniggovi *Pogovori s Hitlerjem*, izdani leta 1940 v Zürichu, potvorjeni, izmišljeni (tako Michael Rißmann v svojem delu (op. 6), str 22). Lahko pa rečemo, da je bil Hermann Rauschnigg zelo dober poznavalec Hitlerja in njegovega okolja, tako da so njegovi Hitlerju pripisani pogovori vsaj plavzibilni, če že niso verodostojni. V predavanju jih razen tega navedka nisem uporabljal.

kaj je bolj nevarno: ali če deluje duhovnik domoljubno ali če se kaže sovražnega.«

13. 12. 1941: »Ko bo vojne konec, bom imel za svojo zadnjo nalogo, da rešim cerkveni problem. Šele potem bo nemška nacija varna. Ne zanimajo me sama verovanja, toda ne prenesem, da se far ukvarja s posvetnimi zadevami. Organizirano laž moramo tako zlomiti, da bo država postala absolutni gospodar. Ko sem bil mlad, sem zagovarjal stališče: dinamit. Danes vidim, da ne gre tako, kakor da bi zlomili palico čez koleno. Sama mora zgniti kot gangrenozni ud. Tako daleč jih je treba pripraviti, da bodo na prižnicah le še bedaki, pod njimi pa bodo sedele le stare ženice. Zdrava mladina je pri nas.«³³

Hkrati pa naj bi za manjšino/elito NS že zdaj v Himmlerjevi SS (Zaščitna skupina) iskali, gojili in razvijali pravo, nekrščansko germansko vero in kult s pravimi ideali in vrednotami rasne čistosti, junaške samostojnosti, naravnosti in temu ustrezne kultne izraze, kulturna mesta in reaktualizirane mite. Takemu rekonstruiranju kulta in mitov naj bi služilo npr. iskanje Svetega grala in raziskovanje z njim domnevno povezane templarske in katarske zgodovine, ekspedicije v Tibet in vzdrževanje stikov s tamkajšnjimi menihi, iskanje spomenikov in raziskovanje spominov iz stare germanske zgodovine, germanske religije, kulturnih prostorov itd.³⁴ Lahko je sicer razbrati, da je bil Hitler skeptičen do takih prizadevanj, toda vsekakor jih je dopuščal.³⁵

33 *Hitlers Monologe im Führer-Hauptquartier*. Po Denzler, Fabricius (op. 6), str. 173.

34 Tudi Blejski otok naj bi bil na spisku takih kulturnih prostorov, smo pred časom slišali. Vsekakor je imel Himmler s svojo SS največ moči in nagnjenja za gojitev take dejavnosti. O tem Rißmann (op. 6), str. 156–161.

35 V zabeleženih pogovorih v ožjem krogu (*Tischgespräche*) naj bi celo govoril, da je njegova naloga ustvariti »kult razuma«, a seveda izrecno brez kulturnih/ritualnih dejanj. Pobožnost da mu je »gledanje narave z odprtimi očmi«. Edini pravi templji bodočnosti naj bi bili planetariji/zvezdarne v vseh večjih mestih (...). Nedelja naj bi kot »Sončev dan« (*Sonntag*) ostala praznik, a rešena praznoverja/krščanstva (Pogovori 11/12. 7. 1941, 20/21. 2. 1942), po Rißmann (op. 6), str. 66–68. Morda bi lahko njegovo »racionalnost« in averzijo do »misticizma« in »profesorskih razprtij« pri iskanju »prave nemške religije« v njegovem času lahko razlagali tudi iz njegovega (iracionalnega) trdnega prepričanja o znanstvenosti rasne teorije in zveze med raso in duhom: šele v prihodnosti naj bi se z napredovanjem rasne čistosti (kot posledice rasne politike) in popolne prevlade prave rase v nemškem narodu pokazal in polno uveljavil tudi pravi duh.

Nekateri menijo, da je bila podoba statusa krščanskih Cerkev po končni zmagi nakazana v statusu Cerkev v nacionalsocialistični verski politiki, ki so jo uveljavljali na zahodnih poljskih področjih, priključenih Rajhu (*Warthegau*). Za ta področja niso veljali konkordat z Vatikanom in sporazumi s protestantskimi Cerkvami v Nemčiji. Uveljavljena je bila Cerkvam sovražna ločitev države in Cerkev. Vse Cerkve imajo status združenj: člani združenj/cerkva lahko postanejo šele polnoletni s pismeno vstopno izjavo; prepovedane so vse posebne cerkvene organizacije (npr. mladinske skupine); v šolah ni verouka; razen članarine društva ne smejo zbirati nobenih drugih finančnih sredstev; posedujejo lahko le kultne prostore, ne pa drugih stavb in zemljišč (tudi ne pokopališč); ukinjeni so samostani; prepovedana je cerkvena dobrodelna dejavnost; duhovniki morajo imeti še drug poklic; Poljaki in Nemci ne smejo biti v isti Cerkv. ³⁶

Kakorkoli: kljub temu, da so Cerkve doktrinarno-teološko nasprotovale nacionalsocialističnemu svetovnemu nazoru, kljub izrecnemu in organiziranemu nasprotovanju posameznim akcijam nacionalsocialistične države (evtanazija, preganjanje Judov, ki so se spreobrili v krščanstvo, izvajanje vzgojnega monopola države), kljub številnim pogumnim, včasih tako rekoč samomorilskim odporniškim dejanjem posameznih katoliških in protestantskih skupin (na primer sestra in brat Scholl 1943) ter posameznikov, tudi duhovnikov (ki so za to bili usmrčeni ali poslani v koncentracijsko taborišče), kljub vsemu temu so nemška katoliška in protestantska cerkvena vodstva, pa tudi precej širok krog vernikov zadostno podpirali nacionalsocialistično državo in politiko – ali pa vsaj zmogli premalo odpora v ključnih zadevah in v ključnih obdobjih prevzemanja oblasti in njenega izvajanja.

Ilustrirajmo to z dvema izjavama ob dveh ključnih dogajanjih:

– Slovesna izjava avstrijskih katoliških škofov pred referendumom ob *Anschlussu* 18. 3. 1938: »Z veseljem priznavamo velike zasluge nacionalsocialističnega gibanja za narodno in gospodarsko izgradnjo ter za socialno politiko za Nemški rajh in narod ter posebej za najbolj

36 *Verordnung des Gauleiters Arthur Greiser für die Kirchen im Warthegau* 14. 3. 1940. Po Denzler, Fabricius (op. 6), str. 172.

revne sloje. Prepričani smo, da je delovanje nacionalsocialističnega gibanja odvrnilo nevarnost rušilnega brezbožnega boljšeizma. (...) Na dan plebiscita je za nas škofo samoumevna narodna dolžnost, da se kot Nemci izrečemo za Nemški rajh in tudi pričakujemo od vseh vernih kristjanov, da vedo, kaj so dolžni svojemu narodu.«³⁷

– Izjava vodstev Nemške evangeličanske cerkve 31. 5. 1939 v odgovoru na pismo ministra Kerrla: »Evangeličanska cerkev spodbuja člane, da se v službi od Boga danemu redu polno vključijo v narodno-politična prizadevanja *Führerja*. (...) Za narodno življenje je resna in odgovorna rasna politika pri vzdrževanju čistosti našega naroda potrebna. (...) *Heil Hitler!*«³⁸

Naj je šlo pri takih in številnih podobnih izjavah za zaresno prepričanje ali za ravnanje pod pritiskom oblasti in vernikov, Hitler in nacionalsocializem sta ob zadostni podpori in nezadostnem odporu dobila tudi deklarativno tisto, kar sta v takratnem času najbolj potrebovala: podporo za vodenje vojne in splošno nacionalno-politično usmeritev, ki jo je poosebljal Adolf Hitler. Milijoni vojakov so lahko tako vse do konca vojne prisegali: »Prisegam pri Bogu s sveto prisego, da bom brezpogojno poslušen *Führerju* Nemškega Rajha in naroda Adolfu Hitlerju, vrhovnemu poveljniku vojske, in da bom kot hraber vojak dal tudi življenje za izpolnitev te prisege.«³⁹ Šolarji so lahko pisali naloge z naslovom »Jezus in Hitler« in razmišljali o Jezusu kot odrešeniku človeka in Hitlerju kot odrešeniku nemškega naroda.⁴⁰ Tisoči vojaških kuratov so lahko do konca spodbujali k boju za »Boga, *Führerja* in domovino«.⁴¹

37 Po Denzler, Fabricius (op. 6), str. 167–168.

38 Prav tam, 170–171.

39 Po Heinrich Misalla: *Für Gott, Führer und Vaterland*. München: Kösel Verlag 1999, str. 146.

40 Michael Rißmann (op. 6), str. 179–181.

41 Misalla v delu pod op. 39 s podnaslovom: Zapletenost katoliškega dušnega pastirstva v Hitlerjevo vojno. Gl. tudi Karl Fritz Daiber: *Religion in Kirche und Gesellschaft* (poglavje Proizvajanje civilne religije v pridigi – primeri iz Nemčije med 1914–1945). Stuttgart: Kohlhammer 1997. Za primerjavo in ilustracijo bi lahko služila bogato slikovno dokumentirana italijanska študija lastne cerkveno-vojaške teorije in prakse: Mimmo Franzinelli: *Il volto religioso della guerra. Santini e immagine per i soldati*. Faenza: Edit Faenza 2003.

NS in odnos do katolištva in protestantizma

Za konec še nekaj o odnosu NS do katolištva in protestantizma posebej. Občasno sicer, pa vendarle, prihaja do odkrite ali odkrite medkonfesionalne polemike, kdo je bolj zaslužen ali pa kriv za vzpon in prodor nacionalsocializma in njegove politike v Nemčiji. Na katoliški strani poudarjajo, da so Hitler in nacionalsocialisti dobivali na volitvah na bolj protestantskem Severu in Vzhodu višje odstotke glasov kakor na bolj katoliškem Zahodu in Jugu, ali da je bilo v članstvu SS več pripadnikov iz protestantskih kot iz katoliških okoliij. Te razlike seveda lahko pojasnimo tudi brez vpliva verskega dejavnika. Zlasti Vzhod Nemčije na meji s Poljsko je bil bolj dojemljiv za nacionalistično in revanšistično propagando; poleg tega je na katoliškem podeželju večina disciplinirano volila klerikalno katoliško stranko Center, medtem ko na protestantskem podeželju take stranke ni bilo; v velikih mestih, kakršni sta Berlin na protestantskem Severu ali München na katoliškem Jugu, so imeli nacisti enako nizko število volivcev. SS je svojo rasno selekcijo kadrov lažje uresničevala na bolj nordijskem Severu kakor na Jugu in Jugovzhodu. Na drugi strani pa protestantska stran lahko opozarja, da so bili sam Hitler, pa Himmler kot vodja SS in Goebbels kot najvplivnejši glasnik NS po poreklu katoličani in da nobeden od njih pravzaprav ni izstopil iz Cerkve. Med voditelji naj bi iz cerkve izstopil le Rosenberg, ki je bil po rodu protestant iz Rige. Hitlerjeva avstrijska rojaka zgodovinar Friedrich Heer in psiholog Wilfried Daim v svojih raziskavah in analizah tudi dokazujeta, da je Hitlerjev antisemitizem (in protislovanska rasistična usmerjenost) zrasel v avstrijskem katoliškem okolju večnacionalne habsburške monarhije; tu se je na Dunaju Hitler tudi prvič srečal s »teoretsko« oziroma ezoterično poglobljenim antisemitizmom in rasizmom v spisih nekdanjega cistercijanskega meniha Georga Lanza von Liebensfelda, »moža, ki je dal Hitlerju ideje«, kakor je naslovil svojo študijo zgodovinar Wilfried Daim.⁴² Seveda pa ob tem ne bi smeli prezreti, da se je npr.

42 Friedrich Heer: *Der Glaube des Adolf Hitler. Anatomie einer politischen Religiosität*. München, Esslingen 1968. in: *Gottes erste Liebe. Die Genesis des österreichischen Katholiken Adolf Hitler*. München, Esslingen 1967. Wilfried Daim: *Der Mann, der*

Hitler pri tem in pred tem sovražno postavil proti takratni Katoliški cerkvi in katoliški monarhiji v Avstriji.

Kaj bi lahko rekli, če bi primerjali odnos Hitlerja in njegovih do katolištva in protestantizma nekoliko bolj distancirano in diferencirano?

Ob že ugotovljenem skupnem imenovalcu – zavračanju krščanstva – bi lahko rekli, da je Hitler katolištvo sovražil in hkrati v številnih potezah občudoval, morda celo, da ga je sovražil, ker ga je občudoval (kot nevarno oviro in konkurenta). Izražal je priznanje Rimskokatoliški cerkvi za njeno organiziranost, spoštovanje hierarhije, avtoritete in discipline, zmožnost dogmatsko/doktrinarne vztrajnosti, tudi za fanatizem in netolerantnost pri boju za svoj prav, nagnjenost k totalitarnosti, celostnosti pri vzgoji (mladine), učinkovitost ritualov. Kot človek, ki je cenil in si prizadeval za moč, je občudoval njeno moč – in jo kot konkurenčno zato tudi sovražil.

Protestantizem mu je bil s tega vidika ljubši, z njim mu je bilo lažje, ker je bil šibkejši nasprotnik (za občudovalca moči pa je bil že zato prej deležen zaničevanja kakor sovraštva). Za protestantizem je namreč bilo značilno:

- bil je bolj domača, nemška zadeva, brez velikega mednarodnega zaledja in opore (čeprav ne docela: v času berlinske olimpijade 1936 so protinacistični protestantski krogi okrepili svojo kritiko v pričakovanju večjega odmeva v mednarodni javnosti, posebej v protestantskih deželah);

- bil je slabo organiziran, razdeljen na različne med seboj sprte struje; po luteranski tradiciji je bil navajen na podporo države in zato bolj ranljiv, če je bila oblast Cerkvi sovražna;

- ugodna (za Hitlerja) sta bili večja moč laikov kakor klerikov v protestantskih Cerkvah in sploh antiklerikalna usmerjenost protestantizma;

Hitler die Ideen gab. Wien: Ueberreuter 1994 (3. izd.). Jörg Lanz von Liebensfels, ustanovitelj Reda novih templarjev (ONT) se je s svojim arijsko-heroičnim (nordijskim) rasnim kultom tudi sam imel za Hitlerjevo idejno sivo eminenco, a vse kaže, da njegovega vpliva ne gre precenjevati; če drugega ne, je imel dosti konkurence. Leta 1938 mu je Rosenberg prepovedal objavljanje. Glej tudi Rišman (op. 6), str. 121–123. in Ach, Pentrop (op. 6), str. 11.

– ob tem, da je zaradi totalitarističnih/integrističnih ambicij Katoliške cerkve neizogibno prihajalo do napetosti in konfliktov s totalitarnimi težnjami nacionalsocialistične stranke in države, je pri protestantizmu NS lahko poizkušal izkoriščati luteranski nauk »o dveh kraljestvih«, ki naj bi po Luthru ostro razlikoval med razumom in vero, politiko in religijo, državo in cerkvijo, zaradi česar naj bi bila nacionalsocializem in njegov svetovni nazor zunaj področja cerkvenih pristojnosti in kritike.

Poseben argument za večjo bližino protestantizma nacionalsocializmu naj bi bil Luther. Nacionalsocialisti so slavili Luthra kot prvoborca za Nemčijo, nemško Cerkev, kot borec je bil sploh vzgled nemško-krščanske bojevitosti (kot vzor bojevitega krščanstva, ki ga je Hitler občudoval tudi ob drugih primerih v zgodovini v Katoliški cerkvi in zunaj nje, npr. pri templarjih in hugenotih). Luthra so postavljali med nemške narodne junake. Nekateri so nacionalsocializem prikazovali kot nadaljevanje in poglobitev »nemške reformacije«, bil naj bi stopnja na poti k pravi nemški religiji. Prav pa so jim prišli tudi Luthrovi ostri pisni in govorni napadi na Jude in judovstvo v njegovih poznih letih.⁴³

Ne glede na uspešnost nacionalsocialistov pri izkoriščanju Luthra oziroma Luthrove podobe za svoja prizadevanja, pa se jim je pri njem prav v ključnih zadevah zataknilo in zalomilo, čeprav so to na protestantski strani v takratnih razmerah upali stalno poudarjati le najbolj subtilni in najbolj pogumni nasprotniki nacionalsocializma, kakršna sta bila Barth in Bonhoeffer,⁴⁴ na nacionalsocialistični strani pa samo tisti, ki jim je šlo bolj za temeljne dolgoročne kakor pa za sprotne politične cilje in uspehe, npr. Rosenberg. Zakaj?

Videli smo, kako se je za nacionalsocialiste in sopotnike pri iskanju pravega arijskega Jezusa in »vrsti primernega« krščanstva kot glavni krivec in tako rekoč sinonim za »pojudenje« in/ali »rasno onečiščenje« Jezusove podobe in njegovega nauka, celo za njegovo »boljševizacijo«,

43 O odnosu Luthra do Judov glej razpravo Nenada Vitorovića: Primož Trubar in »judovsko vprašanje«. *Stati inu obstatu* 5-6 (2007), posebej str. 84–88.

44 O Bonhoefferju (in Barthu), njegovi teološki in etični misli ter radikalnem nasprotovanju Hitlerju glej razpravo Nenada Vitorovića »Dietrich Bonhoeffer-odgovornost in svoboda«. *Stati inu obstatu* 3-4 (2006), str. 48–75.

razkril apostol Pavel. Njegovo oznanjanje/razlaganje evangelija Jezusa Kristusa, po katerem in v katerem ni »ne Juda ne Grka«, njegovo oznanjanje Božjega sina, ki se je učlovečil zaradi opravičenja človeka grešnika, ki/da se svoje šibkosti in grešnosti tudi zave – je postalo sinonim za judovsko uzurpacijo in sprevrčanje prvotnega evangelija odrešenja močnih, pogumnih, bojevitih ... Toda za Luthra samega je bila reformacija obrat k evangeliju v duhu apostola Pavla, k njegovemu nauku o opravičenju, ki se daje vsem, ki verujejo ...⁴⁵ Luteransko, evangeličansko in v širšem smislu protestantsko krščanstvo sploh je pavlinsko krščanstvo – v tem specifičnem poudarku je navsezadnje njegova posebnost nasproti katoliški »širini/polnosti« (ki lahko vključuje marsikaj) in pravoslavni »globini« (ki v svoji mističnosti lahko marsikaj zgubi).

Prav pri Pavlu imajo ključno oporo tudi štirje medsebojno povezani »samó« protestantskega krščanstva: samo po Jezusu, samo po milosti, samo po veri, samo po Pismu. Se pravi, tudi navezava vere v Jezusa na *Sveto pismo* v njegovi celoti, na sprejemanje *Svetega pisma* kot celote, vključno s *Staro zavezo* kot knjigo razodetja Izraela kot prvega Božjega ljudstva. Prav ob *Bibliji* stare zaveze in nove zaveze apostola Pavla se razbijejo vsi poizkusi rasnega in nacionalnega prisvajanja in zlorabljanja krščanstva, vsi poizkusi kompromisov in povezav med rasističnimi in nacionalističnimi usmeritvami in protestantskim krščanstvom – in če/ker smo prepričani, da protestantsko krščanstvo najjasneje izreka in aktualizira jedro krščanskega oznanila, s tem tudi krščanstvom sploh.

Ni naključje, da je bil v nemškem prostoru tistega časa med prvimi in najbolj odmevnimi kritiki nacionalsocializma (in še posebej gibanja Nemških kristjanov) Karl Barth, ki je izšel iz reformirane kalvinske cerkve (in njenega vztrajanja pri celoti *Svetega pisma*) in ki si je pridobil ime in odmev kot eden največjih teologov 20. stoletja prav s

45 Tudi Trubar – za Luthrom – poudarja ključni pomen apostola Pavla. V nemškem posvetilu k svojemu prevodu drugega dela *Nove zaveze* piše o »neizrekljivi koristi *Pisma Rimljanom*, ki ga imajo vsi pobožni in učeni za pravi in poglavitni del *Nove zaveze* in za najčistejši evangelij,« v slovenskem predgovoru pa, da je *Pismo Rimljanom* »prava luč in prava vrata k *Stari zavezi* in k vsemu *Svetemu pismu*«. Glej tudi Marko Kerševan: *Protestanti(sti)ka*. Ljubljana 2011: CZ, str. 96–99.

ponovnim branjem *Pisma Rimljanom* apostola Pavla (ponovnim za Luthrom in velikimi reformatorji 16. stoletja).⁴⁶ Iz tega izhodišča je bil Barth v sodelovanju z luteranskimi teologi tudi glavni avtor barmenske teološke deklaracije iz leta 1934, ki je bila v nemškem protestantizmu najjasnejša in najodmevnejša teološka zavrnitev nacionalsocializma.⁴⁷ V njej je v sintezi med kalvinsko-reformirano in luteransko usmeritvijo v tej zvezi zavrnjena tudi upravičenost zlorabe luteranskega nauka o dveh kraljestvih oziroma razlikovanja med politiko in religijo za opravičevanje ali umivanje rok ob početjih državne politične oblasti. Čeprav smo *Barmensko deklaracijo* srečali in v naši reviji objavili že lani,⁴⁸ je zaradi naše teme in letošnje 80. obletnice njenega sprejetja prav, če se je spomnimo še enkrat: nastala je v času in razmerah/razmerjih, o katerih smo govorili, toda ostaja zgovorna in »kažipotna« tudi dandanašnji.

46 Karl Barth: *Der Römerbrief* (1922). Zürich: Theologische Verlag 1922. O Karlu Barthu obsežno (tudi o njegovem *Pismu Rimljanom* in odnosu do nacionalsocializma) v Marko Kerševan: *Vstop v krščanstvo drugače: protestantska teologija (Karla Bartha) v našem času in prostoru*. Ljubljana: CZ 1992.

47 Leta 1961 je Barth izrekel še ključno teološko primerjavo/presojo med nacionalsocializmom in komunizmom: »(...) v nasprotju z nacionalsocializmom pa komunizem v odnosu do krščanstva nečesa ni storil in ne more storiti: ni niti malo poskušal, da bi krščanstvo preinterpretiral, ga potvoril, se sam skrtil v krščansko obleko. Ni zakrivil pravega in temeljnega svetoskrunstva, ni odstranil in nadomestil dejanskega Kristusa z nacionalnim Jezusom in ni bil antisemitski. V sebi nima ničesar od krivih prerokov. Ni antikrščanski, je le hladno akrščanski. Videti je, da ga evangelij še ni srečal. Je brutalno, toda vsaj pošteno brezbožen.« Prim. Marko Kerševan, delo v op. 25., str. 161.

48 Glej Leon Novak, *Izpovedujoča cerkev, Bekennede Kirche. Stati inu obstati* 17-18 (2013), str. 210-216, prevod Leona Novaka. Prvič je bila pri nas Barmenska izjava prevedena (Alfred Leskovec) v tematski številki *Protestantizem* revije *Poligrafi* 21-22 (2001), str. 156-158.

Vincenc Rajšp

POVEZAVE MED SLOVENSKO IN HRVAŠKO REFORMACIJO

Ko govorimo o povezavah med slovensko in hrvaško reformacijo, ne moremo mimo osebnosti, ki imajo za to največ zaslug. Na prvem mestu gre nedvomno omeniti Primoža Trubarja, ki je tesno sodeloval pri tisku hrvaških knjig in je tudi sicer najgloblje zaznamoval hrvaško-slovenske odnose predvsem do konca obstoja uraške tiskarne. Trubar je ob prevajanju *Svetega pisma* in drugih protestantskih verskih knjig v slovenščino od vsega začetka mislil tudi na Hrvate. V predgovoru h knjigi *Ta evangeli svetiga Matevsha* je zapisal, da je prevod v kranjskem narečju, ker je slovenščina pač razdeljena na veliko narečij, med tiste, ki ta prevod lahko razumejo, pa je štel tudi Hrvate.¹ V nemškem predgovoru h knjigi *Ta pervi deil tiga noviga testamenta*² leta 1557 je med drugim zapisal, da je gojil misel in željo, da bi se *Biblija* prevedla v slovenščino in hrvaščino, že v času, ko je služboval še v domovini in je za pridige v slovenskem jeziku uporabljal latinske in nemške knjige.³ Vrhunec je doseglo Trubarjevo delo za širjenje »prave

- 1 Ta evangeli svetiga Matevsha, sdai peruizh vta slouenski iesig preobernen. (Tübingen) 1555, Predgovor.
- 2 TA PERVI DEIL TIGA NOVIGA TESTAMENTA, VTIM SO VSI SHTYRI EVANGELISTI INV TV DIANE tih Iogrou, fdai peruizh vta Slouenski Iefik, Skusi Primosha Truberia fueiftu preobernen. Der erst halber Teil des neuen Testaments / darinn seind die vier Euangelisten / vnd der Apostel Geschichte / auß den fürnembsten vnd approbierten Lateinischen / Teütschen und Wälschen / Alten vnd Newen Translationen / in die gemeine Windische Sprach / jetz und zum ersten mal fleissig verdolmetscht. Tubingae 1557.
- 3 Vnd das die heilige Bibel sampt anderen guten Christlichen Büchern in die Windische vnd Crabatische sprachen würden recht verdolmetscht vnd gedruckt. Objavljeno: Oskar Sakrausky, Primus Truber, Deutsche Vorreden zum slowenischen und kroatischen Reformationswerk. Wien, 1989, 91.

stare vere« med Hrvati in ostalimi južnimi Slovani v letih 1560–1564, ko je bil vodja Ungnadovega Biblijskega zavoda v Urachu. Pri delovanju zavoda pa je bil zelo aktiven tudi Matija Klombner, o čemer pričajo njegova številna pisma.⁴ Vendar so bili Trubarjevi stiki še starejši. Že v svoji prvi službi na Nemškem je leta 1552 sprejel v Rothenburgu ob Tauberi Stipana Konzula, glagoljaškega duhovnika, doma iz Buzeta v Beneški republiki, ki je bil nato prevajalec in korektor hrvaških knjig v uraški tiskarni⁵. V Urachu se je Trubar srečal tudi s hrvaškim duhovnikom, ki se je takrat pridružil reformaciji, Pavlom Skalićem, ki velja za avtorja ocene Trubarjevega prevajalskega dela leta 1559.⁶ V uraški tiskarni pa je leta 1561 k prevajanju in tiskanju hrvaških knjig pritegnil hrvaškega duhovnika iz Senja Antuna Dalmatina,⁷ ki je pred tem nekaj časa bival tudi v Ljubljani. V projekt tiskanja slovenskih in hrvaških protestantskih knjig sta bila tesno vključena še Peter Pavel Vergerij, nekdanji škof v Kopru (1536–1546), s katerem se je sestel Trubar leta 1555 v Ulmu glede prevajanja in tiskanja slovenskih in hrvaških knjig, in Ivan (Hans) Ungnad, ki je bil glavni financer podjetja uraške tiskarne.

Odnos Primoža Trubarja do Hrvatov in južnih Slovanov je bil v preteklosti deležen velike pozornosti. Omenil jih že Jakob Andreae v pogrebni pridigi na Trubarjevem pogrebu; v njej je poudaril, da Trubar s prevodi ni krepil le Cerkve na Kranjskem, temveč je zelo koristil tudi rasti Cerkve na Hrvaškem in Turškem.⁸ Odnos Primoža Trubar-

4 Ivan Kostrenčić, *Urkundliche Beiträge zur Geschichte der protestantischen Literatur der Südslaven in den Jahren 1559–1565*. Wien 1874.

5 Stanko Jambreč, *Hrvatski protestantski pokret XVI. i XVII. stoljeća*. Zaporešić 1999, 135.

6 Radoslav Katičić, *Zur Polemik von Primus Truber mit Paulus Skalich*. V: *Wiener Slavisches Jahrbuch*, Band 53/2007, 55–66.

7 Antun Dalmatin, Stipan Konzul, Postila 1568, Ratisbona M.D.LXVIII. Ponatis Pazin 1993, Riječ priređivača i izdavača (Alojz Jembrih), 18.

8 »Durch welche Windische Dollmetschung nicht allein die Kirchen in Crain hefftig erbawen / vnd zugenommen / sonder auch in Croatien / vnnd in der Türckey grossen nutzen geschaffen / daß ettlich vil zu dem rechten vnd seligmachenden Erkenntnus Jhesu Christi kommen / dafür Gott billich zudancken«. *Leichpredig / gehalten bey der Begräbnus Herrn Primi Truberi*. Oskar Sakrausky, Primus Truber Deutsche Vorreden zum slowenischen und kroatischen Reformationswerk. 1989, 69.

ja do Hrvatov obravnava Mirko Rupel v študiji *Trubar in Hrvati*,⁹ Janez Rotar v knjigi *Trubar in Južni Slovani*,¹⁰ pa tudi poljudna literatura: Jožko Humar v knjigi *Primož Trubar rodoljub ilirski*¹¹ in Jože Javoršek v knjigi *Primož Trubar*.¹² Sodelovanje med Trubarjem in Hrvati obravnavajo tudi vsi hrvaški avtorji, ki raziskujejo delovanje Biblijskega zavoda v Urachu, med starejšimi Ivan Kostrenčić¹³ in Franjo Bučar,¹⁴ med sodobnimi pa Alojz Jembrih¹⁵ in Stanko Jambrek.¹⁶ Našteti še zdaleč niso vsi avtorji, ki pa jih navajajo omenjeni v svojih delih.

Dosedanje raziskovanje slovenske in hrvaške reformacije je zbralo domala vse ohranjene zgodovinske vire, kot so pisma reformatorjev in podpornikov, natisnjena dela, rokopisi itd. Največja pozornost je bila posvečena pomenu dejavnosti reformatorjev na jezikovnem in literarnem področju. Iz tega vidika nosijo dela večkrat poudarke, ki so bili značilni za dobo, ko so ta dela nastajala. V tej luči bi bilo potrebno obravnavati tudi nesoglasja med slovenskimi in hrvaškimi reformatorji, ki so izhajala iz problemov 16. stoletja in ne morda iz nacionalnih problemov 19. in 20. stoletja.

V dosedanji bogati znanstveni literaturi in publicistiki je bilo vprašanje slovenske in hrvaške reformacije v veliki meri obravnavano na osnovi razmišljanja, ki je vodilo v sklepanje in vrednotenje reformacije za nacionalni razvoj. Pri takem razmišljanju je pripeljal do

9 Ob 400-letnici ustanovitve biblijskega zavoda v Urachu. Slavistična revija 1961–1962, 49.

10 Ljubljana 1988.

11 Koper 1980.

12 Ljubljana 1986; v nemščini Klagenfurt 2011.

13 Urkundliche Beiträge zur Geschichte der protestantischen Literatur der Südslaven in den Jahren 1559–1565. Wien 1874.

14 Povijest hrvatske protestantske književnosti za reformacije. Zagreb 1910.

15 Kroatisches protestantisches Druckwesen – von Anregung bis zur Verwirklichung. V: Kroatische protestantische Bücher aus dem 16. und 17. Jahrhundert in der National- und Universitätsbibliothek in Zagreb [... am 6. Mai 2008] / [Red.:] Ivan Kosić. Zagreb, 2008. S. 41–; Trubarova zauzetost kod prevođenja i tiskanja hrvatskih knjiga u Urachu. V: Reformacija na Slovenskem / [ured. Aleksander Bjelčević]. Ljubljana, 2010. S. 41–; Stipan Konzul i »Biblijski zavod« u Urachu : Rasprave i građa o hrvatskoj knjižnoj produkciji u Urachu (1561–1565) i Regensburgu (1568). Zagreb 2007.

16 Reformacija u hrvatskim zemljama u europskom kontekstu. Zagreb 2013.

neugodnosti že poimenovanje uraškega podjetja: *Slavischer Bücherdruck*,¹⁷ *Windische, Chrabatische und Cirulische Truckberey*,¹⁸ *südslawische Druckerei* (Kostrenčič), *hrvaška tiskarna (hrvatska tiskara u Urachu)*,¹⁹ *slovensko-hrvaško podjetje*,²⁰ *biblijski zavod v Urachu*.²¹ V *Enciklopediji Slovenije* je uraško tiskarsko podjetje poimenovano kot *Ungnadov zavod* ter *Biblijski zavod*, zavod za tiskanje slovenskih in hrvaških protestantskih knjig.²² V Uraški tiskarni je bilo natisnjenih 25 del v hrvaščini (12 v glagolici, 7 v cirilici in 6 v latinici), desetim knjigam je napisal predgovore Primož Trubar, štiri samostojno, pod ostalimi pa sta podpisana tudi Dalmata in Konzul.²³

Razhajanja lahko torej opazimo že pri poimenovanju uraškega zavoda, prav tako pa so vidna tudi različna ocenjevanja zaslug posameznih akterjev v uraški tiskarni. Pri tem bi rad opozoril na razpravo Radoslava Katičiča *Zur Polemik von Primus Truber mit Paulus Skalich*,²⁴ v kateri odlično nakazuje, kako je potrebno pri presojanju nasprotij upoštevati širše zgodovinske okoliščine in ne le črno-belo presojo, kdo ima prav in kdo ne. Piše namreč: »Interessant ist diese Polemik dadurch, dass sie ein unerwartet helles Licht auf die schriftsprachlichen Verhältnisse wirft, wie sie in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts im Bereich um die Grenze am Sutlafluss waren. Da diese politische Grenze schon seit Jahrhunderten zwar durchlässig und offen, aber auch beständig und fest gezogen war, ist

17 Christianus Fridericus Schnurrer, *Slavischer Bücherdruck in Württemberg im 16. Jahrhundert*. Tübingen 1799.

18 Johannes Voigt, *Briefwechsel des Hans Ungnad Freiherrn von Sonneck mit dem Herzog Albrecht von Preussen*. V: *Archiv für Kunde österreichischer Geschichts-Quellen* / hrsg. von der zur Pflege vaterländischer Geschichte aufgestellten Commission der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften. Wien 1858, 272.

19 Franjo Bučar, *Povijest hrvatske protestantske književnosti za Reformacije*. Zagreb 1910..

20 Mirko Rupel, *Trubar in Hrvati*, 55.

21 Stanko Jambrek, *Hrvatski protestantski pokret XVI. i XVII. stoljeća*. Zaprešić 1999, 130.

22 *Enciklopedija Slovenije*, 14. Zvezek, Ljubljana 2000, 43.

23 Mirko Rupel, *Trubar in Hrvati*, 56.

24 V: *Wiener slavistisches Jahrbuch* / Österreichische Akademie der Wissenschaften, Balkankommission (Philologische Abteilung); Institut für Slawistik der Universität Wien. Wien 2007, 55-.

bei aller sprachlichen Nähe des kajkavischen Kroatisch zum Slowenischen schon damals klar gewesen, auf welcher Seite sich die tragende Grundlage für die Entwicklung der slowenischen und auf welcher für die der kroatischen Schriftsprache befand. Gerade dadurch, dass sie das deutlich zeigt, ist die Polemik des Primus Truber mit Paulus Skalich von nicht geringer Bedeutung und bleibt dauernd interessant.«²⁵

Pomemben se mi zdi poudarek na državni meji med Slovenci in Hrvati, ki ni bila pomembna le z jezikovnega vidika, temveč je bistveno vplivala tudi na različen potek reformacije na tej in oni strani. Prav tako pa tudi pojmi *slovenska in hrvaška reformacija*, *slovenska in hrvaška evangelijska cerkev* niso sami po sebi umevni. V polemiki med Trubarjem in Skaličem je bila ključnega pomena beseda »windisch«, ki jo je Trubar uporabljal za slovenščino, medtem ko je Skalič pod »*lingua slavonica*« = »*windisch*« razumel širši slovanski jezikovni prostor. Ker je Trubar rabil za Slovence nemško besedo *windisch*, ki jo je bilo mogoče raztegniti na širši slovanski prostor, so bili Hrvatje na boljšem, saj je bila beseda Kroaten (Croboten) udomačena tudi v nemščini. Vendar pri poimenovanju »hrvaška reformacija« in »hrvaška protestantska cerkev« prav tako ni bilo enoznačnosti, saj je delovanje vključevalo tri črkopise (latinico, cirilico in glagolico), zajemalo pa je tudi slovansko prebivalstvo, ki je takrat živelo v turški državi. Še manj sta pojma enoznačna za poimenovanje Cerква v organizacijskem pomenu. Med Slovenci je bila slovenska Cerkev organizirana le na Kranjskem, čeprav so bili slovenski pridigarji tudi na Koroškem in Štajerskem, med Hrvati pa gre predvsem za predikante, ki niso bili povezani v enotni hrvaški protestantski Cerкви in so bili, večkrat tesno, povezani z deželno Kranjsko in tukajšnjo slovensko protestantsko Cerkvijo kot posamezniki.

Reformacija 16. stoletja je bila del splošnega družbenega reformnega gibanja. Reforma Cerkve, je bila sestavni del širšega družbenega iskanja poti iz krize. Zelo velik poudarek je bil na »discipliniranju« družbe v pravi krščanski Cerкви. Komunikacijski jezik družbene in cerkvene reforme je postal živi jezik prebivalstva. Tako lahko nedvom-

25 Radoslav Katičič, Zur Polemik, 66.

no govorimo o družbenih in verskih vidikih reformacije, veliko težje pa bi govorili o takratnih nacionalnih vidikih. Prav nacionalni vidik ali vrednotenje po nacionalnem vidiku pa je prevladovalo v slovenskem, pa tudi hrvaškem zgodovinopisju reformacije. Tudi vsako zgodovinopisje je potrebno razumeti v času, v katerem je nastajalo, tako je za slovensko in tudi za hrvaško značilno, da je nastajalo v času narodnega zorenja in osamosvajanja in da je bilo uperjeno proti sočasni katoliški Cerkvi. Ker je bilo v primeru Jugoslavije še dobra tema za idejo skupne jugoslovanske države, so tekla razmišljanja tudi v tej smeri. Čisto jasno je, da gre v vseh teh primerih za vrednotenje in ne za potek samega zgodovinskega dogajanja.

Smo na pragu novega prelomnega dogodka, ko sta Hrvaška in Slovenija v Evropski uniji. Gotovo nova politična situacija ne more spremeniti zgodovinopisja, prav tako nedvomno pa lahko odpre nove perspektive, ki jih najdemo že v zgodovinskem dogajanju reformacije. Prvič v zgodovini bosta slovensko in hrvaško ozemlje v isti politični zvezi, v času reformacije sta pripadali dvema različnima državnima sistemoma, kar je v dosedanjem slovenskem, prav tako pa tudi hrvaškem zgodovinopisju premalo upoštevano. Danes sam verski vidik nima več tiste teže, kot jo je imel v 16. stoletju ali polemikah 19. in 20. stoletja, v ospredju ne bo več le nacionalni vidik, temveč vidik globokega družbenega dogajanja v okviru vseevropskega dogajanja.²⁶ Tako je ideja reformacijske dobe lahko za današnji čas zelo aktualna tudi z vidika sodelovanja med Slovenijo in Hrvaško v bilateralnih odnosih ter pri reševanju krize v evropskem in globalnem svetovnem prostoru.

Slovenska reformacija je potekala v okviru države Svetega rimskega cesarstva, hrvaška v pravnem okviru Ogrskega kraljestva in Beneške republike. Tako so bile tudi možnosti za uveljavljanje in razvoj reformacije različni. Slovenska reformacija se je razvijala na podoben način kot drugod v cesarstvu, v ožjem okviru pa na način kot drugje v Notranji Avstriji. Res je, da sta imeli obe od 1526 do 1564 skupnega vladarja nadvojvodo oz. cesarja/kralja Ferdinanda, kljub temu sta funkcionirali ločeno, vsaka s svojim državnim zborom.

26 Primer: Stanko Jambreč, Reformacija u hrvatskim zemljama u europskom kontekstu.

Geografski okvir »slovenske reformacije« želim predstaviti na osnovi Ortelijeva atlasa.

Ortelij je v Trubarjevem času v atlasu *Theatrum Orbis Terrarum*²⁷ opisal slovenski in širši slovanski prostor takole:

Es sein vor Zeitten zwischen dem Adratischen Meer und Königreich Ungern / zwo herrlicher Landschafften gewesen / die man *Illyricum* und *Dalmatiam* nennte / unter welche die erste zu disen Zeitten / und vil stück und Länder / Nemlich Kernten / Croatien / Crain / und *marcam Sclauonicam*, so jetzt gemeiniglich die Windische Marck genennet wird, ist zerrissen und geteilet worden. Etliche zelen Bosnam auch dazu / und setzen auch die alten Dalmater und Liburnam unter die Illyrer. Aber heutigen tages sind die Grenitzen dieser Land und Prouintien einander vermenget. Diß Land aber / ist dieser Zeit zum Theil dem Königreich Ungern / zum theil den Venedigern unterthenig / und wohnen die Leut gemeinlich in hülzern Gebäuden / mit stro bedekt / usgenommen wenig Stett am ufer gelegen / in denen man etwas leutseeliger lebet / und hat ein sehr sehr guten und fruchtbaren Boden. Zwei Fluß / nemblich / die Saw und die Trab / durchfeuchten das ganze Land. Sovil sagt Münsterus.

Georgius Reithammer aber sagt, / das der Name *Illyricum* schier unmeßlich weit sich erstreckt und ausgebreitet habe / und meint das unter demselben die Dalmatiner / *Liburnia* (Crabaten genannt) Histerich und Crain begriffen sein. Er hat dieser Länder / nemblich / Kernten / Steir und Histerich beschreibungen / welch wir dann / weil in dieser Tafel begriffen sein / gerne hierher haben setzen wöllen. [...] *Croatia*, so vor Zeiten *Liburnia* gewesen / auf unser Sprach Crabaten / ligt zwischen den Flussen Culpa, der Saw / und dem oberen Moesia. Steir / so etliche *Valeriam*, etliche *Iapigiam* nennen. [...] Die Grauenschaft *Cilliae* wird auch zu diesem Land gerechnet.

Die Sclavonische Sprach (damit wir auch daruon etwas melden) so etliche die Windische heissen / und bey den *latinis Illirica* soll genannt sein / gehet dieser zeit am weitesten / als die sich von dem Adriatischen Meer / bis an *Oceanum* oder hohe Meer gegen Mitternacht streckt / Dann es brauchen sich derselben die Histerischen /

27 Abraham Ortelius, *Theatrum Orbis Terrarum*. Gedruckt zu Nuernberg durch Johann Koler anno MDLXXII. Karta 41, 93, opis 158.

Dalmater / Bosner / Merhern / Behem / Lausnitzer / Slesier / Poln / Litawen / Preussen / die so in *Scandinavia* wonen / die Reussen so weit und breit regirn / die Bulgari / vnd vil andere umbher benachbaurte Länder / biß schier an Constantinopel / Also / das sie auch bey den Türken sehr gebreuchlich ist.

Trubar se je v pismu, v prošnji za Tyfernovе štípendije za študente iz Kranjske, predstavil kot »unwürdiger und unverdienter windischer pfaff und bettler der armen windischen kirchen«,²⁸ kar se tolmači kot »služabnik slovenske cerkve«. Kako so izraz razumeli v knezovi okolici, je razvidno iz odgovora württemberškega kneza Ludvika, namreč veliko širše: »Wir haben euer unterthäniges supplicieren und anbringen der crainerischen, untersteyrischen, untercarnerischen und cratischen evangelischen kirchen halb [...].²⁹

Že na podlagi omenjenih podatkov je mogoče sklepati, da si takrat ni bilo preprosto ustvariti prave podobe o jezikovni pripadnosti slovenskega prebivalstva na jugu. Zanimanje za ta prostor pa je vzbujal predvsem strah pred Turki, ki so leta 1529 prodrli celo do Dunaja.

Čeprav je slovenske in hrvaške dežele ločevala državna meja, pri tem ni šlo za »železno zaveso«, meje so bile zelo pretočne. Prav tako se državna meja ni ujemala z jezikovno, saj je v Sveto rimsko cesarstvo sodil velik del Istre s hrvaškim jezikom, hrvaščina pa je bila močno zastopana tudi na območju Metlike.

Vprašanje (pojem) slovenske in hrvaške reformacije je bilo tesno povezano od srede petdesetih let 16. stoletja, ko je prevladala ideja, da bo, podobno kot v nemških deželah, reformacijo možno uveljaviti s pomočjo takrat najmočnejšega medija, knjige v ljudem razumljivem jeziku. Projekt so uresničevali Primož Trubar, nekdanji koprski škof Peter Pavel Vergerij in Ivan (Hans) Ungnad, ki je v slovenskem in hrvaškem prostoru opravljal različne službe, med drugim je bil štajerski deželni glavar, varaždinski veliki župan, vrhovni poveljnik Vojne krajine ter udeleženec številnih bitk proti Turkom. Vsaj od leta 1530 je bil privrženec protestantskega gibanja, tega leta je namreč izgnal frančiškane iz Samobora in tam nastavlil predikanta Bartola Wiedeman-

28 Mirko Rupel, Trubarjeva skrb za študente. V: Razprave – Dissertationes VI, Ljubljana 1965, 20.

29 Mirko Rupel, Trubarjeva skrb za študente, 29.

na.³⁰ Tem sta se v naslednjih letih pridružila še Dalmata in Konzul, ki sta pripravila za tisk knjige v hrvaškem jeziku v latinici, cirilici in glagolici. Literatura o tisku knjig, predvsem o zavodu v Urachu v letih 1560–1564, je številna, predstavljena pa je bila tudi na simpoziju.

V dosednji zgodovinski literaturi so poudarjana nasprotja, do katerih je prihajalo med omenjenimi sodelavci. Na sodelovanje pa je možno gledati tudi drugače, pozitivno. Pričakovanja uspeha natisnjenih knjig so bila različna, kakor tudi pogledi akterjev. Tako se na primer očita Vergeriju pobuda za glagolske tiske. Nedvomno ta ideja ni bila čisto v skladu z idejo uveljavljanja živega jezika pri bogoslužju. Toda Vergerij je prihajal iz drugačnega kulturnega okolja, iz države Beneške republike, kjer je bilo slovansko bogoslužje, ki je bilo zapisano v glagolici, dovoljeno in v Dalmaciji ter Istri tudi zelo razširjeno. Živo je bilo tudi v Kopru, kjer je bil Vergerij škof, vzdrževali so ga predvsem v glagoljaškem frančiškanskem samostanu, mnogi glagolski duhovniki pa so delovali tudi zunaj meja Beneške republike. Vergerij je to tradicijo spoštoval, morda se mu je zdelo, da bi bil protestantizem v glagolskih knjigah manj vpadljiv in bi se nova vera lažje uveljavila. Vergerij je pač želel ohraniti enkratno versko in kulturno dediščino slovanstva v beneški Republiki. Trubarju so bili bližji tiski v živih jezikih, tako da bi bile knjige razumljive med vsemi južnimi Slovani, tudi tistim v turški državi. Vendar tudi to ni bilo enostavno, saj je bilo tudi takratnim poznavalcem znano, da ta jezik ni popolnoma enoten. Kranjski deželni odborniki (Die Verordneten in Krain) so v pismu Hansu Ungnadu, v katerem so predložene hrvaške knjige ocenili, da so »in der substanz gerecht, christlich und gut auch der heiligen schrift nicht zuwider«, glede razumevanja jezika pa so zapisali, češ da »nachdem die Isterreicher, Dalmatiner, Krabaten, Wesiacken und Bosniacken in ihrer Sprache in terminis unterschiedliche aussprache haben, und doch durch eine kurze gewohnheit und fleißiges aufmerken einander verstehen (wie dann in deutscher Nation fast ein jedes land seine unter bis auf die Sachsen und Niderländer hatschiedliche Aussprache hat)«. ³¹ Večji problem kot razumevanje

30 SBL, Četrta knjiga, 1980-1991, 290.

31 Theodor Elze, Primus Trubers Briefe. Tübingen 1897, 378.

knjig je po njihovem predstavljala prodaja v hrvaškem prostoru, kajti »e. hrl. weiß, daß Crabaten und Windischland fast verwüstet, verderbt und verarmt ist. Deßhalb sich die Bücher nicht so bald wie in Deutschland und andern besetzten reichern orten verschleißten lassen, aber mit der zeit werden dieselben, wenn man daran gewohnt wird, baß abgehen«. ³²

Kranjski deželni stanovi so na več načinov sodelovali pri širjenju reformacije na Hrvaškem. Zelo pomembno vlogo je nedvomno imela podpora tiskanju protestantskih hrvaških knjig. Med notranjeavstrijskimi deželami so štajerski in koroški stanovi darovali po 100 goldinarjev. ³³ Kranjski stanovi sicer niso direktno financirali hrvaškega tiska, financirali pa so delo Primoža Trubarja, pomemben pa je bil njihov prispevek z oceno, da so tiski pravoverni, kar je bil eden od osnovnih pogojev za tisk. Ljubljana je bila prav tako pomembna za razpečavanje hrvaških protestantskih knjig. Tu je bival knjigotržec in knjigovez Fabian Kirchberger. Prve tiskane pole so prispele iz Uracha k njemu septembra 1562, naslednje pa marca 1563. Vezane je pošiljal naprej v Metliko, Zagreb, Varaždin, Senj, na Reko in v Pazin. Povpraševanje ni bilo veliko, »weil das wort gottes noch an wenigen orten bei ihnen (Kroaten) gepredigt wird«. ³⁴ Tudi pri prodaji, ki je bila neznatna, je prihajalo do slabe volje med udeleženci, na primer med Kirchbergerjem, pisarjem kranjskih deželnih stanov Klombnerjem, predikantom Gregorjem Vlahovičem v Metliki in drugimi, čemur pa je prav tako botrovalo pomanjkanje denarja za nakup.

Dežela Kranjska je bila tesno povezana s pošiljanjem protestantskih pridigarjev na Hrvaško. Leta 1560 se omenjata kot predikanta v Vojni krajini Andrija Lilko in Grgić iz Črnomlja. ³⁵ Julija 1584 so Kranjski stanovi imenovali nekdanjega katoliškga duhovnika Sebastijana Schemnitzerja, ki je bil izgnan iz Kranjske, za predikanta v Karlovcu. ³⁶ V Karlovcu je ob podpori kranjskih stanov deloval Bartol Simplicius, 13. novembra 1591 so mu odobrili 50 fl. za pomoč v

32 Theodor Elze, Primus Trubers Briefe, 378.

33 Jože Rajhman, pisma, 106.

34 Theodor Elze, Primus Trubers Briefe, 380.

35 Jambreč, Hrvatski protestantski pokret, 91.

36 Jambreč, Hrvatski protestantski pokret, 94.

službi za njegove pomočnike, cerkvene slugе in učitelja. Leta 1596 se omenja kot predikant Bartol Vidmann, z dvema vojakoma so ga poveljniki poslali v Ljubljano s prošnjo deželnim stanovom za finančno pomoč za gradnjo protestantske cerkve; pomoči niso dobili, cerkev pa je bila končana leta 1597. Vendar je Auersperg nastavljal Vidmanna za župnika v Dolenjskih Toplicah, kjer je dobival plačo, na fari pa je bil dolžan vzdrževati predikanta, ki je znal slovensko.³⁷ V Karlovcu je deloval tudi predikant Ivan Znojilšek, bil je izgnan, najprej je odšel na Kranjsko, od tam pa na posest grofa Jurija Zrinskega.³⁸

Obramba pred Turki je imela pomembno vlogo pri Trubarjevem oznanjevanju. Za to so bili dojemljivi tako v nemških kot tudi avstrijskih deželah, kjer je v razvoju in utrjevanju refomacije imela še posebno pomembno vlogo. Notranjeavstrijski stanovi so jo sicer največkrat uporabljali kot pritisk na nadvojvodo za doseg ciljev verske svobode. Drugače je bilo na bojiščih, kjer so se poveljniki in vojaki, ne glede na vero, skupaj borili. Eden najvidnejših primerov je Herbard Auersperg, eden najpomembnejših zagovornikov reformacije na Kranjskem. Auersperška (turjaška) fara Škocjan, kjer je bil patron, je bila reformirana med prvimi na Kranjskem. Odmevno je bilo tudi vzdrževanje protestantskega pridigarja na Bledu, kjer je bil Herbard upravitelj posesti briksenskih škofov. Upraviteljstvu se je moral leta 1574 odpovedati. Vseskozi pa je bil tudi odločen in uspešen bojevnik na hrvaških mejah proti Turkom. Padel je v bitki leta 1575, njegov sin je bil ujet, z odkupnino pa je bila zgrajena džamija v Sisku.³⁹

37 H.H.StA, Auersperg, A-IX-1.

38 Jambreč, Hrvatski protestantski pokret, 94.

39 Miha Preinfalk, Auersperg. Geschichte einer europäischen Familie. Graz 2006, 99.

Žiga Oman

REFORMACIJA NA DRAVSKEM POLJU: zgodnjenovoveške skupnosti augsburške veroizpovedi med Mariborom in Ptujem

Prvi pojavi reformacijskih idej so na slovenskem Štajerskem izpričani dokaj zgodaj, v Slovenj Gradcu že leta 1525, v času, ko je med privrženci Luthrovih naukov že bil tudi štajerski deželni glavar Sigmund baron Dietrichstein, njegovemu zgledu pa je sledil marsikateri plemič v deželi.¹

Prve omembe pojavov reformacijskih idej v Mariboru in njegovi bližnji okolici

Napredek razširjanja nove vere in nezmožnost Rimskokatoliške cerkve, da bi to preprečila, sta deželnega kneza nadvojvoda Ferdinanda I. (vladal 1521–1564) vzpodbudila, da je za leto 1528 za nižjeavstrijske (spodnjeavstrijske) dežele odredil deželnoknežje vizitacije. Od slednjih je ohranjen zgolj protokol za Štajersko. O Ferdinandovem nezaupanju do cerkvenih ukrepov priča zlasti dejstvo, da je bila o izvedbi vizitacij celo salzburška nadškofija obveščena šele tik pred zdajci.²

- 1 Karl Amon, Maximillian Liebmann, *Kirchengeschichte der Steiermark*, Verlag Styria, Graz – Wien – Köln 1993, str. 139–141; Marko Košan, Reformacija in protireformacija v Slovenj Gradcu (1527–1629), *Kronika: časopis za slovensko krajevno zgodovino*, 56 (2008), št. 3, str. 235–236.
- 2 Žiga Oman, Mariborska »postaja« v protokolu deželnoknežje vizitacije in inkvizicije na Štajerskem leta 1528: prvi zapisi o prisotnosti reformacijskih idej v mestu in njegovi bližnji okolici, *Arhivi: glasilo Arhivskega društva in arhivov Slovenije*, 64 (2011), št. 1, str. 22–24.

Vizitacijska komisija je na Dravskem polju na pojave nove vere naletela v mariborski in limbuški župniji, medtem ko salzburškega (do leta 1555³) Ptuja ni obiskala. V Mariboru je bilo komisiji predanih in sežganih več prepovedanih knjig in drugega tiska, deloma tudi po odhodu komisije. Med lastniki berila je bil tudi večkratni mestni sodnik Krištof Willenrainer, branilec mesta med osmanskim obleganjem mesta štiri leta pozneje. Vendar zgolj posesti evangeličanske literature nikakor ne gre šteti že za pripadnost novi veri. Niso pa taka besedila krožila le med meščani, temveč tudi med duhovščino, namreč med več mariborskimi beneficiati in limbuškim župnikom Matejem Erenbergerjem. Tudi do prve »lutrovske« pridige je v Mariboru prišlo pred vizitacijo, vendar je bil pridigar, neki mojster Hans iz Lipnice (Leibniz) vržen iz župnijske cerkve. Hkrati naj bi se tudi v tem, da so si meščani privajali beneficije, že kazalo uveljavljanje novih naukov.⁴

Navedeno kaže, da je nova vera, ki je bila leto zatem imenovana za protestantsko, tudi na Dravskem polju dokaj zgodaj postala zanimiva tako za del meščanstva kot za del duhovščine. Za plemstvo pa gre domnevati, da je sledilo vodilnim rodbinam oziroma njihovim vejam v deželi, ki so začele prestopati na stran nove vere, na Štajerskem skoraj izključno leta 1530 oklicane augsburške veroizpovedi.⁵

Uveljavljanje augsburške veroizpovedi na Dravskem polju do bruškega libela

Do tretje četrtine 16. stoletja so viri, ki pričajo o razširjanju in uveljavljanju augsburške veroizpovedi na Dravskem polju, skoraj izključno omejeni na Maribor. V času po vizitaciji se je nova vera tukaj uspela uveljaviti vsaj med premožnejšim in politično odločilnim de-

3 Marija Hernja-Masten, Prispevek h gospodarski zgodovini Ptuja v 16. stoletju, v: *Statut mesta Ptuj iz leta 1513 – Das Stadtrecht von Ptuj aus dem Jahre 1513: Mednarodni simpozij Ptujsko mestno pravo v srednjeevropskem prostoru – Internationales Symposium Das Stadtrecht von Ptuj (Pettau) im mitteleuropäischen Raum, Ptuj, 5.–7. november 1997*, Zgodovinski arhiv Ptuj, Ptuj 2003, str. 28–29.

4 Oman, *Mariborska »postaja«*, str. 25–31.

5 Amon, Liebmann, *Kirchengeschichte*, str. 141.

lom mariborskega meščanstva, saj je bilo mesto leta 1541 v družbi štajerskih deželnih stanov, ko so ti deželnega kneza neuspešno prosili za priznanje verske svobode. Maribor je zastopal mestni sodnik Koloman Holzmann, ki ga kaže jemati kot prvega mariborskega evangeličanskega mestnega sodnika.⁶

Silovit zagon je augsburška veroizpoved na Štajerskem dobila po letu 1549, ko so jo stanovi oklicali za »deželo augsburške veroizpovedi«, vsem Ferdinandovim zavrnitvam in nasprotovanju navkljub. V Mariboru je dogajanje v deželi sovpadlo s časom, ko je župnijo prevzel iz Kamnika izvirajoči vikar Jurij Siechel, ki je župnijo vodil v tedaj ne neobičajnem konfesionalno strpnem in vključujočem duhu od prevzema leta 1554 do svoje smrti 32 let pozneje. V Siechlovem času je mariborska evangeličanska skupnost lahko zacvetela, saj je bilo za vse njene duhovne potrebe, od zibelke do groba, poskrbljeno v okviru katoliške župnije. V vikarjevem zasebnem življenju se je njegova poklicna drža odražala v tem, da je bila ena od njegovih treh hčera – poročen je bil tudi sam – poročena z evangeličanom Adamom Haidfalkom, večkratnim mariborskim mestnim sodnikom.⁷

Na deželni ravni se je Maribor v tem času prebil v družbo najpomembnejših štajerskih evangeličanskih mest: glavnega mesta Gradca (Graz), t. i. viteškega mesta Judenburga in strateško pomembne Radgone (Bad Radkersburg).⁸

Vrhunec nove samozavesti meščanov je nastopil leta 1572, še pred deželnim zborom v Gradcu (graška pomiritev), brez dvoma pa v pripravah nanj, ko so mestne oblasti razglasile Maribor za »mesto augsburške veroizpovedi«. Poimenovanje se je v uradnih dokumentih mestnih oblasti neredko uporabljalo naslednjega četrto stoletja, torej v obdobju, ko lahko o mestu brez večjih zadržkov govorimo kot o »evangeličanskem Mariboru«.⁹

6 Žiga Oman, *Evngeličanski Maribor – mesto in njegova okolica v času reformacije: besedilo razstave = Evangelisches Maribor – Die Stadt und ihre nähere Umgebung in der Reformationszeit: Ausstellungstext = Evangelical Maribor – The Town and its Surroundings in the Reformation Period: Exhibition Text*, Pokrajinski arhiv Maribor, Maribor 2012, str. 6.

7 Prav tam, str. 6–8 in 21.

8 Prav tam, str. 7–8.

9 Prav tam.

Malo pozneje, leta 1574, je tudi na Ptuju prvič omenjen evangeličanski mestni svétnik, v Mariboru rojeni Jurij Willenreiner.¹⁰

Obenem so nekateri evangeličani z Dravskega polja študirali na vsaj dveh nemških evangeličanskih univerzah. Leta 1562 je Ptujčan Andrej Byler izpričan v Tübingenu, leta 1581 pa trije Mariborčani v Wittenbergu, namreč brata Willenrainer ter Jurij Creätsch, ki je pozneje bil nekaj časa mariborski mestni evangeličanski učitelj.¹¹

Prav tako je nova vera tako ali drugače dosegla tudi podeželsko podložniško prebivalstvo. Potem ko se je zanjo vsaj leta 1528 zanimal župnik v Limbušu, se je župnik v Slivnici v letih 1569–1570 celo javno izrekal za evangeličana. Slivniški grad je sicer bil v lasti baronov Kolonitschev (Kolonič), ki so v tem času že bili evangeličani, vendar dejanski vpliv župnika na njegove preostale župljane ni znan.¹²

Novo utrditev mariborskih evangeličanov so prinesli generalni stanovi oziroma meddeželni zbor v Brucku na Muri (Bruck an der Mur) leta 1578. Mesto je zastopal mestni sodnik Baltazar Herbstberger, katerega podpis je med podpisniki iz štajerskih mest sledil zgolj tistemu graškega župana. Čeprav je bil Maribor iz določil o verski svobodi izvzet, prejeli so jo zgolj Gradec, Judenburg, Ljubljana in Celovec (Klagenfurt), so se mariborske mestne oblasti prav do leta 1596 pred deželnim knezom in njegovimi oblastmi sklicevale prav na podpis bruškega libela in ga navajale v obrambo pred deželnoknežjimi pritiski.¹³

- 10 Emilijan Cevc, *Kiparstvo na Slovenskem med gotiko in barokom*, Slovenska matica, Ljubljana 1981, str. 109–110; Jože Mlinarič, Turki in Maribor v prvi polovici 16. stoletja ter družina Willenrainerjev, v: *Melikov zbornik: Slovenci v zgodovini in njihovi srednjeevropski sosedje*, Založba ZRC – ZRC SAZU, Ljubljana 2001, str. 265–269.
- 11 Heinrich Hermelink (Ed.), *Die Matrikeln der Universität Tübingen, Erster Band: Die Matrikeln von 1477–1600*, Druck und Verlag von W. Kohlhammer, Stuttgart 1906, str. 426 (spletni dostop: <https://archive.org/details/diematrikelnder00buergooq>, 24. aprila 2014); Johann Loserth, *Die Beziehungen der steiermärkischen Landschaft zu den Universitäten Wittenberg, Rostock, Heidelberg, Tübingen, Straßburg u. a. in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts*, Leuschner & Lubensky's Universitäts-Buchhandlung, Graz 1898, str. 61; Oman, *Evangeličanski Maribor*, str. 20.
- 12 Jože Koropec, Ob urbarju gosposčine Slivnice pri Mariboru iz leta 1608, *Zgodovinski časopis: Zwitterjev zbornik*, 19–20 (1965–1966), str. 239; Oman, *Evangeličanski Maribor*, str. 11.
- 13 Žiga Oman, *Dokumenti o reformaciji in protireformaciji v Mariboru 1589–1607: Kritična objava arhivskih dokumentov*, Gradivo za zgodovino Maribora, XXXVII. zvezek, Pokrajinski arhiv Maribor, Maribor 2012, str. 8.

Do teh je prišlo že v prvih letih po münchenski konferenci leta 1579, ki je sledila kot odgovor na bruški libel.¹⁴ Na udaru se je znašel zlasti mariborski vikar Siechel, na katerega sta pritislila tako nadrejeni¹⁵ krški (Gurk) škof kot tudi prvi papeški nuncij v Gradcu, Germanik Malaspina. Vendar se je vikarju, njegovemu zasebnemu življenju in poklicnemu delovanju navkljub, uspelo obdržati, najverjetneje predvsem zato, ker so se zanj zavzele tedaj že (najmanj) prevladujoče evangeličanske mestne oblasti. Po Siechlovi smrti leta 1586 so tukajšnji evangeličani tudi pod njegovima naslednikoma imeli še dobro leto miru. Kljub temu so postale v tem času tudi mariborske mestne oblasti previdnejše pri izpričevanju svoje veroizpovedi in se zaradi tega leta 1582 zapletle celo v manjši spor z deželo.¹⁶



Slika 1: *Maribor proti koncu 17. stoletja*
(G. M. Vischer, *Topographia Ducatus Stiriae*, 1681)

14 Amon, Liebmann, *Kirchengeschichte*, str. 151.

15 V letih 1506–1859 je bila župnija inkorporirana škofiji, škofu pa je šel naziv mariborskega župnika (Oman, *Evangeličanski Maribor*, str. 8).

16 Prav tam.

Prelom leta 1587

Leta 1587 je na Dravskem polju prišlo do dveh velikih sprememb. Mariborsko župnijo je enkrat proti koncu leta prevzel odločno v duhu protireformacije delujoči vikar Anton Manicor iz južne Tirolske, na Ptuju, kjer je do podobne menjave župnika prišlo že leta 1580 z nastopom Jurija Coblja, pa je bila decembra izvedena bojda prva deželno-knežja protireformacija v katerem od štajerskih mest. Podobno dogajanje je v naslednjem letu zajelo tudi preostanek Dravskega polja. Mariborski in ptujski evangeličani, večinoma pa tudi tukajšnje, zunaj obeh mest živeče plemstvo, z izjemo gospodov Stubenbergov, so se naenkrat znašli brez lastnih bogoslužnih prostorov in, kar se je izkazalo za še bolj pereče, brez svojih pokopališč.¹⁷

Na Ptuju je protireformacijska vizitacija iz mestnega sveta odstavila dva do štiri evangeličane, ukazala zaplembo in uničenje prepovedane evangeličanske literature ter evangeličanom odvzela cerkev Vseh svetih, ki so jo dotlej uporabljali za svoj bogoslužni prostor v mestu. V Mariboru je Manicor evangeličane nekaj pred tem odrezal od struktur svoje župnije, tako da so bili prvič po več kot treh desetletjih brez dostopa do bogoslužnega prostora, šole in pokopališč.¹⁸

Najpozneje leta 1588 je bilo nato na celotnem Dravskem polju konec pogrebov evangeličanov na katoliških pokopališčih. Vrhunec preprečevanja pokopov je bila oskrnitev groba uslužbenca Székelyev¹⁹ v Vidmu pri Ptuju. Vsa dravskopoljska evangeličanska skupnost, najpozneje tedaj verjetno že organizirana ali vsaj povezujoča se v dravskopoljski okraj augsburške veroizpovedi, je naenkrat v bližini

17 Prav tam; Marija Hernja-Masten, *Urbar gosposčine Gornji Ptuj 1597: arhivska obdelava vira in njegova znanstvena uporaba*, Viri 4, Zgodovinski arhiv Ptuj, Ptuj 2008, str. 28; Erich Winkelmann, *Zur Geschichte des Lutherthums im untersteirischen Mur- und Draugebiet. II. Die Zeit der beschränkt geduldeten öffentlichen Religionsübung*, A. Die Regierung Karls, *Jahrbuch der Gesellschaft für die Geschichte des Protestantismus im ehemaligen und neuen Österreich*, 55 (1934), str. 169–170.

18 Winkelmann, *Die Regierung*, str. 169–170; Oman, *Evangeličanski Maribor*, str. 8.

19 Jakob Székely, leta 1583 umrli lastnik Vidma, je bil kalvinec (Matej Slekovec, *Die Szekely oder Zekel von Kevent, Freiherren von Friedau: Genealogische und biografische Skizze*, samozaložba, Maribor 1894, str. 56–58).

imela na voljo le družinsko pokopališče gospodov Stubenbergov na Vurberku.²⁰

Vprašanje bogoslužnega prostora je bilo sprva manj pereče, saj je bilo grajskih kapelic na območju le več. Tako je predikant gospodov Stubenbergov, Georg Lautenschlager, po rodu iz bavarskega Lauingena, deloval na Vurberku in Ravnem polju, pri Wolfu Viljemu baronu Herbersteinu, ki je leta 1587 kupil dvorec Betnava, pa je deloval predikant okraja, Sigmund Lierzer, Korošec iz okolice Cobrca (Afritz am See) pri Osojskem jezeru. Prav tako je nekje na Dravskem polju živel sicer upokojeni predikant Janez Hardtmann.²¹

Vzpostavitev evangeličanskega cerkvenega in šolskega središča pri dvorcu Betnava

Vzpostavitev središča pri dvorcu Betnava je omogočil njegov lastnik Wolf Viljem baron Herberstein, ki je južno od Maribora (danes na robu mesta) ležeči dvorec kupil poleti 1587. Verjetno je Herberstein tudi zaposloval Sigmunda Lierzerja, preden je ta postal predikant dravskopoljskega okraja. Sicer se je Lierzer že leta 1584 podpisal kot predikant dravskopoljskih gospodov in deželanov, vendar o njihovi morebitni organiziranosti v okraj viri tedaj še molčijo, prav tako pa v viru ni podatka, kje in pri kom je predikant bival.²²

Potem ko je bila potreba po pokopališču spoznana kot prioriteta, je bilo zanj potrebno zagotoviti zemljišče ter denar za gradnjo. Zemljišče, ki je merilo okoli 0,16 ha, je prispeval Wolf Viljem baron Herberstein, za denar pa je moral okraj poskrbeti sam. Tukaj je nastopil v Mariboru živeči deželni in nekdanji deželnoknežji usluž-

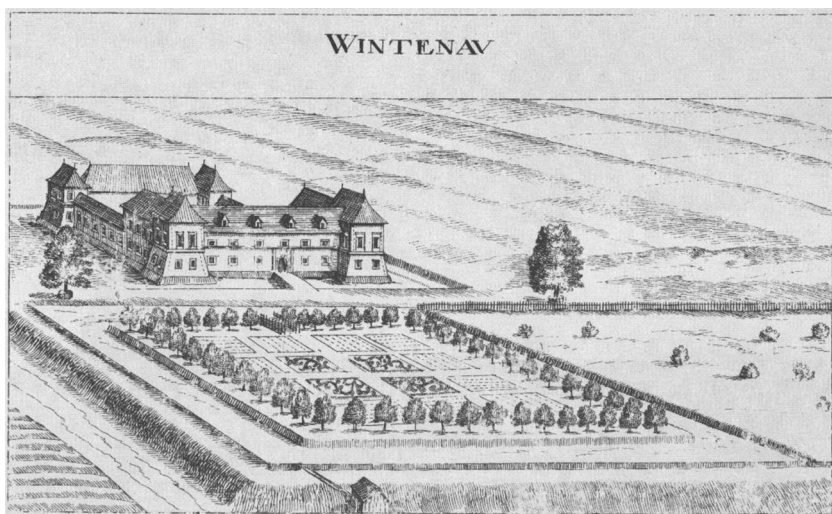
20 Oman, *Evngeličanski Maribor*, str. 8–9.

21 Jože Mlinarič, *Evngeličanska postojanka pri gradu Betnava pri Mariboru 1588–1600*, I., Gradivo za zgodovino Maribora, XXXIV. zvezek, Pokrajinski arhiv Maribor, Maribor 2009, Obračunska knjiga 1588–1598 (1600), str. 49; Žiga Oman, *Evngeličanska postojanka pri gradu Betnava pri Mariboru 1582–1600*, III.: *Kritična objava arhivskih dokumentov*, Gradivo za zgodovino Maribora, XXXVIII. zvezek, Pokrajinski arhiv Maribor, Maribor 2013, GZM 38/2, str. 16; prav tam, GZM 38/3, str. 20.

22 Oman, *Evngeličanska postojanka III.*, GZM 38/2, str. 18; prav tam, str. 7.

benec Klemen Welzer pl. Eberstein, katerega neutrudna prizadevanja za lastno, dravskopoljsko evangeličansko cerkveno in šolsko središče so vzpostavitev tega sploh omogočila. Za svoj največji uspeh je Welzer lahko štel pridobitev finančno odločilne pomoči dežele, saj so bili člani okraja pri svojih prispevkih bodisi preskromni bodisi preskopi, da bi središče in predikanta lahko sami vzpostavili in vzdrževali.²³

Pokopališče je bilo zgrajeno v letih 1588–1589 in je merilo okrog 813 m². Molilnica oziroma avditorij je bila postavljena leto zatem in je vseh deset let obstoja ostala lesena. Evangeličanska bogoslužja na Dravskem polju so dotlej potekala na dvorcih Betnava in Ravno polje ter na gradu Vurberk. Poskusi, da bi jih za celoten okraj organizirali na gradovih Gornji Maribor, Slivnica in Rače ali v dvorcu Ravno polje, so propadli. Na svojo hišo na Betnavi je moral do leta 1589 počakati tudi predikant Lierzer. Dotlej je vsaj leto dni živel v bližini Viltuša, v



Slika 2: Dvorec Betnava proti koncu 17. stoletja
(G. M. Vischer, Topographia Ducatus Stiriae, 1681)

23 Prav tam, str. 8.

hiši mariborskega meščana Luka Hoferja, ki ga je bil edini v okraju pripravljen vzeti pod svojo streho. Šolska stavba je na Betnavi sledila leta 1591, vendar je nedeljski ter pevski pouk za dečke tukaj potekal že od leta 1588.²⁴

Kot datum vzpostavitve betnavskega središča gre jemati 1. januar 1589, ko je Lierzer postal še deželni predikant, saj so stanovi prispevali polovico njegovega letnega plačila, baron Herberstein pa je zemljišče deželi predal v prosto last. Središče je uradno dobilo tudi dva nadzornika oziroma inšpektorja, Klemna Welzerja in Krištofa pl. Praga, lastnika gradu Gromberk.²⁵

Vrhunec dravskopoljskega okraja augsburške veroizpovedi

Vzpostavitev središča na Betnavi je vzpodbudila nov razcvet mariborske evangeličanske skupnosti, tokrat z vikarjem v opoziciji. Manicor je ves čas svojega vodenja župnije o konfesionalnem dogajanju v njej vestno poročal deželnoknežjim oblastem v Gradec. Tako so prvi resnejši ukrepi nadvojvoda Karla II. (vladal 1564–1590) zoper evangeličanske Mariborčane po nekajletnem zatišju sledili že konec leta 1587, mesto pa je dve leti pozneje doletela prva deželnoknežja vizitacija po skoraj šestih desetletjih. Podobno kakor na Ptuju je deželni knez tudi v Mariboru ukazal zamenjavo evangeličanov v mestnih oblasteh s katoličani, prepovedal predikantu vstop v mesto, meščanom pa odhajanje na Betnavo. Vendar so bili evangeličani v Mariboru, drugače kakor na Ptuju, kjer pa tudi vsi ukazi protireformacijske komisije niso bili izpolnjeni pred letom 1588, politično neprimerno močnejši in bolj utrjeni, tako da deželnoknežji ukazi tukaj še slabo desetletje niso bili upoštevani ne kaj prida ne prav dolgo.²⁶

Regentsko obdobje (1590–1595), ki je sledilo Karlovi smrti, je prineslo največji razcvet skupnosti, čeprav sta bila tako nadvojvoda

24 Prav tam; Oman, *Evangeličanski Maribor*, str. 9–10; Winkelmann, *Die Regierung*, str. 169–170?

25 Oman, *Evangeličanska postojanka III.*, str. 8; prav tam, GZM 38/10, str. 31–33.

26 Prav tam, GZM 38/3, str. 19; Oman, *Evangeličanski Maribor*, str. 10; Winkelmann, *Die Regierung*, str. 169–170.

Ernest kot nadvojvoda Maksimilijan enako nepopustljiva do tukajšnjih evangeličanov kakor njun predhodnik. Vendar je njuna nepopustljivost bolj kot ne ostala le na papirju. Na Ptujju so se v mestni svèt vrnil prejšnji odstavljenci evangeličani, čeprav vse kaže, da premoči nad svojimi katoliškimi meščani tudi v tem času niso dobili. V Mariboru pa so, kakor dotlej, vse deželno knežje ukaze preprosto zavračali ali ignorirali, sklicujoč se na svoj podpis bruškega libela. Pri tem je treba razumeti, da je tovrstno ravnanje vsaj s stališča deželnih stanov pomenilo najmilejšo legitimno obliko odpora proti deželnemu knezu.²⁷

V Mariboru je v tem času deloval povsem ali skoraj povsem evangeličanski mestni svèt in tudi mestni sodniki, najvišji predstavniki mestne samouprave, so bili evangeličani. Na Ptujju so bili evangeličani največ mestni svétniki. Najdlje je v tem obdobju mariborski mestni sodnik augsburške veroizpovedi ostal Hans Glades (1593–1595), vendar ga – kakor druge njegove sovornike na tem položaju – deželno knežje oblasti niso potrdile.²⁸

Kljub vsemu deželno knežji pritisk ni bil jeman zlahka. O tem priča kar nekaj obsežnih prošenj Mariborčanov deželnim stanovom za zaščito. K eni iz leta 1595 najverjetneje sodi tudi seznam 88 meščanov augsburške veroizpovedi, med njimi vsaj večine, če ne celotnega mestnega svéta, mestnega sodnika in vseh četrtnih mojstrov, predstavnikov mestnih četrti. Število 88 meščanov je seveda treba pomnožiti s tedanjim povprečnim številom družinskih članov, kar pomeni okoli 440 evangeličanov meščanskega stanu v mestu z nekaj čez tisoč prebivalci. Ob tem, da večina prebivalcev ni imela položaja meščanov in s tem v mestu odločujočega stanu. K evangeličanskim meščanom je hkrati treba prišteti še njihove sovornike med plemiči, deželnimi in drugimi uradniki, ki so živeli v Mariboru, gotovo pa tudi med nesvobodnim mestnim prebivalstvom.²⁹

27 Oman, *Evangeličanski Maribor*, str. 10; Erich Winkelmann, *Zur Geschichte des Lutherthums im untersteirischen Mur- und Draugebiet*, II. Die Zeit der beschränkt geduldeten öffentlichen Religionsübung, B. Die Zwischenregierung nach dem Tode Karls II., *Jahrbuch der Gesellschaft für die Geschichte des Protestantismus im ehemaligen und neuen Österreich*, 56 (1935), str. 88–89.

28 Oman, *Evangeličanski Maribor*, str. 10.

29 Prav tam.

V virih je leta 1591 prvič izpričano delovanje mestne »nemške« oziroma evangeličanske šole, ki pa je zanesljivo obstajala že prej. Prvi evangeličanski učitelj je v Mariboru namreč izpričan leta 1576, čeprav še kot župnijski zborovodja. Enkrat v osemdesetih letih 16. stoletja je mestni učitelj nekaj časa bil Jurij Creätsch, leta 1591 pa je mestno šolo prevzel Nikolaj Sobrius. Drugi evangeličanski mestni učitelji niso znani. V nasprotju s šolo na Betnavi, kjer so Sobriusa zaposlili isto leto, je v mestu poučeval tudi dekleta. Podobno je bilo na Ptujju, kjer pa je plemenita gospa Ana Totting³⁰ z Majšperka obenem vzdrževala izključno dekliško evangeličansko šolo.³¹

Vendar je bil Ptuj, ob tem, da je bila tamkajšnja evangeličanska skupnost že tako številčno in politično šibkejša od mariborske, leta 1593 potisnjen na stranski tir. Tedaj je bil zaradi ne zgolj za predikanta povsem neprimerne obnašanja z Betnave odpuščen Sigmund Lierzer, ki ga je zamenjal Georg Lautenschlager, ki je deloval prav na Vurberku in Ravnem polju kot predikant gospodov Stubenbergov in se je tedaj preselil na Betnavo. Na Ptuj ga gotovo ni več zaneslo tako pogosto kot dotlej, čeprav je do poletja 1596 občasno še prihajal.³² Lierzer je sprva ostal v vojaški službi Wolfa Viljema barona Herbersteina, nato se je leta 1594 vrnil na rodno Koroško, v Beljak (Villach) in Strmec (Sternberg), dve leti pozneje pa znova

30 Leta 1596 je na univerzi v Tübingenu izpričan Andrej Totting s Ptujja (Hermelink, *Die Matrikeln*, str. 727), morda sin Ane in njenega leta 1591 umrlega moža Benedikta (Mlinarič, *Evangeličanska postojanka I.*, Obračunska knjiga 1588–1598 (1600), str. 12 in 16).

31 Oman, *Evangeličanski Maribor*, str. 10; Erich Winkelmann, *Zur Geschichte des Lutherthums im untersteirischen Mur- und Draugebiet, Der Geheimprotestantismus, Jahrbuch der Gesellschaft für die Geschichte des Protestantismus im ehemaligen und neuen Österreich*, 58 (1937), str. 44, 47 in 49.

32 Johann Loserth, *Akten und Korrespondenzen zur Geschichte der Gegenreformation in Innerösterreich unter Ferdinand II. Erster Theil: Die Zeiten der Regentschaft und die Auflösung des protestantischen Schul- und Kirchenministeriums in Innerösterreich 1590–1600*, *Fontes Rerum Austriacarum: Österreichische Geschichts-Quellen, Diplomataria et Acta*, Band 58, Historische Kommission der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien, Wien 1906, št. 281, str. 203; Jože Mlinarič, *Evangeličanska postojanka pri gradu Betnava pri Mariboru 1589–1602, II.*, Gradivo za zgodovino Maribora, XXXV. zvezek, Pokrajinski arhiv Maribor, Maribor 2010, str.129.

prišel na Štajersko. Postal je pomožni predikant v Judenburgu, kjer je leta 1597 umrl.³³

Kaže pa, da je imel Lierzerjev odhod nekatere zanimive posledice. Obisk Betnave je vseskozi naraščal in kapelico so morali dvakrat povečati, med drugim zaradi obiska okoliških, primarno ali vsaj bolj kot ne izključno slovensko govorečih kmetov. Slednji so iz časa delovanja središča izpričani le v Kamnici zahodno od Maribora. Brez dvoma so sicer redki kmetje na Betnavo prihajali tudi od drugod, a so se kamniški v virih najverjetneje znašli zato, ker so morali čez mariborski most. Vsekakor je bilo slovensko govorečih evangeličanskih kmetov dovolj, da so leta 1595 prosili za predikanta, ki bi bogoslužja vodil tudi v njihovem jeziku. Čeprav gre za edini ohranjeni podatek o takšni želji z Dravskega polja, kaže po letnici sklepati, da je morda šlo za posledico Lierzerjevega odhoda. Kot domačin iz neposredne bližine Cobrca je verjetno vsaj nekoliko obvladal tamkajšnje slovensko narečje in morebiti je nekaj slovenskih besed pri bogoslužjih namenil tudi dravskopoljskim kmetom. Nenazadnje je s predikantsko službo pričel leta 1581 v Dravogradu.³⁴

Reformacija na Dravskem polju je sicer imela prevladujoč nemški jezikovni značaj, vendar sta bila tako Maribor kakor Ptuj še ves zgodnji novi vek funkcionalno dvo- oziroma celo trojezični (italijanščina) mesti. Evangeličanski meščani pri tem niso bili nobena izjema. Obenem je moralo tudi lokalno plemstvo nekoliko uporabljati slovenščino, že zaradi komunikacije s svojimi podložniki. Izpričano je, da je nekaj slovenščine znal Klemen Welzer, leta 1594 umrli drugi betnavski inšpektor Krištof pl. Prag pa je svojim dedičem med skoraj 50 knjigami zapustil tudi tri v slovenskem jeziku, med njimi delo *Postilla Slovenska* Sebastijana Krelja.³⁵

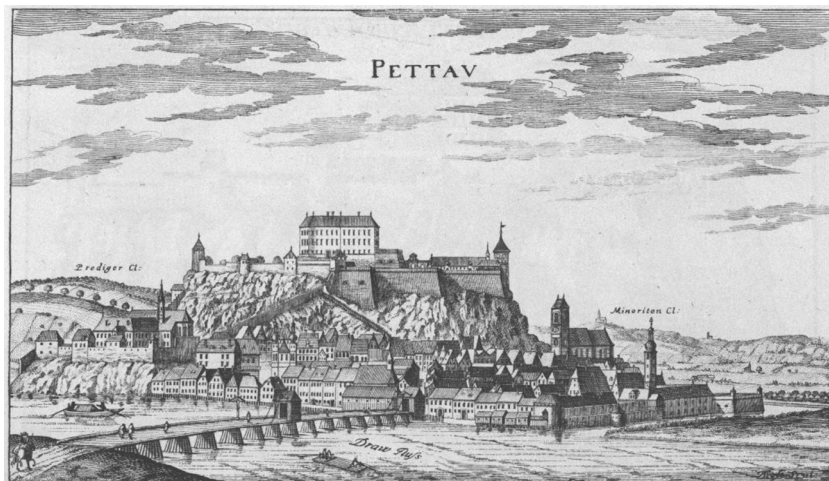
Welzer je s smrtjo pl. Praga ostal edini inšpektor, istega leta pa je predikant Lautenschlager začel na Betnavi voditi evangeličanske matice, vendar se niso ohranile.³⁶

33 Oman, *Evangeličanska postojanka III.*, str. 8; prav tam; GZM 38/2, str. 16; Oman, *Evangeličanski Maribor*, str. 10.

34 Oman, *Evangeličanski Maribor*, str. 11; Oman, *Evangeličanska postojanka*, GZM 38/2, str. 16.

35 Oman, *Evangeličanski Maribor*, str. 11.

36 Prav tam, str. 10.



Slika 3: *Ptuj proti koncu 17. stoletja*
(G. M. Vischer, *Topographia Ducatus Stiriae*, 1681)

Dogajanje po nastopu nadvojvoda Ferdinanda II. do leta 1600

Vrhuncu skupnosti je kmalu sledil njen zaton. Leta 1595 se je v nižjeavstrijske dežele vrnil sin Karla II., še ne polnoletni Ferdinand II. (vladal 1596–1637), kar so tudi katoličani na Dravskem polju izkoristili za zaostrovanje odnosa s svojimi konfesionalnimi nasprotniki. Betnavsko središče je dotlej že doživelo nekaj blažjih vdorov in vandalističnih izpadov, konec leta 1595 pa je sledil najhujši pred njegovim uničenjem. Trije opiti katoliški duhovniki z mariborskim vikarjem Antonom Manicorjem na čelu so tedaj vdrli v molilnico ter z napisi o »lažnivi službi božji in lažnivem pridigarju« oskrunili oltar.³⁷

V Mariboru je do prvih sprememb prišlo v začetku naslednjega leta, ko je mesto po dolgem času znova dobilo katoliškega mestnega sodnika, pa tudi mestni svet je evangeličanom spolzel iz rok. Tudi mestna evangeličanska šola je bila zaprta, učitelj Nikolaj Sobrius pa začasno izgnan. Pouk, vendar le za dečke, se je preselil na Betnavo. Kljub temu

³⁷ Prav tam, str. 12–13.

sta zakonca Sobrius v mestu še naslednji dve leti naskrivaj poučevala otroke obeh spolov. Resničnost so postale tudi denarne kazni, s katerimi so grozili že Ferdinandovi predhodniki. Prav tako so se zaradi nespoštovanja deželnoknežjih ukazov nekateri Mariborčani znašli v graškem zaporu, med njimi nesojeni mestni sodnik Blaž Sekhel in dva mestna svētnika. Vendar si tudi katoliške mestne oblasti še niso prislužile deželnoknežjega zaupanja, saj so bile pod vikarjevim nadzorom. Ne zaman, spomladi 1597 je bil za mestnega sodnika še zadnjič izvoljen evangeličan, Luka Hofer, vendar položaja ni zasedel.³⁸

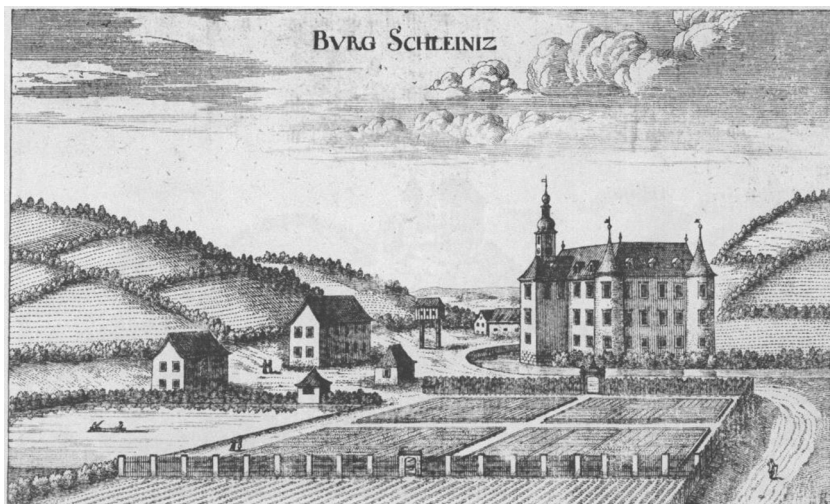
Z začetkom leta 1598 je bilo miru za evangeličane v Mariboru konec. Mestni sodnik je postal odločno protireformacijsko usmerjeni Melhior Herbstberger, brat podpisnika bruškega libela Baltazarja, nekoč tudi sam evangeličan. Melhior je iz mesta dokončno izgnal Sobriusa, meščanom pa je ob nedeljah začel zapirati mestna vrata, da niso mogli k bogoslužju na Betnavi. Celo Klemen Welzer ga je moral prositi, naj ga spusti ven, pa je bil plemič. Pritisk je bil tako nevzdržen, da je skupnost razmišljala celo o prestavitvi bogoslužij na ponedeljek. Še več, kmalu po Herbstbergerjevi izvolitvi je v mestu skoraj prišlo do oboroženega spopada med konfesionalnima stranema, ker sta mestni sodnik in vikar z oboroženimi privrženci načrtovala zajem predikanta, ko bi se ta vračal skozi mesto. Lautenschlager, pravočasno posvarjen, pa je ostal v Viltušu, kjer je obiskal Jurija Kristofa barona Herbersteina, brata Wolfa Viljema. Jurij Kristof je naslednji dan z oboroženim spremstvom prišel v mesto ter zaslišal tako mestnega sodnika kakor vikarja. Oba sta se pred besnim baronom izgovarjala, da naj o vsem skupaj ne bi ničesar vedela, vendar do česa hujšega le ni prišlo.³⁹

Zadnji udarec je dravskopoljski okraj leta 1598 doživel poleti, ko je umrl neutrudni Klemen Welzer pl. Eberstein, gonilna sila in vsaj *de facto* vodja okraja. Inšpektorat je začasno ostal prazen, tekoče posle pa sta kak mesec dni vodila v Mariboru živeča deželni zdravnik dr. Janez Homelius Secundus in Mihael Näglitsch, nekdanji upravitelj gradu Spodnji Maribor. Kot zadnji betnavski inšpektor jima je nato sledil Adam baron Kollonitsch, lastnik gradu in gosposčine Slivnica.⁴⁰

38 Prav tam, str. 13–14.

39 Prav tam, str. 14.

40 Prav tam; prav tam, str. 19–20.



SLIKA 4: *Grad Slivnica proti koncu 17. stoletja*
(G. M. Vischer, *Topographia Ducatus Stiriae*, 1681)

Uničenje središča in konec dravskopoljskega okraja augsburške veroizpovedi

Po dveh letih stopnjujočega se pritiska je bila usoda betnavskega središča zapečaten v jutranjih urah 8. januarja 1600, ko ga je dežel-noknežja protireformacijska vizitacijska komisija ukazala uničiti. Večino stavb so požgali, predikantovo hišo deloma celo razstrelili s smodnikom, pokopališče pa zravnali z zemljo. Pri svojem početju je bil del oboroženega spremstva komisije tako vnet, da so štirje možje ob požigu molilnice pozabili na previdnost in izgubili življenje; postali so edine znane smrtne žrtve stoletje trajajočega konfesionalnega spora na Dravskem polju. Tako Georg Lautenschlager kot Nikolaj Sobrius sta središče zapustila že pred tem. Predikant je dobil zavetje v Račah pri Offu baronu Teuffenbachu, učitelj pa v Slivnici pri baronu Kollonitschu. Grad Betnava je komisija seveda pustila pri miru, je pa baronu Herbersteinu zagrozila, da mu bo dala grad porušiti s

topom, če bo še enkrat dal posekati vislice, ki jih je na pogorišču središča postavila v svarilo.⁴¹

V Mariboru se je komisija, ki jo je vodil salzburški generalni vikar in sekovski škof Martin Brenner, mudila med 6. in 15. januarjem. Vsi meščani so bili izprašani po veroizpovedi in vsi, ki so se izrekli za evangeličane, so morali mesto zapustiti ob plačilu 10% vrednosti svojega premoženja. Izgnancev je sicer izpričanih manj kot deset, med njimi sta bila Mihael Näglitsch in Jurij Creätsch. Upad vztrajanja v veroizpovedi gre prisoditi različnim vzrokom, vsekakor tudi strahu pred komisijo, ki je v mesto prišla z okoli 400 vojaki in oboroženci. Čeprav spreobrnitev – pri evangeličanih druge in tretje generacije ne gre za *vrnitev* v katoliško vero – ni bila posledica fizičnega nasilja, je bila navzočnost za skoraj pol mesta oborožencev vsekakor psihološko nasilje. Kljub temu je spreobračanje potekalo zlasti s pridigami. Na smrt bolan naj bi se spreobrnil celo dr. Homelius. Spregledati pa ne gre tudi političnega in družbenega pritiska, ki se je med meščanstvom stopnjeval že četrto leto zapored.⁴²

Na Ptujju je komisija po enakem postopku delovala med 15. in 20. januarjem. Število ptujskih izgnancev je bilo podobno nizko kakor v Mariboru, prav tako v obeh mestih ni manjkal demonstrativni sežig prepovedane evangeličanske literature.⁴³

Zemljišče na Betnavi so deželni stanovi poleti 1600 vrnilo Wolfu Viljemu baronu Herbersteinu, ki je dal pokopališče obnoviti kot zasebno. Tako je imelo mir pred deželnim knezom vse do dokončnega izгона evangeličanskega plemstva leta 1629, zadnji pokop evangeličanke pa je na njem izpričan še leta 1636.⁴⁴

Sklepno dejanje dravskopoljskega okraja augsburške veroizpovedi je bilo 6. decembra 1602, ko je Adam baron Kollonitsch v Gradcu deželnim stanovom predal zaključni obračun središča. Okraj je sicer

41 Prav tam, str. 14.

42 Prav tam.

43 Matej Slekovec, *Župnija in nadduhovnja v Ptujju: zgodovinska črtica*, samozaložba, Maribor 1889, str. 87–88; Erich Winkelmann, *Zur Geschichte des Lutherthums im untersteirischen Mur- und Draugebiet, Vernichtung des lutherischen Kirchenwesens unter Ferdinand II.*, *Jahrbuch der Gesellschaft für die Geschichte des Protestantismus im ehemaligen und neuen Österreich*, 57 (1936), str. 94–95.

44 Oman, *Evngeličanski Maribor*, str. 14.

prenehal delovati že prej istega leta, ko sta bila iz službe odslovljena Sobrius in Lautenschlager. Slednji je po uničenju središča deloval na tukajšnjih plemiških sedežih, večinoma na Vurberku, nato se je vrnil domov na Bavarsko in tam leta 1603 umrl kot predikant v Schwenenbachu.⁴⁵

Zaton in konec dravskopoljske evangeličanske skupnosti v zgodnjem novem veku

Čeprav je bil Mariboru upad števila izpričanih evangeličanov po letu 1600 večji, je zaton skupnosti trajal precej dlje kot na Ptujju. Število mariborskih evangeličanov, ki so javno vztrajali v svoji veri, je sicer pričakovano drastično padlo, še posebej v primerjavi s seznamom iz leta 1595. Različne vizitacije so v naslednjih desetletjih tako tukaj naštele še največ pet družinskih poglavarjev, ob njih pa še največ štiri vdove augsburške veroizpovedi. Zadnja evangeličanka je v Mariboru izpričana leta 1637. Je pa v mestu in drugod na Dravskem polju v letih 1628–1629 pod krinko krojača iz Šlezije deloval kriptopredikant po imenu Jurij.⁴⁶

Ptujska evangeličanska skupnost ga verjetno ni več potrebovala, saj je zadnjič omenjena leta 1616. Vendar je bila dotlej precej številčnejša kot mariborska, pa tudi za bogoslužja je uspela občasno poskrbeti sama. Tudi gospe Ani Totting je poučevanje evangeličanskih deklet na Ptujju uspevalo vse do leta 1611, nato pa je z njim na svoji posesti v Majšperku nadaljevala do svoje smrti pet let pozneje. Nasploh so v ptujski skupnosti po letu 1600 prevladovalе ženske, ki jih je bilo med okoli dvajsetglavim občestvom okoli petnajst. Leta 1616 naj bi v Magdaleni Schauer imele celo svojo predikantko. Vzrok za takšno razmerje med spoloma je ležal v deželnoknežji politiki, saj vdov ali žena ni imel namena samih izganjati v tujino in ukazi za njihov izgon so bili le oblika pritiska, kot se je leta 1611 izkazalo na Ptujju.⁴⁷

45 Prav tam, str. 14–15; Oman, *Evangeličanska postojanka III.*, GZM 38/3, str. 20.

46 Oman, *Evangeličanski Maribor*, str. 15.

47 Winkelmann, *Der Geheimprotestantismus*, str. 42–52.

Evangeličansko plemstvo je v deželi ostalo do leta 1628, ko je dobilo enoletni rok za izselitev. Večina se ga je dotlej spreobrnila, ostalo je deželo zapustilo. Med člani rodbine gospodov Stubenbergov z Vurberka, denimo, so bili tako emigranti kot spreobrnjenci.⁴⁸

48 Amon, Liebmann, *Kirchengeschichte*, str. 162; Hans Pirchegger, *Die Untersteiermark in der Geschichte ihrer Herrschaften und Gülden, Städte und Märkte*, Buchreihe der Südostdeutschen Historischen Kommission, Band 10, Verlag R. Oldenburg, München 1962, str. 78; Winkelmann, *Der Geheimprotestantismus*, str. 52.

France Martin Dolinar

KATOLIŠKA CERKEV V NEMČIJI V ČASU TRETJEGA RAJHA

Triindvajsetega avgusta 1945 so katoliški škofje, zbrani na škofovski konferenci v Fuldi, objavili **pastirsko pismo**, v katerem so zavzeli stališče do vloge katoličanov med drugo svetovno vojno. Škofje so se v pismu najprej spomnili ob koncu vojne preminulega (6. julija 1945) kardinala Adolfa Bertrama (1859–1945),¹ nadškofa v glavnem mestu Šlezije Breslau (zdaj Wrocław v Poljski), ki je kar 25 let vodil škofovsko konferenco v Fuldi. Nato pohvalijo vse, ki so dvignili glas proti kršenju človekovih pravic, proti rasnemu sovraštvu ter proti poseganju nacionalsocialistične stranke na cerkveno in duhovno področje.

V osrednjem delu pastirskega pisma so škofje zapisali:

»Katoliško ljudstvo, veseli nas, da v veliki meri nisi podleglo malikovanju brutalne moči. Veseli nas, da mnogi pripadniki naše vere nikoli niso pripognili svojega kolena pred Baalom. Veseli nas, da so brezbožne in nečloveške nauke nacionalsocializma odklonili tudi bratje po veri zunaj katoliških vrst.

In vendarle: grozote so se v Nemčiji dogajale že pred vojno, med vojno pa so jih Nemci povzročili tudi na zasedenih ozemljih. Najgloblje obžalujemo: da so se mnogi Nemci, tudi iz naši vrst, dali preamiti napačnemu nauku nacionalsocializma; da so ostali brezbrizni pri zločinih proti človekovi svobodi in človekovemu dostojanstvu; da so s svojim zadržanjem dajali potuho zločinom in da so mnogi tudi sami postali zločinci.

1 1906–1914 škof v Hildesheimu, 1914 škof in od 1929–1945 nadškof škofije Breslau, 1916 kardinal, 1920 predsednik škofovske konference v Fuldi. Podatki o nemških škofih so zbrani v: Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder 1785/1803–1945. Ein biographisches Lexikon (uredil Erwin Gatz), Berlin 1983.

Velika odgovornost zadeva tiste, ki bi zaradi svojega položaja lahko vedeli, kaj se pri nas dogaja, ki bi zaradi svojega vpliva te zločine lahko preprečili in niso storili nič, oziroma so te zločine celo omogočili in se z njimi solidarizirali.

Zavedamo se, da pripadnost stranki ljudem na podrejenih mestih, zlasti uradnikom in učiteljem, mnogokrat ni pomenila njihovega notranjega pristanka na grozljiva dejanja režima. Marsikdo se je vpisal v stranko, ne da bi vedel, kaj stranka počenja in kakšni so njeni cilji; marsikdo je bil k vpisu v stranko prisiljen; marsikdo se je vpisal morda z dobrim namenom, da bi preprečil zlo. Pravičnost zahteva, da vedno in povsod ter od primera do primera pristojni preverijo krivdo posameznika, da nedolžni ne bi trpeli skupaj s krivci. Za to se škofje zavzemamo že od samega začetka in za to si bomo prizadevali tudi v prihodnje«. ²

Nato spregovorijo škofje o obnovi spoštovanja človekovih pravic in krščanskih vrednot, o obnovi medsebojnega spoštovanja, zlasti spoštovanja človekovega življenja (»človek ni gospodar nad svojim življenjem in življenjem drugega«) ter o nujnosti obnove katoliških šol. Daljši odlomek v pastirskem pismu je posvečen pozivu k medsebojni solidarnosti do tistih, ki so ostali brez vsega.

Pastirsko pismo katoliških škofov kljub jasnemu priznanju krivde sodelovanja dela nemških katolčanov pri zločinih nacionalsocialistične stranke pušča **odprtih kaj nekaj vprašanj**, v prvi vrsti vprašanje, kako je vodstvo katoliške Cerkve v Nemčiji kot celota in kako so posamezni škofje reagirali na nasilje nacionalsocialističnega režima, na kršitve temeljnih človekovih pravic in kakšno je bilo njihovo sporočilo vernikom na eni in režimu na drugi strani.

Novе državne meje po prvi svetovni vojni so prizadele tudi cerkvenoupravno strukturo Katoliške cerkve na ozemlju takratnih nemških dežel. V **Weimarski republiki** (1918–1933) je bila katoliška Cerkev razdeljena na 21 katoliških škofij, ki so bile združene v štiri cerkvene

2 Hirtenbrief, beschlossen von der Konferenz der katholischen Bischöfe Deutschlands in Fulda (23. August 1945), v: http://germanhistorydocs.ghi-dc.org/docpage.cfm?docpage_id=55277 (18. 1. 2014).

pokrajine (metropolije).³ Na njenem ozemlju sta delovali dve škofovski konferenci, od leta 1867 v Fuldi za severnonemške škofije in od leta 1873 v Freisingu za škofije na Bavarskem, vendar sklepi teh konferenc za škofove niso bili obvezni. Od leta 1920 sta se predsednika obeh konferenc, kardinal Adolf Bertram kot predsednik Škofovske konference v Fuldi in kardinal Mihael Faulhaber kot predsednik münchenske škofovske konference udeleževala zasedanja sestrške škofovske konference v Fuldi oziroma Freisingu in si izmenjavala protokole konferenc. Politične razmere so leta 1933 prisilile nemške škofove k **skupnim posvetovanjem** v Fuldi.⁴ Leta 1939 so se škofovski konferenci v Fuldi pridružili tudi avstrijski škofje in škof škofije Leitmeritz (danes Litoměřice na Češkem). Kljub temu se je bavarska škofovska konferenca pod vodstvom münchenskega nadškofa kardinala Mihaela Faulhaberja sestajala še do konca vojne, leta 1934 pa se je celo oblikovala škofovska konferenca zahodnonemških škofov, ki je večinoma zasedala v Kevelaerju.⁵

Ob Hitlerjevem prevzemu oblasti leta 1933 je imela Nemčija 69,3 milijona prebivalcev, od tega jih je bilo 62,7% protestantske in 32,5% katoliške veroizpovedi ter nekaj manj kot 5% pripadnikov drugih verskih skupnosti. Judovska verska skupnost, na primer, je imela pol milijona članov (tu seveda niso všteti mešani zakoni in tisti Judje, ki so sprejeli eno od krščanskih veroizpovedi). V Avstriji je v tem času bivalo približno 216 500 Judov. Osemindvajset različnih protestantskih deželnih Cerkev je bilo med seboj ohlapno povezanih v Nemško evangeličansko cerkveno zvezo (Der deutsche evangelische Kirchenbund).⁶

Katoliški škofje so v Weimarski republiki skušali omiliti posledice kulturnega boja in do Cerkve sovražne politike v drugi polovici 19.

3 Metropolija Bamberg s sufragani Eichstätt, Speyer in Würzburg; metropolija Freiburg s sufragani Fulda, Mainz in Rottenburg; metropolija Köln s sufragani Limburg, Münster in Trier; metropolija München/Freising s sufragani Augsburg, Passau in Regensburg. Svetemu sedežu neposredno podrejene škofije (exemptne) so bile Breslau, Ermland, Hildesheim, Osnabrück, Meißen in nekaj apostolskih administratur.

4 Vsi nemški škofje so se prvič sestali v Fuldi od 30. maja do 1. junija 1933.

5 Znamenita nemška božja pot blizu nizozemske meje v pokrajini Severno Porenje.

6 1933–39, Kirchen im NS-Regime, <http://www.dhm.de/lemo/html/nazi/inenpolitik/kirchen/> (13. 1. 2014).

stoletja.⁷ Vendar je politika prevelikega prilagajanja škofov zahtevam vlade naletela na neodobranje dela katoličanov na Jugu in na Zahodu države. To nasprotovanje je najjasneje izrazil eden najvidnejših katoliških politikov v Prusiji Konrad Adenauer (1876–1967)⁸ v svojem govoru na katoliškem shodu v Münchnu leta 1922, v katerem je polemiziral z münchenskim nadškofom kardinalom Michaelom Faulhaberjem (1869–1952).⁹ Kardinal Faulhaber je namreč na shodu zagovarjal skrajno konservativno politiko takrat že pokojnega bavarskega kralja Ludvika III.¹⁰ do Cerkve, Adenauer pa se je kot predsednik katoliškega shoda odločno zavzel za demokratični katolicizem.¹¹ Po sklenitvi pruskega konkordata leta 1929 sta bili na novo ustanovljeni škofiji v Berlinu in Aachnu, škofiji Breslau (Wrocław) in Paderborn pa sta bili povzdignjeni v nadškofiji in sedeža metropolita. To spremembo cerkvenoupravne ureditve katoliške Cerkve v Nemčiji je kasneje potrdil tudi konkordat med Svetim sedežem in Hitlerjevo Nemčijo leta 1933. Štiriindvajset katoliških škofij v Nemčiji je bilo posledj razdeljenih v šest cerkvenih pokrajin s sedeži metropolitov v Bambergu,¹² Breslauu (Wrocław),¹³ Feiburgu,¹⁴ Kölnu,¹⁵ Münchnu/Freisingu¹⁶ in Paderbornu.¹⁷ Leta 1921 ustanovljena škofija Meißen s sedežem v mestu Bautzen je ostala neposredno podrejena Svetemu

7 Predvsem na področju šolstva in vmešavanja politične oblasti pri podeljevanju cerkvenih služb v Prusiji.

8 Takrat župan mesta Köln in predsednik Državnega zbora Prusije. Med drugo svetovno vojno kot odločen protinacist pod stalnim nadzorom gestapa. 1944 zaprt. Leta 1948 član Parlamentarnega zbora Zahodne Nemčije in maja 1949 prvi kancler Zvezne Republike Nemčije (do 16. oktobra 1963).

9 1911–1917 škof v Speyerju, 1917–1952 nadškof škofije München/Freising, 1921 kardinal.

10 Ludvik III. Bavarski (1845–1921), princ regent 1912, kralj 1913–1918, z njegovim odstopom 13. novembra 1918 je Bavarska postala del Weimarske republike.

11 Handbuch der Kirchengeschichte (izdal Huber Jedin), VII. zvezek, Die Weltkirche im 20. Jahrhundert, Fereiburg 1979, 541.

12 Bamberg s sufragani: Eichstätt, Speyer in Würzburg.

13 Breslau s sufragani: Berlin, Ermland in prelatura Schneidemühl.

14 Freiburg s sufragani: Mainz, Rottenburg.

15 Köln s sufragani: Aachen, Limburg, Münster, Osnabrück, Trier.

16 München/Freising s sufragani: Augsburg, Passau, Regensburg.

17 Paderborn s sufragani: Fulda, Hildesheim.

sedežu.¹⁸ Historični častni naslov *primas Germaniae* je formalno sicer še vedno ohranil salzburški nadškof, vendar ta v Nemčiji ni imel nobenih pristojnosti.

Izkušnja kulturnega boja v drugi polovici 19. stoletja je zaznamovala način razmišljanja in delovanja številnih nemških katoličanov in cerkvene hierarhije tudi še v času Tretjega Reicha. Ne nazadnje je bil t. i. Kanzelparagraph, ki je katoliškim duhovnikom grozil z zaporno kaznijo, če bi se njihovim pridigam dalo pripisati političen prizvok, odpravljen šele leta 1953. Tesna zasidranost katoličanov v njihovem vrednostnem in normativnem sistemu je prišla do izraza tudi pri volitvah. V Weimarski republiki so katoličani dosegli v svojih volilnih okrajih 32,5 % oddanih glasov. Pri parlamentarnih volitvah leta 1933 se je ta delež znižal na 13,9 % oddanih glasov. Kljub agresivnemu pritisku nacionalsocialistična stranka v pretežno katoliških deželah tudi zaradi svaril katoliških škofov ni dobila večine.¹⁹ Žal so katoliško Stranko sredine ohromila notranja razhajanja, ki so leta 1928 privedla do odstopa njenega predsednika Wilhelma Marxa (1863–1946).²⁰ Ker se stranka ni zmogla poenotiti glede njegovega naslednika, je njegovo mesto začasno prevzel prelat Ludwig Kaas (1881–1952) iz Trierja.²¹

V nacionalsocialistični ideologiji je osrednje mesto zavzemal boj za nadvlado »arijskega nadčloveka«, širjenje življenjskega prostora (*Lebensraum*) na Vzhod pod krinko protiboljševističnega križarskega pohoda in uničenje Judov. Te cilje je bilo mogoče doseči le z novimi, v nacionalsocialističnem duhu vzgojenimi ljudmi, ki se bodo otresli »judovsko krščanskega sočutja«. To je spodbudilo katoliške škofe, da

18 Die Bistümer der deutschsprachigen Länder von der Säkularisation bis zur Gegenwart (uredil Erwin Gartz), Freiburg 2005, 786–782.

19 Emsland, Westfalen, Rheinland, Mainfranken, Rhön, Baden, Bayern, Schlesien, Eichsfeld in Ermland.

20 Wilhelm Marx (1863–1946), predsednik sredine 1921–1928; kancler 1923–1924 in 1926–1928; 1926 pravosodni minister.

21 Katoliški teolog in politik. Kot predsednik Stranke sredine je podcenil nevarnost, ki jo je za stranko pomenil Hitler, in je glasoval za Zakon o posebnih pooblastilih. Po samorazpustu stranke se je umaknil v Rim, kjer je aktivno sodeloval pri pripravi konkordata med Svetim sedežem in Hitlerjevo Nemčijo ter pri pripravi papeške okrožnice *Mit brennender Sorge*. Kaas je tudi po vojni ostal v Rimu.

so spomladi leta 1931 s posebno izjavo opozorili na **nezdružljivost krščanstva** z nacionalsocialistično ideologijo, prepovedali katoličanom vključitev v Hitlerjevo stranko ter obsodili rasizem in ekstremni nacionalizem nacionalsocialistične stranke ter njeno nasilje nad drugače mislečimi. Kljub ostri reakciji vodstva stranke je glas škofov katoliške volivce spodbudil k premisleku o ciljih in metodah Hitlerjeve stranke. Po Hitlerjevem prevzemu oblasti leta 1933 tudi s pomočjo enega vodilnih katoliških politikov Franza von Papena pa je ta ideologija nacionalsocialistične stranke postala državna doktrina.

Hitlerjeve pomirjujoče in zavajajoče izjave v odnosu do katoliške Cerkve leta 1933 so na katoliški strani sprožile **usoden preobrat**. Katoliška Stranka sredine je 23. marca istega leta podprla Hitlerjev zakon o posebnih pooblastilih (*Ermächtigungsgesetz*), pet dni pozneje pa so škofje, sklicujoč se na Hitlerjevo zagotovilo spoštovanja svobodnega delovanja Cerkve in njenih ustanov pogojno preklicali prepoved vključevanja katoličanov v Hitlerjevo stranko z utemeljitvijo, da bi tako ljudstvu prihranili razdvojenost med zvestobo Cerkvi in državi. S tem so nemškimi katoličanom omogočili sodelovanje z nacistično stranko, čeprav je prepoved strankine ideološke usmeritve ostala v veljavi.²²

Ker so bili katoličani po tradicionalnem cerkvenem nauku, utemeljenem na Pavlovem *Pismu Rimljanom*, legalno izvoljeni oblasti dolžni izkazati državljansko pokorščino,²³ je to pomenilo tudi nov premislek o njihovem odnosu do nacionalsocialistične stranke. Številni Nemci so v novem kanclerju videli krščansko-nacionalno inte-

22 Handbuch der Kirchengeschichte, VIII., 545–546.

23 »Vsak človek bodi višjim oblastem pokoren; ni je namreč oblasti razen od Boga in te ki so, so od Boga postavljene. Kdor se torej ustavlja oblasti, se upira božji naredbi; kateri se upirajo, si bodo sodbo nakopali. Zakaj oblastniki niso v strah dobremu delu, ampak hudemu. Ali hočeš, da bi se ne bal oblasti? Delaj dobro in boš imel pohvalo od nje. Božja služabnica je namreč, tebi v dobro. Če pa delaš hudo, se boj, kajti meča ne nosi zaman; saj je božja služabnica, ki se maščuje v strahovanje tistega, ki dela hudo. Zato se je treba pokoravati, ne samo zaradi strahovanja, ampak tudi zaradi vesti. Zato namreč tudi davke plačujete; kajti božjo službo izvršujejo in je prav to njih opravilo. Dajte vsakemu, kar ste dolžni: davek komur davek; carino komur carino; strah komur strah; čast komur čast«, (Rim, 13,1–7)

gracijsko osebnost, ki bo skrbela za mir in red v državi. Marsikaterega katoličana je tihi zaton Stranke sredine ter nasilno zatrtje krščanskih sindikatov in katoliških društev sicer spravilo v dvome, vendar je val obnovitvenega zanosa nacije prevzel tudi številne katoliške vernike v neki mešanici prepričanja, zaslepljenosti in oportunitizma. Zavedlo jih je tudi, da so katoliški škofje po Hitlerjevi Cerkvi naklonjeni vladni izjavi 23. marca 1933 umaknili splošno prepoved včlanitve v Hitlerjevo stranko, čeprav so vztrajali pri obsodbi nacionalsocialistične svetovnonazorske opredelitve. Podpis konkordata s Svetim sedežem leta 1933 in evforična združitvev evangeličanskih deželnih Cerkev v eno državno Cerkev (*Reichskirche*) je vzbudila tudi pri številnih katoličanih prepričanje, da ne smejo stati ob strani pri gradnji nove krščanske nacionalne Cerkve Nemčije.

Naporna pogajanja glede konkordata in nenehno spreminjanje zahtev nemškega režima je v Rimski kuriji sicer utrdilo prepričanje, da nacionalsocialistična stranka ne bo spoštovala določil konkordata. Vendar so ga kljub temu sklenili v upanju, da bodo z njim nemškim katoličanom zagotovili ugodno mednarodnopravno varnost. Do razočaranja je prišlo razmeroma hitro. Številni primeri šikaniranja katoliških mladinskih in delovnih organizacij, v katere je bilo včlanjenih na stotisoče članov, so se končali s prepovedjo sleherne dejavnosti, ki ni bila strogo verskega narave, prepoved dvojnega članstva pa je dejansko pomenila njihov konec. Podobna usoda je doletela cerkveni tisk. Od leta 1937 tudi s konkordatom sicer dovoljeni verski listi niso smeli več objavljati pastirskih pisem škofov; leta 1941 je bil končno ukinjen ves verski tisk v Nemčiji.²⁴ Manj uspeha je imela nacionalsocialistična stranka z vrsto sodnih procesov proti duhovščini (od 1935 do 1937), s katerimi jo je skušala pred verniki očrniti kot skorumpirano, lakomno in moralno sprevrženo. Verniki tej propagandi večinsko niso nasledli.

Leta 1930 je Alfred Rosenberg (1893–1946), od leta 1934 zadolžen za celotno svetovnonazorsko vzgojo in izobrazbo članov nacionalsocialistične stranke, izdal knjigo *Mit 20. stoletja (Der Mythos des 20. Jahrhunderts)*, v kateri je kot edino razumno in sprejemljivo razglašal

24 Handbuch der Kirchengeschichte, VIII., 546–548.

rasno, »po krvi in zemlji« ljudsko religijo.²⁵ Kot odgovor na Rosenbergovo knjigo se je v Kölnu izoblikovala »Obrambna zveza proti nacionalsocialistični protikrščanski propagandi«, ki jo je vodil poznejši kölnski generalni vikar Joseph Teusch. Zveza je pod zaščito münsterskega škofa Clemensa Augusta grofa Galena (1878–1946, škof 1933–1946, kardinal 1945) leta 1934 izdala *Študije k Mitu 20. stoletja*, v katerih so stavek za stavkom zavrnilo Rosenbergove zmote. Kljub temu je stopnjevanje sakralizacije nacionalsocializma nezadržno potiskalo krščanske vsebine iz javnega življenja. Poleti 1935 je notranji minister Wilhelm Frick (1877–1946, notranji minister 1933–1943) zahteval popolno dekonfesionalizacijo javnega življenja. Na regionalni ravni so člani stranke omejevali cerkveni vpliv na šolsko vzgojo, ožili ali celo ukinjali verouk po šolah, konfesionalne šole so preoblikovali v občinske, zasebne pa ukinili. Odpravili so tudi vse katoliške strokovne organizacije, kot zadnje leta 1937 Združenje katoliških učiteljic.

Na tak pritisk je **katoliška stran odgovorila** z intenzivnejšo udeležbo pri cerkvenem življenju in protestno masovno udeležbo pri procesijah in romanjih. Velik odmev v širši javnosti je imel t. i. »Oldenburški boj za križ v šolah« leta 1936. Ko je lokalna oblast v Oldenburgu²⁶ ukazala odstraniti križe iz šolskih učilnic, jo je obseg javnih demonstracij prisilil, da je oldenburški gauleiter Carl Röver odlok preklical. To je še vzpodbudilo SS in gestapo k intenzivnejšim ukrepom proti katoliški Cerkvi, ki je bila od konca leta 1938 v celoti potisnjena za cerkvene zidove. Kljub temu je interna cerkvena raziskava med obiskovalci cerkev v zahodnem delu takratne Nemčije še leta 1939 pokazala, da kar 85 % odraslih zavrača nacionalsocialistično politiko do Cerkve.

V teh izrednih razmerah so bili na področju oblikovanja javnega menja **posebej izpostavljeni duhovniki**. Zaradi bolj ali manj odkritega javnega nasprotovanja nacionalsocialističnemu omejevanju delovanja Cerkve in zaradi podpore nearijskim prebivalcem so se številni duhovniki znašli v primežu nacističnih represivnih organov.

25 Die braune Elite I. 22 biographische Skizzen (uredila Ronald Smelser - Rainer Zitelmann), Darmstadt 1993, 223–235.

26 Minister za Cerkve in šole Julius Pauly.

Več kot 12 000 škofijskih duhovnikov, kar je bilo 36 % vseh katoliških duhovnikov v tem času v Nemčiji, je prišlo v konflikt z nacionalsocialističnim režimom, 407 duhovnikov je bilo zaprtih v koncentracijskih taboriščih, 170 je bilo umorjenih (od tega 107 v koncentracijskih taboriščih). V študiji, ki je bila objavljena leta 1996, je dokumentiranih več kot 38 000 zaslišanj, denarnih in zapornih kazni, vključno s koncentracijskimi taborišči. V več kot 40 % primerov so bili duhovniki obsojeni zgolj zaradi izvrševanja svojih rednih dušnopastirskih dolžnosti.

Po samoukinitvi Stranke sredine so nemški škofje hočeš nočeš **prevzeli vodilno vlogo tudi** na političnem področju. Poleti leta 1933 so se (kot že rečeno) prvič neformalno zbrali na vsenemški škofovski konferenci v Fuldi. V nasprotju s sprva do nacionalsocialističnega gibanja optimistično naravnanimi nadškofi, Konradom Gröberjem (1872–1948) iz Freiburga²⁷ in kardinalom Karlom Josephom Schultejem (1871–1941) iz Kölna,²⁸ so se škofje hitro **poenotili** v kritični presoji nacionalsocialistične politike do Cerkve. Pobudo je prevzel Münchenski nadškof kardinal Michael von Faulhaber (1869–1952), ki se je v času gonje proti Judom že leta 1933 v svojih adventnih pridigah zavzel za verske, moralne in socialne vrednote *Stare zaveze* kot skupne dediščine obeh veroizpovedi. V svojem škofovskem grbu je pomenljivo ohranil sedmeroramni svečnik kot simbol *Stare zaveze* in se pridružil leta 1926 v Rimu ustanovljenemu združenju duhovnikov Prijatelji Izraela (*Amici Israel*).

Do razlik pa je med škofi prihajalo v pogledih glede vprašanja, kateri je najprimernejši način obrambe proti ideologiji nacionalsocializma. Predsednik škofovske konference v Fuldi kardinal Adolf Bertram (1859–1945) je bil eden prvih nemških škofov, ki je že leta 1930 opozarjal na nevarnost pretiranega nacionalizma in na enostransko rasno politiko. Pod vtisom proticerkvenega razpoloženja vlade v času kulturnega boja pa je po Hitlerjevem prevzemu oblasti zagovarjal t. i. pritožbeno politiko (*Eingabepolitik*), ki naj bi se izogibala, po njegovem mnenju, dvoreznim zunanjim konfliktom z vlada-

27 Škof v Meißnu 1931–1932, nadškof v Freiburgu 1932–1948.

28 1910–1920 škof v Paderbornu, 1920–1941 nadškof v Kölnu; 1921 kardinal.

jočim režimom. V številnih diplomatsko izpiljenih pisnih vlogah je Bertram neumorno protestiral proti slehernemu posegu oblasti v cerkvene zadeve in proti kršitvam temeljnih človekovih pravic.

Nasprotno pa je berlinski škof **Konrad von Preysing** (1880–1959),²⁹ šolani pravnik in diplomat, zastopal mnenje, da je treba že na začetku neučinkovite diplomatske proteste proti do Cerkve sovražni politiki in kršitvam temeljnih človekovih pravic nacionalsocialističnega režima nadgraditi z javnimi protesti in tudi tako vernikom jasno povedati, kakšno je njihovo stališče do za kristjana v vsakem pogledu nesprejemljivega ravnanja vladajočih oblastnikov in pripadnikov stranke. V svoji pridigah in pastirskih pismih je odločno nasprotoval nacionalsocialistični ideologiji. »Nobena oblast na zemlji nima pravice človeka prisiliti k dejanjem, ki so proti njegovi vesti in proti resnici (...) človekova pravica do življenja, do svobode, do lastnine in do družine ni in ne sme biti odvisna od samovolje oblasti. Te pravice oblast ne sme odreči tudi tistim, ki niso naše krvi ali ne govorijo našega jezika,« je škof Preysing zapisal v pastirskem pismu 13. decembra 1941.³⁰ Skupaj z münsterskim škofom Clemensom Augustom von Galenom (1878–1946)³¹ in škofom Josephom Godehardom Machensom (1886–1956) iz Hildesheima³² so bili zagovorniki odločne javne kritike Hitlerjevega režima. Čeprav je njihova stališča podpiral tudi papež Pij XI. (1922–1939), je skupina okrog kardinala Bertrama njihova stališča zavrnila.

Stopnjevanje nasilja nacionalsocialističnega režima proti Cerkvi je vzpodbudila nemške škofo, da so leta 1936 zaprosili papeža, naj proti temu javno protestira. Nemško napisano encikliko *Mit brennender Sorge* so skrivaj razširili in jo 21. marca 1937 brali s prižnic na ozemlju vsega Reicha. V njej je papež poleg Cerkvi sovražne politike nacionalsocialističnega režima obsodil tudi njegove ideološke temelje: »Kdor pleme (raso) ali narod ali državo ali državno obliko ali nosilce državne oblasti ali druge temeljne vrednote človeškega občestva – ki zavzemajo v zemeljskem redu bistveno in spoštovanja vredno mesto – iz

29 1932–1935 škof v Eichstättau, 1935–1950 škof v Berlinu; 1946 kardinal.

30 Wikipedija.org/Wiki/Konrad_Graf_von_Preysing (15. 5. 2014).

31 1933–1946 škof v Münstru; 1945 kardinal.

32 Škof v Hildesheimu 1934–1956.

njihove zemeljske vrednostne vrste izloči, jih za najvišje merilo vseh, tudi verskih vrednot naredi in jih pogansko obožuje, ta preobrača in potvarja oni red stvari, ki ga je Bog naredil in Bog zapovedal.«³³

Enciklika pomeni vrhunec svetovnonazorske konfrontacije med nacionalsocialističnim režimom in katoliško Cerkvijo. Ker je v njej papež formuliral obča krščanska temeljna načela in ne samo strogo katoliških, je bilo besedilo okrožnice sprejemljivo tudi za številne evangeličane ter je tako okrepilo ekumenska prizadevanja Bratovščine Ena Sveta (*Bruderschaft Una Sancta*), ki jo je leta 1938 ustanovil škofij-ski duhovnik freiburške škofije Max Josef Metzger (1887–1944).³⁴

Reakcija nacistične stranke na papeško encikliko je bila ostra in je še zaostрила nasilje nad duhovniki in škofi. Njihova žrtev je bil tudi rottenburški škof Johannes Sproll (1870–1949).³⁵ Njegova neprizanesljiva kritika nacionalsocialističnega režima zaradi kršitev človekovih pravic je odmevala tudi zunaj Nemčije, predvsem v Švici. Gestapo ga je večkrat zasliševal, ko pa se 10. aprila 1938 ni udeležil ljudskega glasovanja o priključitvi Avstrije Reichu, so proti njemu organizirali nasilne demonstracije. Takrat že hudo bolni škof Sproll se je 24. avgusta 1938 sicer iz Rottenburga umaknil k nadškofu Gröberju v Freiburg, vendar so se demonstracije nadaljevale tudi tam. Končno se je zatekel v samostan sester sv. Jožefa v Krumbachu na Švabskem, kjer je od javnosti popolnoma izoliran dočakal konec vojne.

Čeprav je bila katoliška Cerkev že od leta 1938 večinoma potisnjena za cerkvene zidove, je bila večina predstavnikov Cerkve v **začetku druge svetovne vojne** prepričana, da morajo v vojni izpolniti svojo »nacionalno dolžnost«. Izjave solidarnosti nemških škofov so bile sicer daleč od vojnega navdušenja leta 1914, vendar je bilo v njih jasno zaznati poziv k nacionalni enotnosti v vojni. Velika izjema v tem pogledu je bil berlinski škof Preysing, ki udeležbo Nemcev v vojni ni razumel »kot patriotsko dolžnost«. Zaradi bojazni, da bi Cerkev v vojnem času ponovno povečala svoj vpliv med ljudmi, sta gestapo in

33 Okrožnica papeža Pija XI. »Mit brennder Sorge« o položaju katoliške Cerkve na Nemškem, v: Ljubljanski škofijski list, letnik 74, 24. april 1937, št. 4-6, str. 61–62, prevod celotne okrožnice na str. 59–73.

34 Zaradi svojega pacifističnega prepričanja je bil 14. oktobra 1943 obsojen na smrt.

35 1916–1927 pomožni škof, 1927–1949 škof ordinarij v Rottenburgu.

SS še bolj budno nadzirala katoliško duhovščino in skušala vsaj omejiti, če že ne preprečiti delovanje vojaških kuratov med vojaki. Po zlomu Francije poleti 1940 ni bilo nobenega dvoma več, da želi vodstvo stranke skupaj s SS in gestapom izkoristiti vojno za dokončni obračun s katoliško Cerkvijo. Z napadom na samostane leta 1941 je represija dosegla vrhunec. Na ozemlju starega Reicha so ukinili 123 samostanov in cerkvenih ustanov. V tem letu je bilo povprečno 9 duhovnikov na mesec odpeljanih v koncentracijska taborišča.³⁶

Bolj kot izbruh vojne pa je velik del verne nemške javnosti priza-dela Hitlerjeva **grozljiva in nekontrolirana zloraba moči**. Pod skrivnim imenom »evtanazija« je bilo umorjenih 70 000 duševno in fizično bolnih; številni Sinti in Romi, politični nasprotniki, vojni ujetniki in tuji delavci so bili žrtve političnega preganjanja in nečloveškega ravnanja; eskalacija zločinov je dosegla vrhunec z deportacijami in uničevanjem evropskih Judov.

Kardinal Bertram, ki je bil ob začetku vojne star 80 let, je v nespremenjeni obliki nadaljeval svojo politiko protestov, čeprav so grobe kršitve določil konkordata in predvsem očitno nespoštovanje temeljnih človekovih pravic takšen koncept predsednika škofovske konference v Fuldi in njegovega kroga že zdavnaj postavile pod vprašaj. Brez vključitve javnosti je grozilo, da bo trpela identiteta škofovske učiteljske službe in ne nazadnje tudi Cerkve same kot varuhinje božjega reda.

Škof Clemens August von Galen je svoje stališče do politike nationalsocialističnega režima jasno opredelil že v slavnostnem nagovoru ob praznovanju mučenca Viktorja v mestu Xanten v Spodnjem Porurju 6. septembra 1936. V svojem govoru je izhajal iz Pavlove misli v listu Rimljanom, da je vsaka oblast postavljena od Boga (13,1), ki je po splošno veljavni katoliški moralki utemeljevala lojalnost Cerkve trenutno vladajočemu režimu. Toda po prepričanju škofa Galna je vladajoča oblast vedno samo Božja služabnica dostojanstva in zakona. In v tem je tudi njena omejitev, v tem je tudi zaščita človekove svobode pred zlorabo oblasti. »Človeška oblast sme pravno obvezujoče

36 Handbuch der Kirchengeschichte, VII., 545; Die Katholiken und das Dritte Reich, http://www.kath.de/kurs/kg/kg_kl_21.htm (13. januar 2014).

ukazovati samo v soglasju z Božjo voljo. Brez pravičnosti je po besedah sv. Avgušтина človeška družba potisnjena na raven razbojniške tolpe. Zato velja beseda: Boga je treba bolj poslušati ko ljudi (Apd 5, 29) (...) Kajti v trenutku, ko človeška oblast v svojih ukazih nasprotuje jasno spoznani in v svoji vesti izpričani Božji volji, preneha biti Božja služabnica, uniči lastno dostojanstvo, izgubi pravico do ukazovanja, zlorabi svojo oblast do nagrajevanja in do kaznovanja ter poskuša zločinsko zadušiti od Boga dano svobodo človekove osebnosti, ki je Božja podoba v človeku«. ³⁷

Na sicer skrbno varovani tajni program evtanazije poleti 1941 je škof Galen odgovoril s tremi pridigami v juliju in avgustu 1941, v katerih je ostro in nedvoumno obsodil program evtanazije: »(...) tu gre za ljudi, naše soljudi, naše brate in sestre! Uboge ljudi, bolne ljudi, recimo neproduktivne ljudi. Toda ali so s tem izgubili pravico do življenja? Ali imaš ti, ali imam jaz samo toliko časa pravico živeti, dokler sem produktiven, oziroma dokler nas drugi priznajo za produktivne?« ³⁸ Njegove pridige so v prepisih in tajnih tiskih preplavile Evropo.

Njegov odločen nastop je zaradi izjemnega odziva domače in tuje javnosti spravil v zadrego vodstvo nacionalsocialistične stranke. Škof Galen je že novembra 1939 načrtoval javne proteste proti pogromu Judov, vendar so ga predstavniki Judov v Münstru prosili, naj tega ne stori, da ne bi še poslabšal njihovega položaja. Njegova neprizanesljiva obtožba proti zasegu samostanov, proti izgonu redovnikov in proti organiziranim umorom starostno oslabelih in duševnih bolnikov, je bila v danih razmerah leta 1941 dejansko najuspešnejša oblika protesta. Njegove pridige niso imele namena pozivati k odkritemu uporu, vendar je imel njegov teološko pastoralno motivirani protest izjemen političen učinek doma in v tujini. ³⁹ Vrh stranke je sklenil škofa Galna nemudoma odstraniti. Hitlerjev tajnik Martin Bormann (1900–1945) je zahteval, da škofa Galna za zgled javno obesijo. Izvr-

37 http://de.wikipedia.org/wiki/Clemens_August_Graf_von_Galen (15. 5. 2014).

38 Prav tam.

39 Lewy Guenter, Mit festem Schritt ins Neue Reich. Die Katholische Kirche zwischen Kreuz und Hakenkreuz. [Http://www.spiegel.de/spiegel/print/d-46169860.html](http://www.spiegel.de/spiegel/print/d-46169860.html) (23. januar 2014).

šitev smrtne kazni sta preprečila propagandni minister v nacistični Nemčiji Joseph Goebbels (1897–1945) in Hitler osebno, ker sta se bala, da bo nemška in svetovna javnost škofa Galna razglasila za mučenca nemškega nacizma. Z njim so nameravali obračunati po vojni.

Dokument o človekovih pravicah, ki so ga nemški škofije pripravili novembra 1941, so decembra kot skupno spomenico z evangeličansko Cerkvijo posredovali državnemu kanclerju. Ker Hitler na spomenico ni odgovoril, so jo v številnih zahodnih in južnih nemških škofijah v skrajšani verziji prebrali s prižnic. V njej je med drugim zapisano, »da ima vsak človek pravico do življenja in do dobrin, potrebnih za življenje. Škofje ne bomo nehali protestirati proti ubijanju nedolžnih. Nihče ni varen za svoje življenje, če v polnosti ne velja zapoved: Ne ubijaj!«⁴⁰

V tem času so nemški škofje in papeška kurija v Rimu že imeli podatke, da **deportacije Judov** na Vzhod ne pomenijo preselitve, ampak njihovo fizično uničenje. Prve informacije je pridobila leta 1938 ustanovljena Socialna ustanova škofijskega ordinariata v Berlinu, v kateri so si za izselitev preganjanih, v prvi vrsti katoliških Judov, prizadevali dr. Margarethe Sommer (1893–1965), stolni prošt Bernhard Lichtenberg (1875–1943) in Heinrich Krone (1893–1989). Podobno Socialno ustanovo za krščanske Jude je v Berlinu vodil tudi evangeličanski pastor Heinrich Grüber (1891–1975) in v Freiburgu pod zaščito nadškofa Gröberja dr. Gertrud Luckner (1900–1995). V Karitasu je za katoliške izseljence skrbela Rafaelova družba, ki jo je v Breslauu vodila grofica Gabriele Magnis (1896–1976), na Dunaju pa jezuitski pater Ludger Born (1897–1980) in dunajski nadškof kardinal Theodor Innitzer (1875–1955).⁴¹

Na izrecno zahtevo Münchenskega nadškofa kardinala Faulhaberja, so nemški škofje izrazili svoj **protest** proti nasilju nacionalsocialističnega režima v obliki pastirskega pisma o krščanskih desetih zapovedih kot življenjskem vodilu narodov. Po nemških katoliških cerkvah so ga brali 12. septembra 1943. V njem je jasno zapisano: »Umor je nekaj slabega, tudi če je domnevno izvršen v korist skup-

40 Die Katholiken und das Dritte Reich, http://www.kath.de/kurs/kg/kg_kl_21.htm, str. 6 (13. januar 2014).

41 Dunajski nadškof 1932–1955; kardinal 1933.

nega dobrega: Nad nedolžnimi in nemočnimi duševnimi bolniki, nad nezdravljivimi in smrtno poškodovanimi, nad prizadetimi in življenja nesposobnimi novorojenčki, nad nedolžnimi talci in razoroženimi vojnimi ujetniki ali kaznjenci, nad ljudmi tujih ras in rodov. Tudi oblast sme in more na smrt obsoditi le resnično smrti vredne zločince«. ⁴²

V pogojih popolne diktature in vladavine terorja v letih vojne so bile konkretne oblike nasprotovanja nacionalsocialistični ideologiji prepuščene odločitvi posameznika. Berlinski stolni prošt **Bernhard Lichtenberg**, ki je bil zaradi svojega »državi sovražnega« delovanja v prid Judom aretiran, je na zaslišanju 25. oktobra 1941 uradniku gestapa med drugim povedal: »Moja usmeritev do trenutne nacionalsocialistične države se ravna po navodilu apostola Pavla, ki jo je zapisal v 13. poglavju lista Rimljanom.⁴³ S tem želim reči, da državo kot tako priznavam. Kot katoliški duhovnik pa ne morem vnaprej pritrčiti vsaki odredbi in ukrepu vlade. (...) Če so vladne odredbe in ukrepi v nasprotju z razodetim naukom krščanske vere in s tem tudi proti moji duhovniški vesti, bom sledil svoji vesti in prevzel nase vse posledice, ki me bodo zaradi tega zadele. To je razvidno tudi iz tega, da notranje odklanjam evakuacijo nearijcev z vsemi njenimi spremljevalnimi pojavi, ker je uperjena proti glavni krščanski zapovedi: ljubi svojega bližnjega, kakor samega sebe, in jaz priznavam tudi Jude za svoje bližnje, ki imajo nesmrtno, po Božji podobi ustvarjeno dušo.«⁴⁴

22. maja 1942 je bil Lichtenberg obsojen na dve leti zapora. Neposredno po izpustitvi ga je gestapo ponovno aretiral in poslal v koncentracijsko taborišče Dachau. Škofovo posredovanje zanj je bilo neuspešno. Med transportom tja je Lichtenberg 5. novembra 1943 v Hofu umrl. Njegovo že dolgo načeto zdravje ni več zdržalo fizičnih in psihičnih naporov transporta.

S pogumnim pričevanjem proti Hitlerjevemu režimu Lichtenberg še zdaleč ni bil edini. Podobno kot on so se številni katoličani zaradi svoje vesti odločili za aktivni odpor proti nacionalsocializmu. Ko je

42 Handbuch der Kirchengeschichte, VII., 550.

43 Besedilo glej op. 18.

44 Iz zapisnika gestapa v: Die Katholiken und das Dritte Reich, http://www.kath.de/kurs/kg/kg_kl_21.htm, str. 7 (13. januar 2014).

karizmatični mladinski voditelj v škofiji Münster, diakon **Karl Leisner** (1915–1945), obžaloval ponesrečen napad 8. novembra 1939 (»Škoda, da ni zadelo tudi Führerja.«), ga je gestapo že naslednji dan aretiral. Najprej so ga poslali v taborišče Sachsenhausen pri Berlinu, decembra 1940 pa v Dachau. Ker je bil zaradi tuberkuloze v smrtni nevarnosti, so ga 17. decembra 1944 v taborišču skrivaj posvetili za duhovnika. Umrl je 12. avgusta 1945, kmalu po tem, ko so Američani osvobodili Dachau.

Močnejše kot institucionalna Cerkev so se številni posamezniki prek osebnih stikov povezovali v **opozicijske protinacistične skupine**. Tako so jezuitska patra Augustin Rösch (1893–1961) in Lothar König (1906–1946) ter pravni pooblaščenec škofovske konference v Fuldi Georg Angermaier (1913–1945) skušali prepričati škofove k jasni javni obsodbi nacionalsocialistične politike. Njihov največji uspeh je bil že omenjeno branje pastirskega pisma o desetih božjih zapovedih septembra 1943, ki so ga tudi aktivno pomagali sestaviti. P. Rösch je bil že na začetku udeležen pri načrtovanem prevratu in novi ureditvi povojne Nemčije, ki se je oblikovala v t. i. Kreisauerskem krogu.⁴⁵ V ta odporniški krog je p. Rösch uvedel tudi jezuitska sobrata Lotharja Königa in Alfreda Delpa (1907–1945).⁴⁶ Delp je nato v Kreisauerskem krogu pomembno vplival pri načrtovanju nove podobe Nemčije in Evrope po vojni v duhu katoliškega socialnega nauka. Delpu se je pridružila tudi centrala katoliškega delavskega gibanja Kettelerhaus v Kölnu. Njihov generalni predsednik Otto Müller (1870–1944) in drugi katoliški delavski voditelji, med njimi Jakob Kaiser (1888–1961), Bernhard Letterhaus (1894–1944) in Nikolaus Groß (1898–1945), so kot prepričani protinacisti od leta 1933 dalje branili krščanske sindikate, združenja katoliških delavcev in pomočnikov pred uničenjem in hkrati načrtovali novo družbeno in politično ureditev. Prek Delpa in berlinskega advokata Josefa Wirmerja (1901–1944) je kölnski krog vzdrževal stike tudi z odporniško skupino okrog vidnega politika iz

45 »Der Kreisauer Kreis« je bila meščanska odporniška skupina, ki se je v času nacionalsocializma ukvarjala z načrti političnega družbenega preoblikovanja po propadu Hitlerjevega režima, gl.: http://de.wikipedia.org/wiki/Kreisauer_Kreis (17. februar 2014); Die Katholiken und das Dritte Reich, http://www.kath.de/kurs/kg/kg_kl_21.htm, str. 7 (13. januar 2014).

46 Gestapo ga je aretiral 28. julija 1944, usmrtili so ga 2. februarja 1945.

Leipziga in odločnega protinacista Carla Friedricha Goerdelerja (1884–1945).⁴⁷ Po načrtovani odstavitvi Hitlerja naj bi Goerdeler prevzel mesto kanclerja, Wirmer je bil predviden za pravosodnega in Letterhaus za ministra za obnovo. Spodleteli atentat na Hitlerja 20. junija 1944 je sprožil preganjanje, v katerem so poleg vodilnih osebnosti odporniškega gibanja padli tudi njihovi katoliški zastopniki.

Čeprav je bil aktivni politični odpor proti nacionalsocializmu stvar manjšine med katoličani, ne gre spregledati, da so katoličani v obrambi sistema krščanskih vrednot in občečloveških norm množično nasprotovali nacionalsocialističnemu pogledu na svet in njegovim totalitarnim pretenzijam. Zato je treba biti pri presojanju ravnanja katoliške Cerkve v Nemčiji v času nacističnega režima previden, predvsem pa se izogibati presoji posameznih osebnosti zgolj na podlagi iz širšega konteksta iztrganih izjav. Temu se vedno ne zmorejo izogniti niti drugače odlični zgodovinarji in publicisti. Judovski publicist Lewy Guenter⁴⁸ se je, na primer, v svoji kritiki omejil na medvojne izjave nemških škofov. Čeprav jih sicer visoko ceni, jim očita, da v nasprotju z nizozemskimi, belgijskimi in francoskimi škofi v svojih izjavah niso tudi izrecno imenovali Judov, priznava pa, da so si številni med njimi prizadevali za reševanje Judov in tudi za njihovo izselitev iz Nemčije, dokler je bilo možno. Res pa je, da se kljub odločnemu nasprotovanju nacionalsocialistični ideologiji in nič manj odločnemu zavračanju kršitev temeljnih človekovih pravic nemški škofje kot celota na ravni škofovske konference žal niso uspeli poenotiti za skupen odločen javni protest proti zločinom nacionalsocializma, kakor sta to storila npr. münsterski škof Clemens August von Galen in berlinski škof Konrad von Preysing. Delo protinacističnih gibanj in posameznikov v Nemčiji pa bi vsekakor zaslužilo podrobnejšo obravnavo in večjo pozornost strokovne in publicistične javnosti.

47 Nemški jurist, eden od vodij neuspelega atentata na Hitlerja 20. julija 1944, po odstranitvi Hitlerja predviden za nemškega kanclerja. Po neuspelem atentatu obsojen na smrt in usmrčen 2. februarja 1945.

48 Guenter U. Lewy, rojen 1923 v Breslauu, 1939 emigriral v Palestino in 1946 v ZDA, kjer je leta 1957 doktoriral na Columbia University in postal nato profesor političnih znanosti na univerzi v Massachusettsu.

Anton Breznik

LITERARNA TRADICIJA V »EVANĀELIJH IN LISTIH«

[170a] Z *Evangeliji in listi** so se bavili doslej, žal, samo bibliografi, ki so nam zabeležili naslove, zanimive predgovore in druge zunanje stvari posameznih izdaj in njihovih prirediteljev, a notranjega dela ni nihče ocenil. [...]

[170b] Jaz sem se s svojega stališča lotil proučevanja listov in evangelijev – od najnovejše ljubljanske in lavantinske izdaje (izšli leta 1912.) do najstarejše Hrenove in sem jih primerjal s celotnimi prevodi sv. pisma (Krek, britanska družba, Wolf, Japelj, Küzmič, Dalmatin, Trubar) ter z viri, katere so rabili slovenski prevajalci (Luter, Allioli i. dr.), in z drugimi deli, ki so z njimi v kaki zvezi, t. j. z grškim izvirnikom, z latinsko vulgato itd.

Rezultat preiskovanja je ob kratkem ta-le:

Vse izdaje evangelijev in listov, izvzemši Dajnkovih v sekovski škofiji (ogrskoslovenskih nisem mogel dobiti, pa so najbrž samostojne, kakor je tudi Küzmičev prevod novega zakona [1771] neodvisen od Dalmatina), so med seboj v zvezi. Vse so nastale iz izdaj ljubljanske škofije in te izvirajo iz prvotne Hrenove izdaje. Vsak prirejevalec se je naslanjal na prejšnjo izdajo evangelijev in listov ali pa na prejšnji prevod sv. pisma. Isto je storil tudi Hren, ki je z malimi izjemami prevzel evangelije in liste iz Dalmatinove »Biblie«. Dalmatin pa je dobesedno, ali bolje, po črki prevel Lutra in uporabljal pri tem Trubarja in nekaj ma[171a]lega tudi [Sebastijana] Krelja in Jurišiča [Jurija Juričiča]. Tako imamo od Trubarja, Dalmatina ter Lutra pa do

* Gl. pojasnila na str. 392–393. – *Ured.*

najnovjših izdaj nepretrgano tradicijo. Isto razmerje nahajamo tudi pri celotnih prevodih sv. pisma – tu govorim le o novem zakonu, toda posamezni poskusi, ki sem jih naredil pri starem zakonu, nam pričajo isto: Japelj je popravljeni Dalmatin, Wolf popravljeni Japelj – Küzmič je, kakor rečeno, neodvisen od slovenskih predlog – in prevod dr. Kreka v družbi sv. Mohorja se poleg prevoda britanske družbe in ruske izdaje sv. sinoda močno naslanja na Wolfa. Tradicija je posebno z jezikovno-formalne strani jako močna. Vsi so večinoma le frazeološki in stilistično izpopolnjevali prejšnje prevode, vsega besedila na podlagi grškega izvirnika in latinske vulgate pa ni nihče izboljšal. Tako je ostalo še iz Dalmatinove biblije mnogo pomanjkljivosti in stvarnih napak, ki so se od pisatelja do pisatelja prepisovale. Ker se je vsak tako tesno oklepal svojega prednika, je tudi slovenski jezik v njih precej zaostal in ne dosega visokega napredka zadnjih 70–80 let. Končno je ob teh okolnostih tudi umljivo, da ni nihče študiral sveto-pisemske grščine, katere umevanje se je v zadnjih desetletjih jako poglobilo.

1. Zgodovina izza Trubarja in Dalmatina

Trubar je prevedel, kakor znano, ves novi zakon in psalme. [...] Leta 1582 je zbral vse prevode novega zakona in jih z nekaterimi spremembami izdal pod naslovom »Ta celi novi testament«. Toda preden je izšla ta knjiga, je uporabljal Trubarjeve evangelije že Krelj v prevodu Spangenbergove postile (1567).¹ Pri Krelju imamo že prve nastavke literarne tradicije, pozneje jih je vedno več. Mnogo bolj kakor Krelj je uporabljal Trubarja v nedeljskih in prazniških evangelijih Jurij Jurišič,² ki je izdal l. 1578. poleg Kreljevega I. dela tudi II. in III. del Spangenbergove postile. Nasproti pa tudi Krelj ni bil brez vsakega vpliva na Trubarja. V novem [171b] zakonu je, kakor je dognal Oblak,³ »marsikaj popravil na podlagi Kreljevega prevoda«.

Vse drugače kakor na ta dva pa je vplival Trubar s svojim prevodom psalmov in novega zakona na Dalmatina. Dalmatin je pri novem zakonu svoje »Biblie« (1584) pridržal nad 60 % Trubarjeve frazeologije, stilističnih in drugih posebnosti. V psalmih ga je mogel manj

uporabiti, ker jih je Trubar slabeje prestavil – pomislimo, kako so težki! – in ker ga je njegov vir ločil od Trubarja. [...]

Ni tu prilika, da bi razpravljali v celoti o Trubarju in Dalmatinu, omeniti moramo le stvari, ki se tičejo tudi odlomkov evangelijev in listov. Oba moža se med seboj v mnogo stvareh ločita; prvič že po *virih*, iz katerih sta prevajala. Trubar je prevajal, kakor je dokazal že Grafenauer,⁴ deloma po Lutru, deloma po vulgati, kakor mu je bilo všeč – popoln Lutrovščak v življenju in mišljenju nikoli ni bil in takega se kaže tudi v prevodu –, Dalmatin pa se je suženjsko oklepal Lutra. V uvodu sicer pravi, da je prevajal *tako* iz izvornikov in drugih prevodov *kakor* tudi iz Lutrovega sv. pisma⁵ (in tako se o tem še danes sodi, prim. Walter Šmid),⁶ ali temu ni tako. Poleg več drugih mest novega zakona sem kolikor toliko natančno primerjal vse nedeljske in prazniške evangelije in liste z grškim izvornikom in latinsko vulgato ter z Lutrom, pa nisem našel mesta, kjer bi se količkaj videlo, da je Dalmatin rabil ali izvornik ali vulgato in ne samo Lutra, nasprotno – vse do pičice se ujema samo z Lutrom. To se posebno dobro vidi tam, kjer je pri Dalmatinu kako mesto ravnotako izpuščeno kakor pri Lutru (nekaj mest je še danes izpuščenih, česar ni noben prireditelj evangelijev in sv. pisma opazil!) ali pa dodano (in še danes je mnogo takega, kar bomo [172a] iz razprave videli). Dalmatin se je krčevito držal Lutrovega besedila, to je tudi vzrok, da se ni mogel odtrgati od nemškega izraza, niti na tistih maloštevilnih mestih ne, kjer je že Trubar pred njim dobro slovensko povedal. Dalmatin je namreč na mnogih mestih Trubarja *poslabšal* in mu zavrzel dobre slovenske izraze ali konstrukcije, ki so mu prišle morebiti zaradi tega na misel, ker se je svobodno gibal med vulgato in Lutrom in je časih kaj prav po domače in samo po zmislu prevel.⁷ S tem nočem reči, da bi ne bil Dalmatinov *prevod* boljši, natančnejši in tudi *jezik nekoliko* boljši od Trubarjevega, toda resnica je, da se pri naših literarnih zgodovinarjih že od Kopitarja dalje Dalmatin previsoko povzdiguje nad Trubarja. [...] Vsega skupaj ni popravil nad 10% Trubarjevih germanizmov, v [172b] 90% primerih pa mu je prijateljsko sledil. Ker se je njuno germanizovanje v naši literaturi v skoro nezmanjšani meri ohranilo do Mateja Ravnikarja, ni čudo, da je Kopitar, ki je bil še sam do pasu v njem, tako pretirano povečeval Dalmatina. [...]

Navzlic germanizirajočemu slogu pa sta Trubar in Dalmatin ustvarila dobre prevode in sta v primeri s poznejšimi prevajalci [...] prava velikana. Če bi bili ti storili toliko v svoji vrsti, kakor sta ona dva, bi imeli danes boljše prevode, kakor jih imamo.

Na poznejše slovensko slovstvo in pisavo (jezik) Trubar direktnim potem ni več vplival, ker ga je popolnoma odrinil Dalmatin s celotnim [173a] sv. pismom. S tem je v literaturi izginilo narečje njegovega rojstnega kraja (Raščica pri Vel. Laščah) z nekaterimi jako starimi glasovnimi pojavi, s starimi oblikami in posameznimi besedami, ki so prava muzejska starina našega jezika. Narečje, ki ga je pisal Dalmatin, doma okoli Krškega, je dosti mlajšega razvoja in je izgubilo mnogo starih posebnosti. Zanimivo je, da se Dalmatin ni nič oziral na Trubarjevo narečje in je pisal vse po govoricu svojega kraja in je tudi popolnoma svobodno jemal slovenske izraze namesto Trubarjevih nemških ali narobe. Tako so na poznejše slovstvo vplivale le oblike, ki sta jih določila Dalmatin in njegov slovniški mentor Bohorič. [...]

2. Hren

Hren je priredil evangelije in liste (1612), kakor smo že omenili, po Dalmatinu. S tem sta prišla Dalmatin in Luter v našo cerkveno književnost in sta do danes tvorila podlago vsem nadaljnjim izdajam evangelijev in listov ter prevodom sv pisma. Nov prevod se ni izvršil, vsi prireditelji so negovali in izpopolnjevali le Dalmatinovo besedilo. Od jezikovno-formalne strani se niti ta poprava ni zvršila – razen mestoma pri dr. Kreku – in tako smo v rabi časov, načinov, neslovenske trpne oblike, v rabi deležnikov, členkov, besednega reda itd. še sedaj odvisni od Dal[173b]matina in od Lutrove nemščine, kar je za nekatere slovenske jezikovne pojave naravnost usodno, ker nemščina ni isto kar grščina, v kateri je sveto besedilo spisano. [...]

Dalmatinovo besedilo se je od Hrena do Japlja (1787) v vseh izdajah [...] ohranilo še skoro nedotaknjeno. Popravila so se le *nekatera* mesta (vsa še danes niso popravljena, kakor bomo videli), ki se ne ujemajo z vulgato, nekatere posamezne besede in nekateri izrazi, vse drugo (blizu 90 %) je, razen slovniških oblik, Dalmatinovo. [...] Vendar

se tudi Japelj ni več kot približno za 50% osvobodil Dalmatina. Vsi nadaljnji listi in evangeliji pa slone na Japljevi podlagi. Vse izdaje do Ravnikarjeve (1816) so skoro gol ponatisk Japljeve. Veliki Ravnikar, ki je popolnoma reformiral slovenski jezikovni slog, je tudi Japljevim evangelijem in listom dal slovensko lice. [...]

[174a] Hren je res veliko večino Dalmatinovega besedila z diplomatično natančnostjo prepisal (včasih celó tiskovne pomote⁸), vendar pa so se zgodile vmes tudi nekatere važne spremembe: 1. je spremenil nekaj mest, ki se niso ujemala z vulgato, 2. je nadomestil mnogo nemških besed s pristnimi slovenskimi in 3. je nekaj izrazov in konstrukcij popravil in vpeljal nekaj živih oblik in časih celó pravopis izboljšal, nekatera mesta je pa poslabšal.

Prvo je, da je popravil po vulgati nekatera mesta, ki se niso ujemala z njo. Ker je Dalmatin prevajal po Lutru in ta po grškem – Luter je prevajal precej vestno, le tu pa tam je kako mesto tolmačil subjektivno, po svojem protestantskem načelu –, je hotel imeti Hren natančno besedilo po vulgati. Popravil je precej mest, nekatera je pa pokvaril, ker je šel v svoji gorečnosti predaleč in [174b] je večkrat prevajal čisto po črki. Časih tudi vulgate ni razumel. Tu pa tam je celó slovenske besede »tvoril« po vulgati.⁹ Mnogo mest je pa tudi izpregledal, utrudil se je posebno proti koncu knjige [...]. Nekaj malega so pozneje popravili Schönleben, izdajatelj [Hipolit Novomeški] iz leta 1730., Paglovec, več mest je opazil Pohlín, precej tudi Japelj. Od Japlja dalje pa besedila niso več imeli na sumu, misleč, da je strogo vulgatsko, in so ga le malo kontrolirali. Tako je ostalo še do danes precej Lutrovih mest. [...]

[225a] *Druga* Hrenova zasluga je, da je odpravil iz Dalmatinovega besedila nemške tujke in jih nadomestil s slovenskimi in nekaterimi kajkavskimi izrazi. Ta reforma je prva in za dolgo časa edina svetla točka v zgodovini našega pismenega jezika. Hren je bil prvi, ki se je postavil na strogo slovensko stališče in je načelno zavračal vse, kar je v jeziku tujega. [...]

[225b] Protestantski pisatelji so bili glede tujk nekako na ljudskem stališču: tujke, ki jih je govorilo ljudstvo, so sprejeli tudi v knjigo, dasi so vedeli časih za dobre slovenske izraze. Trubar je večkrat naglašal, da rabi zaradi lažjega umevanja tujke, kakor gnada, leben, uržoh itd.

Isto nam kažejo tujke Dalmatinovih del in Megiserjevega slovarja. Hren pa je z občudovanja vredno doslednostjo zavrzel vse, kar se mu je *zdelo* tuje (seveda se to takrat še ni dalo tako natančno ločiti kakor danes), celo že davno udomačene izposojenke, od katerih so nekatere še danes v rabi, kakor n. pr. jesih, kreg, berič, ali splošno sprejete tujke, kakor harfa, kapitan itd. [...] Vsega skupaj je odpravil okrog 160–170 tujk, kar je za drobno knjižico jako veliko.¹⁰

Znamenito je, da je mnogo novih izrazov vzel od tam, kjer so bili javnosti že znani, t. j. iz Dalmatinove biblije. Več izrazov je *najbrže* našel v besedilu in v opombah »Biblie«, kjer je Dalmatin pojasnjeval tujke z domačimi besedami in narobe, domače besede s tujkami. *Natančno* pa se dá dokazati, da jih je vzel iz besednega »registra« na koncu »Biblie«, kjer je bilo za tujke mnogo pristnih slovenskih in kajkavskih besed. [...] [226a] Tako so nekatere kajkavske besede, ki niso bile namenjene Slovincem, ampak Hrvatom samim, postale po Hrenu last slovenskega naroda. [...]

[228a] *Tretja* Hrenova zasluga je, da je popravil nekatera mesta Dalmatinovega besedila v stvarnem oziru; spreminjal je večinoma le *posamezne* fraze, besede, konstrukcije, oblike itd. Nekatere poprave so prav spretne in bodo ostale lahko še dolgo v izdajah evangelijev in listov, vse pa niso bile enako srečne, nekatere stvari je celo pokvaril, večkrat zato, ker se je vedno bal, da bi se slovensko besedilo ne oddaljilo od vulgate. Vendar pa je morebiti ravno tej okolnosti pripisati dejstvo, da je popravil po latinščini, ki čase mnogo bolje loči kakor nemščina, več časovnih oblik, ki jih Dalmatin po nemščini ni zadel. Zanimivo je, da je Hren edini, ki je za Dalmatinom popravljjal rabo časov, izmed drugih se ni nihče brigal za to. Tako se sedanje izdaje v tem niso dvignile nad Dalmatinovo in Hrenov višino.

[228b] Zanimivo je zasledovati usodo Hrenovih poprav. Velika večina poprav se je ohranila do najnovejših izdaj, dasi je med njimi že veliko stvari zastarelih in jezikovno ali stvarno napačnih. Nekaj jih je prešlo pri odlomkih iz evangelijev in listov tudi v celotne izdaje sv. pisma in žive še danes v prevodu dr. Kreka in v izdajah britanske družbe. Nekaj malenkosti so opustili že Schönleben, Hipolit in Paglovec, nekoliko več Pohlin in Japelj. Japelj pa mu je zavrzel tudi precej dobrih stvari, in sicer ne le njemu, ampak vsem njegovim nasledni-

kom, predvsem Pohlinu, ki ga je kot ubogega meniha on – prosvetljeni janzenist – zelo preziral. Japelj je namreč pri odlomkih evangelijev in listov premalo pazil, kaj so že njegovi predniki pri Dalmatinu popravili in v resnici zboljšali, in ni upošteval njihovih poprav, temveč se je nanovo obrnil na Dalmatina in iz njega prepisal stvarne in jezikovne napake, ki so jih Hren in nasledniki že odpravili. Tako je marsikaj dobrega zavrgel in povzročil, da so se Dalmatinove napake obnovile in se do danes ohranile.

[229b] V jezikoslovnem oziru je treba še pripomniti, da je pravopis pri Hrenu vseskozi Dalmatinov in Bohoričev, dodal je le mnogo naglasnih znamenj na poudarjenih zlogih. Oblikoslovje je posnel povečini natančno po Dalmatinu, zato njegov jezik ni [230a] več merilo za *živo* govorico, kakor je Dalmatinov, Trubarjev in Kreljev. Pisal je celo oblike, katerih že ni znal več izgovarjati. Hren piše že *pravi literarni jezik*, v katerem precej oblik živi samo še v knjigi, v narečjih pa so že izginile in so se pojavile mlajše. *Živih* oblik, t. j. takih, ki so že mlajše od Dalmatinovih, je sprejel le malo in še to navadno le tam, kjer je dodal kaj [230b] novega besedila, ki ga ni bilo v Dalmatinu.¹¹ Glede avtorstva Hrenove knjige je dokazal V. Steska,¹² da je prvotno besedilo sestavil [jezuit] *Čandek* (njegovo delo je bilo najbrže to, da je odlomke prepisal iz Dalmatina in jih po vulgati priredil). Čandkov rokopis je Hren skupno z jezuitom Malijem jezikovno popravil in nemške tujke odpravil.

[279a] 3. Od Schönlebna do Japlja (1672–1787)

V tej dobi niso imeli »Evangeliji in listi« nobenega tako odličnega prireditelja, kakor je bil Hren. [...] Napredka ni veliko, ker je vsak prireditelj smatral izdajo »Evangelijev in listov za lahko delo. Kdor se je lotil nove izdaje, je segel po svojem predniku (Paglovec in Pohlin sta imela celo več prejšnjih izdaj pred seboj) in ga je prepisoval. Časih je pogledal kdo tudi latinsko besedilo, a toliko truda si ni nihče vzel, da bi bil vse besedilo po vulgati pregledal. Vsak se je glede besedila in tudi glede pravopisa kar najtesneje oklepал tradicionalnega prevoda in je le s težavo spremenil kako posamezno besedo, konstrukcijo,

obliko ali čas. Nekateri so bili tako zaverovani v svoje prednike, da so prepisovali celo tiskovne napake. Večkrat je prednik kaj besedila pomotoma izpustil ali pokvaril in zgodilo se je, da so take stvari trije ali štirje prireditelji za njim prepisali. Pripetilo se je celo, da prireditelj po[279b]tvorjenega besedila ni razumel, a mu ni prišlo na misel, da bi šel mesto v vulgato gledat, temveč ga je sam po svoji glavi popravil.¹³ [...] Do leta 1741. se je vsak izdajatelj tudi v pravopisu in slovniških oblikah skoro popolnoma ravnal po svojem predniku in ga, prepisujočega stare Dalmatinove in Bohoričeve oblike, ni motila ne živa beseda njegovega narečja, ne zgled drugih tedanjih pisateljev, ki so že precej odstopali od nekdanjega pravopisa. *Za tedanjo slovensko pisavo pa je bila ta konservativnost »Evangelijev in listov« velikega pomena.* Ravno v tem času je živa izreka najbolj silila v knjigo in po brezbriznosti piscev se je jel pozabljati stari pravopis in tako so bili »Evangeliji« – poleg starega Dalmatina, ki so ga še vedno brali, Janez Svetokriški in Basar ga večkrat uporabljata – edina tedanja knjiga, ki je še hranila staro Bohoričevo pisavo, in iz te knjige so se kolikor toliko učili sodobni pisatelji-duhovniki [...]. Tako so bile *naše izdaje* ravno v najnevarnejšem času najmočnejša *vez one kontinuitete, ki daje našemu slovstvu sijaj 367letne nepretrgane pravopisne tradicije.* Prvi, ki je skušal v njih pretrgati vso pismeno tradicijo in uvesti vanje svojo živo (ljubljsko) govorico, je bil Pohlin, a nevarnost za pisavo je bila tedaj že pri kraju, ker je kmalu za tem nastopil Japelj, ki se je zopet tesno oklenil Dalmatina, kar mu je štela v veliko zaslugo ne le romantika (Kopitar), ampak tudi moderno slovensko jezikoslovje (Škrabec).

OPOMBE

- 1 Krelj je prevajal evangelije iz grškega, kakor morem soditi; poleg Trubarja je uporabljal Lutra in neki hrvaški glagolski prevod.
- 2 Oblak: Protestantske postile v slovenskem prevodu, Ltp. M. Sl. [Letopis Matice Slovenske], 1894, 202 sl.; dokaz na str. 211–213.
- 3 L. c., str. 213.
- 4 Dom in Svet, 1914, str. 297: O Trubarjevem prevodu evangelijev.
- 5 »... die gantze heilige Göttliche Biblische Schrift ... so wol aus den Brunnquellen der *Originalsprachen* ... vnd andern *Interpreetibus* (Šmid govori tu o vulgati): als aus mehr gedachter, des Luthers gründlichen, eigentlichen, vnd allenthalben berühmten verteutschung, in vsner sprach ... beschriben vnd *transferirt* habe.«
- 6 P. Walter Šmid O. S. B.: Über Entstehung und Herausgabe der Bibel Dalmatins, Mitteilungen des Musealvereins für Krain, 1904, 92.
- 7 En zgled, kaj več v nadaljnji razpravi! Luk.1, 40: et salutavit Elisabeth je prevel Trubar tako: »inu prau i hti Elizabeti, *Pomagai Bug* (*Pomagaj Bog* je bil tedanji slovenski pozdrav, prim. iz predgovora Trubarjevega novega zakona: Všem Slouenom, pomagai Bug).
- 8 N. pr. Dalm. N. Test. 37: Isvelizhane fo te ozhy, katera (!) vidio. Hren, 117: Isvelizhane fo te ozhi, katéra (!) vidio (to je prepisal tudi Schönl., popravilo se je šele 1730!).
- 9 N. pr. Gal. 3, 19: *lex ordinata* per angelos je Dalmatin lepo prevel: Poštava je poštaulena od Angelou, Hren (116) pa: je od Angelou *porédna* fturjena (!). Schönl. pa besedila ni razumel in je postavil vmes vejico: *porédna, turjena*, kar so njegovi nasledniki še manj razumeli; zato je izd. [izdajatelj, Hipolit Novomeški] 1730 spremenil tako: Iporédam dana (!), to je prepisal Paglovec (1741 in 1764), Pohlin 1772 in 1777 pa je naredil: sapored dana. To kodrčijo je popravil šele Japelj: je bila fkusi Angele *isrozehna*, kar imata še danes ljub. in lavant. izdaja (1912). [...]
- 10 Obdržal je le malo tujk, n. pr. Joger (dasi je rabil Dalm. besedo *Mlaj bi*, kar je dokaz, da beseda ni bila narodna, temveč skovanka), offer, far, Exempel 82, figura, lotrya, shlaflrnic 58 itd.
- 11 Mlajše oblike so jako redke; nekaj takih je: tožilnik pri a-jevskih samostalnikih na -a: pujte *sahvala* Gospodu 27 [...]. Ali so *žive* oblike ljubljanske ali višnjegorske (Čandkov rojstni kraj), ne vemo; tožilnik na -a se govori v Ljubljani in v Višnji gori.
- 12 Izvestja, l. c. [Izvestja muzejskega društva za Kranjsko, 1902, 5].
- 13 Hrenovo tiskovo pomoto: taku bi jeft bil en buzhez hronèz, ali en sgonezh sponèz (33, pustna ned., za Dalm.: »sgonez«) so prepisali Schönleben 69; 1730, 68; Paglovec 1741, 70; l. 1764. je pa *besedo Paglovec izpustil, ker je ni razumel*: taku bi jeft bil en sbudeozh bronez ali *en sgonezh* (!) 50; popravil jo je šele Pohlin 1772, 50. – Hrenovo: inu de bi jeft *vmèl* prerokovati (ista stran; po Dalm., Luter ima: wenn ich weissagen *könnte*) je potvoril Schönl.: *imèl* prerokovati 69, kar so prepisali vsi do Japlja (Pohlin: imov), šele ta je popravil: bi jeft prerokovati *snal* 1787, 51. [...]

POJASNILA OB BREZNIKOVİ RAZPRAVI

Anton Breznik (1981–1944) je leta 1906 diplomiral na bogoslovju v Ljubljani in leta 1910 na slavistiki v Gradcu, doktoriral pa je že istega leta. Raziskoval je predvsem slovenski knjižni jezik in v tem okviru slovnico, pravopis, slovarje, izposojene besede in tujke. Utemeljil je novejšo slovensko stilistiko. Razvil se je v vodilnega preučevalca knjižnega jezika v prvi polovici 20. stoletja; bil je član takratnega osrednjega slovenskega Znanstvenega društva (od 1921) in nato dopisni član Akademije znanosti in umetnosti (od 1940).

Razpravo o slovenskih lekcionarjih, tj. o izborih iz evangelijev in apostolskih pism za branje po cerkvah ob nedeljah in praznikih, je objavil v reviji *Dom in svet* leta 1917 (letnik 30, str. 170–174, 225–230, 279–284, 333–337). Napisal jo je predvsem kot raziskavo razvoja knjižnega jezika, hkrati pa se je lotil tudi vprašanja, koliko se besedila lekcionarjev ujemajo z *Vulgato* (Hieronimov prevod *Biblije* v latinščino, konec 4. stoletja), ki je takrat še bila, tudi namesto grških novozaveznih izvirnikov, uradno biblijsko besedilo v Katoliški cerkvi. Obravnaval je najstarejše slovenske lekcionarje, ki so jih objavili ljubljanski škof Tomaž Hren (*Evangelia inu listovi*, 1612; v kolofonu: 1613), Janez Ludvik Schönleben (1672), Hipolit Novomeški (1730; Breznik tega lekcionarja ne pripiše Hipolitu, gl. 282b–283a; njegove izdaje iz 1715 pa ni mogel dobiti v roke), Franc Mihael Paglovec (1741, 1764), Marko Pohlin (1772, 1777) in Jurij Japelj (1787), in nato novejše lekcionarje do svojega časa. Veliko raziskovanja in opisovanja je posvetil Hrenovi objavi; ta je bila namreč odločilna za izoblikovanje tradicije, ki izvira iz Dalmatinovega prevoda. (Prim. Marjan Smolik, *Začetki slovenskega lekcionarja v delih naših protestantov*, v: *Družbena in kulturna podoba slovenske reformacije*, Ljubljana 1986, 167–174.)

V izbiranju odlomkov iz razprave sem namenil največ pozornosti Breznikovemu odkrivanju knjižnojezikovne tradicije, se pravi, kako so Hren in njegovi nasledniki prevzeli in – le nekoliko – priredili Dalmatinov prevod *Biblije*. Pri navajanju podlag za Trubarjev in Dalmatinov prevod novozaveznih besedil moramo upoštevati novejšo ugotovitve Kozme Ahačiča (*Slavistična revija* 2007, št. 3, 505–529), torej med drugim, da je Trubar uporabljal predvsem prevod Erazma Rotterdamskega v latinščino in si dovolil razločke od Luthrovega previda celo na veroizpovedno pomembnih mestih. Zaradi omejenega prostora sem moral izpustiti skoraj vse Breznikovo zelo podrobno in natančno navajanje zgledov (izpuščeno označujejo tri pike med oglasima oklepajema). Opombe so zbrane na koncu in oštevilčene na novo. Ohranjene so pisne in pravopisne značilnosti izvirnika. Med oglasima oklepajema so številke začetkov strani in oznake stolpcev objave.

Dušan Voglar

Kozma Ahačič

PRIMOŽ TRUBAR: CERKVENI RED (1564)

Znanstvenokritična izdaja

Cerkovna ordninga (*Cerkveni red*) je eno od kulturno najpomembnejših del slovenskega protestantskega pisca Primoža Trubarja. Najprej zato, ker gre v njem za Trubarjevo vizijo pravne, organizacijske in duhovne ureditve slovenske cerkve, obenem pa zato, ker predstavlja prvo v slovenščini napisano delo, ki je namenjeno zgolj izobraženemu elitnemu bralcu in ki tudi praktično vzpostavlja slovenščino kot jezik vseh cerkvenih obredov.

Cerkovna ordninga je napisana v jeziku, ki mu lahko rečemo visoka knjižna slovenščina, v jeziku, ki je bil namenjen slovenski protestantski eliti, v jeziku, ki je poln latinskih tujk in citatov, v jeziku, ki po zapletenosti in dovršenosti dosega tedanja besedila vseh drugih evropskih narodov.

Poleg tega in v največji meri pa je Trubarjev *Cerkveni red* tudi pomembno teološko besedilo, iz katerega lahko razberemo Trubarjevo popolno predanost krščanskemu nauku in ostro grajo vseh, ki krščanskega nauka ne sprejemajo ali ga ne sprejemajo prav. Trubar je v *Cerkovni ordningi* brezkompromisen: kdor veruje, naj vero ohranja, kdor ne veruje ali veruje narobe, naj si vero pridobi. Poleg tega je *Cerkovna ordninga* tudi uporniško besedilo: v pravnem pomenu je namreč predstavljala neposreden upor proti zakoniti deželni in državni oblasti. Trubarjeva *Cerkovna ordninga* je izšla leta 1564, najverjetneje v Tübingenu pri tiskarju Morhartu.

Do 20. stoletja so se, kakor nam je znano od oktobra 2013 dalje, ohranili trije izvodi Cerkovne ordninge.

Za edini izvod je dolgo veljal izvod, ki ga je našel v Kraljevski javni knjižnici v Dresdnu v Nemčiji Theodor Elze (1894, 1896). Izvod je bil

verjetno namenjen saškemu volilnemu knezu kot nekakšen »obvezni« izvod, ki mu ga je Trubar poslal v zahvalo za njegovo podporo. Na podlagi tega izvoda, ki je bil zelo dobro ohranjen in glede na stanje skoraj zagotovo ni bil v osebni rabi, je France Kidrič leta 1919 izdal že večkrat omenjeno obsežno in izčrpno študijo o slovenskih protestantskih cerkvenih redih v 16. stoletju, kjer je natančno popisal ohranjeni izvod, zgodovinske okoliščine nastanka *Cerkovne ordninge*, razpoznal vse Trubarjeve vire zanj, poskrbel za komentirani seznam vseh Trubarjevih izvornih delov *Cerkovne ordninge* in manjših dodatkov k prevedenim besedilom ter dodal krajši pregled jezikovnih značilnosti tega dela. Kidričeva monografija je še vedno ključna za razumevanje *Cerkovne ordninge*, večina poznejših študij pa jo dopolnjuje le v posameznih poudarkih.

Čeprav je bil dresdenski izvod izvrstno popisano, pa ni bil fotografiran. Ko je bil ob bombardiranju Dresdna v 2. svetovni vojni uničen ali izgubljen, *Cerkovna ordninga* raziskovalcem ni bila več na razpolago.

Leta 1971 je bil v Vatikanski apostolski knjižnici končno odkrit nov izvod *Cerkovne ordninge*. Na podlagi vpisa na prvi strani lahko sklepamo, da je pripadal Krištofu Spindlerju, ki je bil superintendent v Ljubljani od leta 1569.

Okrog tega izvoda se je odvijala (in se sem in tja še vedno odvija) razprava o tem, kdo ga je v resnici našel. Prva, ki je imela Trubarjevo *Cerkovno ordningo* v rokah že pred letom 1971, je bila raziskovalka knjižnih oprem Ilse Schunke. V delu *Bucheinbände der Palatina Bibliothek* je že leta 1962 popisala tudi *Cerkovno ordningo*, in sicer pod imenom *Windische Kirchenordnung*. Navedla je tudi pravilno signaturo. Žal na to delo ni bil nihče od naših raziskovalcev pozoren.

Nato se je najverjetneje zgodilo, da sta na knjigo v istem letu v Vatikanski apostolski knjižnici v Rimu (signatura: Pal. IV 1215) po naključju naletela dva raziskovalca, Jože Markuža in Christoph Weismann. Prvi verjetno maja 1971, drugi septembra 1971. Da je šlo za vzporedni najdbi, lahko sklepamo na podlagi primerjave izjav obeh raziskovalcev v znanstvenem tisku in v časopisni polemiki. Čeprav je Jože Markuža *Cerkovno ordningo* nedvomno odkril prvi, pa je prispevek Christoph Weismanna o najdenem izvodu v *Gutenberg-Jahrbuch* precej kvalitetnejši od Markužinega v *Bogoslovnem vestniku*.

Odkritje izvoda je omogočilo izdajo faksimilirane izdaje (Trofenik in Weismann, 1973), transkribirane izdaje izbranih odlomkov (Šega in Drolc, 1975) in kritičnega prepisa s številnimi opombami (predvsem z lokacijami svetopisemskih navedkov) v *Zbranih delih Primoža Trubarja III* (Vinkler in Grdina, 2005). Izvod pa žal ni bil ohranjen v celoti. Zadnji del zvezka se je poškodoval zaradi vlage in mišjih obgrizkov.

Oktober 2013 je bil zato na veliko veselje vseh zaniteresiranih raziskovalcev in splošne javnosti v Mestnem arhivu v Memmingenu v Nemčiji odkrit nov, v celoti ohranjen memmingenski izvod *Cerkovne ordninge*.¹

Delo je našel Ulrich D. Oppitz, ki je doktoriral iz zgodovine prava, zdaj pa se ukvarja z raziskovanjem fragmentov iz srednjeveških rokopisov in inkunabul, ki so bili uporabljani za vezavo knjig v 16. stoletju. Tako je našel knjigo, ki je bila zvezana s pomočjo lista iz dela Johana Balba (Johannes Balbus) *Catholicon* iz leta 1460. Izkazalo se je, da je to *Cerkovna ordninga*. Čeprav je bilo delo ves čas evidentirano v katalogu knjižnice,² je posumil, da gre za redko delo, zato se je obrnil na Igorja Grdino na *Znanstvenoraziskovalnem centru Slovenske akademije znanosti in umetnosti* v Ljubljani kot na urednika Trubarjevih zbranih del, on pa mi je prijazno prepustil nadaljnji »projekt«. Po potrditvi pristnosti dela, ki sem jo opravil, je Ulrich D. Oppitz skupaj s Christophom Weismannom pripravil članek s podrobnim opisom knjige, ki je bil letos (2014) objavljen v *Gutenberg-Jahrbuch*.

Najdba je vzpodbudila Združenje Trubarjev forum, da je v sodelovanju z Inštitutom za slovenski jezik Frana Ramovša ZRC SAZU pripravilo znanstvenokritično izdajo z diplomatičnim prepisom in prevodom v sodobni slovenski knjižni jezik. Prevajalskega dela sva se lotila Vinko Ošlak in Kozma Ahačič, uredniško delo pa je s pomočjo

- 1 V spletni obliki je izvod v celoti dostopen na naslovu: <<http://stadtarchiv.memmingen.de/fileadmin/flash/Stadtarchiv/Trubar-Cerkovna-Ordninga/blaetterkatalog/index.html>>.
- 2 *Cerkovna ordninga* Primoža Trubarja iz leta 1564 je namreč v katalogu skrbno popisana. Najdemo jo lahko v razdelku 16.7: *Practische Theologie: 2. Liturgik*. V polju, kjer je običajno zapisan avtor, je zapis: »Cerkouna«, v polju z naslovom pa: »Ordninga; Slavisch [s. titul.], 4°«, sledi zaporedna številka kot del signature: »13«. Celotna signatura se torej glasi: 16.7.13.

KOZMA AHAČIČ

uredniškega odbora in drugih sodelavcev opravil Kozma Ahačič. Prevajanje in priprave znanstvenokritične izdaje je bilo omejeno na relativno kratek čas od začetka februarja leta 2014 do oddaje v tisk avgusta 2014. Gre za obsežno delo, skupaj s spremno besedo urednika in slikovnim materialom obsega kar 564 strani.

JANEZ ROTAR

1931–2013

Janez Rotar je bil prodoren in delaven slavist, ugleden profesor na Filozofski fakulteti v Ljubljani in plodovit publicist. Po diplomi leta 1956 in doktoratu o Franu Maslju Podlimbarskem 1964 ga je poklicna strokovna pot vodila v različna univerzitetna središča tedanje širše domovine Jugoslavije – več let je bil predavatelj in lektor slovenskega jezika in književnosti na Filozofski fakulteti v Zadru – in ga pripeljala spet nazaj v Ljubljano, kjer se je ustalil na svoji matični Filozofski fakulteti, čeprav je delal tudi na nekdanji Pedagoški akademiji in na Fakulteti za sociologijo in politične vede v Ljubljani, pa tudi v Mariboru in še kje. Na oddelku za slovanske jezike in književnost je bil predavatelj že v mladosti (1965–1972), po prekinitvi pa kot izredni (1978–1983) in redni profesor (1983–1997), v letih od 1978 do 1997 je bil vodja katedre za zgodovino hrvaške in srbske književnosti, od 1984 do 1986 pa tudi njen predstojnik. Kot gostujoči profesor je poučeval tudi na univerzah v tujini, v Nemčiji, Italiji, Avstriji in drugod. Po dolgoletnem pedagoškem in ustvarjalnem delu se je leta 1997 upokojil.

Vselej je rad kot predavatelj sodeloval in nastopal na številnih seminarjih in znanstvenih simpozijih v Ljubljani in drugih slovenskih mestih (Seminar slovenskega jezika, literature in kulture, seminarji za učitelje slovenščine v zamejstvu in v tujini), večkrat v jugoslovanških univerzitetnih središčih (Zagreb, Beograd, Zadar idr.), pa tudi na mednarodnih slavističnih zborovanjih in kongresih. Vselej je dosegal visoko strokovnost in naredil močan vtis.

Rotarjevo strokovno, znanstvenoraziskovalno in predavateljsko delo v širšem smislu sodi na področje južnoslovanških književnosti.

Tudi kadar se posveča slovenski ustvarjalnosti, to analizira in preverja v povezavah z jeziki in književnostmi drugih južnoslovanskih narodov in kultur. Njegov strokovni in znanstveni pisni opus izkazuje tri temeljna področja: starejša obdobja (ljudsko in reformacijsko slovstvo), novejša in sodobna literarna ustvarjalnost ter živi, včasih tudi polemični odzivi na aktualni družbeni položaj slovenskega jezika, kulture in literature v Sloveniji in v zamejstvu. V zadnji sklop lahko pogojno uvrstimo tudi celo vrsto projektov za slovenski, hrvaški, srbski in ostale južnoslovanske jezike na vseh stopnjah izobraževanja. Ob tem je opravil tudi veliko strokovnega uredniškega dela pri revijah (*Dialogi*) in zbornikih.

Najbolj trajno veljavne bodo seveda ostale njegove monografije: *Socialna in politična misel Podlimbarskega* (1969), *Iz prispevkov (o literarni stvarnosti)* (1971), *Povednost in vrsta* (1976), *K umevanju pripovedništva* (1978), *Struktura i iskaz; Pitanja književne recepcije* (1980), *Književnost in spoznavanje* (1985), *Karadžičevo pismo o vladarju in vladanju* (1987), *Primož Trubar in južni Slovani* (1988), *Pisma Frana Ramovša Gašparikovi* (1989), *Korespondenca med Franom Ramovšem in Aleksandrom Belićem* (1990), *Mora in bolečina slovenskega naroda* (1990), *Slovenščina in slovenstvo* (1996) in *Naš jezik danes* (2000). V večini svojih del obravnava strokovna vprašanja s področja književnosti slovenskega in južnoslovanskih narodov, povsem drugačna je le *Mora in bolečina slovenskega naroda*, v kateri na osnovi lastnih doživetij poglobljeno razmišlja o vzniku in tragičnih posledicah komunistične revolucije na Slovenskem.

Raziskovalec Primoža Trubarja in reformacije

Obnebje znanstvenega raziskovanja reformacijskega slovstva je Janez Rotar obogatil z več prispevki, najbolj pa z monografijo *Primož Trubar in južni Slovani* (Ljubljana: DZS, 1988) in njeno dopolnjeno nemško izdajo *Die Nationwerdung der Slowenen und die Reformation* (München: R. Trofenik, 1991). Delo je nastalo ob oživiljenem raziskovanju in publicistiki ob 400. obletnici Trubarjeve smrti, ko se je pokazalo, da je bilo dotlej premalo sistematično in verodostojno obdelano izjemno obsežno in temeljito Trubarjevo delo za južne Slované.

Rotarjeva knjiga je dvodelna – če ne upoštevamo *Sklepa* kot samostojnega dela. Prva polovica se skoraj v celoti ukvarja s Trubarjevim projektom prevajanja bibličnih knjig, katekizmov, pesmaric in abecednikov v hrvaški in srbski jezik v okviru Ungnadovega zavoda v Urachu. Že nekaj desetletij si lahko ogledujemo oba spomenika v Amandenhofu v Urachu, slovenskega in hrvaškega, pri čemer velika in razkošna hrvaška plošča, postavljena leta 2007, sploh ne omenja Trubarjevega soustanoviteljstva in vodstva Biblijskega zavoda. Veliko skromnejša nemška plošča popravlja pomanjkljivost in jasno navaja: 1561–1565: Bibelanstalt: Bibeldrucke für südslawische Sprachen unter Leitung von Primus Truber und Hans Ungnad.

Ko je Rotar pisal svojo knjigo, hrvaške plošče v Urachu seveda še ni bilo, bilo pa je še veliko nejasnosti, dvoumnosti ter pomanjkanja temeljitih raziskav in natančnih podatkov o Trubarjevem deležu pri prevajanju protestantskih knjig v hrvaški in srbski jezik. Tega se je Rotar dobro zavedal, zato je v svoji knjigi najprej temeljito predstavil vse dotedanje pisne vire in predvsem kritično ovrednotil hrvaške avtorje, ki so o tem pisali – Ivana Kostrenčiča, Frana Bučarja, Krešimira Georgijevića, Mijo Mirkovića, Marina Franičevića, Miroslava Šicla, Josipa Bratulića in še nekaj mlajših. Njihova dela je vzporejal s spisi slovenskih (Elze, Rupel, Kidrič, Rajhman idr.) in evropskih, predvsem nemških, avtorjev o tej tematiki ter po kritičnem motrenju prišel do veljavnih sklepov o organizaciji uraškega zavoda, predvsem pa o duhovni in jezikovni podobi prevodov in drugih knjižnih izdelkov, ki so takrat tam nastali. V svoji analizi je ugotavljal, da Trubar sam ni prevajalsko posegal v delo, je pa dosledno vztrajal pri tem, da so prevodi izdelani v živem hrvaškem in srbskem jeziku (središčni hrvaško-srbski idiom), ne pa v kakšnem lokalnem (področnem) govoru, kakor so nekateri hoteli. Skoraj nepregledna in neobvladljiva narava jezikovnih različnosti na balkanskoslovanskem prostoru je bila in ostala posebno breme uraškega zavoda. Nespregledljiv pa je Trubarjev prispevek v njegovih avtorskih uvodih k hrvaškim knjigam, v katerih Rotar najde prave leposlovne in pridigarske prvine ob globokih etničnih premislekih in etični zavzetosti ob trpljenju slovanskih narodov (ljudstev) pod turškim jarmom. Reformacija med Hrvati se žal ni toliko uveljavila, da bi se lahko versko-cerkveno in šolsko institucio-

nalizirala, po Trubarjevem odhodu iz Uracha pa je postopoma zamrlo tudi knjižno delo.

Recenzenti, npr. Igor Grdina, so posebej poudarili pomen drugega dela knjige – tistega, ki se ukvarja z zavestjo o slovanskih ljudstvih v Notranji Avstriji in sosednjih deželah. Rotar je ta del naslovil *Trubarjeva poimenovanja dežel in ljudstev*. Poudaril je, kako pomembna so bila Trubarjeva poimenovanja dežel, jezikov in govorov na etničnem prostoru Slovencev in sosednjih dežel. Tudi najnovejše slovensko zgodovino pisje o tem še zmeraj polemično razpravlja (Štih, Grdina, Kosi idr.). Rotar ugotavlja, da je Trubarjevo poimenovanje slovenskega ljudstva in slovenskih dežel pa tudi sosednjih slovanskih ljudstev že v njegovem času doživelo potrditev pri drugih sočasnih in nekaj poznejših piscih. Na tej osnovi je potem v 19. stoletju za slovanske narode nastalo skupno poimenovanje (*genus*) Slovani (Primic). Trubarjevo delo je v dobršni meri generiralo tudi poznejši proces slovenskega jezikovnega, kulturnega in končno narodnega združevanja.

Rotarjeva knjiga *Trubar in južni Slovani* je bila v svojem času zelo potrebna in dobrodošla. Izpolnila je nekatere vrzeli v poznavanju delovanja uraškega zavoda in razčistila ali vsaj odprla marsikatero vprašanje o jezikovnih, kulturnih in zgodovinskih razmerah med južnoslovanskimi narodi v osrednjih desetletjih 16. stoletja.

Trubar po Trubarju

Janez Rotar je o Trubarju in slovenski reformaciji še nekajkrat pisal tudi po svoji knjigi *Trubar in južni Slovani*. V teh razpravah in člankih je predvsem poglobljal in razširjal ugotovitve, ki jih je postavil že v svoji monografiji o Trubarju. Med take spise sodijo naslednji:

– *Narodnokonstitutivni pojmi začetnih obdobj slovenske narodne integracije*. V: Seminar slovenskega jezika, literature in kulture. Zbornik predavanj. Ljubljana: Center za slovenščino kot drugi/tuji jezik. Oddelek za slovanske jezike in književnosti, 1992.

– *Toponymika und Ethnika in Trubers Vorreden und Widmungen*. V: Ein Leben zwischen Laibach und Tübingen : Primus Truber und seine Zeit. München: Sagner, 1995.

– *Primož Trubar med Ljubljano in Tübingenom: po simpoziju zbornik*. Delo 39, št. 82, 1997.

– *Spominu Rudolfa Trofenika (1911–1999)*. Slovenec 75, št. 143, str. 7. – V spominskem članku ob smrti zaslužnega Slovenca posebej poudarja njegov velik prispevek pri ponatisih slovenskih protestantskih tiskov in pri objavah strokovno znanstvene literature o njih.

– *Jezikovni nauk apostola Pavla in skrb Primoža Trubarja za avtonomnost knjižne slovenščine*. Bogoslovni vestnik 62, št. 3, 2000.

– *Skrb Primoža Trubarja za avtonomnost slovenščine in za veljavo ljudskega jezika*. V: 450-letnica slovenske knjige in slovenski protestantizem: prispevki s posvetovanja ob 450-letnici izida Trubarjevega Katekizma in Abecedaria, Ljubljana: Slovensko protestantsko društvo Primož Trubar, 2001.

Navedeni prispevki pričujejo, da je Janez Rotar do konca svojega življenja izkazoval svojo strokovno zavzetost za slovensko reformacijsko slovstvo. Večkrat je poudarjal njegov pomen za slovensko duhovno, kulturno in politično zgodovino in se ga dotikal tudi v svojih drugih delih.

Mihael Glavan

France Kidrič

NOTRANJA GENEZA
CERKOVNE ORDNINGE

[87] Okrog leta 1550 bi se bil Trubar najverjetneje nagibal k temu, da bi kot zgled za slovenski cerkveni red sprejel brandenburško-nürnbërški cerkveni red in Dietrichov mali obrednik. * Toda tri leta pozneje [1553] izdani württemberški novi cerkveni red izpod Brenzevega¹ peresa je bil prav takšen, da je lahko ugajal organizatorju Cerkve. Če bi se dalo dokazati, da je s Trubarjem res prišel v Kempten württemberški cerkveni red,² bi bilo s tem tudi potrjeno, da je Trubar že na začetku dela za slovenski cerkveni red mislil predvsem na württemberški zgled. Drugo oporo ima taka domneva v dejstvu, da je Trubar oblastnikom v Kranjski že [88] 17. junija 1562 priporočil uvedbo württemberškega cerkvenega reda: »[Vaše milosti in gospodstva naj tudi razmislijo in se posvetujejo, kakšen cerkveni red naj bi uvedli tukaj in na podeželju.] Najbolj mi še ugaja württemberški. In naj bi zaradi šolarjev včasih ob nemških in slovenskih psalmih peli tudi latinske (...).«³ Kaže, da v kranjskem deželnem zboru temu nihče ni ugovarjal.

V resnici je *württemberški* cerkveni red iz leta 1559 postal temelj Trubarjevega dela: navodila za krst (86a–95b [ZD III 401–426]), hišna tabla (95b–100b [417–426]), [kratki] katekizem (100b–106a [426–436]), pravila o spovedi in odvezi (106a–111a [437–447]), večina molitev za nedeljsko in praznično božjo službo (114a–119a, 119a–119b, 120b, 121a–123a, 123a–123b, 123b–127a [457–484]), določila o petju, cerkvenih oblačilih in praznikih (128b–130b [484–488]), prvi vzorec obiska in tolažbe bolnikov (136b–138a [500–503]) in red o pokopu

* Gl. pojasnila na str. 416–417. – Ured.

(163a–163b [555–556]) so neposredno prevedeni iz württemberškega cerkvenega reda, določbe o izpraševanju in postavljanju pridigarjev (71a–78a [368–374]), o večernici in jutranji božji službi (111b–112b [448–450]), nadalje red o Gospodovi večerji (112b–113b [450–452]) in poroki (130b–134a [488–497]) pa sledijo württemberškemu zgledu vsaj vsebinsko, če ne dobesedno.

Vendar pa ukvarjanje z različnimi cerkvenimi redi pri takem eklektičnem duhu, kakršen je bil Trubar, ni moglo ostati brez sledov: iz *brandenburško-nürnberskega* cerkvenega reda je prevzel »drugo molitov« [kolekta, skupna molitev; Trubar: »collecta«, »gmain molytov«, »prošna«] za deželno gosposčino (120a–120b [465–466]), drugo molitev ob binkoštih (123b [472]) in eno izmed molitev po litanijah (127b [482]); *volilnobrandenburški* cerkveni red iz leta 1540 je prispeval zgled za »drugo molytov« po poroki (134a [495]), toda tu je Trubar marsikaj spremenil: Rahelo [je naredil] za zastopnico modrosti, Rebeko zvestobe in Saro pokornosti, medtem ko je v predlogi prva zgled [89] zakonske ljubezni, druga modrosti in tretja zvestobe; iz *Dietrichovega* malega obrednika je prevedel Trubar polemiko zoper rimsko mašo (81a–86a [387–397]), drugo skupno molitev ob veliki noči (123a [471]), »drugi navuk, koku se imαιο bolniki podvučiti inu troštati« in tretji nauk o tem (138a–147b [503–522]), pridigo za potolažitev obupanih bolnikov (147b–153a [522–535]), predpise za ravnanje pri posebnih primerih podelitve Gospodove večerje (153a–155a [535–539]), zgled tolaženja zapornikov in zločincev (155a–162b [541–554]); iz cerkvenega reda za *Schwäbisch Hall* izvirajo ena od kolekt za deželno gosposčino (120a [465]), molitve za čas kuge, ob draginji in zoper Turke (127b–128b [482–484]), druga pridiga o zakonski zvezi (134b–136b [496–500]) in tri pridige pri mrtvih (164a–171a [557–570]), pa tudi druga in tretja »pridiga oli predgovor« [Vermahnung, »opominane«; kratka pridiga pred podelitvijo Kristusove večerje], ki sta lahko bili natisnjeni šele [v agendi] leta 1575 (434–447 [ZD II 343–352]); na latinsko liturgijo *frankfurtske* reformirane cerkvene občine spominja »četerta kratka pridiga oli predgovor« pred Gospodovo večerjo v obredniku iz leta 1575 (447–452 [ZD II 352–355]); iz *mecklenburškega* cerkvenega reda si je Trubar neposredno izposodil examen ordinandorum (1a–66a [ZD III 232–357, *Od tiga navuka*; tj. zbirka

naukov kot podlaga za izpraševanje pridigarjev, ki naj bi bili posvečeni in nastavljeni]], razlago o pridigarstvu (66b–68a [358–361]), drugo skupno molitev za Cerkev (119a [463]), pa tudi prvo od štirih kratkih pridig o Kristusovi večerji ([v agendi 1575] 428–434 [ZD II 339–343]), ki so morale leta 1564 izpasti iz tiska skupaj s prvo molitvijo pred obhajilom (452–457 [ZD II 355–358]); mecklenburški zgled je upošteval tudi v pravilih (71b–78a [ZD III 368–381]) za postavitev in uvedbo [novega pridigarja], pa tudi pri razdelitvi knjige na dele.

Od prevzetih enot iz šestih nazadnje naštetih cerkvenih redov se izkažejo za bistveno dopolnitev württemberskega cerkvenega reda: examen ordinandorum (1a–66a [ZD III 232–357]), razlaga o pridigarstvu (66b–68a [358–361]), polemika zoper rimsko mašo (81a–86a [387–397]), potolažitev obupanih bolnikov, predpisi za posebne primere podelitve Gospodove večerje bolnikom, tolaženje zapornikov in zločincev [90] in pridige pri mrtvih (147b–171a [522–570]); drugi so samo dokaz Trubarjeve nagnjenosti k pleonazmu: ponuditi je hotel obilje, v njem pa bi si lahko vsak poljubno izbral najprimernejše. [...]

V nasprotju s slovenskim cerkvenim redom [1564] vsebujeta obe slovenski agendi samo najnujnejše o obredih: agenda iz 1575 pravila o krstu, Gospodovi večerji in poroki, agenda iz 1585 pa poleg tega še določbe za pokop. Medtem ko je Trubar pritegnil predvsem natisnjene in tudi iz tiska umaknjene odlomke svojega dela iz leta 1564, je agenda iz leta 1585 nov prevod po württemberskem cerkvenem redu in po Dietrichovi agendski knjižici. Vendar pa je sestavljalec agende iz leta 1585 uporabil tudi Trubarjev cerkveni red iz leta 1564, [91] kakor dokazuje že prevzete nekaterih mest, ki so v Trubarjevi knjigi dober dodatek v primerjavi z württemberskim cerkvenim redom. Slovenska cerkovna ordninga je bila seveda kažipot, ki ga ni bilo mogoče spregledati.

V agendi iz leta 1585 je tudi »druga kračiji gmajn molitov« [str. C₅b– C₆b], ki ji sicer ni bilo mogoče najti nobene predloge, vendar pa ne daje vtisa izvirnosti. Kot sestavljavčeva je mogoče prepoznati le dva [majhna] dodatka [...]. Pisec agende iz leta 1585 in sestavljavec cerkvenega reda iz leta 1564 in agende iz leta 1575 razkrivata namreč popolnoma različni razmerji do predlog: Trubar ni samo vključil nekaj poglavij, ki jim ni bilo mogoče najti nobene neposredne predloge,

temveč je tudi takrat, ko si je prizadeval za dobesedno prevzemanje svoje predloge, tu in tam vstavil kaj svojega. In zlasti takšna nova poglavja in takšni vstavki omogočajo presojanje Trubarja kot pisca, teologa in organizatorja. [...]

[97] Bistvo in potek *reformacije* sta [v Trubarjevem polemичnem vstavku] označena s primerjavo: kakor so poslednji Judje izgubili pravilno razumevanje sv. pisma, tako tudi sedanji menihi in papežniki mešajo skupaj postavo in evangelij. V tej zvezi je omenjen *Luther*, ki ga je v novejšem času obudil Bog (kakor pri Judih preroke) in ki je po nauku sv. Pavla, apostolov in prerokov [98] pravilno in razumljivo razložil in učil postavo.⁴ Trubar izčrpno polemizira s stališčem tridentinskega koncila do Prd 9,1: navede stari in novi latinski prevod, doda pojasnilo in sklene s trditvijo, da vsak, ki dvomi o Božji obljudi, obdolžuje Boga laži.⁵ Od protestantskih *sekt* so bili poimensko obsojeni prekrščevalci in zwinglijevci: prvi kot taki, ki so hoteli s Straussom in Münzerjem [99] uvesti judovski jubilej,⁶ drugi kot oznanjevalci nauka, da je pri Gospodovi večerji deljeno samo znamenje [simbol].⁷

Večina Trubarjevih polemичnih vstavkov je naravnanih zoper posamezne *ustanove in razmere v Katoliški cerkvi*.

Medtem ko Trubar prevedenemu stavku »Inu naš gospud Cristus ie močan skuzi tu pridigarstvu tiga evangelia inu zacramente« doda pripombo, češ, čeprav je pri pridigarjih tudi treba tu in tam kaj pograjati,⁸ pa neusmiljeno napade katoliško pojmovanje *duhovništva*. [...] V Trubarjevem cerkvenem redu je zoper navado, da *škof sam umešča duhovnika*, natisnjena cela razprava; predloge zanjo vsaj v cerkvenih redih ni bilo mogoče najti, vendar pa bi komaj mogla biti popolnoma Trubarjev izdelek.⁹ Traktat se začne z opozorilom na »današnje škofe«, ki prave, učene, pobožne pridigarje preganjajo, lovijo in morijo [100] in ne posvetijo nobenega razumnega študenta, ki misli pravilno pridigati evangelij.¹⁰ S sklicevanjem na Mt 7,15, Apd 20,29–30, 2 Tes 2,3–11 [...] dokaže, da morajo nove pridigarje in duhovnike izvoliti cerkev [cerkvena občina, »gmaina kersčanska«] in starejši pridigarji in duhovniki, da so starejši duhovniki dolžni vse cerkve oskrbeti z dobrimi duhovniki in da škofov in duhovnikov, ki jih niso izvolili starejši duhovniki in cerkev, ni mogoče šteti za prave. [...]

[104] Najštevilnejša [med vstavki] je skupina *liturgičnih* in *organizacijskih* določb, kakršnih Trubar v svoji vsakokratni predlogi sploh ni našel ali pa jih je podal v novi obliki.

Kot *liturgični jezik* je za Kranjsko izrecno navedena slovenščina [z navodilom], da so v kranjski deželi v prihodnje psalmi, pesmi in vse drugo bogoslužje, zakramenti izvedeni in podeljeni v slovenskem kranjskem jeziku.¹¹ Ime dežela Kranjska je najbrž Trubarju ušlo pod vplivom razmerja do kranjskih deželanov: isti cerkveni red je bil zanesljivo namenjen tudi štajerskim in koroškim Slovencem.¹² Izjemi od pravila slovenskega liturgičnega jezika pri božji službi sta s slovenščino menjavajoče se petje in branje v latinščini in nemščini, kar pa je bilo mogoče določiti samo za mesta z latinsko in nemško šolo. Ker je bil Trubar prepričan, da je treba prevesti celó examen ordinandorum, je očitno imel pred očmi »slovensko Cerkev« z vsemi posledicami, ki izhajajo za reformatorja Slovencev iz evangeličanskega pojmovanja Pavlovega pisma Korinčanom (1 Kor 14). [...]

[112] Odložiti moramo razpravljanje, ali so res Trubarjevi tisti trije *molitveni obrazci*, za katere ni bilo mogoče najti nemške predloge, se pravi: zahvala po katekizmu,¹³ skupna krščanska molitev za vse kristjane¹⁴ in molitev preroka Daniela.¹⁵ Obrazec [javne] spovedi je Trubar razširil s povzetkom nemškega besedila.¹⁶ Za nosečnice moli tudi v [113] kratki obliki skupne molitve.¹⁷ Popolna novost je prošnja za določeno bolno osebo v skupni molitvi.¹⁸ Večino sprememb in novih mest v skupni molitvi in litanijah se da pojasniti s posebnimi razmerami v slovenskih deželah in posebej v Kranjski, na primer prošnje: za kranjsko deželno gosposko,¹⁹ za odvrnitev turške nevarnosti,²⁰ za preganjane protestante,²¹ za spreobrnjenje ali uničenje neprotestantov, predvsem katoličanov.²² Dotakne se tudi skorajda osebne stvari: [114] naš vsakdanji kruh in naša ljuba družina.²³ [...]

[115] Trubar je bil prepričan, da mora potrebnost *šole* dokazati v posebnem poglavju, predloge zanj pa ni bilo mogoče najti.²⁴ Teza – njeno smotrnost po Trubarjevem mnenju »vsaki zastopni človek more lahko zastopiti« – je: »Obena [116] dežela, ne meisto, ne gmaina ne mogo prez šul, prez šulariev inu prez vučenih ludy biti, ne deželskih ne duhovskih ričy prov rovnati ne obderžati.«²⁵ Teza je podprta z zgodovinskimi zgledi: z Egipčani, Izraelci, Perzijci, Grki, Rimljani,

Bizantinci, cesarji, kralji, vojvodami in po možnosti s sklicevanjem na *Biblijo*: 1 Mz 47, [...], 1 Kor 14. Načrtovana je bila seveda šola z namenom: »S takim se spet ta stara, prava vera gori perpravi inu po vsem sveitu raztegne, prave, bogudopadeče Božye službe inu molitve, bruma, poštene, lubezan pruti Bogu inu vmei ludmi narede, malikovane doli zatare.«²⁶ Kot plačilo za ustanovitev takih šol Trubar [v naslednjem stavku] obeta, da bi s tem obvarovali »naše dežele pred Turki« in jih ubranili pred draginjo, točo in kugo.

Za rekonstrukcijo Trubarjevih nazorov o šoli na slovenskih ozeumljih je treba pritegniti tele izjave: 1. »De povsod, v meistih, v terjih inu per farah, se imαιο latinske, nembske inu slovenske šule gori narediti.«²⁷ 2. »Cesary, krali, vyudi [vojvode] inu vsa žlaht oblast inu gosposčina so dolžni [dobre, vučene šulmoistre inu umeitelne mlade ludy v te cloštre inu v corarye postaviti inu te lenee, nemarne, požrešne, nečiste inu malikovske farye inu menihe iz nih izvreči inu izpoditi.] V slednim meistu, v tergu inu per sledni fari šulmoistre inu šularie deržati, v meistih [117] inu terjih, de se latinsku inu nemšku, per tih farah od farmoštrov, podružnikov inu mežnariev to slovensko pysmu, brane inu pissane vuči.«²⁸ 3. »Raven tega en vsaki pridigar inu farmošter ima tudi per suie farry eniga šulmoistra oli mežnaria imeiti inu deržati, de te mlade hlapčyče inu deklyce, purgarske inu kmetiške otroke vuči slovenski brati inu pissati, ta catehismus sred s to kratko izlago izvuna poveidati.«²⁹ 4. »Inu le-te potrebne, prietne articule inu štuke imαιο ty pridigary te suie ovčice inu farmane, ty šulmoistri nih šularie, ti stariši nih otroke inu mlaiše kratku, zastopnu vučiti, od nih čestu ž nimi govoriti inu nee vprašati, aku te iste prov umeio iz vuna inu zastopio.«³⁰

Trubar je s tem želel svoji slovenski domovini višjo šolo v vsakem večjem kraju in po možnosti veliko župnijskih šol (1, 2). V zadnjih naj bi poučevali bodisi tako kakor v prvih posebni šolniki (2, 3), ki bi lahko bili hkrati tudi mežnarji (3), ali pa v nuji župnik sam oziroma njegov kaplan (3). V prej navedenih Trubarjevih izjavah so našteti vsi predmeti, ki bi jih želel uvesti v župnijske šole v slovenskih deželah, namreč: slovensko branje, slovensko pisanje (2, 3). Trubarjev načrt za višje šole pa zanesljivo ni izčrpan z omembo nemškega in latinskega jezikovnega pouka (1, 2). Niti pomislil ni, da bi bil iz mestnih šol

pregnan pouk slovenskega branja in pisanja, [118] kar dokazujejo navedbe »meščanskih in kmečkih otrok« (3), predpisi za božjo službo, po katerih naj bi šolarji peli latinsko, nemško in slovensko,³¹ in nič manj tudi določbe za preizkus duhovniških kandidatov,³² [...] examen ordinandorum pa je bil objavljen v slovenskem prevodu! [...]

[120] Trubarjeve lastne navedbe o virih *Cerkovne ordninge*³³ so sicer točne, vendar pa se izkaže, da ni povedal vsega, kar bi lahko: poleg württemberškega, nürnberškega in mecklenburškega cerkvenega reda, ki jih je poudaril v pismih 8. julija 1563 Ungnadu³⁴ in 29. oktobra 1564 deželnemu oskrbniku in odbornikom Kranjske³⁵, je uporabil najmanj še štiri druge,³⁶ vrh tega pa je sam dopisal [121] ali prevzel iz virov, ki jih ni bilo mogoče ugotoviti, cela nova poglavja in veliko dodatkov.

Dogmatični razlog za prikrivanje bi imel Trubar kvečjemu pri liturgiji frankfurtske reformirane cerkvene občine, zato se zdi, da gre v njegovih poročilih samo za površnost.

Za zmotno se je izkazala Egkova omemba »augsturške veroizpovedi«, pravzaprav augsturškega cerkvenega reda, kot enega od Trubarjevih virov³⁷ in prav tako domneva, da je mogoče v Trubarjevem cerkvenem redu in agendi najti kake sledove saškega cerkvenega reda in posebnosti rimske maše.³⁸

Utemeljitev prepovedi »različnih kratkih pridig«³⁹ Trubarja ni mogla prizadeti, ker je pri tem sledil slovitemu predhodniku: Brenzu, ki je v cerkveni red za Schwäbisch Hall⁴⁰ tudi sprejel štiri različne pridige ob Gospodovi večerji.

Domneva, da je prevajalec agende iz leta 1585 uporabil Trubarjevo agendo iz leta 1575,⁴¹ ni utemeljena, kajti v njej se je uveljavil vpliv takih mest iz *Cerkovne ordninge*,⁴² kakršnih Trubar ni sprejel v svoj obrednik iz leta 1575.

Besedilo, ki je leta 1553 izšlo kot cerkveni red kneževine Württemberške in kot takšno leta 1559 prešlo v *Summarischer und einfältiger Begriff* [württemberški cerkveni red 1559] (49a–96a), je Trubar prevzel – razen predgovora, poglavja *Von Lehr und Predig* (49b–52b) in nekaj molitev – v celoti, čeprav ne zmeraj v prvotnem zaporedju in ne vedno dobesedno. Poleg tega⁴³ pa je uporabo [122] reda *Summarischer und einfältiger Begriff* čutiti samo v poglavjih o izpraševanju in umestitvi

pridigarjev (71b–78a [ZD III 368–381]). Nasprotno pa ustreza podrobnemu šolskemu redu v württemberškem redu *Summarischer und einfältiger Begriff* (129a–196b) ali v mecklenburškem cerkvenem redu (123b–130b) pri Trubarju samo splošno poglavje o potrebnosti šol (78a–79a [381–383]), poglavju o vzdrževanju cerkvenih služabnikov (255b–257b) samo Trubarjevo dokazovanje, da jim [pridigarjem, šolnikom, mežnarjem] je treba zagotoviti potrebna sredstva (79a–81a [383–387]), [določilom o] stanovski ureditvi (195a–217a) pa samo nekaj spodbud za podpiranje revnih.⁴⁴ Trubar razumljivo ni mogel prevzeti ničesar iz ureditve zakonske zveze in iz določb o zdravnikih, ranocelnikih, pisarjih in politični cenzuri, hkrati pa v svojem delu ni mogel upoštevati niti odredb württemberške predloge o sektah in čarovnikih, vizitacijah, cerkveni cenzuri, konventu superintendence in uvedbi cerkvenega sveta.

Vidimo torej: slovenski cerkveni red je bil zasebno delo pridigarja, ki je mogel podajati nasvete, toda pogosto tudi sam ni vedel, kdo naj bi izrekal zadnjo besedo in izdajal pravnomočne odredbe.

*Iz nemščine prevedel in opombe dopolnil
Dušan Voglar*

OPOMBE

- ¹ Hartmann, Brenz 224. [Julius Hartmann: *Johannes Brenz. Leben und ausgewählte Schriften*. Elberfeld 1862. – Gre za t. i. mali württemberški cerkveni red, o katerem govori Kidrič na str. 25, tj. za tisk: *Kirchenordnung, wie es mit der Leere und Ceremonien im Fürstenthumb Württemberg angericht und gehalten werden soll*, Tübingen 1553, 1555². – Brandenburško-nürnberški cerkveni red: *Kirchen Ordnung. In meiner gnedigen herrn der Markgrauen zu Brandenburg und eins Erbern Rats der Stat Nürnberg Oberkeyt und gepieten. Wie man sich bayde mit der leer vnd Ceremonien halten solle*. 1533. – Dietrichov mali obrednik: Veit Dietrich, *Agend Büchlein Für die Pfarrherrn auff dem Land*, Frankfurt a. Main 1546. – Trubar je leta 1548 kot begunec izpod oblasti notranjeavstrijskega katoliškega nadvojvode in ljubljanskega katoliškega škofa dobil zavetje pri pridigarju Dietrichu v Nürnbergu; gl. Igor Grdina, *Trubar, Primož*, Enciklopedija Slovenije 13, 1999, 372–378.]
- ² Prim. spredaj, 33, [op.] št. 7. [Kidrič na 33. strani govori o Trubarjevem cerkvenem redu za kemptensko cerkveno občino iz leta 1553. – Tega reda Kidrič še ni mogel preučiti. G. Loesche, s katerim je bil Kidrič že v stiku, ga je objavil šele leta 1920 v *Beiträge zur beyerischen Kirchengeschichte* XXVI, str. 21–24. Gl. objavo v nemščini in slovenščini: *Cerkveni red za Kempten*, v: Jože Rajhman, *Pisma Primoža Trubarja*, Ljubljana 1986, 303–306, 306–308. Rajhman pojasnjuje: »Trubarjev cerkveni red se ozira na konkretne razmere v Kemptenu in po svoje dopolnjuje predvsem württemberški cerkveni red.« Gl. Rajhman, *Pisma*, 358–359. Mišljen je württemberški red iz leta 1553, gl. op. 1.]
- ³ *Trubers* Briefe 184. [Theodor Elze, *Primus Trubers Briefe, mit den dazu gehörigen Schriftstücken gesammelt und erläutert*, Tübingen 1897. – Gl. Rajhman, *Pisma*, 114–115, 117; tj. Trubarjevo Poročilo oblastnikom ob vrnitvi v Ljubljano, 17. junija 1562. – Trubar je takrat kot duhovnik v Urachu že uporabljal württemberški cerkveni red; Rajhman, o. d., 339. – Mišljen je württemberški cerkveni red iz leta 1559: *Von Gottes gnaden vnser Christoffs Hertzogen zu Württemberg und zu Teckh, Grauen zu Mümpelgart, etc. Summarischer und einfältiger Begriff, wie es mit der Lehre und Ceremonien in den Kirchen vnseres Fürstenthumbs ... volzogen werden solle*, Tübingen 1559. – Kidrič v svojem nadaljnjem podrobnem pregledu Trubarjevoga prevzemanja iz virov obravnava poleg brandenburško-nürnberškega cerkvenega reda in Dietrichove male agende (gl. op. 1) še štiri druge nemške cerkvene rede. 1. Volilnوبرandenburški cerkveni red: *Kirchen Ordnung im Churfurstenthum der Marken zu Brandenburg, wie man sich beide mit der Lehr und Ceremonien halten sol*, Berlin 1540. 2. Cerkveni red za Schwäbisch Hall: *Ordnung der Kirchen, inn eins Erbarn Raths zu Schwäbischen Hall Oberkeit und gepiet gelegen*, Schwäbisch Hall 1543. 3. Frankfurtska liturgija: *Liturgia sacra, seu ritus Ministerii in ecclesia peregrinorum Francofordiae ad Moenum*, Frankfurt ob Maini 1555. 4. Mecklenburški cerkveni red: *Kirchenordnung, Wie es mit Christlicher Lere, reichung der Sacramente, Ordination der Diener des Euangelii, ordentlichen Ceremonien, in den Kirchen, Visitation, Consistorio vnd Schulen Im Herzogthumb zu Mecklenburg etc. gehalten wird*, Wittenberg 1552. – O Trubarjevih zgodnjih globljih povezavah s Schwäbisch Hallom pove svoje nedavna ugotovitve, da je Trubar tam dal natisniti svoji prvi slovenski knjigi; gl. predavanje Kozme Ahačiča, objavljeno v tej števil-

- ki revije *Stati inu obstati*. – Kidrič govori tudi o dveh slovenskih agendah ali obrednikih. 1. Trubarjeva agenda 1575: *Ta mahina agenda*, v: Primož Trubar: *Catechismus z dveima izlagama*, Tübingen 1575, 409–486; ZD II 325–379. 2. Dalmatinova agenda 1585: *Agenda, tu je, koku se te imenitiše Božie službe opravljajo po Wirtemberski cerkovni ordningi*, Wittenberg 1585; gl. Kidričevo pojasnilo na str. 14–15.]
- ⁴ 12b 3–6, 10–13 [ZD III 250]: Ty pusledni ludi inu farizei so cilu ta pravi zastop tiga S. pysma bili zgubili, ne so znali te postave od tiga evangelia ločyti, koker ty sadašni menih inu papežniki, tudi to postavo s teim evangeliom vkupe mešαιο. (...) Inu per našim času ie Bug tudi tiga Luteria obudil, ta ie prov, zastopnu to postavo, od tiga evangelia, po vuki s. Paula, tih jogrov inu prerokou, rezložil inu vučil.
- ⁵ 22b 14 do 23a 17 [270–271]: Inu so [v Tridentu] to perpuvid tiga Salomona besede krivu na nih maningo vlekli [...]. Obtu kir na tih Božyh bessedah, oblubah, zakramentih cbivla [dvomi], ta Boga stavi na laže.
- ⁶ 56a 6–7 [337]: Koker per našim času so bili ta Myncer, Straus inu ty eni biderauffery, kir so hoteli ta iudovski iubileum [tu plumbarsku leitu gori narediti, de te činžne nyve inu zastavleno blagu vselei čez petdeset leit imαιο zabstons vsakimu, komu slišio, domov pasti inu se nazai povernyti].
- ⁷ 113a 11 [451]: Na to drugo stran ie pag ta Hudyč h taki večeryi permešal, de per ni se tu pravu Cristusevu tellu inu ta nega kry ne dili inu ne iemle, temuč le ta žleht znamina.
- ⁸ 68a 3–4 [360–361]: Inu aku glih čassi na tih pridigarih se kaku pomancane oli tadel vidi inu naide.
- ⁹ 68a–1b [361–368; poglavje *Od koga se imαιο ty pridigary izvoluti, poklycati inu staviti h timu pridigarstvu?*].
- ¹⁰ 68b [362]: Potehmal ty sadašni šcoffi so souvražniki tiga s. evangelia inu te naše prave, vučene, brumne pridigarie pregano, lovee inu moree inu obeniga zastopniga študenta, kir misli prov ta s. evangeli pridigovati, ne hote žegnati &c. Obtu ty eni zdai dišputirairo inu cbivlαιο od tih enih naših pridigariev, kir ne so od tih šcoffov žegnani inu kir prez visti, oblasti inu dopušena tih šcoffov, ia, nim inu nih voli, zapuvidi zubper, pridiguio, aku ty naši pridigary prov, z Božo volo inu oblastio nih pridigarstvu pelaio, derže inu te s. zacramente prov inu risničnu dile inu daio &c. [V nadaljnjem zavračanju škofove vloge pri izbiri novih duhovnikov se Trubar sklicuje na Mt 7,15 in na druga mesta v *Novi zavezi*, na poznejše cerkvene očete in listine.]
- ¹¹ 128b–129a 1 [484–485]: Obtu mi hočmo, de vže naprei v ti naši cranski deželi de se ty psalmi, pesmi inu vse druge službe Božye, ty s. zacramenti v tim slovenskim, cranskim iezyku se dopernašio inu dile.
- ¹² Prim. spredaj, str. 42, 60. [Kidrič na str. 42 omenja tudi Trubarjevo opozorilo junija 1562 na širše ozemlje, kajti »potrebno bi bilo in dobro, da smo glede cerkvenega reda in nauka enotni z najbližjima sosednima cerkvama, koroško in štajersko in pridigarji«; Rajhman, *Pisma*, 115, 117. Kidrič upošteva, da takrat najbrž ni prišlo do kakšnega dogovora s koroškimi in štajerskimi krogi, hkrati pa meni, da je bilo že v začetku jasno, da bodo morali Trubarjev slovenski cerkveni red uporabljati tudi predikanti med Slovenci na Koroškem in Štajerskem. – Na str. 60 Kidrič

sklepa, da Trubar ne bi leta 1575 v svoji mali agendi tako pogosto opozarjal ko-roških in štajerskih pastorjev na svoj cerkveni red iz leta 1564, če ne bi vedel, da je med njimi ohranjenih tudi nekaj izvodov zaplenjene *Cerkovne ordinge*.]

13 105b 9–13; 1 Tim 1,17. [436: Natu timu večnemu inu vselei živimu, nevidečimu inu samimu modriru Gospudi Bogu inu krallu bodi vsa čast, hvala vselei inu vekoma. Amen.]

14 Agenda [1575] 481–482 [ZD II 375–376].

15 Agenda [1575] 482–486 [ZD II 376–379].

16 110a 8–18 [ZD III 445, Ta očyta izpuvid]: In summa: iest ne sem muiga Gospudi Boga iz celiga muiga serca, iz cele misli, iz cele močy inu s celo dušo lubil inu nega bessedi, tu ie tim Božym oblubom inu prytežom, cilu inu terdnu ne sem veroval, iest ne sem tudi muiga bližniga lubil, koker sam sebe. Inu iest ne sem te oblube inu zaveze tiga muiga s. kersta popolnoma deržal, temuč sem to isto mnogeteri viži inu čestu z miuemi missalmi, z bessedami inu z dianem prelomil inu pregrešil. Le-te inu vse muie grehe, katerih iest zdai ne morem zmisлити, ne tih istih prov zastopiti, ne prešteti, te iste vse iest spoznam inu se izpovem Gospudi Bogu (...).

17 124²a 14–15 [475]: inu za vse nossče žene [prossimo]; pomagai nim inu reši nee od nih zlega inu terplena (...). [Tudi v posebni kratki skupni molitvi in litanijah, 468, 478.]

18 124²a 19–22 [475]: Inu suseb tukaj prossyze za tiga N. N., kir zdai v velikih nadluga-h, v boleznj &c. leži, de nemu Gospud Bug na duši inu tellessu milostivu po-maga.

19 119b 11–12 [464]: inu suseb na to gosposčino, malo inu veliko, le-te naše Crainske deže-le (gledai milostivu); W [württemberški cerkveni red 1559] 78b 12–14: und sonderlich auff unsern gnädigen Landtsfürsten und Herrn, auch alle seine Rāth und Amptleut. – 124b 12–16 [474]: [Ti hočeš tudi tei naši deželski gosposčini inu oblastnikom, našimu gospudi cessariu, vsem kersčanskim krallom, vyudom, gospudom inu] vsimu Rymskimu rayhu, suseb tei naši gosposčini le-te naše de-že-le, našimu gospudi lanchauptmanu, lancverbežerju, victomu, vsem knezom, gospudom, žlahnikom, deželanom, burgermoištrom, rihtariem, mali inu veliki gosposčini (... dati tuio gnado ...). W 82b 10–13: Haus Württemberg!

20 124b 16–19 [474]: [Ti hočeš ...] potle tei naši vsi voiski, vitezom inu žolneriem, kir na krayu te naše deže-le pruti tim Turkom leže inu voiskuio [... dati tuio gnado ...]. 124²a 30–124²b 1 [475–476]: [Prossimo tudi za ta deželski myr,] de nas Bug oba-ruie pred Turki [...]. 125a 10 [477, litanije]: Pred to sylno turško roko (Obari nas Gospud Bug). 125b 18 [478, litanije]: Našimu cessariu inu krallu te Turke inu nih [tj. njune] souvražnike premagati (Usliši nas lubi Gospud Bug).

21 124²a 10–11 [475]: Prossimo tudi za vse naše lube brate inu sestre, kir so po vsem sveitu razločeni inu rezkropleni [, kateri so z velikimi nadlugami, z buštvo-m, z bolezanmi, žalostio, s težkimi izkušnavami, s pregananem, z iečo za volo te prave vere obdani inu obloženi]. – [Prim. 465: Vsigamogoči, Večni Bug (...) ohrani inu obderži to tuio cerkov sred ž nimi služabniki, kir so po vsim sveitu rezkropleni (...).]

22 124²a 23–29 [475]: Prossimo tudi za te boge ludy, kir so pod teim papežom, kir v zmotni, krivi veri inu z nepokoino vystio prebivaio inu nemaio te čiste bessede

- Božye koker my, inu za vse nepokurne grešnike, de Gospud Bug tudi te iste h ti sui luči inu h timu pravimu spoznanu inu veri na suiga lubiga Synu inu h poku-ri napela inu perpravi, de z nami red z mirom, z lubezania žive inu prebivaio inu v ta večni leben prydo. – 124b 27–124²a 2 [474–475]: dai tudi tei naši gosposčini to tuio gnado inu milost inu S. Duha, de oni vse falš, krive, zapelavne vere, vuke, prydigie, buqve, vse falš Božye službe inu malykovane dolí perpravio inu cilu zatareio inu zupber stoye inu te prave vučenike, vere inu Božye službe de terdio inu myre pred vso sylo inu krivino. In summa: de oni ž nih oblastio drugiga ne rovnaio inu ne iščeo, samuč kar h tui Božy sveti česty inu hvalí inu h timu gmain prydu inu nucu vsiga folka sliši inu h dobrimu pryde. Za tiga volo obari ti nee pred vsem zlegom inu pred vso nesrečo, dai nim inu nih otrokom zdravie inu odlog nih života. Amen.
- ²³ 124²b 4–8 [476]: (Prossimo ... de) per našim kruhu inu lubi družini prebivamo, Bogu služimo, en brumen, pošten leben Bogu na čast, našimu bližnimu h dobrimu deržimo inu pelamo, eden timu drugimu s teim našim kruhom zveistu pomagamo inu podilimo.
- ²⁴ 78a–79a [381–383].
- ²⁵ 78a [381–382; Kidrič navaja v opombah pod črto Trubarjevo besedilo, v razpravi pa svoj nemški prevod oz. prikaz; v prevodu tega odlomka iz Kidričeve knjige navajam v opombah samo strani, v besedilu razprave pa namesto Kidričevega nemškega prevoda izvirno Trubarjevo besedilo].
- ²⁶ 79a [383].
- ²⁷ 78a [381]; naslov poglavja.
- ²⁸ 79a [383; Kidrič navede samo del 1. stavka].
- ²⁹ 100a 23–27 [425].
- ³⁰ 4a 12–13 [233; Kidrič v razpravi povzame: »In den Glaubensartikeln müssen die Pfarer ihre Pfarrinsassen, die Lehrer ihre Schüler, die Eltern ihre Kinder unterrichten.«]: (Te Article imaió uzhití ti Prydigary Farmane) ty Shulmoiftri nih šularie, ti ftarishi nih Otroke [Kidričev navedek v opombi].
- ³¹ Prim. spredaj, str. 108–111. [Tam Kidrič prikaže določila o petju in branju v slovenščini pri jutranjicah in jutranji božji službi. – Gl. 111b, ZD III 448: Potle en psalm, en cor latinski en verz, ta drugi cor nembski oli slovenski (...) poye. (...) Za teim se ima ta hymnus, potle ta Magnificat latinski inu slovenski peiti.]
- ³² Prim. spredaj, 105. [Tam Kidrič mdr. opozori, da Trubarjev examen ordinandorum vsebuje tudi »preizkus ‘iz štukov krščanske vere, kakor so po vrsti zapisani spredaj (1–66)’, torej v slovenščini«. – Prim. 71b–74b, ZD III 368–374; na str. 72a oz. 369: »Natu (...) imaió vse od nega po času inu zadosti izuprašati inu zaslišati, aku on te ner potrebníše articule inu štuke te kersčanske vere, kateri so odspređa poredu zapisani, zna, zastopi, prov od nih govori, spričuje inu zagovarie (...).«]
- ³³ Prim. spredaj, str. 61. [Tam Kidrič našteje v dokumentih navedene vire za *Cerkovno ordningo*: augsburški, mecklenburški, nürnbergski in württemberški cerkveni red.] *Trubers Briefe* 348 [Rajhman, *Pisma* 152–155].
- ³⁴ O. c. 434 [Rajhman: 191–194].
- ³⁶ Prim. spredaj, 88–89 [tudi v tem prevodu]. Drugače *Grafenauer* 297 [Ivan Grafenauer, *O Trubarjevem prevodu evangelijev*, Dom in svet VII, 1914, 297–303].

- ³⁷ *Trubers Briefe* 429. [Augsburški cerkveni red: *Forma, Wie vom heiligen Tauff (...) zu reden sey, (...) Gestelt in die Kirch vnnnd Gemein Christi der Statt Augspurg*, Augsburg 1555.]
- ³⁸ Prim. spredaj, 49, 62. [Na str. 49 prikaže Kidrič pismo Matije Klombnerja baronu Ivanu Ungnadu 28. novembra 1562 z obtožbo, da ima Trubar odpor do württemberskega cerkvenega reda, da se zavzema za saški red in se nagiblje k nekaterim prvinam katoliškega bogoslužja. – Na str. 62 omeni isto Klombnerjevo pismo.] – *Gruden* Tr 265 [Josip Gruden, *Primož Trubar*, Čas II, 1908, 257–268]. – *Gruden* Zg 651 [Josip Gruden, *Zgodovina slovenskega naroda 3: Novi vek: Luteranstvo in cerkvena reforma med Slovenci*, Celovec 1914]. – [Saški cerkveni red: *Agenda, Das ist Kirchenordnung, (...) Für die Diener der Kirchen Herzog Heinrichen zu Sachsen V.G.H. Fürstenthumb gestellet*, 1548.]
- ³⁹ Prim. spredaj, 53–54, 56–57, 81. [Na str. 53–54 Kidrič, večinoma z opiranjem na gradivo v Elzejevi objavi Trubarjevih pisem, poroča o odločitvi württemberskega vojvode Krištofa, naj se Trubar ravna po württemberskem cerkvenem redu, objavi samo v tem redu natisnjeno »opominane« in ne dodaja drugih kratkih pridig ob Gospodovi večerji. Vojvoda je odločitev utemeljil z mnenjem, da so dodane pridige »doctrinalia«, ne pa »vorreden«, in da zato sodijo na prižnico, ne pa v cerkveni red. – Na str. 56–57 piše Kidrič o Ungnadovi zavrnitvi Trubarjevega predloga, da bi bile druge pridige natisnjene vsaj kot separat. – Na str. 81 je popis objave štirih pridig v agendi iz leta 1575.]
- ⁴⁰ *Hartmann*, Brenz 175 ff.
- ⁴¹ Prim. spredaj, 25. [Tu Kidrič navede avtorja in objavo domneve: Vatroslav Oblak, *Drobiž iz starejše književnosti slovenske*, Letopis Slovenske matice 1895, 234–246.]
- ⁴² Prim. spredaj, 83–84, 91 [Na str. 83–84 je popis vsebine in virov Dalmatinove agende iz leta 1585. Na str. 91 poudarja Kidrič razliko med Trubarjevim in Dalmatinovim odnosom do predlog.]
- ⁴³ »Veriozpoved« [»articuli inu štuki te kersčanske vere«, ZD III 369], ki zajema str. 1a–48b v »S.u.e.B.« [*Summarischer und einfältiger Begriff*, 1559, tj. württemberski cerkveni red; gl. op. 3], je Trubar uporabljal že leta 1562 v *Articulih* [*Articuli oli deili te prave, stare vere kersčanske*, v: ZD III 5–224]. – [Prim. Jonatan Vinkler, spremena študija v ZD III 615–617.]
- ⁴⁴ Prim. spredaj, 109, [op.] št. 11. [Kidrič tu navede iz poglavja o jutranjem bogoslužju ob praznikih: »Inu po sledni pridigi se imaiio ty ludi zveistu opominati, de bozih hyšnih ludy ž nih almožno ne pozabio.« 112b, ZD III 452.]

POJASNILA OB PREVODU

France Kidrič (1880–1950), zelo zaslužni raziskovalec protestantizma na Slovenskem v 16. stoletju (prim. Darko Dolinar, *France Kidrič*, *Stati inu obstati* 2, 2006/3-4, 260–266), se je leta 1919 habilitiral na univerzi na Dunaju z monografijo o Trubarjevi *Cerkovni ordningi* (1564). Preučil je izvod, ki je bil takrat še shranjen v Dresdnu in je bil hkrati edini znani izvod. Monografija z naslovom *Die protestantische Kirchenordnung der Slovenen im XVI. Jahrhundert* (Protestantski cerkveni red Slovencev v XVI. stoletju) je v knjižni obliki izšla leta 1919 v Heidelbergu v založbi Carl Winter's Universitätsbuchhandlung kot prvi zvezek znanstvene zbirke *Slavica*. Urejal jo je literarni in kulturni zgodovinar Matija Murko, takrat redni univerzitetni profesor v Leipzigu.

Kidrič je v monografiji o *Cerkovni ordningi* najprej podrobno bibliografsko opisal ohranjeni izvod, pojasnil še dodatna bibliografska vprašanja in razprl vpogled v naravo besedila (str. 1–27). Nato se je posvetil nastajanju cerkvenega reda protestantske Cerkve za Slovence (28–84). Prikazal je vnanje okoliščine, navedel, da so knjigo začeli tiskati v začetku novembra 1563, in predstavil (48–57) tudi zaplet, ki je povzročil ustavitev tiskanja in poseg v vsebino knjige. Razčiščevanje suma o primernosti nekaterih delov Trubarjevega besedila – tudi s stališča pravovernosti – je namreč begunec baron Ivan Ungnad, ki je v Urachu za izdajanje slovenskih in hrvaških knjig ustanovil tako imenovani Biblijski zavod, prenesel k württemberskemu vojvodi Krištofu in njegovim teologom. Po vojvodovi odločitvi so morali iz knjige izločiti ne samo naslovni list in Trubarjev nemški in slovenski predgovor, temveč tudi štiri kratke pridige ob Gospodovi večerji.

Zelo pomembni sta v monografiji IV. in V. poglavje, ki sta namenjeni raziskavi vsebinskega grajenja slovenskega cerkvenega reda. Prvo je podroben popis enot (poglavja, razdelki, navodila, nauki, pridige, molitve, zgledi itn.; od strani do strani) v *Cerkovni ordningi* in njihovega stvarnega razmerja do različnih cerkvenih redov na Nemškem in enot v njih (63–84). Dotlej so pisci o Trubarjevem cerkvenem redu le zelo posplošeno govorili o virih in Trubarjevem prevajanju ali prirejanju, niso pa se lotevali podrobnih primerjav. Temu pregledu, ki ima naslov *Indeks vsebine in virov (IV. Inhalts- und Quellenindex)* in primerjalno zajema tudi Trubarjevo malo agendo iz leta 1575 in Dalmatinsko agendo iz leta 1585, sledi poglavje *Notranja geneza (V. Innere Entstehungsgeschichte, 85–122)*. V njem je Kidrič natančno razgrnil in komentiral pomene, namene, vzroke in posledice podatkov, kakršne je nanizal v IV. poglavju. S svojim izrisom oblikovanja knjige je sestavil temelj za ovrednotenje vsebine *Cerkovne ordninge* in tudi Trubarja kot organizatorja in teologa slovenske Cerkve. Prav zato je uredništvo revije izbralo za prevod ta del Kidričeve monografije.

V nadaljevanju knjige so še poglavja o jeziku (123–139), odnosih med več redakcijami in prevodi istega besedila (140–148) ter sklepnih ugotovitvah (149–153).

V prevodu so s številko med oglatima oklepajema označeni začetki strani v monografiji. Tri pike med oglatima oklepajema označujejo mesto, kjer prevod ne zajame dela izvirnika. Opombe pod črto, ki so v izvirniku številčene na vsaki strani posebej, so zbrane na koncu prevoda in oštevilčene tekoče. V besedilo in opombe so med oglatima oklepajema vstavljena nujna pojasnila ali dopolnila na podlagi Kidričevih navedb na drugih mestih v monografiji (npr. popolni naslovi tiskov). Navedki iz Trubarjevega slovenskega besedila so prevzeti iz znanstvene izdaje *Zbrana dela Primoža Trubarja* (okrajšava: ZD; urednik Igor Grdina; II. knjiga, 2003, uredila Fanika Krajnc Vrečko; III. knjiga, 2005, uredil Jonatan Vinkler). *Cerkovna ordninga* je natisnjena v III. knjigi (227–578; spremna študija: Jonatan Vinkler, *Slovenska protestantska veroizpoved in cerkveni red za vse dni v letu*, 605–644). Ob Kidričeve navedbe strani v izvirniku so med oglatima oklepajema dodane strani v ZD; to olajša bralcu vpogled v sobesedilo in sploh v Trubarjev cerkveni red.

Dušan Voglar

Alenka Bratušek

GOVOR OB DNEVU REFORMACIJE 2013 V KRANJU

Spoštovane državljanke in državljani, dragi gostje, »lubi Slovenci«,

iskrena hvala za priložnost, da ob dnevu reformacije povem nekaj besed. Dovolite, da začnem s praznikom, nadaljujem z njegovim povodom, končam pa z njegovo aktualnostjo.

Praznik se je že dodobra usidral v naš vsakdan. A dejstvo, da ga objemajo dnevi, ko z otroci preživljamo prve počitnice v šolskem letu, in mu sledi dan, ko se spominjamo naših preminulih, mu po svoje jemlje moč – in ga dela le za »dela prost dan«. Zato včasih pozabimo, da bi ne enega ne drugega – ne šole ne spomina – ne poznali na način, kot ga poznamo danes, če bi se pred več kot petsto leti ne dogodilo to, čemur danes pravimo »protestantizem in reformacija«. Brez Trubarja bi bila naša ideja osnovne šole in splošno dostopnega znanja drugačna; brez protestantskih knjig bi spomine na prednike beležili drugače – vprašanje, v katerem in čigavem jeziku.

Zato ima dan reformacije še kako opraviti tako s šolo, od katere si v teh dneh odpočivamo, kakor s preminulimi, ki se jih spoštljivo spominjamo.

Ima torej opraviti tako z generacijami, ki so nam nekaj neizbrisnega zapustile, kakor z generacijami, ki svoje prve besede in stavke prihodnosti šele oblikujejo.

A pomislimo globlje: zakaj je dediščina protestantizma še toliko bolj aktualna v času krize, ko se zdi, da je mogoče z vrsto potez – ali včasih z eno samo besedo – postaviti pod vprašaj temeljne vrednote?

Zato, ker so se bili protestanti za ceno osebne »komodnosti«, varnosti in pogosto tudi življenja, pripravljali postaviti po robu ne pri-

diganim vrednotam, temveč proti njihovi najbolj neizprosni zlorabi! Niso pridigali nove vere, temveč so zahtevali od cerkve – okostenele, izgubljene v oblakih napuha in pohlepa, daleč proč od ljudi – naj se drži svoje vere: naj počne tisto, o čemer uči!

Med gradnike poštenega življenja je naš »lubi« Trubar poleg krščanskih maksim »ljubi bližnjega« in »dobro delaj vsem ljudem« štel tudi, da je treba znati svoj kruh pridobivati brez škode za druge ljudi in se ne bati govoriti resnice.

Zato vas vprašam, »lubi Slovenci«, kako bi danes reagirali, če bi vam predlagala, da praznik reformacije namesto s počitkom raje praznujemo z delom, ali pa, da se piscev prvih slovenskih knjig spomnimo tako, da ta dan prav vsak od nas – zase, za svoje otroke ali za svoje starše – kupi vsaj eno knjigo?

Pomislite, odgovorite – in videli boste, da živimo v časih, ko se zdi, da za enostavne, protestantsko čiste in asketske ideje kar naenkrat ni več prostora – ne v glavah, ne na ulici, ne v pravnih aktih.

Nekje se bo že našel nekdo, ki bo dobro mišljeni ideji zoperstavil svoj egoističen interes. In takrat, dragi državljani, mu je treba zastaviti Trubarjevo vprašanje: Ali pridobivaš svoj kruh brez škode za druge ljudi?

Država ima mehanizme, da taka vprašanja postavlja ljudem vsak dan: Ali izdajaš račun? Ali plačuješ davke? Ali delaš v skladu z zakonom?

A le dokler zna država svoje zakone pisati in sprejemati pravično, z mislijo na vse in na vsakega posameznika, torej na skupno dobro in individualne pravice. Le tedaj ima pravico na njih tudi vztrajati. Ko pa ljudje začutijo, da se sami ne držimo lastnih pridig – takrat se na vratih upravičeno pojavi vstajniški list s seznamom zahtev.

Novodobni Luthri trkajo na vrata novodobnih oblastnikov vsak dan, seznam je upravičeno vse daljši. A skozi vse točke protestnikov se vleče ena sama rdeča nit: držite se pravil, delujte v skladu s tem, kar pridigate!

Če velja, da nas je Slovence protestantizem trajno vpisal v tokove in krogotoke evropske misli in pisane besede, evropske zgodovine, tedaj je treba danes, ko smo polnopravna in enakopravna članica Evropske unije, skupaj ugotoviti, da nas, Evropejce, po verodostojno-

sti naših skupnih, evropskih, pridiganih vrednot vsak dan sprašujejo mnogi.

Lepo je, ko lahko vsak akt preberemo v našem jeziku in ko lahko kot predsednica vlade tudi na najpomembnejših srečanjih sama s svojimi kolegi predsedniki in predstnicami oblikujem misli po slovensko – a to hkrati pomeni, da bomo morali znati odgovoriti ne le na vprašanja, ki nam jih »zastavlja Evropa«, ampak tudi na tista, ki jih državljani postavljajo Evropi!

Če bi Evropa še vedno ne bila videti tisti prostor svobode, kjer lahko »pridobivaš svoj kruh in se ne bojiš govoriti resnice«, tedaj na njena vrata ne bi trkali mnogi. Toda – ali jim znamo odgovoriti na ravni naših pridiganih vrednot?

Ali sploh še znamo govoriti jezik solidarnosti (ljubi bližnjega), socialnih pravic (delaj brez škode za drugega) in svobode misli (ne boj se govoriti resnice)?

Odgovorite afriškemu staršu, ki je izgubil otroka na ladji pred Lampeduso! Odgovorite kosovski Romkinji, ki jo potegnejo s šolskega avtobusa!

Slovenci smo Evropejci, naši ljudje so evropski državljani in državljanke – zato so vse to danes naši problemi, odgovornosti in izzivi – v enaki meri kot višina otroškega dodatka, stopnja obdavčenosti ali bančne bilance.

Kdor vsega tega ne vidi kot naših problemov, si zapira oči pred realnostjo. A prav zato, ker je realnost tako kompleksna – in komplicirana! – se ne moremo zatekati v poenostavljene odgovore. Ne, treba je misliti to povezanost današnjega sveta in iz nje črpati spodbude in moč.

Ko so nam naši predniki zapustili prve knjige in v njih okorno zapisane besede, so vedeli, da se bodo nekoč iz zapisov vsakdana rodili tudi večni verzi poezije. Nocojšnji program, ki bo prepletel staro in novo, Trubarja in Kosovela, protest in poezijo, razumem kot dokaz, kako gre oboje v resnici skupaj: znati prisluhniti ljudem in preseči lastni čas. In vedno, kadar znate dovolj dobro prisluhniti lastnemu ljudstvu, boste videli, da je protest nujna sestavina; da je pravica temeljna vrednota – in da je svoboda nad vsem.

Če je Trubar vedel, da bodo tirani, ki podvrženim »silo in krivico delajo«, grozovito na duši in telesu štrafjani, tedaj nam petsto let

pozneje Kosovel sporoča, naj raje spravimo »frazе v muzeje«, naše besede pa da morajo »imeti trenje, da zagrabiyo srca človeška«. In ko se v času neizbežnih reform spominjamo reformacije, si velja na glas povedati verz Borisa A. Novaka, ki svetuje, naj med nebom in zemljo izberemo – ptico!

Ko se zdi, da so dileme nerešljive, saj da bo nujno izgubila ena stran; še huje, da se ne da lastnega »kruha pridobivati brez škode za druge ljudi«, se moramo vsi skupaj s pesnikom vprašati: kje je ptica?

Katera rešitev nas bo popeljala iz lažne dileme in zastavila vprašanja o resničnem letu, vzletu in poletu: kako se dvigniti nad na videz nerešljive zagate z novim pogledom, ki bo odprl novo obzorje?

- Kje je ptica med trdo zemljo brezposelnega diplomanta in nebom lastnika nepremičnin?
- Kje je ptica med globoko luknjo bančnih dolgov in varnostjo individualnih prihrankov?
- Kje je ptica med pravico voliti in biti izvoljen?

Če bomo znali na davčne dileme, bančne teste in volilno zakonodajo odgovarjati hkrati s poletom pesnika in z disciplino protestanta, tedaj ima Slovenija rešitve in prihodnost.

Ce pa bomo le neizprosno branili vsak svojo zemljo, odrivali begunce nazaj v morje, služili potico na račun kruha drugih ljudi in se bali govoriti resnico – tedaj nam nobena reforma ne bo pomagala.

Boj za prihodnost Slovenije je zato boj za:

- svobodo misli,
- znanje, da znamo te misli izraziti s pravim jezikom,
- moč, da povedano uresničimo,
- pogum, da pri tem ne odnehamo, in ne nazadnje
- modrost, da ničesar od tega ne počnemo na račun drugih.

To je boj za novo, nesluteno možnost, ki temeljito premeša vse že znano, da bi odprla nov pogled in novo pot, med nebom in zemljo. To nikoli ne sme biti etnični boj, še kako pa je boj za novo etiko: za ponoven, svež pogled na večne vrednote: enakost, bratstvo in svobodo.

Pesnik, ki nam je ponudil prispodobno ptice kot tretje, neslutene možnosti, ne pozabi na koncu iste pesmi s pomenljivim naslovom *Odločitve* dodati, da gre »med obupom in upanjem« izbrati upanje, čeprav dodaja »težje ga boš nosil«.

Spoštovani državljani in državljanke, izbrali smo upanje. Težko ga nosimo. Včasih je težko videti čez goro problemov. A če bi morala iz burnih dogodkov v zadnjih dneh izbrati enega, ki bi nam vsem moral biti v ponos in v poduk, tedaj se spomnimo, kako ponosni smo bili vsi skupaj, ko je parlament sosednje države na glas zaploskal, ko jim je premier Letta sporočil, da sta jim pri reševanju evropskega problema beguncev na pomoč priskočili dve majhni evropski državi, Finska in Slovenija!

Ko je treba premikati gore, ponudimo Triglav!

Ne zato, da nam ga odpeljejo; ne zato, da nam ga pozidajo; ne zato, da ga privatizirajo – ampak zato, da rešuje človeška življenja, da odpira možnost prihodnosti, možnost kruha in svobode, možnost ptice.

Lubi Slovenci, ko je treba premikati gore, storimo največ, kar zmoremo!

Geza Filo

NAGOVOR OB ODPRTJU RAZSTAVE
 CERKEV SLOVENSKEGA JEZIKA
 v Narodni in univerzitetni knjižnici v Ljubljani
 4. septembra 2014

V veliko zadovoljstvo mi je, da vas nocoj, ob odprtju razstave *Cerkev slovenskega jezika*, v imenu Evangeličanske cerkve – Trubarjeve Cerkve smem pozdraviti.

Nihče nas Slovencev v zgodovini ni nagovoril s takim srcem kakor Primož Trubar. Na začetku svoje prve knjige, katekizma leta 1550, je izrazil cilj svojega reformacijskega dela z besedami: »Za vse Slovence prosim milosti, miru, usmiljenja in pravega spoznanja Boga po Jezusu Kristusu.« Te besede so kašipot v Trubarjevo reformacijsko miselnost, utemeljeno na *Svetem pismu*, ki jo je usmerjal v uresničitev Božje obljube, da je človek lahko odrešen le po milosti iz vere v Jezusa Kristusa. Z dušo in srcem je tako od svoje zgodnje mladosti, na podlagi čiste Božje besede in prave stare krščanske vere, zorel in tudi dozorel v pokončnega, prepričanega in pričevalnega protestantskega – evangeličanskega duhovnika. Krščanstvo je imel za misijonski projekt, za katerega je potreboval urejeno Cerkev, da bi Lubi Slovenci vedeli in razumeli, kaj in zakaj verujejo, in da bi se le tako lahko odvrnili od med njimi tako zelo prisotnega praznoverja.

Ko je duhovnik Primož Trubar leta 1562 v Ljubljani sprejel službo superintendenta slovenske Evangeličanske cerkve, se je zavedal, da za svojo Cerkev potrebuje dobre, ne samo teološke, ampak tudi enotne liturgične in organizacijske temelje. Odločno je vzel pero v roke in dokazal svojo pripadnost Augsburški veroizpovedi ter spisal cerkveni red – *Cerkovno ordningo*, ki je izšla pred natanko 450 leti, jeseni leta 1564.

Cerkovna ordninga zrcali Trubarjevega duha in ustreza takratnim, pa tudi današnjim slovenskim razmeram. Ima globoko, ne samo

duhovno, ampak tudi etično razsežnost. V kolikor to delo ne bi bilo zaplenjeno in večinoma uničeno, Trubar pa dokončno izgnan iz slovenskih dežel, bi v svojem času prav gotovo uresničil vse dobro pre-mišljene in pogumno zastavljene cilje.

Ponosni smo lahko, da je, kot za nalašč, po 450 letih v Memmingenu v Nemčiji bil odkrit še drugi znani originalni izvod *Cerkovne ordninge* in da si jo, vsaj za kratek čas, lahko ogledamo tudi v njeni domovini.

Kljub vsemu pa je Trubarjevo delo za Slovence in njegovo vabilo Slovcem na pot spoznanja Boga, ostalo prisotno vse do danes v okrilju slovenske Evangeličanske cerkve in protestantskih skupnosti. Nobenega razloga ni, da si Slovenci Trubarjevih ciljev ne bi znova postavili pred oči in jih kot izziv tudi sprejeli za svojo prihodnost. Imamo vire, s pomočjo katerih to lahko dosežemo.

Tako nas je zvestoba Trubarju in njegovim načelom, da njegovo delo postane razumljivo, v Trubarjevem forumu vodila k temu, da njegove spise prevedemo v sodobni slovenski jezik in s tem obnovimo njihovo dostopnost za vse Slovence. Do zdaj sta izšla *Katekizem* in *Abecednik*, tik pred izdajo pa je *Cerkveni red*. Protestanti smo namreč prepričani, da Trubarja najbolj razumemo, ko ga slišimo v jeziku našega časa.

Iskrena zahvala vsem, ki ste razstavo *Cerkev slovenskega jezika* omogočili in jo pripravili na ogled.

UDC 274(497.4):27-28: 32: 929Trubar P.

Jonatan Vinkler

Primož Trubar's *Cerkovna ordninga* as political act

Humanist literature of the Protestant type, as found in 16th-century Slovene literature, was a decidedly religious phenomenon, and in individual text types, which due to the framework of state and/or provincial law had exclusive publishers on the side of "secular power", was also a political phenomenon. The text type "church order" (*Kirchenordnung*), of which Trubar's *Cerkovna ordninga* is an example, was certainly such a literary "genre". It owes its origin to the gradual formalization of relations between the Reformed Church and the provincial ruler. For especially in the second period of the Reformation, when its leadership passed into the hands of the secular princes, individual provinces first of all formed their own orders for church services in accordance with their conscience and deliberation, and also enshrined such deliberation in handbooks which not only codified ritual differences according to individual provinces but also settled many other matters of ecclesiastical and provincial law – creating church orders belonging to the individual provinces where the Reformed Church was dominant. The publishers of these were generally provincial rulers. The first significant turning point in this process, i.e. the demarcation of rights and obligations between the (provincial) ruler and the Reformed Church, was certainly the Diet of Augsburg (1530), where the Reformed side was allowed to read their *Confessio Augustana* before the German Emperor of the Holy Roman Empire, Charles V. Throughout the 1540s, years marked by disputes (the Augsburg Interim) and conflicts (the Schmalkaldic War) between the Reformed and Catholic sides, it became obvious that provincial peace and public regulation of religion would not be possible either without the complete destruction of one of the sides in the dispute or without an agreement being reached between states. This was achieved on 25 September 1555, when the Peace of Augsburg was signed. Based on the principle *cuius regio, eius religio*, the following points were ensured as principles: 1) *religious freedom* for Catholics and those embracing the Augsburg Con-

fession, 2) *the internal religious uniformity* of individual provincial-law entities, and 3) *provincial peace*. The above-mentioned main maxim of the Augsburg Confession meant: everyone under his provincial prince remaining in that one's faith and from then on no-one should extend his power, territory, dominions or rights at the expense of another religious creed. The latter was also a binding political framework within which the origin and initial reception (the provincial prince's prohibition) of Trubar's *Cerkovna ordninga* in Inner Austria is placed, although Trubar's work, due to its Slovene language, applied primarily to Carniola and parts of Styria, Carinthia, the coastal region and the Pazin margraviate with its Slovene speaking inhabitants.

Before writing the *Cerkovna ordninga*, Trubar already had experience in structuring church organization (Kempten, 1553), nor was he without a feeling for the current political use of "the Turkish fear" and arguments connected with it (e.g. in letters to King Maximilian, 1560, where Trubar convinces the monarch to assist printing in Slovene and Croatian). But the project of publishing and thus legally establishing Trubar's church order in Inner Austria encountered: 1) the Catholic provincial prince Charles, who was very much aware of his prerogatives as provincial prince regarding the religious rights of Protestants and as a convinced Catholic had no intention of giving such official legal concessions, 2) the provincial nobility, who in their endeavours to increase their political power against the provincial prince did not dare/wish to adopt such a decisive stance as had their aristocratic counterparts in the Reich in paving the way for provincial Reformed churches, and 3) the "time trap", when with regard to confirming the old and granting the new provincial privileges, the most favourable opportunity was missed – the homage to the provincial prince – in April 1564 (the *Cerkovna ordninga* was completed at the end of summer that year). The *Cerkovna ordninga* was thus banned, and its author exiled to Germany, to what Trubar called his *nigdirdom*. So his short career in the position of superintendent, the first provincial preacher, came to an end. Yet the *Cerkovna ordninga* after this inauspicious initial setback later had a positive reception, since all the copies of this work were not destroyed (the two known copies today testify to this – the *Vatican* copy, which belonged to Trubar's successor in the position of superintendent of "the church of the Slovene language", the German M. Kristof Spindler, and the *Memmingen* copy, which belonged to Bernard Steiner), and in addition, part of Trubar's text from the *Ordninga* apparently passed in the mid 1580s into Dalmatin's *Agenda* (1585), against which the provincial prince Charles took no steps. For this latter work, due to its exclusively ceremonial religious content did not encroach on his regalia, which within the articles of the Peace of Augsburg the *Cerkovna ordninga* most certainly did, with its admittedly unidentified publisher (none of the extant copies of the *Cerkovna ordninga* has a title page or prefaces, from which the publisher's "adherence" and consequent responsibility could be established), but - as it seems from Trubar's letter to the provincial

administrator and Carniolan Committee members (Ljubljana, 29 October 1564) - with the Provincial Estates behind him, and thus with the political commitment of the provincial nobility, not of the prince. Thus with the reception and operation of the *Cerkovna ordninga*, it seems that Trubar succeeded in organizing a *de facto* functioning provincial church. But because of the political referential framework of the Peace of Augsburg, this remained from then on unacknowledged *de iure* and thus was also legally beyond the law - relying, in addition to God's help, primarily on the still fortunate political relation of forces between the strong Estates and the not (too) strong provincial prince on account of the Turkish danger present at that time.

Keywords: Trubar, Protestant literature, 16th century, *Cerkovna ordninga* (1564) - its state-law and political context

UDC 284.1(497.4)"1564":929Trubar P.

Ulrich-Dieter Oppitz, Christoph Weismann

The Slovene Church Order 1564 – another copy discovered

This article reports first-hand on the discovery of the Memmingen copy of Trubar's *Cerkovna Ordninga*, also providing a detailed description of it. When Ulrich-Dieter Oppitz found this new copy of the *Ordninga* in Memmingen in October 2013, he turned to Christoph Weismann, who has died this year, who after Markuž's discovery (1971) of the only known extant copy in the Vatican library was the first to describe it in great detail (1972). Oppitz also had Weismann as co-author of this presentation of the new find. The two authors provide an exhaustive description, comparing it with the Vatican copy and the known characteristics of the Dresden copy of the work, which was lost in 1945, concluding that *Cerkovna Ordninga* is now truly available in its entirety in an intact copy, which is in public possession and available for research. As a special advantage they also stress the fact that that this new find was a copy in personal use. Many of the South Slavonic books from Urach avoided the Counter-Reformation destruction precisely because they were sent as gifts and dedicatory copies to the princes, town magistrates and other supporters of the Urach institute and were placed in the recipients' libraries. The Memmingen copy is a precious source of personal ascriptions of the book's owner, whose identity as an author is also clarified: he was Bernard Steiner of Kamnik (Stein), who in 1568 with Trubar's support received a scholarship from the Tiffen foundation, and the following year was registered at the University of Tübingen, where he achieved his baccalaureate and master's degree. From July 1569 he no longer lived in the students' residence, as on Primož Trubar's initiative he became a tutor (praeceptor) to the

young nobleman Andreas von Auersperg (of Turjak), who came from Carniola to study in Tübingen. From 1571 Steiner was at the same time the priest in the then Lutheran parish of Bühl near Tübingen. In 1572 he defended his Latin thesis *Disputatio de consiliis* before a board presided over by his teacher Jakob Andreae. Steiner remained Auersperg's home tutor until 1573, when he became priest at Sv. Rupret in Carinthia. In 1576 he was called to the position of provincial preacher and superintendent in Klagenfurt. He was also one of seven theologians and philologists who checked Dalmatin's Slovene translation of the Bible in Ljubljana in 1581. It is not yet possible to explain the ways by which his book came to Memmingen.

UDC 811.163.6"15":929Megiser H.

Majda Meršič

Megiser's dictionaries of 1592 and 1603 in Slovene linguistic awareness and the overlap of Slovene vocabulary in them

Megiser's four-language dictionary with German as the starting-point *DIC-TIONARIUM QVATVOR LINGVARVM* of 1592 and his polyglot dictionary *The aurus Polyglottus* of 1603 are the first two polyglot dictionaries where the Slovene language is included to provide equivalents. The different number of languages placed side by side in dictionary form, the different linguistic starting-point (in MD 1592 German, in MTh 1603 Latin) and the decade which passed between the two editions, enabling Megiser to gain a better knowledge of the Slovene language and its dialects, also let us sense the differences as regards how much Slovene vocabulary is encompassed.

A comparison of the vocabulary included in both dictionaries and quoted in the section *Windi ch* in MD 1592 and in the sections for Slovene, Carniolan, Carinthian, Eastern Slovene (marked as Bezzakian and (partly) Croatian vocabulary in MTh 1603) has shown that (a) part of the vocabulary occurs only in MD 1592, and part only in MTh 1603, though the latter is more extensive; (b) the larger number of headwords also involves more Slovene equivalents; and (c) within the non-overlapping part of the vocabulary a typology can be ascertained which contributes to an understanding of the differences with regard to the vocabulary that is included.

In MD 1592, the German starting-point clearly influenced the search for Slovene equivalents, while in MTh 1603 the Latin headwords generally determined the choice of equivalents, but the final choice was sometimes influenced - apart from broader usage (whether in the Slovene provinces or only in Carinthia) - by equivalents quoted in the German section. Megiser's two dictionaries also differ in the completeness of word families. Among unilaterally added or elimi-

nated entries, different kinds of derivatives often occur: with a noun headword, for example, the naming of doers of an action or bearers of a state or property, female counterparts for male denotations, diminutives, derived adjectives; with an adjective headword, noun forms and adverbs formed by conversion; with verb headwords gerunds and participles, prefixed verbs, infinitives, etc. (in MD 1592 such words as *bojovanje, goreč, dokončati, razfilati, posmehavati, cagost, selstvo, boter + botra, ajdovski, dvesto* are not covered in MTh 1603, while in MTh 1603 such words as *počakanje, požrešenje, cagan, premojstriti, devati, grozdovje, prikupavec + prikupavica* are not covered in MD 1592). In MTh 1603 certain word-formational types also stand out for their frequency or instability: there are more diminutives of the type *kravica, gradič*, while rarer verbal derivatives of the type *popostaviti*, the infinitive *hočiti*, the participle *vzen*, numerals of the type *petred*, the adverb *osembart*, etc. are found.

In both dictionaries words and their phonetic variants are quoted with markers showing their Carinthian provenance, nevertheless there are considerably more words, phonetic variants and forms known from Carinthia recorded in MTh 1603. The unilateral quoting of words marked as Carniolan, Bezjakian or Eastern Slovenian and Croatian also points to a similar ratio. In MTh 1603 with its greater compass there is also an increased number of non-overlapping phonetic and word-formational variants (e.g. beside the overlapping forms *jajca, jenjati, britbar* there are *ajca, benjati, britvar*, etc.), although there also exist more examples of unilaterally evidenced greater variation in the four-language dictionary. Among the more noticeable differentiating features of the polyglot dictionary one observes the replacement of the full prefix *iz-* with the more easily pronounced *s-* (e.g. *sprazniti, stegniti*). A content analysis of the vocabulary included reveals a similar proportion in the use of non-overlapping names. The comprehensiveness of geographical names is one of the differentiating features: the four-language dictionary shows more geographically bound, non-overlappingly used names (*angelska deshela* for *Engelland*), but on the other hand the naming of letters (e.g. *boga, dobro*) occurs only in MTh 1603.

UDC 27-282.4(497.4-8)

Franc Kuzmič

The literary creativity of Prekmurje Lutherans

On the basis of his own and others' bibliographical and historical research the author gives a survey of publications either in the original Prekmurje standard language, beginning with the small catechism (Franc Temlin, 1715) and strengthened with the translation of the New Testament (Števan Kuzmič, 1771), or in the common Slovene standard language, introduced later and used up to

the present time. When approximately half of Prekmurje was returned under the Roman Catholic Church and when in 1732 Reformation church organization was finally abolished in Prekmurje, only the so-called “designated” places in Hungary allowed the people of Prekmurje to have Lutheran church services and school education until the Patent of Toleration, and consequently the role of books in the local language was even more important in preserving and deepening their faith. The article particularly emphasizes the fact that Küzmič’s translation of the New Testament was a powerful and valuable linguistic achievement and a cultural action of the first order.

UDC 811.163.6(497.4Prekmurje)

Darja Markoja

**The language situation in Prekmurje in the period
from the Reformation to the beginning of the 20th century**

The Prekmurje standard language (PSL) began its formation with the first book of local Slovene Protestants in their native language (1715) and had not only a nationally representative role but also a (religious) distinguishing one, since the Croatian dialect of standard Kajkavian was then used among Prekmurje Catholics. The article gives a survey of the use of PSL in Protestant and then also Catholic religious literature in churches and schools and from the beginning of the 20th century also in journalism. The Hungarian state, to which Slovenes in Prekmurje and Porabje belonged administratively, gave PSL - until the beginning of the Hungarian national awakening movement (1790-1848) - only an informal status as the confessional and teaching language within the Protestant and Catholic Churches, while its use in all other situations involving public speaking was impossible, and later on was even forbidden by law. In the good 200 years of its existence PSL was never codified, but the basic regularities of the standard language of the Protestant Štefan Küzmič and the Catholic Mikloš Küzmič were preserved by the so-called hidden codification, i.e. codification with the help of texts. After the political annexation of Prekmurje (but not Porabje) to Yugoslavia (1919), the Slovene standard language (SSL) was introduced as the common official language of the Slovene part of the state, thus PSL could no longer fulfil its function of the official and standard language, but it was preserved in some journalism and in churches. The specific character of this transfer also defines the historical status which PSL has in relation to SSL - namely, the relative lack of conflict over replacing PSL with SSL means that PSL in the consciousness of Prekmurje people as well as of researchers is considered a positive, nation-forming linguistic fact and not as a phenomenon of linguistic localism or separatism.

UDC 821.163.6:27

*Luka Kelc***Some explanations of the attitude towards erotic love among Slovene Lutherans and Roman Catholics in the 16th and 17th centuries**

This paper attempts to explain repudiative views on erotic love in selected works of Primož Trubar, Jurij Dalmatin, Adam Skalar and Matija Kastelec through their views on the material world, on the human body, and on lust as a consequence of original sin. It is seen that Trubar and Dalmatin accepted the material world, as long as it serves its purpose: spreading God's glory. But Skalar and Kastelec rejected the material world – this finding is attributed to their leaning towards mysticism. Trubar and Dalmatin also accepted the human body, if it functions in accordance with its purpose, but Skalar and Kastelec rejected it. However, views on the body cannot explain views on erotic love because erotic love is a matter of the human soul and its deficiencies. All four writers rejected the consequences of original sin, which include lust – if the individual fails to limit lust within himself and in his environment, he (unforgivably) sins. Consequently, erotic love, if it results from unlimited lust, is sinful and therefore undesirable.

Keywords: erotic love, lust, sin, the human body, the material world, Lutheranism, Catholicism, Slovene literature.

UDC 284.1(497.4):929Grmič V.

*Cvetka Hedžet Tóth***Vekoslav Grmič on Protestantism**

The article analyses the views of the Slovenian “red” bishop Vekoslav Grmič on Slovenian Protestantism, with special emphasis on Trubar's thought. Without a shadow of doubt, one of the key merits of the Reformation in Slovenian lands is its sharpened sense for freedom and human rights, for the equality before God of all nations and individuals, and as such it is nation-forming in the best sense of the word. The article places special emphasis on Grmič's claim that Trubar recognizes the greatest insight of contemporary theology in that dogmatic theology is actually theological anthropology. The Slovenian character has also seen itself transformed, and our first Protestant writers cannot be understood as solely important literary-historical writers. Within the Slovenian context, the conception of human personality, of man's position in society, and the faith in progress, historical optimism included, actually owe a great deal to Protestantism. Undoubtedly, the Counter-Reformation managed to suppress the Protestant

church organisation, drove the most devout believers into exile or brought them back into the Catholic Church. However, it most assuredly failed to destroy its linguistic and literary tradition, including the translation of the Bible. It also failed to suppress its rebellious spirit, the self-confidence of Slovenian believers, which has survived to this very day as a role model of rebellion.

The second part of the article analyses Grmič's calm theology, his "contextual theology", a constituent part of which is certainly its unique concreteness – enriched by its constant dialogue, "refined by its humanism" –, with which he was able to lend his ear to the most topical happenings and situations. In other words, for Grmič, faith is freedom. And this is where the mutual exclusiveness of faith and non-faith loses its ground, because, according to Grmič, it is life itself in each and every one of us which enables the "touch point between time and timelessness, transience and absoluteness, and the point where the stream of life flows into the sea of hope." And within this context, even the most principled atheist is obliged to say with ease that the coexistence of different world-views first and foremost calls for humanism. And it is precisely humanism which receives a special place in Grmič's peaceful anthropology of theology, which is a responsible nurturing of the sense for historicity, and at the same time it stems from the autonomy of the earthly reality, always finding its bearing in ethical reflection.

Key words: Reformation, Slovenian Protestantism, anthropology of theology, contextual theology, Vekoslav Grmič.

UDC 17:323(497.4)

Peter Kovačič Peršin

Ethical transformation as the condition for reconciliation

We as a nation are today again fatally split. We are incapable of even that basic cooperation between adherents of different political and philosophical viewpoints which is necessary for the state to function smoothly. But if as a national community we want to fit successfully into international life, we must establish a firm and creative personal coexistence, i.e. something more than just a bearable life alongside each other. Co-existence demands unconditional acceptance of the other person in his otherness. But co-existence cannot be established in a nation divided by historical conflicts and resentments until reconciliation is achieved between people. The first to issue a call to reconciliation was Edvard Kocbek in his interview for the Trieste periodical *Zaliv* (Bay) in 1975, when he broke the decades-long public conspiracy of silence about the post-war massacres. This call to reconciliation was born out of a wounded consciousness of our na-

tional tragedy, but it was wrongly understood – especially among the majority of Christians – namely, as a demand to rectify the wrongs done and for a kind of settlement that would give satisfaction for the crimes committed. But reconciliation is a moral action and demands unconditional forgiveness, and not the putting right of wrongs and satisfaction by punishing enemies. Moreover: the New Testament concept of reconciliation is marked by a definitely interpersonal ethical relationship. The emphasis is on my responsibility: not only that I forgive the wrong done to me, and remain self-contained, but that I must be reconciled with my neighbour, whom I have affected or who has affected me. This means that I must begin to live with him in co-existence.

Even Judaism in the time of its religious flowering made an about-turn from physical sacrifice to a personal ethical transformation of the person as the condition of renewing the covenant with God. The prophet Isaiah demanded moral transformation as a condition for reconciliation with God. Jesus makes a link with the rabbinic tradition when he instructs: “If then you bring your gift to the altar and there remember that your brother has something against you, leave your gift there before the altar and go and be first reconciled with your brother, and then come and offer your gift.” And Paul continues Jesus’ teaching when he stresses that a Christian has the duty of reconciliatory action towards his neighbour, towards his fellow man, because his action of forgiving and accepting another opens up for him the way to reconciliation with God and makes it possible for God’s righteousness to shine among people. If Paul emphasizes that only God’s Son gave satisfaction to cover people’s sins, then he stresses that God forgives a person unconditionally through Christ and that the believer must take up the same attitude towards his fellow-man. In this light the endeavours of Slovene political Catholicism are seen as an attempt to validate the Old Testament talion law/lex talionis, which is the opposite of evangelical teaching and the command of Paul’s theology that our faith is shown through our interpersonal reconciliation and God’s righteousness comes into the world.

UDC 172.3:271/279:929Luther M.

Walter Sparn

Luther’s intolerance and the evangelical command regarding tolerance

Luther was far from the religious tolerance such as nowadays makes it possible in our society for believers of different religions to live together. Actually he demanded tolerance for his own conscience, but he ensured tolerance for others only within the boundaries of what he and his followers counted as evangelical. Luther’s intolerance had deeper causes than the aggressive anti-Islamism and anti-Judaism of his late years. He saw the Turkish threat as part of the apocalyp-

tic drama of the end times, as the herald of Christ's second coming. In the scenario of the history of redemption, summarized according to biblical apocalyptic writings, the deeper foundation of Luther's anti-Judaism is to be found. Jews ought to be converted to Christ.

The exclusion of Jews was also connected with the demand for religious homogeneity, which in the conditions of the state church in modern European history was a diseased focus of intolerance. The religious political principle of *homogeneity* we must consciously and indisputably exclude from the canon of our Christian principles - and on this point we can appeal to Luther, since he raised the distinction between *religious authority* and *political power* into a fundamental principle of leadership of the church and of politics. This distinction abolished what was until then the practically self-explanatory synthesis of *religion* and *political power* which had developed in the Christian state churches.

We can extend our distancing ourselves from Luther's intolerance - with Luther - to our attitude towards non-Christian religions as well. Luther often stressed that the truth which is Christ personally is much richer and more universal than the truth of *our* believing in Christ. Our Christian belief does not include knowledge about *how* Christ is present in religions and *why* he acts there in the way he does. Religious plurality exists because of God's patience, that *tolerantia Dei* which he bestowed on us in Jesus Christ.

Religious tolerance does not mean indifference towards our own faith and its pretensions to truth. Tolerance arising from faith does not mean either overall rejection or overall acknowledgement of some other religion, but its differential theoretical and practical evaluation and behaviour appropriate to the circumstances.

Religious tolerance arising from faith is an essential aspect of *libertas Christiana*.

UDC 271/279:27-72

Miroslav Volf

"Honor everyone!"

Christian faith and the culture of universal respect

In a globalized world with resurgent religions, world peace greatly depends on religious tolerance. Religions are not disappearing. If intolerance is their defining characteristic, religiously inspired and legitimized conflicts are inevitable. In today's intermingled and interdependent world with vibrant and assertive religions, apart from genuinely religious motivation for tolerance, we can expect cold disrespect, zealous intolerance and fierce violence to be the order of the day. So the question is: Are there genuinely religious reasons for tolerance? The ques-

tion could be reformulated as: is intolerance a defining characteristic of religions in general and the Abrahamic faiths (Judaism, Christianity and Islam) in particular or a profound distortion of them? Applied concretely to the Christian faith: Is the Christian faith itself intolerant, or are intolerant Christians bastardizing their own religion? In this essay the author argues that authentic Christian convictions foster not just tolerance but genuine respect for all human beings. For this purpose he zeros in on the biblical grounds for respect. In fact, he concentrates on a single terse, yet direct command: "Honor everyone" (1 Pet. 2:17). For Christians who consider the Holy Scriptures to be the Word of God, to honor everyone is not a mere suggestion or a counsel of prudence, but a strictly religious duty. Hence the author argues that the practice of intolerance and disrespect strains against fundamental Christian convictions and violates an explicit Christian command. At the same time the author also argues that the Christian faith offers significant resources to foster a culture of universal respect, as it provides a foundation for such respect, which cannot be based on merely rational grounds.

UDC 2-11:141.72:396

Nadja Furlan Štante

Women in inter-faith dialogue

Globalization and religious feminism as an intercultural and inter-faith phenomenon

Firstly the article raises the question of the importance of women's inter-faith dialogue, which is of global significance and extent. The basic question is: Why do we need women's inter-faith dialogue and what can it bring us?

The article thus briefly presents various forms of religious feminism with an emphasis on Christian feminist theology. This and different types of religious feminism are placed within a framework of global, intercultural and inter-faith contacts. Due to the extensiveness of different religious feminist movements and their endeavours, discussions have recently started on feminist theology as a special philosophy and theology of religions. In this context, individual religious experiences of women are faced/confronted with the basic experience of exposure and otherness within individual social-religious realities.

The article concludes with a survey of the main characteristics of women's inter-faith dialogue and some important points of the awareness, obstacles and possible methodologies of women's inter-faith dialogue.

UDC 17:27-72

*Matjaž Črnivec***Jesus' social critique**

The article presents Jesus' social critique, as evident from the Gospels and from other New Testament writings. It analyzes it in three concentric circles: the critique of greed, from which follows the critique of money, from which follows the critique of authority as such.

The critique of greed sees greed or "lust" as the essential "centrifugal force" which causes human beings to be selfish. This corresponds to the type of pathologic narcissus, which is characteristic of contemporary consumerist society. Against this power, Jesus sets his *agápe*, love, which moves in the opposite direction and liberates man from the project of "the self".

The critique of money is seen in Jesus' concept of "Mammon", where money is understood as an idol. Money therefore represents an outward manifestation and social concretization of man's internal problem with greed. Escape from the authority of Money is possible by stepping over into radical generosity, by dwelling in the community of Jesus' disciples. This community is a "liberated area", where the enslaving laws of the rest of human society are no longer in force.

The critique of authority reveals social power as a "greedy" exaltation of an individual above the others, mostly with the help of Money. In the New Testament, authority over the world is often associated with Satan. Its evil nature is most clearly visible in the circumstances of Jesus' death, where the leading figures of both the secular and religious authorities joined in collaboration. Here authority over the world is revealed as deicidal. Against this authority God sets his own alternative authority, by raising Jesus to life and confirming him as the Messiah, the ruler of the world and the initiator of a new society.

Finally, the article deals with some typical objections to the viewpoints presented and answers them in the form of eight points or theses that are based on New Testament texts and other early Christian writings.

UDC 167.5:141.81

*Andrej Leskovic***The notion of utopia and the question of utopian consciousness in the philosophy of Ernst Bloch**

With his understanding of the utopian consciousness as an anticipating consciousness that penetrates the world of the possible with the aid of hope and utopian courage, Ernst Bloch opposes any attempts to present utopian thought as old-fashioned. Consequently, his philosophy provides utopian encouragement

for the present time, “a time of apathy and resignation”. In the introductory section, the paper attempts to sketch the significance of Bloch’s contribution to the development of utopian studies, while the second section provides an exposition of the author’s distinction between abstract (closed, static) utopias, which, due to an excessively concrete rendering of *utopicum*, appear to be unfeasible, and concrete (open, dynamic) utopias, which “learned hope” (*docta spes*) prevents from being merely “a breeding ground of illusion”. The third section of the paper is devoted to Bloch’s investigation of the utopian or anticipating consciousness, while also demonstrating his method of searching for ever new utopian perspectives in the major cultural creations of the past.

Key words: Ernst Bloch, utopia, ideology, anticipating consciousness, hope

UDC 27-4:272:929Francišek,papež/089.3

Peter Kovačič Peršin

Pope Francis faced with the dilemmas of the Roman Catholic Church

The election of Pope Francis was planned. He was a personality capable of returning a moral reputation to the Catholic Church, of accelerating moral renewal and carrying through urgent reforms. Shortly after the abdication of Pope Ratzinger, the Italian periodical for geopolitics *Limes* published on its website the statement that the Buenos Aires Cardinal Bergoglio would be the new pope.

The facts themselves at the election show that even in the Vatican, conciliar principles of more democratic behaviour are starting to gain recognition. The first measures undertaken by the new pope dealt with the two most outstanding scandals of the Catholic Church, which Pope Ratzinger had been unequal to. He removed the leadership of the Vatican Bank and demanded transparency in financial dealings also within dioceses. He gave the green light for the arrest of a group of clerics who had recruited boys for paedophile favours for Vatican prelates. Still more telling are his personnel changes. The retirement of the key conservative Cardinal Bertone and his team shows a thorough reform of the Curia. The nomination of Archbishop Pietro Parolin, a man of dialogue, as state secretary means that Pope Francis wants to smooth over the conflicts between the leadership of the Catholic Church and its base, and also conflicts with opponents, especially regarding liberation theology, which the two previous popes ruthlessly suppressed, thus causing a quarter of Latin American Catholics to step over into fundamentalist Christian sects. The pope entered into dialogue with the theologian Hans Küng, author of the Global Ethic project and of dialogue among world religions. He also accepted open dialogue with the public, triggered by the Italian newspaper *La Repubblica* with its editor Eugenio Scalfari, who de-

clares himself an atheist. Dialogue with world religions and with secularized Western society should no longer be authoritative, but democratically open for the truth of the other side. Above all the Vatican must accept dialogue with Catholics in the USA. The nomination of the American Peter Wells to the position of Assessor for General Affairs in the Vatican points to the increased influence of the American Church on the Vatican's politics; the care for the pope's personal security is the responsibility of an American security network.

His key task on the world scale is resolving global social distress and transforming the organization of the world economy. Vatican politics should be re-directed from the area of political interests primarily to social care for the poor majority of the world's inhabitants, to endeavours for the moral transformation of contemporary people, to building dialogue between the peoples and societies of the world; and in the church arena to pastoral care. For this purpose he called a bishops' synod, which should also discuss the family and sexual morals. He sent a questionnaire to the bishops and through them to believers about their views on these matters. This introduction of a democratic testing of opinions in itself represents a new form of dialogue with the believers' "base" and thus abolishes the absolutist authoritarianism of the Church's teaching body.

Pope Bergoglio is changing relations in the Church with his stance as well as with his measures. In this way he also provokes opposition. The success of his reforms will depend primarily on the support of the higher clergy. Personnel "purges" have so far marked his pontificate and remain a precondition for the success of his reforms.

UDC 327(456.31:430)"1933/1944"
341.322.5:282:329.18(430)

France Martin Dolinar

The Roman Catholic Church and the Third Reich

Firstly the author briefly describes the international position of the Holy See after concluding the Lateran Treaty with Italy on 11 February, 1929. This resolved the so-called "Roman Question" and ensured for the Holy See the status of a legal person in international law, although with the important restriction forbidding the Holy See to intervene in international conflicts.

Following the unsuccessful attempt to establish diplomatic relations with Soviet Russia, the Holy See endeavoured to provide legal protection for the Catholic Church in that country after Hitler had assumed power in Germany. This should have been ensured by the Concordat of 1933, but the Nazi regime double-crossed them right at the beginning. The German bishops were not of the same mind as to how to respond to breaches of the legal norms. A minority

(the most obvious representatives were the Berlin bishop Konrad von Preysing and the Münster bishop Clemens August von Galen) espoused taking a firm stand against the government, but the majority let themselves be convinced by the president of the German Episcopal Conference in Fulda, Archbishop Adolf Bertram, that it was wiser to protest against infringements by taking a diplomatic route, since all public condemnations of the Nazi regime always caused even worse violence against its victims. This standpoint was also supported by Pope Pius XII, who always wrapped his protests in diplomatic language, but he encouraged church representatives to give concrete help to those persecuted regardless of their religion or race. Despite the public gratitude expressed by the leading Jewish religious and political representatives directly after the Second World War for the Holy See's contribution in rescuing Jews during the war, shortly after the death of Pope Pius XII the German writer Rolf Hochhuth with his play *Der Stellvertreter* (*The Deputy*) triggered extensive polemics about the pope's presumed wartime silence, which divided both the German and the international public.

UDC 28:27-31

Božidar Debenjak

Die Lehre über Jesus im Koran

Nach einer Einleitung über das Entstehen des Korans folgt die Darstellung der im damaligen Arabien zu vermutenden Form des Christentums: dort fanden insbesondere die Gemeinden Zuflucht, denen byzantinische Glaubenskonflikte fremd waren; sehr stark vertreten waren die Judeochristen; sie folgten strikt dem Gesetz (mitsamt Beschneidung und Nahrungsvorschriften); sie hatten ihre eigenen, mit den kanonischen nicht identische Evangelien. Die griechische Theologie mit ihren Streitfragen über die Natur Christi und über die Dreieinigkeit war ihnen fremd; Jesus war für sie Gottes Knecht, zum Gottessohn geworden (bei der Taufe im Jordan) und nicht schon von seiner Geburt her. Nach der Lehre im Koran liegen drei Stufen des Glaubens an denselben Gott vor: die erste nach dem Gesetz, die zweite nach dem Evangelium, die höchste nach dem Koran. Folgende christliche Doktrinen werden verworfen: die Dreieinigkeit und die Lehre von Jesus als dem geborenen Sohn Gottes. Zwei längere Abschnitte beinhalten Auszüge aus nichtkanonischen Evangelien – über Zacharias und die Geburt Johannes, über Marias Geburt, Mariä Verkündigung, über die Kindheit Jesu und die Wunder, die der kleine Jesus tat. Jesus und das Christentum werden mit Sympathie betrachtet als eine dem Islam verwandte Religion. Aufgrund dessen erhebt sich die Frage: Wie können beide Religionen diese Nähe aufrechterhalten? Diese Frage ist auch darum wichtig, weil ohne die Mitarbeit der großen Weltreligionen keine andere Welt entstehen kann.

UDC 274(497.4):27-28

*Kozma Abačič***Cerkovna ordninga, Articuli, abecedarium, catechisms – and Dalmatin’s master’s thesis**

The article draws attention to five new finds of books by 16th-century Protestant writers: the *Catechismus* (Catechism) of 1561 in both Glagolitic and Cyrillic script, *Ta pervi deil Noviga testamenta* (The First Part of the New Testament) and *Articuli* (The Articles) by Primož Trubar from 1557–1558 and 1562, Jurij Dalmatin’s master’s thesis, *De catholica et catholicis* (1572), and *Cerkovna ordninga* (Church Order) of 1564. The last mentioned involves the new find of what is now the second extant copy of this work, discovered in October 2013 by Ulrich D. Oppitz, and stresses its significance and the differences compared with the previously only known copy. The author particularly points out the interesting handwritten additions in the book, which represent the first extant written source intended exclusively for a woman reader.

Primož Trubar was officially prevented from printing his *Catechismus* and *Abecedarium* (both 1550) by the prohibition of the inspectors in Nürnberg as well as in Schwäbisch Hall. It was therefore decided that the two books should be printed in Tübingen at the printer’s Ulrich Morhart. On the basis of new findings about letters and the initial letter L in the first two Slovene books, the author offers a new interpretation regarding the place of printing and the printer who produced the two books. Trubar made an agreement with Peter Frentz (also *Frentius* or *Frentzius*), a printer in Schwäbisch Hall, and very probably also with Mihael Grätter (also *Gretter*), a “Christian preacher” in the same place, that the two books would be printed secretly in Frentz’s workshop while Trubar was absent. Probably this was not particularly difficult as printing works were generally not inspected, while Trubar’s absence further reduced the danger that anyone would notice what was happening. Moreover, if anyone in Schwäbisch Hall knew of such a project (perhaps even the town authorities), it would not cost them anything to permit such a secret project, since they were primarily concerned with not offending higher authorities. And if the secret printing in Schwäbisch Hall succeeded, Trubar would not reveal it anywhere, especially as it would be extremely imprudent to inform the authorities of his (and the printer’s) infringement of the Augsburg Interim and the express prohibition.

This interpretation is based on a recent comparison of this printed material with those of other printing houses and on a repeated analysis and interpretation of the sources which throw light on the origin of these two works by Trubar. The new findings also explain the problems encountered so far in deciding the year of publication of the *Catechismus*.

UDC 322(430)"1933/1945":27

*Marko Kerševan***Hitler's God: Nazism and/as religion and its relation towards Catholicism and Protestantism**

The lecture, or rather the article, is concerned with the relation of Nazism towards religion and the Church (as an extension of the lectures, which primarily treated the relation of the Christian churches towards Nazism); Hitler's views are given special attention. The Nazis always presented themselves as believers in God (as Gottgläubig) and as such placed themselves in opposition to "godless Bolshevism and Communism". They looked for a faith which would "suit the (German) nation and race". In this area some of them (as Deutsche Christen) tried to "cleanse" and complement Christianity, while others (such as Rosenberg, Himmler and his followers) "renewed" and developed some variants of German or national (völkische) religion, and still others differentiated between a (Nazi) "worldview" (Weltanschauung) and religion/religions: racist anti-Semitism as part of the obligatory worldview for all Germans was here conceived of as a national-political and scientific matter, and not as a religious matter and taking of sides. We can observe in Hitler an aversion to Christianity as well as to the offered new or old religions. It seems he tried to combine "abstract" faith in God and God's foresight with exalting the importance of science. He was led by political pragmatism, which led him to postpone his reckoning with the churches until the period after the "final victory": until then they should avoid (anti)religious attacks and conflicts and decisively suppress only the churches' opposition to Nazi policies (in national and "racist" questions).

Due to its historical effectiveness, Hitler both admired and hated the Roman Catholic Church (as a serious rival). But he scorned Protestantism as an opponent, because it was weaker and not united. Luther's sharp verbal attacks on the Jews and the Judaism of his time served the Nazis well; they also exploited Lutheran teaching about the "two kingdoms" ("two regiments") as an argument for excluding the Church from political and secular matters. But actually and potentially it was precisely Protestantism and Luther's Reformation that in their essence were in the deepest conflict with Nazism. Lutheran/Protestant Christianity is "Pauline Christianity": the apostle Paul was for Nazi ideologists the main source and symbol of everything they rejected in Christianity. It was not by chance that one of the sharpest theological opponents of Nazism was Karl Barth, who gained his reputation and influence in contemporary theology precisely with his treatment of Paul's Letter to the Romans. Barth was also the leading author of the Barmen Declaration of 1934, with which German Protestants made a stand theologically against the Nazi orientation both within and outside the Church. For churches and Christians even today this Declaration is a signpost between

the Scylla of “Christian” sacralizations of the nation, state, leader and other secular values and the Charybdis of “spiritual”/dualistic scorning or even rejection of “earthly realities”.

UDC 274(497.5+497.4)"15":271/279

Vincenc Rajšp

The connections between the Slovene and the Croatian Reformation

The cooperation between the Slovene Reformers and the Reformation in Croatia was important. In publishing Protestant books in the Slovene language, Primož Trubar also thought of the Croats right from the beginning. Preachers from Slovenia also preached in Croatia in the spirit of the Reformation. In general the most important contacts took place during the time of the Urach printing works, led by Primož Trubar, while its operation was made possible by Baron Ivan Ungnad. The province of Carniola had the closest links with the Reformation movement in Croatia. At Metlika in Carniola the preacher Vlahović was active in the Croatian language, he also had the important role of evaluating the Croatian books that were printed in Urach. Carniola had close links with Protestant preachers on the military frontier. The province played a significant part in disseminating Croatian Protestant books.

UDC 271/279:94(497.4Maribor+497.4Ptuj)

Žiga Oman

Die Reformation auf dem Dravsko polje: die frühneuzeitlichen Gemeinden der Augsburger Konfession um Maribor und Ptuj

Das Jahrhundert der Reformation auf dem Dravsko polje (Draufeld), von den ersten Erwähnungen der neuen Religion 1528 bis zum Tode der letztbekanntesten Evangelischen 1637, folgte den Ereignissen im Land. In Maribor (Marburg an der Drau) verankerte sich die Augsburger Konfession in der bürgerlichen Führungsschicht schon vor Mitte des 16. Jahrhunderts, erlangte die Oberhand noch vor dem Grazer Landtag 1572, und hielt sich noch ein Vierteljahrhundert an der Spitze. In Ptuj (Pettau) hatten die Evangelischen eine solche Übermacht, wie es scheint, nie erlangt. Trotzdem waren sie zumindest seit obengenannter Jahreszahl kein unbedeutender Faktor in der Stadt. Dabei sind die dortigen Ereignisse aufgrund mangelnder Quellen wesentlich schlechter belegt als die in Maribor. Das standhafte Auftreten des gegenreformatorischen Klerus um 1587 drang die evangelischen Gemeinden auf dem Dravsko polje, die stets vom Adel geleitet wurden, zur Errichtung einer eigenen kirchlichen Organisation. Bis dahin hatten

sie das nicht wirklich nötig, da sie sich auf die Strukturen der katholischen Pfarren stützen konnten, vor allem in Maribor. So organisierten sich die hiesigen Gemeinden im Draufelder Bezirk der Augsburgischen Konfession, der durch die entscheidende Hilfe der Landstände beim Schloss Betnava (Windenua) ein eigenes Kirchen- und Schulzentrum errichtete. Das Zentrum war in den Jahren 1589–1600 aktiv und ermöglichte die letzte Blütezeit der hiesigen evangelischen Gemeinden, vor allen der Marburgerischen. Dabei gehörte zu ihnen, trotz des überwiegend deutschen Charakters, stets auch die slowenische Bevölkerung. Den entscheidenden Schlag bekamen sie alle Anfang des Jahres 1600 durch die Gegenreformation. Trotzdem bedeutete die Vernichtung des Windenauer Zentrums und die (Re-)Katholisierung nicht das sofortige Verschwinden der hiesigen Evangelischen. Besonders widerstandsfähig war die Pettauer Gemeinschaft die zum größten Teil aus Frauen bestand, obwohl die kleinere Marburgerische (Krypto-)Protestantische Gemeinde länger fortbestehen blieb. Manche Gläubige blieben auch nach der endgültigen Ausweisung des evangelischen Adels 1629.

UDC 321.64:27(430) "1933/1945"

France Martin Dolinar

The Roman Catholic Church in Germany during the Third Reich

In their joint pastoral letter of 23 August 1945 the German Catholic bishops acknowledged with sadness that during the Second World War part of the Roman Catholic population had collaborated in the crimes of the Nazi regime "against human freedom and human dignity". The older generation of German bishops had experienced Hitler's rise to power under the impression of the cultural war, which in its consequences exercised an important influence on the German Catholic Church far into the 20th century. When Hitler came to power, the population of somewhat over 69 million Germans was almost two thirds Protestant and one third Catholic, while the biggest religious minority was Jewish. A significant role in Hitler's assumption of power was played by one of the most influential German Catholic politicians of that time, Franz von Papen, and alongside him the Catholic Centre Party, as both underestimated Hitler's aggressive nature and cunning tactics in the struggle for unrestricted power within the state. In 1930 the president of the Episcopal Conference in Fulda, Cardinal Adolf Bertram, warned of the danger of exaggerated nationalism and the growth of racial intolerance. Then the following year the Catholic bishops drew attention in a special declaration to the incompatibility of Christianity and Nazi ideology. The fateful turnabout came after the Concordat of 1933 was concluded and after Hitler's reassuring yet misleading declarations in favour of the Catholic Church, which led the bishops to conditionally revoke their prohibition on

Catholics joining Hitler's party. The ban on the party's ideological orientation naturally remained in force. The systematic infringement of the Concordat's decrees, the infringement of basic human rights, the euthanasia programme and the holocaust against the Jews united the bishops in a decisive condemnation of the Nazi regime's ideology. The bishops also made an important contribution to the contents of the encyclical *Mit brennender Sorge* (1937) of Pope Pius XI. But they differed in their way of expressing their protest against the criminal activities of the Nazi party. The government simply ignored the numerous diplomatically polished protest notes of Cardinal Bertram, while the public were not informed about them at all. In their sermons and pastoral letters the Berlin bishop Konrad von Preysing and the Münster bishop Clemens August von Galen publicly condemned the crimes of Hitler's regime. The strictness of loyalty to the ruling authorities, based on Paul's Letter to the Romans, saying that every authority is from God (13:1), Bishop Galen followed up with Peter's words in The Acts of the Apostles that regarding breaches of basic human rights "We must obey God rather than any human authority" (5:29). Many Catholic priests paid with their lives for giving active support and rescuing Jews. The same was true of Catholic priests and lay people who were actively involved in subversive anti-Nazi resistance. Unfortunately, during the Second World War the German Episcopal Conference failed to be united in making a decisive public protest against the crimes of Nazism, as it succeeded in doing after the war.

Prevod povzetkov v angleščino: *Margaret Davis*
Bibliografska obdelava: *Alojz Cindrič*

dr. Kozma Ahačič, predavatelj jezikoslovja na Fakulteti za humanistiko Univerze v Novi Gorici, znanstveni sodelavec Inštituta za slovenski jezik Frana Ramovša ZRC SAZU, vodja Sekcije za zgodovino slovenskega jezika

Matjaž Črnivec, generalni tajnik Svetopisemske družbe Slovenije

dr. Božidar Debenjak, redni profesor za socialno filozofijo na Filozofski fakulteti Univerze v Ljubljani, v pokoju

dr. France M. Dolinar, svetovalec Vlade RS v Arhivu Slovenije za starejše gradivo in evidentiranje v tujini; predavatelj za zgodovino Evrope 16.–17. stoletja na Filozofski fakulteti Univerze v Ljubljani, v pokoju

dr. Mihael Glavan, vodja posebnih zbirk Narodne in univerzitetne knjižnice v Ljubljani, v pokoju

Luka Kelc, diplomant študija slovenistike in sociologije kulture na Filozofski fakulteti Univerze v Ljubljani

dr. Marko Kerševan, redni profesor za sociologijo religije na Filozofski fakulteti v Ljubljani, v pokoju

mag. Franc Kuzmič, višji kustos v Pokrajinskem muzeju v Murski Soboti

dr. Andrej Leskovic, profesor za filozofijo na Gimnaziji Jožeta Plečnika v Ljubljani

mag. Darja Markoja, univ. dipl. slovenistka, vodja Službe za mednarodno sodelovanje in stike z javnostmi na Akademiji za gledališče, film, radio in televizijo Univerze v Ljubljani

SODELAVCI TE ŠTEVILKE

dr. Majda Merše, izredna profesorica na Pedagoški fakulteti Univerze v Ljubljani, znanstvena svetnica Inštituta za slovenski jezik Frana Ramovša ZRC SAZU

mag. Žiga Oman, univ. dipl. zgodovinar, arhivist v Pokrajinskem muzeju Maribor

dr. Ulrich-Dieter Oppitz, pravnik in zgodovinar prava, raziskovalec fragmentov srednjeveških rokopisov in inkunabul

dr. Peter Kovačič Peršin, raziskovalec kulture in verstva, glavni urednik revije 2000

dr. Vincenc Rajšp, direktor Slovenskega znanstvenega inštituta na Dunaju, predavatelj za evropsko zgodovino novega veka na Filozofski fakulteti Univerze v Mariboru

dr. Walter Sparr, redni profesor za sistematično teologijo na Teološki fakulteti Univerze Erlangen-Nürnberg, v pokoju

dr. Nadja Furlan Štante, docentka za področje religijskih študij na Fakulteti za humanistične študije Univerze na Primorskem

dr. Cvetka Hedžet Thóth, 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

Dušan Voglar, glavni urednik Enciklopedije Slovenije, v pokoju

dr. Miroslav Volf, redni profesor za sistematično teologijo na Teološki fakulteti Univerze v Yaleu, ustanovni direktor Centra za vero in kulturo v Yaleu

dr. Christoph Weismann †, duhovnik v Evangeličanski cerkveni občini St. Michael v Scwäbisch Hallu, zgodovinar in raziskovalec

hse


HELIOS

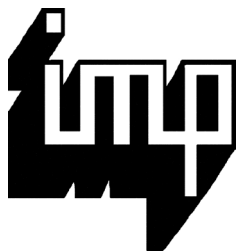
Gen

E N E R G I J A


**ELEKTRO
LJUBLJANA**


triglav

 **energetika** *ljubljana*
Energetika Ljubljana, d.o.o.

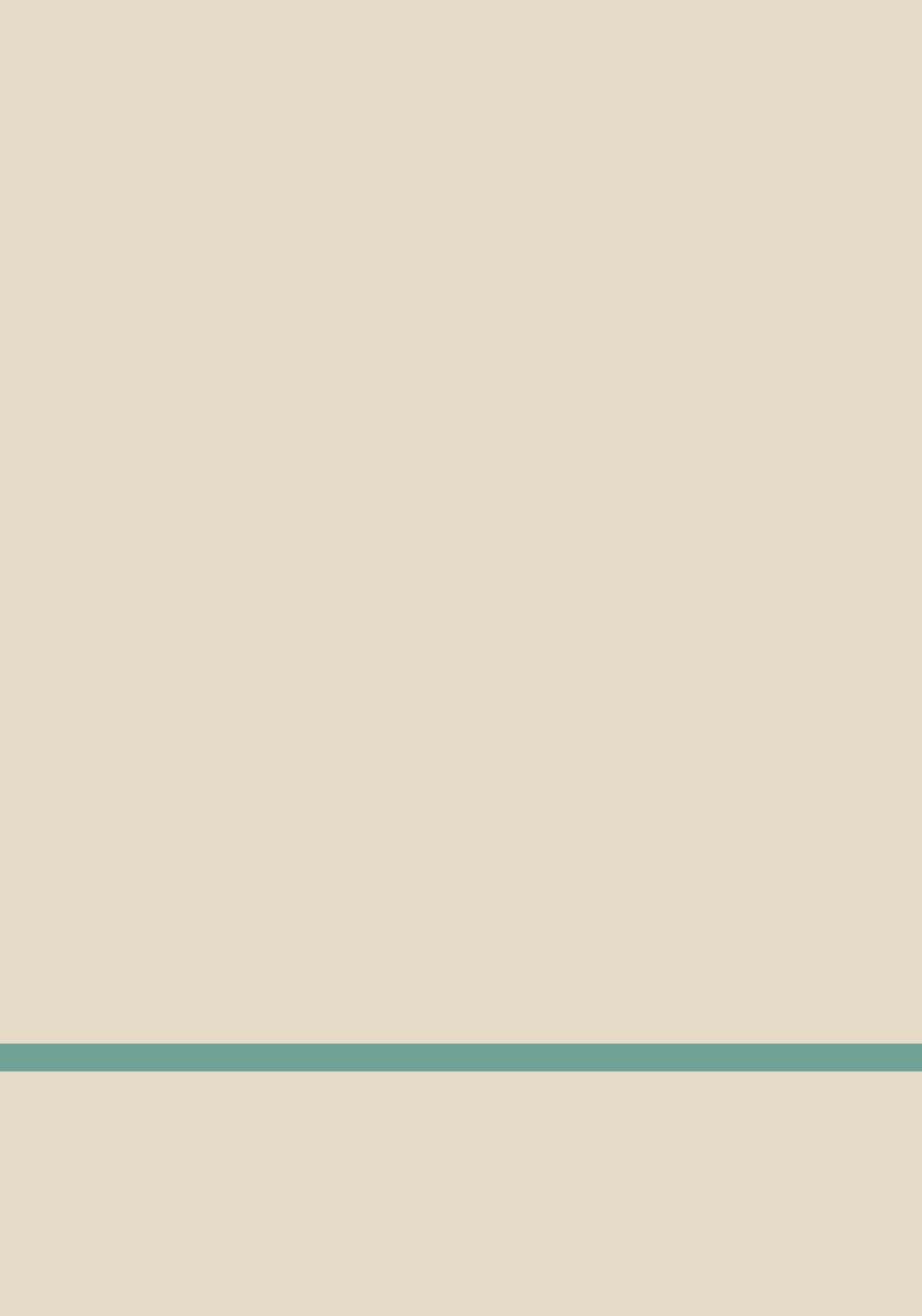


ESOTECH



Elektro-Slovenija, d.o.o.





Vprašanje, zakaj se je Trubar odločil za pisanje cerkvenega reda, torej za podvig, ki v njegovem času niti načelno niti pravno ni bil v pristojnosti ne prvega deželnega pridigarja in celo konsistorija reformirane cerkve ne, temveč deželnega kneza, in to v pravni in politični konstelaciji, ki jo je popolnoma razumel [...], je mogoče razumeti preko premisleka o Trubarjevem odnosu do »posvetne oblasti«.

Jonatan Vinkler, str. 21

STATI INU OBSTATI

REVIJA ZA VPRAŠANJA PROTESTANTIZMA

CENA TE ŠTEVILKE 6 EUR

ISSN 1408-8363



9 771408 836003