

STATI INU OBSTATI

REVIJA ZA VPRAŠANJA PROTESTANTIZMA



ISSN 1408-8363
OKTOBER 2015

21-22/15

IZ VSEBINE

Jonatan Vinkler

De Ecclesia – fatalno besedilo
M. Jana Husa

Emidio Campi

Ali je bila reformacija nemški
dogodek!

Marko Kerševan

Peter Pavel Vergerij (1498–1565)
in Fulvio Tomizza

Majda Merše

Kreljeva *Postilla Slovenska* (1567)
v odnosu do Spangenbergove
prevodne predloge

Nenad H. Vitorović

Protestantsko krščanstvo
in pluralizem

STATI INU OBSTATI

REVĪJA ZA VPRAŠANJA PROTESTANTĪZMA

STATI INU OBSTATI

REVIJA ZA VPRAŠANJA PROTESTANTIZMA



Izdajata

**Slovensko protestantsko
društvo Primož Trubar, Ljubljana**

predstavnik mag. Viktor Žakelj

Univerza na Primorskem, Koper

predstavnik dr. Dragan Marušič

Glavni urednik

dr. Marko Kerševan

Uredniški odbor

dr. Mihael Glavan

ddr. Igor Grdina

dr. Peter Kovačič Peršin

mag. Violeta Vladimira Mesarič

Jazbinšek

dr. Vincenc Rajšp

dr. Ciril Sorč

dr. Cvetka Hedžet Tóth

dr. Jonatan Vinkler

Odgovorni urednik

Dušan Voglar

Namestnik odgovornega urednika

dr. Nenad H. Vitorović

Oblikovalec in tehnični urednik

Kazimir Rapoša

21-22/2015

STATI INU OBSTATI

REVIJA ZA VPRAŠANJA PROTESTANTIZMA



Mednarodni sosvet International Advisory Board

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

Jezikovni pregled

dr. Tina Pečovnik Žakelj
Dušan Voglar

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

Tisk Cicero Begunje d. o. o. 2015

11. LETNIK

VSEBINA

	5	Beseda urednika, <i>Marko Kerševan</i>
RAZPRAVE, ŠTUDIJE	12	<i>Jonatan Vinkler</i> : Tekst in kontekst: <i>De Ecclesia</i> – Fatalno besedilo M. Jana Husa in njegovo zgodovinsko »sobesedilo«
	41	<i>Emidio Campi</i> : Ali je bila reformacija nemški dogodek?
	65	<i>Dirk Kottke</i> : O izgubljenem epitafu Petra Pavla Vergerija (1498–1565)
	74	<i>Majda Merše</i> : Kreljeva <i>Postila slovenska</i> (1567) v odnosu do Spangenbergove prevodne predloge
	98	<i>Luka Vidmar</i> : Zbiralec protestantskih knjig: Janez Krstnik Prešeren, ljubljanski stolni prošt
	107	<i>Melita Zemljak Jontes</i> : <i>Drushina</i> in <i>Obitel</i> kot strokovna izraza Registra Dalmatinovega prevoda <i>Biblije</i> v slovarjih slovenskega jezika na spletišču <i>Fran</i>
	130	<i>Vincenc Rajšp</i> : Povezanost slovenske in hrvaške reformacije
ŠTUDIJSKI VEČERI	151	Študijski večeri 2014/15
	153	<i>Lilijana Žnidaršič Golec</i> : Trenja med katoličani in protestanti v Ljubljani v drugi polovici 16. stoletja
	165	<i>Božidar Debenjak</i> : Izvirni greh. O naravi prepovedanega sadu
	180	<i>Vanja Kočevar</i> : Ferdinand II. na čelu protireformacije. Plemstvo in konfesionalno-politične razmere na Kranjskem v prvi tretjini 17. stoletja
	233	<i>Nenad H. Vitorović</i> : Protestantstvo krščanstvo in pluralizem
	252	<i>Marko Kerševan</i> : Protestantizem v času krize in kritike moderne družbe
	273	<i>Luka Ilić</i> : Zgodnjenovoveški izobraženec med konfesijami: Protestantske povezave Andrije Dudića (1533–1589)

BILO JE POVEDANO	285	Gruden o Suzani Gornjegrajski, <i>Barbara Žabota</i>
RAZGLEDI, VPOGLEDI	296	<i>Marko Kerševan</i> : Peter Pavel Vergerij (1498–1565) in Fulvio Tomizza
	319	<i>Mihael Glavan</i> : Lavtižarjev Trubar
	326	<i>Andrej Leskovic</i> : Filozofija in etika solidarnosti – pogum za upor in volja do utopije
PORTRETI	337	Josip Valentin Gruden (1869–1922), <i>Barbara Žabota</i>
PREVODI	344	<i>Jan Hus</i> : De Ecclesia. Izbor
KRONIKA	357	<i>Danilo Zavrtanik</i> : Govor ob dnevu reformacije 2014 v Novi Gorici
POVZETKI	362	Synopses, Zusammenfassungen
SODELAVCI	374	Sodelavci te številke

BESEDA UREDNIKA

Tudi letošnja dvojna številka revije – z njo leta 2015 začnemo drugo desetletje izhajanja – se ni niti mogla niti hotela izogniti obeležju spomina na ljudi in dogodke, ki jih ne smemo pozabiti. Z uvodnim člankom in prevodom znanstveno dostojno sodelujemo v počastitvi Jana Husa ob 600. obletnici njegove smrti na grmadi v Konstanci; s prevodom kritičnega pregleda novejših študij in perspektiv raziskovanja reformacije, ki ga je pripravil ugledni cerkveni zgodovinar in član mednarodnega sosveta naše revije Emidio Campi, se približujemo in pridružujemo počastitvi bližajoče se 500. obletnice simbolnega začetka reformacije; z dvema prispevkoma se ob 450. obletnici smrti Petra Pavla Vergerija mlajšega posvečamo spominu na tega Koprčana, papeškega nuncija, koprškega škofa, verskega izseljenca v Tübingenu, podpornika in sodelavca Primoža Trubarja pri prevajanju Božje besede v jezik(e) Slovencev in drugih južnih Slovanov. Vergerijev življenjepis smo predstavili že v številki 17-18 (2013) z uvodnim prispevkom italijanskega zgodovinarja Silvana Cavazze, enega najboljših sodobnih raziskovalcev in poznavalcev njegovega dela; v tej številki želimo počastiti njegove zasluge s prikazom raziskovanja usode njegovega nagrobnika in spominske plošče (epitafa) v znameniti *Stiftskirche* v Tübingenu, predvsem pa z vpogledom v obsežni »roman o škofu Vergeriju«, ki ga je na osnovi lastnega raziskovanja in iz osebne zavzetosti napisal njegov istrski rojak, pisatelj Fulvio Tomizza (1935–1999).

Posebne pozornosti sta letos deležna starejši slovenski zgodovinar Josip Valentin Gruden (1869–1922) in njegovo raziskovanje reformacije: njegov je letošnji *Portret* zaslužnih za poznavanje reformacije na Sloven-

skem, v rubriki *Bilo je povedano* pa je predstavljen njegov opis dogajanja z opatinjo Suzano Gornjegrajsko v samostanu klaris v Mekinjah v 16. stoletju na podlagi dotlej neznanih arhivskih virov. Če upoštevamo še vpogled v dandanašnji malo znani, toda obsežni poljudni spis o Trubarju izpod peresa katoliškega duhovnika Josipa Lavtižarja iz leta 1935, lahko rečemo, da ima v tokratni številki vidno mesto prispevek starejših katoliških zgodovinarjev in piscev k slovenski protestantistiki. Po svoje sodi v ta okvir tudi Janez Krstnik Prešeren (1656–1704), vpliven katoliški duhovnik in član Akademije operozov, ki je predstavljen kot pomemben zbiralec in ohranjevalec protestantskih tiskov.

Po drugi strani pa sodi študija o J. K. Prešernu k skupini prispevkov sedanjega mlajšega in najmlajšega rodu slovenskih zgodovinarjev, ki z odkrivanjem ali pritegnitvijo novih virov in s svežim pristopom zapolnjujejo vrzeli ter dograjujejo, konkretizirajo ali problematizirajo ugotovitve starejšega slovenskega zgodovinopisja o reformacijskem in protireformacijskem času na Slovenskem. Takšni sta obravnava trenj med protestanti in katoličani v deželni prestolnici Ljubljani ter raziskava usmeritev in ravnanj kranjskega plemstva tistega časa. Lahko rečemo, da je ta skupina zgodovinarskih prispevkov v letošnji številki revije spodbuden prikaz in dokaz znanstvenih zmogljivosti mlajših slovenskih zgodovinarjev za empirično raziskovanje in obravnavanje 16. in 17. stoletja ter posebej takratne reformacijske in protireformacijske problematike.

Protiutež zgodovinski oziroma zgodovinarski naravnosti letošnje številke sta – kakor se za interdisciplinarno znanstveno revijo spodobi – dva prispevka iz vrst jezikoslovcev in dva iz vrst sociologov religije. Študiji jezikoslovc zajemata iz zakladnice besedil slovenskih protestantov 16. stoletja, ki so neizčrpen vir gradiva in izzivov za sodobno preučevanje. Religijskosociološka prispevka pa se neposredno lotevata izzivov sodobnemu protestantizmu in izzivov sodobnega protestantizma v času krize in kritike moderne družbe. Na svoj način se temu pridružuje tudi soočenje z izzivi – in brezpotji – sedanjega poznokapitalističnega obdobja v knjigi Cvetke Toth, ki je prikazana v rubriki *Razgledi, vpogledi*.

Rubrika **Razprave, študije** se začinja, kakor rečeno, z razpravo Jonatana Vinklerja o Janu Husu. Raziskovalec, ki se posveča – kar je redkost na Slovenskem – tudi reformacijskim gibanjem na Češkem, prikazuje

Husovo delo in usodo v turbulentnem obdobju v prvi polovici 15. stoletja, ko se je, kakor poudarja pisec, v Češkem kraljestvu prvič uveljavil institucionalni prostor za verovanje, ki je drugačno od rimskokatoliškega, in za sobivanje ljudi z različnimi pogledi na vprašanja nadčasnega. Češki teolog Hus, profesor na Karlovi univerzi, je upravičeno štet za znanilca in utiralca poti verski reformaciji, ki se je nato simbolno začela pred 500 leti z Luthrom v Wittenbergu. V takšni vlogi ga je omenil tudi Primož Trubar v svojem kratkem pregledu zgodovine reformacije. Zato je Vinklerjevo pisanje o vrenju na Češkem – pogosto neutemeljeno prezrtem prostoru, kadar razpravljamo o reformaciji – nekakšna priprava za razpravo Emidija Campija, ki je ob bližajoči se obletnici posvečena rezultatom in (stran)potem ter perspektivam dosedanjega zgodovinarskega proučevanja reformacije ter je kot taka tudi dejanski vsebinski uvod v večji del prispevkov pričujoče številke. Na provokativno vprašanje v naslovu *Ali je reformacija nemški dogodek?* (in to predvsem teološki in verskopolitični dogodek), odgovarja tako, da pokaže na prostorsko, časovno in vsebinsko razširjeni okvir obravnavanja (in opredeljevanja) reformacijskega dogajanja v sodobnem zgodovinopisju, ki tega nikakor ne prepušča več le cerkvenim zgodovinarjem in zgodovini teoloških doktrin srednjeevropskega prostora 16. stoletja. Ob tem pa Campi upravičeno opozarja, da razširitev okvirja in pomnožitev koordinat obravnavanja reformacije ne sme pomeniti – sicer opažanega – omalovaževanja ali celo ignoriranja specifičnega pomena zgodovine teoloških doktrin in pomena »zgodovinske« verskih (ne)soglasij, združevanja in razhajanja v protestantski reformaciji Nemčije in Srednje Evrope. Ali drugače: zavzema se za sodelovanje, medsebojno poznavanje, spoštovanje in povezovanje dosežkov (novejšega) socialnega, političnega in antropološkega preučevanja zgodovine ter (starejšega) cerkvenega zgodovinopisja pri obravnavanju reformacije.

Ob 450. obletnici smrti Petra Pavla Vergerija objavljamo raziskavo Dirka Kottkeja, ki natančno rekonstruira besedilo in usodo izgubljenega lesenega Vergerijevega epitafa iz stavbe *Stiftskirche* v Tübingenu, kjer je Vergerij pokopan in kjer so pokopani tudi württemberški vojvoda in drugi imenitniki tistega časa. Razprava Majde Merše, zaslužne raziskovalke protestantskega jezikovnega korpusa, se tokrat posveča stilističnim – in s

tem tudi vsebinskim – značilnostim Kreljevega prevajanja Spangenbergove postile ter z natančno izbiro zgledov prikazuje Kreljeve postopke za kar najboljšo razumljivost in sporočilnost kateheznega besedila, pa tudi za slogovno žlahtnjenje jezika. Slovenski prevod prvega dela te postile (2. del je prevedel Juričič) je bil zaradi Kreljeve flacijanske nepravovernosti odrinjen na rob že v protestantskem 16. stoletju in lahko bi rekli, da je bil – s Kreljem vred – doslej deležen premajhne pozornosti raziskovalcev. Melita Zemljak Jontes ob *Registru* k Dalmatinovemu prevodu *Biblije* razpravlja o razvoju strokovnega izrazja v slovenskem knjižnem jeziku. Ob primeru (»kranjske«) »družine« in (»slovenske«) »obitelji« v tem *Registru* ugotavlja, kako se je v razvoju slovenskega knjižnega jezika uveljavil prvi in zatonil drugi izraz. Pri mnogih drugih besedah, ki jih vključuje in primerja *Register* iz leta 1584, pa bi lahko videli, kako so se pozneje uveljavile »slovenske« ali celo »hrvaške« besede na račun tedanjih »kranjskih« izrazov. Zanimivo: »obitelj« je zdaj v hrvaškem »novoreku« zadnjih desetletij ena od markacijskih besed za prepoznavanje hrvaške jezikovne posebnosti nasproti slovenski »družini« in srbski »porodici«. Vincenc Rajšp na začetku svoje razprave o odnosih med slovensko in hrvaško reformacijo zanimivo poseže v jezikovna slovensko-hrvaška razmerja ob vprašanju, za kaj sta se (oziroma se nista) v 16. stoletju v jezikovnem in teritorialnem smislu uporabljala izraza »slovenski« in »hrvaški« ter izraza *windisch* in *sclavonica*. Pri tem smiselno uporabi geografske karte tistega časa, sicer pa pregledno in kritično prikaže znane in manj znane stične točke, pa tudi razhajanja in razlikovanja reformacijskega dogajanja in njihovih nosilcev na obeh področjih. Luka Vidmar na osnovi proučevanja Janeza Krstnika Prešerna kot največjega zbiratelja protestantskih tiskov med Valvasorjem in Zoisom pokaže, kako se je družbena in intelektualna elita habsburškega cesarstva že konec 17. stoletja komajda še ozirala na tridentinska pravila in indekse prepovedanih knjig, ki so za protestantske verske tiske zapovedovali ali uničenje ali umik iz javne in zasebne uporabe v posest in cerkveno nadzorovano hrambo v pooblaščenih ustanovah.

Rubrika **Študijski večeri** tudi tokrat objavlja prispevke, ki so jih avtorji pripravili za objavo na podlagi svojih predavanj v Trubarjevi hiši literature v Ljubljani; predavanja vsako tretjo sredo v mesecu organizira

Slovensko protestantsko društvo Primož Trubar. Vsebina predavanj je bila tudi v sezoni 2014/15 raznovrstna. Lilijana Žnidaršič Golec piše o luteransko-katoliških nasprotjih v življenju ljubljanskih meščanov 16. stoletja: od približno 6000 prebivalcev takratne Ljubljane sta bili več kot dve tretjini luteranski; ti so imeli večino tudi v mestnem svetu. Vanja Kočevnar pregledno obravnava (verski) položaj in ravnanje kranjskega plemstva v času in razmerah vladavine Ferdinanda II. (1595–1639). Večina kranjskega plemstva je sprejemala in podpirala protestantsko reformacijo: v času tridesetletne vojne oziroma na vrhuncu zmagovitega prvega obdobja cesarja Ferdinanda in katoliške strani v tej vojni je po proučenih dokumentih okrog tretjina plemstva na vladarjev ukaz leta 1628 raje zapustila deželo, kakor da bi formalno prestopila v rimskokatoliško Cerkev; na izpraznjene prostore so prišle nove katoliške plemiške rodbine, predvsem iz Italije. K zgodovinarskim predavanjem in prispevkom sodi tudi študija Luke Ilića o (srednjeevropsko) znanem in vplivnem Andriji Dudiću (Andreas Dudith, 1553–1589), po poreklu iz Orehovice v Međimurju, ki je deloval na Madžarskem, Poljskem in Nemškem. Marko Kerševan se sprašuje o sodobnem protestantizmu v »času krize in kritike moderne družbe«, ki (pri)zadeva tudi protestantsko krščanstvo, saj je to med vsemi glavnimi krščanskimi usmeritvami najbolj povezano z zahodno moderno družbo in njenimi značilnostmi. Nenad Vitorović dokazuje, kako in zakaj protestantska reformacija kot usmeritev k izvornemu krščanstvu omogoča sožitje s takima načeloma moderne družbe, kot sta spoštovanje individualne svobode vesti in verskega pluralizma v javnosti, saj se je krščanstvo prvih stoletij tudi samo uveljavilo s temi načeli. Božidar Debenjak raziskuje razumevanje »izvirnega greha« v Bibliji in krščanski tradiciji.

Portret slovenskega zgodovinarja Josipa Valentina Grudna kot preučevalca protestantizma na Slovenskem in prikaz vzorca njegovega raziskovanja glede Suzane Gornjegrajske za rubriko **Bilo je povedano** je pripravila Barbara Žabota. Čeprav ni mogoče brez zadržkov sprejemati vseh Grudnovih vrednotenj protestantizma, je ugledni zgodovinar ob vsej svoji katoliški opredeljenosti in zavzetosti kot raziskovalec nesporno zaslužen za oblikovanje objektivne, na vire in dokumente oprte podobe protestantizma 16. stoletja na Slovenskem.

Razgledi, vpogledi tokrat omogočajo vpogled v kar tri knjižna dela. Marko Kerševan z uvodno besedo in izborom ter prevodom odlomkov razgrinja srečanje istrsko-italijanskega pisatelja Fulvia Tomizze s Petrom Pavlom Vergerijem v romanu z naslovom *Zlo prihaja s severa*. Tomizza se je prvič srečal z Vergerijem ob postavitvi Vergerijevega spomenika v Kopru leta 1954. To srečanje z Vergerijem je del obsežne nostalgичne avtorjeve avtobiografske pripovedi o odraščanju v povojnem Kopru in vpeljava v sam biografski roman o Vergeriju, ki ga je napisal sicer šele po desetletjih življenja izseljenca iz rodne Istre in Kopra; življenja, kakršno je spoznal tudi Vergerij. Je samo to ali še kaj drugega temeljno gibalo Tomizzinega romana? Mihael Glavan predstavlja danes skoraj neznano obsežno poljudno delo o Trubarju, ki ga je napisal gorenjski župnik Josip Lavtižar (1851–1943). Vsestransko aktivni Lavtižar je sledil Slomškovi presoji, da je Trubar žal skrenil s poti prave vere, a je izjemno zaslužen za slovenski jezik in slovenski narod. Knjigo Cvetke Hedžet Tóth *Dialektika refleksijskega zagona* predstavi Andrej Leskovic v obširnem sestavku z naslovom *Filozofija in etika solidarnosti – pogum za upor in volja do utopije*. Izhodišče knjige je med drugim filozofinjinino neomajno prepričanje o nujnosti socialne pravičnosti in verjetje v še vedno odprte možnosti solidarnega sobivanja vseh ljudi na svetu, ki bi bil dom za vse; zaradi potrebe, da te možnosti ostanejo odprte, namreč filozofska refleksija nikoli ne sme umolkneti.

Razdelek **Prevodi** podaja prevod odlomka iz Husovega latinskega traktata *De Ecclesia* (1413), ki je prvi prevod iz tega spisa v slovenščino. Z njim je Hus, opirajoč se močno na Johna Wycliffa, med drugim nastopil zoper neutemeljene razsežnosti oblasti rimskega škofa, imenovanega *papa*. Spis je bil zanj usoden, saj je bil na podlagi iz njega iztrganih artikulacij obsojen na smrt na grmadi.

Kronika objavlja slavnostni govor rektorja Univerze v Novi Gorici prof. dr. Danila Zavrtanika na osrednji slovenski proslavi dneva reformacije oktobra 2014 v Slovenskem narodnem gledališču v Novi Gorici.

S tem letnikom revija ne prehaja samo v drugo desetletje izhajanja, temveč prehaja tudi v drugačen položaj. Kulturno društvo, kakršno je Slovensko protestantsko društvo Primož Trubar, s svojimi zgolj prstovoljskimi močmi in s samo sponzorskimi prispevki zelo težko uresničuje

zahteve in stroške, ki izhajajo iz vloge interdisciplinarne znanstvene revije, kakršna je in hoče biti revija *Stati inu obstati*. Za izdajanje revije bi bilo potrebno predvsem redno javno sofinanciranje. Hkrati mora revija pridobiti formalno in uradno priznani status znanstvene revije (postopek že teče), kajti ne zadošča samo znanstveni ugled članov uredniškega odbora in mednarodnega sosveta. Zato je uredništvo že pred časom predlagalo, da bi za izdajanje in uveljavljanje revije navezali soizdajateljsko sodelovanje s kako znanstveno ustanovo oziroma zavodom, ki ima poleg drugega tudi potrebno založniško infrastrukturo. Po pooblastilu občnega zbora društva in na podlagi dopolnil v društvenem statutu je uredništvo revije v sodelovanju z Izvršilnim odborom in predsednikom društva na pobudo Jonatana Vinklerja, člana našega uredniškega odbora, sprožilo dogovarjanje z Univerzo na Primorskem, ki je bilo uspešno. V reviji smo letos že lahko navedli kot soizdajateljico Univerzo na Primorskem. Neposredno sodelujemo z Založbo Univerze na Primorskem, njen glavni urednik je Jonatan Vinkler, ki je nedvomno najbolj zaslužen za doseženo sodelovanje. Revija bo odslej izhajala z enakim prelomom v dveh različicah: v gutenbergovsko-trubarjevski tiskani in v sodobni elektronski. V okviru Založbe UP so na spletu že dostopni zadnji štiri letniki revije, kmalu pa bodo vsi. Vpogled v revijo, sicer nepopoln, pa bo še naprej omogočala tudi spletna stran Slovenskega protestantskega društva Primož Trubar. Ob vseh omenjenih težavah in uspehih revije se skupaj z odgovornim urednikom Dušanom Voglarjem in njegovim namestnikom Nenadom H. Vitorovičem iskreno zahvaljujem vsem, ki so v sedanjih razmerah s svojim sodelovanjem in s svojo podporo omogočili izid njenega enajstega letnika.

Marko Kerševan

Jonatan Vinkler

TEKST IN KONTEKST

***De Ecclesia* – fatalno besedilo M. Jana Husa in njegovo zgodovinsko »sobesedilo«¹**

Prvega julija 1415 je neki možak v ječi v Konstanci zapisal:

»Jaz, Jan Hus v upanju duhovnik Jezusa Kristusa. Iz strahu, da ne bi užalil Boga in krivo prisegal, ne morem preklicati členov, ki me jih obtožujejo krive priče, kajti nisem jih pridigal, trdil, branil. Kar se tiče odlomkov, ki so bili po vsej pravici izbrani iz mojih spisov, se jim odrekam, v kolikor imajo napačen pomen, ne morem pa preklicati vseh členov, kajti to bi bila žalitev Božja ali doktorjev svete teologije. In če bi bilo mogoče, da bi bil moj glas slišan po vsem svetu, bi tako zagotovo, kot bosta na sodni dan prišla na svetlo vsaka moja laž in vsak moj greh, hotel pred vsem svetom preklicati vse, kar sem kdaj napačnega ali zmotnega mislil in govoril. Tako pravim in pišem s svojo lastno voljo, brez prisile. Pisano z lastno roko ...«²

Ta izjava je bila eden poslednjih tekstov, ki jih je češki duhovnik, univerzitetni profesor, teolog in pridigar M. Jan Hus (1369–6. julij

- 1 Pričujoče besedilo ima več omejitev. Zastran Husove biografije ne more – in tudi ne želi – tekmovati z veličastnim delom Zweigovega prijatelja Richarda Friedenthala *Mož na grmadi* (Ljubljana 1973), ki je slovenskemu bralcu dostopno v prevodu v materinščino, sam avtor pa je bralcu verjetno bolj znan po Luthrovi biografiji (*Luther – njegovo življenje in delo 1–2*, Murska Sobota 1983), ali z deli, ki so bila o tem napisana v zelo obsežni, a žal slovenskemu bralcu tako jezikovno kakor knjižno težko dostopni husitistiki na Češkem. Zato se osredotoča samo na okoliščine nastanka Husovega najpomembnejšega teksta, s katerim se je češki teolog trajno vgraviral v evropsko intelektualno zgodovino, na traktat *De Ecclesia*, ki je v izboru preveden tudi v nadaljevanju te številke *Stati inu obstatu*, kakor pač pritiče razpravnemu opomniku ob velikem jubileju: 6. julija letos je namreč minilo 600 let od sežiga češkega učenjaka pred koncilom v Konstanci.
- 2 *Listy Husovy*, ur. Bohumil Mareš. Praha 1901, 266; prim. *Ze zpráv a kronik doby husitské*, Praha 1981, 190.

1415)³ napisal kot uradni odziv na zahteve koncila v Konstanci (5. november 1414–22. april 1418), znamenitega shoda, ki je menil »popraviti cerkev od peta do temena«. Konstanški cerkveni zbor je bil pomemben, v marsičem celo prelomen dogodek. Koncilu je politično »predsedoval« rimski cesar Sigismund Luksemburški. Slednje je nakazovalo vzpon primata cesarjeve oblasti nad papeško in konciliarizma, ki se krepil proti koncu 15. stoletja, temeljni namen pa je bil odpraviti glavno zadrego, ki je tedaj trla zahodno krščanstvo – veliko shizmo. Predstava na stranskem odru naj bi bil za koncil tudi proces proti neposlušnemu češkemu kleriku Husu,⁴ ki pa je imel, kot se je pokazalo v letih po koncilu – npr. od začetka husitskih vojn ob prvi praški defenestraciji leta 1419 do 1434 – za evropsko politično, religijsko in kulturno zgodovino znatno prelomnejše posledice kot večletni zapleti zastran sestopov treh papežev s stolice sv. Petra.

Posledice tudi za slovensko slovstveno in kulturno zgodovino. Rokopisni oddelek Narodne in univerzitetne knjižnice v Ljubljani namreč pod signaturo Ms 141 hrani rokopisno knjigo (papir, 21,6 × 15 cm), ki je bila nekdanj del knjižnega fonda cisterce v Stični in je vsaj deloma napisana v mlajši češki bastardi, avtorja posameznih besedil v njej pa je mogoče identificirati. *Martinus, praedicator in Sittich*, je namreč konec dvajsetih let 15. stoletja (1528) ustvaril pomembni vsebini omenjenega kodeksa: *Tractatus de husitis* (1a–84b) ter starejši del slovenskega *Stiškega rokopisa* (245b–247b), ki vsebuje brez dvoma staročeške jezikovne interference (npr. vokativ, ki ga slovenski jezik tedaj že več stoletij ni poznal zaradi sovpadaj z imenovalnikom) in je paleografsko nespregljivo povezan s piscem traktata o husitih (ista roka).⁵

3 V matriki Karlove univeze je zapisano: *Ioannes Michaelis de Hussynecz* (Janez [očeta] Mihaela iz Husinca).

4 O celotnem procesu proti Husu s pravnozgodovinskega stališče glej: Thomas A. Fudge, *The Trial of Jan Hus: Medieval Heresy and Criminal Procedure*, Oxford, New York 2013.

5 Omenjeni traktat o husitih je, kolikor je bilo mogoče ugotoviti iz zelo obsežne bibliografije o husitskem vprašanju, eden redkih obsežnejših arhivskih virov, ki doslej ni bil niti parcialno znanstveno obdelan (z izjemo slovenskega spomenika v kodeksu; je pa tekla korespondenca o rokopisu med Franom Ramovšem in češkimi učenjaki, toda do realizacije sodelovanja ni prišlo, ker so leta 1938 Čehi doživeli

Reminiscence na turbulentno obdobje v prvi polovici 15. stoletja, ko se v »trdnjavi Evrope«, Češkem kraljestvu, čigar kralj je bil tudi prvi med volilnimi knezi Reicha,⁶ prvič uveljavi institucionalni prostor za verovanje, drugačno od kreda rimske Cerkve, in za sobivanje ljudi z različnimi pogledi na vprašanja nadčasnega, je najti tudi v kodeksu Ms 78. Knjiga (papir, 29,5 × 20 cm) izhaja iz škofijske knjižnice v Gornjem Gradu in je napisana v gotski minuskuli ter kurzivi. Toda poleg del Bernarda s Clairvauxa (*Quomodo quisque cognoscat se ipsum et deum*, 30a–46b), Evzebija (*Epistola de morte gloriosissimi Jeronimi doctoris eximii*, 49a–73b), Avguština (*Epistola de magnificentia eximii doctoris Jeronimi*, 73a–87b) in Cirila Jeruzalemskega (*Epistola de miraculis beati Jeronimi*, 78b–104b) prinaša tudi zapiske o Karlovi univerzi v Pragi, M. Janu Husu, husitih ter o koncilu v Konstanci (124a–126b).

V obdobju nastajanja slovenske renesančne književnosti z reformiranim verskim »vodilnim tonom« – 1550–1598 – pa je bil prav Trubar tisti, ki je na Husa opozoril po teološki strani, in sicer kot na predhodnika luteranske reformacije. V robni opombi predgovora k *Articulom* (1562), v katerem slovensko beročemu bralcu pripoveduje kratko zgodovino reformirane cerkve, namreč zapiše: »Mnogeteru stu leit so vučeni inu sveti ludi koker s. Bernardus, Ioannes Uss, Ieronimus, Savororola, Petrarha čez papeže, šcofe, farye inu menihe tožili inu pissali.«⁷ Glede na dejstvo, da konec petdesetih let v Nürnbergu izide skoraj dva tisoč strani obsegajoča dvozvezkovna izdaja spisov – *Joannis Hus, et Hieronymi Pragensis Confessorum Christi Historia Et Monumenta* 1–2 (Norimbergae 1558) –, ki so Husovo delo ali so bili njemu tedaj le pripisani, se zastavlja veljavno vprašanje, ali je Trubar to objavo poznal.

nemško okupacijo), kaj šele celovito znanstvenokritično izdan. Zato potekajo sedaj neformalni pogovori o morebitnem mednarodnem sodelovanju pri projektu celovite znanstvene obdelave in izdaje tega pomembnega dokumenta.

- 6 Prim. Hartmann Schedel, *Weltchronik*, Nürnberg 1493, CLXXXIIIv–CLXXXIIIr. Na odprti strani je prikazana politična struktura Reicha, češki kralj (*Rex Bohemiae*) pa kot prvi volilni knez stoji desno od prestola.
- 7 Primož Trubar, *Articuli* (1562), v: *Zbrana dela Primoža Trubarja* III, ur. Jonatan Vinkler, Ljubljana 2005, 42.



IOHANNES HUSSUS,
BOHEMUS, ACADEMIÆ PRAGENSIS
THEOLOGUS ET IN TEMPO BETHLEHEMITICO
IBIDEM CONCIONATOR.
Natus in Hussenitz d. 6 Julij Anno 1373. Crematus in Concilio
Constantiensi d. 6 Julij Anno 1415.
Martyr habitus à Bohemis, vindicatus
longo et duro Hussitarum bello.

M. Jan Hus (bakrorez, okoli 1700)

I. Tekst – naglavni sovražnik: Hus pred koncilom v Konstanci, »kronske priče« proti njemu, artikli in njegovi traktati

Koncil v Konstanci ni bil le pomemben politični in verski, temveč tudi veličasten družabni/družbeni dogodek, ki je v eni urbani komuni za časa trajanja pritegnil na isto mesto vse tri stanove, številne poklice, učeno in ljudsko kulturo. Na njem so se poleg papeža Janeza XXIII. sukali nič manj kot »3 patriarhi, 23 kardinalov, 106 škofov, 33 naslovnih škofov iz redov, 103 opatje, 18 avditorjev svete palače, vsi doktorji, 18 papeških komornikov, 344 doktorjev teologije, cerkvenega in civilnega prava, magistri itd. [...] Nadalje: 27 papeških penitenciarjev, 24 pisarjev odpustkov, 142 pisarjev bul, 73 papeških in kardinalskih prokuratorjev, 24 vratarjev [...]. Nato se je [koncila] osebno udeležilo 28 kraljev in posvetnih knezov, 78 grofov, 676 baronov, vitezov in plemičev. Nato 48 zlatarjev z njihovimi služabniki, 350 trgovcev z njihovimi služabniki, 220 čevljarjev s pomočniki, 86 krznarjev s pomočniki, 88 kovačev s pomočniki, 260 pekov s pomočniki, 75 birtov s služabniki. Tudi 72 menjalcev denarja iz Firenc in od drugod itd., 45 apotekarjev z njihovimi služabniki, 336 brivcev, 45 glasnikov, 516 piskačev, godcev, akrobatov, 718 prostitutk, javnih deklin.[⁸] Prav tako 27 poslaništev kraljev, vojvod, grofov, nato poslaništva številnih škofov in cerkva, poslanstva različnih univerz [...].»⁹ Sijajni kalejdoskop družbe poznega srednjega veka pred sodobnega bralca likovno postavlja *Kronika koncila v Konstanci* Ulricha von Richentala – med drugim izobčenje in sežig M. Jana Husa¹⁰ in Barbaro Celjsko pri maši, toda tudi podobe sicer ne prav pogosto upodabljanega vsakdanjika.¹¹

Temeljno delo, ki odstira Husovo stvar pred koncilom v Konstanci, je latinsko pisana *Relacija* Petra z Mladoňovic. Prva recenzija ni ohranjena,

8 Na to namigne tudi Anton Novačan v drami *Herman Celjski*, ko Barbari Celjski (II. dejanje, 6. prizor) v usta položi besede: »Na kostniškem koncilu so najbolj divjali kardinali. Rili so po grehu kot vepri po blatu.« https://sl.wikisource.org/wiki/Herman_Celjski (20. 9. 2015).

9 Vavřinec z Březové, *Husitská kronika*, Praha 1979, 11.

10 V izvodu, ki je shranjen v Pragi (Národní knihovna České republiky, sign. XVI.A.17), 122v–124v.

11 Npr. pečenje prest in drugega peciva, razkosavanje in prodaja mesa, ki razkriva jedilnik tiste dobe, mdr. jelenje in medvedovo meso ...

zato pa dva rokopisa druge recenzije, in sicer iz štiridesetih let 15. stoletja oz. iz obdobja 1422–1433. Tretja recenzija je nastala sredi 15. stoletja,¹² že v dvajsetih letih 16. stoletja je bilo besedilo prevedeno v nemščino (Nicolaus Krompach), popisi procesa v Konstanci se začno pojavljati v literarnem obtoku v zgodnjem obdobju luteranske reformacije, in sicer npr. v Magdeburgu,¹³ prve biografije kot del Husovih oz. njemu pripisovanih spisov sredi 16. stoletja,¹⁴ prva znanstvenokritična izdaja pa je delo »očeta češkega naroda« in najpomembnejšega češkega historiografa 19. stoletja Františka Palackega.¹⁵

M. Jan Hus je prispel pred konstanški koncil pod zaščito samega rimskega cesarja Sigismunda Luksemburškega. Ta je s posebnim garantnim pismom zagotovil *prost* in celo mostnin ter prevoznin oproščen *prihod* češkega magistra v mesto ob Bodenskem jezeru. Toda – zadrega je ponavadi v podrobnostih – nikjer v Sigismundovem dokumentu ni bilo eksplicitne omembe *prostega odhoda* izpred koncila. Hus je bil nato kmalu po prihodu v Konstanco aretiran in zaprt, koncil mu je poleg sodne preiskave odobril tri javna zaslišanja, na katerih se je moral Hus braniti proti artikulum, ki so jih iz njegovih del v maniri tedanje dobe in ne najbolj tekstno vestno izpisali ter bolj ali manj arbitrarno zbrali njegovi tožniki pred koncilom, in hkrati priče o domnevnem zlem ravnanju češkega magistra. Med njimi je najti prav skromne osebe, ki bi se v zgodovino komajda utegnile zapisati, če se ne bi znašle med Husovimi tožniki. Tak osebek je npr. nemški profesor na Karlovi univerzi M. Albert Warentrapp, ki je bil predvsem poglavitni predstavnik nemškega elementa na praški univerzi in kot tak v opreki s Husovimi prizadevanji

12 Ivan Hlaváček, Úvod. V: *Ze zpráv a kronik doby husitské*, Praha 1981, 9–10.

13 Prim. npr. delo Nicolausa von Amsdorffa *Grund und Ursache aus der Chronik, warum Johannes Hus und Hieronymus von Prag verbrannt sein*, Magdeburg 1525, <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:gbv:3:1-200594> (20. 9. 2015; digitalni izvod Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt, Halle).

14 *Joannis Hus, et Hieronymi Pragensis Confessorum Christi Historia Et Monumenta* 1–2, Norimbergae 1558, <http://data.onb.ac.at/rec/AC11105490>; <http://data.onb.ac.at/ABO/%2BZ180267506>. Morda je mogoče s to edicijo povezati tudi védenje, ki ga je o Husovi doktrini evidentno imel Primož Trubar.

15 *Documenta M. Iohannis Hus vitam, doctrinam, causam in concilio Constantiensi acta*, Pragae 1869, 237–324.

za »bohemizacijo« le-te, Hus pa mu je bil gorak, ker naj bi ga nekoč v žaru akademskega prepira pred študenti oklofotal in tako neodpustljivo razžalil oz. ponižal.

Povsem drugačnega kova pa je bil Nemeč Mihael z Nemškega Broda (Michal z Německého Brodu; danes Havlíčkův Brod), sicer najprej javni notar, toda kasneje duša brezobzirne kampanje proti Husu v Konstanci. Možak je kariero začel v civilnem poklicu, toda vabljenosti številnih cerkvenih nadarbin se ni mogel upreti in pri grabljenju tovrstnega posvetnega blaga ni imel prav dosti pomislekov. Na kralja Václava IV. je naredil vtis kot prav posebej spreten veščak za rudarstvo (!), zato mu je češki vladar zaupal blagajno za popravilo rudnikov srebra v Jilovem pri Pragi. Toda Mihael se je na montanistiko spoznal kot krava na boben, znatno bolj pa na premetavanje novcev – v lastno mošnjo. Kraljeve cekine je pobasal in se z njimi l. 1408, ko mu je grozilo, da pride njegova malverzacija v Jilovem na svetlo, napotil v Rim, kjer si je od papeža Janeza XXIII. pridobil naziv prokuratorja v vprašanjih vere (in causis fidei). Od tod tudi izvira zaničljivo poimenovanje, ki ga je o njem splošno brati v virih – *Mihael de causis* ali Mihael od vprašanj (vere). V Konstanci je imel odločilni vpliv pri Husovi poti na grmado.¹⁶

On, Johann Naz in celo Husov nekdanji učitelj ter prijatelj Štěpán z Pálče so imeli ključni delež pri pripravi materiala za obtožbo pred koncilom, in sicer tako, da so izpisali, priredili, deloma pa so si preprosto izmislili artikule iz Husovih tekstov. Teh je bilo večje število in so bili Husu predloženi na več zaslišanjih v različnih oblikah (izpovedi prič ali artikulacije izvirnega Husovega besedila),¹⁷ toda za Husa so bili, kot se zdi, pogubni tisti artikuli, ki so jih njegovi nasprotniki izpisali iz besedila, ki zavzema v opusu češkega reformatorja posebno mesto – iz traktata *De Ecclesia*.

Petr z Mladoňovic, ki je bil Husov nekdanji študent in se je kot odposlanec Karlove univerze – ta je imela v Husovem primeru topogledni

¹⁶ *Ze zpráv a kronik doby husitské*, Praha 1981, 428 (op. 29).

¹⁷ Skupaj: 42 artiklov Štěpána z Pálče, 39 artiklov na tretjem zaslišanju in nato končnih 30 artiklov; seznam in tekstacija členov proti M. Janu Husu ter predlogov koncila za korekcijo, segmentiranih glede na pripravljalca in zaslišanje, v: Jan Sedlák, *M. Jan Hus*, 2. izd., Olomouc 1996, 311–338 (Articuli e processu mgri. J. Hus Constantiensi).

»pravni interes«, kajti M. Hus je bil njen nekdanji študent in še vedno profesor (1401–1402 dekan artistske fakultete, leta 1409 tudi rektor univerze) – znašel v Konstanci, je zabeležil naslednje artikule, ki so obveljali v *De Ecclesia* za sporne, pohujšljive, napačne, uporniške ali odkrito krivoverske, toda jih pred koncilom *niso vseh* predložili v enaki tekstni podobi, kakor so bili artikulirani v Husovem traktatu; Mladoňovic, čigar poročilo velja po ugotovitvah zgodovinske kritike za avtentičen in zanesljiv vir,¹⁸ celo piše, da so tožniki »izbirali zgolj tiste člene, ki so bili provokativni«, pa še teh niso izpisali tekstno korektno:^{19,20}

»1) Samo ena je splošna sveta cerkev, ki je občestvo izvoljenih.²¹

2) Podobno, kot Pavel nikoli ni bil ud Satanov, četudi je storil nekatere reči, podobne cerkvi hudobnih, tudi Peter, ki je zapadel v težko krivo pri-sežništvo, ni bil [ud Satanov], in sicer zaradi odpuščanja Gospodovega, da bi se lahko toliko močneje pobral od svojega padca.

3) Nobeden od delov cerkve se ne izgubi, kajti ljubezen izvoljenosti, ki cerkev veže, se ne izgubi.

4) Izvoljeni, ki ni v milosti zavoljo svoje sedanje pravičnosti, je vedno ud splošne svete cerkve.

5) Nobena čast ali izvolitev s strani ljudi ali neko zunanje odlikovanje nikogar ne naredi za ud svete cerkve katoliške.

6) Nikoli zavrženi ni ud svete matere cerkve.²²

7) Juda Iškariot ni bil nikoli pravi učenec Kristusov.

8) Zbor izvoljenih, naj so v milosti zavoljo sedanje pravičnosti ali ne, je splošna sveta cerkev, in na ta način člen vere.

9) Peter ni bil in ni načelnik splošne svete cerkve.

10) Če poklicani namestnik Kristusov z lastnim življenjem sledi Kristusu, tedaj je njegov [pravi] namestnik. Če pa hodi po poteh, ki so Kristusu nasprotni, tedaj je služabnik Antikristov, nasprotnik Petra in gospoda Jezusa Kristusa ter namestnik Jude Iškariota.²³

18 I. Hlaváček, n. d., 8–11.

19 *Ze zpráv a kronik doby husitské*, 110–131.

20 N. d., 130–131.

21 V Husovem izvorniku drugače; n. d., 110–111.

22 V Husovem izvorniku drugače; n. d., 115–116.

23 V Husovem izvorniku drugače; n. d., 118–119.

11) Vsi simonisti in grešno živeči duhovniki kot neverni sinovi neverno razmišljajo o sedmih cerkvenih svetostih – o ključih, položajih, kaznih, n raveh, obredih in svetih rečeh cerkve, čaščenju relikvij in cerkveni observanci.²⁴

12) Papeška čast je zrasla iz cesarske. In: Imenovanje in ustoličenje papeža sta izšla iz cesarjeve moči.²⁵

13) Nihče ne more brez razodetja o sebi ali drugem utemeljeno trditi, da je glava posebne svete cerkve.

14) Ne sme se verovati, da je katerikoli veliki rimski škof glava kate-rekoli posebne cerkve, z izjemo, da ga je Bog za to predestiniral.

15) Namestniška moč papeževa prihaja v nič, v kolikor papež v n raveh in življenju ne posnema Kristusa ali Petra, kajti drugače od Boga ne more prejeti zastopniške moči; ni namreč drugega primernejšega posnemanja [kot je posnemanje Kristusa ali Petra].²⁶

16) Papež ni namestnik Petrov, temveč prejema veliko darov, ker je najsvetejši.²⁷

17) Če ne živijo po zgledu apostolov in se ne držijo ukazov in nasvetov Jezusa Kristusa, kardinali niso javni in pravi nasledniki apostolskega zbora.

18) Noben krivoverec ne sme biti – razen cerkvene kazni – podvržen posvetnemu sodišču in prepuščen smrtni kazni.²⁸

19) Posvetni plemiči morajo duhovnike prisiliti k držanju Kristusovega zakona.²⁹

20) Cerkevna obediencia je iznajdba duhovnikov cerkve mimo izrecnega pisanja *Svetega pisma*.

21) Tisti, ki je izobčen s strani papeža, je, če pustimo ob strani papeško sodišče in koncil in se taisti skliče na Kristusa, obvarovan, da ga topogledno izobčenje ne zadene.

24 V Husovem izvorniku drugače; n. d., 119.

25 Prvega stavka v Husovem izvorniku ni najti; n. d., 119. Prim. op. 54.

26 V Husovem izvorniku drugače; n. d., 122.

27 V Husovem izvorniku take povedi ni, temveč je naslednja: »[Papež] ni najsvetejši zato, ker je Petrov namestnik in ker prejema veliko darov; če v ponižnosti, mirnosti, potrpežljivosti in delovnosti ter v veliki zvezi ljubezni sledi Kristusu, tedaj je svet.« N. d., 123.

28 Ta člen je bil v celoti izmišljen; n. d., 123.

29 V Husovem izvorniku take povedi ni; n. d., 124.

22) Če je človek nečasten, je njegovo početje nečastno, in če je časten, je njegovo početje častno.

23) Kristusov duhovnik, ki živi po Božjem zakonu, pozna *Sveto pismo* in rad uči ljudi, mora pridigati, ne da bi mu pri tem smela braniti morebitna anatema. In: Če papež ali katerikoli drugi predstojnik tako mislečemu duhovniku zapove, da ne sme pridigati, ga le-ta ne sme poslušati.

24) Kdorkoli je sprejel pridigarsko mesto, kdorkoli je stopil med duhovščino, mora svojo nalogo tudi izpolnjevati, in to, ne da bi mu pri tem branila morebitna anatema.³⁰

25) Cerkvene kazni so protikrščanske; izmislila si jih je duhovščina, da bi se poviševala in bi si podvrgla ljudi, če bi jih ne poslušali po njihovi volji.³¹

26) Nad ljudmi se ne sme razglašati interdikta, kajti tudi Kristus, najvišji nadpastir, ni dal interdikta na Janeza Krstnika.«

Misliti je mogoče, da je koncilske očete rimske Cerkve v Konstanci znatno bolj kot Husov do neke mere netradicionalni odnos do posameznih temeljnih vprašanj verske doktrine razburilo prizadevanje češkega pridigarja za semantično pr(a)vomoč »čistega evangelija« in njegovo topogledno dosledno vztrajanje pri interpretacijski ter – posledično – delovanjski harmoniji sodobne cerkve kot razvite fevdalne entitete z zgodnjo apostolsko, pa tudi semantično in argumentacijsko drugačna uporaba avtoritet, kot je to počel koncil oz. njegovi pravniki, npr. njegov poglavitni kanonist, kardinal Francesco Zabarella. Slednje morda odseva tudi mistično podstat širšega razmišljanja o cerkvi v osrednji Evropi oz. v Reichu. Primerljive reminiscence, brez posebne genealoške navezave na angleški prostor, ki je bila očitana Husu, je namreč prebrati tudi pri Meisteru Eckhartu, pri njegovem učencu Johannesu Taulerju in v nemški mistiki vse do Luthra, je pa v praksi pomenilo, da je Hus – kot precejkrat dotlej³² – stopil na prste

30 V Husovem izvirniku drugače; n. d., 129.

31 V Husovem izvirniku take povedi ni; n. d., 129.

32 Hus je kot moralični pridigar in pisec nastopal z močjo položaja – kot sinodalni pridigar Praške nadškofije (J. Sedlák, n. d., 117–122; zanimiva je zlasti druga Husova sinodalna pridiga, iz leta 1407; v njej je misel, da duhovniki, ki ne živijo po zgledu Jezusa Kristusa, niso pravi kristjani, temveč antikristi). Slednje ni bilo nič neobičajnega in je bilo posledica organizacije, ki jo je Praški diecezi in njej podrejeni Litomyšlski škofiji vtisnil škof Arnošt s Pardubic, in sicer leta 1349 s *Statuti (Statuta*

povsem pragmatičnim političnim in pridobitnim interesom visokega klera (*clerus maior*), in sicer tako doma na Češkem kot nasploh.

O slednjem zgovorno priča odziv cambraiskega škofa, kardinala Pierra d'Aillyja, ki je 8. junija 1415 predsedoval javnemu zaslišanju in avdienci M. Jana Husa pred koncilom. Ko je bila prebrana artikulacija na podlagi Husovega traktata *De Ecclesia* o kardinalih, ki da, če ne živijo po zgledu apostolov, kar niso nasledniki apostolskega zbora, je bilo citirano še izvirno besedilo Husovega spisa: »Če torej vstopajo drugje kot skozi prednja vrata, gospoda Jezusa Kristusa, tedaj so tatje in razbojniki, kot je rečeno v Jn 10/,8/: ›Kdorkoli pride drugje, je tat in razbojnik.« Na to se je kardinal d'Ailly, ki je koncil tedaj tudi vodil, odzval: »Glej, tole, kar je v knjigi, je pa še slabše in hujše, kot je bilo zapisano v artiklu.« Nato se je obrnil k Husu: »Vi niste imeli nobene mere v svojih pridigah in spisih; morali bi pridige prilagoditi poslušalcem. Zakaj je bilo treba v pridigah za ljudstvo rohneti proti kardinalom, ko pa nihče od njih ni bil prisoten; vse to, kar ste povedali, bi moralo biti izrečeno tukaj, njim v obraz, ne pa pred laiki v njihovo

provincialia de anno 1349 cum tractatu De tribus punctis religionis christianae; glej Sedlák, n. d., 11; digitalizirani izvod *Statutov*: http://www.manuscriptorium.com/apps/index.php?direct=record&pid=AIPDIG-NKCR_39_F_31____2W6DSE7-cs). Toda Hus je nežlahтно ravnanje svojih kleriških tovarišev karal tudi iz lastne volje, v nobenem primeru pa ni mogel računati na hvaležnost kanonikov kapitlja sv. Víta in primerkov, kot je bil npr. Ludvik Kojata ali podobni, o katerih pripoveduje Václav Vladivoj Tomek (*Dějepis města Prahy III*, Praha 1875, 237–245) takole: »Prav mizeren pa je bil župnik pri sv. Janu v Podskalí Ludvik Kojata ... Tudi on je imel svojo konkubino, ki je prebivala na Vyšehradu; poleg tega pa si je v svoji hiši, ki jo je imel pod samostanom sv. Katarine in nasproti šole sv. Apolinarija, omislil javno kurbišče, v katerem je imel včasih štiri, drugič spet šest ali osem prostitutk, h katerim je bil prost dostop. Poleg tega je bil strasten kockar. Na te igre je hodil v hišo Hensela Glaserja in Markete Pletlove na Staré město, od časa do časa tam zaigral celo lastna oblačila in hodil nato ponoči nag do hiše svoje prilježnice. V takšnem stanju ga je novomestski rihtar dvakrat gonil okrog kot kakšnega potepuha ...« (N. d., 244.) O predstavniku višjega klera, kanoniku sv. Apolinarija Franu, pa je v istem viru prebrati za tisti čas in tudi za obdobje do uveljavitve dekretov tridentinskega koncila, tj. praktično za dobo vse do konca 16. stoletja, precej običajno poročilo, »quod Frana canonicus ecclesiae S. Appolinaris tenet Johannam nomine concubinam in domo sua propria ab annis tribus; ex qua unam puerum procreavit, et secundo est impraegnata« (n. d., 245, op. 43.).

pohujšanje. [...] Slabe stvari počnete, ko hočete s takšnimi pridigami zrušiti stavbo cerkve.«³³

Podobno tipologijo, tj. izpostavljanje mest v Husovih traktatih proti konkretnim osebam, kjer naj bi bilo brati Husove subverzivne intence glede duhovniške oblastne strukture tedanje Cerkve, je razbrati tudi v artikulih, ki so jih tožniki pripravili na podlagi kratkega Husovega traktata *Proti Palču (Contra Palecz)* in izpisali iz enega najlepših primerov polemične literature v Husovem opusu – iz traktata *Proti Stanislavu (Contra Stanislaum)*.

»I. *Proti Palču*³⁴

1) Če je papež, škof ali prelat v smrtnem grehu, tedaj ni papež, škof ali prelat.

3) Če je papež hudoben in še posebej zavržene narave, tedaj je enako kot apostol Juda [Iškariot] hudič, razbojnik in izgubljeni sin ter nikakor ni glava bojujoče se cerkve, kajti še ud bojujoče se cerkve ni.

4) Hudoben ali zavržen prelat je samo zaradi napačnega poimenovanja [imenovan] pastir, sicer pa je razbojnik in baraba.

5) Papeža ne bi smeli imenovati najsvetejšega, in sicer niti zaradi mesta, ki ga zaseda, kajti v tem primeru bi morali zaradi [najvišjega] mesta, ki ga zaseda, za najsvetejšega imenovati tudi kralja, in celo rablje in razbojnike bi morali imenovati svete.³⁵

6) Če živi papež v opreki s Kristusom, je v papeštvo vstopil, četudi je bil redno, zakonito in pravilno kanonsko izvoljen s človeškimi volitvami, drugje kot skozi Kristusa.«³⁶

»II. *Proti Stanislavu*³⁷

1) Posameznik ni javni in pravi naslednik Kristusov ali namestnik Petrov v cerkveni službi zato, ker so volivci ali njih večina z ustnim glasovanjem glasovali zanj in je bil tako redno izvoljen, temveč zato, če se je kar najbolj razdajal in si pridobil zasluge v dobro cerkve in ima zato tem večjo moč od Boga.

33 *Ze zpráv a kronik doby husitské*, 123.

34 N. d., 131–141.

35 V Husovem izvorniku drugače; n. d., 139.

36 V Husovem izvorniku drugače; n. d., 139–140.

37 N. d., 141–144.

2) Papež, ki je zavržene nravi, ni glava svete cerkve.³⁸

3) Niti najmanj ni razvidno, da bi morala obstajati ena sama glava, ki bi v duhovnih rečeh vodila cerkev in bi bojujoča se cerkev z njo stalno občevala.

4) Kristus bi lahko brez takšnih čudnih glav [tj. poglavarjev] bolje upravljal svojo cerkev, in sicer po svojih zvestih učencih, ki so razsejani po zemlje krogu.

5) Peter ni bil splošni pastir Kristusovih ovac, niti ni bil nadduhovnik rimski.³⁹

6) Apostoli in zvesti učenci Gospoda so vneto v vseh potrebnih rečeh vodili cerkev k odrešitvi tudi pred uvedbo papeške stolice. Enako bi, če papeža ne bi bilo, kar je skrajno mogoče, počeli vse do sodnega dne.«

Ko Hus ni želel sprejeti predlogov koncilskih kanonistov za »korekcijo« lastnih in/ali njemu pripisanih izjav, je koncil najprej razglasil anatemo nad magistrovimi knjigami, zlasti nad traktati *Contra Palecz*, *Contra Stanislaum* in *De Ecclesia*. Husove knjige bi morale biti tako podvržene ognju,⁴⁰ kajti razglašene so bile ali za take, ki vznemirjajo nedolžne ovčice, za zmotne ali za krivoverske, njihov avtor pa za trdovratnega heretika. Hus je na to odgovoril: »In kako sedaj zametujete moje knjige, ko sem si vedno želel in zahteval, da se proti njim položi boljša pisanja od tega, kar je napisano in položeno v mojih knjigah, in še danes želim, pa mi niste predložili ničesar boljšega niti niste dokazali, da bi bilo v mojih knjigah kaj zmotnega? In kako ste mogli prekleti knjige v češčini, ki ste jih videli samo v prevodu, drugače pa vam nikoli niso prišle pred oči?«⁴¹

Nato je bila nad vztrajnim češkim duhovnikom razglašena anatema in izobčitev iz cerkve – duhovniškega posvečenja mu ni bilo mogoče odvzeti. Pri tem so s Husa z obredno degradacijo slekli štolo in ornat ter mu razdrli tonzuro. Nato so mu na glavo posadili mitro iz papirja, na kateri so bili v kričečih barvah, če je verjeti podobi iz Richentalove

38 V Husovem izvorniku take povedi ni; n. d., 142.

39 V Husovem izvorniku take povedi ni; n. d., 143.

40 Zgodovinski spomin rimske cerkve je to anatemo aktualiziral tudi z umestitvijo vseh del (*libri et scripta omnia*) M. Jana Husa na prvi *Index librorum prohibitorum* (Romae 1559), digitalizirani izvornik: urn:nbn:de:bvb:12-bsb00001444-3.

41 *Ze zpráv a kronik doby husitské*, 155.

kronike, naslikani demoni, vtis pa je še podkrepil napis na mitri: »On je nadheretik.« – Nato je bil Hus predan »posvetni oblasti«. In ta je opravila raboto tako, da je na grmadi sežgala možaka in njegove knjige, pepel pa zbrala in vrgla v Ren, »da ne bi bil Čehom za relikvijo«. ⁴²

II. Zgodovinsko ozadje nastanka traktata *De Ecclesia*

Tekst, s katerim se je M. Jan Hus še za časa življenja sugestivno vpisal v anale tedanje evropske učene republike in zapečatil lastno usodo, je njegov traktat *De Ecclesia* (1413). Za avtorja to obsežno delo, ki je razdeljeno na 23. poglavij in obsega v sodobnih izdajah okoli 15 avtorskih pol besedila, ni bilo le posoda, ki je njegovo ime ponesla med cerkvene dostojanstvenike, zbrane na koncilu v Konstanci, temveč je bilo to besedilo zanj – fatalno. Na podlagi artikulacij v traktatu *De Ecclesia* je bila namreč pretežno sestavljena obtožnica in na koncu obsodba češkega magistra pred koncilom. K slavi samega besedila je zagotovo pripomogla tudi krilatica, ki je bila skovana na cerkvenem zboru ob Bodenskem jezeru, češ da Husovo kritično razmišljanje o cerkvi »ruši papeštvo ravno toliko kot koran krščanstvo«, zagotovo pa je do prvih tekstnokritičnih raziskav Husovih tekstov ob koncu 19. stoletja (npr. Johann Loserth, Václav Flajšans v prvi izdaji Zbranih del M. Jana Husa itn.) delo o cerkvi veljalo za najpomembnejši in najbolj izviren Husov spis.

Sodobna filologija je nato sodbo o izvirnosti spremenila; danes velja, da sta na Husovo delo temeljno vplivala vsaj dva traktata angleškega teologa, biblicista in univerzitetnega profesorja Johna Wycleffa (1331–1384), ⁴³ in sicer *De Ecclesia* (1378) in *De potestate papae* (1378),

42 N. d., 159.

43 Prvo dokazano Husovo aktivno reflektivno recepcijo tekstov Johna Wycleffa je datirati v leto 1398. Tedaj si je Hus kot učitelj artistične fakultete Karlove univerze (magister actu regens) je prepisal štiri Wycleffove filozofske traktate – *De individuatione temporis*, *De ideis*, *De materia et forma*, *De universalibus*. Rokopis so med tridesetletno vojno švedski vojaki odnesli iz Prage, zdaj je pod signaturo A 164 shranjen v Kuningliga biblioteket – Sveriges nationalbibilotek, v njem pa se nahajajo pomenljive robne opombe, napisane z roko M. Jana: »Zlata je vredno, kar je tukaj slišano«, »O, Wycleff, Wycleff, kako ti neenkrat zmešaš glavo« in »Dragi Wycleff, naj ti da Bog nebeško kraljestvo«.

ugotovljene pa so bile tudi nezanemarljive tekstnogenealoške povezave z drugimi Wycleffovimi traktati – *De civili dominio*, *De blasphemia*, *De fide catholica*, *De paupertate Christi*, *Ad argumenta aemuli* – in z njegovimi pridigami.⁴⁴ Razmerje med Husovo *Cerkvijo* in *O papeški moči* angleškega teologa je na številnih mestih celo tako bližnje, da gre pri Husu v številnih pasajah za zgolj jezikovno redakcijo (npr. semantično nerazlikovalna menjava besednega reda, toda brez spremembe mej povedi ali odstavkov) latinskega izvirnika oxfordskega profesorja,⁴⁵ toda, kot so pripoznali celo izrazito katoliško pravoverni raziskovalci življenja in dela M. Husa (npr. J. Sedlák), ne gre za plagiat, temveč za Husovo receptivno mentalno strukturo.⁴⁶ Češki magister je namreč lastne misli prav tekoče izrekal s tekstnimi strukturami, ki jih je v letih pred nastankom dela *De Ecclesia* prebral v spisih otoškega učenjaka.

Omenjena tekstna genealogija na ravni Wycleff-Husove teologije *o cerkvi in njeni strukturi*, *odpuistikih in papeški moči* signalizira postvarjalno recepcijo wycleffizma in tako skozi pomensko in delovansko polje odpora proti nadoblasti papeške stolice vzpostavlja intelektualno zgodovinsko navezavo med Wycleffom, Husom ter njegovimi češkimi in nemškimi zgodovinskimi nasledniki – luteransko reformacijo 16. stoletja. Kajti tudi slednja je v Luthrovih *Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute* (1518) svoje miselno oporišče primarno stavila na razpravi o *odpuistikih* in na kritiki brezsravnega mešetarjenja z močjo ključev. Slednje se je tedanjemu nemškemu sleherniku, ki se je kakorkoli srečal s sugestivno pridižno retoriko Johanna Tetzela, kazalo kot strah vzbujajoči nagovor o naglavnem pomenu reševanja grešnih duš iz vic, pripadnik učene kulture pa ni mogel mimo dosti bolj večplastnih časnih in večnih dimenzij celega projekta. Na primer mimo vprašanja, ali ni zaklad storitve dobrih del zadrega samega namena odpuistka, ali, kakor je zapisal Luther: »Zakladi odpuistikov so mreže, v katere zdaj lovijo bogastvo ljudi.«⁴⁷

44 J. Sedlák, n. d., 372.

45 Glej npr. tekstno analizo in primerjavo med Wycleffovim *De potestate papae* in Husovim *De Ecclesia* v: Johann Loserth, Introduction, v: *Johannis Wyclif tractatus De potestate pape*, London 1907, XLII–XLVIII.

46 J. Sedlák, n. d., 359.

47 Martin Luther, *Izbrani spisi*, Ljubljana 2001, 137.

Tudi Husov traktat *De Ecclesia* dolguje svoj nastanek odpustkom. Češki pridigar, univerzitetni profesor in teolog je prišel namreč leta 1412 v prelomni spor s praškim nadškofom Sigismundom Albikom z Uničova (1358–1427), vedno bolj dinamična in nazadnje srdita praška kontroverza pa je zadevala namene papeža Janeza XXIII. v Praški nadškofiji in Litomyšlski škofiji Češkega kraljestva. Papež Janez, s polnim imenom Baldassare Cossa, ki je kasneje na koncilu v Konstanci abdiciral in nekaj časa preživel celo za rešetkami istega zapora kot M. Jan Hus, v gradu konstanškega škofa Gottlieben, je bil bolj ali manj »mož brez posebnosti« med visokim katoliškim klerom svojega časa. Ni posebej reprezentiral temeljnega mentalitetnega stališča ljudi novega veka, *virtù* – življenjske in delovajske moči, potence, silovitosti in – tudi – kreativnosti, ki je bila tako značilna za posamezne najvišje cerkvene vladarje ob koncu 15. in na začetku 16. stoletja; eden izmed slednjih je ravno zavoljo svojih tovrstnih mentalnih potez in delovanja med sodobniki zaslovel celo kot *il Papa terribile*. Janez je bil drugačen. Možak si je svojo pot skozi kanale cerkvene hierarhije utiral na za oni čas precej običajen način, s simonijo in podkupovanjem, med njegovim zapletenim krmarjenjem med čermi in sipinami cerkvene moči pa je koncil v Konstanci odkril tudi težje pregrehe, ki naj bi bremenile dušo Petrovega naslednika – (domnevni) umor. In to ne kogarkoli: papež Janez je bil namreč obdolžen, da naj bi z »laško juho« spravil na oni svet svojega predhodnika na stolu svetega Petra, papeža Aleksandra V. Glede moraličnega vedênja je bilo klepetavemu Neapeljčanu očitano vse, kar si je mogoče le misliti, in to »spe ali bde«: zakonolom z ženo lastnega brata, torej krvoskrunstvo, sodomija, homoseksualnost, pri čemer so bili papeževi ugodniki naštetii poimensko, takisto pa tudi nagrade (npr. opatija), ki naj bi jim jih sveti oče podelil za »vstopanje od zadaj«. Med obtožbami je bil zabeležen obligatni »nemi greh«, onanija, hagiografske pripovedi oz. natolčevanja o kar treh stotnijah nun, ki naj bi jih spolno izrazilo živahni Petrov vikar v Bologni spravil ob nedolžnost, ter končna ugotovitev, da možaka že od otroštva dalje zaznamuje vsakovrstna izprijenost. Poleg tega: da je bil že kot otrok neposlušen do staršev, »trde glave«, lažniv, nezanesljiv – tak, ki ni mogel biti drugega kot sramota Cerkvi in svojim predhodnikom na mestu pglavitnega rimskega škofa. Za tisti čas najtehtnejša in za

obdolženega najnevarnejša pa je bila obtožba, ki je bila proti razpuščenemu Kristusovemu vikarju kot navržena – krivoverstvo. Papež Janez je bil namreč take nravi, da pogosto ni dosti mislil, kaj mu (z)leti z jezika. Njegov dozdevni zaupnik, milanski nadškof Bartolomeo de la Capra, je namreč pred koncilom izpovedal, da je papež Janez po kronanju izrekal za poglavitnega Kristusovega reprezentanta na svetu kaj nenavadne observacije o verskih rečeh:

»Janez (posmehljivo): O, kaj ti verjameš v vstajenje mrtvih?

Nadškof: Vsekakor!

Janez: Daj no, to je pa res neumno. Imel sem te za pametnejšega človeka, si pa neumna žival.«⁴⁸

Papež Janez XXIII. se je leta 1411 v svoji italijanski partiji političnega šaha uprl pretenzijam neapeljskega kralja Ladislava (1386–1414), ki je bil podpornik Janezovega protipapeža Gregorja XII. in je hotel obvladati celotno Italijo. Papež Janez je nad monarhom izrekel interdikt ter proti njemu razglasil križarsko vojno, z bulama z 9. septembra in 2. decembra 1411 pa je podelil polni papeški odpustek vsem, ki bi se udeležili križarskega pohoda proti upornemu neapeljskemu kralju, pa tudi tistim, ki bi ta pohod podprli z denarnimi darovi. V Prago sta buli prispeli maja 1412, in sicer skupaj s palijem za novega praškega nadškofa Sigismunda Albika,⁴⁹ doktorja prava in medicine ter zdravnika kralja Václava IV. Václav Tiem, ki jih je dostavil v Prago, pa je takoj zaprosil kralja Václava in novoimenovanega nadškofa za dovoljenje za razglasitev bul ter za zbiranje denarja za križarje papeža Janez XXIII. Hus se je trudil kralja pregovoriti, da bi razglasitev bul in odpustkov prepovedal ali vsaj sklical Karlovo univerzo, da bi se izrekla o tem (ali proti temu), toda njegov poskus ni bil uspešen: po naravi impulzivni, agresivni in pogosto neobvladani vladar⁵⁰ se tokrat ni želel spustiti v odprt konflikt s papežem Janezom, kateremu je priznaval obedienco dežel krone sv. Václava. Proti buli in odpustkom je nato Hus spisal

48 Richard Friedenthal, *Mož na grmadi*, Ljubljana 1973, 355–358.

49 Ena od hiš Sigismunda Albika je stala na mestu, kjer danes stoji meščansko poslopje, v katerem domuje Slovanský ústav AV ČR (Valentinská 1, Praha 1).

50 V. V. Tomek, n. d., 362, 366–272 (reakcije kralja Václava IV. ob zadevi Jana Nepomuka); prim. František Palacký, *Dějiny národu českého* II, Praha 1968, 420–422.

oster protest, v katerem je trdil, da je bula papeža Janeza v opreki z Božjo besedo, da odpustki niso nič drugega kakor laž ter da zavoljo njih nastajajo prepiri in druge homatije. Med drugim je zapisal: »Apostolicus capiens multam pecuniam ab hominibus, nihil boni per hoc disponit, sed ad suam pompam et superbiam expendit et inter cardinales dividit [...] verius et cercius esset paganis credendum, quia quod promittunt, fidelius et amlius tenent.«⁵¹ Toda tudi to pisanje kralja ni premaknilo: razglasitev bule naj se izvede, vladar pa je ukazal, naj komisarjem pri tem nihče ne nasprotuje. In se je zgodila: slovesno, z bobnanjem je bila bula razglašena na vseh javnih mestih v Pragi, komisarji pa so ljudi spodbujali, naj se kar najhitreje spovedo, se poprimejo čolniča zaslug svetnikov in si zagotovijo odpustek. Toda cel podvig je kar premočno smrdel po običajni ljudski trgovini in kar nič ni bilo čutiti privzdignjenega kadila (po)duhov(lje)nosti. Podobno, kakor so dobrih sto let pozneje Tetzl in Fuggerji že na začetku spravili na slab glas odpustke papeža Leona X. oz. nadškofa Albrechta Brandenburškega – in dali Luthru netivo za razmišljanje ne le o odpustkih, temveč o tako temeljni reči, kot so »robni pogoji« za milost Božjo in odrešitev (zgolj po veri) –, tako so tudi Václav Tiem in njegovi komisarji reč poprijeli čisto po trgovsko. Tiem je za razglašanje odpustkovne bule po deželi proti plačilu najemal celo take duhovnike, ki so bolj kot besede evangelija praktično spregali glagole (*pri*)*grabiti*, *obrati* in *pridobiti*, namesto denarja pa so od vernikov jemali tudi konkretno nelikvidno imovino – ovce, koze, krave ...⁵² Na to izrecno referira besedilo ljudske popevke, ki je nastala v Pragi po letu 1412 in glasi:

»Bubeník, ten je nosí v voze,
raduje se každé koze,
ktož mu ovci, krávu dá,
všecky římské odpustky má,
pekla i propasti.«⁵³

Toda Husova kritika je bila precej globlja – in temeljna: ni se upiral zgolj neredu, nepoštenosti in posvetnosti pri zbiranju denarja, ki so ga med

51 J. Sedlák, n. d., 232 (op. 1).

52 J. Sedlák, n. d., 232–233.

53 Zdeněk Nejedlý, *Počátky husitského zpěvu*, Praha 1907, 424.

drugim v treh najpomembnejših praških cerkvah – Sv. Vít, Vyšehrad in Týnský chrám – metali v velike skrinje za cerkvene darove, temveč je najresneje dvomil o sami podstati razpisovanja odpustkov, papeškem primatu in tako o nauku o cerkvi. Sveti oče papež da nima nikakršne pravice do posvetne oblasti in njene obrambe.⁵⁴ Takisto nima pravice prodajati odpustkov za denar oz. sploh nima pravice podeljevati kakršnihkoli odpustkov, kajti grehe lahko odpušča – in tako podeli odpustek in posamičnika razbremeni grehov – samo Vsevišnji, vse drugo pa da je kramarsko grabljenje denarja, ki se mu mora pravoverni kristjan upreti, pa četudi za ceno mučeniške smrti. In slednje je bilo Husovo temeljno stališče, ki ga je zagovarjal do svojega konca. Toda najprej je moral svojo misel dati v obtok in zanjo nagovoriti »javno mnenje«. Bil je prepričan, da ima za seboj tako praške meščane, zlasti češke, ki jim je v njihovem jeziku pridigal v Betlehemiški kapeli, kot tudi Karlovo univerzo. Zato je svoj protest napravil javen. Na eni strani je, kakor je brati v virih, »Magister Hus na skoraj vsaki svoji pridigi [⁵⁵]v Betlehemiški kapeli nagovarjal ljudi, naj nikar ne dajejo denarja za te odpustke,«⁵⁶ na drugi pa je na univerzi dosegel, da je rektor Marek s Hradce sklical akademski zbor o perečem vprašanju. Toda doktorji svete teologije so pred retorično ponavadi precej dinamičnim splošnim akademskim shodom o perečem vprašanju želeli razpravljati *sub rosa*. Zato so se sestali najprej sami in ugotovili, da utegne epitet Wycleffovih podpornikov, v kolikor bi po tem zasloveli v okcitanski

54 Hus je bil eden izmed zgodnjih pomembnih evropskih intelektualcev, ki so kritično obravnavali srednjeveško Konstantinovo darovnico; dozdevno podelitev posvetne moči rimskemu papežu je imel Hus iz teoloških razlogov za skrajno problematično, in sicer iz drugačnih ozirov kakor Lorenzo Valla, ki je na podlagi zgodovinske kritike teksta v delu *De falso credita et ementita Constantini donatione declamatio* (1440) ugotovil, da gre za ponaredek, ki je znatno mlajši od termina nastanka, zatrjevanega v listini. Gl. Lorenzo Valla, *O lažni Konstantinovi darovnici*, Ljubljana 2009, npr. zgodovinsko slovnico analizo samostalnika *satraps* (XII.38–39), 60–62.

55 Odloemek takšne Husove pridige 12. maja, na praznik Gospodovega vnebohoda, v katerem Hus argumentira, zakaj prelati ne morejo storiti čudežev, glasi. »Et hoc patet in bullis papalibus nunc currentibus, ubi datur remissio a pena et a culpa dantibus pecuniam ad bellum Ladislaum regem ad ipsum occidendum et ipsum usque ad generationem quartam condempnantes, cum fortase non perveniet ad generationem quartam in sua genealogia et si deveniat, condempnabunt nondum natos, qui fortasse sunt predestinati. Ecce iusticia!« J. Sedlák, n. d., 234 (op. 4).

56 *Scriptorum rerum bohemicarum*, tomus III, Praga 1829, 26.

učeni republiki, visoki šoli v Pragi prej škodovati kot koristiti. Takisto so ugotovili, da je reč odpustkov, o kateri je tekla razgreta debata, ne le teološka, temveč tudi politična zadrega, kajti zadevala je samega češkega kralja, njegovo dovolitev prodaje in kraljeve politične pretenzije. In tako so sklenili, da bodo vseh 45 artiklov Wycleffa ponovno obsodili,⁵⁷ in to kljub dejstvu, da sta jim vsaj dva pomembna praška teologa iz njihovega tabora, sicer tudi Husova učitelja in do določene točke prijatelja, Stanislav z Znojma in Štěpán z Pálče, sama eksplicitno pritrjevala. Poleg tega so se odločili, da na akademskem zboru na vprašanja, ki bi jim jih javno zastavila Husova stran, ne bodo reagirali.

Akademski zbor, ki je sledil, je bil zelo živahen. Predmet razprave je bilo vprašanje, ali naj univerza potrdi papeški buli o križarski vojni proti neapeljskemu kralju Ladislavu. Doktorji teologije so tokrat pustili govoriti dekanu lastne fakultete, ki je razglasil, da ne želijo niti nasprotovati kraljevim ukazom niti se postavljati proti papežu in njegovim bulam, ki so jih sprejeli kralj, praški nadškof in kapitelj, papeškega pisanja pa da ne bodo presojali, ker da za to nimajo nikakršnega pooblastila, temveč so pripravljani kot poslušni sinovi cerkve ubogati in po svojih močeh nasprotovati vsem, ki bi se papeževim bulam upirali. Na to se je odzval Hus in profesorje (magistre) v imenu bakalarjev in študentov pozval, naj iz Biblije in z argumenti razuma odgovorijo na vprašanje: Ali buli pod pretnjo smrtnega greha zavezujeta vsakega študenta, da bi rimskemu škofu pomogel z gmotno imovino, in ali je treba buli pridigati kot člen nauka (dogme)?⁵⁸ Profesorji teologije mu niso odgovorili, temveč so se sklicali na razglas, ki ga je v njihovem imenu objavil dekan Teološke fakultete, večinski del univerze pa jih je v tem podprl. Toda Hus se ni dal: tisto, za kar ni bilo iz strahu pred kraljem Václavom IV. ter sprično odločnega nastopa profesorjev teologije soglasja v univerzitetni skupnosti, je lansiral sam. In tudi razglasil. Z na javnih mestih

57 Šlo je za tretjo obsodbo artiklov učenega angleškega teologa na Karlovi univerzi: prvič, leta 1403, je Wycleffove nauke obsodila univerza, vendar le z nemško večino; drugič, leta 1408, pa le češki narod (*natio Bohemorum*; Karlovo univerzo so od ustanovitve 1348 sestavljali štirje »univerzitetni narodi« – *natio Bohemorum*, *natio Polonorum*, *natio Bavororum* in *natio Saxonum*).

58 Prim. Mistr Jan Hus, *Postila, vyloženie svatých čtení nedělních*, Praha 1952, 43 (Neděle druhá po Kristovu narození).

pritrjenimi razglasi je oznanil, da bo v auli magni Karlove univerze 7. junija 1412 potekala velika disputacija na temo: Ali je po Kristusovem zakonu kristjanom dovoljeno in ali prispeva k časti Božji, k odrešitvi ljudi in je v dobro kraljestva, da se potrdi papeška bula o povzdignitvi križa [križarski vojni] proti neapeljskemu kralju Ladislavu in njegovim zaveznikom?⁵⁹

Za tem je v mestu ob Vltavi izbruhnil pandemonij. Profesorji teologije so si na vso moč prizadevali, da bi Husovo namero preprečili. Zato so poslali dva izmed svojih članov k praškemu nadškofu Sigismundu Albiku, naj z močjo urada nadškofa, ki pa je bil hkrati tudi kancler Karlove univerze, disputacijo preprosto prepove. Albik je nato predse poklical Husa, papeški legati pa so magistra v nadškofovi prisotnosti vprašali, ali se namerava podvreči apostolskim ukazom. Hus jim je odvrnil, da želi *apostolske* ukaze rad izpolnjevati – ne pa nujno *apostolikove*. Kajti, ko so si legati pomeli roke, Husov odgovor z veseljem tolmačili v svoj prid in se obrnili k praškemu nadškofu z besedami: »Poglejte, gospod nadškof, tale bo odslej poslušal ukaze našega gospoda,« jim je uporni češki profesor, da bi razčistil poimenovalno zmedo, odgovoril naslednje: »Dobro me razumite, gospodje. Rekel sem, da hočem izpolnjevati apostolske zapovedi in jih v vsem poslušati; toda z apostolskimi imenujem nauke apostolov Kristusovih. In če se bodo ukazi rimskega škofa ujemali z naukom in ukazi apostolov po Kristusovem zakonu, tedaj jih bom rad poslušal. Če pa bom v njih našel kaj, kar nauku apostolov nasprotuje, tedaj ne bom ubogal, pa četudi mi pred očmi mahate z grmado.«⁶⁰ – Praški nadškof je pripravljajočo se disputacijo prepovedal.

Teološka fakulteta je nato potegnila iz rokava še zadnjo karto in uporabila moč urada, da bi preprečila disput o pereči temi. Proti Husovi napovedi je izdala lastni javni razglas, ki ga je krasil pečat fakultete, naznanjajoč, da gre tokrat za uradno stališče institucije. Jedro razglasa je bila

59 »Utrum secundum legem Jesu Christi licet et expedit, pro honore Dei et salute populi christiani, et pro commodo regni, bullas papae de erectione cruces contra Ladislaum regem Apuliae et suos complices, Christi fidelibus approbare?« *Scriptorum rerum bohemicarum*, tomus III, 15.

60 *M. Jana Husi sebrané spisy* II, ur. Václav Flajšans, Praha 1904, 103 (Contra 8 doctores I).

protestacija z naslednjimi besedami: »Brez pridržkov verujemo, kar so verovali naši očetje in kar je stoletja verovalo celotno krščanstvo ter zaradi česar so naši očetje v isti namen uvedli jubilejna leta ter mnoge odpustke volili različnim cerkvam, namreč, da lahko papež podeli polno odpustitev vseh grehov. Verujemo tudi, da lahko papež v primeru nuje pokliče na pomoč vernike in od njih zahteva prispevke za obrambo mesta Rima in njegove cerkve, ki je sedež apostolov Petra in Pavla, namestnikov Kristusovih, in da lahko, da bi okrepal zoper nasprotnike in jih spreobrnil ter zoper uporne sovražnike cerkve in kristjanov, ki so razkolniki in krivoverci, takim, [ki mu pomagajo,] če se kesajo in se izpovedo, podeli popolno odpustitev vseh grehov.«⁶¹ Mater facultas theologica Pragensis je poleg tega še vsakemu bakalarju teologije – Hus je bil tedaj baccalaureus formatus svete vede – zagrozila s kaznijo, če bi si drznil izreči determinacijo o odpustkovnih bulah papeža Janeza, o njih disputirati ali celo izrekati svojo sodbo.

Hus se je za papirnega leva teološke fakultete menil ravno toliko, kolikor resno je jemal ukaz nadškofa Sigismunda Albika – nič. Na prepoved disputacije, ki je letela nanj osebno, je odgovoril posmehljivo, da naj na teološki fakulteti kar pripravijo univerzitetni zapor zanj in da fakulteta še prepovedi ni znala spisati, kot je treba, kajti prepovedala da je javno razpravo o buli, ki jo je praški nadškof že itak sam omejil v posameznih točkah. In tako se je napovedana Husova disputacija v veliki avli Karlove univerze 7. junija 1412 zgodila. Hus je po determinaciji najprej navedel deset mogočih razlogov, ki bi utegnili govoriti v prid Janezovi buli, nato pa je polemično pretresel vsakega od njih. Svojo argumentacijo je razdelil na tri dele. V prvem je predstavil osem Wycleffovih argumentov proti možnosti odpuščanja grehov zavoljo odpustka. V drugem delu je z argumenti iz *Biblije* in s spisi svetih očetov dokazoval, da papeževa dejavnost ne vključuje direktne akcije s hladnim orožjem. Torej da se papež z nasprotniki ne bi smel lasati na bojnem polju, temveč bi moral zanje – moliti. V tretjem delu je praški profesor kritiziral sam tekst bule. Glavna polemika proti odpustkom je bila zaobsežena prav v tretjem delu, ko je Hus izrekel lastno teološko pozicijo in pri tem pokazal tudi precej izvirnosti ter odmikov od

61 J. Sedlák, n. d., 237.

teologije M. Johna Wycleffa Angleškega.⁶² Hus je menil, da papež ne more dajati odpustkov, ker ne poseduje moči razodetja, in tako tudi ne gotovosti, ali isti prestopek taistemu grešniku, katerega odvezuje sam, odpušča tudi Vsemogočni. Sveti oče da tudi ne ve, ali je grešnik predestiniran. Apostolik da s podeljevanjem odpustka tudi izničuje moč kesanja, kajti ne more biti prepričan, da se dotični grešnik za svoje početje tudi zares kesal. Hus je sklenil takole: »Zato sem iskal in še vedno iščem, da bi našel, ali je kdo izmed svetnikov dajal odpustke, pa nisem še ničesar našel [...].« Dodal je, da »nasprotovati tej buli pritiče zavoljo odrešitve duš«. ⁶³ In tudi, da »ni prav dajati denarja papežu za prelivanje krščanske krvi«. ⁶⁴

Po Husu je poprijel besedo humanist M. Jeronym Pražský, ki ga je kasneje pred koncilom v Konstanci doletela podobna usoda kot M. Jana Husa, grmada. M. Jeronym je slovel kot mojster latinske elokvence in je na disputaciji zbrane tako razvnel, da bi najraje kar takoj odšli v mestno hišo in tam dosegli prepoved prodaje odpustkov.⁶⁵ Šele zbranemu rektorju univerze M. Marku z Hradce se je nato posrečilo, da je ognjevite študente in M. Jeronyma pregovoril, da niso uresničili svojih namenov. Praški nadškof je videl, da se pripravlja povodenj, kajti s Husovimi pridigami v Betlehemijski kapeli in z delovanjem M. Jeronyma Praškega se je sprva akademski disput o moči ključev preselil na praške ulice in trge. Zato je na svetovitski sinodi duhovništvu Praške nadškofije prepovedal govoriti in delovati proti papeški buli, ukazal pa je tudi, da morajo pridigarji odpustke svojim ovčicam priporočati. Hus se je na ukrep svojega ordinarija odzval s cirkularnim pismom, ki se začneja z besedami *Pax Christi* in je bilo namenjeno duhovništvu njegove dieceze. V njem je avtor navedel dvanajst neustreznosti (*duodecim inconvenientia*), ki naj bi dičile papeško bulo in jih je Hus zapisal kot miselni destilat disputacije 7. junija. Zapisal je tudi, da bi bilo bolje, kot delati reklamo za bulo in pridigati odpustke, vernikom svetovati, naj se nikar ne pustijo okrastrati in simonistično odirati pri spovedi.⁶⁶

62 Johann Loserth, *Hus and Wiclif*, London 1884, 140–144.

63 J. Sedlák, n. d., 238.

64 *Scriptorum rerum bohemicarum*, tomus III, 16.

65 N. m.

66 J. Sedlák, n. d., 239.

Husov disput je že v naslednjih dneh, podobno kot dobro stoletje kasneje Luthrov, dosegel ljudsko kulturo, in tako dokončno zapustil akademska tla. Po Pragi so začeli skladati verzne paskvile⁶⁷ proti buli in papeškim legatom, Štěpán z Pálče pa je v svojem traktatu *De Ecclesia* zapisal, da so bili prepisi bule, ki so bili pribiti po cerkvah, in skrinjice za miloščino, kamor se je dajalo denar od prodaje odpustkov, ponečedeni s smolo in iztrebki, magistri, profesorji bogoslovja so postali tarča najhujšega posmeha, neznani avtor pa je vse, ki so imeli kakorkoli opravka z mešetarjenjem z odpustki papeža Janeza XXIII., počastil z ne ravno odličnimi epiteti – da so asmodeisti, belialisti, mamonisti, tj. služabniki Asmodeja in Beliala (Zlodeja) ter sužnji mamona.⁶⁸

Pomenljiv izraz razvnetih strasti tistega praškega poletja je bil tudi posmehljivi sprevod po Pragi, ki ga je zorganiziral eden od prijateljev in član spremstva (familiaris) kralja Václava, plemič Vok Voksa z Valdštejna. Ta je s pomočjo neutrudnega, toda vetrnjaškega M. Jeronyma Praškega ter drugih magistrrov (artistične fakultete) spravil skupaj za tisti čas in tisto snov kaj nenavadno, toda, po njihovem mnenju, ne neprikladno povorko: njen namen je bil odkrito sramotilen – za svetega očeta Janeza. Na okrašen voz so namreč posadili v prostitutko preoblečenega študenta, ki so mu okoli vratu in čez prsi obesili papeško bulo. Nato so se pred čudno vozilo vpregli študenti, oblečeni kot dvorni norci, in drugi našemljenci ter mladeniča peljali najprej k nadškofijski palači na Mali strani, nato čez Karlov most, po celotnem Starem mestu in nazadnje pred kraljevsko palačo na Přikopih. Pri tem so uganjali norčije in delali vsakovrstne nespodobne gibe ter geste, vsa stvar pa se je končala pred prangarjem na Přikopih, kjer so »papeške bule« zmetali na grmado in jih sežgali; slednje naj bi bila parodija na sežig Wycleffovih del, ki ga je praški nadškof iniciral leta 1410.⁶⁹

67 »Legát přijel do Prahy / zbudil kanovníky, / byt' k němu přistúpily, / krále a obcí lúpily, / po vši české zemi.« – Zd. Nejedlý, n. d., 423.

68 J. Sedlák, n. d., 239–240 (op. 3).

69 František Palacký, *Dějiny národu českého III*, Praha 1968, 86–87; prim. Fr. Palacký, n. d., 69–72, in František Šmahel, *Husitská revoluce 2: Kořeny české reformace*, Praha 1996, 239–242. Odziv na omenjeni sežig je bila tudi naslednja popevka: »Zajíc biskup abeceda / spálil knihy a nevěda, / co jest v nich napsáno.« – Zd. Nejedlý, n. d., 419.



Richentalova kronika: M. Jan Hus na grmadi in odstranjevanje pepela

Odmev

Artikuli, ki so privedli do Husove obsodbe v Konstanci, niso niti korekten niti celovit odraz Husove teologije, kajti bili so pripravljene z namenom, ki ni nujno predpostavljala tekstne doslednosti. Takisto obseg artikulov v Konstanci ne zajema niti vsega Husovega spisja v latinskem jeziku, temveč le ono, ki so ga Husovi tožniki imeli ga pohujšljivo za pobožna ušesa, za sporno, napačno ali krivoversko; češko pisana besedila se v artikulih niso znašla.

Toda v zrcalu tedanje sistematične teologije se Hus kaže v naslednji luči: povsem na strani sočasne katoliške pravovernosti ga je najti pri nauku o Bogu, Kristusu, njegovem utelešenju, Devici Mariji in odrešenjskem dejanju; enako tudi ob vprašanju opravičenja človeka po milosti Božji, ob maši, eshatologiji in zakramentih. Edini odmik je nauk o evharistiji, kjer je Hus menil enako kot Wycleffe in zagovarjal *remanenco*. O *zakramentu kesanja* je učil, da duhovnik odpuščanje grehov le razglasi, ne opravi pa same odpustitve. O *dobrih delih* je podobno kot Wycleffe menil, da človek v stanju težkega greha greši brez izjeme, zato so vse njegove storitve grešne. Ravno tako je dvomil, da bi bila podelitev hostije veljavna, če duhovnik, ki jo podaja, ni predestiniran ali ne izpričuje dobrega moralnega ravnanja.

Povsem na strani cerkvene opozicije pa je bil pri nauku o *cerkvi in njeni ureditvi*.⁷⁰ Problem, ki so ga v Husovem topoglednem pisanju razvidevali tedanji teologi, ni bil v mišljenju cerkve kot občestva predestiniranih, temveč v tem, da je češki teolog sveto cerkev definiral *izključno* kot občestvo predestiniranih in hotel na tem temelju izpeljati tudi načela in strukturo njenega vodstva. S tem pa so bili zanikani vidna bojujoča se cerkev, njen poglavar papež in zbor kardinalov ter njihova avtoriteta. – Razkol med Husom in sočasno Cerkvijo je bil na tej točki najmočnejši in, kot se je izkazalo v Konstanci, nerešljiv po nenasilni poti.

Miselno Husov nauk o cerkvi v letih po njegovi smrti ni doživel posebnega odmeva. Zato pa je toliko močnejše učinkoval *praktično*, kajti zanikanje božanskega izvora papeškega primata in učiteljske avtoritete rimske Cerkve je postalo eden od glavnih idejnih opornih

stebrov husitskega gibanja: *Sveto pismo* naj bo edini temelj vere, Božji zakon pa naj usmerja vse, kar se počne javno in zasebno. Pri slednjem Hus ni povsem prezrl tradicije, in tudi husiti ne, kajti za avtoriteto so jim veljali zgodnji cerkveni zbori in pomembni cerkveni očetje, zlasti prednicejski, toda tudi mlajši teologi, kolikor so svoja besedila utemeljevali z *Biblijo*. Složno pa so Hus in husiti zavračali formalni temelj vere, kakor ga je razumela rimska Cerkev – cerkveno avtoriteto, proti kateri je praško husitstvo stavilo miselno potenco *univerze*, taborsko pa *razuma*.⁷¹

Tako so jeseni 1419 nastali *Štirje praški artikuli* (*Čtyři pražské články*), ki pomenijo prvo veroizpoved češke reformacije, program razvijajočega se husitskega gibanja, toda tudi prvo reformirano konfesijo v Reichu.⁷²

»1) Prvič: krščanski duhovniki naj Božjo besedo po Kraljestvu Češkem oznanjujejo in pridigajo brez vseh ovir, kot to naš Odrešenik ukazuje.

2) Drugič: častiti zakrament telesa in krvi Božje pod obema podobama, kruhom in vinom, naj se vsem vernim kristjanom, ki jim smrtni greh tega ne brani, podaja brez vseh ovir, na način in po ukazu Odrešenika.

3) Tretjič: številni duhovniki in menihi s posvetno pravico vladajo nad velikim gmotnim imetjem, in to v nasprotju z ukazom Kristusovim, v škodo duhovniškega stanu in v še večjo škodo posvetnih gospodov plemičev; takšnim duhovnikom je treba to gospodovanje odvzeti, ga ustaviti, da bi lahko nato Čehi živeli vzorno in bili napeljevani k stanu Kristusovemu in apostolov.

4) Četrtič: vse smrtne grehe, še posebej vidne, in druge nerednosti, ki so zakonu Božjemu nasprotne, morajo razumno vsi, ki so poklicani k za to primernemu položaju, v vsakem stanu ustavljati in zatirati, da bi se odpravile hudobne in napačne govornice o tej deželi in da bi se splošno dobro godilo kraljestvu in jeziku češkemu.«

Od tod naprej pa se razteza zgodovina husitskih vojn, toda za njimi tudi zgodovina ustvarjanja prvega velikega geografskega prostora verske svobode, ki je na večer češke renesanse 16. stoletja, zlasti pa po *Majestátu*

71 J. Sedlák, n. d., 374–375.

72 *Čtyři vyznání*, ur. Rudolf Říčan, Praha 1951, 37–52.

Rudolfa II. pulziral tako, da je v deželah krone sv. Václava vsakdo mogel izpovedovati svoje versko prepričanje brez zadržkov.⁷³ Toda tudi to se je imelo radikalno spremeniti. Slednje pa je že snov za pripovedovanje v drugem historiografskem narativu.

VIRI IN LITERATURA

Arnošt s Pardubic, *Statuta provincialia de anno 1349 cum tractatu De tribus punctis religionis christianae*. [Http://www.manuscriptorium.com/apps/index.php?direct=record&pid=AIPDIG-NKCR_39_F_31_____2W6DSE7-cs](http://www.manuscriptorium.com/apps/index.php?direct=record&pid=AIPDIG-NKCR_39_F_31_____2W6DSE7-cs).

Nicolaus von Amsdorff, *Grund und Ursache aus der Chronik, warum Johannes Hus und Hieronymus von Prag verbrannt sein*. Magdeburg 1525. [Http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:gbv:3:1-200594](http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:gbv:3:1-200594).

Čtyři vyznání, ur. Rudolf Řičan, Praha 1951.

Documenta M. Iohannis Hus vitam, doctrinam, causam in concilio Constantiensi acta, Praga 1869.

Richard Friedenthal, *Mož na grmadi*, Ljubljana 1973.

Thomas A. Fudge, *The Trial of Jan Hus: Medieval Heresy and Criminal Procedure*, Oxford, New York 2013.

Ivan Hlaváček, Úvod. V: *Ze zpráv a kronik doby husitské*, Praha 1981.

73 Po l. 1609 je imel vsak prebivalec dežel sv. Václava polno svobodo verovanja. To je pomenilo, da je lahko katerikoli plemič, svobodnjak ali podanik v čeških deželah izpovedoval katerokoli veroizpoved. In to ne le na kraljevi zemlji, temveč tudi na posestvih nadškofa ali samostanov. Niso pa imeli vsi vseh in enakih pravic v zvezi s postavljanjem cerkva. Nekatoličani so si namreč smeli postavljali svoja svetišča zgolj na kraljevi posesti, ne pa na zemlji, ki je pripadala rimski Cerkvi. In tako je nastalo ključno vprašanje: ali so posesti rimske Cerkve, če je češki kralj katoličan, kraljeva zemlja. Povod za stanovsko vstajo proti Habsburžanom pa je bilo porušenje dveh evangeličanskih cerkva v dveh mestecih na severu Češke. Leta 1617 je namreč praški nadškof Jan Lohelius podrl evangeličansko cerkev v rudarskem mestu Hrob, ki je bilo posest Praške nadškofije, isto se je zgodilo tudi v Broumovu. Čeprav je šlo zgolj za 4,2 % zemlje v svetováclavskih deželah, so stanovi presodili, da je tako rušenje nekatoliških cerkva dovolj težak napad na njihove verske pravice iz *Majestáta*, da lahko opraviči njihov upor proti Habsburžanu, ki je sedel na prestolu sv. Václava. In tako se je začela tridesetletna vojna. Josef Pekař, *Bílá Hora. Její příčiny i následky*, v: Josef Pekař, *Postavy a problémy českých dějin, Výbor z díla*, Praha 1990, 141–143.

- Joannis Hus, et Hieronymi Pragensis Confessorum Christi Historia Et Monumenta* 1–2, Norimbergae 1558. [Http://data.onb.ac.at/rec/AC11105490](http://data.onb.ac.at/rec/AC11105490); <http://data.onb.ac.at/ABO/%2BZ180267506>.
- Listy Husovy, ur. Bohumil Mareš, Praha 1901.
- M. Jana Husi sebrané spisy, I–V, ur. Václav Flajšans, Praha 1904.
- Mistr Jan Hus, *Postila, vyloženie svatých čtení nedělních*, Praha 1952.
- Mistr Jan Hus, *Drobné spisy české*, Praha 1985. Magistri Iohannis Hus opera omnia, tomus IV.
- Index librorum prohibitorum*, Romae 1559.
- Johann Loserth, *Hus and Wiclif*, London 1884.
- Johann Loserth, Introduction, v: *Johannis Wyclif tractatus De potestate pape*, London 1907.
- Martin Luther, *Izbrani spisi*, Ljubljana 2001.
- Zdeněk Nejedlý, *Počátky husitského zpěvu*, Praha 1907.
- František Palacký, *Dějiny národu českého I–V*, Praha 1968.
- Josef Pekař, *Postavy a problémy českých dějin, Výbor z díla*, Praha 1990.
- Ulrich von Richental, *Costnitzer Concilium So gehalten worden jm Jar Taussend vier hundert vnd dreytzehn Jetzt auffß neuw zugerichtet, Doch mit warer Ersetzung vnd Inhalt deß alten Exemplars*, Franckfurt am Mayn 1575. Urn:nbn:de:bvb:12-bsb00054503-1.
- Scriptorum rerum bohemicarum*, tomus III, Praga 1829.
- Jan Sedlák, *M. Jan Hus*, 2. vyd., Olomouc 1996.
- Hartmann Schedel, *Weltchronik*, Nürnberg 1493.
- Klaus Schelle, *Das Konstanzer Konzil 1414–1418. Eine Reichsstadt im Brennpunkt europäischer Politik*, Konstanz 1996.
- František Šmahel, *Husitská revoluce 1–4*, Praha 1996.
- Václav Vladivoj Tomek, *Dějepis města Prahy*, III, Praha 1875.
- Primož Trubar, *Articuli (1562)*, v: *Zbrana dela Primoža Trubarja III*, ur. Jonatan Vinkler, Ljubljana 2005.
- Lorenzo Valla, *O lažni Konstantinovi darovnici*, Ljubljana 2009.
- Vavřinec z Březové, *Husitská kronika*, Praha 1979.
- Johannis Wyclif tractatus De ecclesia*, ur. Johann Loserth, London 1886.
- Johannis Wyclif tractatus De potestate pape*, ur. Johann Loserth, London 1907.
- Ze zpráv a kronik doby husitské*, Praha 1981.

Emidio Campi

ALI JE BILA REFORMACIJA NEMŠKI DOGODEK?*

Ko sem bil povabljen, da se lotim tega vprašanja, sem bil zadovoljen, saj sem avtomatično pomislil, da poznam vsaj del odgovora, ki naj bi bil dokončno: NE. Ko pa sem se začel pripravljati in me je tema pritegnila, sem se postopoma zavedel njene kompleksnosti. Prisilila me je k razmisleku ne le vprašanja samega, temveč tudi moje intelektualne poti, od prvega srečanja z mednarodnim znanstvenim obravnavanjem reformacije v seminarju Heika Obermana na univerzi v Tübingenu jeseni 1968, dogodka, ki je sprožil moje – vse življenje dolgo – iskanje boljšega razumevanja reformacije.

Če je kaj resnice v izreku »Presojajte človeka bolj po vprašanjih, ki jih postavlja, kot po odgovorih«, pripisovanem Voltairu, je treba organizatorje pohvaliti za izbiro tematike. Niso preprosto vprašali, »Kaj je bila reformacija?«,¹ niti »Ali se je v 16. stoletju zgodila reformacija?«² – kar sta že sami izzivalni vprašanji – ampak bolj subtilno: »Ali je bila reformacija nemški dogodek?« To je še en jasen znak, da je v času, ko se reformacija čedalje bolj predstavlja z izrazi različnosti in ko postaja pluralizem geslo za interpretacijo verskega vzpona v 16. stoletju, nujno, da se ne izogibamo težavam, ampak se soočimo z izzivom, da premislimo o novi »veliki zgodbi« časa. Hvaležen sem organizatorjem, da so postavili

* Zahvaljujem se Torrancu Kirbyju (Montreal) in Ianu Hazlettu (Glasgow) za pregledovanje rokopisa in za njune pronicljive komentarje.

1 Glej: Richard Bucher, *What was the Reformation? A Brief History of the Interpretation of the Reformations*, dostopno prek: <http://www.orlutheran.com/refwhat.html> (9. 7. 2015).

2 Glej: Hans J. Hillerbrand, *Was There a Reformation in the Sixteenth Century?*, *Church History* 72 (2003), 525–552.

to vprašanje in da so mi dali možnost deliti z drugimi nekaj misli o njem; dvomim sicer, koliko so bili realistični pri presoji mojih zmožnosti, da nanj zadovoljivo odgovorim. Utemeljen odgovor na to navidez nedolžno vprašanje vključuje problem, ki zahteva pregled množice novih študij in zaresen dialog s starimi zgodovinarji; zahteva skratka izvedenost in previdnost, ki bi ju lahko primerjali s kirurgovo ob operaciji možganov. Moj poizkus lahko zato ponudi le zelo parcialen odgovor, delno s trditvami, delno z dvomi, delno celo s spekulacijami.

Predlagam raziskavo v treh zaporednih korakih. Najprej kratek pregled usode same besede »reformacija«, ki bo pokazal polimorfno izraza in kompleksnost njegovega pomena. Drugo, nekaj pozornosti bomo posvetili okarakterizaciji reformacije kot dogodka. In tretje, zaustavili se bomo pri pridevniku »nemški« v zvezi s samostalnikom reformacija.

1. Reformacija: protestantski pojem?

Beseda »reformacija« mnoge takoj spomni na avguštinskega fratra, ki je heroično izzval Rimsko cerkev, ko je 31. oktobra 1517 pribil na cerkvena vrata svojih 95 tez. Toda beseda *reformatio* je imela dolgo in spremenljivo zgodovino, še preden je bila uporabljena za delo Martina Luthra.³ Splošno uporabljena je bila že v klasični latinščini.⁴ V najširšem smislu je pomenila vsak poizkus prenoviti neko skupnost, institucijo ali skupino z vrnitvijo k njenim začetkom, prvim izvirom. V času cerkvenih očetov⁵ so z njo opominjali, da kristjani in cerkve vedno potrebujejo

- 3 Glej: Emidio Campi, »Ecclesia semper reformanda«: Metamorphosen einer altehrwürdigen Formel, *Zwingliana* 37 (2010), 1–19; Theodor Mahlmann, »Ecclesia semper reformanda«: Eine historische Aufklärung. Neue Bearbeitung, v: Torbjörn Johansson et al. (ur.), *Hermeneutica Sacra: Studien zur Auslegung der Heiligen Schrift in 16. und 17. Jahrhundert. Bengt Hägglund zum 90. Geburtstag*. Berlin: De Gruyter, 2010, 381–442.
- 4 Theodor Mahlmann, *Reformation*, v: Karlfried Gründer (ur.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, 8. zvezek. Basel: Schwabe AG, 1992, 416–427; Ulrich Köpf, *Reformation*, *RGG*⁴, 7 (2004), 145–159; Mahlmann, *Reformationsgedanke*. Ibid., 159–164.
- 5 Gerhardt B. Ladner, *The Idea of Reform: It's Impact on Christian Thought and Action in the Age of the Fathers*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1959; Bernd Christian Schneider, *Ius Reformandi: Die Entwicklung eines Staatskirchenrechts von seinen Anfängen bis zum Ende des Alten Reiches*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2001.

reformatio in melius per Deum, spremembo k boljšemu. Od takrat, od začetka 5. stoletja, je imela ideja specifično verski pomen.⁶

Kljub temu pa je šele z zgodnjim srednjim vekom začel izraz *reformatio* pridobivati večjo težo. *Reformatio* je bila namreč primarno predvsem zadeva zahodne meniške tradicije. Benedikt iz Nursije je v 6. stoletju veljal za »reformatorja«, saj menišva ni ustvaril, ampak ga je »reformiral«. Drugi valovi reformacije so pretresali Cerkev z Benediktom iz Aniane v 8. in 9. stoletju, s Clunyjsko reformo v 10. in 11. stoletju, z reformo hirsauskih menihov v 11. in 12., s cistercijansko reformo 12. stoletja ter dominikansko in frančiškansko v 13. stoletju. Vse te reforme si niso prizadevale samo obnoviti upadajočo meniško tradicijo, temveč tudi reformirati vse krščanstvo in vso krščansko družbo.

Reformno gibanje je dejansko preseglo področje menišva in od 11. stoletja dalje zajemalo tudi verska gibanja med laiki, kot so bili albižani, katari in valdenci. Posebej slednji so bili prepričani, da je konstantinovski obrat zrušil krščanstvo, zato so si prizadevali obnoviti Cerkev od znotraj in jo vrniti k apostolskemu življenju.⁷ Celo Joachim da Fiore (1130/1135–1202) je kot cistercijanski menih leta 1168 izražal upanje na globoko duhovno prenavo Cerkve, ko je preroško naznanjal bližnji začetek obdobja Svetega Duha v zgodovini.⁸

Kakor je Cerkev pospešeno propadala, tako so po obsegu in intenzivnosti naraščale zahteve po reformi. Izraz *emendatio ecclesiae in capite et in membris* (poboljšanje Cerkve v glavi in udih), ki ga je prvi uporabil papež Aleksander III. v pismu 29. oktobra 1170,⁹ in ekvivalentni izraz *reformatio universalis ecclesiae* Inocenca III. v papeški buli 19. aprila

6 Glej: Edeltraud Klueting, *Monasteria semper reformanda. Kloster und Ordensreformen im Mittelalter*. Münster: Lit Verlag, 2005.

7 Amadeo Molnár, *Die Waldenser: Geschichte und europäisches Ausmaß einer Ketzerbewegung*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1980; Gabriel Audisio, *The Waldensian Dissent: Persecution and Survival, c.1170–c.1570*. Cambridge University Press, 1999; Euan Cameron, *The Waldenses: Rejections of Holy Church in Medieval Europe*. Oxford: Blackwell, 2000.

8 Roberto Rusconi, *Profezia e profeti alla fine del Medioevo*. Rim: Viella, 1999.

9 *PL* 200, 743: »[...] si ecclesiam Tornacensem in capite vel in membris tantae pravitatis vitio invenerit involutam, tibi ex parte nostra significet, ut hujusmodi excessus pastoralis sollicitudine corrigas et emendes.«

1213, ko je sklical splošni lateranski koncil (1215),¹⁰ sta izražala splošno in globoko občuteno potrebo ter ostala *topos* skozi ves srednji vek in v začetku zgodnje moderne dobe. Zahtevo po *reformatio in capite et membris*¹¹ so povzeli številni reformni koncili, posebej tista v Konstanci in Baslu v prvi tretjini 15. stoletja.¹² Znamenita je definicija pojma *reformatio*, ki jo je dal španski teolog Juan iz Segovie (1395–1458), vodilna osebnost baselskega koncila. Opredelil jo je kot *correctio morum pro extirpatione vitiorum* (izboljšanje nravi za odpravo napak).¹³ Definicija ne prikljče pred oči zagrelih protestantskih napadov na Cerkev; prej podoba vrnitve na začetke z negovanjem tradicionalnih krščanskih kreposti in brzdanjem korupcije z izboljšanjem cerkvenega administrativnega aparata. Kratkotrajno je beseda *reformatio* dobila analogen pomen tudi na posvetnem področju. Pojavi se namreč v tako imenovani *Reformatio Sigismundi*, v anonimnem dokumentu, ki je krožil po Evropi v 15. in 16. stoletju ter vseboval načrte za preoblikovanje politične in socialne ureditve Svetega rimskega cesarstva, da bi povrnilo in ohranilo mir in pravičnost s *potentia conservativa et pacativa imperii*, z ohranjujočo in pomirjujočo močjo imperija.¹⁴

- 10 PL 216, 824: »Illius ergo testimonium invocamus qui testis est in coelo fidelis quod inter omnia desiderabilia cordis nostri duo in hoc saeculo principaliter affectamus, ut ad recuperationem videlicet terrae sanctae ac reformationem universalis Ecclesiae generale [...] concilium juxta priscam sanctorum Patrum consuetudinem convocemus propter lucra solummodo animarum opportuno tempore celebrandum: in quo ad extirpanda vitia et plantandas virtutes, corrigendos excessus, et reformandos mores, eliminandas haereses, et roborandam fidem, sopiendas discordias, et stabiliendam pacem, comprimendas oppressiones, et libertatem fovendam, inducendos principes et populos Christianos ad succursum et subsidium terrae sanctae [...]«.«
- 11 Iznajdbo opredelitve *reformatio in capite et membris* pripisujejo francoskemu kanoniku in škofu Mendejske škofije Guillaumeu Durandu (tudi Durant, c. 1230/32–1296); glej: Constantine Fasolt, A New View of William Durant the Younger's Tractatus de modo generalis concilii celebrandi, *Traditio* 37 (1981), 291–324.
- 12 Aldo Landi, *Concilio e papato nel rinascimento (1449–1516): Un problema irrisolto*. Torino: Claudiana, 1997.
- 13 »[...] correctio morum pro extirpatione vitiorum, sanctarum profectus [...] virtutum pro carismatum incrementum«. Povzemam po: Klueing, *Monasteria semper reformanda*, 1.
- 14 Heinrich Koller (ur.), *Reformation Keiser Sigmunds*. Stuttgart: Hiersemann, 1964; Hartmut Bookmann, *Reformatio Sigismundi*, *TRE* 28 (1997), 384–386.

Pozni srednji vek je seveda poznal tudi druge, bolj radikalne težnje k *reformatio ecclesiae*. Tako lolardi, privrženci Johna Wyclifa,¹⁵ kakor husiti za Janom Husom¹⁶ so Cerkev svojega časa obtoževali slabega obnašanja in jo pozivali k zvestobi Božji besedi. Husu in Wyclifu *Biblija* ni bila le ena izmed avtoritet; edina je bila nad vsemi avtoritetami. V skladu s tem naukom je bila namenjena vsem. Hus je šel celo dlje od Wyclifa, ko je zahteval reformo in kritiziral omejitve kelih pri zakramentu Gospodove večerje le na mašujočega duhovnika; to je bilo po njegovem v nasprotju s *Svetim pismom* in staro tradicijo Cerkve. Toda kot so že izkusili valdenci s svojimi lastnimi telesi (kot preganjanci), so bile možnosti za reformacijo, ki bi jo vodila biblijska načela za ureditev cerkvenega življenja, še zelo omejene.

Končno, ne smemo prezreti humanističnega gibanja. Znamenite učenjake, kakršni so bili Pico dela Mirandola, Lefevre d'Étaples, Rudolph Agricola, Johannes Reuchlin, John Colet in Erazem Rotterdamski, je pri njihovi skrbi za cerkveno prenavo, nič manj kot druga verska gibanja njihovega časa, vodila biblijska vizija. Pomislimo na primer na Erazmovo delo *Enchiridion militis Christiani*. V njem je njegov program reform. Čeprav konfrontacija ni bila po njegovem okusu, je z jedko duhovitostjo napadal polovičarstvo pri prizadevanju za krščansko življenje, smešil vnanje obredje, s sarkazmom opisoval ekscese čaščenja svetnikov in relikvij. Hkrati pa je dajal jasno vedeti, da pelje po njegovem pot do prave religije le preko »dobrega nauka« in še posebej preučevanja *Pisma* in starih komentarjev o njem. In ob vsej Erazmovi pozornosti do leposlovja, do *belles-lettres*, in skrbi za revitalizacijo klasične antike – kako vznemirljiva je njegova zavzetost za *philosophia Christi*: vsa resnica, kjerkoli jo najdemo, pripada Kristusu in krščanski svet mora temeljiti na etiki in biti prežet z živo vero.¹⁷

15 Anne Hudson, *The Premature Reformation: Wycliffite Texts and Lollard History*. Oxford: Clarendon Press, 1988; Stephen E. Lahey, *John Wycliff*. Oxford: Oxford University Press, 2009.

16 Amadeo Molnár, *Jan Hus testimone della verità*. Torino: Claudiana, 1973; Peter Hilsch, *Johannes Hus (um 1370–1415): Prediger Gottes und Ketzer*. Regensburg: Pustet, 1999; Thomas Fudge, *Jan Hus: Religious Reform and Social revolution in Bohemia*. London: I. B. Tauris, 2010.

17 R. Ward Holder, *Crisis and Renewal: The Era of the Reformations*. Louisville, Ky.: Westminster John Knox Press, 2009, 37–57; Christine Christ-von Wedel, *Zur Christologie*

Na predvečer reformacije – lahko povzamemo rezultat tega kratkega pregleda – koncepcija *reformatio ecclesiae* nikakor ni bila uniformna. Segala je od konservativnega prizadevanja za popolno obnovo stare duhovne oblasti do radikalne usmeritve k eshatološkemu upanju. Vse te koncepcije reformacije pa so bile tako ali drugače usmerjene k zamišljenemu prvotnemu krščanstvu in vse so upale na njegovo morebitno obnovev, na njegovo ponovno vzpostavitev.

Če imamo v mislih turbulentni poznosrednjeveški projekt reform, v katerem odsevata tako frenetična življenjska aktivnost kot intenzivna pobožnost tistega časa, nas bližji pogled na reformacijo 16. stoletja večkrat preseneti. Kot je bilo že večkrat zabeleženo, Luthrov glavni cilj ni bil v skladu s hotenji številnih njegovih sodobnikov. Njegov namen ni bil niti prenova avguštinskega reda niti prenova administrativnega aparata Cerkev; le posredno je mislil tudi na prenovu družbe. Bil je skeptičen do reformatorskih prizadevanj v preteklosti in sodobnosti – »popolnoma sem se odrekel upanju na splošno reformacijo Cerkev«, je nekoč rekel¹⁸ – in je tudi za opis dela, ki se ga je lotil, le redko uporabil izraz reformacija.¹⁹ Če ga je že uporabil, ga je z opazno razliko. Reformacijo doktrine je imel za daleč bolj pomembno od reformacije cerkvene prakse in rituala. Vztrajal je, da bo, nasprotno, šele reformacija doktrine privedla do reformacije življenja.²⁰ Z njegovimi besedami:

von Erasmus von Rotterdam und Huldrych Zwingli, v: Harm Klüeting in Jan Rohls (ur.), *Reformierte Retrospektiven. Vorträge der zweiten Emdener Tagung zur Geschichte des reformierten Protestantismus*. Wuppertal: Foedus, 2001, 1–23; Christ-von Wedel, *Erasmus von Rotterdam. Anwalt eines neuzeitlichen Christentums*. Münster: Lit Verlag, 2003.

- 18 WA 5, 345,20–21 (Psalmenauslegung, 1519): »[...] ego velut certus desperavi reformationem generali Ecclesiae.«
- 19 Glej Wilhelm Maurer, Was verstand Luther unter der Reformation der Kirche?, *Luther* 28 (1957), 49–62; Erwin Mülhaupt, Was Luther selber von Reformation hielt, *Luther* 36 (1967), 97–113; Bernhard Lohse, *Lutherdeutungen heute*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1968, 5–18; Gottfried Maron, *Zum Gespräch mit Rom. Beiträge aus evangelischer Sicht*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1988, 17–20.
- 20 Eeva Martikainen, *Doctrina: Studien zu Luthers Begriff der Lehre*. Helsinki: Luther-Agricola-Gesellschaft, 1992. Toda to seveda lahko pripišemo tudi Calvinu, Bullingerju, Vermigliju in skoraj vsem drugim reformatorjem. Glej: Victor E. d'Assonville, *Der Begriff »doctrina« bei Johannes Calvin – eine theologische Analyse*. Münster: Lit Verlag, 2001; Herman J. Selderhuis, *Der Begriff »Doctrina« in der reformierten Tradition des*

»Doktrino in življenje je treba razlikovati. Živimo hudobno tako mi kot papisti, toda ne bojujemo se v zvezi z življenjem in ne obsojamo papistov zaradi njega. Wyclif in Hus nista tako ravnala in sta napadala papeštvo zaradi njegovega življenja. Ne domišljam si, da bi bil dober/pobožen, bojujem se za Besedo, ali jo naši nasprotniki učijo v njeni čistosti. Ni se še zgodilo, da bi kdo napadel njihovo doktrino. Za to sem poklican. Drugi so grajali le življenje, toda obravnavati doktrino pomeni bojevati se na najbolj občutljivi točki. [...] Če Beseda ostane čista, potem tudi življenje (najsí je pomanjkljivo) lahko prav oblikujemo.«²¹

Vprašanje »reformacije« je bilo tako vzdignjeno na docela novo raven (v primerjavi z njo je vsa predhodna diskusija zaostajala). Postavljeno je bistveno vprašanje glede »*legitima reformatio*«: upravičena reformacija – kot pravi Luther že v predavanju leta 1512 – zahteva najprej in predvsem, da ponovno poslušamo Božjo besedo s strahom in spoštovanjem,²² to pa se zgodi, kot je zapisal v svojem prvem komentarju Pavlovega pisma Galačanom (1519), ko kdo čisto pridiga besedo resnice.²³

V bistvu tudi Zwingli in Calvin v argumentaciji sledita isti miselni poti. *Reformatio ecclesiae* je uresničljiva in mora biti uresničena, toda ne prvenstveno kot reforma cerkvene forme in strukture. Nista si prizadevala, da bi utemeljila neko cvinglijansko ali kalvinistično Cerkev in ni ju vodila zahteva za prenovo Cerkve z ukrepi na področju cerkvenega življenja; pač pa sta postavila v središče Božjo besedo, kajti Cerkev živi samo

16. Jahrhunderts, v: Christian Moser et al. (ur.), *Bewegung und Beharrung: Aspekte des reformierten Protestantismus, 1520–1650. FS für Emidio Campi*. Leiden: Brill, 2009, 413–432.

21 WA TR 1, 294,19–295,3: »Doctrina et vita sunt distinguenda. Vita est mala apud nos sicut apud papistas; non igitur de vita dimicamus et damnamus eos. Hoc nesciverunt Wikleff et Hus, qui vitam impugnarunt. Jch schilte mich nit fromm; sed de verbo, an vere doceant, ibi pugno. Doctrinam invadere ist noch nie geschehen. Ea est mea vocatio. Alii vitam tantum insectati sunt, sed de doctrina agere, das ist der gans an kragen grieffen [...] Sed quando manet verbum purum, etiamsi vitae aliquid deest, so kan vita dennoch zu recht kommen.«

22 WA 1, 13,25–35, še posebej 35: »Nam hic rerum cardo est, hic legitimae reformationis summa, hic totius pietatis substantia.«

23 WA 2, 609,10–13: »Et, ut dicam libere, impossibile est, scripturas posse elucidari et alias ecclesias reformari, nisi universale illud reale, Rhomana curia, quam primum reformetur. Haec enim verbum dei audire non potest nec sustinere ut pure tractetur: verbo autem dei non tractato neque caeteris ecclesiis succurri potest.«

v odnosu do nje. Za to je bilo dovolj izpovedati načelo *ecclesia catholica et apostolica* in priti do novega razumevanja, kako je ta konstituirana po Božji besedi. Zwingli tako opredeli Cerkev kot vsakršno skupnost, ki je utemeljena na veri v Gospoda Jezusa Kristusa in njegovo Besedo.²⁴ V bernski disputaciji 1528, enem od prelomnih dogodkov švicarske reformacije, je protestantska stran s Zwinglijem ponujala/zagovarjala tezo: »Sveta krščanska Cerkev, katere edina glava je Jezus Kristus, je rojena iz Božje besede, ki ji ostaja zvesta in ne posluša glasov tujcev.«²⁵

Isto velja za Calvina. Redko uporablja besedo »reformacija« v smislu, da bi bila Cerkev njen objekt. Njegov običajni način govora o reformaciji Cerkve kaže, da jo je razumel kot obnovitev – *restitutio* – Božje cerkve, katere obraz je bil skažen, v pravo obliko oziroma red: »Ne moremo dvomiti, da Božja cerkev po svoje obstaja povsod, kjer vidimo, da iskreno pridigajo in poslušajo Božjo besedo, ter kjer delijo zakramente tako, kakor jih je postavil Kristus.«²⁶ Taka obnova Božje cerkve ni dosežena enkrat za vselej, temveč mora biti vzpostavljana ponovno in ponovno vse do konca časov. Očitno Calvin ni bil le prepričan, da je *restitutio ecclesiae* nujnost njegovega časa, temveč je svoje delo razumel kot del stalnega »obnovitvenega procesa« Cerkve.²⁷

24 Z 3, 168,6–7 (Christliche Antwort Zürichs an Bischof Hugo, 1524). Glej tudi Z 3, 217,35–218,1: »Denn das gotzwort macht die kilchen, und die kilch mag nit das gotzwort machen.« Z 3, 223,6–7: »Welchs ist aber sin kilch? Die sin wort hört.« Glej: Berndt Hamm, *Zwinglis Reformation der Freiheit*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1988, 23–27.

25 Z 6/1, 243,10–12 (Berne Disputation, 1528): »I. Die heylig christenlich kilch, deren eyning haupt Christus, ist uß dem wort gottes geboren, im selben belybt sy und hört nit die stimm eines frömbden.«

26 *Inst.* 4.1.9. Glej tudi Calvinov odgovor kardinalu Sadoletu (1539) v *Tracts Relating to the Reformation*. 1. zvezek. Edinburg: Calvin Translation Society, 1844, 25–68, še posebej 35–36, kot tudi njegove pridige k Peti Mojzesovi knjigi (Devteronomiju), 5 Mz 4,1–2, pridiga 19, v *CO* 26, 108–109: »Car aujourd'huy le principal article dont la Chrestiente est troublee, quel est-il? Nous demandons qu'on escoute Dieu parler: et là dessus qu'on ne reçoive quelque doctrine qui sera forgee à l'appetit des hommes: mais que le monde s'assuiettisse à Dieu, que l'Escriture sainte soit tenue comme une doctrine de perfection: que nous la cognoissions estre la verité de Dieu, à la quelle il faut que toute nostre vie soit reiglee, qu'on n'y adioust n'y diminue.«

27 Benjamin Ch. Milner, *Calvin's Doctrine of the Church*. Leiden: Brill, 1970, 155. Glej tudi: Pete Wilcox, *Calvin as Commentator on the Prophets*, v: Donald K. McKim

»Reformatorji so imeli popolnoma drugačno koncepcijo o *reformatio ecclesiae* kakor ljudje, ki so dotlej govorili o njej. Zato nas ne more čuditi, če jim po začetnem navdušenju mnogi niso več hoteli slediti. Za nekatere so šli predaleč, za druge ne dovolj daleč. Za tiste zveste stari Cerkvi so očitno šli predaleč. Reformacija je pomenila revolucijo, upor in rušenje krščanskega sveta. Za tiste na drugem koncu spektra – kakršni so bili Thomas Münzer in anabaptisti – niso šli dovolj daleč.²⁸ Njim ni bila dovolj prenova vere in niso hoteli potrpežljivo čakati na njene sadove, kot so jim priporočali reformatorji. Kar se je začelo, se mora po njihovem pripeljati do konca, to pa vključuje radikalno reformacijo Cerkve, v posameznih primerih tudi z uporabo sile, da bi dosegli popolno čistost. Ti radikalni reformatorji svojega cilja v 16. stoletju seveda niso dosegli.«

Na drugi strani pa so bili verniki starega kova zgodovinsko zelo uspešni. S Tridentinskim koncilom so uspešno zbrali osupljivo moč za celovit načrt reorganizacije rimske Cerkve. Vredno je pozornosti, da je ta koncil, ki je bil sklican, da popravi škodo, ki jo je povzročila reformacija, postopoma prerasel v močan reformni koncil povsem novega tipa. Tekel je tako rekoč po dveh tirih: poleg reformulacije katoliške dogme nasproti protestantskim naukom je izdelal številne splošne obnovitvene odloke, *decreta de reformatione*, ki so še stoletja vplivali na katoliško življenje – od obveznosti škofov, da prebivajo v svoji škofiji, do skrbi za teološko izobrazbo duhovnikov, od prevajanja *Biblije* do revidiranja predpisov o veljavni zakonski zvezi.

Ni naključje, da na tem »protireformacijskem« koncilu tolikokrat srečamo besedo »reformacija«, ki je po drugi strani skoraj popolnoma odsotna v konfesionalnih dokumentih protestantskih cerkva 16. sto-

(ur.), *Calvin and the Bible*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, 107–130, še posebej 124–126; Michael Bush, *Calvin and the Reformanda Sayings*, v: Herman J. Selderhuis (ur.), *Calvinus sacrarum literarum interpres*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2008, 285–299, še posebej 292–299.

28 Glej: Tom Scott, 'The 'Volksreformation' of Thomas Müntzer in Allstedt and Mühlhausen', *Journal of Ecclesiastical History* 34 (1983), 194–213; Siegfried Bräuer in Helmar Junghans (ur.), *Der Theologe Thomas Müntzer. Untersuchungen zu seiner Entwicklung und Lehre*. Berlin: Ev. Verlagsanstalt, 1989, 174–194, 195–220; Andrea Strübind, *Eifriger als Zwingli. Die frühe Täuferbewegung in der Schweiz*. Berlin: Duncker in Humblot, 2003, 440–470.

letja.²⁹ Z malo ironije bi lahko rekli, da so v 16. stoletju vsi govorili o reformaciji – razen magistralnih protestantskih reformatorjev. Ali ni osupljivo, da je bila nazadnje ta beseda kot oznaka pripisana prav njim in njihovi usmeritvi? Ali ni vredno pozornosti, da je prav to, kar so oni začeli, postalo znano kot Reformacija? Zgodovina pozna včasih čudne obrate in zgodovinarji ji sledijo. Njeni avtorji sami običajno niso vprašani za mnenje, kaj si o tem mislijo. Seveda imajo zgodovinarji docela prav, ko poimenujejo kot »reformatorje« tiste, ki se sicer sami niso imeli za take, ker so navsezadnje dobro razumeli dejanski smisel besede *reformatio*: ni šlo niti za načrt majhnih ali večjih popravkov niti za ponosen izraz zahtev človekovega razuma, temveč za spoznanje in pripoznanje, da se Cerkev rodi, živi in se giblje iz Božje besede. To ne pomeni bega iz zgodovine zaradi abstraktnih teoloških vsebin. Ponovno odkritje edinstvene avtoritete in pomembnosti Božje besede je združljivo s historiografsko teorijo, ki obravnava protestantsko Reformacijo kot nekaj, kar je vključeno v širok proces političnih, ekonomskih in sociokulturnih sprememb, ki segajo od pozno srednjeveške komunalizacije do zgodnje novoveške konfesionalizacije. Zares bi bili krivi redukcionizma, če bi omalovaževali ali ignorirali prepričanje reformatorjev, da Božja beseda ne more biti vezana na človeški strah ali neznanje, temveč mora biti svobodna. Srečanje z Besedo je vodilo k svežemu razumevanju krščanskega sporočila, k novi zavesti o naravi Cerkve, k zavesti, ki ni vključevala le prenove pobožnosti in bogoslužja, temveč je obogatila družbo z novim javnim etosom kot izrazom novega dojemanja vere. To srečanje z Besedo ni bilo novo v tem smislu, da ga prej nihče ne bi poznal ali da so bili reformatorji prvi, ki so ga prav razumeli – dejansko je šlo za razprave, ki so potekale stoletja. Bilo je novo in sveže kot nekaj, kar mora biti odkrito in izpričano v vsaki generaciji na novo.³⁰

29 Besedo »reformacija« v latinski in francoski obliki sem iskal v *Confessio Augustana*, *Confessio Gallicana* in *Confessio Helvetica Posterior* v *BSLK*, kot tudi v novi izdaji *Reformierte Bekenntnisschriften* (ur. Heiner Faulenbach et al.) 2002-. Izraz se ne pojavlja v *Augustani* in *Gallicani*, se pa pojavi dvakrat v *Confessio Helvetica Posterior* (*Reformierte Bekenntnisschriften*, zv. 2/2 [Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2009], 273,16 in 313,8).

30 Glede kontinuitet in diskontinuitet med reformacijo in poznosrednjeveškimi reformami cerkve, teologije in pobožnosti, glej: Berndt Hamm, *The Urban Reformation*

2. Reformacija: dogodek ali proces?

Zdi se, da neopredeljenost, ki je značilna za izraz »dogodek« (event, Ereignis), pa tudi za široko definicijo, ki jo običajno najdemo v slovarjih (da gre za »nekaj, kar se je zgodilo«) in ki premakne breme razjasnitve na definicijo, kaj pomeni »zgoditi se«, vsaj na začetku zadaja usodni udarec kritični refleksiji opisovanja reformacije kot »dogodka«. ³¹ Strokovno pomoč daje škotski zgodovinar Tom Scott, ki se v svoji razpravi *Reformacija med dekonstrukcijo in rekonstrukcijo* ³² sklicuje na navdušenje Heika Obermana, ko citira iz Herodotovega predgovora k *Zgodbam*, kjer oče historiografije skrbno razlikuje med dejanji, velikimi in čudovitimi dogodki (ἔργα μεγάλα τε καὶ θωμαστά) in njihovimi posledičnimi vplivi/ učinki ter razlagami, ki jim jih dajejo ljudje (τὰ γενόμενα ἐξ ἀνθρώπων). Seveda je Oberman s tem nameraval nasprotovati težnji – danes k sreči oslabljeni – med socialnimi zgodovinarji, da bi to razlikovanje zameglili z zlivanjem »dogodka« in »vpliva« v »proces«. ³³ Ne glede na to je Herodotova distinkcija izvrstno izhodišče za naše namene.

Reformacija je bila od vsega začetka interpretirana tudi skozi proslavljanje njenih spominskih obletnic. Čeprav se je leta 1617 ob stoletnici objave Luthrovih 95 tez že slavilo epohalni pomen reformatorjevega čiščenja Cerkve, se je šele v poznem 17. stoletju začela beseda reformacija

in the Holy Empire, v: Thomas Brady, Heiko A. Oberman in James D. Tracy (ur.), *Handbook of European History 1400–1600*, 2 zvezka. Leiden: Brill, 1995, 193–220, in še posebej 220–216; Berndt Hamm, Einheit und Vielfalt der Reformation – oder: was die Reformation zur Reformation machte, v: Berndt Hamm, Bernd Moeller in Dorothea Wendebourg (ur.), *Reformationstheorien. Ein Kirchenhistorischer Disput über Einheit und Vielfalt der Reformation*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1995, 57–127.

- 31 Glej: Roberto Casati in Achille Varzi, Events, v: Edward N. Zalt (ur.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Dostopno prek: <http://plato.stanford.edu/entries/events/> (9. 7. 2015).
- 32 Tom Scott, The Reformation between Deconstruction and Reconstruction: Reflections on Recent Writings on the German Reformation, *German History* 26 (2008), 406–422; in Scott, After Ranke: German reformation History Recast, *German History* 28 (2010), 358–363.
- 33 Glej: Thomas A. Brady, Social History, v: Steven Ozment (ur.), *Reformation Europe: A Guide to Research*. St. Louis: Center for Reformation, 1982 in Mack P. Holt, The Social History of the Reformation: Recent Trends and Future Agendas, *Journal of social History* 37 (2003), 133–144.

uporabljati za poimenovanje dobe v cerkveni zgodovini, ki jo je inavguriral nekdanji avguštinski menih. Prvo delo, ki je besedo uporabilo v tem smislu, je bil *Zgodovinski in apologetski komentar o luteranstvu ali reformaciji* (1692) Veita Ludwiga von Seckendorfa.³⁴ Monografije, zborniki, slovarji in enciklopedije 18. stoletja novo dobo – zdaj identificirano kor reformacijo – praviloma povezujejo z življenjem in delom Martina Luthra. Reformacijska doba je bila sprejemana kot dogodek/dogajanje z jedrom v dvajsetih in tridesetih letih 16. stoletja in zaključkom v augsburškem verskem miru 1555. Tako so bili bolj ali manj ignorirani ali marginalizirani ne le drugi reformatorji (kot Zwingli in Calvin, da ne govorimo o Butzerju, Bullingerju, Cranmerju, Vermigliju), temveč tudi druge reformacije (češka, švicarska, angleška, francoska, radikalna). Še več, reformacija je bila v začetku proučevana kot čisto verski pojav.³⁵ Prvi zgodovinar, ki je vrgel svoje mreže širše, kakor je bilo do takrat običajno, je bil Leopold von Ranke (1795–1886) v svojem magistralnem delu *Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation* (1839–1847, angleški prevod z naslovom *History of Reformation in Germany*, 1845–1847). Oče moderne zgodovinarske stroke je umestil reformacijo tako v cerkveno kot v politično polje, ki ju je videl v medsebojnem in obojestranskem vplivanju. Toda če smo dolžni upoštevati Rankejevo vztrajanje, da mora zgodovinar »le pokazati, kako je v preteklosti dejansko bilo«, in to za vsako ceno in brez kompromisov, ne moremo mimo tega, da je bil v njegovem delu ta dogodek 16. stoletja predstavljen kot »uvodno poglavje nečesa, kar bi s tradicionalnim vzdevkom lahko poimenovali *od Luthra do Bismarcka* v nemški zgodovini«. ³⁶ Moramo se soočiti z dejstvom, da

34 *Commentarius historicus et apologeticus de Lutheranismis sive de Reformatione* (3 zvezki, Frankfurt: Gleditsch, 1692), ki ga je spodbudil jezuit Maimbourg s svojo *Histoire du Luthéranisme* (Pariz: Mabre-Cramoisy, 1680), je še vedno uporaben kot bogat vir. Glej: Bernhard Lohse, *Martin Luther: An Introduction to his Life and Work*. Philadelphia: Fortress Press, 1986, 205–206; Carter Lindberg, *The European Reformations*. Oxford: Blackwell Publishers, 1998, 10.

35 Arthur G. Dickens in John M. Tonkin, *The Reformation in Historical Thought*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985, 9.

36 Thomas A. Brady, *The Protestant Reformation in German History* (s spremno besedo Heinza Schillinga). German Historical Institute (Washington, D. C.), Occasional paper no. 22, 1998, 10–11.

je v odnosu do reformacije Ranke uporabljal idejo »usode«, ki se je pojavila v protestantski historiografiji v drugi polovici 16. stoletja in se pozneje utrdila, zdaj pa se je cerkveni zgodovinarji skušajo osvoboditi. V uvodu k *Handbook of European History* Brady prepričljivo ugotavlja, da je »pojem usode [...] sicer subtilno, a močno navzoč v Rankejevem delu«. ³⁷ Z nemškimi porazom v 1. svetovni vojni je bilo prikazovanja reformacije v stilu »od Luthra do Bismarcka« konec. Gerhard Ritter (1888–1967), nestor nemških zgodovinarjev prve polovice 20. stoletja, se je v svoji skrbno pisani predstavitvi Luthra osredotočil na ključni pomen njegovih teoloških pojmovanj in religioznih vidikov. Pa vendar ga je njegov trdi nacionalizem zavedel k mimobežnim in celo sumljivim referencam o Luthru kot preroku narodnega prebujenja, »večnega nemštva«. ³⁸

Ne bom se lotil predstavljanja interpretacij reformacije v času od 2. svetovne vojne do konca stoletja, ki so pomenile vzpon novih paradig pri raziskovanju religioznega preroda 16. stoletja. Nekatere od njih so se sesule, kot na primer pojmovanje reformacije kot »zgodnje meščanske revolucije«, ki ga je neutrudno ponujala peščica marksističnih zgodovinarjev; ³⁹ druge so izgubile kar nekaj svojega leska, recimo tista o reformaciji kot »urbanem fenomenu«; ⁴⁰ druge, kot »komunalizacijska teza« in »konfesionalizacijska teza«, so še plavzibilne, toda ne več v svoji izvorni verziji in le z bistvenimi popravki. Ker lahko za analizo povoj-

37 Thomas A. Brady, Heiko A. Oberman in James D. Tracy (ur.), *Handbook of European History, 1400–1600*, 2. zv. Leiden: Brill, 1995, XIX.

38 Gerhard Ritter, *Luther: Gestalt und Symbol*. München: F. Bruckman, 1925, 151 (in šest revidiranih izdaj). Ang. prev.: *Luther: His Life and Work*. New York: Harper & Row, 1963.

39 Tezo je prvi zagovarjal vzhodnonemški zgodovinar Max Steinmetz. Za kratek pregled glej: Andreas Dorpalen, *German History in Marxist Perspective: The East German Approach*. Detroit: Wayne State University Press, 1988, še posebej 99–137.

40 Bernd Moeller je utrl to pot z *Reichstadt und Reformation*. Gütersloh: Mohn, 1962; ang. prev.: *Imperial Cities and the Reformation: Three Essays*. Philadelphia: Fortress Press, 1972. Morda najbolj odmeven zastopnik je bil Steven E. Ozment, *Reformation in the Cities: The Appeal of Protestantism to Sixteenth-Century Germany and Switzerland*. New Haven: Yale University Press, 1975. Za diskusijo o razlogih za privlačnost reformacije glej: Berndt Hamm, Bernd Moeller in Dorothea Wendebourg (ur.), *Reformationstheorien. Ein Kirchenhistorischer Disput über Einheit und Vielfalt der Reformation*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1995.

nega razvoja napotim na *Archiv für Reformationsgeschichte / Archive for Reformation History* 2009 (posebna izdaja ob 100. letniku revije),⁴¹ bom na omejenem prostoru, ki mi je na voljo, obravnaval spise prvega desetletja našega stoletja.

Pregled najnovejših monografij je poučen.⁴² Leta 1999 je izšlo delo Jamesa Tracyja *Europe's Reformations 1450–1650*; leta 2000 delo *The Reformation World*, ki ga je napisal Andrew Pettegree; leta 2003 je Diarmaid MacCulloch objavil svoje vplivno delo *Reformation: Europe's House Divided 1490–1700*, ki sta mu sledila leta 2004 Peter Wallace z *The Long European Reformation ... 1350–1750* in Ronie Hsia s kompendijem *A Companion to the Reformation World*; leta 2005 je izšla *Reformation Europe* Ulricha Rublacka. Uporaba množine (reformacije!), opazno upoštevanje evropske dimenzije, da ne govorimo o širjenju časovnega okvirja – vse to skupaj priča, da so dokončno mimo časi, ko se je vzpon reformacije pripisovalo razodevanju usode, ali ko je na Luthra osredotočeno obravnavanje reformacije videlo v njej izraz nemškega karakterja. Drugič: govor o »reformacijah« namesto o »reformaciji« ne pomeni nujno historiografskega napredka; lahko ga sprejmemo le, če lahko pokažemo, da ne gre za klečanje pred Baalom postmoderne kulture, temveč da so različna reformacijska gibanja bila posledica raznovrstnih spodbud in ne le ene. Tretjič: dejstvo, da je reformacija zmeraj bolj predstavljena kot evropski pojav, ko so novi pogledi privedli do verske revolucije v kontinentalnem merilu in celo z zunajevropsko razsežnostjo, je gotovo prvovrsten izziv tradicionalnim študijem reformacije. In končno, ambiciozna in vseobsegajoča vsebina teh monografij nakazuje, da v reformaciji ne vidijo več toliko zgodovinskega dogodka, ki je trajal največ nekaj desetletij, temveč prej dolg proces s koreninami, ki segajo stoletja nazaj

41 ARG 100 (2009). Glej še posebej: Thomas Kaufmann, *Die deutsche Reformationsforschung seit dem Zweiten Weltkrieg*, *ibid.*, 15–47; Thomas A. Brady, *From Revolution to the Long Reformation. Writings in English on the German Reformation, 1970–2005*, *ibid.*, 48–64; Christoph Burger, *Theologiegeschichtliche Darstellungen zur Reformation seit dem Zweiten Weltkrieg*, *ibid.*, 326–349.

42 Pri pregledu, ki sledi, se neposredno opiram na Toma Scotta, *The Reformation between Deconstruction and Reconstruction*, kot v op. 32, tukaj 406; Thomasa A. Bradyja, *The Protestant Reformation in German History*, kot v op. 36, tukaj 23–27; in spremno besedo Heinza Schillinga, *ibid.*, tukaj 42–45.

in ki se sam razteza na več stoletij. Med zgodovinarji postaja že običajno, da o tem obdobju govorijo kot o »dolgi reformaciji«. ⁴³

Prav ta zadnja perspektiva je gotovo najbolj ključna in zahteva posebno pozornost, saj je ambiciozna, kakor je vsak poizkus periodizacije makrozgodovine, in je hkrati bistvena sestavina novejših obravnavanj reformacije. Izšla je iz študij poznosrednjeveške zgodovine v zadnjih desetletjih (Eamon Duffy, Robert Swanson, Peter Blickle, Heiko Oberman, Berndt Hamm in drugi avtorji), ki so obogatile in revidirale naše razumevanje Cerkve in družbe v stoletjih srednjega veka. ⁴⁴ Pokazale so, da religija takrat nikakor ni bila v upadu in zatonu, temveč da je bila opazno živahna in inovativna. Zato na reformacijo ni več mogoče gledati kot na odločilno točko preobrata v evropski zgodovini – niti z vidika splošne zgodovine, saj pomeni vrh poznosrednjeveške komunalizacije, niti z vidika cerkvene zgodovine, saj so bili reformatorji dediči poznosrednjeveške teologije prav tako kakor njihovi katoliški nasprotniki. S tem revizionističnim ponovnim ovrednotenjem reformacije v luči stoletij pred njo je skladna konfesionalizacijska teza, ki/ko se ukvarja z vprašanjem, kdaj je srednjeveška Evropa postala moderna. Heinz Schilling, Wolfgang Reinhard in drugi so prepričljivo pokazali, da spremembe v času reformacije v dvajsetih in tridesetih letih 16. stoletja niso bile tako daljnosežne, kakor so dokazovali Ranke in rodovi (večinoma protestantskih) zgodovinarjev. Nasprotno, globalne spremembe javnega in zasebnega življenja so se dogajale kvečjemu v zadnjih desetletjih 16. stoletja in segale daleč v 17 in 18. stoletje. Konfesionalizacijska paradigma vključuje v procese evropske modernizacije tudi posttridentinsko Rimskokatoliško cerkev z njenimi reformami. Končno, konfesionalizacijska teza povezuje ta proces z delovanjem Cerkva – katoliške, luteranske reformirane – z roko v roki z nastajajočimi modernimi državami pri dvojni nalogi socialnega discipliniranja in graditve državnosti.

43 Poleg zgoraj omenjenih del glej npr. tudi: Robert Scribner, *Religion and Culture in Germany (1400–1800)*. Uredila Lyndal Roper. Leiden: Brill, 2001; glej tudi: Nicholas Tyacke (ur.), *England's Long Reformation: 1500–1800*. London and Bristol, Pa: UCL Press, 1998.

44 Za pregled te historiografske smeri glej (poleg drugih): Robert N. Swanson, *The Pre-Reformation Church*, v: Andrew Pettegree (ur.), *The Reformation World*. London and New York: Routledge, 2000, 9–30.

Ni potrebno poudarjati, da imata ti dve historiografski paradigmi velikanske posledice za dojemanje protestantske reformacije. V njunem okviru na reformacijo ni več mogoče gledati kot na samozadostno enoto s šibko povezanostjo s predhodnim obdobjem; tudi ni več na široko sprejemana njena vloga središčnega dogodka na začetkih moderne zgodovine. Protestantska reformacija je zdaj vključena v dve obdobji, ali po Bradyevih pikrih besedah, »stisnjena je med pozni srednji vek za sabo in konfesionalno dobo pred sabo«. ⁴⁵ Rezultat je »dolga reformacija«, serija fragmentiranih dogodkov v majhnih, med seboj pogosto tekmujočih skupinah, plus nekaj večjih, toda brez središča in brez vodilne vizije. Tako je, na kratko rečeno, danes pisana zgodovina reformacije.

Zdaj še nimamo potrebne distance do tega živahnega raziskovanja, da bi razbrali in presodili spodbude v ozadju komunalizacijske in konfesionalizacijske teze. Lahko le ugotavljamo, da reformacijske študije niso več področje, ki bi bilo privilegirano za cerkvene zgodovinarje. Reformacijo so si prisvojili socialni zgodovinarji in malo kaže, da bi jo zapustili. ⁴⁶ Toda ne glede na to, kako produktivne so te raziskovalne spodbude, obstajajo po drugi strani tudi opazna nesoglasja s tem navideznim soglasjem na tem področju. Kritični glasovi so bolj redko poslušani, toda zato niso manj realni. ⁴⁷ Zlasti cerkveni zgodovinarji dokazujejo, da konfesionalizacijska teza implicira omalovaževanje reformacije na račun poznejšega razvoja in da je treba ponovno ovrednotiti njeno edinstveno zgodovinsko pomembnost. Še več, vztrajajo, da je bila življenjska

45 Brady, *From Revolution to the Long Reformation*, kot v op. 41, 63.

46 Holt, *The Social History of the Reformation*, kot v op. 33, 133.

47 Glej npr.: Heinrich Richard Schmidt, *Sozialdisziplinierung? Ein Plädoyer für das Ende des Etatismus in der Konfessionalisierungsforschung*, *Historische Zeitschrift* 265 (1997), 639–682; Thomas Kaufmann, *Die Konfessionalisierung von Kirche und Gesellschaft*, *Theologische Literaturzeitung* 121 (1996), 1008–1025, 1113–1121; Harm Klutening, *Die Reformierten in Deutschland des 16. und 17. Jahrhundert und die Konfessionalisierung-Debatte der deutschen Geschichtswissenschaft seit 1980*, v: Matthias Freudenberg (ur.), *Profile des reformierten Protestantismus aus vier Jahrhunderten. Vorträge der Erster Emdener Tagung zur Geschichte des reformierten Protestantismus*. Wuppertal: Foedus, 1999, 17–47; Marc R. Forster, *Catholic Revival in the Age of the Baroque: Religious Identity in Southwest Germany, 1550–1750*. Cambridge and New York: Cambridge University Press, 2001.

stvarnost druge polovice 16. stoletja in pozneje čas pluralnosti in ne konfesionalne uniformiranosti. Čas in drugi modreci bodo odločili, ali so argumenti drugače mislečih v tej debati tehtni ali pa so le pretenciozna in prikrita verzija Rankejevega triumfalističnega pristopa. V vmesnem času se lahko potolažimo z mislijo, da socialni in cerkveni zgodovinarji lahko sodelujejo, če se le nehajo sumničavo in pokroviteljsko obnašati drug do drugega.

3. Reformacija: nemška ali evropska?

V zadnji točki bi pokomentiral tri novejšje prikaze reformacije 16. stoletja:

Hans Hillerbrand, *The Division of Christendom*,⁴⁸ Thomas Kaufmann, *Geschichte der Reformation*⁴⁹ in Thomas Brady, *German Histories in the Age of Reformation*.⁵⁰

Hillerbrand prikazuje povsem konvencionalen, na Luthra osredotočen pregled reformacije, kakršnega bi pričakovali od prejšnje generacije zgodovinarjev. Avtor ni pripravljen umestiti reformacijo v širše spodbude za reforme, ki bi zajele čas 1450–1650 (kot James Tracy) ali 1490–1700 (kot MacCulloch) ali celo 1350–1750 (kot Peter Wallace). Hillerbrandov pregled posveča malo pozornosti Cerkvi poznega srednjega veka, saj začenja zares z letom 1517 in naredi iz obdobja do augsburškega verskega miru 1555 hrbtenico dela. Prizadeva pa si vendarle ponuditi evropsko perspektivo s tem, ko v več ločenih poglavjih obravnava tudi Skandinavijo, Anglijo, Škotsko, Vzhodno Evropo in Francijo. Prikazuje tudi niansirano sliko Katoliške cerkve in njenih reform, toda pusti ob strani zapletene in dolgotrajne probleme pri uresničevanju načel in sklepov Tridentinskega koncila. Čeprav je ton njegovega dela odmev

48 Hans J. Hillerbrand, *The Division of Christendom: Christianity in the Sixteenth Century*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2007.

49 Thomas Kaufmann, *Geschichte der Reformation*. Frankfurt: Verlag der Weltreligionen, 2009.

50 Thomas A. Brady, *German Histories in the Age of Reformations, 1400–1650*. New York: Cambridge University Press, 2009.

starejših rodov zgodovinarjev in je kritičen do tistih, ki so zdaj zapleteni v strastne debate o mestu reformacije v okviru paradigme komunalizacije in konfesionalizacije, Hillerbrand vendarle poizkuša ponuditi kontinentalno perspektivo in zato ne vidi reformacije kot sprehajanja med Labo in Renom.

Kaufmann v svoji 900 strani dolgi pripovedi poskrbi za neapologetski pregled reformacije 16. stoletja, ki postavlja Martina Luthra razločno v središče in ne umakne oči z nemških ozemelj in nemške luteranske verske kulture v prvi polovici 16. stoletja. Obravnava socialne, politične in verske okoliščine reformacijskega gibanja in začetka Luthrove kariere ter pisanja, nadaljuje s kmečko vojno, se podrobno ukvarja z odloki državnega zbora, z uvajanjem luteranstva in katoličanstva pod nadzorom knezov in končno opiše šmalkaldsko vojno in augsburški mir. Tok dogodkov je mojstrsko rekonstruiran, toda ko ga avtor prekine, da bi obravnaval Zwinglija, radikalce ali kmečko vojno, so le ti videti kot rogovileži, ki delajo škodo heroju in slabijo (Luthrovo) reformacijo s tem, da jo razcepljajo. Maloštevilne strani, ki so posvečene Tridentinskemu koncilu, so namenjene podkrepitvi te monolitne luteranske perspektive. Pomembni dogodki in dinamika, ki so obeleževali versko življenje drugod v Evropi – v Švicarski konfederaciji, Angliji, Franciji, Italiji, Španiji, Severni in Vzhodni Evropi – niso obravnavani niti na koncu, kakor so pri mnogih nemških proučevalcih reformacije, ampak so preprosto prezrti. Kaufmannova *Geschichte der Reformation* je v resnici »zgodovina nemške reformacije«. Kot takšna zaostaja za običajnimi pregledi, sicer pa je temeljita in eruditska, še posebej pri uporabi primarnih virov. Težava s Kaufmannovim postopkom izhaja iz temeljne podmene in logike dela samega: reformacija je portretirana kot nemški fenomen *par excellence* in kot taka je ključ za interpretacijo vseh značilnosti reformatorskega prizadevanja in delovanja. Tako odkrit in z vso močjo izražen pogled zasluži pozornost in vabi k razpravi ne le zato, ker so raziskovalci zadnjih desetletij prepričano poudarjali, da je bila reformacija – pa kakorkoli so jo že opredelili – več kot *deutsches Ereignis*, nemški dogodek, in da je zelo problematično uporabljati zgolj nemška in luteranska merila, da bi razumeli verski preobrat v Evropi 16. stoletja. Moramo se namreč varovati Kaufmannove skrite agende. Prizadeva si ohraniti enotnost

reformacije pod Luthrovim vodstvom⁵¹ – in tu smo spet enkrat v svetu »usode« in »večno nemškega«! Kaufmann ne vidi, ali celo ne želi videti, da je legitimni ideal doktrinarne enotnosti popolnoma mogoč brez podmene o Luthrovem primatu vis-à-vis drugim akterjem.

Ni mogoče povzeti vse raznovrstnosti vidikov, ki jih odpira Bradyjevo delo *German Histories in the Age of Reformation*.⁵² Za naš namen zadošča omeniti, da sledi poti, ki so jo v zadnjih dvajsetih letih začrtali okviri komunalizacijske in konfesionalizacijske teze, in obravnava spremembe v verskem življenju v širšem političnem, kulturnem in socialnem kontekstu. Z zanosno in robustno prozo dobro utemeljuje pogled, da je bilo obdobje od 1400–1650 čas dejanskega prodora modernega sveta. Čeprav po Bradyjevem mnenju reformacija ni bila revolucionarni prelom s preteklostjo, je nesporno pripeljala do pomembnih sprememb v Nemčiji. Na koncu pa je vendarle bil politični sistem cesarstva tisti, ki je usmerjal razvoj, sprožen z Luthrovim gibanjem. Brady vztraja na pomembnosti oblikovanja »konfesij, ki jih označuje konformnost v doktrini in nekoliko manj v praksi« (str. 289), ter odrine na stran tradicionalno interpretacijo, ki je umeščala nemško reformacijo v srce evropske modernizacije. Reformacija – to je konsekvence, ki jo moramo upoštevati – po vsem tem ni najbolj pomemben dogodek nemške zgodovine.

Prikazana dela so reprezentativna za razvoj v novejšem zgodovinske reformacije. Čeprav ne soglašam z nobeno od treh perspektiv, ki jih – sicer na različnih ravneh – podajajo, rad priznam, da sem se naučil od vsake med njimi. Pomagale so mi pri obravnavi zadnjega dela problematike, ki mi je pripadla (na simpoziju). Po moji presoji je treba priznati, da sta v zadnjih dveh desetletjih dve vplivni paradigmi – komunalizacija in konfesionalizacija – resno spodjedli pojmovanje, ki je

- 51 Thomas Kaufmann, *Luther and Calvin – One Reformation*, v: Herman J. Selderhuis (ur.), *Calvinus sacrarum literarum interpres: Papers of the International Congress on Calvin Research*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2008, 149–171; glej 170: »Ni dvoma, da je bilo Calvinovo življenjsko delo posvečeno taisti reformaciji, ki se je pričela z Luthrom.«
- 52 Za podroben prikaz glej: Tom Scott, *After Ranke: German Reformation History Recast*, *German History* 28 (2010), 358–363 in recenzijo Joela F. Harringtona v *Renaissance Quarterly* 63 (2010), 214–215.

dolgo obvladovalo naše razumevanje reformacije kot mejnika na poti v modernost: moč katalizatorja tako imenovanega »odčaranja sveta« (Max Weber).⁵³ Če kaj združuje različna specializirana področja zgodovinskih študij – kljub nekaterim izrazitim metodološkim razlikam in posledično različnim žariščem raziskovanja – je to gotovo široko soglasje, da je bila reformacija zares fenomen evropskih razsežnosti in proces, ki je trajal več stoletij. Zato ni nič žaljivega, če poudarimo, da je ideja, po kateri je reformacija »deutsches Ereignis«, zastarela, prav tako kot povzdigovanje osebnosti enega od reformatorjev zaradi konfesionalnih namenov, ali pa poizkus, da bi identificirali specifične konfesionalne značilnosti, ki so prispevale k nacionalni identiteti ali celo k toku svetovne zgodovine.

Ta sprememba paradigem pa nikakor ni tako neprijazna do reformacijskih študij, kot bi kdo lahko domneval. Pomaga namreč ponovno odpreti razpravo, ki je bila s »kulturnim protestantizmom« (*Kulturprotestantismus*) prezgodaj zaključena.⁵⁴ Ključna vloga, ki jo je imela reformacija v starem modelu modernizacije, sicer po tej poti lahko zgubi nekaj leska, njena bistvena načela in značilnosti pa so lahko zdaj preučevana bolj učinkovito in v širšem kontekstu, ne da bi se togo držali posameznih ideoloških ali konfesionalnih tradicij. Zares, smiselna naloga cerkvenih zgodovinarjev bi lahko bila, da naredijo konfesionalizacijsko teorijo bolj sprejemljivo, in sicer tako, da donečemu bronu njenega pretiranega etatizma dodajo zveneče činele teoloških pojmovanj, ki so sooblikovale in vplivale, pospeševale in anticipirale moderno politično, ekonomsko in socialno obnašanje. Ne gre za to, da bi koketirali z duhom časa ali vzdrževali mir z modernimi teorijami, temveč da bi poizkusili bolje razumeti pomembno obdobje moderne zgodovine, ki zasluži našo veliko pozornost.

53 Za dojemljivo obravnavo te teme glej: Alexandra Walsham, *The Reformation and »the Disenchantment of the World« Reassessed*, *The Historical Journal* 51 (2008), 497–528.

54 Za kratek pregled v angleščini glej: Gordon Rupp, *Culture Protestantism: German Liberal Theology at the Turn of the Twentieth Century*. Missoula, Mont.: Scholars Press for the American Academy of Religion, 1977; ponatis: Atlanta, Ga, 1987. Glej tudi: Friedrich Wilhelm Graf, *Der Protestantismus: Geschichte und Gegenwart*. München: Beck, 2006, 61–105.

Poglejmo nekaj primerov, ki ponazarjajo te ideje. Prvi primer je galantni poizkus »kulturnega protestantizma«, da bi pokazal, kako sta doktrini osebne poklicanosti (poklica) in predestinacije prispevali k odločilnim spremembam na izvorih modernosti. Tega poizkusa ne gre obravnavati kot nečesa, kar sodi v muzej (idej), kot nečesa, kar zanima le antikvarje in estete: gre za delo, ki ga je treba kontinuirano nadaljevati. Če ga pravilno razumemo, nam ta klasični primer kaže, zakaj je danes nujen nov pristop – potem ko je bila z raziskovanjem prepoznana in osvetljena kot naivna in romantizirana podoba reformacije, ki je spremljala stari pristop. Danes vemo: če so bile te doktrine pomembne za tedanje družbene in kulturne premike, je bilo to zato, ker so bile kompleksno prepletene in součinkujoče z drugimi težnjami, na način, ki ga je še vedno težko natančno opredeliti in analizirati. Drugi primer: da bi v okviru konfesionalizacijske teorije prišli do niansiranega razumevanja reformacije, je treba najti prostor za sveže raziskovanje in kritiko bogate tradicije krščanske pobožnosti in duhovnosti, pastoralnega dela, intelektualnih in kulturnih dosežkov generacij teologov, ki so z novimi kritičnimi orodji v grščini in hebrejščini izzivali stare interpretacije *Bible*, kakršne so sankcionirali papež in drugi uradni varuhi. Tretji dober primer – podprt z izvirnim delom Christopha Strohma⁵⁵ – je pogled, da pomeni razdobje 1555–1650 pravi prodor modernega evropskega pravosodja, ki ima različne konfesionalne korenine (rimskokatoliške, luteranske, reformiranske) in ki je bil bolj sprožen od spodaj, kakor pa da bi bil politično vsiljen od zgoraj. Četrtrič: ko se zavedamo kontinentalne razsežnosti in dolgoročnosti vpliva protestantske reformacije, je smiselno pozorno primerjati doktrine različnih reformacij med poznim srednjim vekom in zgodnjo moderno dobo – kot izraz in dokaz širokega procesa temeljnih sprememb v evropskem in svetovnem krščanstvu. To vključuje iskanje novih virov in odkrivanje glasov manj znanih reformatorjev ter

55 Christoph Stroh, *Calvinismus und Recht. Weltanschaulich-konfessionelle Aspekte im Werk reformierter Juristen in der Frühen Neuzeit*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2008; Stroh, *Nach hundert Jahren: Ernst Troeltsch, der Protestantismus und die Entstehung der modernen Welt*, ARG 99 (2008), 6–35; Stroh, *Der Einfluss des Protestantismus auf die Entwicklung der Rechtswissenschaft*, v: Emidio Campi et al. (ur.), *Johannes Calvin und die kulturelle Prägenkraft des Protestantismus*. Zürich: Vdf Hochschulverlag, 2011, 75– 88.

celovitejše integriranje v širše reformno obdobje tudi skupin humanistov, predhodnikov reformacije, pa anabaptistov, socijancev in drugih radikalnih gibanj. Petič: demitologizacija katoliške in protestantske konfesionalizacije se lahko izkaže za težavno zaradi obojestranske polemčnosti na obeh straneh ločnice med reformatorji in tako imenovanimi papisti – toda ni nemogoča in treba si je prizadevati zanjo. Šestič: znova je treba preučiti odnose različnih krščanskih denominacij do judovstva in islama, pa tudi do drugih sociokulturno nekonformističnih skupin, vključno z zgodnjimi ateisti in skeptiki. In končno, a ne nazadnje: ko razmišljamo v duhu »dolge reformacije«, nedvomno ostaja še vedno pomembna sugestija Heinza Schillinga, da je treba nadaljevati raziskovanje zgodbe o reformaciji kot »nemškem dogodku«. Raziskovati jo je seveda treba ne toliko kot zgodovinsko stvarnost 16. stoletja, temveč kot enega od velikih evropskih utemeljitvenih mitov; po njegovem kot utemeljitveni mit za »zapoznelo nacijo«, v istem smislu, kakor je bila tak mit »Velika revolucija« za Francosko republiko.⁵⁶ In lahko bi dodali: »Slavna revolucija« za Združeno kraljestvo,⁵⁷ »Wilhelm Tell« in »Huldrych Zwingli«⁵⁸ za Švicarsko konfederacijo ali »Svobodne italijanske republike srednjega veka« za nacionalno zedinjenje Italije.⁵⁹

56 Schilling v spremni besedi k *The Protestant Reformation in German History* Thomasa A. Bradyja, kot v op. 36, 47. Pojem »zapoznele nacije« je uvedel že Helmut Plessner v svoji znani knjigi *Die Verspätete Nation* (1935/1959). Glej: Wolfgang Bialas, *Politischer Humanismus und »Verspätete Nation«: Helmut Plessners Auseinandersetzung mit Deutschland und Nationalsozialismus*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2010.

57 Npr.: Patrick Dillon, *The Last Revolution: 1688 and the Creation of the Modern World*. London: Jonathan Cape, 2006; Edward Vallance, *The Glorious revolution: 1688: Britain's Fight for Liberty*. London: Little, Brown and Co, 2006.

58 Npr. Thomas Maissen, *Geschichte der Schweiz*. Baden: hier + jetzt, 32011.

59 Monumentalna monografija v 16-ih zvezkih, *Histoire des républiques italiennes du moyen âge (1809– 1818)*, je bila delo ženevskega zgodovinarja Jeana Charlesa Léonarda de Sismondija, ki je v svobodnih mestih srednjeveške Italije videl izvor modernih evropskih držav. Skupaj z romanom Madame de Staël, *Corinne: ou Italie* (1804), je de Sismondijeva *Histoire* navdihovala voditelje risorgimenta, gibanja za nacionalno združitev Italije v 19. stoletju.

4. Sklep

Ali je bila reformacija nemški dogodek, nemška zadeva? V eseju smo pokazali in dokazovali, da je reformacija preveč pomembna, da bi jo uporabljali zgolj kot utemeljitveni mit neke nacije, kaj šele enega samega konfesionalnega heroja. Sugerirali smo, da lahko ponovno ovrednotenje reformacije v okviru paradigem komunalizacije in konfesionalizacije pomaga k učinkovitejši obravnavi njenih teoloških načel in njihovega vpliva na vzpon zgodnje moderne Evrope, ne da bi se togo držali ideoloških ali konfesionalnih tradicij. Sklicujoč se na zgodovino, moramo zgodovini ostati tudi zvesti. Res obstajajo vprašanja, ki jih moramo sami postaviti in sami odgovoriti nanje, saj so glasovi (iz) preteklosti lahko irelevantni ali celo zavajajoči; so pa druga vprašanja, in ta so najgloblja, najbolj temeljna, pri katerih je treba glasove preteklosti znova slišati in poslušati. Tudi raziskovalni zgodovinar naj ne bo presenečen ali šokiran z dojetjem reformacije, kot jo je v latinščini artikuliral leta 1518 (takrat) obskurni frater iz saške province: »Cerkev potrebuje reformacijo, toda to ni zadeva za eno osebo, papeža, tudi ne za množico kardinalov [...] ampak za ves svet, ali bolj pravilno, za Boga samega. Čas za tako reformacijo je poznan le Njemu, ki je čas ustvaril.«⁶⁰

Z dovoljenjem avtorja in založbe prevedeno iz:

*Emidio Campi: Shifting Patterns of Reformed Tradition.
Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2014 (str. 15–34).*

Prevedla Marko Kerševan in Nenad H. Vitorović

60 WA 1, 627,27–31 (Resolutiones, 1518, Conclusio LXXXIX): »Ecclesia indiget reformatione, quod non est unius hominis Pontificis nec multorum Cardinalium offitium, sicut probavit utrumque novissimum concilium, sed totius orbis, immo solius dei. Tempus autem huius reformationis novit solus ille, qui condidit tempora.«

SEZNAM KRATIC

- ARG *Archiv für Reformationsgeschichte / Archive for Reformation History*
- BSLK *Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*. 12. izdaja. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998.
- RGG⁴ *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* (ur. Hans Dieter Betz, Don S. Browning, Bernd Janowski, in Eberhard Jüngel). 4. izdaja. Tübingen: Mohr Siebeck, 1998–2007. [tudi ang: *Religion Past and Present*, Leiden in Boston: Brill, 2006–2013.]
- PL *Patrologia Latina* (ur. Jacques Paul Migne). Paris: Apud Garnier Fratres, 1844–1890.
- TRE *Theologische Realenzyklopädie* (ur. Gerhard Müller in Gerhard Krause). Berlin in New York: Walter de Gruyter, 1977–2004.
- WA *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*. Weimar: Bohlau, 1883–2009.
- WA TR *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Tischreden*. Weimar: Bohlau, 1912–1921.
- Z *Huldreich Zwinglis sämtliche Werke* (ur. Emil Egli et al.). Berlin: Schwetschke, Leipzig: Heinsius, Zürich: Theologischer Verlag, 1905–.

Dirk Kottke

O IZGUBLJENEM EPITAFU ZA PETRA PAVLA VERGERIJA (1498-1565)

V knjigi, ki jo je leta 2007 objavila Stefanie A. Knöll¹ o nagrobnih spomenikih v Stiftskirche v Tübingenu, je pod št. 37 dokumentiran in opisan fragment kamnitega nagrobnika, ki so ga našli v cerkvi pri izkopavanjih leta 1947 in ki je v cerkvi še danes. O tej najdbi je na kratko poročal že Hermann Jantzen² v svojem temeljnem delu o tübinški Stiftskirche, sklicujoč se na članek prof. Petra Gößlerja v časniku *Schwäbisches Tagblatt* 23. 1. 1948 o grobnih najdbah v cerkvi, kjer piše:

»Spet je prišlo do zgodovinske najdbe. Blizu vzhodne stene južne stranske ladje so v globini 0,8 m našli zahodno-vzhodno ležeč grob in v njegovi bližini spodnjo polovico v latinščini popisane nagrobne kamna znamenitega Tübinžana, 4. oktobra 1565 umrlega Paulusa Vergeriusa (Vergerio): obrnjen z napisom navzdol je bil uporabljen kot talna plošča.«³

S. A. Knöll pa je le na kratko omenila »leseni epitaf« Vergeriju, ki se je »še do leta 1827 [...] nahajal v Stiftskirche«.⁴ Žal epitaf ni bil vključen v njeno knjigo, čeprav je zajet v vseh dosedanjih publikacijah o nagrobnih spomenikih iz Stiftskirche,⁵ zato ga bomo tokrat nekoliko izčrpnjeje

1 Stefanie A. Knöll: *Die Grabmonumente der Stiftskirche in Tübingen, mit Übersetzungen aus dem Lateinischen von Dirk Kottke und Fotografien von Robert Knöll* (Beiträge zur Tübinger Geschichte, 13), Stuttgart 2007, str. 46 f.

2 Hermann Jantzen: *Stiftskirche in Tübingen* (Beiträge zur Tübinger Geschichte, 5), Tübingen 1993, str. 60.

3 Po Jantzen: *Stiftskirche* (op. 2), str. 309, op. 152.

4 Sklicujoč se na »Westermayer (1912), str. 156–157«. Glej sledeči seznam literature pod št. 6.

5 Glej sledeči seznam literature, št. 1, 4, 6.

predstavili tako, da bomo hkrati zbrali in povzeli vse, kar lahko iz raznih sporočil izvemo o njegovi usodi. To naj bo hkrati majhna zahvala jubilantu, Wilfriedu Setzlerju, ki je kot vodja kulturnega urada mesta Tübingen poskrbel za knjigo o nagrobnih spomenikih.

Vergerij je leta 1553 pripotoval v Württemberg. Napadan od reformiranih teologov (v Švici) in preganjan od katoliških, je našel zatočišče pri vojvodi Krištofu in bil imenovan za vojvodovega svetnika s službenim sedežem v Tübingenu. Tu je ostal do smrti, če ne upoštevamo njegovih številnih potovanj. Po Vergerijevi smrti je vojvoda odredil, naj se mu v Stiftskirche postavi tako kamniti nagrobnik kot tudi epitaf,⁶ in sicer oba na njegove, vojvodove stroške.⁷

Latinsko besedilo je prikazano v več starejših knjigah:⁸

1. Johann Friedrich Baumhauer: *Inscriptiones monumentorum, quae sunt Tubingae, in conditorio illustrissimorum Wurtembergiae principum, in templo divi Georgii et divi Iacobi, in coemeterio intra et extra urbem. Das ist: Alle Grabstein unnd Schrifftten, so zu Tübingen beedes in der Fürstlichen Gegräbnus, auch in beeden zu Sanct Gergen unnd Jakoben Kirche [...] gefunden werden*, Tübingen 1524 [pravilno 1624]: str. B3 oz. str [11].

2. Ludwig Melchior Fischlin: *Memoria theologorum Wirtembergensium resuscitata. h.e. biographia praecipuorum virorum, qui a tempore reformationis usque ad hanc nostram aetatem [...] docuerunt*.-2 Bd. u-Suppl.-Bd, Ulm 1709/1710: o Vergeriju v Suppl.-Bd. str.113–127; epitaf str. 119 f.⁹

6 Pismo vojvode Krištofa rektorju univerze v Tübingenu (Dietrichu Schnepfu) s 5. oktobra 1565. Glej: Eduard von Kausler/Theodor Schott (ured.): *Briefwechsel zwischen Christoph, Herzog von Württemberg, und Petrus Paulus Vergerius [...]*, Stuttgart 1875, št. 230, (str. 444 f.): »[...] das die leycht in Sanct Jergen kirchen bei euch an ain bequemmen ortt [...] cristenlich zur erden bestettigt, und as ime an demselben ortt ain tafel zu einem epitaphium aufgerichtet, aber sonst allein auf das grab ain stain mit seinem wappen und umbschriftt [...] gelegt mege werden [...]«

7 Pismo št. 255 (str. 451) z 22. novembra 1565 »an den keller in Tübingen« (upravniku vojvodovih prihodkov v Tübingenu).

8 Seznam ni popoln, a zadostuje za ta prispevek.

9 Fischlin se sklicuje (str. 120, op. d) glede besedila epitafa na »Rumetsch Charitum et Charitin. Applausus p.m. 60«, to je na: Johann Christoph Rumetsch: *Charitum et Charitin applausus cum [...]*Eberhardus Ludovicus dux Wirtembergiae et Tecciae [...]

3. Christian Friedrich Sattler: *Geschichte des Herzogthums Württemberg unter der Regierung der Herzogen*, Bd. 4, Tübingen 1771, str. 217 f.

4. J. A. F. Lenz: *Sammlung sämtlicher noch vorhandener Epitaphien für die Stifts- und Hospitalkirche zu Tübingen*, Tübingen 1796: Nr. 107 (str. 79 f).

5. Christian Heinrich Sixt: *Petrus Paulus Vergerius, päpstlicher Nuntius, katholischer Bischof und Vorkämpfer des Evangeliums. Eine reformationsgeschichtliche Monographie*, Braunschweig 1855: str. 526 op.

6. Albert Westermayer, Emil Wagner, Theodor Demmler: *Die Grabdenkmäler der Stiftskirche zu St. Georg in Tübingen*, Tübingen 1912: str. 156 f. (z nemškim prevodom besedila epitafa).

7. Angelika Hauser: *Pietro Paolo Vergerios protestantische Zeit*, Diss. Tübingen 1980: str. 148, op. 64.¹⁰

Besedilo epitafa je sestavljeno iz uvoda v prozi s kratko informacijo o Vergerijevem življenju, ki mu sledi osem distihov in en distih v obliki kronograma; sklene ga informacija o usodi samega epitafa.

Besedilo se v omenjenih knjigah ponekod rahlo razlikuje; tu ga bomo prikazali v poenoteni verziji. Okrajšave v izvirnem latinskem besedilu bomo dopolnili v okroglih oklepajih.

»Epitaphium reverendiss(imi) in Christo Patris ac D(omi)n(i) D(omi)n(i) Petri Pauli

Vergerii, olim Episcopi Iustinopolitani, Evangelicae veritatis amore in exilio mortui

Tubingae IV. Octobr(is) an(ni) M.D.LXV.

faustis auspiciis regimen ducatus capesseret, Tübingen 1693, str. 60, op. 92. Ujemanja v besedilu kažejo, da je Fischlin besedilo epitafa verjetno povzel po Rumetschu ali pa da sta oba imela isto predlogo, ko na primer oba poročata o Vergerijev smrti z značilno formulacijo: »mortalitatis legem implevit« (izpolnil je zakon smrtnosti); tako Seneca, *De consolatione ad Polybium* I, 11: »[...] mortalitatis legem ignorare an [...] recusare.«

10 Pri Hauserjevi je besedilo, ki ga citira »po Westermayerju«, popačeno s številnimi napakami.

Hac ego sum Petrus Paulus, cognomine gaudens
 Vergerii, sancta contumulatus humo.
 Qui Iustinopoli dicebar Episcopus olim,
 Legatus fueram regna per ampla papae.
 Attamen abiecto, mundus¹¹ quem quaerit, honore
 Cum vera amplexus sum pietate fidem.
 Sic volui potius pius exul in orbe vagari,
 Quam Praesul patriis impius esse locis.
 Petrus eram primo, quia te, bone Christe, negabam,
 Petrus eram pascens post tibi, Christe, gregem.
 Paulus eram, quia te contra, bone Christe, fremebam
 Paulus eram pro te, Christe ferendo crucem.
 Vergerius merito vergens dicebar ad orcum,
 Vergerius vergens dicar ad astra poli.
 Quisquis es, in meritum Christi qui fidis, ad urnam
 Accedens nostra talia vota feras:

VergerIVs fVerat gVI ClarVs epIsCopVs oLIM
 eX IVstInopoLI VIVat In arCe poLI.

Hoc epitaphium cum sustul(issent) Papist(ae) Tub(ingenses) [Anno 1635]¹²
 reparavit ibid(em) Theol(ogicum) Stipend(ium) sumtibus Ducal(ibus)
 A(nno) MDCLXXII.«

»Epitaf visoko spoštovanega Očetovega in Gospodovega gospoda Petra Pavla Vergerija, nekoč škofa v Justinopolisu,¹³ ki je iz ljubezni do evangelijske resnice umrl v pregnanstvu v Tübingenu 4. oktobra 1565.

- 11 Baumhauer, Lenz in Westermayer pišejo tu »nudus«, Fischlin Sattler in Sixt pa edino smiselno »mundus«. Rumetsch (gl. op. 9) je besedi »nudus« dodal (»mundus«) in je tako morda on avtor te izboljšave besedila.
- 12 Letnico navaja le Fischlin, str. 120: gre za letnico cesarskega odloka o restituciji cerkvenega premoženja (po sicer začasni zmagi katoliško-cesarskih nad Švedi in protestanti leta 1534 v tridesetletni vojni; pojasnilo prevajalca).
- 13 Staro ime za kasnejšo italijansko Capodistrio; zdaj Koper v Sloveniji.

Tu sem jaz, Peter Pavel, ki se
veselim priimka Vergerij, pokopan v zemlji sveti.
Jaz, ki sem bil nekoč imenovan za škofa Justinopolisa,
sem kot papežev poslanec prepotoval mnoge dežele.
Toda odpovedal sem se častem, za katerimi stremi svet,
in se s pravo pobožnostjo predal veri.
Tako sem kot pregnanec raje blodil po svetu,
kot da bi brezbožno kot visok svečenik ostal v domovini.
Peter sem bil najprej, ker sem te, dobri Kristus, zatajil.
Peter sem bil potem in pasel zate, Kristus, tvojo čredo.
Pavel sem bil, ker sem proti tebi, dobri Kristus, govoril,
Pavel sem bil, ker sem zate, Kristus, nosil križ.
Vergerij so me upravičeno imenovali, ker sem se obrnil k peklu,
Vergerij bom imenovan, ker stremim k zvezdam.
Kdorkoli si, ki veruješ v Kristusovo zaslugo (za odrešenje),
ko stopiš do moje žare, izreci naslednjo željo:

Vergerij, ki je bil nekoč znameniti škof Justinopola,
naj živi zdaj v nebeški trdnjavi.

Ko so tübingški papisti ta nagrobni spomenik (leta 1635) začasno odstranili, ga je Teološki sklad na vojvodove stroške leta 1672 ponovno postavil.«

Prevod v slovenščino (po nemškem prevodu v članku – M. K.)

Ne vemo, kdo je sestavil latinsko pesnitev na Vergerijevem epitafu. Theodor Elze piše v svojem članku o Vergeriju v *Splošni nemški biografiji*: »Crusius mu je (Vergeriju) sestavil lep nagrobni napis v latinskih distihih.«¹⁴ S »Crusius« je mišljen Martin Crusius (1526–1607), znameniti tübingenski humanist, katerega epitaf je v Knöllini knjigi prav tako

14 Theodor Elze: Vergerius, Peter Paul, v *ADB* 39 (1895), str. 617–621 (citat na str. 620). Elze ne navaja vira te informacije.

dokumentiran in opisan.¹⁵ Je pa malo verjetno, da bi bil Crusius zares avtor latinskih distihov na Vergerijevem epitafu, kajti sam v svojih *Annales Suevici*, ko poroča o Vergerijevi smrti,¹⁶ tega epitafa ne omeni.

Kronogram v zadnjem distihu izhaja iz seštevka rimskih števil (v izvirnem latinskem zapisu), ki so navedene s poudarjenimi velikimi črkami:¹⁷ v prvi vrstici (heksameter) je to 1334, v drugi (pentameter) 231, skupaj torej 1565, letnica Vergerijeve smrti.¹⁸

Zadnji del besedila na epitafu v latinščini navajajo le Fischlin, Lenz in Westermayer. Lenz in Westermayer ga uvajata z »infra«, se pravi, da je bil ta del napisa »spodaj« dodan epitafu po njegovi obnovitvi 1672 leta. O tem obstaja notica v *Baugeschichte des Tübinger Stifts*, ki sta jo napisala F. Fritz in A. Schneiderhan:

»[...] da je bil v letu 1671 na stroške sklada pri mizarju Balthasarju Grötzingerju naročen epitaf v čast Vergeriju namesto tistega, ki so ga odstranili papisti (Prok. 1671/72; stroški: 9 fl.[guldnov])«. ¹⁹

Kako dolgo po njegovi ponovni postavitvi še imamo pričevanja o danes izgubljenem epitafu? Ni natančno, ko Knöll, sklicujoč se na Westermayerja, zapiše: »Še do leta 1827 je bil v Stiftskirche tudi leseni epitaf (str. 156).« Pri Westermayerju namreč piše: »Leta 1827 je v cerkvi še bil lesen epitaf.« Da je bil epitaf v cerkvi tudi po letu 1827, priča Sixt (1855): »[...] leta 1635 so jezuiti, ki so takrat posedovali cerkev, njegov spomenik odstranili; leta 1672 pa je bil na stroške vojvode postavljen na prejšnje mesto in kjer stoji še danes« (str. 526 f.). Lesen epitaf je bil torej tudi leta 1855 še v cerkvi.

Večkrat je bilo poročano, da ga po notranji obnovi cerkve 1866/67 ni bilo več. Theodor Schott je po smrti Kauslerja (1873) dokončal zgoraj omenjeno izdajo pisem (op. 6) in jo dopolnil s skopo Vergerijevo

15 Knöll: *Grabmonumente* (gl. op. 1), št. 59, str. 82–84.

16 *Annales Suevici sive Chronica rerum gestarum antiquissimae et inclityae Suevicae gentis* [...], Bd. 3: *Ab Anno Christi MCCXIII. usque ad MDXCIII. annum perducta* [...], Frankfurt 1696, str. 725.

17 Baumhauer (št. 6 v zgornjem seznamu literature) pod tekst distihona zapiše: »velike črke so rdeče«.

18 Pri Sattlerju (št. 3, str. 218) niso vse črke, ki sestavljajo kronogram, zapisane kot velike.

19 F. Fritz/A. Schneiderhan: *Baugeschichte des Tübinger Stifts*, Stuttgart [1919], str. 69, op. 54, tu str. 70.



Kamniti nagrobnik, ohranjeni fragment z latinskim napisom:

PETRVS PAVLVS VERGERIVS
NOBILIS ISTRIVS IVR: DOCTOR:
QVONDAM EPISCOP IVSTINOP[OLIS]
OB VERAЕ RELIGIONIS CONFES
SIONEM EXVL. HIC MORTVVS
ET SEPVLTVS. ANNO. M.D.
LXV. QVARTO NONAR[VM] OCTOB[RIS]

Peter Pavel Vergerij,
imenitni gospod iz Istre, doktor prava,
nekoč škof v Justinopolisu [Kopru],
pregnan zaradi izpo-
vedovanja prave vere, je tu umrl
in bil pokopan leta 1565,
četrtega oktobra.

V (dopolnjenem) prevodu

Vir: Stefanie A. Knöll: Die Grabmonumente der Stiftskirche in Tübingen (Beiträge zur Tübinger Geschichte, 13). Stuttgart 2007, str. 46–47.

biografijo, s težiščem na času njegovega bivanja v Württembergu (str. 1–42), kjer je zapisal:

»1635 so jezuiti [...] odstranili kamniti spomenik in ploščo svojega smrtnega sovražnika; 1672 je bilo oboje spet postavljeno na svoje mesto [...], toda pri kasnejših gradbenih preurejanjih je bilo oboje uničeno« (str. 39 f.).

Da so jezuiti 1635 odstranili tako nagrobni kamen kot leseni epitaf je razumljivo, čeprav ni nikjer drugje omenjeno; ni pa nobenega dokaza, da so leta 1672 ponovno postavili ne le epitaf, ampak tudi nagrobni kamen. Ob pravkar citiranem besedilu Schott pripominja:

»Ob 300-letnici Vergerijeve smrti sem v cerkvi zaman iskal njegov nagrobni spomenik (Grabmal); tudi leta 1866 se pri temeljiti obnovi cerkve ni našla nobena sled ...«²⁰

Pri tem ostaja žal nejasno, ali je Schott – ko govori o nagrobniku – mislil na kamniti nagrobnik (Grabstein) ali na epitaf. Če bi videl vsaj enega od obeh, bi o tem gotovo poročal. Zato lahko kot datum, po katerem epitafa ni bilo več najti, morda navedemo leto 1865.

Konrad Rumbaur začena svoj kratek prispevek o Vergeriju ob 400. obletnici njegove smrti takole: »Pri restavriranju tübingenske Stifskirche leta 1947 je bil najden spodnji del epitafa (! – D. K.) z napisom: [...]«.²¹ Proti koncu prispevka epitaf zopet omeni:

»Že v 17. stoletju so ga jezuiti odstranili [...], po zadnji prenovi cerkve leta 1867 pa je povsem izginil. Zdaj stoji ponovno najdena polovica z delom grba zopet blizu oltarja v severovzhodnem koru.« (Str. 575.)

Rumbaur ne razlikuje med nagrobnikom (Grabstein/Grabmal) in epitafom (spominsko ploščo) in očitno sam tudi ni videl leta 1947 ponovno najdenega kamnitega nagrobnika, sicer ne bi ohranjenega besedila z epitafa pripisal najdenemu kamnitemu nagrobniku. S tem je zavedel tudi Gerharda Müllerja, ki je nato zapisal, »da se je našla spodnja polovica že dolgo časa pogrešanega Vergerijevega epitafa«.²²

20 Kausler/Schott: *Briefwechsel* (kot v op. 6), str. 40, op 1.

21 Konrad Rumbaur: Vom Vatikan nach Tübingen. Pietro Paolo Vergerio- päpstlicher Nuntius und Vorkämpfer der evangelischen Lehre, v: *Deutsches Pfarrblatt*, 65 (1965), str. 574–576. Naveden je prvi del epitafa v nemškem prevodu.

22 Gerhard Müller: Pietro Paolo Vergerio in päpstlichen Diensten 1523–1536, V: *Zeitschrift für Kirchengeschichte (ZKG)* 77 (1966), str. 341–348, citat na str. 341.

Hermann Jantzen posveča v svoji knjigi o Stiftskirche njeni notranji prenovi leta 1866 in 1867 celo poglavje, a v njem ni nobenih informacij o posledicah obsežnih gradbenih posegov za epitafe v cerkvi.²³

Vergerijev epitaf naj bi torej izginil iz cerkve po letu 1855, letu izida Sixtove Vergerijeve biografije – verjetno pri prenovi Stiftskirche v času 1866/67.

Vir: Sönke Lorenz, Volker Schäfer (ured.), Tubingensia: Impulse zur Stadt- und Universitätsgeschichte. Festschrift für Wilfried Setzler zum 65. Geburtstag. Tübingen: Jan Thorbecke Verlag 2008, str. 257–262.

Iz nemščine prevedel Marko Kerševan

23 Jantzen: *Stiftskirche* (kot op. 2), del I, poglavje 4: Die Innenrenovierung 1866/67, str. 62–67.

Majda Merše

KRELJEVA POSTILLA SLOVENSKA (1567) v odnosu do Spangenbergove prevodne predloge

0 Sebastijan Krelj se z deli *Otrozhia Biblia* (1566) in *Postilla slovenska* (1567) ter avtorstvom več pesmi uvršča med osrednje slovenske protestantske pisce 16. stoletja. Prevod postile je oprt na Spangenbergovo prevodno predlogo.¹ Zaradi zgodnje smrti mu je uspelo izdati le prvi, to je zimski del (obsega izbrane odlomke evangelijev z razlagami za nedelje od začetka adventa do velike noči), preostala dva, ki prinašata odlomke evangelijev za nadaljnje nedelje cerkvenega leta, je skupaj z nekoliko spremenjenim prvim delom izdal Jurij Juričič (1578).

0.1 V. Oblak je ob Kreljevem prevodu postile že konec 19. stoletja zapisal, da gre za prost prevod s številnimi dodatki (Oblak 1890: 202–213). Pričujoči prispevek je namenjen natančnejšemu prikazu Kreljeve prevajalske tehnike,² zlasti obsega in vrste prevodnih dodatkov. Vključene so tudi najopaznejše razlike jezikovnega in stilnega značaja. Omenjenih je tudi nekaj najznačilnejših tipov skrajšav.

- 1 Krelj v predgovoru postile piše: »ISVOLENI KARSCHENIK, Imafh, hvala Bogu, Ioanna Spangebergia kârthanhko Poftillo, v'nafh Slovenki Iesik tolmazheno inu pofneto« (KPo 1567: VIb). Katero izdajo je uporabljal pri prevajanju, ni znano.
- 2 Primerjava je bila opravljena s pomočjo izdaje iz leta 1559, ki poleg izbranih evangeljskih odlomkov vključuje tudi izbrane odlomke pisem – oboje z razlagami – in je le ena izmed zelo številnih izdaj Spangenbergovih postil, ki so se zvrstile od leta 1543 do izida Kreljeve postile (pregled nad njimi omogoča VD 16: 19 (1992), 410–422). Primerjava z internetno dostopnimi zgodnejšimi izdajami postil – zlasti izdaje iz leta 1543, ki je tudi vsebinsko identična, saj vključujejo samo evangeljske odlomke z razlagami – je odkrivala predvsem pravopisne razlike, ne pa tudi vsebinskih, zato je izbor izdaje iz leta 1559 kot možne prevodne predloge za primerjavo opravičljiv.

1 Kreljeva postila je kot prevod Spangenbergove oblikovana enako: izbranemu evangelijskemu odlomku³ sledi razlaga v obliki vprašanj in odgovorov.

1.1 Med značilnosti Kreljevega prevoda spadajo številne vsebinske razširitve. Pripisi so tako funkcijsko kot vsebinsko raznovrstni. Vzroke za številne od njih je treba iskati tudi v geografskem, jezikovnem, verskem in družbenem okolju, iz katerega je Krelj izhajal. Kot pristaš Lutrovih verskoreformnih stališč je prav v okviru prevodno neodvisnih dodatkov mestoma kritiko naslavljal tudi na rimskokatoliško strujo.

1.2 Kreljevi pojasnjevalni dodatki oz. besedilne razširitve, ki so najpogosteje sestavni del odgovorov, v manjšem obsegu pa so opazni tudi pri vprašanjih, imajo za cilj doseči razumljivost in predstavno približanost prevajane vsebine bralcu oz. naslovniku,⁴ neredko pa jih Krelj uporablja tudi za hoteno ponazoritev določenega verskega ali moralnega nauka. Tovrstne razširitve posredno dokazujejo tako njegovo poznavanje svetopisemske vsebine in verskega nauka, zlasti protestantskih izhodišč, kot tudi poznavanje (grešne) človeške narave, vsakdanjega življenja in navad različnih slojev. Poleg vsebinskih značilnosti jasno kažejo tudi na Kreljevo obvladovanje biblijske stilistike in na njegov pridigarški talent. Npr.:

1. *in des waren die andern geste / vnd freilich gar manig böfer menſch mit gutem gemach / ſpeyſe vnd läger / reychlich vnd wol verforget* (SA 1559: XXVIIb) → *kàr ſo ta zhaſ mnogitere shene inu lotrice ſa Miso fedele, iéle inu pile, kar ſo ôtele, v'lepih kamrah na blasinah leshale inu ſpale. Pàr tim bi imeli Oſterij, en nauk ſi vseti, inu vzhafy vbogim kàrſchenikom bule inu raiſhi pomagati* (KPo 1567: XXXVIIb);

2. *da iſt jederman tol vnnd vol inn der Herbege / das ſich diſes armen weibes niemandt annimbt* (SA 1559: XXVIIb) → *Tukai na Oſtarij, pàr tuih nesnanih nei bilu obeniga, kijr bi ij bil ſtrégal, alli kulikai pomogal, tàmuzh kar ie ky ta neboraz Iosef ſturil. Teſhkò falli, da ie tukai mno-*

3 Sestavni del Spangenbergove postile in Kreljevega prevoda so tudi evangelijski odlomki, ki jih je Krelj prevajal po različnih predlogah (Oblak 1890: 211–213, Logar 1932). Spoznanja je povzel in na osnovi nove kratke primerjave odlomka iz postile z verjetnimi predlogami tudi nekoliko dopolnil Ahačič (2007: 281–282).

4 Krelj na naslovnici navaja skupine, ki jim je delo v prvi vrsti namenjeno: »SA HISHNE GOSPODARIE, SHOLE, Mlade inu priproſte lüdi« (KPo 1567: 1a).

giteri pianaz bil, kir ie vrisfal, rovšhtal, inu nei vfo nuzh pokoia imel (KPo 1567: XXXVIIb);

3. *eufferliche kennezeichen [...] dabey man Gottes volck erkenne / wie die Geyftlichen bey der kleydung* (SA 1559: XXXVIIa) → *le famuzh Snamania videzha, pàr katerih bi se vidili inu posnali kàršcheniki, kako se ky Far v'Čerkvi od kmetizhov posna, kada eno belo frakizo alli Chorok oblezhe* (KPo 1567: XLVIIIb).

Prvi zgled kaže, da so bili sestavni del samostojnih dodatkov tudi nasveti, kakšno naj bi bilo ustrežnejše ravnanje posameznika ali skupin.

Dobro poznavanje človekove narave in njegovih grešnih navad kažeta tudi naslednja prevodno neodvisna dodatka:

1. *Gott in der not anzurüffen / wie Psal. 50. stehet: Rüffe mich an in der not / so wil ich dich erretten* (SA 1559: LXXXVIIb) → *kako tudi Bog v'tim 50. Pšalmu veli, rekoch: Klizhi na me kadàr ti hudò gre,*⁵ *taku te ôzho vslifhati [...] Zhlovik fice, kadàr mu po volij gre, inu obene škèrbi néma, taku malo kada moli, inu zhe lih sazgne molit, taku mu sai is farca ne gre, po gostim seva od male andohti* (KPo 1567: CVIb);

2. *O fmileni Bog, koliko ie današni dan Lüidij⁶ kateri tudi sa blaga, defetin, Saftov inu drusih rëzhij volio pred Antichristom inu niegovimi flushabniki pokleknio, inu tako Vero tèr Boga, sa trebuha volio, sataijo, prodaio, sopàr tudi nih Véft, kakòr šta od tiga Daniel inu Ioannes v'Apokalypsi sdavnò pro-rokovala* (KPo 1567: CXIb) – dodatek sledi opisu satanovega zapeljevanja Jezusa s ponudbo svetne moči in oblasti v zameno za njegovo podreditev.

1.2.1 Komentarji, s katerimi Krelj razširja in bogati prevod, so bodisi pozitivno⁷ ali negativno vrednotenjski. Prevladujejo zadnji, saj v njih

5 Odmik od predloge v obliki nadomestnega opisa in spremenjenega besednega reda je neredko stilistično pogojen, saj Krelj s skladenjskimi preureditvami dosega večji ritmični učinek kot bi ga z zvestim prevodom. Primere s prevodno vzpostavljeno notranjo rimo (npr. »Klizhi na me kadàr ti hudò gre«) je mogoče šteti za protitež primerom stilnega siromašenja, ki ga sproža jezikovnosistemska vezanost prevoda na slovenski jezik oz. na njegove izrazne možnosti in značilnosti, kar se je pokazalo tudi pri Trubarjevem prevodu *Hišne postile* (Merše 2013: 67–68).

6 Med značilna nadčrkovna znamenja, ki jih je večnamensko uporabljal Krelj, spada tudi prirezana strešica (Rigler 1968: 220), ki je v zgledih zamenjana z znakom za preglas.

7 Med tovrstne komentarje je mogoče uvrščati tudi kratek, prevodno neodvisen pripis, ki sledi predstavitvi vsebine evangelijskega odlomka: *Kai nam naprei stavi dānašni kratak Èvangeliò? PERvizh to obrësanie. Potle to Ime IESVS: Dva lepa potrebna stuka, trofta inu nauka* (KPo 1567: XLVIIb).

bolj ali manj določno ter bolj ali manj ostro izpostavlja moteča dejstva. Na primer:

1. *Da tukai imamo en lep sbran exempal vezhniga sritania, katero Christuf inu niega verni stimi falsh Vzheniki inu Hinavci imaio inu tèrpio* (KPo 1567: XIb);

2. *Wer sich on des Geifts treiben / mutwillig in gefahr gibt [...] der verfucht Gott* (SA 1559: LXXXVIIb) → *Inu kateri pres svetiga Duha, volnò jam sebi tèrplenie naloshi (kakòr so ti vbosi sapeliani Lüdie pod tim slépip Papeshtvom dosdai delali, sami sebe tepli, gaishlali, tolkli, bili, ranali &c.) [...] ta skufsha Boga* (KPo 1567: CVIIa).

Že iz doslej navedenih zgledov je razvidno, da Kreljeve kritične misli zadevajo ob konkretne cerkvene in posvetne razmere, najpogosteje pa ob nauke in ravnanje verskih nasprotnikov (»papežnikov«), pa tudi pripadnikov sočasnih verskih in družbenih gibanj, s katerimi se nazorsko ni povsem strinjal. Za ponazoritev obeh vrst dodatkov naj zadoščata naslednja zgleda:

Obsežen polemični vrivek, namenjen graji dvoličnosti verskih nasprotnikov, je npr. dodan odgovoru na vprašanje, kako so bila ovrednotena dobra dela prerokinje Ane (v razlagi evangelija, ki se bere na nedeljo po božiču):

Spangenberg	Krelj
<p><i>Man verwirfft nicht die rechten Christlichen guten wercke / fondern allein das falsch vertrauwen auff die wercke / vnd darumb können sich die werckheiligen mit diser Hanna nicht schützen. Denn wenn sie es recht ansehen wollen / so finden sie / das diße Hanna nicht gerechtfertiget ist auß den wercken / fondern allein auß dem glauben</i> (SA 1559: XXXIIIa)</p>	<p><i>Dobra dela, kakòr ie tudi pošt alli tresovst, molitva inu v'čerkov hoienie, se ne sametaio inu se nimaio sametati, tàmuzh kadàr se ùpanie inu Vera na lafna dobra dela poštavi, inu zhlovik meni, da skusi dolge molitve, inu drugo delo sebi pàr Bogi jam ta vezhni leban inu odpustke saflushi, Inu tako Iesufa Christufa tiga ediniga Ohranienika posabi inu sataij k'Gal. na 2. To ni prav, to je ima fvariti inu sametati. Anna se ie Poftila, ie molila. Sakai ne? Gdo bi pravi pošt, gdo bi molitov prepovedal?</i></p>

Alli tih fadanijh Papeshnikov post nei tresovst, tàmuzh eno Spakovanie inu malikovanie. Kàr edan do polu dne se postì, Ob poludne je rib alli struklov natepe, zhudo da ne pozhi: Inu she meni stim si Nebefa saflushiti. Anna ie tresova bila, da bi le tim bul fàrzhnéshni molila inu Bogu flushila. Obtoe ti Papifti inu samopravizhniki nimaio tukai obeno prizho alli brambo, skatero bi mogli svoio krivino pokriti, Inu ako ôzhmo te rêzhi prav rasmliti inu pregledati, taku je ozhitò naide, da Anna ni skusi svoia dela opravizhana, tàmuzh skusi Vero (KPo 1567: XLVa–b).⁸

Prakso pripadnikov verskih skupin (prekrščevalci, schwenkfelderjevci), s katero se ni strinjal, pa kritično omenja v naslednjem zgledu: *Welche aber jr eygen geyst oder schwindel geyst treybt / die richten nicht vil guts auß* (SA 1559: LXXXVIIIa) → *Katere pak lafni Duh, fàrce inu misli sheno, ti niftar dobriga ne sazheio inu ne sturio, kakòr ti nekateri Bidertaufferij, inu fada tudi ti Shbenkfelderij* (KPo 1567: CVIIa).

Podobne polemične dodatke je mogoče zaslediti na številnih mestih prevoda. V enem izmed njih npr. izpostavlja nujnost opustitve malikovanja in *krivih Boshijh flushbi* ter vrnitve k pravi krščanski veri (KPo 1567: CVIIIa).

1.3 Najpogostejše dodatke predstavljajo konkretizacije različnih tipov, ki olajšujejo razumevanje besedila, pogosto tudi zato, ker ne terjajo bralčevega nenehnega polnega zavedanja sporočane vsebine (1. in 2. zgled). Z daljšimi, konkretnimi in poljudnejšimi opisi je Krelj praviloma domaščal krajše, bolj abstraktne in težje razumljive odlomke (3. zgled) Npr.:

1. *Wo von fagt diß Euangelium? Von der verwunderung der Eltern Christi / vom Segen des Priesters Simeon / vñ von der Prophetinnen Hanna*

8 Podobno razširitev pridigarskega in hkrati veroizpovednega značaja, ki se opira na številna mesta v Novi zavezi (navedena na robu), izkazuje tudi odgovor na vprašanje, kako naj evangelijski pridigarji odgovorijo na obtožbe papeža in njegovih somišljenikov, da prepovedujejo dobra dela (KPo 1567: XIIIa).

/ *welche beide zeugnuß geben / das Christus der Heylandt sey* (SA 1559: XXXIIa) → *Kai pravi današni Evangelion? OD tiga, kako so se stariši Christufovi Iosef inu Maria zhudili, inu kako ie ta stari ūzhenik Simeon, Christufa shegnal, Inu potle od te Prorokine Anne, katera sred Simeonom prizhuie inu spona, da ie Christuf ta pravi Ohranenik alli Isvelizhar* (KPo 1567: XLIIa);

2. *Der Palmbaum ist der art / wenn ein Balcke darauß gemacht wirt* (SA 1559: IXb) → *Palma eno drevo, v'tih deshelah proti solnzhnimu shodu ie te nature, kadàr se ena greda shniega sturi* (KPo 1567: XVa);

3. *Maria [...] hat [...] an jhm kein Paradeiß noch Himmelreich hie auff erden [...] Ifts doch mit diser lieben Maria / ein creutz vber das ander?* (SA 1559: XLVIIa) → *Maria [...] ie tukai na Semlij malò vesselia pàr nijm imela inu vshila [...] Inu gvifhnò ta vboga Mati ie sice tudi tulikai shnijm pretèrpela, zhudò, da nei stokrat od shalosti vmèrla* (KPo 1567: LXIa).

V zadnjem zgledu, ki zadeva razmerje med materjo Marijo in sinom Jezusom, je Krelj opustil neposredno primerjavo s paradižem oz. nebeškim kraljestvom, navedeno v Spangenbergovi predlogi, in jo nadomestil s preprostejšim, lažje razumljivim opisom, hkrati pa skušal bralcem vsebino čustveno približati še z dodanim komentarjem, zamenjanim prilastkom, stilno pa učinkovati tudi z vpleteno dvojno formulo.

Krelj je pri prevajanju uporabljal številne splošno uveljavljene povezave, ki se sicer s konkretnim ekvivalentom v prevodni predlogi niso povsem ujemale, bi se pa s številnimi drugimi mesti.⁹ Npr.:

1. *Ole in der Schrifft / heift barmhertzigkeit* (SA 1559: VIIIb) → *Olee v'fvetim pifmo pomeni Miloft* (KPo 1567: Xb);

2. *Wo von sagt diß Euangelium? Von der geburt vnfers Herren Iesu Christi:* (SA 1559: XXVIIa) → *Kakove rèzhy nam današni Evangelion napreiftavi? DANAšni Evangelion pravi inu osnani nam, to zhastito sveto Roiftvo Gospoda nashiga Iesufa Christufa* (KPo 1567: XXXVIa).

9 Dogaja se tudi obratno, saj je Krelj člene ustaljenih povezav mestoma tudi opuščal, kar prav tako dokazuje dokaj svoboden odnos do njihove rabe, npr.: »Was thun die lieben Engel in diser geburt?« (SA 1559: XXVIIIa) → »Kai tada pravio alli sazheio Angeli?« (KPo 1567: XXXVIIIb). Navedeni zgled hkrati ponazarja Kreljev izbor pomensko splošnejšega prislova *tada* namesto natančnejše časovne opredelitve dejanja, uvaja pa pojasnjevalno dvojno formulo *pravio alli sazheio* namesto enočlenskega glagolskega poimenovanja *thun*.

Prvi zgled hkrati ponazarja tudi enega izmed načinov prevodnega nadomeščanja v nemščini 16. stoletja uveljavljenih terminov. Predstavlja ga opis. Drugi zgled pa kaže tudi na to, da je Krelj v odgovore pogosto vključeval ponovitve delov vprašanj, kar naj bi bila prav tako pot do boljše uzaveščenosti vsebine, čeprav se je istovrstnim ponovitvam iz Spangenbergove predloge mestoma tudi odpovedoval.

1.3.1 Med najznačilnejše pojasnjevalne širitve nedvomno sodijo samostojno dodana pojasnila, pripisana oziralnim zaimkom (slednja pogosto olajšujejo razumevanje nanašalnosti zaimkov in preprečujejo morebitno dvoumnost; 1. zgled), nadomestitve kazalnih zaimkov s konkretnjšimi poimenovanji (navadno samostalniškimi ali pridevniškimi; 2. in 3. zgled), zamenjavo in morebitno razširitev splošnejše oznake, razumljive na osnovi predhodnega, s konkretnjšo, vsebinsko natančnejšo omembo (4. zgled). Npr.:

1. *Welcher vmb vns Menschen [...] vnd vmb vnser seligkeyt willen vom Himel komen ift* (SA 1559: VIIb) → *Kateri (saftopi Christus) ie sa naf zhloveke .. is Nebef doli prifhal* (KPo 1567: IXb);

2. *Wo von sagt diß Euangelium?* (SA 1559: XLVIb) → *Kai nam naprei ftavi dànaſhni kratak Evnageliō?* (KPo 1567: XLVIIb);

3. *Warumb freundlich vnd ſenfftmütig? Er hats beweyſet in ſeinem gantzen leben* (SA 1559: VIIb) → *Kako priasliv tèr lübesniv? Tako, kakòr ie fvoio priasnoft inu lübesan iſkaſal v'fvoim celim shivotu* (KPo 1567: Xa);

4. *dife zukunfft mit groſſem ſeuſtzen vnd verlangen begerrt haben* (SA 1559: VIIb) → *fo [...] sheleli, profili inu zhakali na prihod Chriſtuſovi* (KPo 1567: IXb).

1.3.1.1 Obsežnejše vsebinsko pojasnilo lahko sledi navezovalnemu elementu *to je*, mestoma razširjenemu z deležnikom *rekoč*.¹⁰ Npr.: *Ich ſage euch / wo dife werden ſchweygen / fo werden die ſteine ſchreyen* (SA 1559: VIIa) → *Ieft vam povém, bodo li leti molzhali, taku bode kamanie vpilu. To ie rekoch: IESVS inu niega Evāgelion more ſe osnaniti inu preklicati, da bi lih kamanie imelu govoriti. Inu kada ije ti viſhiſhi inu veliaki (kateri bi ije ſice ſpodobnò imeli diati) ne ſture, taku mogo préproſti Zolnarij, Ribizhi inu Otroci diati* (KPo 1567: XIa).

10 O Kreljevi rabi deležnikov, ki nastopajo v vlogi polstavkov, prim. Orožen 1987: 35–36.

1.3.1.2 Krelj vsebinsko razumevanje pogosto pogloblja tudi z dodajanjem imenskih pojasnil, poznanih in (po)vzetih iz drugih virov, npr.: *Bethlehem ist die Christliche Kirche / das rechte Brodthauß* (SA 1559: XLIIa) → *Betleem pomeni to kristiansko Cerkov, to pravo krušhno pašhno Hijho (Sakai Betleem v'Iudovskim Iesiku je pravi Domus panis, krušhna Hijha alli hijha tiga kruha Ein Brodthauß.)* (KPo 1567: LVIIa).

1.3.2 Med tipične Kreljeve informacijske dodatke spadajo tudi vrstne opredelitve sicer znanih krajev in oseb (1. in 2. zgled), neredko pa splošnejšo informacijo dopolnjuje s pripisom lastnih imen, najpogosteje osebnih ali zemljepisnih. Med značilne Kreljeve prevodne svoboščine se ob tovrstnih dodatkih uvršča tudi opuščanje istovrstnih, običajno dobro znanih informacij, navedenih na drugih mestih v prevodni predlogi (3. zgled). Npr.:

1. *Warumb erschrack Ierusalem?* (SA 1559: XLIIa) → *Sakai se ie to Mésto Ierusalem v'frashilu?* (KPo 1567: LVa);

2. *Von der verwunderung der Eltern Christfi* (SA 1559: XXXIIa) → *OD tiga, kako so se ftarifhi Chriftufovi Iosef inu Maria zhudili* (KPo 1567: XLIIa);

3. *Wie thun die klugen / nachdem sie den König Herodes gehört hatten?* (SA 1559: XLIIb) → *Kam se Modri nagneio kadàr so vshe Erodesha saflishali?* (KPo 1567: LVb).

1.3.2.1 Številne splošnejše oznake (tipa *Izrael* → *Izraelski otroci*) je Krelj pogosto nadomeščal z opisi, ki niso dopuščali dvoma glede nanašalnosti širše oznake. Obstajajo pa tudi številni primeri zamenjave konkretnih pojasnil s splošnejšimi, če je bilo sobesedilo dovolj obvestilno in če ni obstajala nevarnost za napačno razumevanje. Npr.: *Darumb bitten wir teglich im Vatter vnser: Zukomme dein Reych* (SA 1559: VIIIb) → *Sato molimo v'našhi vsakdanij Molitvi, pridi knam tvoie kraljevstvo* (KPo 1567: XIIa).

1.3.3 Med pogoste in značilne Kreljeve dodatke spadajo tudi omembe *Stare in Nove zaveze* (1. zgled), evangelistov (2. zgled), prerokov in drugih biblijskih oseb (3. zgled) ter biblijskih poglavij (oz. pripis biblijskih referenc), kjer je govora o posameznih dogodkih, osebah ali dejstvih. Omembe so neredko manj formalne in poljudnejše, kot je v navadi v Spangenbergovi prevodni predlogi (4. in 5. zgled). Kreljevo tesnejšo pri-

bližanost bralcem oz. naslovnikom razodevajo številni prevodi, večkrat pa hkrati tudi razvezave tovrstnih navedkov, običajno okrajšav latinskih poimenovanj (6. zgled). Na dodano omembo avtorja psalmov se v tretjem zgledu veže tudi nasprotje med posebitvijo v prevodni predlogi in človeškim osebkom oz. vršilcem dejanja v Kreljevem prevodu.¹¹ Npr.:

1. *Das die lieben Ertzueter / Propheten vnd Iuden / dije zukunfft mit grossen seufftzen vnd verlangen begert haben* (SA 1559: VIIb) → *Shelovan, od starih Ozhakov, Prorokov inu Iudov, Kateri so v'starim Sakonu vfi s'veliko shelio sheleli, profili inu zhakali na prihod Chriftofovi* (KPo 1567: IXb);

2. *Der Keifer Augufus ließ ein gebot außgehn / das alle welt gefchetzt würde* (SA 1559: XXVIIb) → *Od Augufta Cefara (pravi fant Lukaf) ie ena Sapoved bila poslana, da bi se vsa deshela popifala alli shazala* (KPo 1567: XXXVIb);

3. *wie der Pfsalm fagt* (SA 1559: VIIIb) → *kako David v'psalmu govori* (KPo 1567: XIIb);

4. *So ift Gott getrew [...] 1. Corinthio. 10.* (SA 1559: LXXXVIIb) → *Inu Bog ie svéft, pravi Sveti Paval* (KPo 1567: CVIIa);

5. *Den Jüden war gebotten im gefetz / Deut. 16.* (SA 1559: XLVIb) → *Iudom ie v'tim starim Sakonu bilu sapovedanu, kako stoji v'tih petih Buqvih Moisefovih* (KPo 1567: LIXb);

6. *Roman. 1. Das Euangelium ift ein krafft Gottes* (SA 1559: IXb) → *Sveti Paval, k'Rym: na 1. pravi: Evangelium ie ena muzh Boshija* (KPo 1567: XVb).

1.3.4 Med značilne Kreljeve dodatke spadajo tudi navedbe citatov iz evangelistov ali prerokov, do katerih je pri Spangenbergu pot z okrajšavami le nakazana (1. zgled). Na njegovo široko razgledanost kažejo tudi omembe drugih virov, ki hkrati dokazujejo njegov dokaj svoboden odnos do prevodne predloge (2. in 3. zgled). Npr.:

1. *Wir müffen alle Geiftliche mütter Christi werden / des vatters willen thun / wöllen wir mit jm theyl haben in feinem reich / Matth. 12.* (SA 1559:

11 Da svobodna izbira vrste vršilca dejanja (človeškega ali poseobljenega) spada med ustaljene načine Kreljevega oddaljevanja od prevodne predloge, potrjuje vrsta zgledov, med njimi tudi naslednji: »*Der meyster der Epiftel zu den Ebreern fagt*« (SA 1559: LXXXVIIb) → »*Ta Epiftola k'Ebreeriom pifana pravi*« (KPo 1567: CVIa).

XXIXa) → *Vfi imamo po Duhu Christusova Mati biti, inu po volij niega Ozheta sturiti, ako ôzmo v'Nebeskim Rayu prebivati. Obtore Christuf roke stegne zhes svoie Iogre inu pravi. Matth: na 12. Pole to ie moia Mati, inu Bratie moij, gdo kuli bode sturil po voli moiga nebeskiga Ozheta ta ie moi Brat, moia Seftra inu moia Mati* (KPo 1567: XLb);

2. *Was ist die vrsach? Sie wacheten vnd hüteten des nachts jrer Herde* (SA 1559: XXVIIIa) → *Sa zhefa volio to? Kâr so leti po nozhi zhuli inu varovali svoie shivine. Obtore pravi Bernardus: Paftyrom zhuiozhim so se zhuiozhi Angeli pèrkasali. Sato imαιο Lüdie véditi, da teim, kateri ne delaio, kar imαιο v'svoim stanu, se Angeli nepèrkasheio, inu ijh ne varieio* (KPo 1567: XXXVIIIa–b);

3. *Wer ist das Füllin? Der innerlich mensch / das hertz / der geyst / die seel / die wil Christus auch zum einreyten haben / zu dem himelischen Ierusalem* (SA 1559: IXa) → *Kai ie to SHRIBE? Notèrnij zhlovik, alli novi Adam, to fârce, ta Duh kateriga ôzhe tudi Christuf iméti, inu na nijm v'nebeski Ierusalem iésditi. Edni pak pravio, da ta rabotna Oslica pomeni Iudovski Folk, kateri ie stimi postavami stariga sakona bil obloshen, inu rabotil. To shrike pak pomeni Ayde, kateri néso v'postavah vklenèni bili, tàmuzh profiti hodili inu shivéli* (KPo 1567: XIIIa).

Na Kreljev dokaj svoboden, razmišljujoč in soustvarjalen odnos do prevodne predloge v okviru tretjega zgleada posredno kaže tudi dostavek *novi Adam* kot del odgovora na vprašanje *Kai ie to SHRIBE? Notèrnij zhlovik, alli novi Adam*. Z dostavkom je »izravnano« izpust manj aktualnega pojasnjevalnega dostavka *der alt Adam*, ki se v Spangenbergovi postili pojavlja kot del odgovora na predhodno zastavljeno vprašanje *Wer ist die Efelin? Der eusserlich mensch / der alt Adam* (SA 1559: IXa).¹²

1.3.4.1 Krelj je postilo vsebinsko širil z dodajanjem nedvomno znanih citatov, pesmi, pregovorov in podobnega iz drugih virov, kar dokazuje tudi naslednji zgled:

Denn Christus war nicht kommen / das er hie wolt ein weltlich reich haben (SA 1559: XLIIa) → *Sakai Christuf ni prishal eno posemal'sko Kralevstvo sadobivat, tàmuzh eno Boshie Duhovno, nebesko, vezhno, kako se danaf poie: Hoftis Herodes impie, Christum uenire quid times? Non*

12 »Kai pomeni OSLICA? Vnaniga telefniha zhloveka« (KPo 1567: XIIb).

eripit mortalia, Regna qui dat Caelestia. Ti Neverni sovrashnik Erodes sakai se le boijfh, kàr pride Christuf: Ta ne iemle po fili, inu ne rodi, sa Posemaljko, Kateri da vezhno Kraljevstvo (KPo 1567: LIIIB).

1.3.5 Kot tipološko osamosvojeno različico Kreljevih širitev prevajanega besedila je mogoče obravnavati pripise dodanih prilastkov in prislovnih določil, zlasti prislovnega določila načina, ki pogosto bogatijo besedilo z izkušensko dimenzijo in ga s tem naslovnikom tudi predstavno približujejo. Npr.:

1. *Wer ist die Efelin? Der eusserlich mensch / der alt Adam / der faul Efel folg vngern* (SA 1559: IXa) → *Kai pomeni OSLICA? Vnaniga telefni-ga Zhloveka, tiga leniga teshkiga rabotniga* ofla, kijr nerad gre, *nerad Christufa nofi* (KPo 1567: XIIb–XIIIa);

2. *so würde Gott solche werck / zucht / ordnung vnnd vbung des fastens [...] nicht allein in gnaden annemen* (SA 1559: LXXXVIIIa) → *taku bi nih verna dela, lepe Ordnüge inu spodobni post [...] nikar le samuzh Bogu vjezh bilu* (KPo 1567: CVIIIa).

1.3.6 Med značilnosti Kreljevega načina prevajanja spadajo tudi neposredne ali posredne omembe bralcev, ki jim pogosto pridružuje nagovore, kar je v primerjavi z brezosebnim načinom v Spangenbergovi predlogi toliko bolj opazno. Npr.:

1. *Was zeygt vns nun diß Euangelium an / in der Summa?* (SA 1559: XLIIa) → *Povei mi vshe kratkò, kai nam úka danafhni Evangelion kashe?* (KPo 1567: LVIIa);

2. *So höre ich wol / diße Klugen haben nicht wenig anstöße gehabt? Freylich.* (SA 1559: XLIIb) → *Taku fo kakòr flishim, ti Modri dosti skufili inu pretèrpe-li? Ia ti povém, da fo eno teshko skufhniavo pretèrpe-li.* (KPo 1567: LVIa).

1.3.7 Zelo svobodno so prevedena tudi vprašanja. V prid večje razumljivosti so neredko vsebinsko razširjena in dopolnjena (1., 2. in 3. zgled). Številna mesta dajejo slutiti, da se je Krelj pri njihovem prevajanju in oblikovanju opiral tudi na domače govorne navade in da je na domačih tleh uveljavljenim modelom dajal prednost pred prevodno zvestobo. Npr.:

1. *Vnter welchem Keyfer vnd König?* (SA 1559: XXVIIa) → *Pod katerim Cesarom inu Kralom, ie Christuf na svét roien?* (KPo 1567: XXXVIa);¹³

13 Podobno vsebinsko razširjen je tudi prvi del odgovora: »Vnter dem Keyfer Augufto, vnd König Herode / nach der Prophecey Iacob« (SA 1559: XXVIIa) → »Pod Auguftom

2. *War diſe reyſe Marien auch beſchwerlich?* (SA 1559: XXVIIb) → *Ieli Maria en teshak pot imela is Nazaretha v'Betleem?* (KPo 1567: XXXVIIa);
3. *Was iſt Hofianna?* (SA 1559: IXb) → *Kakov glaſ alli raſum ta Iudovſka beſeda ima, Hofanna?* (KPo 1567: XVb);
4. *Was wil vns das leren?* *So vil wil vns das leren* (SA 1559: IXb) → *Kai to pomeni?* *Leto.* (KPo 1567: XIIIb).

2 Že z doslej navedenimi zgledi za Kreljevo prevodno oddaljevanje od predloge bi bilo mogoče ponazoriti spoznanje, da so številna pojasnjevalna dopolnila oblikovana kot dvojne ali trojne formule oz. da so te sestavni del številnih Kreljevih samostojno dodanih pojasnjevalnih vrivkov. Različno oblikovani naštevalni nizi, zlasti pa dvojne in trojne formule, se pogosto omenjajo kot uveljavljena, prepoznavna oblika biblijske in pridigarske stilistike, značilna za Trubarja in Dalmatina, opažena pa tudi že pri Krelju (Merše 1996: 100, 1998: 218–219).

2.1 Osnovni vzrok za pripis sopomenk ter drugovrstnih členov naštevalnih nizov, s tem pa tudi za oblikovanje dvojnih in trojnih formul, nedvomno predstavlja želja po vsebinski razumljivosti, ki hkrati občutno zadeva tudi raven uveljavljenosti poimenovanj. Med prepoznavne motive zlasti za oblikovanje dvojnih formul spada hotenje po pojasnjevanju prevzetih besed z domačimi sopomenkami (npr. 1. in 4. zgled). Večkrat gre tudi za način uveljavljanja bodisi dotlej neznanega ali malo znane-ga tujega (lahko tudi kalkiranega) poimenovanja ali pa nadomestne, priložnostno tvorjene domače sopomenke, večkrat tudi opisa (npr. 3. zgled).¹⁴ Na osnovi sestave dvojnih in trojnih formul je mogoče slutiti tudi tekmovalnost sopomenk, tako domačih kot prevzetih (npr. 2 in 5. zgled). Nekaj sopomenskih dvojic, ki jih je Krelj vpletel v svoj prevod, kaže predvsem na stilno ambicijo (npr. 6. in 8. zgled). Poleg tega, da nizi zelo pogosto kažejo na iskanje ustreznega ekvivalenta, kopičenje

tim mogozhim Rimſkim Cefarom, inu pod Erodeshom Kralom Iudovſkim, kakòr ie prorokovano bilu« (KPo 1567: XXXVIb).

- 14 Svojsko pojasnjevalno različico predstavlja domači ustreznici pripisano (v gotici) nemško poimenovanje, ki pa se z zapisom v izdaji iz leta 1559 ne ujema, prav tako tudi ne s primerjano izdajo iz leta 1544: »Was ifts / das die Efel gebunden ſtehen / auffen auff dem wegſcheyd?« (SA 1559: IXa) → »Kai ie to, kâr oflica pervesana ftoij na raspotih. am Scheydweg«: (KPo 1567: XIIIb).

pomensko le deloma prekrivnih ali celo različnih ustreznih razkriva predvsem prizadevanje za ustrezno razumevanje prevajanega mesta (npr. 7. zgled). Npr.:

1. *wie wir fingen im Symbolo Niceno* (SA 1559: VIIb) → *Kakòr to sposnamo, V'Nicenfkim Symboly alli veri* (KPo 1567: IXb);

2. *die beume sind nichts anders / denn die bücher der Propheten* (SA 1559: IXb) → *leta drevefa, so te knige alli Buqve tih Prorokov* (KPo 1567: XVa);

3. *ein trewer Hoherprieſter* (SA 1559: LXXXVIIb) → *en svéft Ierei alli Veliki Far* (KPo 1567: CVIa);

4. *Der Keifer Auguſtus ließ ein gebot außgehn / das alle welt geſchetzt würde* (SA 1559: XXVIIb) → *Od Auguſta Cefara (pravi ſant Lukaſ) ie ena Sapoved bila poſlana, da bi ſe vſa deſhela popisala alli ſhazala* (KPo 1567: XXXVIIb);¹⁵

5. *Wo vou[!] ſagt diß Euangelium? Von dreyen Artickeln* (SA 1559: LXXXVIIb) → *Kai naſ ūzhi danaſhni Evangelion? NAS ūzhi inu nam naprei ftavi tri Artikule alli ftuke* (KPo 1567: CVIa);

6. *Wir follen allezeyt guts thun* (SA 1559: LXXXVIIIa) → *Mi imamo inu ſmo dolshni vedàn dobrò diati* (KPo 1567: CVIIIa);

7. *Das er anzeyge* (SA 1559: XXXVIIb) → *kàr ie ôtel na letim ūdu eno ſnamanie poſtaviti inu ſaprizhati* (KPo 1567: La);

8. *Sind wir denn auch ſchuldig folchem [...] Doctor zu folgen?* (SA 1559: XLVIIa) → *Smoli mi celò dolshni letiga Doktoria [...] poſluſhati inu ſluſhati?* (KPo 1567: LXb).¹⁷

2.1.1 Med enostransko izpričane sopomenske pare spadajo tudi kombinacije enobesednih poimenovanj in frazemov (1. in 2. zgled). Prav tako so številni nemški termini slovenskim bralcem približani s pripisom sopomenskih opisov (3. zgled). Npr.:

1. *Aber ſolch ſchrecken der Iüden zeyget an jhren vnglauben* (SA 1559:

15 Podobno nasprotje izkazujejo še pari kot (*stari*) *testament ali zakon; Siegel* (SA 1559: XXXVIIa) → *Sigill alli pezhat* (KPo 1567: XLVIIIb), *bund* (SA 1559: XXXVIIb) → *Savesa alli Pund* (KPo 1567: XLVIIIa); *blagosloviti ali žegnati, izkusiti ali probirati*. Izbiro med manj in bolj uveljavljeno prevzeto besedo pa npr. ponuja par *pena ali ſtrajfinga*.

16 Z znakom [!] je opozorjeno na tiskovno napako v viru.

17 Ker sta bila oba glagola splošno in pogosto rabljena, njune hkradne rabe ni mogoče razumeti kot način uveljavljanja manj pogosto rabljene sopomenke (*Besedje* 2011: 371, 468).

XLIIa) → *Alli leta strah tih Iudov prizha inu na snanie da nih nevero* (KPo 1567: LVa);

2. *Er tröftet damit die Prediger des Euangelij* (SA 1559: IXa) → *On dobro fârcе daie, inu troshta* vŕe predigarie tiga Evangelia (KPo 1567: XIIIb);

3. *Drey mal des Iars [...] auff Oftern / Pffingften vnd Lauberfest* (SA 1559: XLVIb) → *trikrat v'Letu [...] ob Velikinozhi, Vinkustih, inu na Maiov dan, in festo Tabernaculorum kadâr so v'shotorih prebivali* (KPo 1567: LIXb).

2.1.2 Pri dvojnih in trojnih formulah, ki so rezultat Kreljevega oddajevanja od prevodne predloge, gre večkrat za nove sopomenske povezave, ki se s ponovitvami ustaljujejo, večkrat pa tudi za ustaljene, privajene in zato sugestivne povezave domačih, večinoma različno uveljavljenih tvorjenk, redkeje pa (podstavno ali v celoti) prevzetih besed. Npr.:

1. *er zu Cain kam nach dem Todtschlag seines Bruders Abel* (SA 1559: VIIIb) → *ie bil [...] pèrfhal [...] h'Kainu k'boizu alli boiniku svoiga brata Abela* (KPo 1567: XIIa);¹⁸

2. *Man muß in dem fall Gott mehr gehorsam sein / denn den menschen* (SA 1559: IXb) → *Vtim partu alli platu fmo dolshni Boga vezh kako zhlo-vekom pokorschino iskasati* (KPo 1567: XIIIb);¹⁹

3. *da Kyrenios Landtpfleger gewest ist* (SA 1559: XXVIIb) → *kadâr ie Cyreneus Syrifki Kapitan alli Verbeshер bil* (KPo 1567: XXXVIIa);²⁰

4. *Er wil also vil sagen: Das zuuor niemandt kundte des menschen geyst vnd hertz / willig vnd zam machen / denn allein Christns[!] mit seiner gnaden* (SA 1559: IXa) → *On tulikò ôzhe na snanie dati, da pred Christufom ni obedàn mogal Duha inu fârcе zhlovefko vdobrihati, vkrotiti,²¹ inu volnò fsturiti, tàmuzh sam Chrijtuf svoio Gnado fskusi Evangelion* (KPo 1567: XVa).

18 Samostalnik *bojec* je uporabljen samo v KPo 1567, sopomenka *bojnik* pa je bila splošno znana. Poleg Krelja sta jo uporabljala tudi Trubar in Dalmatin, v slovar pa jo je umestil Megiser (*Besedje* 2011: 50).

19 Povezavo sestavljata samostalnik *part*, ki je zapisan samo v Kreljevi postili, in splošno razširjena sopomenka *plat* (*Besedje* 2011: 336, 347).

20 Samostalnik *kapitan* je bil v 16. stoletju splošno rabljen, besedotvorni različici *ferbežar* in *ferbežer* (zapisano kot *verbeshер*) pa sta uporabljala le Trubar in Krelj (*Besedje* 2011: 174, 205).

21 Glagol *vdobrihati* je zapisan samo na tem mestu Kreljeve postile. Po njegovem zgledu ga je v ponovni izdaji zimskega dela postile uporabil tudi Juričič (*Besedje* 2011: 546).

2.2 Podobno, kot je bilo opaženo pri Trubarju in Dalmatinu,²² so tudi dvojne in trojne formule, ki se pojavljajo kot prevodna inovacija v Kreljevi postili, besednovrstno večvrstne: poleg prevladujočih samostalniških (pogosto v kombinaciji s prilastki) tudi glagolske in pridevniške. Npr.:

1. *Da er inn Göttlicher gestalt war* (SA 1559: VIIb) → *on [...] ie v'bo-shijm* ftanu ali zhafti bil (KPo 1567: Xa);

2. *Wie ist das einreyten Christi gewest gen Ierusalem? [...] mit einem Königlichen Triumph vnd pracht* (SA 1559: VIIb) → *Kako ie Christuf pèriesdil v'to Mésto Ierusalem? [...] kakòr en Krall, Triumphator, velik Kapitan, s'veliko pompo Maiefteto alli velizhafstvom* (KPo 1567: Xa);

3. *die Predig des Euangelij* (SA 1559: VIIIb) → *to predigovanje inu osnanenie svetiga Evangelia* (KPo 1567: XIIb);

4. *es wirdt ein schwerdt durch deine Seel bringen / auff das viler hertzen gedancken offenbar werden* (SA 1559: XXXIIa) → *en Mezš skusi tvoio Dufho poide, da se mnosih fàrc vmifhlianie svey inu na dan pride* (KPo 1567: XLIIIa);

5. *Wenn der aller heyligste gesalbet wirdt* (SA 1559: XLIIb) → *Kada ta nai svetšhi bode pomasan alli shalban* (KPo 1567: LIIIb);

6. *Sie sind fleyffig im dienste Christi* (SA 1559: VIIa) → *So škèrbni inu naredni v'Christufovi flushbi* (KPo 1567: Xb);

7. *Christus muste aller ding seinen brüdern gleich werden* (SA 1559: LXXXVIIb) → *ie Christuf na všeim moral svoim Bratom enak alli glih biti* (KPo 1567: CVIa);

8. *Da die zeyt erfüllet wardt* (SA 1559: XXVIIa) → *Kadàr ie [...] pèrtikal inu dopolnen ta zhař* (KPo 1567: XXXVIa). Zgled je mogoče razlagati kot povezavo funkcijsko različnih členov, saj je deležnik na *-l* sestavni del preteklika kot opisne glagolske oblike, sledi pa mu trpni deležnik na *-n*.

2.2.1 V Kreljevi *Postili slovenski* se dosledneje kot v predlogi pojavljajo (člensko razširjene) dvojne ali celo trojne formule, sestavljene iz glagolov rekanja, od katerih drugi ali zadnji – lahko tudi v deležniški obliki – nastopa v vlogi napovedi premege govora.²³ Npr.:

22 O rabi dvojne in trojne formule pri slovenskih protestantskih piscih prim. Ahačič 2007: 302–303 in Merše 2013: 44–46, kjer je predstavljena tudi literatura, ki zadeva zlasti Trubajevo in Dalmatinovo rabo tega stilnega sredstva.

23 Figura, ki nedvomno izvira iz živega govora, je bila opažena tudi pri drugih protestantskih piscih: Trubarju (Merše 2013: 21, 48, 61), Dalmatinu (Merše 2013: 96).

1. *Aber sie sollen allezeyt antworten: Es sey des Herrn behelh / Er wöll es also haben* (SA 1559: IXa) → *Oni pak imaiio vfelei odgovoriti inu rezhi, Gospod ijh potreboie: On ie sapovedal, on ôzhe to iméti* (KPo 1567: XIIIb);

2. *da kamen die weifen vom Morgenland [...] vnd fprachen* (SA 1559: XLb) → *pole prido Magi od solnzhniga shoda [...] inu vprashaio rekoeh* (KPo 1567: LIib);

3. *Er fagt: Fürchtet euch nicht / Sehet* (SA 1559: XXVIIIa) → *Obto ijh trofhta Angel inu ijm dobro fârce daie, tèr pravi: Pole* (KPo 1567: XXXVIIIb).

Čprav so tovrstne razširitve zelo pogoste, je mogoče zaslediti tudi primere, ki kažejo na prevodni izpust drugega glagola rekanja. Zgled kaže, da je poleg drugega glagola izpuščen tudi del sobesedila, ki je zaradi pomenske razvidnosti in predvidljivega števila udeleženskih vlog (vezljivostno abstrahiranih kot *kdo kaj komu*) glagola *odgovoriti* predvidljiv. Npr.: *Da antwort er / vnnd fprach zu dem / der es jm anfacet* (SA 1559: XLVIIIa–b) → *On pak odgovori tako* (KPo 1567: LXIIIb).

2.3 Našteti zgledi kažejo, da se nizi razlikujejo tudi glede na tvorjenost in izvor členov. Slednji so v priredne zveze večinoma povezani z veznikom *inu*, redkeje z *ali*, ali pa so dodani za vejico. Med oblikovno značilnejše in hkati prepoznavne razširitvene tipe spada navezava drugega člena s *to je*. Npr.:

1. *Von den ersten zukunfft vnfers Herren Iefu Chrifti des Sons Gottes* (SA 1559: VIIb) → *OD pèrviga Adventa, to je, prihoda Gospada nashiga IESVSA Chriftufa* (KPo 1567: IXb);

2. *Gelobet sey der da kombt in dem namen des Herren* (SA 1559: VIIb) → *Blagoslavlien, to ie, shegnan bodi kijr pride v'Imeny Gospodnim* (KPo 1567: Xb).

2.4 Naštevalne nize, organizirane kot dvojne ali trojne formule, večinoma sestavljajo sopomenke, redkeje pomensko sorodna ali pomensko dopolnilna poimenovanja, občasno pa tudi pomensko različna poimenovanja, ki so namenjena celovite(jše)mu orisu prikazovanega dejanja, dogajanja ali stanja. Krelj namesto dejanja, omenjenega v Spangenbergovi postili, pogosto navaja dve zaporedni, natančnejši dogajalni oz. izvedbeni fazi. Med tovrstne povezave spadajo tudi pari, sestavljeni iz

vidsko različnih glagolov (npr. nedovršnega in dovršnega), ki poimenujeta zaporedni fazi uresničevanega dejanja. Npr.:

1. *der allen Kriegen stewarten fol in aller welt* (SA 1559: VIIIb) → *kateri bode nepokoju inu kregu, po vsim Svétu branil* (KPo 1567: XIIb);

2. *Man muß erlich ansehen den Brunn / darnach was für quelle herauß fließen* (SA 1559: XXXIIIa) → *Naipoprei tada ie trebi vjelei gledati na svirak inu sazhetak, potle na reko alli potok, kijr od svirka vàn tezhe* (KPo 1567: XLVb);

3. *Was wünschen die lieben Engel in diesem gefang?* (SA 1559: XXVIIa) → *Kai ti lübesnivi Angeli v'leti jvoji pefmi poio inu proffio?* (KPo 1567: XXXIXa);

4. *Auch hat ers zugesagt / er wolt kommen / das hat er gehalten* (SA 1559: VIIIb) → *Ie bil tudi obezhal, da ôzhe priti, to je dêrshal inu sturil* (KPo 1567: XIIa).

2.5 Med Kreljeve zavestne oddaljitve od prevodne predloge spadajo tudi redki primeri ukinjanja dvojnih formul oz. njihovega skrajševanja in preblikovanja v enočlensko, pogosto tudi besednovrstno spremenjeno nadomestilo. Skrajševanje pogosto zadeva ustaljene in zato dobro uzaveščene povezave. Npr.:

1. *wie er kommen ist [...] zu heyl vnd troft dem gantzen menschlichen geschlechte* (SA 1559: VIIb) → *ie na svét prifhal osdraviti vfe ûlno zhlovestvo* (KPo 1567: IXb);

2. *Betet vnnnd wachet / das jr nit in anfechtung fallet* (SA 1559: LXXX-VIIIa) → *Zhuite, da v'škushniavo ne padete* (KPo 1567: CVIIIa);

3. *Gott wirdt folchen vnfleiß vñ verseumligkeit ewig an vns rechen vnd straffen* (SA 1559: XLVIIa) → *Bog naiu bode pregtrosovitò strafjal* (KPo 1567: LXIa).

Krajšanje veččlenskih naštevalnih nizov je skupaj s ponujenimi nadomestitvami pogosto razumsko oz. logično pogojeno. Npr.:

1. *Er ist vns zu hoch / zu weyt / zu ferne* (SA 1559: VIIIb) → *On nam ie previfok inu predalezh* (KPo 1567: XIIa);

2. *Hat doch Christus vierzig tage vnd viertzig nachte gefastet* (SA 1559: LXXXVIIIb) → *Têr sai se ie Christuf stiridefet celih dni poftil* (KPo 1567: CVIIIb).

V prvem primeru je Krelj verjetno ocenil, da za sopomenska člena *zu*

weyt / zu ferne ne bo našel sopomenskih nadomestil, zato je niz skrajšal, v drugem primeru pa je obvestilo, ki ga sestavljata podatka *viertzig tage vnd viertzig nachte* nadomestil s skupnim poimenovanjem ftiridefet celih dni.

3 Med opaznejše Kreljeve odmike od prevodne predloge spadajo tudi izraziteje stilno pogojene spremembe.

3.1 Vidnejša je besednoredna, ki jo ustvarja zapostavljenost prilastka. Zaradi posledično spremenjenega ritma jo je mogoče uvrščati med stilno posebej učinkovite spremembe (1., 2. in 3. zgled). Da gre za hoteno razvrstitev, kažejo tudi primeri prilastkov, ki jih je Krelj sam dodal (4. zgled). Npr.:

1. *Gott gib nit allein die narung durchs brodt [...] fondern durch fein wort* (SA 1559: LXXIXa) → *Bog da potrebo inu shivot, nikar le samuzh skusi Kruh [...] tàmuzh fkusi befedo svoio* (KPo 1567: CXa);

2. *das sie Gottes zusage geglaubt haben* (SA 1559: XXXVIIa) → *Ako ie le on oblübi Boshij veroval* (KPo 1567: XLVIIIb);

3. *Die lieben Iünger* (SA 1559: XCIIIa) → *Iogri nevbosi* (KPo 1567: CXVb);

4. *Was ifts / das Christus die Apostel sendet?* (SA 1559: IXa) → *Sakai Christuf Apostole svoie poshle?* (KPo 1567: XIIIa).

3.2 V Kreljevi postili je bilo primerjalno s Spangenbergovo prevodno predlogo odkritih tudi več primerov stopnjevanje ali omiljene ekspresivnosti. Dokazil za prvo je več, najti pa je mogoče tudi zglede za drugo (2. in 3. zgled). Ekspresivnost lahko stopnjuje enostranska izbira manjšalnice (1. zgled), dodajanje ekspresivnih prilastkov (4. zgled), medmetov in vzklikov, ki izražajo čustveni odnos do sporočanega (4. zgled), razkrivajo jo tudi podaljšani sopomenski nizi z vključenimi opisi (5. zgled) itd. Npr.:

1. *Der feele gib den glauben vnnnd Gottes wort* (SA 1559: LXXXVIII) → *Dushici flishi Vera inu Boshija befeda* (KPo 1567: CVIIB);

2. *Er woit geborn werden in einem geringen Stedtin / zu Bethlehem* (SA 1559: VIIb) → *Kàr ie roien vènim préproftim shleht Méfto V'betleemu* (KPo 1567: Xa);

3. *Hat jn fein liebe mutter Maria hart angesprochen / so spricht er sie noch viel herter an* (SA 1559: XLVIIb) → *Kakòr kuli oftrò Maria k'niemu govori, tako ifhe oftrèshni Christuf nij odgovori* (KPo 1567: LXIIa–b);

4. *O des anbetens. Er thut hie wie ein listiger fuchs / wie jn auch Christus nennet* (SA 1559: XLIIa) → *O tvoiga molenia ti Hudizhova prekleta Lefiza. On dela kakòr ena kunftna prava Lefiza, kakòr ga tudi jam Christuf tako imenuie* (KPo 1567: LVb);

5. *Das Gott die kluge vernunft zur Nerrin machet / die allzeit Gottes wort vnd Werck meyfert* (SA 1559: XXXVIIa) → *ie Bog [...] ôtel zhlovejsko pamet potlazhit, katera se vŕelei na Boshije rêzhi inu dianie obresa, ũsta na nie krivi, inu se spakuie* (KPo 1567: XLVIIIa).

Tretji zgled kaže, da je Krelj mestoma opuščal prilastke, ki izražajo čustven odnos do poimenovane osebe, hkrati pa so zaradi pogostega pojavljanja postajali stereotipni oz. del stalnih zvez, znotraj katerih so izgubljali pomensko razvidnost in prepričljivost.

3.2.1 Na stopnjevano čustvenost kažejo tudi Kreljeve prevodno neodvisne ponovitve tipa: *Warnmb[!] sagt der Prophet: Frewede dich du tochter Zyon?* (SA 1559: VIIIb) → *Sa zhes volio pravi Prorok veselife, VESELISE Hzhzi Syonfka?* (KPo 1567: XIb).

4 Nekaj preureditev je jezikovnosistemske narave, pogojenih z različnostjo nemščine kot izhodiščnega in slovenščine kot ciljnega jezika.

4.1 Tako številne nemške samostalniške zloženke kot sestavljeni glagoli, kakršnih slovenščina ne pozna, so prevedeni na različne načine: z razvezavo (1., 2. in 3. zgled), z enobesednimi sopomenkami ali s sopomenskimi pari (4. zgled), pogosto pa tudi z vsebinsko spremenjenim opisom itd. Npr.:

1. *vnd stöft vmb der Wechßler tifche / vnnnd die stüle der Taubenkremer* (SA 1559: VIIa) → *Inu svèrne ijm nih Miso denarfko inu klopi golobariove* (KPo 1567: XIa);

2. *die streytbogen* (SA 1559: VIIIa) → *lok k'boiu sturien* (KPo 1567: XIb);

3. *handtreichung halben* (SA 1559: XXVIIb) → *kàr ni celò obene pomuchi od drusih imela*

(KPo 1567: XXXVIIa);

4. *Deñ wiewol vns Christus alles anheim stellet / das fasten / beten vnnnd Almufen geben [...] fo wil ers dennoch von vns haben* (SA 1559: LXXX-VIIa) → *Sakai ako lih Christuf nam ne fili, inu ne pèrmoruie se postiti inu Boga ime dati [...] Sai unar ôzhe to od nafiméti* (KPo 1567: CVIIIa).

4.2 Splošno uveljavljeni način nadomeščanja tujih eno- ali večbesednih poimenovanj z opisi, pogosto spet razširjenimi in vključenimi v dvojne formule, uporablja tudi Krelj (1. zgled). Kakor pri Trubarju in Dalmatinu je tudi pri Krelju večkrat opazno nadomeščanje nemških samostalniških poimenovanj z glagolskimi opisi (2. in 3. zgled). Npr.:

1. fingen vnnnd *Iubilieren alle Menschen* (SA 1559: VIIIa) → *poio inu vefelò vpíjeo* vfi shlaht lüdie (KPo 1567: Xb);²⁴

2. *Damit tröstet er die Prediger / das sie nicht sorgen sollen für die zuhörer* (SA 1559: IXa) → *Stim on trofhta vse predikante, da némaio škèrbeti, sa to, gdo ijh bode poslušhal* (KPo 1567: XIIIa);

3. *Sie zeygen die statt der geburt Christi [...] an* (SA 1559: XLIIa) → *Oni poveio to Mésto v'katerim ima Christuf roien biti* (KPo 1567: LVa).

4.3 Prevodno razlikovanje je pogosto tudi posledica Spangenbergove rabe težko prevedljivih nemških frazemov in nekaterih tipov sestavljenih glagolov s frazeološkim pomenom (npr. zveze überhand nehmen), ki jih je Krelj praviloma nadomeščal z lažje razumljivimi opisi. Npr.:

1. *So gar hetten menschen lehr vnd lügen vberhand genommen / biß vns Gott zu letzt widerumb feine Apofstel gefandt hat* (SA 1559: IXa) → *Tako smo se bili v'zhloveške poštave inu lãshi sabludili, inu celò safhli, da ie Bog spet mogal svoie Apostole pošlati* (KPo 1567: XIIIb);

2. *fie [...] haben alda gefunden den newgeborn könig der Jüden / vñ jm jre verehrung gethan / gold / weyrauch vñ myrrhen* (SA 1559: XLIa) → *fo našhli tiga novroieniga Krala Iudovfkiga, inu fo ga darovali, slatom, Vyruhom inu Myrrho* (KPo 1567: LIIIb).

4.4 V Spangenbergovi prevodni predlogi navedene nemške pregovore je Krelj ohranjal v izvorni gotični, hkrati pa pravopisno spremenjeni podobi in jih opremljal s slovenskim prevodom (1. zgled). Občasno je modre misli in pregovore iz prevodne predloge ilustriral z latinskimi citati, dodajal pa tudi uveljavljene slovenske pregovore enakega ali podobnega pomena (2. zgled). Npr.:

24 Na drugem, bližnjem mestu pa Krelj glagol iz prevodne predloge nadomešča s sopomenko: »Etlische fingen vnd Iubiliern« (SA 1559: VIIIa) → »Edni fo vefeli inu úkaio« (KPo 1567: Xb).

1. *Solch faſten iſt vielmehr ein ſpot der faſten / wie man ſagt: Der Wahlen andacht / vnnd der Teuſchen faſten / ſindt nicht einer bonen werd* (SA 1559: LXXXVIIIb) → *Tak poſt ie vezh eno ſpakovanie inu en poſt le ſymenom, nikaſ ſdianiem: Kakòr tudi ta prouerbium alli gmain beſeda, pripoveſt pravi. Der Walhen Andacht / vnnd der Deuſſchen Faſten / ſind nit einer Bonen werdt. Tih Lahov Andaht, inu tih Nembcov poſt nei boba vredā* (KPo 1567: CVIIIa);

2. *Denn es ſtehet geſchrieben: Wer Fehrligkeyt liebt / der ſol darinnen vmbkommen* (SA 1559: LXXIXb) → *Sakai ſtoij piſano, Qui amat periculum, peribit in eo. Kijr ſe rad v'neſrezho ſpuſti, ta rad v'nij konàc vsame. Kijr rad viſokò laſi, rad viſokò pade* (KPo 1567: CXIb).

5 Jezikovnosistemske razlike, ki zadevajo rabo časov, načinov, naklonov itd., v pregled niso vključene, čeprav so npr. večkrat opazne nadomestitve tvornega načina s trpnim (1. zgled) ali obratno ter nasprotje med trpnikom in stanjem (2. zgled). Npr.:

1. *Vnd Gott beſalſt ihnen im traum* (SA 1559: XLIa) → *Inu oni ſo v'ſny od Boga ſvetovani* (KPo 1567: LIIIa);

2. *mein Tochter wirdt vbel vom Teuffel geplagt* (SA 1559: XCIIb) → *Moia Hzhi groſnò od Hudizha tèrpi* (KPo 1567: CXIIIb).

5.1 Razlike med prevodno predlogo in slovenskim prevodom nastajajo tudi zaradi Kreljevega pogostega nadomeščanja premega govora z odvisnim (1. zgled) ali obratno (2. zgled). Npr.:

1. *Warumb ſpricht er: Auff dem Füllen ſey niemand geritten?* (SA 1559: IXb) → *Sa zhes volio pravi, da na ſhribetu ni ſhe obedan iesdil?* (KPo 1567: XIIIb);

2. *Maria [...] kund ſich auch für andern rhümen / das jhr Son auch Gottes Son war* (SA 1559: XLVIIa) → *Maria [...] ſe ie ſmela hvaliti inu rezhi, Moie deite ie pravi Sin Boshij* (KPo 1567: LXIa).

5.2 Zaznavne so tudi nadomestitve prve osebe ednine s prvo osebo množine (1. zgled), tretje osebe (različnih števil) s prvo osebo ustreznega števila (2. zgled), osebne glagolske oblike z brezosebno ali – še pogosteje – obratno (3. zgled) itd. Npr.:

1. *Wie muß ich mich gegen meinem nechſten halten?* (SA 1559: XXIXa) → *Kako pak imamo ſe pruti naſhimu Bliſhnimu iſkaſati?* (KPo 1567: XLIa);

2. *So doch Gott vil mehr auff die kinder fihet / dann die Eltern felbs* (SA 1559: XLVIIf) → *Kàr fai Bog velikò vezh škèrbi inu varuie nashih Otrok, kakor mi fami* (KPo 1567: LXIf);

3. *Wenn aber kein brod fürhanden ift / so muß man durchs wort leben* (SA 1559: LXXIXa) → *Kadàr pak nei kruha pàr rokah, inu ga ne moremo, po pravdi, spravico dobiti, taku je nam trèbi, da te fame befede Boshije shivimo* (KPo 1567: CXb).

6 Bolj navidezne kot resnične razlike med prevodoma nastajajo tudi zaradi večkratnega Kreljevega opuščanja vmesnih vprašanj in združevanja odgovorov, zlasti krajših.²⁵ Npr.: na str. XIIf, kjer opušča vprašanje, ki se nanaša na pomen Kristusovega prihoda v Jeruzalem na oslu, in z odgovorom preprosto nadaljuje pripoved. Na str. XXXVIIIb sta v odgovor na vprašanje *Kai tada pravio alli sazheio Angeli?* vključena tudi dva kratka odgovora, ki v Spangenbergovi predlogi sledita zastavljenima vprašanjema (*Tröstet er sie denn nicht wider?* in *Gibt er jnen auch ein warzeychen?* (SA 1559: XXVIIIa)).

6.1 Na razlike glede označevanja naštevalnega členjenja besedila, ki je v Spangenbergovi postili številčno, v Kreljevi pa deloma večinoma besedno in opisno, lahko pa tudi številčno, je bilo že opozorjeno (Merše 1998: 225). Npr.:

Wo von sagt diß Euangelium? Von der geburt vnfers Herren Iesu Christi:
 1. *Weñ / wie / vnd wo sie geschehen ift.* 2. *Wie sie der welt ift offenbar worden.* 3. *Was für vunder da geschehen find* (SA 1559: XXVIIa) → *Kakove rèzhy nam danashni Evangelion napreiftavi? DAnashni Evangelion pravi inu osnani nam, to zhastito sveto Roiftvo Gospoda nashiga Iesufa Christufa: inu nai pèrvo povei, kada, kako inu v'kim méftu ie Christuf Boshij Sin na svét Zhlovik roien. Potle kako ie ta rezh simu svétu osnanèna. K'tretimu kaki zhudefi, so je polàk Roiftva Christufoviga sgodili* (KPo 1567: XXXVIa).

Zgled hkrati kaže tudi vrsto drugih načinov Kreljevega oddaljevanja od nemške prevodne predloge.

6.2 Zaznati je mogoče tudi primere izpuščanja informacij, ki so bile po Kreljevi oceni manj bistvene, ter primere nadomeščanja neposrednih

25 Na tovrstne primere je opozoril že Oblak (1894: 212).

informacij s posrednimi, kakršne npr. omogoča besedilna razporeditev. Npr.: *Warumb hat Gott die Befchneydung gegeben? Vmb dreyerley vrfach willen*. 1. (SA 1559: XXXVIIa) → *Sa zhef volio ie Bog to Obresanie poftavil? Pèrvizh sa tiga volio [...]* (KPo 1567: XLVIIIa).

7 S primerjavo Kreljeve postile in Spangenbergove prevodne predloge odkriti in predstavljeni izbor razlik vsebinskega, jezikovnega in stilnega značaja jasno kaže, da je bilo Kreljevo prevajanje zelo ustvarjalno in da je njegova *POSTILLA SLOVENSKA* tudi zaradi prikazanih ubesedovalnih načinov velik prispevek k oblikovanju in ustaljevanju mladega slovenskega knjižnega jezika.

VIRI IN LITERATURA

AHAČIČ, Kozma, 2007: *Zgodovina misli o jeziku in književnosti na Slovenskem: protestantizem*. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU. (Zbirka *Linguistica et philologica* 18.)

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.

KPo 1567 = Sebastijan KRELJ, 1567: *POSTILLA SLOVENSKA*. Regensburg.

LOGAR, Janez: Krelj, Sebastijan (1538–1567). *Slovenska biografija*. Slovenska akademija znanosti in umetnosti, Znanstvenoraziskovalni center SAZU, 2013. <http://www.slovenska-biografija.si/oseba/sbi303664/#slovenski-biografski-leksikon> (14. julij 2015). Izvirna objava v: *Slovenski biografski leksikon*: 4. zv. Kocen – Lužar. Franc Ksaver Lukman et al. Ljubljana: Zadružna gospodarska banka, 1932.

MERŠE, Majda, 1996: Kopitarjev knjižnojezikovni vzor in Postilla 1578. *Kopitarjev zbornik*. (Obdobja 15.) Ljubljana: Filozofska fakulteta, Oddelek za slovanske jezike in književnosti. 93–104.

– – 1998: Primerjava besedja Kreljeve in Juričičeve Postile. *Vatroslav Oblak*. (Obdobja 17.) Ljubljana: Filozofska fakulteta, Oddelek za slovanske jezike in književnosti, Center za slovenščino kot drugi/tuji jezik. 217–231.

– – 2013: *Slovenski knjižni jezik 16. stoletja*. Razprave o jezikovnem sistemu, besedju in prevodni problematiki. (Zbirka *Linguistica et philologica* 29.) Ljubljana: Založba ZRC SAZU.

- OROŽEN, Martina, 1987: Kreljev jezikovni koncept. *XXIII. seminar slovenskega jezika, literature in kulture*. Ljubljana: Univerza Edvarda Kardelja v Ljubljani, Filozofska fakulteta, Oddelek za slovanske jezike in književnosti. 19–40.
- OBLAK, Vatroslav, 1894: Protestantske postile v slovenskem prevodu. *Letopis Matice Slovenske*. 202–219.
- RIGLER, Jakob, 1968: *Začetki slovenskega knjižnega jezika*. (Slovenska akademija znanosti in umetnosti, Razred za filološke in literarne vede – Dela 22, Inštitut za slovenski jezik – Dela 10.) Ljubljana: Slovenska akademija znanosti in umetnosti.
- SA 1559 = SPANGENBERG, Johannes, 1559: *Außlegungen der Episteln vnd Euangelien auff alle Sontge vnd fürnembsten Fest durchs gantze Jar*. Nürnberg: Gedruckt durch Iohann vom Berg vnnd Vlrich Newber.
- SPANGENBERG, Johannes, 1543: *Postilla Deudsch/ für die jungen Christen/ Knaben vnd Me-gdlin inn Fragestücke verfaßet/ Vom Aduent bis auf Oftern*. Durch Joan. Spangenberg/ der Keiferlichen Stad Northaufen Prediger.
- VD 16 = *Verzeichnis der im deutschen Sprachbereich erschienenen Drucke des XVI. Jahrhunderts* 19, 1992. Stuttgart: Anton Hiersemann.

*Luka Vidmar***ZBIRALEC PROTESTANTSKIH KNJIG****Janez Krstnik Prešeren, ljubljanski stolni prošt**

Od začetka protireformacije v Notranji Avstriji leta 1598 do izdaje tolerančnega patenta in reforme cenzure leta 1781 so bile protestantske knjige na Kranjskem, Koroškem in Štajerskem prepovedane kot neskladne z vladarjevo konfesionalno politiko. Tako cerkvena kakor posvetna oblast, ki sta vsaj od začetka vladavine nadvojvode Ferdinanda Notranjeavstrijskega do smrti cesarja Karla VI. delovali zelo usklajeno in enotno, sta se pri obravnavi protestantskih knjig stoletje in pol opirali na isto podlago – pravila knjižne politike in seznam prepovedanih knjig z naslovom *Index librorum prohibitorum*, ki ga je katoliška Cerkev od leta 1559 naprej izdajala v Rimu. Do sredine 18. stoletja je bila cerkvena oblast v habsburški monarhiji, na primer v podobi ljubljanskega škofa Tomaža Hrena kot predsednika verske reformacijske komisije na Kranjskem, zadolžena za identificiranje tovrstnih tiskov, posvetna oblast pa za izvedbo potrebnih ukrepov, na primer za zaplembe knjig in telesne kazni kršiteljev pravil indeksa (Vidmar 2013: 198–199). Leta 1754 je Marija Terezija tudi pristojnost ugotavljanja spornosti tiskov v svojih deželah odvzela katoliški Cerkvi in jo prenesla na svoj dvor oziroma vlado: tako je do cesaričine smrti leta 1780 na Dunaju izhajal *Catalogus librorum a Commissione Aulica prohibitorum* (Putnam 1906: 218–220), ki pa ni bistveno spremenil uradnega odnosa habsburške monarhije do protestantskih knjig. To je s svojimi reformami storil šele cesar Jožef II.

Protestantske knjige so v 17. in 18. stoletju kljub prepovedim krožile tudi na Kranjskem, Koroškem in Štajerskem. Ohranjale so se predvsem v cerkvenih knjižnicah, kamor so prišle med protireformacijskimi zaplembami in kot darila ali volila katoliških duhovnikov. V teh prostorih

so bile praviloma pod ključem, bralcem pa so bile na voljo le pod pogoji *Indeksa prepovedanih knjig*, se pravi z dovoljenjem bodisi Kongregacije inkvizicije v Rimu bodisi krajevnega ordinarija, na primer ljubljanskega škofa. Prav tako so se zbirale v zasebnih knjižnicah nekaterih izobražencev, ki so jih iskali, brali, raziskovali, posojali in o njih pisali iz zanimanja za politično, cerkveno, kulturno in jezikovno zgodovino svoje dežele (Vidmar 2012). Med njimi je bil do konca 18. stoletja, vse do Marka Pohlina, Žige Zoisa ter njegovih učencev Valentina Vodnika in Jerneja Kopitarja, najpomembnejši Janez Vajkard Valvasor, ki je v *Slavi vojvodine Kranjske* na različnih mestih zbral veliko podatkov o slovenski reformaciji in njeni književnosti, največ v pregledu kranjskih pisateljev z naslovom *Anhang deß Sechsten Buchs, welcher eine Anzahl gelehrter Scribenten begreiff, so aus Crain bürtig gewest*. Gesla o protestantskih avtorjih je sestavil na podlagi dokumentov iz arhiva kranjskih deželnih stanov, ob študiju izvodov izvirnih tiskov ter prebiranju nemških in drugih biografsko-bibliografskih virov (Kidrič 1929–38: 125; Reisp 1983: 228; Vidmar 2006: 15–17). Za osebno knjižnico je rad kupoval knjige, ki jih je potreboval za študij ali zabavo, med njimi tudi prepovedane protestantske. Ideal novolatinskega pesnika je, na primer, odkrito prepoznal v Angležu Johnu Owenu (Vidmar, ur. 2009: 89), čeprav so bili njegovi znameniti *Epigrami* leta 1654 z dekretom prepovedani zaradi protikatoliške osti (*Index librorum* 1786: 216).

Toda Valvasor ni bil edini zbiralec in raziskovalec protestantskih knjig na Kranjskem v drugi polovici 17. stoletja. V naslednji generaciji se je zanimanje za tovrstne tiske povečalo med intelektualci, ki so po šolanju in službovanju v kozmopolitskih prestolnicah Italije in Svetega rimskega cesarstva zasedli pomembne položaje v državni in cerkveni upravi na Kranjskem, nato pa so se povezani v Akademijo združenih in Akademijo operozov konec 17. stoletja lotili kulturne preнове dežele in njenega glavnega mesta (Vidmar 2012: 240–241). Večjo mobilnost družbene in intelektualne elite, s tem pa lažji dostop do protestantskih knjig, so tedaj omogočile zmage avstrijske vojske nad Turki, ki so imele za posledico premik meje z Otomanskim cesarstvom proti jugu, vzpon habsburške monarhije med velesile ter gospodarski, kulturni in umetnostni razcvet avstrijskih dežel, tudi

tistih, poseljenih s Slovenci (Gestrin 1984: 115–116; Reisp 1994: 8–9; Pirjevec 1994: 23–25).

Med operozi je daleč največ protestantskih knjig zbral Janez Krstnik Prešeren (1656–1704), ki se je rodil v kmečki družini v Hrašah pri Lescah. Izhajal je iz rodbine, ki je dala veliko uspešnih duhovnikov, pravnikov in tudi pesnika Franceta Prešerna. Janez Krstnik se je zaradi izjemne nadarjenosti bliskovito povzpел v strogo razredno urejeni družbi Svetega rimskega cesarstva. Po končanem šolanju v jezuitskem kolegiju v Ljubljani je leta 1681 doštudiral teologijo in pravo na jezuitski univerzi na Dunaju in benediktinski univerzi v Salzburgu, nato pa se je izpopolnjeval še v Italiji, Nemčiji in Franciji ter nazadnje dosegel doktorat obojega prava. V osemdesetih letih 17. stoletja je kot strokovnjak za mednarodno in cerkveno pravo ter cerkveno zgodovino še ne tridesetleten postal svetovalec, diplomat in vodja biblioteke salzburških nadškofov Kuenburga in Thuna. V njunem imenu je vodil diplomatske misije v Rimu, Brandenburgu in drugje. V večletni pravdi pri Svetem sedežu je zastopal salzburško nadškofijo ter kljub drugačnim interesom dunajskega dvora z zgodovinskimi in pravnimi dokazi za tri desetletja odložil osamosvojitve sufraganske passavske škofije.

Že leta 1683 je postal kanonik v Salzburgu, leta 1692 pa je bil kljub kmečkemu poreklu imenovan na mesto ljubljanskega stolnega prošta, ki je bilo v tistem času – kakor praviloma vse visoke službe – pridržano plemstvu. Ob tej priložnosti mu je cesar podelil naziv palatinskega grofa, papež pa naziv apostolskega protonotarja. Prešeren je pomembno prispeval k preobrazbi Ljubljane v regionalno kulturno in umetnostno središče: leta 1693 je postal prvi predsednik Akademije operozov, leta 1699 je skupaj z drugimi operozi in kanoniki podprl pobudo za baročno prenovu oziroma novogradnjo stolnice, leta 1701 pa je skupaj s škofom Herbersteinom in dekanom Dolničarjem ustanovil Javno, današnjo Semeniško knjižnico, prvo javno znanstveno knjižnico na Slovenskem. Pisal je zgodovinska, pravna, retorska in pesniška dela v latinščini, tudi v zvezi s pravdo v Rimu: nekaj jih je bilo natisnjenih, nekaj jih je ostalo v rokopisu v Ljubljani in Salzburgu. Z volilom je omogočil šolanje velikemu številu otrok iz družine Prešeren in iz drugih kmečkih družin. Žal je bil vse življenje šibkega

zdravja, tako da je umrl razmeroma mlad (Bren 1919; Miklavčič 1952; Smolik 1994).

Prešernovo osebno knjižnico lahko danes rekonstruiramo v Seme-niški knjižnici v Ljubljani: njegove knjige (ohranjene in neohranjene) je mogoče identificirati s pomočjo tiskanih in lastnoročnih ekslibrisov ter s pomočjo rokopisnega abecednega kataloga, v katerega je bibliotekar Francišek Jožef Thallmainer sredi 18. stoletja med drugim zapisoval provenienco knjig (Thallmainer, *Abecedni katalog*). Prešeren je lahko protestantske knjige kupoval na svojih številnih potovanjih, bodisi v protestantskih deželah, kakor v Brandenburgju, bodisi na črnem trgu v katoliških knjigotrških centrih, na primer v Franciji. Za operoze, tudi za Prešerna, so bile v tem pogledu najpomembnejše Benetke, ki so bile od Ljubljane oddaljene samo nekaj dni ježe. Mesto, ki je bilo največje in od Rima najbolj neodvisno tiskarsko in knjigotrško središče južno od Alp, je namreč kupcem na črnem trgu nudilo tudi protestantske knjige (Grendler 1975).

Prešeren je bil kakor vsi operozi sicer neomajno zvest Cerkvi, hab-sburški cesarski hiši in njeni prokatoliški politiki pod geslom *pietas austriaca* (Vidmar 2012: 246), vendar ga to nikakor ni omejevalo pri nje-govih knjižnih nakupih. Prav tako se pri tem ni prav nič oziral na rimski indeks prepovedanih knjig. V njegovi knjižnici je bilo delo *Dialogus de veritate prophetica*, ki ga je napisal predhodnik reformacije, florentinski dominikanec Girolamo Savonarola, in je izšlo po njegovi smrti, leta 1507 v Benetkah. Prav tako je imel prošt v lasti več del vélikih nemških protestantov 16. stoletja, na primer vsaj en krajši Luthrov teološki spis in komentirano Melanchthonovo izdajo Vergilijeve poezije, natisnjeno leta 1577 v Zürichu (Thallmainer, *Abecedni katalog*). Za seznanjanje z zgodovino reformacije je bil še posebej uporaben kompendij *Historicum opus*, v katerem je jurist in bibliofil Simon Schard obravnaval nemško zgodovino tudi s pomočjo dokumentov in spisov drugih avtorjev, na primer Melanchthona in Ulricha von Huttna. Sicer pa je imel Prešeren na voljo še druga dela protestantskih kronistov reformacije iz 16. stole-tja, na primer delo Johannesa Sleidana (Sleidanus, *De quatuor summis imperiis*) in kroniko Johannesa Cariona. Operoza so enako pritegovala tudi dela mlajših nizozemskih in nemških protestantskih avtorjev, med

njimi *Weise Kauffmanschafft der Zeit* predikanta Johannes Penona, *De veritate religionis Christianae* in *De iure belli ac pacis* pravnika Huga Grotia, *Exercitationes de republica Imperii Germanici* polihistorja Hermana Conringa in *Theatrum divini regiminis* matematika Petra Megerlina (Thallmainer, *Abecedni katalog*). Zanimal se je celo za anglikanstvo, saj je imel v svoji knjižnici knjigo Polidora Virgilija (Virgili: *De rerum inventoribus*), humanista na dvoru Henrika VIII., in zbrana dela kralja Jakoba I., izdana leta 1689 v Frankfurtu.

Prošt je zbral precej del, povezanih s slovensko reformacijo. Peter Pavel Vergerij ml. je bil v njegovi knjižnici zastopan vsaj z dvema plemičnima spisoma: delo *Confutation d'alcune scuse, che s'allegano per difender la grandissima iniquità della indittion del Concilio fatta da Pio III.*, natisnjeno leta 1561 v neznanem mestu, je napadalo Tridentinski koncil, delo *A gl'inquisitori che sono per l'Italia*, natisnjeno leta 1559 v prav tako neznanem mestu, pa inkvizicijo. To delo je bilo za kranjskega bralca še posebej zanimivo, ker je omenjalo Trubarja (Thallmainer, *Abecedni katalog*; Vergerij, *A gl'inquisitori*). Prošt je neznan kje našel izvod Trubarjevega prevoda Luthrove *Hišne postile* iz leta 1595 (Trubar, *Hishna postilla*). Vergerij in Trubar sta bila še v Prešernovem času uradno najbolj sporna od vseh protestantskih piscev, povezanih s Kranjsko in sosednjimi deželami, saj ju je rimski indeks od Tridentinskega koncila naprej uvrščal med tako imenovane »auctores primae classis« (*Index librorum* 1786: 296, 301), torej najbolj nevarne avtorje, s čimer je bil samodejno prepovedan njun celoten opus. Za branje njunih del bi bil moral Prešeren pridobiti dovoljenje Kongregacije inkvizicije iz Rima, za kar pa zanesljivo – kakor velika večina njegovih sodobnikov – ni izgubljal časa. Kupil si je tudi izvod Dalmatinove *Biblije*, ki je bila v 17. in 18. stoletju v slovenskih deželah zelo iskana med samostani in duhovniki, ki so se ukvarjali s pastoralo, pridiganjem, šolstvom, pa tudi z zgodovino, literaturo in jezikoslovjem. Ker to delo ni bilo izrecno prepovedano, je za njegovo uporabo zadoščalo dovoljenje krajevnega ordinarija (Vidmar 2013: 203–204), ki pa se Prešernu kot drugemu človeku ljubljanske škofije gotovo ni zdelo potrebno. Od protestantskih knjig, povezanih s slovenskim prostorom, si je prošt kupil še Megiserjev *Thesaurus Polyglottus*, natisnjen leta 1603 v Frankfurtu, ki vsebuje

tudi slovensko besedišče (Megiser, *Thesaurus Polyglottus*; Thallmainer, *Abecedni katalog*).

Prešeren je iz zanimanja za sočasne kontroverze zbral tudi večje število političnih razprav, esejev in pamfletov, ki niso bili nujno protestantske provenience, so pa v duhu in z argumenti protestantskega severa napadali ustaljeno ureditev katoliške Evrope, zlasti Cerkev, cerkvene in posvetne vladarje (papeže in cesarje), države (Papeško državo in Španijo), redove (jezuite) in duhovne tokove (ultramontanizem). Prošt je očitno rad bral tri tedaj razvpite avtorje, ki so iz zavetja Beneške republike konec 16. in v prvi polovici 17. stoletja ostro kritizirali papeštvo: Traiana Boccalinija, Ferranteja Pallavicina in Paola Sarpija. V svoji knjižnici je, na primer, imel izrecno prepovedane Boccalinijeve politične spise (Boccalini, *La bilancia politica*; *Index librorum* 1786: 34). Najbrž se mu je zdel posebej zanimiv Boccalinijev prijatelj, beneški servit Sarpi, ki se je veliko ukvarjal z zgodovino Beneške republike, ta pa je neustavljivo privlačila vse operoze. Sarpi je v svojih delih zavračal interdikt, s katerim je papež Pavel V. leta 1606 kaznoval Beneško republiko zaradi širitve državne pristojnosti v cerkvenih zadevah. Ni si prizadeval le za ločitev posvetne in verske oblasti v državi, temveč celo za verski odpad Benetk od Rima oziroma za njihov prestop v protestantizem. Prešeren je imel vsaj dve njegovi deli, in sicer *Trattato dell'interdetto* in *De beneficiis ecclesiasticis* (Thallmainer, *Abecedni katalog*). Nekoliko mlajši Pallavicino je s svojimi satirami bičal razvade papeškega dvora in vsemogočni vpliv Španije. Prešeren je imel v lasti njegovo zadnjo satiro *Il divortio celeste*, v kateri Jezus sproži ločitveni postopek, ker se naveliča grehov svoje neveste – katoliške Cerkve, za njegovo roko pa se nato zaman potegujejo tudi druge cerkve (Thallmainer, *Abecedni katalog*).

Prešeren je poleg tega vestno spremljal vse bolj žolčno protijeziuitsko literaturo, in sicer tako katoliške kakor protestantske provenience. Med številnimi tovrstnimi deli iz njegove biblioteke sta bili *Relatio ad reges et principes christianos* (1636), s katero je nemški publicist Caspar Schoppe pod psevdonimom Alphonsus de Vargas svaril krščanske vladarje pred nevarno politiko jezuitskega reda, in *Le jesuite secularisé* (1683), s katero je abbé Dupré anonimno razkrival zlo Družbe Jezusove (Thallmainer, *Abecedni katalog*). Prešeren se ni branil niti najbolj strupenih političnih

pamfletov, ki so krožili po tedanji Evropi. Eden največjih mojstrov te zvrsti je bil Boccalinijev in Pallavicinov naslednik Gregorio Leti, ki je svoje napade na Cerkev in papeštvo objavljaj pod psevdonimom Abbate Gualdi. Prešeren je imel na voljo več njegovih del, tudi spis *Vita di donna Olimpia Maldachini* (1666), ki papeža Inocenca X. in njegovo svakinjo obtožuje ljubezenskega razmerja (Thallmainer, *Abecedni katalog*).

Prešeren je bil največji kranjski zbiratelj slovenskih in evropskih protestantskih knjig med Valvasorjem in Zoisom. Teh del zanesljivo ni skrival pred svojimi učenimi prijatelji iz stolnega kapitlja in Akademije operozov, ki jih je rad sprejemal v hiši ob škofijskem dvorcu. Protestant-ske knjige, opremljene z njegovimi elegantnimi ekslibrisi (prim. Vergerij, *A gl'inquisitori*), ki jih je oblikoval salzburški in ljubljanski tiskar Janez Krstnik Mayr, pričajo ravno o nasprotnem: da je bil nanje ponosen in da jih je bil pripravljen posoditi komu drugemu. Leta 1701 jih je brez pomislekov popisal (popis je izročil škofijskemu arhivu) in skupaj s svojimi drugimi knjigami podaril Semeniški knjižnici (Smolik 1975: 6), ta pa jih je prav tako brez zadržkov sprejela po njegovi smrti leta 1704. Anatema, ki je formalno še vedno veljala za tovrstne knjige, je torej v družbeni in intelektualni eliti habsburške monarhije v Prešernovem času skoraj popolnoma izgubila moč. Toda recepcija protestantskih knjig je imela kljub vsemu točne določene meje: ostati je morala v svetu privilegiranega posameznika in ni smela ogrožati veljavne družbene in verske ureditve. To dokazuje primer Ferdinanda Ernesta barona Apfaltrerja, gospodarja dvorca Brdo pri Lukovici, ki je bil intimno protestant. Ker je grozila nevarnost, da bo z luteranstvom okužil družino, služinčad in podložnike, so mu posvetne oblasti na pobudo ljubljanskega škofa leta 1684 in leta 1697 odvzele krivoverske knjige. Ne glede na to je bil sklep zgodbe značilen za konec 17. stoletja: baron ni bil kaznovan, sporne knjige pa si je najmanj enkrat zopet naročil iz Nemčije (Vrhovnik: 1932: 40–42).

KRATICA NAHAJALIŠČA

SKLJ – Semeniška knjižnica v Ljubljani

PRIMARNI VIRI

BOCCALINI, LA BILANCIA POLITICA:

SKLJ R III 22 r, Traiano Boccalini: *La bilancia politica di tutte le opere*, Castellana 1678.

MEGISER, THESAURUS POLYGLOTTUS:

SKLJ X V 3, Hieronim Megiser: *Thesaurus Polyglottus*, Frankfurt 1603.

SLEIDANUS, DE QUATUOR SUMMIS IMPERIIS:

SKLJ s IV 16 r, De quatuor summis imperiis, Leyden 1631.

THALLMAINER, ABECEDNI KATALOG:

SKLJ, Frančišek Jožef Thallmainer: *Abecedni katalog Javne škofijske knjižnice v Ljubljani*, Ljubljana 1752–1768 (rokopis brez signature, avtorja, naslova in paginacije).

TRUBAR, HISHNA POSTILLA:

SKLJ Q VIII 11 č, Primož Trubar: *Hishna postila D. Martina Lutheria*, Tübingen 1595.

VERGERIJ, A GL'INQUISITORI:

SKLJ u II 11 r, Peter Pavel Vergerij: *A gl'inquisitori che sono per l'Italia*, s. l. 1559.

VIRGILI, DE RERUM INVENTORIBUS:

SKLJ u V 7 r, Polidoro Virgili: *De rerum inventoribus lib. VIII*, Lugduni 1561.

LITERATURA

BREN, Hugo, 1919: Za zgodovino akademije ljubljanskih operozov. *Carniola* 9, 1919, str. 205–217.

GESTRIN, Ferdo, 1984: Ljubljana v 16. in 17. stoletju. V: Ferdo Gestrin (ur.): *Zgodovina Ljubljane: Prispevki za monografijo*. Ljubljana: Kronika, Zgodovinsko društvo Ljubljana. Str. 105–120.

GRENGLER, Paul F., 1975: The Roman Inquisition and the Venetian Press: 1540–1605. *The Journal of Modern History* 47, št. 1, str. 48–65.

Index librorum, 1786: *Index librorum prohibitorum Sanctissimi Domini Nostri Pii Sexti Pontificis Maximi iussu editus*. Romae: ex Typographia Rev. Camerae Apostolicae.

KIDRIČ, France, 1929–38: *Zgodovina slovenskega slovstva: Od začetkov do Zoisove smrti: Razvoj, obseg in cena pismenstva, književnosti in literature*. Ljubljana: Slovenska matica.

MIKLAVČIČ, Maks, 1952: Prešeren Janez Krst. V: Franc Ksaver Lukman (ur.): *Slovenski biografski leksikon*. Zv. 8. Ljubljana: SAZU. Str. 564–566.

- PIRJEVEC, Marija, 1994: *Academia Operosorum* in njeni stiki z Italijo. V: Kajetan Gantar (ur.): *Academia operosorum: Zbornik prispevkov s kolokvija ob 300-letnici ustanovitve*. Ljubljana: SAZU. Str. 23–34.
- PUTNAM, George Haven, 1906: *The Censorship of the Church of Rome and its Influence upon the Production and Distribution of Literature*. 2. New York in London: G. P. Putnam's sons.
- REISP, Branko, 1983: *Kranjski polihistor Janez Vajkard Valvasor*. Ljubljana: Mladinska knjiga. (Kultura).
- REISP, Branko, 1994: Zgodovinski okvir delovanja prve znanstvene akademije v Ljubljani. V: Kajetan Gantar (ur.): *Academia operosorum: Zbornik prispevkov s kolokvija ob 300-letnici ustanovitve*. Ljubljana: SAZU. Str. 7–22.
- SMOLIK, Marijan, 1975: *Semeniška knjižnica v Ljubljani*. Maribor: Obzorja. (Kulturni in naravni spomeniki Slovenije, 54).
- SMOLIK, Marijan, 1994: Janez Krstnik Prešeren in prva javna znanstvena knjižnica v Ljubljani. V: Kajetan Gantar (ur.): *Academia operosorum: Zbornik prispevkov s kolokvija ob 300-letnici ustanovitve*. Ljubljana: SAZU. Str. 61–72.
- VIDMAR, Luka, 2006: Podoba protestantske književnosti v starejših pregledih slovstva na Slovenskem: Od Trubarjevega Registra slovenskih knjig do Čopove Literature Slovencev. *Slavistična revija* 54, št. 1, str. 11–32.
- VIDMAR, Luka (ur.), 2009: Trubar, Hren, Valvasor, Dolničar: *O slovstvu na Kranjskem*. Ljubljana: SAZU.
- VIDMAR, Luka, 2012: Prepovedane knjige na Kranjskem od indeksa Pavla IV. (1559) do indeksa Pija VI. (1786): Libri prohibiti v Semeniški knjižnici. V: Marko Juvan (ur.): *Svetovne književnosti in obrobja*. Ljubljana: ZRC SAZU. (Studia Litteraria). Str. 233–262.
- VIDMAR, Luka, 2013: Požiga protestantskih knjig v Ljubljani leta 1600 in 1601: med zgodovino in mitom. *Kronika* 61, št. 2, str. 189–216.
- VRHOVNIK, Ivan, 1932: Paberki iz protireformacijske dobe. *Glasnik Muzejskega društva za Kranjsko* 13, str. 36–43.

Melita Zemljak Jontes

DRUSHINA IN OBITEL

kot strokovna izraza Registra Dalmatinovega prevoda *Biblije*
v slovarjih slovenskega jezika na spletišču *Fran*

1 Uvod

Prispevek osvetljuje rabo občnega (in lastnoimenskega, kolikor je prisotno) strokovnega izrazja, kot ga je na 13 straneh v Registru *Biblije* zapisal Jurij Dalmatin.¹ Izhodišče pričujoče raziskave bosta izbrana izraza *Drushina* 'družina' in *Obitel* 'obitelj' s področja družbene terminologije, ki v Registru sicer obsega 39 besed. Strokovno izrazje iz Registra prevoda Dalmatinove *Biblije* bo pojavnostno in, kjer slovarji to omogočajo, pomensko preverjeno najprej v zgodovinskih slovarjih slovenskega jezika *Besedje slovenskega knjižnega jezika 16. stoletja*; *Slovensko-latinski slovar po: Matija Kastelec-Gregor Vorenc, Dictionarium Latino-Carniolicum (1680–1710)*; *Slovar jezika Janeza Svetokriškega*; Maksa Pleteršnika *Slovensko-nemški slovar*; Vilka Novaka *Slovar stare knjižne prekmurščine*, v nadaljevanju pa še v splošnih slovarjih slovenskega jezika: *Slovar slovenskega knjižnega jezika*, *Slovenski pravopis*, pa tudi v narečnem slovarju *Slovenski lingvistični atlas 1*. Obe geselski iztočnici bosta pregledani še v terminoloških slovarjih spletišča *Fran*.²

Prispevek bo skušal prikazati, v kolikšni meri se zapisano in v analizi obravnavano izrazje pojavlja v zgodovinskih slovarjih, v kolikšni meri v sodobnih splošnih slovarjih slovenskega (knjižnega) jezika ter v terminoloških slovarjih.

1 Jurij Dalmatin: *Biblija*. <http://www.dlib.si/rokopisi/biblia/biblia.html>, dostop 6. 7. 2015.

2 Spletišče *Fran*: <http://www.fran.si/>, dostop 6. 7. 2015–16. 7. 2015.

O terminologiji v Registru Dalmatinovega prevoda *Biblije* je razpravljalo veliko raziskovalcev razvoja slovenskega jezika (npr. Ahačič 2007; Gjurin 1984: 183–208; Orožen 1983/84: 196–201, 1984: 249–274, 1986a: 403–425, 1993: 104–160; Legan Ravnikar 2001, 2002: 13–27, 2005: 334–352; Merše 2006: 485–493; Novak 2004), prispevek pa za izhodišče zajema popis terminologije Registra Dalmatinovega prevoda *Biblije*, ki ga je pripravila L. Bokal (2009: 279–291). Bokalova namreč opredeljuje 19 strokovnih področij v Registru Dalmatinovega prevoda *Biblije* in navaja vse Dalmatinove primere zanje (2008: 283–289). Najštevilčneje zastopane skupine izrazja so izrazje iz družbene terminologije, pravno, geografsko ter zoološko izrazje pa tudi izrazje za materialno, zlasti kmečko kulturo in splošno psihološko izrazje.

Za analizo sta bili izbrani geselski iztočnici *Drushina* (v Registru z oznako *kra.*, tj. krajnsko) in *Obitel* (v Registru z oznako *slo.*, tj. slovensko), in sicer iz dveh temeljnih razlogov: prvi je splošnost in pogostnost rabe izrazja iz družbene terminologije, ki omogoča pomenske primerjave, drugi pa možnost širitve pomenov z ozko strokovnimi pomeni na drugih strokovnih področjih. V središče raziskave je postavljena zabeleženost in pomenskost obeh geselskih iztočnic v slovarjih slovenskega jezika, dostopnih na spletišču *Fran*, iz tega sledeč pregled njunih pomenskih sorodnosti in razlik, predvsem pa prikaz (ne)kontinuiranosti njune rabe v slovarjih slovenskega jezika od 16. stoletja.

2 Razvoj slovenskega strokovnega izrazja³

M. Orožen (1986b: 133–150) opredeljuje tri faze oz. razvojne stopnje razvoja slovenskega strokovnega izrazja, tj. s konca 18. stoletja (težave ob prevajanju strokovnega izrazja v slovenščino), prva polovica 19. stoletja (očiten napredek v zbiranju – predvsem nara-

3 Poglavlje gl. v Zemljak Jontes (2014: 132–133).

voslovne – izvirne terminologije, slovenjenje terminov tujega izvora, tudi slovanskega), druga polovica 19. stoletja (načrtno oblikovanje slovenske znanstvene terminologije, slovarsko delo M. Cigaleta, *Znanstvena terminologija s posebnim ozirom na srednja učilišča*). A. Legan Ravnikar k tej trodelni razdelitvi dodaja (2009: 49) še zgodnejši obdobji, tj. obdobje oblikovanja slovenskega knjižnega jezika v drugi polovici 16. stoletja in prvih natisnjenih zapisov strokovnega izrazja, in drugo, tj. začetno obdobje načrtnega prizadevanja za oblikovanje slovenskega strokovnega izrazja v 2. polovici 18. stoletja do Vodnikove smrti (1819). Zadnje obdobje (drugo polovico 19. stoletja) je razširila še na začetek 20. stoletja, tj. do leta 1919, do ustanovitve prve slovenske univerze. Seveda lahko o razvoju strokovnega izrazja govorimo tudi po letu 1919; o tem velja zastaviti samostojno pregledno študijo.

M. Kalin Golob (2008: 79) poudarja, da je v sodobnosti »pri terminološkem delu sprejeto Havránkovo stališče, da morata pri tvorjenju strokovnega izrazja sodelovati jezikoslovec in ustrezen strokovnjak«. Vsako tvorbo strokovne terminologije pa usmerjajo osnovna terminološka načela (prav tam: 81): »zahtev/a/ po enumnosti (znotraj te zahteve deluje zahteva po ujemanju med pojmovnim svetom in poimenovalnim sistemom stroke), po knjižnosti (podrejanje pravilom knjižnega jezika), po čustveni nezaznamovanosti (neekspresivnosti) in kratkosti strokovnega izraza (pri čemer je zaželena enobesednost, vendar je ni mogoče vedno uresničiti). Iz vseh teh zahtev izhaja zahteva po ustaljenosti termina, tj. zahteva, ki velja za jezik sploh in jo teorija jezikovne kulture rešuje z Mathesiusovim načelom prožne ustaljenosti«.

Slovenska slovnica (Toporišič 2000: 28–30) navaja več vrst strokovnih jezikov (praktičnostrokovni, znanstveni in navadni strokovni oz. poljudnoznanstveni jezik), v *Enciklopediji slovenskega jezika* pa je termin strokovni jezik označen kot (Toporišič 1992: 315) »/p/osebne značilnosti jezika po strokah« s svojo temeljno

značilnostjo, tj. s posebnim izrazjem, in s težnjo po njegovem slovenjenju, kjer je to mogoče, da bi bili jeziki strok razumljivi čim širšim krogom (prav tam). Poudarjeno je, da gre za *jezike strok* in ne za *en* strokovni jezik. Š. Vintar strokovni jezik opredeli kot (2008: 14) zbir »vseh oblik specializiranega izražanja, tipičnega za stroke, znanosti, vede, področja in dejavnosti, ki vključujejo posebno znanje in kjer je mogoče razlikovati med laiki in strokovnjaki«.

3 Pregled in analiza strokovnega izrazja Registra Dalmatinovega prevoda *Biblije*

Register Dalmatinovega prevoda *Biblije* zajema 772 iztočnic (z dvojnicami) (Bokal (2008: 284) po Gjurin (1984: 185)). Bokalova strokovna področja pomensko natančneje razdeli na 19 vrst izrazov (2008: 284–289): 1) izrazje krščanske terminologije, 2) izrazje družbene terminologije (izrazi, ki označujejo posamezne (družbene) skupine, izrazi s pomensko sestavino oblast, izrazi za osebe iz družbenih slojev, izrazi dostojanstva, izrazi za poklice, izrazi v zvezi z varnostjo, izrazi za osebe glede na starost), 3) pravno izrazje (splošno pravo, dedno pravo, izrazi za denarno pravo, izrazi za lastnike kmetij glede na velikost posesti), 4) geografsko izrazje (izrazi iz geomorfologije, izrazi iz pedologije, izrazi za kraje bivanja, izrazi s področja meteorologije), 5) izrazi iz botanike, 6) izrazi iz sadjarstva, 7) zoološko izrazje (izrazi za domače živali, za zveri, izrazi za ptiče), 8) izrazje s področja rudoslovja, 9) izrazi za materialno, zlasti kmečko kulturo (izrazi za kmečko vprego, za posode, za vrste blaga, za oblačila), 10) izrazi s področja mode, 11) izrazi za živila (jedi) z izrazi za načine priprave hrane, 12) izrazi za dele telesa, 13) izrazi splošnega zdravstva z izrazi za bolezni, 14) splošno psihološko izrazje (izrazi za razpoložensko negativna stanja, izrazi za osebe z negativnim značajskim predznakom), 15) tehnič-

ni izrazi, 16) izrazi iz stavbarstva, 17) izrazi za instrumente, 18) izrazi iz tiskarstva, 19) filozofski izrazi.

Najštevilčnejše skupine izrazja glede na število različnih pojavitev so izrazje iz krščanske in družbene terminologije ter pravno in geografsko izrazje, pogosto je zastopano tudi izrazje za materialno, zlasti kmečko kulturo in splošno psihološko izrazje. Področja z najštevilčnejšim raznolikim izrazjem so pravzaprav pričakovana, proti pričakovanju izstopa morda le splošno psihološko izrazje.

4 Analiza geselskih iztočnic *Drushina*, *Obitel* v slovarjih slovenskega jezika

Za analizo sta bili izbrani geselski iztočnici *Drushina* (v Registru z oznako *kra.*, tj. krajnsko) in *Obitel* (v Registru z oznako *slo.*, tj. slovensko).

4.1 Zgodovinski slovarji

Geselsko iztočnico *družina* je po pregledu izrazja na spletišču *Fran* moč najti v petih zgodovinskih slovarjih (*Besedje slovenskega knjižnega jezika 16. stoletja*; *Slovar jezika Janeza Svetokriškega*; *Slovensko-latinski slovar po: Matija Kastelec - Gregor Vorenc, Dictionarium Latino-Carniolicum (1608–1710)*, Maks Pleteršnik, *Slovensko-nemški slovar*; Vilko Novak, *Slovar stare knjižne prekmurščine*), v dveh splošnih slovarjih slovenskega jezika, tj. v *Slovenskem pravopisu* in v *Slovarju slovenskega knjižnega jezika*, v narečnem slovarju *Slovenski lingvistični atlas 1* ter v šestih terminoloških slovarjih (*Botanični*, *Farmacjevski*, *Čebelarski*, *Geološki*, *Geografski*, *Gledališki terminološki slovar*); slednji nakazujejo terminološke širitve osnovnega pomena.

4.1.1 *Besedje slovenskega knjižnega jezika 16. stoletja (Besedje16)*⁴

Geselska iztočnica *družina* je v *Besedju slovenskega knjižnega jezika 16. stoletja* zavedena kot samostalnik ženskega spola, ki ga je najti zapisanega v 38 različnih virih devetih različnih avtorjev (Jurij Dalmatin, Jurij Juričič, Sebastijan Krelj, Hieronymus Megiser, Marija Trošt, Felicijan Trubar, Primož Trubar, Janž Tulščak, Janž Znojilšek), in sicer od leta 1550 do 1603.

družina⁵ *sam. ž ♦ P*: 38 (TC 1550, TC 1555, TE 1555, TT 1557, TR 1558, TT 1560, TL 1561, TAr 1562, *P 1563, TO 1564, TPs 1566, KB 1566, TL 1567, TPs 1567, KPo 1567, TC 1574, TP 1575, TC 1575, DJ 1575, DPa 1576, TT 1577, JPo 1578, DB 1578, TkM 1579, DC 1579, DPr 1580, DC 1580, TT 1581-82, DB 1584, DC 1584, DM 1584, TtPre 1588, MD 1592, TPo 1595, TfM 1595, TfC 1595, ZK 1595, MTh 1603). (*Besedje16*)

Geselska iztočnica *obitelj* (v izvorniku zapisana *Obitel*) je zavedena kot samostalnik ženskega spola, ki ga slovar navaja zapisanega le v *Registru* Dalmatinovega prevoda *Biblije*.

obitelj *sam. ž ♦ P*: 1 (DB 1584-Reg3) (*Besedje16*)

4.1.2 *Slovar jezika Janeza Svetokriškega (Svetokriški)*

V *Slovarju jezika Janeza Svetokriškega* je geselska iztočnica *družina* slovnično označena s končnico za rod. ed. in s kvalifikatorjem za (ženski) spol, pomenska razlaga ni podana, jo je pa moč razbrati iz zapisanih primerov. Geselska iztočnica, končnica za rod. ed. in kvalifikator za spol ter primeri rabe medsebojno niso ločeni z

- 4 V oklepaju za vsakim naslovom slovarja je zabeležen tudi skrajšan zapis, kot ga je moč najti na spletišču *Fran*.
- 5 Geselski članki so zapisani kot v izvorniku (na spletišču *Fran*), za prispevek je bila poenotena le vrsta pisave (v Times New Roman), vse ostale tehnične značilnosti geselskih člankov so ohranjene.

ločili, sami primeri rabe pa so ločeni z nestičnimi pokončnimi črtami.

družina -e ž **družina**: imà gledat de drushina im. ed. nej lazhna | de bi njegova dershina im. ed. Prasnike poslovala | fe je bil shonal Nojefa, inu niega dershine rod. ed. | fvoij drushini daj. ed. ni sbefledo, ni s'djanam pohushajna nedà | skerbejti fa hisho, drushino tož. ed., inu posfvejtna opravila | je poklizal fvoje lube otrozhizhe, inu vfo fvojo drushino tož. ed. | vřakatero nedello je vfo fvojo dershino tož. ed. k'řpuvidi k'řpidigi pelal (*Svetokriřki*)

Zavedenih je sedem primerov rabe, od katerih sta dva v im. ed., po eden v rod. in daj. ed., trije pa v tož. ed. Pomen geselske iztočnice je moč razbrati iz navedenih primerov, in sicer prevladuje pomenska raba skupine ljudi, ki jih družijo krvne vezi, tudi v širšem smislu, torej sorodstva (npr. *je poklizal svoje lube otrozhizhe, inu vfo svojo drushino*). Ugotovimo lahko torej, da gre za s primeri predstavljena dva pomena geselske iztočnice (*družina* v ožjem in *družina* v širšem smislu).

Geselska iztočnica *obitelj* (v izvirniku zapisana *Obitel*) v slovarju ni zavedena.

4.1.3 Slovensko-latinski slovar po:

Matija Kastelec - Gregor Vorenc, Dictionarium Latino-Carniolicum (1608–1710) (Vorenc)

Drugi slovar z zavedbo gesla *družina* je Kastelec-Vorenčev *Dictionarium Latino-Carniolicum (1608–1710)*, v katerem je beseda slovarsko označena kot samostalnik ženskega spola, brez končnice za rod. ed. Geselska iztočnica, kvalifikator za spol, oznaka za število zavedenih pomenov ter primeri rabe so medsebojno ločeni z vejico, posamezni pomeni so poudarjeni s krepko pisavo in zapisani v latinščini.

družina ž, F8, **contubernis**, ene *drushine* tovariš; **familia**, *drushina*, rúd, šlahta; **familiaris**, -re, kar *k'drushini* lilihi; **oxycratum**, enu šhleht pytje ša *drushino*, patoki; **paedagogium**, -gÿ, ena lhula, enu meiftu v'hifhi, kir otrozi, inu *drushina* prebiva; **posca**, -ae vel **Lora**, enu šhleht pytje ša *drushino*, patoki; **vinum praeliganeum**, vinu s'narpoprei braniga grošdja ša *drushino*; **vinum secundarium**, ša *drushino* vinu (*Vorenc*)

Navedenih osem primerov pojasnjevanja latinske iztočnice s slovenskim izrazom *drushina* je mogoče združiti v štiri večje pomenske skupine, in sicer na prvem mestu nanašajoč se na združbo ljudi z istim namenom (**contubernis**), na drugem in tretjem mestu nanašajoč se na družino, krvno sorodstvo, v ožjem in širšem smislu (**familia**; **familiaris**), na četrtem mestu pa nanašajoč se na domače posle (**paedagogium**; **vinum praeliganeum** etc.).

Geselska iztočnica *obitelj* (v izvorniku zapisana *Obitel*) v slovarju ni zavedena.

4.1.4 Maks Pleteršnik, *Slovensko-nemški slovar* (*Pleteršnik*)

Pleteršnikov *Slovensko-nemški slovar* geselsko iztočnico *družina* označuje z naglasom, geselsko iztočnico od kvalifikatorja za samostalnik ženskega spola (*f*) ločuje z vejico, s številko navaja tri temeljne pomene, zapisane v nemščini (kar je pričakovano, saj gre za slovensko-nemški slovar), ki jih medsebojno ločuje s podpičjem; pomenska razlaga je od primerov ter navedbe virov ločena z vejico ali s podpičjem.

družina, *f.* 1) die Hausgenossen, *Mur., Cig.*; — 2) die Familie; veliko družino imeti; za družino skrbeti; — 3) das Gesinde, die Dienerschaft; veliko družine imeti; z družino jesti, mit den Leuten essen; devetero družine, neun Dienstboten, *Cig.*; družina mu je nezvesta; pa tudi: družina so mu nezvesti, *Met.-Mik.* (*Pleteršnik*)

Pleteršnik navaja le tri pomene geselske iztočnice *družina*, s pomensko povezavo prvega in tretjega pomena (die Hausgenossen; das Gesinde, die Dienerschaft), šele kot drugi pomen navaja družino, pri čemer ne ločuje med družino v ožjem ali širšem smislu. Zanimivo je, da zgolj pri drugem pomenu vira ne navaja, iz česar se da sklepati, da gre osnovni pomen besede, za katerega potrditve v literaturi avtor sam niti ni iskal.

Geselska iztočnica *obitelj* je v *Slovensko-nemškem slovarju* označena kot samostalniki ženskega spola, ki se pomensko sklada z drugim pomenom geselske iztočnice *družina* v istem slovarju. Za podkrepitev pojavnosti izraza so navedeni trije viri (dela Janežiča, Cigaleta, Levstika), dopisana pa je tudi starocerkevnoslovanska različica besede, ki nakazuje slovanski izvor, pri čemer primera v hrvaškem ali srbskem jeziku avtor ne navaja. Oznaka *nk.* je zelo široka in obsega vse knjige in časopise novejših dobe, kolikor ni omenjeno posebej (*Pleteršnik* XVI).

obítelj,* *f.* die Familie, *Jan.*, *Cig. (T.)*, *Levst. (Nauk)*, *nk.*; — *hs.*; *prim. stsl.* obitělb. (*Pleteršnik*)

Geselski članek z iztočnico *obitelj* se pojavlja tudi v dodatku k slovarju, ki pa zgolj napoti h geselskemu članku v samem slovarju. **obítelj** (dodatek k slovarju) (nam. obítelj). (*Pleteršnik*)

4.1.5 Vilko Novak, *Slovar stare knjižne prekmurščine* (*Prekmurski*)

Slovar stare knjižne prekmurščine Vilka Novaka geselsko iztočnico označuje z naglasom, in sicer s krativcem, torej s kračino sredi besede, ki je za sodobni slovenski knjižni jezik netipična, slovarsko geslo pa je nadalje označeno z obliko za roditelj ednine in s kvalifikatorjem za samostalniki ženskega spola (ž), geselska iztočnica od kvalifikatorja za besedno vrsto in spol ter pomena ne lo-

čuje z vejico, pomen, ki je zapisan poševnjeno, pa od primerov, ob katerih sta navedena tudi vira, ločena s podpičjem (*TF 1715, 29; TF 1715, 43*), ločuje z dvopičjem.

družina -e ž *služabniki, služinčad*: pokorna družina *TF 1715, 29*; tou izvo-
joi Drufini predlofiti more *TF 1715, 43 (Prekmurski)*

V slovarju je zabeležen le pomen služabniki, služinčad in ne tudi družina v krvnem sorodu (ki je sicer izkazan v *SLA1*). Glede na to, da je kot vir naveden *TF* (Ferenc Temlin) iz leta 1715, je pravzaprav presenetljivo, da primera nista označena s časovnim kvalifikatorjem, ki bi označeval starejša besedila, saj je v slovarju zajeto besedišče 25 jezikovno, avtorsko in vsebinsko najznačilnejših del v obdobju med letoma 1715 in 1886.

Geselska iztočnica *obitelj* (v izvorniku zapisana *Obitel*) v slovarju ni zavedena.

4.2 Splošni slovarji slovenskega jezika

Kot splošna slovarja slovenskega (knjižnega) jezika sta bila v analizo zajeta dva verjetno najpogosteje uporabljana, zagotovo pa med uporabniki najbolj uzaveščena, *Slovar slovenskega knjižnega jezika* in *Slovenski pravopis*.

4.2.1 *Slovar slovenskega knjižnega jezika (SSKJ)*

V *Slovarju slovenskega knjižnega jezika* je geselski članek zapisan po sodobnih slovaropisnih načelih, z naglašeno geselsko iztočnico, z zapisanim rod. ed. ter s kvalifikatorjem za samostalnik (ženskega) spola, v oklepaju je zapisan tonemski naglas, geselska iztočnica od kvalifikatorja za besedno vrsto in spol ter pomene ni ločena z vejico, pomeni so zapisani poševnjeno in od primerov ločeni z dvopičjem, navedenim pomenom sledi (v geselski iztočnici *družina*) še terminološko gnezdo (♦).

družina -e ž (i) **1. zakonski par z otroki ali brez njih:** ta družina stanuje v našem bloku; vsa družina je bila zbrana okrog mize; kmečka družina; biti iz dobre, poštene, premožne družine; šestčlanska družina; člani družine; publ. rojstni dan je praznoval v krogu družine; sosedje so si bili kakor ena družina *živeli so v slogi, prijateljstvu // eden od zakoncev in otroci:* imeti družino; preživljati, zanemarjati družino; ustvaril si je družino; pozdravlja vas Metka z družino; pren. koklja s svojo drobno družino **2. skupina ljudi, ki jih vežejo sorodstvene vezi; rodbina:** jetika je v družini; glasbena nadarjenost je v njihovi družini že tradicionalna; imena starih družin; zadnji potomec nekdanje znane družine / ekspr. denarja ni treba vračati, saj ostane vse v družini; pren. besedna družina; družina delovnih ljudi vsega sveta; družina zvezd **3. navadno s prilastkom skupina ljudi, ki jih druži organizirano skupno delo:** igralska, lovska, ribiška, strelska družina / dramska družina *ansambel, igralci* **4. raba peša služabniki, služinčad:** gospodar je nadzoroval družino na polju / star., s povedkom v množini moškega spola Družina so se poskrili v kleti in pod streho ali pa so pobegnili v bližnjo hosto (J. Trdina) **5. zastar. družčina, družba:** človeka slaba družina popači; imel je prijetno družino **6. biol. sistematska kategorija rastlinstva ali živalstva, nižja od reda:** družina psov; rastlina iz družine zlatičnic ♦ čeb. čebelja družina *biološka celota, ki sestoji iz delavk, matice in trotov;* lingv. družina jezikov *več po izvoru sorodnih jezikov;* rel. sveta družina *Jezus, Marija in sv. Jožef;* soc. nepopolna družina *v kateri manjka eden od staršev;* načrtovanje družine; tisk. črkovna družina *vse črkovne garniture istega tovarniškega imena (SSKJ)*

SSKJ ponuja kar šest različnih pomenov, od tega so temeljni trije: 1) zakonski par z otroki ali brez njih, 2) skupina ljudi, ki jih vežejo sorodstvene vezi; rodbina ter 3) skupina ljudi, ki jih druži organizirano skupno delo. Četrty pomen je označen s kvalifikatorjem *raba peša* (pomen služabniki, služinčad), peti pa s kvalifikatorjem *zastar.* (družčina, družba). Zadnji pomen pa ponuja možnost nadaljnjih pomenskih raziskav na ožjih strokovnih področjih,

saj je najprej zaveden kvalifikator *biol.* (biologija), ki s primeroma osvetljuje možnosti rabe tako za živalstvo kot rastlinstvo, v terminološkem gnezdu pa so izpostavljena strokovna področja čebelarstva, jezikoslovja, religije, sociologije, tiskarstva in zgodovine: *čeb.* (čebelja družina); *lingv.* (družina jezikov); *rel.* (sveta družina); *soc.* (nepopolna družina); *tisk.*; *zgod.* (družina).

Geselska iztočnica *obitelj* (v izvirniku zapisana *Obitelj*) je v slovarju zavedena, in sicer s kvalifikatorjem *zastar.* (zastarelo) ter v ožjem in širšem pomenu krvnega sorodstva.

obítelj -i ž (ī) *zastar. družina, rodbina*: ta obitelj stanuje v sosednji hiši; biti iz dobre, ugledne obitelji / preživljati številno obitelj / ob rojstnem dnevu starega barona se je zbrala vsa obitelj (*SSKJ*)

4.2.2 Slovenski pravopis (*Pravopis*)

V *Slovenskem pravopisu* sta zavedena dva geselska članka z geselskima iztočnicama *družina*, in sicer prva kot občno, druga pa kot lastno ime. V *Slovenskem pravopisu* sta geselska članka zapisana, podobno kot v *SSKJ*, po sodobnih slovaropisnih načelih, z naglašeno geselsko iztočnico, z zapisanim rod. ed. ter s kvalifikatorjem za samostalnik (ženskega) spola, v oklepaju je zapisan tudi tonemski naglas, geselska iztočnica od kvalifikatorja za besedno vrsto in spol ter pomen ni ločena z vejico, pomenov ni zapisanih, zapisani so le primeri, ki raznolikost pomenov samo nakazujejo.

družína -e ž (ī) štiričlanska ~; igralska ~; publ. praznovati v krogu ~e (*Pravopis*)

Družína -e ž, stvar. i. (ī) |slovenski časopis| (*Pravopis*)

Občnoimenska geselska iztočnica ponuja tri pomene, ki so sicer ločeni s podpičji in ne tudi s številkami, in sicer gre sklepati na ožje krvno sorodstvo, na skupino ljudi, ki jih družijo organizirano

skupno delo (primer nakazuje gledališko stroko), tretji primer pa je označen s kvalifikatorjem *publ.* (publicistično). Lastnoimenska geselska iztočnica daje informacijo, da gre za stvarno lastno ime (kvalifikator *stvar. i.*), v pokončnih oklepajih je navedena pomen-ska usmeritev.

Slovenski pravopis navaja tudi dva lastnoimenska geselska članka, pri katerih se v geselski iztočnici beseda družina nahaja na neprvem mestu, in sicer *Otrok in družina* ter *Sveta družina*, prvo označeno s kvalifikatorjem *stvar. i.* (stvarno lastno ime), drugi pa s kvalifikatorjem *oseb. i.* (osebno ime), v pokončnih oklepajih sta navedena pomena.

Otròk in družína -òka ~ -e m, stvar. i. (ò í ó í) |slovenska revija| (*Pravopis*)

Svéta družína -e -e ž, oseb. i. (é í) ver. |Jezus, Marija, Jožef| (*Pravopis*)

Geselska iztočnica *obitelj* (v izvirniku zapisana *Obitel*) v slovarju ni zavedena.

4.3 Narečni slovarji

Na spletišču *Fran* je zaenkrat dostopen zgolj *Slovenski lingvistični atlas 1*, ki zajema (SLA1 2014: 24) »besedje iz pomenskega polja 'človek'. Vprašanja za besedje iz tega pomenskega polja so v vprašalnici za SLA uvrščena v tri razdelke: I. Telo (vprašanja V001–V076), X. Bolezni (V474–V496) in XIII. Družina (V604–V646a), nekaj pa jih je zaradi asociativne povezanosti z drugimi iskanimi besedami razpršenih tudi po drugih razdelkih (skupaj 151 leksičnih vprašanj). [...] Vprašanja iz pomenskega polja »družina« zajemajo poimenovanja za člane ožje in širše družine oz. krvnega in nekrvnega sorodstva, pa tudi poimenovanja za člane tradicionalno organiziranega slovenskega kmečkega gospodarstva, za njimi pa še splošnejša poimenovanja, kot so V646A ljud-

je, V640 prijatelj, V739 sirota, T780(a) tuj, V780(b) tujec, T780(c) na tuje, V793 jerob itd. [...].«

4.3.1 Slovenski lingvistični atlas (SLA1)

V *Slovenskem lingvističnem atlasu* se geselska iztočnica *družina* po pregledu spletišča *Fran* pojavlja dvakrat, in sicer v dveh narečnih kartah. Prva karta (1/100) prikazuje odgovore anketiranih na 413 točkah po vprašalnicah za SLA na vprašanje *družina* (SLA V628) na celotnem slovenskem govornem območju. Pojavljajo se 4 različni odgovori v številnih narečnih izgovornih različicah: *družina*, *družinica*, *familja/familija*, *famEja*,⁶ le enkrat se v pomenu *družina* pojavi tudi *žlahta*, ki je v SLA sicer posebno vprašanje (*žlahta* (rod), SLA V629) in pomeni širše krvno sorodstvo, zajema pa 8 različnih odgovorov v številnih izgovornih različicah: *žlahta*, *rod*, *rodbina*, *sorodniki*, *parentad*, *kužini*, *kužinovi*, *familja/familija*. Geselska iztočnica *družina* izkazuje še pomen 'najeta oseba na večjem posestvu, graščini za pomoč pri delu, strežbi'⁷ (vprašanje *posel* po SLA V641), na slovenskem govornem območju sicer izraženo še z 8 izgovornimi različicami: *posel*, *družinče*, *hlapec*, *dekla*, *dela-vec*, *mlajši*, *težak*, *taberhar*.

Gradivo po SLA drugih pomenov geselske iztočnice *družina* ne izkazuje, v izkazanem gradivu prav tako ni moč najti iztočnice *obitelj*.

4.4 Terminološki slovarji

Na spletišču *Fran* je moč najti besedo *družina* v šestih različnih terminoloških slovarjih, in sicer v *Botaničnem terminološkem slovarju*, v *Farmaceutvskem terminološkem slovarju*, v *Čebelarskem terminološkem slovarju*, v *Geološkem* in v *Geografskem* ter *Gledališkem*

6 Z velikimi črkami so zapisani glasovi, ki v posameznih narečnih govorih sporadično izkazujejo neregularne odraze (SLA 2014: 17).

7 SLA (2014: 303).

terminološkem slovarju.⁸ Vsi terminološki slovarji imajo geselske članke zgrajene po sodobnih slovaropisnih načelih (z označitvi-jo mesta in vrste naglasa, s slovničnimi in slovarskimi označevalniki (kvalifikatorji) ter s pomensko/-imi razlago/-ami geselske iztočnice).

4.4.1 Botanični terminološki slovar (*Botanika*)

V *Botaničnem terminološkem slovarju* se geselska iztočnica *družina* pojavi dvakrat, prvič kot edini del besedne zveze, v drugem primeru pa kot desni prilastek jedrne besede *areal*. Opazen je pomenski premik prvotno izraza družbene terminologije na področje botanike, ki jo s prvotno pomenskostjo veže le dejstvo, da gre za neke vrste skupino.

družina -e ž sist.⁹ glavna taksonomska skupina med redom in rodом, po mednarodnem kodeksu botanične nomenklature poimenovana z dodanim končajem -aceae, npr. Asteraceae (*Botanika*)

areál družine -a -- m fitogeogr.¹⁰ areal, na katerem je razširjena določena rastlinska družina PRIM.:¹¹ areál rodú (*Botanika*)

Geselska iztočnica *obitelj* (v izvirniku zapisana *Obitel*) v slovarju ni uvedena.

- 8 Zaporedje navajanja slovarjev in primerov strokovnega izrazja je, kot je zavedeno na spletišču *Fran*.
- 9 Strokovni označevalnik **sist./sistematika** kot eden izmed treh v slovar tematsko vključuje tudi taksonomske in sintaksonomske kategorije. (Opombo v geselski članek dodala avtorica prispevka.)
- 10 V *Botaničnem terminološkem slovarju* so s strokovnim označevalnikom **fitogeogr./fitogeografija** (poleg treh drugih označevalnikov) označeni termini, ki se nanašajo na rastline z vidikov: združba, okolje, razširjenost, varstvo narave. (Opombo v geselski članek dodala avtorica prispevka.)
- 11 Primerjaj izraz iz sorodne ali iste pojmovne skupine ali izraz z nasprotnim pomenom. Ista označitev se pojavi v vseh analiziranih primerih terminoloških slovarjev spletišča *Fran*. (Opombo v geselski članek dodala avtorica prispevka.)

4.4.2 *Farmaceutski terminološki slovar (Farmacija)*

V *Farmaceutskem terminološkem slovarju* se geselska iztočnica *družina* pojavi dvakrat, prvič kot edini del besedne zveze, v drugem primeru pa kot levi prilastek jedrne besede *farmaceut*. Opazen je pomenski premik prvotno izraza družbene terminologije na področje farmacije, ki jo s prvotno pomenskostjo veže le dejstvo, da gre za neke vrste skupino, v prvem geselskem članku zapisano kot rod.

družína -e ž farmakognoz.¹² takson, ki vsebuje rodove (*Farmacija*)

družínski farmacévt -ega -a m družínska farmacévtka -e -e ž lek. farm.¹³ farmaceut, praviloma v izbrani lekarni, ki ga družina pooblasti za vodenje dokumentacije v zvezi z njeno uporabo zdravil PRIM.: izbráni farmacévt (*Farmacija*)

Geselska iztočnica *obitelj* (v izvirniku zapisana *Obitel*) v slovarju ni uvedena.

4.4.3 *Čebelarški terminološki slovar (Čebelarstvo)*

V *Čebelarškem terminološkem slovarju* se geselska iztočnica *družina* pojavi enkrat in bralca napoti h geselski iztočnici s sestavino *družina* na drugem mestu, torej k iztočnici, v kateri je beseda *družina* še vedno jedrna beseda besedne zveze *čebelja družina*. Družinskost je opredeljena kot biološka celota, kar je v najširšem pomenu družina ne glede na vrsto bitij, ki jih sicer združuje.

družína -e ž →¹⁴ čebélja družína (*Čebelarstvo*)

čebélja družína -e -e in **družína** -e ž biološka celota iz čebel delavk,

12 Farmakognozija. (Opombo v geselski članek dodala avtorica prispevka.)

13 Lekarniška farmacija. (Opombo v geselski članek dodala avtorica prispevka.)

14 Puščica, kazalka, napotilo k strokovno ali/in jezikovno ustrežnejšemu ali pogosteje uporabljanemu izrazu, kjer je celotna informacija o strokovnem izrazu. Ista označitev se pojavi v vseh analiziranih primerih terminoloških slovarjev spletišča *Fran*). (Opombo v geselski članek dodala avtorica prispevka.)

matice in trotov z močnim socialnim vedenjem, ki je nujno za preživetje vrste S:¹⁵ zastar. čebélna družína PRIM.: izrojènec, iztépanec, mátičar, redník, stárter (*Čebelarstvo*)

Geselskemu članku z iztočnico *družína* sledi kar 44 geselskih iztočnic, ki se nanjo pomensko navezujejo oz. jo natančneje opredeljujejo, tako da se da že iz samih geselskih iztočnic, tudi že brez iskanja njihove natančnejše pomenske razlage v geselskih člankih, razbrati celotno življenje čebelje družine, kar kaže na izjemen pomen čebelje družine v čebelarstvu.

Geselske iztočnice z jedrno besedo *družína*: brezmatična čebélja družína -e -e -e ž; čebélja družína -e -e ž; čebélja družína na sátju -e -e -- -- ž; čebélna družína -e -e ž; dívja čebélja družína -e -e -e ž; dvómátična čebélja družína -e -e -e ž; dvónakládna čebélja družína -e -e -e ž; gospodárska čebélja družína -e -e -e ž; gózdna čebélja družína -e -e -e ž; izrojèna čebélja družína -e -e -e ž; izrópana čebélja družína -e -e -e ž; izzímljena čebélja družína -e -e -e ž; kontrolna čebélja družína -e -e -e ž; križana čebélja družína -e -e -e ž; máterna čebélja družína -e -e -e ž; mátična družína -e -e ž; mōčna čebélja družína -e -e -e ž; nèrojíva čebélja družína -e -e -e ž; nèzapážena čebélja družína -e -e -e ž; očétna čebélja družína -e -e -e ž; odbrána čebélja družína -e -e -e ž; odmřla čebélja družína -e -e -e ž; osirotéla čebélja družína -e -e -e ž; oslabljèna čebélja družína -e -e -e ž; pádla čebélja družína -e -e -e ž; pomóžna čebélja družína -e -e -e ž; poskúsna čebélja družína -e -e -e ž; prelegajóča čebélja družína -e -e -e ž; preživálna čebélja družína -e -e -e ž; pridobítna čebélja družína -e -e -e ž; prvôtna čebélja družína -e -e -e ž; redníška čebélja družína -e -e -e ž; rezèrvna čebélja družína -e -e -e ž; rojíva čebélja družína -e -e -e ž; rópana čebélja družína -e -e -e ž; šíbka čebélja družína -e -e -e ž; trótovska družína -e -e ž; umétna čebélja

15 Sopomenka (sinonim); strokovni izraz z enakim pomenom. Ista označitev se pojavi v vseh analiziranih primerih terminoloških slovarjev spletišča *Fran*. (Opombo v geselski članek dodala avtorica prispevka.)

družina -e -e -e ž; vzrêjna čebélja družina -e -e -e ž; zapázena čebélja družina -e -e -e ž; zazímljena čebélja družina -e -e -e ž; zrêjna čebélja družina -e -e -e ž; žíválna čebélja družina -e -e -e ž.

Geselska iztočnica *obitelj* (v izvirniku zapisana *Obitel*) v slovarju ni zavedena.

4.4.4 *Geološki terminološki slovar (Geologija)*

V *Geološkem terminološkem slovarju* se geselska iztočnica *družina* pojavi dvakrat, prvič kot edini del besedne zveze, v drugem primeru pa kot jedrna beseda dvobesedne besedne zveze. Opazen je pomenski premik prvotno izraza družbene terminologije na področje geologije, ki jo s prvotno pomenskostjo veže le dejstvo, da gre za neke vrste skupino, v prvem geselskem članku zapisano kot enota, ki združuje več podobnih ali zelo sorodnih rodov, v drugem geselskem članku pa izpostavljeno kot skupina.

družina -e ž (lat. familia) biološka sistematska enota, ki združuje več podobnih ali zelo sorodnih rodov (*Geologija*)

družina kamnín -e -- ž zastar. → skupína kamnín (*Geologija*)

Geselska iztočnica *obitelj* (v izvirniku zapisana *Obitel*) v slovarju ni zavedena.

4.4.5 *Geografski terminološki slovar (Geografija)*

V *Geografskem terminološkem slovarju* se geselska iztočnica *družina* pojavi dvakrat, prvič kot edini del besedne zveze, v drugem primeru pa kot jedrna beseda dvobesedne besedne zveze. Vsi trije pomeni geselske iztočnice *družina* opredeljujejo skupnost oz. skupino ljudi bodisi dveh zakoncev, staršev ali otrok, bodisi zakonsko zvezo, krvno sorodstvo in skupno gospodinjstvo. Tretji, tj. ožji pomen *družine*, že kaže širitev na drugo sorodstvo, opredeljuje pa ga

kot tisto, ki živi v skupnem gospodinjstvu. V drugem geselskem članku (*velika družina*) je pomensko zavedeno širše sorodstvo, tj. družinska skupnost, ki vključuje člane izven zakoncev in njihovih otrok.

družina -e ž **1.** demogeogr.¹⁶ družbeno in pravno priznana skupnost dveh zakoncev različnega spola z njunimi otroki **2.** demogeogr. življenjska skupnost staršev in otrok, ki zaradi koristi otrok uživa posebno družbeno varstvo **3.** demogeogr. skupina ljudi, ki jih povezuje zakonska zveza, krvno sorodstvo in skupno gospodinjstvo (*Geografija*)

velika družina -e -e ž **1.** demogeogr. družinska skupnost, ki jo poleg klasične družine staršev in otrok sestavljajo tudi bližnji krvni sorodniki, njihovi zakonci in otroci, povezani v delovno, gospodarsko skupnost **2.** demogeogr. družinska skupnost, sestavljena iz jedra družine, starih staršev in vseh otrok, ki skupaj ustvarjajo prihodke, razpolagajo z njihovo porabo (*Geografija*)

Geselska iztočnica *obitelj* (v izvorniku zapisana *Obitel*) v slovarju ni zavedena.

4.4.6 *Gledališki terminološki slovar (Gledališče)*

V *Gledališkem terminološkem slovarju* se geselska iztočnica *družina* pojavi trikrat, v vseh primerih kot drugi, jedrni del dvo-besedne besedne zveze. Prva pojavitev (*gledališka družina*) napoti bralca h geselski iztočnici s sestavino *igralska družina*, ki v obeh pomenih izraža skupino igralcev, tako tudi v geselskem članku *radijska družina*, v katerem je sicer izpostavljen radijski medij.

gledališka družina -e -e ž → igralska družina (*Gledališče*)

igralska družina -e -e ž **1.** nekdam manjša skupina igralcev, ki se ukvar-

16 Demogeografija. (Opomba v geselski članek dodala avtorica prispevka.)

ja z gledališčem S: gledališka družina 2. zgod.¹⁷ v slovenskem okolju gostujoča skupina igralcev, zlasti nemških, italijanskih S: gledališka družina (*Gledališče*)

rádijska družina -e -e ž zlasti med obema vojnama skupina igralcev, ki izvaja radijske igre (*Gledališče*)

Geselska iztočnica *obitelj* (v izvirniku zapisana *Obitel*) v slovarju ni zavedena.

5 Sklep

Prispevek prinaša pregled rabe geselskih iztočnic *Drushina* 'družina' in *Obitel* 'obitelj' kot strokovnih izrazov Registra prevoda Dalmatinove *Bible* (rabljena predvsem v pomenu ožjega in širšega sorodstvenega razmerja, česar v *Besedju slovenskega knjižnega jezika v 16. stoletju* sicer ni razbrati) v zgodovinskih, splošnih, narečnih in terminoloških slovarjih slovenskega jezika na spletišču *Fran*, s čimer izkazuje (ne)kontinuiranost in pomenske širitve/ožitve slovarske rabe od 16. do 21. stoletja.

Geselska iztočnica *družina* je zavedena v vseh obravnavanih slovarjih, geselska iztočnica *obitelj* pa le v dveh zgodovinskih, v *Besedju slovenskega knjižnega jezika 16. stoletja* in v Pleteršnikovem *Slovensko-nemškem slovarju*, ter zgolj v enem splošnem slovarju, *Slovarju slovenskega knjižnega jezika*. Že Pleteršnikov slovar posredno z navedbo iztočnice *obitelj* v dodatku k slovarju in z napolitvijo h geselski iztočnici *družina* nakazuje upadanje rabe, to pa se zgolj še potrdi s kvalifikatorjem *zastar.* v *Slovarju slovenskega knjižnega jezika* in v neomembi v *Slovenskem pravopisu*.

Geselska iztočnica *obitelj* prinaša zgolj en pomen (*Slovar slovenskega knjižnega jezika*), geselska iztočnica *družina* pa je z več pomeni označena v Kastelec-Vorenčevem *Slovensko-latinskem slo-*

17 Zgodovinsko poimenovanje. (Opombo v geselski članek dodala avtorica prispevka.)

varju (3 pomeni), v *Slovarju slovenskega knjižnega jezika* (6 pomenov) ter v Pleteršnikovem *Slovensko-nemškem slovarju* in *Slovenskem pravopisu* (3 pomeni). Pri zgledih v *Slovarju jezika Janeza Svetokriškega* (7 zgledov) pomeni niso določeni. Kjer je navedenih pomenov več, gre bodisi za člane ožjega ali širšega (krvnega) sorodstva, služničadi ali katere koli druge skupine ljudi, ki jih druží skupni cilj.

Terminološki slovarji ponujajo pomene posameznih strokovnih področij izključno za geselsko iztočnico *družina* (in ne tudi za geselsko iztočnico *obitelj*), od katerih je pomensko izjemno razčlenjena geselska iztočnica (*čebelja družina* v čebelarstvu, ostala strokovna področja ponujajo zgolj po eno ali dve pomenski razlagi. *Družina* v vseh pomenih v najširšem smislu zaznamuje neko skupnost, skupino, celoto, rod, s čimer ozke strokovne pomene vendarle lahko povežemo s temeljnimi pomeni zgodovinskih, splošnih in narečnih slovarjev.

Ugotoviti je moč, da je primer *družina* iz družbene terminologije, kot ga je zapisal Dalmatin v Registru prevoda *Biblije*, v obravnavanih slovarjih (dostopnih na spletišču *Fran*) od 16. do 21. stoletja še kako živ, pomensko večinoma tudi relativno primerljivo predstavljen. Beseda *družina* je s svojo živostjo zagotovo povzročila tudi prenos na druga strokovna področja, s skupnim imenovalcem označitve skupine nečesa. Beseda *obitelj*, po Pleteršniku tudi sicer slovanskega izvora, v 16. stoletju še izkazuje živost, vendar v izrazito manjši meri kot *družina*, konec 19. stoletja pa izkazuje pešanje rabe, ki se potrdi kot zastareli ostanek jezika v 21. stoletju.

6 Viri in literatura

- Kozma AHAČIČ, 2007: *Zgodovina misli o jeziku in književnosti na Slovenskem: protestantizem*. Ljubljana: Založba ZRC SAZU, ZRC SAZU.
- Ljudmila BOKAL, 2008: zametki terminologije v Registru Dalmatinovega prevoda Biblije. *Slavistična revija* 56/2008, št. 4, 57/2009, št. 1. 279–291.
- Jurij DALMATIN: *Biblija*. <http://www.dlib.si/rokopisi/biblia/biblia.html>, dostop 6. 7. 2015.
- Velemir GJURIN, 1984: Register 1584 kot slovaropisni dosežek. *Slavistična revija* 32/3. 183–208.
- Monika KALIN GOLOB, 2008: *Jezikovnokulturni pristop h knjižni slovenščini*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede. 79.
- Andreja LEGAN RAVNIKAR, 2001: *Obredna terminologija v razvoju slovenskega knjižnega jezika (Od brižinskih spomenikov do ustalitve enotne knjižne norme sredi 19. stoletja)*. (Doktorska disertacija). Ljubljana: Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta.
- –, 2002: Liturgična terminologija v protireformaciji in baroku (1595–1768). *Jezikoslovni zapiski* 8/1. Ljubljana: Inštitut za slovenski jezik Frana Ramovša ZRC SAZU. 13–27.
- –, 2005: O terminoloških besednih zvezah v krščanski terminologiji preteklih dob. Knjižno in narečno besedoslovje slovenskega jezika. Maribor: Slavistično društvo Maribor (Zora 32). 334–352.
- –, 2009: Razvoj slovenskega strokovnega izrazja. *Terminologija in sodobna terminografija*. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU. 49–74.
- Majda MERŠE, 2006: Slovensko besedje v Megiserjevih slovarjih (1592, 1603) in knjižnojezikovna raba v 16. stoletju. *Diahronija in sinhronija v dialektoloških raziskavah*. Maribor: Slavistično društvo Maribor (Zora 41). 485–493.
- France NOVAK, 2004: *Samostalniška večpomenskost v jeziku slovenskih protestantskih piscev 16. stoletja*. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU (Linguistica et philologica).
- Martina OROŽEN, 1983/84: Dalmatinov Register – prvi sinonimni slovarček slovenskega knjižnega jezika. Razvoj slovenske jezikoslovne misli. *JiS* 29. 196–201.
- –, 1984: Razvojne smernice v besedišču Dalmatinovega in Japljevega prevoda Biblije (1584–1784–1791). *XX. stoletje v slovenskem jeziku, književnosti in kulturi*. Ljubljana: Univerza Edvarda Kardelja v Ljubljani. 249–274.
- –, 1986a: Pomenska in stilistična izraba »Registra« v sobesedilu Dalmatinove Biblije. *16. stoletje v slovenskem jeziku, književnosti in kulturi*. Ljubljana: Univerza Edvarda Kardelja v Ljubljani. (Obdobja 6). 403–425.
- –, 1986b: Oblikovanje slovenskega strokovnega izrazja. *Slovenski jezik v znanosti 1. Zbornik prispevkov*. Ljubljana: Znanstveni inštitut Filozofske fakultete. 133–150.

- –, 1993: Kontinuiteta starocerkvenoslovanskega besedišča v slovenskem jeziku. Razvoj slovenske jezikoslovne misli. SR 41. 143–160.
- Spletišče *Fran*: <http://www.fran.si/>, dostop 6. 7. 2015–16. 7. 2015 (Slovarji: *Besedje slovenskega knjižnega jezika 16. stoletja*; *Slovar jezika Janeza Svetokriškega*; *Slovensko-latinski slovar po: Matija Kastelec - Gregor Vorenc, Dictionarium Latino-Carniolicum (1608–1710)*; Maks Pleteršnik, *Slovensko-nemški slovar*; Vilko Novak, *Slovar stare knjižne prekmurščine*; *Slovenski pravopisu*; *Slovar slovenskega knjižnega jezika*; *Slovenski lingvistični atlas 1* (17, 303); *Botanični terminološki slovar*; *Farmaceutski terminološki slovar*; *Čebelarški terminološki slovar*; *Geološki terminološki slovar*; *Geografski terminološki slovar*; *Gledališki terminološki slovar*).
- Špela VINTAR, 2008: *Terminologija: terminološka veda in računalniško podprta terminografija*. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete, Oddelek za prevajalstvo. 14.
- Jože TOPORIŠIČ, 1992: *Enciklopedija slovenskega jezika*. Ljubljana: Cankarjeva založba. 315.
- –, 2000: *Slovenska slovnica*. Maribor: Založba Obzorja. 28–30.
- Melita ZEMLJAK JONTES, 2014: *Jezikovna kultura v teoriji in (šolski) praksi*. Maribor: Študentska založba Litera. 132–133.

Vincenc Rajšp

POVEZANOST SLOVENSKE IN HRVAŠKE REFORMACIJE

Pojma slovenski in hrvaški tukaj ne pomenita niti sodobnega geografsko zamejenega niti jezikovno definiranega niti nacionalnega razumevanja. Razumeti ju gre v pomenu, kot so ju lahko razumeli v času reformacije v 16. stoletju tako v besedah slovenski in hrvaški, kakor tudi v besedah windisch, Winden ter kroatisch, Kroaten.

Pojem *Slovinci* je bil po Trubarju nesporno enoznačen, v nemščini pa je tudi on uporabljal besedo *windisch*, ki pa se v nemščini ni nanašala le na Slovence, temveč tudi na vse Slovane. Ortelius v svojem atlasu¹ v opisu k Hirschvoglovi karti *Sclavoniae, Croatiae, Bosniae, finitimarumque regionum nova descriptio*, je v pojasnilu h karti pod naslovom *Sclavonien* opisal tudi razširjenost jezika, ki ga na karti zajeta ljudstva govorijo. Kot piše, ima ta jezikih več poimenovanj: *die Sclavonische Sprach* in *Windische*, latinsko pa *Illirica*. Ta jezik se po njegovi trditvi razprostira od Jadranskega do severnega morja in ga govorijo v Istri, Dalmaciji, Bosni, na Moravskem in Češkem, Lužičani, Šlezijci, Poljaki, Litvanci, Prusi, Rusi, Bolgari in še druge sosednje dežele vse do Carigrada, torej je tudi pri Turkih zelo rabljen.² Augustin Hirschvogel je karto izdelal in posvetil kralju Ferdinandu leta 1544. Na karti so geografska imena: *Kernten* (Koroška), *Steyrmarck* (Štajerska), *Oberkrayn* (Gornja Kranjska), *Karst* (Kras), *Windisch marck* (Slovenska marka), *Cillei* (Celje), *Windischland* (Slavonija), *Isterreich* (Istra), *Crabaten* (Hrvaška), *Oberwossen* (Gornja Bosna), *Nieder Wossen* (Nižja Bosna), ki je že v okviru turške

1 Abraham Ortelius, *Theatrum Orbis Terrarum*, nemška izdaja Nürnberg 1572.

2 Abraham Ortelius, *Theatrum*, Darmstadt 2007, druga izdaja (prva 2006), 158.

države, meja je na reki Vrbas.³ Na slovenskem jezikovnem prostoru je tako s slovenskim imenom povezana le slovenska marka, medtem ko je Slavonija v banski Hrvaški.

Besede *windisch* niti tisti, ki so dobro poznali področje, niso enako razumeli, o čemer priča nesoglasje med Trubarjem in Skalićem. Besedo *windisch* je Trubar uporabljal za slovenščino, medtem ko je Skalić pod *lingua sclavonica* = *windisch* razumel širši slovanski jezikovni prostor. Ker je Trubar rabil v nemščini za Slovence nemško besedo *Windische*, ki jo je bilo mogoče raztegniti na širši slovanski prostor, so bili Hrvatje na boljšem, saj je bila beseda *Kroaten* (*Crobaten*) udomačena tudi v nemščini. Vendar tudi pri Trubarju pojmovanje ni nujno enoznačno. V pismu kralju Maksimilijanu 31. januarja 1560 piše, da je njegov glavni namen, da bi knjige pripomogle k blaginji in dušnemu zveličanju ubogega slovenskega in hrvaškega ljudstva (»des armen windischen vnd crobatischen volcks«),⁴ leta 1562 pa je v predgovoru k prvemu delu Novega testamenta, natisnjenege v glagolici, zapisal, da so prevodi namenjeni ubogim kristjanom na Hrvaškem, v Dalmaciji, v Slavoniji (»Windischen oder Sclauen«) ter tistim v turški državi, v Bosni, Srbiji in Bolgariji.⁵ Tudi Ungnad v pismu nemškim knezom s prošnjo za podporo hrvaškemu tisku, piše, da bodo knjige pripomogle k zveličanju med drugimi Hrvatom in Slavoncem (»Crabaten vnnnd Windischen«). Trubar se je v pismu württemberškemu vojvodi Ludviku leta 1585, v katerem je prosil za Tyfernovе štipendije za študente iz Kranjske, predstavil kot služabnik slovenske Cerkve: »Jaz ubogi, stari, bolni, nevredni in nezaslužni slovenski duhovnik in berač uboge slovenske cerkve (Ich armer, alter, kranker, unwürdiger und unverdienter windischer pfaß und bettler der armen windischen kirchen) [...]«. V pismu je sicer slikal le razmere na Kranjskem, kjer je njegov sin dotlej »v nemškem in slovenskem jeziku služil cerkvi«. Vendar pri navajanju potrebe po protestantskih pridigarjih

3 Ortelius, karta 41.

4 Jože Rajhman, *Pisma Primoža Trubarja*, Ljubljana 1986, 41.

5 *Prvi del Novoga testamenta, va tom jesu svi četiri evangelisti i dijane Apustolsko, iz mnogih jazikov v općeni sadašni I razumni hrvacki jazik, po Antonu Dalmatinu, I Stipanu Istrianu, s pomoću drugih bratov, sada prvo verno stlmačen*. V Tubingi, leto od Krstova rojstva, 1562. Oskar Sakrausky, *Primus Truber, Deutsche Vorreden*, Wien, 1989, 205.

in seveda štipendijah za naraščaj vključuje širše področje: »Pri tem pa občutijo veliko pomanjkanje pridigarjev in zelo tožijo Kranjski, Spodnještajerski, Spodnjekoroški Slovenci in Hrvati, ki znajo le slovensko [...]«. ⁶ Torej je tudi še v tem pismu vključil Hrvate, čeprav ni razvidno, na katero področje je mislil. Pismo so v knezovi okolici razumeli, da gre za prošnjo »der crainerischen, untersteyrischen, untercarnerischen und crabatischen evangelischen kirchen halb«, iz česar ni razvidno, ali mislijo na eno ali na več Cerkev, torej na kranjsko, (Spodnje)štajersko, (spodnje)koroško in hrvaško, se pravi evangeljsko cerkev na Hrvaškem, ali le na eno Cerkev, ki bi bila sestavljena iz vseh teh delov. ⁷

Iz protestantskih spisov, tako Primoža Trubarja kakor tudi drugih protestantskih piscev, predvsem v prošnjah za denar in pri utemeljevanju potrebe po tiskani knjigi za pravo vero in splošno blaginjo, je slovansko ljudstvo predstavljeno kot ubogo, neuko, brezbožno itd. Med humanistično izobraženim slovanskim prebivalstvom pod Beneško republiko pa je bila ustvarjena ravno nasprotna podoba; izraža jo Vinko Pribojevič v svojem govoru *De origine successibusque Slavorum* leta 1525, ki je izšel v knjigi v Benetkah leta 1532⁸. Pribojevič piše o razprostranjenosti slovanskih ozemelj, ki jih poseljujejo Rusi, Čehi, Poljaki na severu ter Slovani do Bospora in Jadranskega morja. Pribojevič je zastopal koncept slovanske celovitosti ter veličine in slave Slovanov, kar je v humanistični maniri tudi znanstveno dokazoval s sklicevanjem na antične avtorje. ⁹ Ime Slovani izpeljuje iz besede »slava«. Za svoj čas navaja tudi pomembne hrvaške književnike v Dalmaciji. Kot slovanske dežele našteva: Rusijo, Kašubijo, Prusijo, Mazovijo, Poljsko, Šlezijo, Moravsko, Češko, Panonijo, Kranjsko, Istro, Hrvaško, Dalmacijo, Bosno, Rašo, Srbijo in Bolgarijo, ki se je nekoč imenovala Makedonija. ¹⁰ O razprostranjenosti Slovanov piše tudi Žiga Herberstein v *Comentarii rerum moscovitarum*. Piše, da

6 Mirko Rupel, Trubarjeva skrb za študente. V: *Razprave – Dissertationes* VI, Ljubljana 1965, 20; Rajhman, *Pisma Primoža Trubarja*, 5. 10. 1585, 231.

7 Mirko Rupel, Trubarjeva skrb za študente, 29.

8 Vincentius Priboevius, *Oratio fratris Vincetii Priboevii sacrae theologiae professoris ordinis praedicatorum De origine successibusque Slavorum*, Venetiis 1532. Grga Novak, Veljko Gortan, Vinko Pribojevič, *O podrijetlu i zgodama Slavena*, Zagreb 1951.

9 Vinko Pribojevič, *O podrijetlu i zgodama Slavena*, 43.

10 Vinko Pribojevič, *O podrijetlu i zgodama Slavena*, 62, 166.

je slovanski jezik, »ki ga sedaj napačno imenujejo ›sklavonski«, izredno razširjen«, in nadaljuje: »Govorijo ga Dalmatinci, Bošnjaki, Hrvati, Istrani vzdolž jadranske obale do Furlanije, Karni, ki jim pravijo Benečani Kraševci, nadalje Kranjci, Korošci do reke Drave, Štajerci in ob Muri navdol vse do Donave. Nato Mizijci, Srbi, Bolgari in drugi, ki prebivajo tja do Carigrada. Poleg teh tudi Čehi, Lužičani, Šlezijci, Moravci, Poljaki in Rusi, pa tudi v severni Nemčiji ob Labi, ostanki Vandalov. Nemci pa vse, ki govorijo slovanski jezik, kličejo z imenom, izpeljanim iz besede Vandali, in sicer za Vende, Vinde ali Vindiše.«¹¹

To poznavanje razprostranjenosti takratnih slovanskih govorov je lahko navajalo tudi k razmišljanju o enotnem jeziku in nekaterim, kakor Petru Pavlu Vergeriju mlajšemu, se je zdelo, da se da pri njih glede literarnega jezika postopati po primeru »Germanije, Italije, Francoske, Španije«, se pravi, »da bi se slovanski prevodi morali prilagoditi tistemu dijalektu, ki je bolj razširjen, da bi mogel en prevod zadostiti obnem mnogim, da bi ga mogli razumeti tudi drugi slovanski narodi.«¹²

Vprašanje razumevanja prevodov v slovanske jezike je bilo pomembno z vidika odnosa med slovensko in hrvaško reformacijo. Prvič se je vprašanje pojavilo ob slovenskih prevodih Primoža Trubarja, ko je za odgovor na dvom o pravovernosti kralj Maksimilijan zahteval oceno od Hrvata Pavla Skalića, ki je nekaj časa kot otrok živel tudi v Ljubljani. Skalić ni podvomil o pravovernosti v besedilih, imel pa je pripombe glede jezika, ki po njegovem ni razumljiv v širšem slovanskem prostoru: tako bi jih naj Slovani pod ogrsko krono v komitatih Trinchin, Arwa, Lypto le malo ali nič razumeli, na Poljskem, Češkem, Moravskem, Rusiji, Moskovitiji, Iliiriji in okolici Zagreba pa tega prevoda ne bi razumeli.¹³ Trubar je takšno pojmovanje odločno zavrnil in poudaril, da piše razumljivo za Slovence. Vendar polemika med njima kaže na dva koncepta, široko razumljivega slovanskega knjižnega jezika ali razumevanja v smeri razvoja, ki je bil že ukoreninjen pri Poljakih, Čehih, Rusih itd. Primer Primoža Trubarja in

11 Sigmund Herberstein, *Moskovski zapiski*. Prevod in opombe: Ludovik Modest Golia, Spremnna beseda: Vasko Simoniti, Ljubljana 2001, 8–9.

12 Fr. Kidrič, Prof. M. Murko o »početkih jedinstvenega knjiženega jezika Hrvatov in Srbov«. V: *Ljubljanski zvon*, XLII 1922, 189.

13 Janez Rotar, *Trubar in južni Slovani*, Ljubljana 1988, 71.

Pavla Skalića pa kaže, da je razvoj v smer samostojnega knjižnega jezika bil vzpostavljen tudi že kot razlikovanje med slovenščino in hrvaščino.

Doslej je bilo vprašanje Trubarjevega pomena za hrvaške protestantske knjige in vprašanje jezika, na primer prevod *Svetega pisma* v neki vsem ali vsaj južnim Slovanom razumljiv jezik, deležno velike pozornosti.¹⁴ Glede prevodov v slovenščino se je Trubar zavestno odločil za domače narečje iz Raščice: »Vnd von deswegen / bin ich schlecht bey Bewrischer Windischer Sprach / vn(d) wie mans auff der Rastzhitz redet / da ich geboren bin / bliben/ Vnd vngewonliche vnd Crobatische wörter darein nicht mengen / auch newe nicht wöllen erdichten.«¹⁵ Iz Polemike med Trubarjem in Skalićem je razvidno, da sta bila takrat jezika slovenščina in hrvaščina jasno ločena.¹⁶ Ali kakor ugotavlja Katičić: »Polemika je interesantna zaradi tega, ker daje nenavadno jasen pogled na knjižno-jezikovne odnose, kot so bili v drugi polovici 16. stoletja na področju meje na reki Sotli. Ker je bila ta meja že stoletja jasno začrtana, čeprav prehodna in odprta, je ob vsej jezikovni bližini kajkavske hrvaščine in slovenščine bilo že takrat jasno, na kateri strani je bila podlaga za razvoj slovenskega in na kateri hrvaškega jezika. Ravno s tem, da se to jasno kaže, je polemika Primoža Trubarja s Pavlom Skalićem nemajhnega pomena in ostaja za vedno interesantna.«¹⁷

Da pa Skalićevo navajanje različnih slovanskih ljudstev, ki Trubarja ne razumejo, ni bilo brez širše osnove, nam kaže tudi Klombnerjevo prizadevanje, ko je za hrvaške prevode *Biblije* priskrbel poljsko in češko biblijo. Menil je, da bi, če bi ju imeli že prej, veliko lažje prevajali. Bil je celo mnenja, da sta napol hrvaški (»halb croatisch«) in po večini razumljivi.¹⁸ Trubar v nemškem predgovoru k *Prvemu delu novoga testamenta* navaja, da so pri prevajanju uporabljali tudi češko biblijo, zaradi nekaterih starih slovanskih besed (»von wegen ettlicher alten / Windischen Wörter«). Trubar omenja tudi nekatere razlike v govoru na celotnem področju od

14 Mirko Rupel, Trubar in Hrvati, 51; France Kidrič, Prof. M. Murko, 189.

15 Radoslav Katičić, Zur Polemik von Primus Truber mit Paulus Skalich. V: *Wiener slawisches Jahrbuch*, zv. 53/2007, 55-66, 57; Sakrausky 1989: 105).

16 Radoslav Katičić, Zur Polemik, 66.

17 Radoslav Katičić, Zur Polemik, 66.

18 Klombner Ungnadu, 2. 11. 1563, Kostrenčić, 197.

Dalmacije prek Srbije do Carigrada, zaradi česar so izdali 4000 malih abecedarijev v cirilici in hrvaščini.¹⁹

Čeprav je bilo ime Hrvati v času reformacije splošno znano in uveljavljeno, pa v zvezi z označevanjem reformacije prav tako ni enoznačno. Stanko Jambrek v knjigi *Reformacija u hrvatskim zemljam u evropskom kontekstu*²⁰ deli reformacijo na Hrvaškem na tri območja: istrsko-kranjsko-hrvaško območje, medžimursko-prekmursko-madžarsko območje in baranjsko-slavonsko območje, ki je bilo na teritoriju turške države. Na to, da pri projektu uraške tiskarne ni šlo v prvi vrsti za širjenje protestantizma le med Hrvati zgodovinske Hrvaške, v banski Hrvaški, Dalmaciji, Istri, Slavoniji in Bosni ter da cilj ni bil vzpostavljanje hrvaške protestantske cerkvene organizacije na tem območju, kaže dejstvo, ki ga poudarjajo vsi organizatorji hrvaškega protestantskega tiska, da imajo pred očmi celoten južnoslovanski prostor, ki je zajemal vsaj štiri države, Sveto rimsko cesarstvo, Beneško republiko, Ogrsko s hrvaškim kraljestvom in Osmansko državo, tamkajšnje slovansko prebivalstvo ter glavno mesto Carigrad, kjer sta bila slovanski jezik in krščanska vera prav tako navzoča. Nedvomno je temu botrovalo dejstvo, da je bil projekt »misijonarski« in da na Hrvaškem ni bilo jasnega partnerja.

Primož Trubar junija 1562 v svojem poročilu deželnemu glavarju, deželnemu oskrbniku, odbornikom in drugim deželanom ter ljubljanskemu magistratu med vzroki za zamudo pri vrnitvi našteva tudi neodložljivo zaposlenost v zvezi s slovenskimi, hrvaškimi in cirilskimi knjigami, za katere je upal, da se bo preko njih prava vera širila »tudi na Hrvaškem, v Dalmaciji, Srbiji, Bosni in Bolgariji.«²¹ Kranjski stanovi so pomen hrvaškega in cirilskega tiska, v dobro kristjanov (christglaubigen) in drugih ljudi, videli na Hrvaškem, Istri, Dalmaciji, Bosni, Srbiji, Bolgariji in sosednjih predelih.²² Hans Ungnad je v pismu nemškimi volilnim knezom

19 Oskar Sakrausky, *Primus Truber, Deutsche Vorreden*, 1989, 218-219; Anton Dalmata in Štefan Konzul deželnemu upravitelju in odbornikom na Kranjskem 12. september 1562, Elze, *Trubers Briefe*, 238.

20 Zagreb 2013.

21 Rajhman, *Pisma Primoža Trubarja*, 17. 6. 1562, 116.

22 Kranjski stanovi (zanje deželni upravitelj, odborniki in deželni prejemnik) župniku v Toplicah Lamelli in duhovniku Francišku Vajič ter župniku v Golingu, 22. 6. 1562, Kostrenčić, 79.

in knezom leta 1561²³ s prošnjo za podporo protestantskim knjigam v hrvaščini zapisal, da se bosta z njimi »zveličavna beseda in sveti evangelij širila do Carigrada in bo Vsemogočni premagal s tem orožjem (mečem) Turke, prav tako kot je dr. Martin Luther premagal papeštvo in bo tako Bog ponovno vzpostavil kraljestvo za njemu ljubo krščanstvo«. Tudi na univerzi v Tübingenu so pri pregledu računov za uraško tiskarno poudarili, da so knjige namenjene »ubogim neukim na Hrvaškem, v Dalmaciji, Istri, Bosni, Srbiji, Bolgariji, Vlaški ter drugih mejnih deželah in na Turškem do Carigrada in še dalje«.²⁴

Sodelovanje je bilo najbolj intenzivno ob projektu tiskanja hrvaških protestantskih knjig in delovanja uraške tiskarne do leta 1564. Po tem letu so se razmere glede sodelovanja bistveno spremenile.

Razlogi po Ruplu, zakaj se reformacija na Hrvaškem ni mogla »prav razviti« so bili naslednji: »Bližina turške meje, velik vpliv rimske cerkve na področju beneške in dubrovniške republike, nezadostno zanimanje plemstva v banski Hrvatski, nezaupanje do tujcev in ne nazadnje tudi premajhen ugled hrvaških reformatorjev in slovstvenih delavcev.«²⁵ Nedvomno so vsi ti razlogi vplivali, vendar niso bili bistveni. Veliko bolj pomembno je bilo, da hrvaške dežele niso bile v direktnem stiku z razvojem reformacije v državi Svetega rimskega cesarstva, kot so bile slovenske dežele, katerih predstavniki so sodelovali v središču dogajanja, na državnih zborih. V ogrskih državnih zborih versko vprašanje ni imelo osrednje vloge, nikakor ne v smeri reformacije, saj so bili sprejeti reformaciji nasprotni sklepi. Reformacijo v smislu protestantizma so na Ogrskem zavrnilo že na skupnem hrvaško-madžarskem državnem zboru v letih 1548 in 1550. Leta 1567 pa je hrvaški sabor sprejel zakon, »da nihče, ki izstopi iz katoliške vere, v hrvaškem in slavonskem kraljestvu ne sme imeti nikakršne premične in nepremične dediščine niti zavzemati javnih služb in časti«.²⁶

23 14. september, Kostrenčić, 47.

24 Rektor, doktorji in regenti univerze v Tübingenu, potrjujejo točnost računov o tisku knjig za čas 1561–1564, ki jim jih je poslal Ungnad, 14. 6. 1564, Kostrenčić, 225.

25 Mirko Rupel, Trubar in Hrvati, 57.

26 Franjo Bučar, Širenje reformacije u Hrvatskoj. C. Od reakcije do najnovijeg vremena. V: *Vjestnik kr. Hrvatsko-slavonsko-dalmatinskog Zemaljskog arkiva*. Zagreb, III, 1901, 220, 221.

V slovenskih deželah so bile na strani reformacije deželne oblasti, ki so jo ščitile ter v okviru zakonskih možnosti (nastavljanje župnikov na osnovi patronatskih pravic) omogočale organizacijo protestantske Cerkve s plačevanjem duhovnikov itd. Z gmotnimi sredstvi so podpirale tudi tisk slovenskih protestantskih knjig. Čeprav je bil takratni deželni knez Ferdinand proti utrjevanju protestantizma v svojih deželah, je bil s svojimi reformnimi stališči protestantom blizu in leta 1563 ni vztrajal pri ukazu izгона Primoža Trubarja iz habsburških dednih dežel.

Slovenska reformacija je potekala v okviru zakonodaje države Svetega rimskega cesarstva, hrvaška v pravnem okviru Ogrskega kraljestva in banske Hrvaške. Tako so bile tudi možnosti za uveljavljanje in razvoj reformacije različne. Slovenska reformacija se je razvijala na podoben način kakor drugod v cesarstvu, v ožjem okviru pa na način kakor drugje v Notranji Avstriji.

Takšne oblastne podpore pri uveljavljanju reformatorji oz. protestantje na Hrvaškem niso imeli. Boljše možnosti so imeli tam, kjer so jih podpirali plemiči. Takšni so bili Zrinski (Nikola IV. in Jurij), pa tudi Peter Erdödi. Zanj je poročal Trubar Ungnadu, da je prestopil k evangelijski (naši) veroizpovedi.²⁷ Da mu je bila reformacijska dejavnost blizu, je pisal Peter Erdödi svaku Ungnadu: »Kar zadeva božje delo prevajanja svetih evangelijev v ta naš hrvaški in slovenski jezik (windische), mi je drago (gefallen). Dobri Bog bodi zahvaljen, da je pripeljal do tega, da lahko odslej tudi preprosti berejo in si pomagajo. Tudi sam želim pri tem pomagati.«²⁸ Vendar so bile njegove možnosti, čeprav je bil ban, omejene. Tako je na Ungnadovo prošnjo, da bi našel mesto za reformaciji naklonjenega duhovnika Georga Drenozija (Juraj Drinovački) odgovoril, da mu je pripravljen priskrbeti primeren beneficij, vendar se boji, da se bo novi škof v Zagrebu odločno uprl nastavitvi takih duhovnikov.²⁹

27 Rajhman, *Pisma Primoža Trubarja*, 22. 10. 1562, 141.

28 Erdödi Ungnadu, 15. 1. 1563, Kostrenčić, 161.

29 Erdödi Ungnadu 10. 12. 1563, Kostrenčić, 221, kar sta povzela Bučar: »da je naslednjik Brumanov, grof Gjuro Drašković, velik protivnik reformacije« (Bučar, Širenje reformacije u Hrvatskoj, 218) in Stanko Jambrek: »da će to biti sada vrlo teško jer je novi biskup Juraj Drašković ustao svim silama protiv protestanata« (*Reformacija u hrvatskim zemljama*, 225).

Nedvomno je reformacija kot versko prenovitveno gibanje v katoliški cerkvi zajela tudi hrvaške dežele in vsaj do leta 1563 bila deležna široke podpore tako pri civilnih kot nekaterih cerkvenih oblasteh. Dokaj neovirano so jih širili protestantski pridigarji do leta 1563, ko sta jih podpirala tudi takratni hrvaški ban Peter Erdödi von Eberau (ban 1557–1567) in zagrebški škof Matija Bruman (1558–1563) ter nakete-ri zagrebški kanoniki. Decembra 1563 po Brumanovi smrti pa je ban Erdödi pisal svaku Hansu Ungnadu, da je novi zagrebški škof grof Gjuro Drašković (1563–1587) nasprotnik reformacijskih pridigarjev. Po kratki, protestantski reformaciji naklonjnjeni dobi na Hrvaškem so se razmere pod škofom Jurijem Draškovićem bistveno spremenile. Drašković je bil osebno navzoč na Tridentinskem koncilu in eden vdanih članov koncila. Kot škof je nemudoma pričel izvajati sklepe, med drugim je na svoje stroške ustanovil semenišče za bodoče duhovnike ter sklical tri sinode v letih 1570, 1573 in 1574. V letih 1567 do 1578 je bil tudi hrvaški ban. V začetku 17. stoletja, ko so ogrski protestanti leta 1607 še ohranili versko svobode, ki so jo prejeli od kralja Rudolfa II., in so jo želeli razširiti tudi na Hrvaško, se je sabor uprl in sprejel leta 1608 sklepe proti protestantom.³⁰

Zelo slabe možnosti za uveljavitev je imela reformacija v protestantskem smislu med Hrvati pod Beneško republiko. Ta je imela jasno izdelano državno cerkveno politiko. V tem smislu je bila verjetno modra Vergerijeva misel tiskanja hrvaških protestantskih knjig v glagolici, saj je bila ta pri Hrvatih s slovanskim bogoslužjem zelo razširjena in jo je Republika dovoljevala, zato bi bila navzven manj opažena. Vendar se je tudi književni in kulturni nivo med Hrvati v Dalmaciji bistveno razlikoval od tistega, ki so ga nudili protestanti, kot to izpričuje Vinko Pribojević.

Povezanost slovenskih in hrvaških reformatorjev osvetljuje obširna zgodovinska literatura. Osrednje mesto zavzema Primož Trubar, za katerega je že Jakob Andreae v pogrebni pridigi poudaril, da Trubar s prevodi ni krepil le Cerkve na Kranjskem, temveč je zelo koristil tudi protestantstvu na Hrvaškem in v Turčiji. Obravnava jo Mirko Rupel v študiji *Trubar in Hrvati*, Janez Rotar v knjigi *Trubar in Južni Slovani*,³¹ pa

30 Franjo Bučar, Širenje reformacije u Hrvatskoj, 221.

31 Ljubljana 1988.

tudi poljudna literatura: Jožko Humar, *Primož Trubar rodoljub ilirski* in Jože Javoršek v knjigi *Primož Trubar*. Sodelovanje Trubarja in Hrvatov obravnavajo tudi vsi hrvaški avtorji, ki raziskujejo delovanje Biblijskega zavoda v Urachu, med starejšimi Franjo Bučar in Ivan Kostrenčić, med sodobnimi pa Alojz Jembrih in Stanko Jambrek. Omenjeni še zdaleč niso vsi, ki jih omenjeni navajajo v svojih delih. Osnovna in nepresežena dosežka z vidika objave dokumentov pa še vedno ostajata deli: Ivan Kostrenčić, *Urkundliche Beiträge zur Geschichte der Protestantischen Literatur der Südslawen in den Jahren 1559–1565*³² in Theodor Elze, *Primus Trubers Briefe*,³³ čeprav so po izidu obeh bili odkriti številni novi dokumenti. Za Slovence pa sta izrednega pomena izdaji Jožeta Rajhmana, *Pisma Primoža Trubarja*³⁴ in *Pisma slovenskih protestantov*,³⁵ ki jima pa žal niso sledili prevodi druge, za slovensko in hrvaško reformacijo relevantne korespondence.

Dosedanje raziskovanje slovenske in hrvaške reformacije je posvečalo pozornost pomenu dejavnosti reformatorjev na jezikovnem in literarnem področju. Iz tega vidika nosijo dela poudarke, ki so bili značilni za dobo, ko so nastajali. Velika pozornost je bila posvečena osebnostim, ki so delovale, ker pa je prihajalo do nesoglasij, igrajo tudi ta pri ocenjevanju nadpovprečno pomembno vlogo.

V dosednji obširni znanstveni literaturi in publicistiki je bilo vprašanje slovenske in hrvaške reformacije obravnavano s stališča razmišljanja, ki je vodilo v sklepanje in vrednotenje po pomenu za nacionalni razvoj. Pri takem razmišljanju je pripeljalo do neugodnosti že poimenovanje uraškega podjetja: »südslawische Druckerei« in »der südslawische Bücherdruck« (Kostrenčić), »hrvaška tiskarna«, »slovensko hrvaška tiskarna«, »jugoslovanska tiskarna« (Bučar). V *Enciklopediji Slovenije* je podjetje poimenovano »Ungnadov zavod« in »Biblijski zavod«, kjer je bilo sodelovanje slovenskih reformatorjev za širjenje »prave stare vere« ali reformirane krščanske vere najmočnejše. Izšlo je 25 del v hrvaščini (12 v glagolici, 7 v cirilici, 6 v latinici), 10 knjigam pa je Trubar napisal

32 Dunaj 1874.

33 Tübingen 1897.

34 Ljubljana 1986.

35 Ljubljana 1997.

posvetila. Ker poimenovanja niso brez nacionalnega naboja, so razhajanja pri razumevanju neizbežna.

Reformacija 16. stoletja je bila del splošnega družbenega reformnega gibanja. Reforma Cerkve, je bila sestavni del širšega družbenega iskanja poti iz krize. Tudi protestantski avtorji so pričakovali, da bodo cirilske in hrvaške protestantske knjige opravile pomembno družbeno vlogo, odpravile tuško nevarnost. V reformacijskem gibanju je bil velik podarek na »discipliniranju« družbe, odpravljanju napak, uveljavljanju (novega) reda, nenazadnje so bili odločilen moment v tem smislu kmečki upori na Nemškem. Pri južnih Slovanih je prihajala »napaka« od zunaj, ki pa je način, kakršnega so obvladovali, ni bila zmožna odpraviti državna obramba Svetega rimskega cesarstva, kaj šele prebivalstvo samo. Zato bi naj pomagala protestantska knjiga, s krepitvijo prave vere, ki bi nato vse uredila.

Obramba pred Turki je imela pomembno vlogo pri Trubarjevem oznanjanju reformacije. Za to so bili dojemljivi tako v nemških kot tudi avstrijskih deželah, kjer je v razvoju in utrjevanju reformacije 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 fara Škocjan blizu Turjaka je bila med prvimi reformirana, odmevno pa je bilo še njegovo vzdrževanje protestantskega pridigarja na Bledu, kjer je bil upravitelj posesti briksenških škofov. Upraviteljstvu Bleda se je moral nato 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.

V komunikacijski jezik družbene in cerkvene reforme je bil povzdignjen živi jezik ljudstva. Tako lahko nedvomno 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 (literarnem) zgodovinoisju reformacije. Tudi vsako zgodovinoisje je potrebno razumeti iz časa, v katerem je nastajalo, tako je za slovensko kot 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. Tako dobi velikokrat sočasno vrednotenje prednost pred pristnim zgodovinskim dogajanjem.

V okviru slovenske reformacije je bila v odnose s hrvaško reformacijo vpeta predvsem dežela Kranjska z deželnimi oblastmi in slovenskimi predikanti ter drugimi reformaciji naklonjenimi duhovniki in drugimi protestanti. Glavni središči za sodelovanje sta bili Ljubljana in Metlika. Slednja je bila še posebej pomembna, zaradi jezikovne bližine s Hrvati ter vojaškega pomena v obrambi pred Turki pa je tudi povezovala obe strani, saj je bil hrvaški ban Peter Erdödi tudi glavar Metlike.³⁶ V Metliki se omenjajo tudi hrvaška šola in predikanti, ki so pridigali v hrvaščini in so prejeli plačila pri kranjskih stanovih.³⁷ Eden najpomembnejših predikantov je bil Gregor Vlahović, prvotno katoliški duhovnik, nato protestantski pridigar. Pridigal ni le v Metliki, temveč tudi na Hrvaškem. Vabil ga je ban Petar Erdödi, pri pridigi v Okiću pa je bil navzoč tudi zagrebški škof Matija Bruman. Erdödi je v verskem oziru vplival tudi na nekatere hrvaške plemiče, gospode Krapine in Samobora, ter na kneze Zrinske.³⁸ V Metliki so se stajale komisije za prevajanje svetega pisma in drugih protestantskih knjig v hrvaščino.

Pomembno središče sodelovanja je bila Ljubljana, tako zaradi kranjskih deželnih oblasti kakor tudi zaradi protestantskega organizatorja Matije Klombnerja ter Primoža Trubarja, čeprav se je ta prav v času bivanja v Ljubljani razšel s tiskanjem hrvaških knjig.

Pomen slovenske reformacije za hrvaško je poudaril že Franjo Bučar leta 1910, češ da je čisto naravno, da je hrvaško ljudstvo, ki je živelo v tesnem stiku s slovenskim, ki je bilo že reformirano, temu sledilo.³⁹ Čeprav Slovenci še zdaleč niso bili reformirani, je dejstvo, da je pomembna podpora hrvaški reformaciji prihajala iz dežele Kranjske, od

36 Podlogar, *Dom in svet*, 1908, 268, 270, 515–16.

37 Franjo Bučar, *Povijest hrvatske protestantske književnosti za reformacije*. Zagreb 1910, 10.

38 Franjo Bučar, *Povijest hrvatske protestantske književnosti*, 12.

39 Franjo Bučar, *Povijest hrvatske protestantske književnosti*, 24.

kranjskih deželnih oblasti in posameznikov iz Kranjske, zlasti od Matije Klombnerja in glavnega slovenskega reformatorja Primoža Trubarja, ki je v svojo književno vizijo že zelo zgodaj, domala od začetka, vključeval tudi Hrvate. Ideja se je v veliki meri uresničila v sodelovanju s Petrom Pavlom Vergerijem ml. in finančno podporo Ivana Ungnada s knjižnim podjetjem in tiskarno v Urachu.

Kranjski deželni stanovni so na več načinov sodelovali pri širjenju reformacije na Hrvaškem. Zelo pomembno vlogo je nedvomno imela podpora tiskanju protestantskih hrvaških knjig. Kranjski stanovni sicer niso direktno financirali hrvaškega tiska, financirali pa so delo Primoža Trubarja. Kot najvišja avtoriteta so veljali tako za protestantske verske ocene kot tudi za jezikovne ocene. Pomemben pa je bil njihov prispevek z oceno, da so tiski pravoverni in niso v nasprotju z augsburško veroizpovedjo, kar je bil eden od osnovnih pogojev za tisk. Nenazadnje pa so opravljali tudi pomembno vlogo pri dovažanju in širjenju protestantskih knjig.

V letih 1561–1564 je bil glavni povezovalni faktor v širjenju reformacije na slovanskem jugu tisk hrvaških knjig v Urachu. Tiskarski zavod je postal osrednja institucija za širitev reformacije med Hrvati in drugimi južnimi Slovani prav do Carigrada. S prošnjami za finančne podpore pa je v projekt vključeval veliko nemških deželnih knezov in mest in s tem usmerjal njihovo pozornost na vojne razmere, v katerih je živelo slovansko prebivalstvo ob turški meji ter v okviru turške države, ki se je takorekoč pred njihovimi očmi širila v Evropi. Ker na organiziranje protestantske Cerkve v teh predelih ni bilo mogoče misliti, je postala v prvi vrsti knjiga poglavito sredstvo za širjenje Luthrove reformacije in augsburške veroizpovedi. Da bi knjige čimbolj približali bralnim možnostim duhovnikov in vernikov, so se odločili za tisk v treh črkopisih: latinici, glagolici in cirilici. Izvedba je bila zapletena in zelo draga, saj so potrebovali dobre poznavalce najprej jezika, nato pa še črkopisov. Pa tudi črke niso bile na razpolago in jih je bilo potrebno na novo izdelati.

Na različne načine so sporočali v pisnih misel, ki jo je izrazil Primož Trubar, da bi s knjigami in prevodi svetega pisma dosegli tisto, kar je do tlej že bilo doseženo pri številnih narodih, ko so bile odpravljene v cerkvi vse nepravilnosti (alle Mißbreuch) in krivoverstvo ter je bila ponovno

vpeljana prava stara vera. Želel je, da bi prevodi tako učinkovali, kot so v zadnjem času pri mnogih Slovencih in nekaterih Hrvatih visokega in nizkega stanu, da so ti nastavili evangelijske pridigarje in sprejeli augsburško veroizpoved.⁴⁰

Hans Ungnad je v pismu nemškimi volilnim knezom in knezom leta 1561⁴¹ naslovil prošnjo za podporo protestantskim knjigam v hrvaščini, da se bosta tako »zveličavna beseda in sveti evangelij širila do Carigrada, in bo Vsemogočni premagal s tem orožjem (mečem) Turke, prav tako kot je dr. Martin Luther premagal papeštvo in bo tako Bog ponovno vzpostavil kraljestvo za njemu ljubo krščanstvo«. Ungnad jim je klical v zavest, da je tiranski dedni sovražnik na silo prigrabil več delov Hrvaške in Slavonije ter ogrskega kraljestva. Tamkajšnji prebivalci, Hrvati in Slavonci (»welche jetztbenennte Crabaten vnnnd Windischen«) pa doslej niso imeli nikogar, ki bi jih podučil o krščanstvu v njihovem jeziku, doslej nimajo vse *Biblije* in drugih knjig v svojem jeziku. Deli *Biblije*, ki jih že imajo, pa so tako popačeni, da je to bolj v škodo kot v korist. Vendar je Bog poslal tri može, kot orodje svoje Božje, vsemogočne milosti in usmiljenja, najuglednejši med njimi je Primož Trubar, ki delajo za spreobrnjenje brezbožnih (»gottlosen Menschen«) Slovanov, Hrvatov in Turkov (»Winden, Crabaten vnd Türckhen«). Trubar je izdal knjige, na primer katekizem v slovenskem jeziku, v katerega pred tem ni bila prevedena še nobena knjiga. Ko je ta knjiga prispela na Slovensko (»windisch land«), je niso brali le Slovenci, temveč z velikim zadovoljstvom tudi Hrvati ter drugi ob turški meji, ki razumejo slovenski jezik, in so zaprosili, da se take knjige prevede tudi v hrvaščino.⁴² Učinek je bil pozitiven, najbolj so se izkazali kralj Maksimilijan s 400 in württemberški vojvoda s 300 forinti, hessenski grof in saški volilni knez s po 200 tolarji, s po 100 tolarji pa tudi deželni stanovi Gornje Avstrije, Štajerske in Koroške, brandenburški mejni grof, pruski vojvoda Albrecht in nekateri drugi.⁴³

Čeprav kranjske deželne oblasti niso mogle prevzeti občutnejšega finančnega bremena v zvezi s tiskom hrvaških knjig, je bil njihov pomen

40 Oskar Sakrausky, *Primus Truber, Deutsche Vorreden*, 216.

41 14. september, Kostrenčič, 47.

42 Kostrenčič, 48.

43 Trubar Joštu Gallenbergu 10. 2. 1562, Rajhman, *Pisma Primoža Trubarja*, 106.

za hrvaški tisk v Urachu velik. Pomembno vlogo so opravljale s tem, da so potrjevale Trubarjeve pravovernost in jezikovno neoporečnosti njegovih slovenskih prevodov, ki so jih nato prevajali v hrvaščino. Trubarju so izdali odlično oceno njegovih del v verskem in jezikovnem oziru, ob dvomih, ki so se pojavili leta 1560, predno je prejel potrdilo o verski neoporečnosti od kralja Maksimilijana. Strinjali pa se niso s Skaličevo oceno jezika Trubarjevih prevodov.⁴⁴ V pismu Primožu Trubarju so zapisali,⁴⁵ da Trubarjeve v slovenščino prevedene knjige in sveto pismo berejo na gradovih in po hišah, prav tako tudi duhovniki in župniki, ki te knjige uporabljajo, ter ljudje visokega in nizkega stanu, vendar ni bilo slišati, da bi bilo v njih karkoli krivoverskega ali v nasprotju z augsburško veroizpovedjo, ali da bi ne bilo pravilno prevedeno v slovenski jezik. Prav tako ni bilo slišati, da bi bilo karkoli narobe glede krščanskih pesmi, ki jih berejo in pojejo mladi in stari in ki služijo dobremu krščanskemu pouku. Zapisali so še, da so Trubarjeve slovenske knjige razširjene tudi v Dalmaciji in do turške meje, vendar tudi od tam ni prišla nikakršna graja, da bi bilo karkoli v nasprotju z augsburško veroizpovedjo. Kljub temu so na lastne stroške imenovali odbor iz predstavnikov vseh štirih stanov: duhovnih prelatov, gospodov, vitezov in mest, ki znajo italijansko, nemško in slovensko, da primerjajo slovenske prevode z nemškimi in latinskimi. Trubarju pa sporočajo, da naj se ne pusti motiti in naj nadlajuje delo.⁴⁶

V času delovanja uraške tiskarne in tiskanja hrvaških knjig je prihajalo do nesoglasij med glavnimi akterji in Primožem Trubarjem, ki je bil ustanovitelj in vodja podjetja, ki pa je na poziv kranjskih deželnih stanov zapustil Urach in prišel za superintendenta ter slovenskega in nemškega pridigarja v Ljubljano. Vodilno vlogo je prevzel Hans Ungnad, ki je bil tudi glavni financer podjetja. V tiskarni sta ostala glavna prevajalca Antun Dalmata in Štefan Konzul, pri organiziranju prevodov in korigiranju

44 Elze, *Trubers Briefe*, 62.

45 Kranjski stanovi Primožu Trubarju 20. 2. 1560, Elze, *Trubers Briefe*, 64. N. (gesammt-vertretung seines vaterlandes, pojasnilo Elze) die herren und landleute des fürstenthums Crain, sammt den angereihten herrschaften der Windischmark, Metlik, Isterreich und Carst, so anjetzo allhier versammelt (osnutek v deželnem arhivu Kranjske).

46 Kranjski stanovi Primožu Trubarju, 28. 4. 1561. Elze, *Trubers Briefe*, 110.

tekstov pa je imel pomembno vlogo še Matija Klombner. Nesporazumov, celo sporov ni treba gledati le s stališča ene ali druge osebnosti, temveč s stališča kompleksnosti podjetja. Težko je bilo že finančno vprašanje, saj so Trubarjeve slovenske knjige večinoma financirali kranjski deželni stanovi. To zagato je rešil Ungnad, ko je leta 1561 prevzel Trubarjevo slovensko-hrvaško tiskarno in ustanovil zavod »slovenska, hrvaška in cirilska tiskarna«. ⁴⁷

Tudi pri hrvaških uraških tiskih se je pokazalo jezikovno vprašanje kot zelo zapleteno, še toliko bolj kot pri Trubarju, ki je prevajal sam, tukaj pa je bilo prevajalcev več, ob tem pa se je postavljalo še vprašanje najbolj razumljive različice jezika, ki naj bi ga razumeli prebivalci od Metlike do Carigrada. Prva prevajalca Trubarjevih del v hrvaščino sta bila Istrana, Štefan Konzul in Anton Dalmata (Antun Dalmatin). Pomemben pobudnik hrvaškega tiska Peter Pavel Vergerij je bil Koprčan, njegov materni jezik je bila italijanščina. Nedvomno je podpiral glagoljaško izročilo, ki je bilo živo tudi v koprski škofiji in na področju Dalmacije pod oblastjo Beneške republike, kjer so opravljali slovansko bogoslužje z glagolskimi knjigami.

Da bi bili prevodi čim širše verificirani, je zmagala Trubarjeva ideja, da bi jih pregledalo več govorcev in poznavalcev hrvaškega jezika. Pri organizaciji pregledovanja prevodov so ponovno prevzeli pomembno vlogo kranjski stanovi. Prvi komisija je zasedala 18. avgusta 1559 v Metliki in za prevode izdala Štefanu Konzulu pozitivno mnenje (*Testimonia, das Herr Stefan Consul dolmetsch vnd Geschrift guett vnd recht sein*). ⁴⁸ V njej je povedano, da Štefan Konzul prevaja *Novo Zavezo* po Primožu Trubarju. V komisiji so bili člani duhovnega in svetnega plemenitega ter neplemenitega stanu, kot: Mathesen Schmaitz (Matija Zmajić, komtur križniškega reda v Metliki), Steffan Stippanitsch (Stjepan Stipanić, kaplan v Ozlju), Hansen Kollonitsch (Ivan Kolonić, kaplan pri sv. Križu pri Karlovcu), Ivan Tulščak Faistenberger (Hannsen Faistenperger) in Gregor Lokovič (Lochouitsch, oba reformacijska, »christlicher« pridigarja v Metliki), Sebastian Römer (upravitelj glavarstva Metlika, Ivan Pičik (Hanns Pitschick,

47 Mirko Rupel, *Primož Trubar*, Ljubljana, 1962, 114

48 Ivan Kostrenčić, *Urkundliche Beiträge*: 1559, avgust 28 (Metlika), 1.

župan), nato štirje meščani Metlike: Anton Woschitsch (Anton Bočić) iz Modruša, Anndre Jackhschitz (Andrija Jakšič), Jörg Pissetz (Jurij Pišec, mestni pisar) ter Mihovil Bočić (Michel Woschitsch) in drugi. V oceni so še zapisali, da so Trubarja neverni (gottlosen) zaradi krščanske vere in pridig pregnali iz Kranjske, da je prevedel dva katekizma in prvi del *Nove zaveze* (das halb new testament) v slavo Kristusa in razširjanje njegovega imena ter ubogim kristjanom v spodbudo in zveličanje, ker Hrvati, Bosanci, Srbi nimajo ne *Biblije* ne krščanskih spisov v svojem jeziku, temveč le svetopisemske drobce (drümer) v svojih mašnih knjigah in brevirjih. Ta dela bo Konzul, ki je prav tako bil zaradi krščanske vere pregnan iz Ljubljane in Istre, prevedel v hrvaščino. Hrvaški prevodi bodo primerni tudi za tisk s cirilskimi črkami. Ugotavljajo, da bodo prevodi razumljivi v celotni Dalmaciji in da bodo razumeli Hrvatje, Bosanci, Srbi vse do Carigrada.⁴⁹

Na deželane in deželnega oskrbnika Jošt Gallenberga se je januarja 1561 obrnil Trubar s prošnjo, da pošljejo, ker je Štefan Konzul zbolel, enega ali dva sposobna Hrvata za korigiranje hrvaških tekstov ter da bi »zavoljo Božje časti in blaginje hrvaške cerkve« poravnali tudi stroške poti.⁵⁰ Na Ljubljano (Ljubljanski cerkveni odbor) se je Trubar obračal tudi v primeru, ko ni bil zadovoljen s prevodi Dalmate, z njegovim hrvaškim jezikom, ter jih prosil, »ozrite se po kakem pravem Bosancu ali Uskoku, ki bi znal pravilno hrvaško in cirilsko govoriti in pisati, tega nam čimprej pošljite semkaj«.⁵¹ Tudi Ungnad je prosil kranjske odbornike (verordneten) da bi poslali enega ali dva sposobna hrvaška duhovnika, nato mu je Jošt Gallenberg odogovoril, da bodo o tem razpravljali na naslednji seji dvorne veče (hoffthaiding).⁵² Trubar je tudi povedal, da so gospodje in deželani, na njegovo prošnjo, poslali nove hrvaške in cirilske tiske v Benetke in tudi v Istro, Reko, Senj, Metliko in druge kraje, da bi pridobili nove osebe, »skušene v hrvaškem jeziku in pisanju«.⁵³

49 Ivan Kostrenčić, *Urkundliche Beiträge*, 1-2; Franjo Bučar, *Povijest hrvatske protestantske književnosti*, 77.

50 Trubar Kranjskim deželnim stanovom, 26. 1. 1561. Rajhman, *Pisma Primoža Trubarja*, 80.

51 Trubar ljubljanskemu cerkvenemu odboru 19. 3. 1561. Rajhman, *Pisma*, 84.

52 24. 2. 1561. Kostrenčić, 12.

53 Trubar kralju Maksimilijanu 27. 10 1561. Rajhman, *Pisma Primoža Trubarja*, 94.

Kranjski odborniki (Verordnete der krainischen Landschaft) so 17. julija 1561 poročali Ungnadu, da so posredovali hrvaške tiske preko glavarjev (hauptleute) na Reki in v Senju ljudem v Istri in Metliki in ob hrvaški meji ter hrvaškim duhovnikom pod Turki, da jih preberejo. Vsi so potrdili, da so te knjižice (gedruckte Büchl) v hrvaščini lahko berljive in razumljive. »Zato ni nikakršnega dvoma glede hrvaških tiskov, temveč lahko s tiskom nadaljuje.«⁵⁴

Za hrvaške prevajalce si je, tako kakor Trubar, prizadeval v Ljubljani tudi Matija Klombner. Trubar, ki ni bil zadovoljen s prevodi Dalmate in Konzula, je pripeljal v Urach dva uskoška duhovnika, vendar sta ju Konzul in Dalmata odklanjala, kar je pripeljalo do spora med njima in Trubarjem.⁵⁵ Vendar z Uskokoma tudi sam ni bil zadovoljen.⁵⁶

Ob vseh teh težavah je bila za Jošta Gallenberga in odbornike bolj sprejemljiva ideja, ki so jo predlagali Ungnadu v pismu 10. julija 1562, da bi prevajali v hrvaščino v Ljubljani, kjer bi prevode nato še drugi pregledali, tiskali pa bi v Urachu; bilo bi ceneje in tudi prevajalci ne morejo iz dežele. Trubar je nadvojvodi Krištofu že leta 1560 izrazil misel, da bi hrvaški prevod *Svetega pisma* tiskali v Ljubljani, kar ni bilo izvedljivo. Vendar so zaradi oddaljenosti Jošt Gallenberg in odborniki predlagali Ungnadu v pismu 10. julija 1562, da bi prevajali v hrvaščino v Ljubljani, tukaj tudi korigirali, tiskali pa bi v Urachu. Ko so vabili sodelavce, so mnogi izjavili, da so pripravljeni sodelovati, vendar ne želijo zapuščati dežele. To bi bilo tudi ceneje.⁵⁷ Med takimi je bil na primer tudi duhovnik Matija Živčić (Mathes Schiwschitz), vikar v Pazinu (Mitterburg), ki ga je pridobil Hans Lamella, župnik v Toplicah, ki je Joštu Gallenbergu pisal, da je pripravljen sodelovati pri hrvaškem in cirilskem tisku z drugimi učenimi ljudmi (gelerten läutten), vendar ne more zapustiti dežele.⁵⁸

V pismu 19. julija je Trubar Ungnadu naznanil, da bo s pomočjo odbornikov poklical na posvet v Ljubljano hrvaške duhovnike in druge osebe glede prevajanja drugega dela nove zaveze v hrvaščino. Negativno

54 Odborniki Hansu Ungnadu 17. 7. 1561. Elze, *Trubers Briefe*, 136.

55 Trubar Ungnadu, 4. 11. 1561, Rajhman, *Pisma Primoža Trubarja*, 99.

56 Trubar Joštu Gallenbergu idr., 10. 2. 1562, Rajhman, *Pisma Primoža Trubarja*, 105.

57 Jošt Gallenberg Ungnadu, 10. 7. 1562, Kostrenčić, 90.

58 Živčić Gallenbergu, 30. 6. 1562. Kostrenčić, 86.

je ocenil prevod *Katekizma*⁵⁹ in *Prvi del novoga testamenta*⁶⁰ Štefana Konzula, Antuna Dalmatina in Juraja Cvečiča, ker da je v »katekizmih in evangelijih precej napak prevedeno in tiskano« (»viel falsch verdolmetscht vnd gedrucht«). Odmeval in naelektril ozračje je predvsem izraz »viel falsch«, kar so nekateri povezovali tudi s pravovernostjo. Zelo osebno sta razumela Dalmata in Konzul, da ju ima Trubar za heretika (»und wolle sie für hereticos halten«). Namreč, če je v *Svetem pismu* »viel falsch«, se razume kot krivoversko in kot nekaj, kar je v nasprotju z Božjo besedo.⁶¹ Prav tako so mnogi videli za tem Trubarjevo težnjo, da bi prenesel tiskanje hrvaških knjig v Ljubljano, zaradi česar so se nasprotja med Trubarjem in obema hrvaškima prevajalcema, pa tudi Ungnadom in Klombnerjem še povečala.

Ungnad je Trubarju na njegovo oceno zelo zelo hitro in ostro odgovoril.⁶² Spor je zaostriло še Trubarjevo pismo, v katerem je poročal, da sta z baronom Ahacem Turmom za prevoda *Prviga dela novoga testamenta* in *Katekizma* konzultirala frančiškana Ivana iz Bihaća, ki je ležal bolan pri frančiškanih v Ljubljani. Ta jima je odgovoril, da kar zadeva smisel, »je malo ali sploh nič napačnega«, očitke pa je imel glede jezika. Menil je, da nista bili upoštevani »dikcija in konstrukcija« in da je mnogo napak v pravopisu, *Katekizem* pa je še slabše preveden. Izjavil je še: »Želel bi, moj Primož, da tvojega imena ne bi bilo v tej hrvaški (novi) zavezi, ker ni dobro prevedena in ne boste mogli izvodov nikjer prodati.«⁶³

Kranjski deželni odborniki (Die Verordneten in Krain) so se tudi v tem primeru postavili trdno na Trubarjevo stran. V pismu Hansu Ungnadu, so zapisali, da so hrvaške knjige v verskem oziru »v substanci v redu, da niso v nasprotju s krščanskim naukom in svetim pismom« (»in der substanz gerecht, christlich und gut auch der heiligen schrift nicht zuwider«), glede razumevanja jezika pa so zapisali, da imajo Istrani, Dalmatinci, Hrvatje, Bežjaki in Bosanci različne izgovorjave, pa vendar

59 Katekismus Edna malahna kniga, u koi jesu vele potribni i korisni naouci ..., 1561.

60 Prvi del novoga testamenta, va tom jesu svi četiri evangelisti ..., V Tubingi, 1562, v glagolici.

61 Elze, *Trubers Briefe*, 239.

62 Ungnad Trubarju 12. 9. 1562, Elze, *Trubers Briefe*, 213.

63 Rajhman, *Pisma Primoža Trubarja*, oktober 1562, 126

po krajši vadbi in pozornem poslušanju drug drugega razumejo, tako kot ima tudi pri Nemcih vsaka dežela od Saške do Nizozemske različno izgovorjavo, so pa knjige bolj razumljive Istrijanom kakor Bežjakom in Hrvatom, ki potrebujejo več vaje. Priložnost pa so izkoristili tudi za to, da so se pritožili zaradi izida pesmarice, ki je izšla brez njihove in Trubarjeve vednosti, in jo ocenjujejo kot zelo slabo, ki bo veri povzročila več škode kot koristi.⁶⁴

V začetku leta 1563 je Trubar v pismu Ungnadu še enkrat poudaril, da so si kranjski deželni oskrbnik in gospodje odborniki v preteklem letu zelo prizadevali za nove prevajalce v hrvaščino, vendar tisi, ki so bili spoznani za sposobne, niso hoteli v tujino.⁶⁵ Sicer pa so bili Trubar in kranjski stanovi že polno zavzeti z izidom Trubarjevega cerkvenega reda in ovirami, ki so se postavljale. Iz pisma Ungnadu 5. oktobra 1563⁶⁶ je razvidno, da je Trubar tudi to knjigo nameraval posredovati Hrvatom.

Kranjska je sodelovala pri vzdrževanju reformacije med vojaštvom, ki je branilo ozemlja pred Turki. Vojaški predikanti so delovali pri posadkah v Koprivnici, Ivaničgradu, Petrinji, Sisku, Senju in Ogulinu. Po ustanovitvi leta 1579 je postalo mesto Karlovac glavno središče obrambe pred Turki, prav tako pa tudi glavno mesto Vojne krajine in pomembno reformacijsko središče, saj sta delovala tam dva pridigarja, eden v nemškem, drugi v hrvaškem jeziku.⁶⁷ V Karlovcu je deloval tudi predikant Ivan Znojilšek; bil je izgnan, najprej je odšel na Kranjsko, od tam pa na posest grofa Jurija Zrinskega. Julija 1584 so imenovali nekdanjega katoliškega duhovnika Sebastijana Schemnitzerja, ki je bil izgnan iz Kranjske, za predikanta v Karlovcu.⁶⁸ V Karlovcu je ob podpori kranjskih stanov deloval Bartol Simplicius; 13. novembra 1591 so mu odobrili 50 fl. za pomoč v službi za njegove pomočnike, cerkvene sluge 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 mogli dobiti. Ven-

64 Theodor Elze, *Trubers Briefe*, 378.

65 Rajhman, *Pisma Primoža Trubarja*, 9. 1. 1563, 150.

66 Rajhman, *Pisma Primoža Trubarja*, 164.

67 Franjo Bučar, *Povijest hrvatske protestantske književnosti*, 12.

68 Jambrek, *Hrvatski protestantski pokret*, 94.

dar je Auersperg nastavljal Vidmanna za župnika v Dolenjskih Toplicah, kjer je dobival plačo, na fari pa je bil dožan vzdrževati predikanta, ki je znal slovensko.⁶⁹ Kranjski stanovi so skrbeli za protestantsko duhovno oskrbo v Ogulinu, kamor so leta 1584 poslali Dalmatinov prevod *Biblije*.⁷⁰

Rezultati sodelovanja slovenskih in hrvaških reformatorjev (kar ne pomeni nacionalne opredelitve) so bili zelo pomembni. Čeprav težko ocenjujemo uspeh, saj glavni rezultat sodelovanja, knjiga, največkrat ni dosegla potencialnih uporabnikov, je kljub temu odpirala nove perspektive in pozornost. Glavnim osebnostim tega projekta, Primožu Trubarju, Petru Pavlu Vergeriju, Ivanu Ungnadu, Štefanu Konzulu, Antonu Dalmatinu, članom kranjskih deželnih stanov, hrvaškim podpornikom reformacije Petru Erdödiju in Nikoli IV. Zrinskemu ter drugim je potrebno izdati zgodovinsko pošteno oceno, ki bo objektivna le, če bo vključevala njihovo opravljeno delo in ne bo slonela na »vrednotah«, nazadnje celo »koristih« 19. in 20. stoletja. Na taki osnovi bo to obdobje (nacionalne) Slovence in (nacionalne) Hrvate bolj povezovalo kot ločevalo.

69 H.H.StA, Auersperg, A-IX-1.

70 Jambrek, *Hrvatski protestantski pokret*, 92.

ŠTUDIJSKI VEČERI 2014/15

Sezona 2014/15 »Študijskih večerov« Slovenskega protestantskega društva Primož Trubar s predavanji in razpravami v Trubarjevi hiši literature, ki jih je tako kot prejšnje leto omogočila Mestna občina Ljubljana, organiziral pa dr. Božidar Debenjak, je obsegala:

15. oktober: *Evropsko judovstvo pred holokavstom in po njem*, predaval Klemen Jelinčič Boeta.

19. november: *Trenja med katoličani in protestanti v Ljubljani v drugi polovici 16. stoletja*, predavala dr. Lilijana Žnidaršič Golec.

17. december: *Izvirni greh. O naravi prepovedanega sadu*, predaval dr. Božidar Debenjak.

21. januar: *Ferdinand II. na čelu protireformacije. Plemstvo in konfesionalno-politične razmere na Kranjskem v prvi tretjini 17. stoletja*, predaval Vanja Kočevar.

18. februar: *Protestantsko krščanstvo in pluralizem*, predaval dr. Nenad H. Vitorović.

18. marec: *Protestantizem v času krize in kritike moderne družbe*, predaval dr. Marko Kerševan.

15. april: *Zgodnjenovoveški izobraženec med konfesijami: Protestant-ske povezave Andrije Dudića (1533–1589)*, predaval dr. Luka Ilić.

20. maj: »Kontroverzni« *M. Jan s Husinca – 600 let po smrti*, predaval dr. Jonatan Vinkler.

17. junij: *Ko mrtvi spregovorijo: Protestantska mrliška knjiga v luči novih raziskav*, predavala Barbara Žabota.

ŠTUDIJSKI VEČERI

V tej rubriki objavljamo tiste prispevke ali podlage za Študijske večere, ki so jih avtorji pripravili in priredili za natis v reviji, torej dopolnjena in po načelu strokovne razprave prirejena besedila predavanj. Besedilo dr. Jonatana Vinklerja objavljamo v rubriki *Razprave, študije*, prispevek Barbare Žabota pa je predviden za naslednjo številko.

Lilijana Žnidaršič Golec

TRENJA MED KATOLIČANI IN PROTESTANTI V LJUBLJANI v drugi polovici 16. stoletja

Ljubljana leta 1550, na pragu druge polovice nemirnega 16. stoletja.¹ Po podatkih iz virov vlada med katoličani in protestanti v mestu zatišje. Od sodnega procesa proti duhovnikom, ki da so v Ljubljani in drugod širili krive (protestantske) nauke,² mineva že tretje leto. Karizmatični ljubljanski kanonik Primož Trubar, ki mu je uspel pobeg na tuje, zdaj službuje v svobodnem cesarskem mestu Rothenburg na Tauberi.³ Pavel Wiener, do pred kratkim vplivni član ljubljanske stolne duhovščine, pridiga in poučuje v Hermannstadtu (Sibiu) na Sedmograškem.⁴ Lenart Mertlic, generalni vikar ljubljanske škofije, ni več živ, umrl je kmalu po procesu, najbrž spomladi leta 1548.⁵ 15. maja tega leta, slabih trinajst mesecev po vojaški zmagi katoliškega cesarja Karla V. nad protestantskimi knezi, je na državnozbornem zasedanju v Augsburgu objavljen t. i. interim. Gre za cesarski odlok s šestindvajsetimi, večinoma nauku in obredju posvečenimi, člani, ki je do predvidoma končne rešitve verskih vprašanj na cerkvenem zboru obvezoval tako zagovornike (rimsko-)

- 1 Prim. Ferdo Gestrin, Ljubljana v 16. in 17. stoletju, v: *Zgodovina Ljubljane. Prispevki za monografijo*. Ljubljana, 1984, 105–114.
- 2 Lilijana Žnidaršič Golec, *Duhovniki kranjskega dela ljubljanske škofije do tridentinskega koncila* (Acta Ecclesiastica Sloveniae 22). Ljubljana, 2000, 144–154.
- 3 Prim. Anton Schindling, Primus-Truber-Gedenkorte in Süddeutschland, v: *Primus Truber und die Reformation in Slowenien. Fresacher Gespräche*. Breze/Fresach 2012, 25–28. (Sonderdruck aus *Carinthia* I. 203, 2013.).
- 4 Prim. Jože Munda et al. (ur.), *Slovenski biografski leksikon*. 14. zv. Ljubljana, 1986, 691. Dostopno v elektronski obliki na: <http://www.slovenska-biografija.si/oseba/sbi839168/> (15. 7. 2015).
- 5 Žnidaršič Golec, *Duhovniki*, kot v op. 2, 263–264.

katoliške kot augsburške veroizpovedi v cesarstvu.⁶ Toda ravnotežje med dvema stranema je bilo krhko, sčasoma pa je bilo tudi vse več znamenj, da niti interim niti vesoljni cerkveni zbor ne bosta prinesla pravega poenotenja. Na svečnico, 2. februarja 1551, sta na škofiji v Ljubljani s škofom Urbanom Textorjem očitno v slogi obedovala ljubljanska sodnik in župan. Izrazito katoliško čuteči škof naj bi ju med drugim »svarilno« obvestil o skorajšnjem kraljevem oziroma deželnoknežjem ukazu, po katerem da bodo morali meščani iz svojih domov odstraniti vse prepovedane (protestantske) knjige.⁷ Še pred sklenitvijo sporazuma med kraljem Ferdinandom I. in upornimi protestantskimi stanovi v Passauu poleti leta 1552⁸ so postali glasnejši tudi ljubljanski protestanti. V mestu se je začel širiti sramotilni spis z očitki na račun »duhovščine, plemenite in neplemenite, kot tudi svetnih oseb«. ⁹ Med njimi sta se znašla ljubljanski meščan, krznar in trgovec Mihael Frankovič in eden od njegovih sinov.¹⁰ Ker so neznani avtorji njemu in sinu z zasmehovanjem delali krivico ter škodili njuni časti, je Frankovič pred mestnim sodiščem proti njim vložil ovadbo.¹¹ S pravnim priznanjem dveh veroizpovedi v cesarstvu, (rimsko)katoliške in augsburške – s t. i. augsburškim verskim mirom leta 1555¹² – so se protestanti, natančneje luterani, v Ljubljani še okrepili.

V drugi polovici petdesetih let so se v mestu zaostрила zlasti nasprotja med pretežno luteranskimi mestnimi oblastmi in krogom generalnega vikarja ter kanonika Nikolaja Škofiča. V leto 1555 spada pritožba, v kateri meščani kot patroni oziroma nosilci pravice do imenovanja kaplana pri oltarju sv. Trojice v stolnici Škofiču očitajo, da si je neupravičeno prilastil ta oltarni beneficij.¹³ Proti koncu petdesetih let, ko je pri stolni cerkvi

6 Prim. Luise Schorn-Schütte, *Geschichte Europas in der Frühen Neuzeit. Studienhandbuch 1500–1789*. Paderborn – München – Wien – Zürich², 2013, 125, 367.

7 Vladislav Fabjančič, *Zgodovina ljubljanskih sodnikov in županov 1269–1820*. 2. zvezek: Župani in sodniki 1504–1605, 145.

8 Schorn-Schütte, *Geschichte*, kot v op. 6., 128.

9 Zgodovinski arhiv Ljubljana (= ZAL), LJU 488, Cod I/8 –1552, fol. 124. Prim. Fabjančič, *Zgodovina*, kot v op. 7, 117.

10 Prim. Vladislav Fabjančič, Ljubljanski Frankoviči v 16. in 17. stoletju, *Kronika* 7, 1940, št. 2, 112, 117.

11 Glej spredaj op. 9.

12 Schorn-Schütte, *Geschichte*, kot v op. 6, 128, 367.

13 Žnidaršič Golec, *Duhovniki*, kot v op. 2, 286–287.

poučeval Nikolajev sin Krištof, se je vnel še prepir zaradi tamkajšnje šole, nad katero so si pristojnosti sicer delili škof, kapitelj in mesto.¹⁴ O Nikolaju, ki je umrl junija leta 1561, so ljubljanski protestanti celo trdili, da je imel v svojem življenju »nad dvajset let v zakupu zakonito poročeno mater svojega sina«. ¹⁵ Letna zakupnina zanjo naj bi znašala osem renskih goldinarjev, kar je (nominalno) ustrezalo desetini kanoniške prebende v kapitlju. ¹⁶ Enemu Nikolajevih sinov naj bi poleg vsega sodili zaradi »sodomitstva«, tj. homoseksualnosti. ¹⁷ Občutno nenaklonjen, če že ne sovražen, odnos vodilnih ljubljanskih protestantov do generalnega vikarja je bil predvsem posledica njegovega preganjanja luteranov: preganjal naj bi »številne kristjane in jim odrekal pokop«. ¹⁸ Trubar osebno je Škofiča štel za svojega največjega sovražnika zaradi vere. ¹⁹ Sicer pa so na prehodu v šestdeseta leta pri ljubljanski stolnici delovali kar trije člani družine Škofič, poleg Nikolaja in Krištofa še Nikolajev sin Janez kot levit oziroma vikar. ²⁰ Tik pred cerkvenopravno potrditvijo je bil takrat tudi kanonik Mihael Frankovič, sin prej omenjenega Mihaela, ²¹ ob njem je precej trdno prokatoliško jedro med kanoniki predstavljal nekdanj protestantizmu naklonjeni Andrej Steinmetzer (lat. Latomus). ²² Najpozneje konec avgusta 1562 je kot prošt zasedel najvišji položaj v kapitlju Andrejev brat Matija. ²³ Prepad med katoliškim in luteranskim taborom se je še poglobil, ko se je junija 1561 v mestu najprej za krajši čas, leto pozneje pa za daljši, naselil Primož Trubar. ²⁴

14 Lilijana Žnidaršič, Šola pri cerkvi sv. Nikolaja v Ljubljani prvih sto let po ustanovitvi škofije, *Kronika* 46, 1998, 11–12.

15 Theodor Elze, *Primus Trubers Briefe*. Tübingen, 1897, 121. Prim. Žnidaršič Golec, *Duhovniki*, kot v op. 2, 224–225.

16 Prim. Žnidaršič Golec, *Duhovniki*, kot v op. 2, 208.

17 Elze, *Primus Trubers Briefe*, kot v op. 15, 115, 121; Žnidaršič Golec, *Duhovniki*, kot v op. 2, 224–225.

18 Elze, *Primus Trubers Briefe*, kot v op. 15, 115–116.

19 Prim. Žnidaršič Golec, *Duhovniki*, kot v op. 2, 151.

20 Prav tam, 286–287, 305.

21 Prav tam, 244.

22 Prav tam, 136–137.

23 Prav tam, 118. O Andrejevem in Matijevem sorodniku Juriju Steinmetzerju prav tam, 281–282.

24 Prim. Mirko Rupel, *Primož Trubar. Življenje in delo*. Ljubljana, 1962, 120 sl., 142 sl.; Žnidaršič Golec, *Trubarjeva Cerkovna ordninga med želenim in živetim*, v: Sašo Jerše

Junija 1562 se je Trubar v Ljubljano vrnil v vlogi superintendenta kranjske deželne Cerkve augsburške veroizpovedi s sedežem pri špitalski cerkvi sv. Elizabete blizu stolnice.²⁵ Tudi zato, ker je bila ta cerkev majhna, je poskušal Trubar že leto prej »pravo krščansko vero« širiti še iz kakšne druge cerkve v mestu. 17. julija 1561 je v pismu Ivanu Ungnadu brez zadržkov razkril:

»Naslednjo nedeljo [10. julija], ko pride ljudstvo v špitalsko cerkev, nameravamo oditi z njim v [frančiškanski] kloster in brez pozdrava menihov tam opraviti svojo pridigo, naslednjo nedeljo pa imeti večerjo [obhajilo].«²⁶

Trubarjevo brezkompromisno in, kot je videti, zelo uspešno pridobivanje Ljubljančanov za luteranski nauk je naletelo med katoliško duhovščino na velik odpor. Trubar poroča o duhovnikih, ki da na prižnicah in pri vinu »vpijejo, da hočejo odpadnik Trubar in njegovi pomočniki z lutrovske pridigami in knjigami uvesti in osnovati v slovenskih in hrvaških deželah drugo, novo, krivo, zapeljivo vero in nove službe božje«. Nekateri katoliški duhovniki da so »celo tako nesramni, da javno trdijo in raznašajo: edinole novi evangelijski nauk in vera sta kriva, da je sedanji svet tako hudoben, da draginja v vseh stvareh tako raste in da dobivajo povsod premoč Turki in vse nadloge.«²⁷ Za Trubarja in njegove duhovnike, predikante, je bila kot »cerkev Ljubljančanov« posebej zanimiva cerkev sv. Petra, ki je v resnici stala zunaj mestnega obzidja, a je bila sedež starodavne pražupnije ter stoletja dolgo edina župnijska cerkev ljubljanskih meščanov in drugih prebivalcev mesta. Če je verjeti Juriju Bravšiču²⁸ – papeškemu pridigarju in Trubarjevemu nasprotniku – je

(ur.), *Vera in hotenja. Študije o Primožu Trubarju in njegovem času*. Ljubljana, 2009, 226.

25 Prim. Vida Stare, Pokopališče pri sv. Elizabeti v Špitalski ulici v Ljubljani, *Kronika* 39, 1991, št. 3, 18 (z nekaj faktografskimi napakami).

26 Obj. Jože Rajhman, *Pisma Primoža Trubarja*. Ljubljana, 1986, 90 (slov. prevod). Frančiškanski samostan s cerkvijo je stal na današnjem Vodnikovem trgu.

27 V posvetilu h knjigi *Articuli oli deili te prave, stare vere kersčanske* (1562). Prim. M. Rupel (ur.), *Slovenski protestantski pisci*. Ljubljana, 1966², 139.

28 Bravšič, tudi Braošič (Braosich). Več o njem v delu Lilijane Žnidaršič Golec, *Ljubljanska stolna duhovščina in protestantska reformacija do škofa Konrada Glušiča* (1571–1578), *Zgodovinski časopis* 52, 1998, št. 2, 171.

Trubar 5. junija 1564 nasilno vdrl v šentpetersko cerkev, iz nje napodil katoliško duhovščino, nato pa »stopil na prižnico in sramotil svete Božje reči z brezmejnimi bogokletjem«. ²⁹ Ljubljanski škof Peter Seebach, ki so ga najvišje svetne in cerkvene oblasti leto zatem sumile celo simpatiziranja z luteranstvom, ³⁰ je že poleti 1562 Trubarja in več drugih predikantov očrnil pri deželnem knezu in cesarju Ferdinandu. ³¹ Po njegovo je šlo za prepirljivce, ki bi lahko sprožili upor in prelivanje krvi. Luterani v Ljubljani naj bi obenem grozili, da bodo pobili vse menihe in duhovnike, če bo katoliška stran dosegla Trubarjev izgon. ³² Škof Seebach je Ferdinandu še potožil, da je Trubar v mesto »na nemajhne stroške deželnih stanov pripeljal tiskarja, ki je med drugim tiskal v slovenščino prevedene sramotilne pesmi proti duhovščini ter proti rimskokatoliški Cerkvi in veri«. ³³ O tem, da so verske napetosti zajele vse sloje mestnega prebivalstva, ne le na primer meščanov ali plemiških prebivalcev Ljubljane, govori odlomek iz Trubarjevega *Katekizma z dvema razlagama*. V tem leta 1575 objavljenem delu se Trubar spominja, kako je nekega dne leta 1562, ko je bil z družino v kuhinji – stanoval je v Poschevi hiši na današnjem Ribjem trgu ³⁴ – prestregel pogovor dveh dekel v sosednji hiši. Dekli naj bi med drugim slišal reči: »Ta kurbin Primož ž nega tovariši pridiguje, de divica je ena kurba bila.« ³⁵

Prvo resnejše soočenje stališč med duhovniki obeh veroizpovedi se je zgodilo po dveh letih Trubarjeve superintendentske službe. Pobudo za polemično razpravo so s pismom z dne 1. julija 1564, poslanim »v roke Juriju N., menihu in pridigarju v ljubljanski stolnici«, dali Trubar, Sebastjan Krelj in Janž (Hans) Tulščak. V latinščini napisanem pismu

29 Obj. Johann Loserth, *Truberiana*, v: *Jahrbuch der Gesellschaft für die Geschichte des Protestantismus in Österreich* XXIV, 1903, 3–10.

30 Rajhman, *Pisma*, kot v op. 26, 154 (slov. prevod).

31 Prim. Rupel, *Primož Trubar*, kot v op. 24, 149.

32 Jonatan Vinkler, *Cerkovna ordninga Primoža Trubarja kot politično dejanje*, *Stati inu obstati* 19-20, 2014, 30.

33 Prim. Žnidaršič Golec, *Duhovniki*, kot v op. 2, 190.

34 Danes Trubarjeva hiša literature (vhod s Stritarjeve ulice, št. 7).

35 *Catechismus z dvema izlagama* (1575), v: *Zbrana dela Primoža Trubarja II* (uredila F. Krajnc - Vrečko). Ljubljana, 2003, 172. Prim. *Slovenski protestantski pisci*, kot v op. 27, 225.

so katoliškega naslovljenca – frančiškana Jurija Bravšiča, po rodu najbrž iz Kopra ali okolice³⁶ – pozvali, naj dokaže, da je njihovo učenje krivoversko, kot trdi v svojih pridigah. Pomemben razlog za poziv je lahko bila privlačnost Bravšičevih pridig, v katerih naj bi pred »neuko in nevedno množico« pripadnike augsburške veroizpovedi vztrajno razglašal za krivoverce in zapeljivce. Bravšič je na pismo odgovoril v desetih točkah, ki pa jih je najprej poslal v pregled novemu deželnemu knezu, nadvojvodi Karlu. V nadaljevanju so podrobneje predstavljeni temeljni argumenti in misli obeh strani, hkrati pa spodbujamo objavo celotne korespondence v slovenskem jeziku. Medtem ko je sicer nekoliko površen prevod pisma tedaj vodilnih ljubljanskih predikantov izšel v Rajhmanovih *Pismih Primoža Trubarja* (1986),³⁷ sta Bravšičev odgovor in spremni dopis Karlu doživela zgolj objavo v latinskem izvirniku, in to že pred več kot 110 leti (1903).³⁸

Pismo Trubarja, Krelja in Tulščaka se začinja z željo po zdravem spoznanju edinega Odrešenika, Jezusa Kristusa, ob hkratnem sovraštvu do Antikrista. Bravšič, ki se je že v tej točki čutil izzvanega, se je na željo predikantov odzval z retoričnim vzklikom: »Kot da bi sveta katoliška Cerkev in sveti [cerkveni] očetje našega Odrešenika [Jezusa Kristusa] doslej ne priznavali in bi nas milost krsta brez učinka Svetega Duha pustila v prvotni slepoti!« Ni mogoče, je hotel povedati Bravšič, da bi se Cerkev v dolgih stoletjih obstoja motila. Kakor tudi ni bilo mogoče, da milost zakramenta krsta vsa ta stoletja ne bi učinkovala. V pismu predikantov sledi nato argument, da gre pri oznanjevanju augsburške veroizpovedi vendarle za službo čistega evangelija (sinceri evangelii), ne pa za krivi, zapeljivi nauk, kar zasebno in javno govori Bravšič. Bravšič odgovarja, da o tem, kako predikanti »izkrivljajo čisti evangeljski nauk«, zdaj ne bo razpravljal. Poudarja pa, da tudi 14. člen augsburške veroizpovedi³⁹ prepoveduje, da bi v cerkvi javno učil in delil zakramente, kdor ni bil

36 Prim. Loserth, *Truberiana*, kot v op. 29, 8.

37 Rajhman, *Pisma*, kot v op. 26, 185–186 (lat. izvirnik), 186–187 (slov. prevod). Latinsko pismo je najverjetneje sestavil Sebastjan Krelj.

38 Glej spredaj, op. 29.

39 Prim. obj. celotne veroizpovedi v sodobni nemščini na: <http://www.sola-gratia-verlag.de/Sola-Gratia-Verlag.008-01-21.pdf> (15. 7. 2015).

za to službo zakonito izbran oziroma poklican (rite vocatus). Ob tem jih sprašuje, na katero avtoriteto se pravzaprav sklicujejo, in posebej Trubarja: »Kdo je zlasti tebi, Primož Trubar, dal to cerkveno pooblastilo [auctoritatem], ki te je ljubljanski škof Urban [Textor] po naročilu cesarskega veličanstva izgnal iz Cerkve in celotne dežele?« Sicer pa pravi, da jih ne označuje za krivoverce in zapeljivce, da bi jih užalil, temveč jih spodbudil, da bi krivi nauk zavrgli ter se oklenili »svete katoliške in apostolske vere«. Sam naj ne bi širil nikakršnih brezbožnih pogledov, kot mu naprej v pismu očitajo Trubar, Krelj in Tulščak, učil naj bi le skladno z zavezami koncilov in izročili cerkvenih očetov. »Če je v tem brezbožnost, potem je pobožnost zunaj Cerkve,« dodaja Bravšič.⁴⁰

Še najbolj so predikante, zdi se, motili Bravšičevi vse drznejši in ognjevitajši nastopi, ki naj bi v srcih množic prebujali strasti in predvsem vžigali nemir. Bravšič se je odgovoru na ta očitek izognil z retoričnimi vprašanji, usmerjenimi proti domnevnim odkrito nasilnim dejanjem predikantov, natančneje proti že omenjenemu incidentu v cerkvi sv. Petra. Na čelu vseh teh dejanj naj bi stal Trubar. S protinapadom se je Bravšič v precejšnji meri odzval tudi na vprašanje, na podlagi česa sploh razglaša predikante in njihove privrženca za krivoverce. Tega namreč naj ne bi do takrat naredili niti cesar niti državni stanovi Svetega rimskega cesarstva. Nasprotno, v Passauu so sklenili celo dogovor in premirje. Potem ko v odgovoru Bravšič vnovič zatrdi, da je temelj katoliškega nauka Kristus in da se sam kot vernik ene katoliške Cerkve bori proti tistim, ki se hvalijo z več Cerkvami, svojim nasprotnikom očita, da so sami v neskladju z augsburško veroizpovedjo. Med drugim naj bi učili, da so vsi grehi enaki in da človek, ki je bil krščen, ne more grešiti vse do smrti. Obsojal naj bi jih kar 2. člen augsburške veroizpovedi, ki izrecno nasprotuje učenju, da poškodovanost izvirnega greha oziroma poželenja ni ne dobra ne slaba stvar. Predikanti naj bi neupravičeno odklanjali slišno spoved in enačili zakonsko zvezo z devištvom. Liturgične besede »Božji služabnik, ali se odpoveš hudiču [...]« naj bi med krščenjem v ljubljanski mestni hiši nedavno celo zamenjali z vprašanjem: »Božji

40 Rajhman, *Pisma*, kot v op. 26, 185/186; Loserth, *Truberiana*, kot v op. 29, 5 (pismo predikantov), 8 (Bravšičevo pismo), točke 1–3.

služabnik, ali se odpoveš papežu ter vsem njegovim delom in zapovedim?« V zvezi z državnim zborom v Passauu in tamkajšnjim dogovorom iz leta 1552 Bravšič izpostavlja sklep, po katerem naj bi se v cesarstvu nadlegovanje (molestia) zaradi vere prenehalo izvajati v šestih mesecih. Tega roka naj se ljubljanski protestanti ne bi držali; raztegnili da so ga na dvanajst let (do aktualnega leta 1564) in dlje, očitno kar v večnost.⁴¹

Trubar, Krelj in Tulščak so Bravšiču ponujali na vpogled besedilo ausgburške veroizpovedi, češ naj si jo prebere in nato dokazuje njeno krivoverskost. To naj naredi na podlagi *Svetega pisma*, česar naj se loti že zato, da ne bodo on in njegovi poslušalci zasmehovani. Pri tem se sicer ne bo pomeril le z njimi, temveč z (državnimi) stanovi cesarstva, še zlasti pa s stanovi (notranjeavstrijskih) dežel Štajerske, Koroške in Kranjske, ki so vsi sprejeli augsburško veroizpoved. Bravšič tudi v tej točki odgovarja pretežno v vprašalni obliki. Najprej (se) sprašuje, na podlagi česa je on pooblaščen, da bi smel razsojati o veroizpovedi. Kajti cesar in Sveti sedež ga v Ljubljani nista postavila »za sodnika, temveč za pridigarja«. Kdo je predikantom navsezadnje sploh dovolil slediti augsburški veroizpovedi in vpeljati številne, že obsojene ter za duše škodljive poglede? In še, kdo je Trubarju dovolil, da se vrne na Kranjsko? Bravšič nazadnje sklene, da brez ukaza in pooblastila predstojnikov disputa s svojimi izzivalci ne bo začel. Njihova dejanja da izvirajo iz slabega namena, poleg tega je mogoče predvideti, da bi javna polemika povzročila nemire. »Pri Kristusovi krotkosti in blagosti« Trubarja, Krelja in Tulščaka Bravšič hkrati roti, naj se ne »vojskujejo v skladu z mesom«, ves razum naj »vklenejo nazaj v pokornost Kristusa Jezusa«.⁴²

Kot kaže, do polemike ni prišlo. Zaradi izida njegove *Cerkovne ordinacije*, ki je posegla v pravice deželnega kneza⁴³ – nekoliko pa najbrž tudi zaradi njegove prozelitske gorečnosti – je moral Trubar kmalu spet zapustiti notranjeavstrijske dežele. Na položaju superintendenta ga je nasledil Sebastjan Krelj, višjo cerkveno službo pa je v letu Kreljeve smrti (1567) v

41 Rajhman, *Pisma*, kot v op. 26, 185/186–187; Loserth, *Truberiana*, kot v op. 29, 5 (pismo predikantov), 8–9 (Bravšičevo pismo), točke 4–6.

42 Gl. Rajhman, *Pisma*. Kot v op. 26, 186/187; Loserth, *Truberiana*, kot v op. 29, 5–6 (pismo predikantov), 9–10 (Bravšičevo pismo), točke 7–10.

43 Prim. Žnidaršič Golec, *Trubarjeva*, kot v op. 24, 224–242; Vinkler, *Cerkovna ordnina*, kot v op. 32, 14–35.

Ljubljani dobil tudi Bravšič. Postal je dekan ljubljanskega stolnega kapitlja, pri čemer je njegovo dekanovanje zaradi zgodnje smrti trajalo samo do leta 1569.⁴⁴ Trubar se je sicer kot morebitnih nasprotnikov v polemiki najbolj bal jezuitov. Že sredi julija 1561 je v pismu Ivanu Ungnadu zapisal:

»Če bi rimsko veličanstvo [Ferdinand I.] semkaj poslalo jezuite, da bi proti meni disputirali in pridigali, kakor nekateri menijo, potem bom pisal doktorju Jakobu Andreaeju, župniku v Göppingenu, naj preoblečen pride semkaj na stroške [kranjskih] deželnih stanov ter mi stoji ob strani. Če le imam njega pri sebi, bomo vojno častno izvedli, saj sta Bog in njegova resnica najprej pri nas.«⁴⁵

O tem posredno govori tudi Trubarjevo posvetilo v *Katekizmu z dvema izlagama* Francu Juriju pl. Reinu s Strmola iz leta 1575:

»Letos pa je v Gradcu na Štajerskem blizu naše domovine v tisku izdal jezuit ostro disputacijo v svojem smislu zoper našo Cerkev in vero, v kateri skuša dokazati s popačenimi, neskladnimi, krivo pritegnjenimi izreki, zgodbami in primeri iz Svetega pisma, starih [cerkvenih] očetov in cerkvenih zborov, da je sedanja papeška Cerkev prava, katoliška in apostolska, naša pa napačna in krivoverska.«⁴⁶

Luterani v vsej Notranji Avstriji so si vsaj začasno oddahnili tri leta pozneje, leta 1578, ko jim je v verskih zadevah precej popustil nadvojvoda Karel (u. 1590), razpet med zvestobo katolištvu in ogroženostjo njegovih dežel pred Turki. T. i. verska pomiritev, sprejeta v Brucku na Muri, je dovoljevala bogoslužje in pouk po augsburški veroizpovedi notranjeavstrijskim deželnim stanovom in trem deželnokežjim mestom, med njimi – ob Gradcu in Judenburgu – tudi Ljubljani. Čeprav Karlove koncesije niso govorile o organizacijskih vidikih, so začeli stanovi pospešeno izpopolnjevati tedanjo strukturo in medsebojne vezi deželnih Cerkva. Sedež kranjske Cerkve je seveda še naprej ostajal v Ljubljani. V zadnji petini 16. stoletja je mesto štelo okrog 6000 prebivalcev, luteranov je bilo od nekako dobre polovice do dveh tretjin.⁴⁷ Kot argument tako

44 Žnidaršič Golec, Ljubljanska stolna duhovščina, kot v op. 28, 171.

45 Rajhman, *Pisma*, kot v op. 26, 90 (nem. izvornik), 91 (slov. prevod).

46 Prim. *Slovenski protestantski pisci*, kot v op. 27, 213.

47 Vlado Valenčič, Etnična struktura ljubljanskega prebivalstva v času protestantizma, *Kronika* 16, 1968, št. 3, 138.

luteranske stanovske kot deželnoknežje katoliške strani se je pojavljala (osebna) vest.⁴⁸ Pomembni dokazi o takratnih katoliško-protestantskih trenjih so ohranjeni v delu *Slava vojvodine Kranjske* (1689), v katerem lahko na primer preberemo:

»Zavezo [iz Brucka na Muri], da se bo držal obljub, je Karel pogojeval z ustavitvijo medsebojnega zasmehovanja in zmerjanja. Kakor se bo sam zavzel za odpravo neprimerne vedenja do luteranov, tako naj luteranska stran poskrbi, da se njemu in njegovim tovarišem v veri ne bodo posmehovali predikanti in drugi luterani. Ti da katoličanom, kadar jih vidijo na cesti, obešajo posmehljivke. Karel tega ne bo več prenašal, luterani in katoličani naj odslej drug o drugem govorijo bratsko in krščansko.«⁴⁹

Vendar napetosti med še samozavestnejšim luteranskim taborom in od začetka osemdesetih let počasi spet utrjujočo se katoliško stranjo niso ponehale prav do konca 16. stoletja. K poskusom rekatolizacije Ljubljane spada dogajanje v zvezi s proprotestantskim delovanjem ljubljanskega mestnega svétnika in lekarnarja Vincenca De Agnelattija. Ker naj bi (javno) razpravljajl o verskih stvareh in razširjal krivoverske knjige, je nadvojvoda Karel od mestnega sveta zahteval De Agnelattijevo odstavitve, ki pa je bila na prošnjo deželnih stanov 1. julija 1589 preklicana.⁵⁰ Kljub koncesijam iz Brucka je nadvojvoda Karel vse odločneje posegal v verske razmere v »svoji«, deželnoknežji Ljubljani. Od krajevnih oblasti je vedno znova zahteval, naj protestantske svétnike zamenjajo s katoliškimi. Zelo zanimiv je odgovor ljubljanskih veljakov na ukaz iz Gradca leta 1594 – že med regentstvom mladoletnega Karlovega sina Ferdinanda (II.) – v katerem ti med drugim pravijo:

»Svétniki, ki so privrženi augsburški veroizpovedi, so pripravljani prostovoljno se odpovedati svojim mestom, vendar po drugi strani med katoličani ni tako sposobnih oseb. Ker zaradi vere med njimi ni nika-

48 Prim. Arno Strohmeier, *Svoboda politike in moč vere. Študije o politični kulturi deželnih stanov habsburške monarhije v času verskih vrenj (ok. 1550 do ok. 1650)*. Ljubljana, 2011, 160.

49 Lilijana Žnidaršič Golec, O verskem oziroma religioznem v Slavi. Pogledi Janeza Vajkarda Valvasorja in sledi Erazma Franciscija, v: J. Weiss (ur.), *Studia Valvasoriana*. Ljubljana, 2014, 408.

50 Prim. Fabjančič, *Zgodovina*, ot v op. 7, 250.

kršnega nesporazuma, temveč vlada sloga, naj katoliški veri privržene osebe to razložijo gospodu vicedomu in ga prosijo, naj piše deželnemu knezu, da pusti protestante na njihovih mestih.«⁵¹

Le nekaj dni prej je moral na nadvojvodovo zahtevo v zapor meščan Gašper Sernec (Sernitz), saj je na praznik sv. Rešnjega telesa na svojem oknu izobesil konjsko odejo v posmeh mimoidočim v procesiji.⁵² Prav procesije ob praznikih so bile priljubljena tarča protestantsko naravnanih prebivalcev mesta. Na Marijino vnebovzetje, 15. avgusta 1595, naj bi po besedah »vélikega protireformatorja« Tomaža Hrena katoliško množico z oken nadlegovali »plehke ženske in prevaranti«. Govorili naj bi, da je Jezusova mati »povsem navadna ženska kakor vse druge«.⁵³ Hud udarec, od katerega si niso več opomogli, je ljubljanskim luteranom nazadnje zadal nad leto dni (1598–1599) ponavljajoči se Ferdinandov dekret, po katerem so morali iz Ljubljane in vseh dednih dežel oditi vsi njihovi pridigarji in učitelji.⁵⁴ 1. novembra 1598 je v katoliške roke dokončno prešla tudi špitalska cerkev sv. Elizabete.⁵⁵ Škof Hren, ki je prevzem vodil, je v svoj dnevnik ob tem zapisal:

»Zasedel sem cerkev, razbil krstilnik, raztrgal onečaščene oltarne prte, znova očistil prostor za blagoslovljeno vodo. [...] Razbili smo orgle luteranov [...]. Brez vsakršnega hrupa krivovercev. Nihče si ni upal črhiniti.«⁵⁶

Nasprotja med katoličani in protestanti, v našem primeru zlasti luterani, so bila vseskozi večplastna. Nastajala niso le zaradi tedaj za mnoge resda nadvse pomembnih razlik v razumevanju (pravega) krščanstva. Prepirali se niso le zaradi teoloških vprašanj, kot so opravičenje, narava

51 Prav tam, 276.

52 ZAL, LJU 488, Cod. I/15, 1594, 178. Prim. Fabjančič, *Zgodovina*, kot v op. 7, 276.

53 L. Vidmar (ur.), *Trubar, Hren, Valvasor, Dolničar. O slovstvu na Kranjskem*. Ljubljana, 2009, 37–38.

54 Prim. Vanja Kočever, Patent nadvojvode Ferdinanda o dokončnem izgonu predikantov in odpravi protestantskega bogoslužja v notranjeavstrijskih deželah iz leta 1599, *Arhivi* 37, 2014, št. 1, 44.

55 Prim. Lilijana Žnidaršič Golec, Meščani in cerkvene ustanove v Ljubljani do konca 16. stoletja, *Kronika* 50, 2002, št. 3, 254–255.

56 Obj. Ana Lavrič, *Vloga ljubljanskega škofa Tomaža Hrena v slovenski likovni umetnosti*. 2. zvezek. Ljubljana, 1988, 255. Prim. drugačen (poznejši) zapis v Hrenovem protokolu – obj. Metod Benedik, Iz protokolov ljubljanskih škofov. Protokol 1, 1599–1605. *Acta Ecclesiastica Sloveniae* 6, Ljubljana, 1984, 32.

in vloga (prave) Cerkve, *Sveto pismo* in tradicija kot vodilo(i) pri oblikovanju nauka in bogoslužne prakse. Tudi razlike v odnosu do Marije in svetnikov ter procesij, ki so bile pogosto v ospredju, so ob izbruhih sovražnosti navadno spremljali še drugi, večkrat izrazito posvetni nagibi. Ker je šlo obema stranema za prevlado, vnovični prevzem ali vsaj ohranitev položajev na tem zemeljskem svetu, so se s pristno ali le navidezno verskimi motivi tesno prepletali posvetni cilji in sredstva: gmotne dobrine in koristi, časti, politična moč. Seveda so k razprtijam precej pripomogli še osebne zamere in spori med posamezniki, družinami, ustanovami ali oblastniki, v Ljubljani predvsem med škofom in kapitljem na eni strani ter mestnimi svétniki in predstavniki v mestu stolujočih deželnih stanov na drugi strani. Kadar govorimo o katoliško-protestantskih trenjih v Ljubljani v drugi polovici 16. stoletja, pa moramo biti pozorni tudi na razmere in dogajanje v širšem prostoru: tako v Notranji Avstriji kot v Svetem rimskem cesarstvu, ob katerega južni meji je ležala Kranjska in ki je bilo tedaj sólo neločljivi del z novimi izzivi soočanega krščanskega Zahoda.⁵⁷

57 Prim. Lee Palmer Wandel, *The Reformation. Towards a New History*. Cambridge – New York, 2011.

Božidar Debenjak

IZVIRNI GREH

O naravi prepovedanega sadu

1

Izvirni greh je slovenski prevod za *peccatum originale*; v nemščini se temu reče *die Erbsünde*, kar pomeni »dedni greh«; izraz je prevzel in uveljavil Luther, za njim pa nemško besedilo augsburške veroizpovedi. Toda kljub uporabi enotnega izraza *peccatum originale* se že pri cerkvenih očetih začne uveljavljati razlaga, da je izvirni greh povezan s spolnostjo. Ta ideja ni izvorno judovska. Judovstvo sicer nikakor ni brez tabujev v spolnosti, toda v judovstvu je vsaj heteroseksualna spolnost vsakdanja sestavina življenja, tako da sta pogoja za rabina minimalna starost, navadno 30 let, in pa poročenost, medtem ko je kastrat izobčen iz občestvenih shodov (5 Mz 23:2). Judovski odnos do spolnosti je odvrnitev od kultne spolnosti tedanjega Bližnjega vzhoda, v kateri so v službi templja delovali posvečenci (»kedeši«) in posvečenke (»kedeše«), ekstaza z njimi pa je bila »srečanje z božanstvom«; pričakovano darilo je bilo namenjeno templju, od tod pa izhaja napačno ime »tempeljska prostitucija«. V zgodnjem obdobju je bilo tako mogoče častiti tudi Jahveja,¹ o čemer govori še zgodba o Tamari in Judi (1 Mz 38). Radikalna odvrnitev od teh kultov in kulturnih navad se je zgodila z letoma 622 ali 621 pred krščanskim štetjem (Hilkijeva reforma pod kraljem Jošijo).

Novozavezne knjige ne vsebujejo zahteve po spolni askezi; Pavel jo omenja samo kot posebni dar posameznikov. To je razumljivo, saj

1 Prim. Ch. Gerritzen (ur.), *Lexikon der Bibel*. Köln, 2001, geslo Hurer. Izraza Slovenski standardni prevod prevaja s »posvečeni vlačugar« in »posvečena vlačuga« (5 Mz 23:17), ponekod pa »vlačuga«.

njihove zahteve temeljijo na *Devteronomiju* in prav zato v njih še ne najdemo obsodbe ter zaničevanja spolnosti ali zahteve po askezi. Tudi apostolski očetje se ravnaajo po moralnem kodeksu *Starega testamenta*. Šele pod vplivom dualizma, boja med Bogom in Satanom, nastane tudi v krščanstvu ideal odpovedi vsem užitkom in zaničljiv odnos do telesnosti. Vzor vernosti postane menih.

Obsojanje in zavračanje spolnosti se sicer izražata različno, toda bolj ko se širijo dualistična prepričanja (ne samo v krščanstvu, temveč tudi v manihejstvu in drugod), bolj dobiva spolnost vlogo satanovega orodja, torej večnega pohujšanja, povzdigujeta pa se spolna askeza in celibat. Za nadaljnji razvoj problema je pomemben Tertulian. Uporablja tri različne izraze: *vitium originis* (izvirna napaka), *naturae corruptio* (kvarjenje narave) ter *tradux peccati* (prenašalo greha). Zadnji izraz Tertulian poveže s spolnostjo in zaploditvijo potomstva. Iz tega potem izhaja poznejši razvoj doktrine: sama spolnost je grešna, otroci se rodijo z izvirnim grehom. Pri verouku v prvih razredih osnovne šole so nas nekoč učili, da nekrščeni otroci ne pridejo v nebesa, temveč da v predpeklu (limbu) čakajo na odrešenje na sodni dan, saj če umro brez krsta, z njih ni spran izvirni greh. Pri Ambrožu najdemo že namig na dedno krivdo. Izraz *peccatum originale* je prvi uporabil Avguštin: šlo naj bi za Adamovo dejanje iz svobodne volje, za akt nepokorščine do Boga, tako da človek privoli v lastnost svoje narave, ki jo je Adamov padec pokvaril, ploditev pa jo prenaša. S to privolitvijo naredi tradirano krivdo in prevlado čutnosti oziroma poželenja nad duhom za svojo osebno lastnost, tako da človek »ne more ne grešiti«. V nekoliko oslabiljeni obliki je bilo Avguštinovo stališče leta 418 sprejeto kot dogma.

V obdobju sholastike so jemali bolj ali manj za samoumevno, da grešnost pripada Adamovim potomcem, iz česar sledi obsojenost na greh, obenem pa so ob tem brez posebnega premisleka govorili o dednem grehu kot lastni krivdi. A vprašanje, ali je grešna že kar spolnost sama po sebi, je imelo različne odgovore ali pa je ostajalo neodgovorjeno.

Ko je Ivan Prijatelj kmalu po koncu prve svetovne vojne pripravil *Stritarjevo antologijo*, je v uvodu zapisal tudi: »Erotika je katoličanu dovoljena samo v svrhu ploditve človeškega rodu.«² Takratna rimskokatoliška doktrina je imela vsako drugo spolnost za grešno, zato je prepovedovala kontracepcijo, vsako telesno ljubezen neporočenih raznospolnih partnerjev, prezirala je tudi nezakonske otroke, jim za sramotni pečat dajala posebej iskana krstna imena, na primer Polikarp, prepovedovala je samozadovoljevanje, predvsem pa homoseksualna razmerja itn. Razveze zakona ni marala, dopuščala je le »ločitev od mize in postelje«, torej razhod skupnega gospodinjstva in opustitev medsebojne spolnosti, kar je v konsekvenci pomenilo popolno odpoved spolnosti, saj zunaj zakona in poskusa zaploditve ni bila dovoljena. Sem spada tudi popolna prepoved abortusa, tudi če ga opravičujejo medicinski ali etični razlogi. V poznejšem razvoju so se sicer pojavile nekatere niše med prepovedmi, na primer spolnost med zakoncema ob predvidoma neplodnih dneh (metoda Knaus-Ogino), nekoliko širša možnost razveljavljanja zakonske zveze. A koncilskemu papežu Pavlu VI. so dali v podpis izredno restriktivno encikliko *Humanae vitae*, ki že takrat ni več ustrezala prevladujočemu pričakovanju. Kaj bo spremenil sedanji papež Frančišek, je stvar ugibanj.

Rimska Cerkev v svojem odnosu do spolnosti ni edina. Podobna stališča, včasih še ostrejša, imajo tudi nekatere fundamentalistično usmerjene evangelikalne denominacije.³ Kot smo že videli, se antiseksualna stališča pojavijo že zgodaj v zgodovini krščanstva. Ob Tertulianu moramo navesti vsaj še znamenitega učenega teologa Origena, ki se je kastriral po analogiji z izrekom: »Če te tvoje oko pohujšuje, ga izderi.« (Mt 5:29 in še večkrat.) Še v carski Rusiji so bili dovolj vplivna denominacija skopci, ki so si pridobivali zaslužnje s samokastracijo: za moške je pomenila »mali pečat«, če so si z razbeljenim železom odrezali mošnjo, in »veliki pečat«, če so odrezali tudi penis. Ženskam so pohabljali genitalije in prsi, posredovali pa so tudi pri svojih in tujih otrocih. Po uničenju carske Rusije so ostanke te denominacije še zasledili v Romuniji.

2 *Stritarjeva antologija*, Ljubljana, 1919, str. 44.

3 Pejorativnim izrazom kot »sekta« ali »ločina« se rajši izognemo.

Toda vrnimo se k Adamovemu grehu. Je bila to res kar spolnost?

O tem se je najbolje poučiti iz *Geneze*. Današnja podoba hebrejske *Biblije* je, kot je znano, rezultat dolgega procesa. V njem je najprej prišlo do združitve dveh vzporednih tradicij, južne iz kraljestva Juda in severne iz kraljestva Izrael; prva imenuje Boga Jahve, druga uporablja splošno ime Elohim (množinska oblika, ki nekako ustreza veliki začetnici). Poznejši svečeniki in verski reformatorji so uvedli v besedilo še druge elemente, med drugim so iz zapisa Božjega imena JHVH s samoglasniki iz besede Adonai naredili nadomestno, torej dopustno ime Jehovah, uredili kodekse zapovedi in prepovedi ter še marsikaj. O vsem tem je veliko strokovne literature, na kratko pa so o tem pisali tudi v zahtevnejših uvodih, na primer v nemško *Jeruzalemsko Biblijo*. Za bralca se ta zapletena zgodovina nastajanja kaže v določenih neskladjih poročil. Tako je seveda tudi v poročilih o stvarjenju človeka, vrtu Eden in padcu v greh.

Prvo poglavje *Geneze* je elohistično in govori o stvarjenju človeka na šesti dan:

»Bog je ustvaril človeka po svoji podobi, po Božji podobi ga je ustvaril, moškega in žensko je ustvaril. Bog ju je blagoslovil in jima rekel: Bodita rodovitna in množita se, napolnita zemljo [...].« (1 Mz 1:27–28)

In na koncu poročila: »Bog je videl vse, kar je naredil, in glej, bilo je zelo dobro.« (1 Mz 1:31) Po tej zapovedi, naj se množita, naj torej imata potomstvo, izrečeni na šesti dan stvarjenja, sledi sedmi dan počitka.

Nekoliko neskladno s tem je jahvistično poročilo⁴ iz drugega poglavja, da je Bog »zasadil vrt proti vzhodu v Edenu, in je tja postavil človeka, katerega je bil izoblikoval«, (1 Mz 2:8) ter mu nato naročil, naj vrt obdeluje, šele potem (prav tam, v. 16–17) pa mu je »zapovedal in rekel: ›Z vseh dreves v vrtu smeš jesti, le z drevesa spoznanja dobrega in hudega [ali: zlega] nikar ne jej! Kajti na dan, ko bi⁵ jedel z njega, boš gotovo

4 Jahvist se začinja z 1 Mz 2:4b in zajema skoraj vso *Genezo* in *Eksodus*. Potem spet naletimo nanj v 4 Mz 10:29 (do vključno pogl. 24) in še marsikje zunaj tore. Slogovno je prepoznaven po živahnem slogu, medtem ko je elohist bolj skop v izrazu.

5 Nemška *Jeruzalemska Biblija* ima »Kajti brž ko bi«. V drugem brižinskem spomeniku so našteve posledice izvirnega greha: »Eče bi ded naš ne sčegrešil, te v veki jemu be žiti,

umrl!« In šele po tej prepovedi je Bog rekel: »Ni dobro za človeka, da je sam; naredil mu bom pomoč, ki mu bo primerna.« (v. 18) Zatem je pred človeka pripeljal vse živali, da jih je človek poimenoval, in šele nato iz Adamovega tkiva ustvaril žensko. Po stvarjenjskem izvoru je identična z možem. Da pa sta tudi v spolnosti par, jasno govori vrstica 23: »Zaradi tega bo mož zapustil očeta in mater in se pridružil svoji ženi in bosta eno meso.« Da sta bila oba naga in ju ni bilo sram, je sporočilo 24. vrstice.

Tretje poglavje govori o tem, kako sta prva človeka prelomila prepoved. Evo zapelje kača z značilnimi besedami:

»Nikakor ne bosta umrla. V resnici Bog ve, da bi se vama tisti dan, ko bi jedla z njega, odprle oči in bi postala kakor Bog, poznala bi dobro in hudo.« (1 Mz 3:4-5)

Jedro kačinega tolmačenja se po *Vulgati* navaja »eritis sicut Deus, scientes bonum et malum«. Ta »kakor Bog« je mogoče prevesti tudi »kakor bogova« ali »kakor bogovi«. In res so se, pravi vrstica 7, »tedaj obema odprle oči in spoznala sta, da sta naga«. Iz figovega listja si spleteta predpasnika in se pred Bogom skrijeta v goščavi. Sledi kaznen: najprej za kačo, ki je obsojena na plazenje v prahu; nato za ženo, ki bo »v bolečinah rojevala otroke« in bo odvisna od moža, ki bo »gospodoval nad teboj«; mož je obsojen na zemljo, polno »trna in osata«, tako da bo »v potu svojega obraza jedel svoj kruh«, dokler se ne povrne v zemljo, kajti: »Prah si in v prah se povrneš.« Nato Bog oba obleče.

In zdaj sledi še vzrok za izgon iz vrta Eden:

»Tedaj je Gospod Bog rekel: »Glejte, človek je postal kakor eden izmed nas, saj pozna dobro in hudo. Da ne bo zdaj iztegnil roke in vzel še z drevesa življenja ter jedel in živel na veke!« (v. 22)

To je vzrok za izgon iz vrta Eden: Človek je postal »kakor eden izmed nas«, je kakor Bog, zna delati dobro in hudo, a po nečem je prekratek. Ko Bog dela dobro in hudo, ima to globlji smisel, je v okviru neke pravičnosti. In dokler je človek poznal samo dobro, ni bil nevaren za ustroj sveta. Odkar pa pozna tudi hudo, ne zna pa se zadržati v mejah, mu postavlja mejo le smrt. Z večnim življenjem bi bil do kraja destruktiven.

starosti ne prijemljonči, nikoliježe pečali ne imy, ni slzna telesa imonči, nu věveki je u be žiti.« V izgubo je šlo večno življenje brez skrbi in solznega telesa.

Izvirni greh je, da hoče človek »biti kakor Bog«, brez samoomejitev, delati kar počez dobro in zlo.

4

Toda kako to, da je bil izvirni greh pri kristjanih razumljen ne kot *hybris*, kot ošabno potegovanje za vsemogočnost, temveč kot spolnost?

Eden od vzrokov je bil, da so poganske religije postavljale spolnost na zelo vidno mesto, v spolnih misterijih naj bi se celo srečali verniki ali vernice z božanstvom. Če so takratni novodobni kulti videli vrata do božanstva v orgiastičnih obredih, so oznanjevalci zgodnjega krščanstva načrtno razširjali askezo, puščavniško osamo, premagovanje strahu pred smrtjo v mukah.

Drugi veliki vzrok je bil način branja *Biblije*. Ko so asketi brali *Genezo*, so v njej našli omembo golote pred izvirnim grehom ter sramu in želje po zakrivanju golote po izvirnem grehu; v izrečeni Božji kazni so videli ženine bolečine ob porodu, a tisto, kar naj bo rojeno v bolečinah, je lahko bilo zaplojeno samo v seksualnem aktu. V patriarhalnem splošnem okolju ni bilo nič čudnega, da kazen za moškega ni imela spolnih komponent, žena pa je bila povrhu kaznovana še s pokornostjo možu.

Tretji vzrok je neka semantična posebnost hebrejščine: »Človek je spoznal svojo ženo Evo, spočela je in rodila Kajna.« (1 Mz 4:1) »Spoznati« pomeni tu in še marsikje »imeti koitus«⁶, in tako so tudi »drevo spoznanja« lahko asociirali s spolnostjo.

Preprosto opazovanje narave in človeka jim je pokazalo, da ni nadaljevanja rodu brez spolnega akta; obenem pa se je pokazala razlika, da se pri živalih spolni akti dogajajo v razdobjih parjenja, vmes pa ne. Človek tega ritma nima oziroma so od njega ostali le zabrisani sledovi. Očitna je bila zveza med spočetjem v spolnem aktu in rojstvom devet mesecev pozneje. V trenutku, ko je bila spolnost kot taka razumljena kot grešna, je ostala odpustljiv greh samo tedaj, ko je bila usmerjena v spočetje. Na to se je potem navezala ideja, da je ta odpustljivi greh treba sprati s tako spočetega otroka, kar se zgodi šele s krstom.

6 Npr. 1 Mz 4:17.25, 1 Mz 38:26, 1 Mz 52:7, 1 Sam 1:19.

5

Zdaj je čas, da se obrnemo k nekaterim vprašanjem v zvezi s človekovo spolnostjo.

Ko je v 18. stoletju Karl Linne razvrstil rastline in živali v svoj sistem, mu je bil za eno od izhodišč red stvarjenja bitij, »quot ab initio creavit infinitum Ens«, toliko kot jih je od samega začetka ustvarilo neskončno Bitje, drugo izhodišče pa je temeljilo na primerjavi telesnih znakov in pri živalih primerjalna anatomija. Tako je v sistem živali uvrstil tudi človeka z značilnim dvočlenskim rodovno-vrstnim imenom *Homo sapiens* kot edino vrsto rodu *Homo*, ta rod kot edini v družino *Hominidae*, to pa v red *Primates*. S tem je določil normalno znanstveno obravnavanje tega živega bitja, ki je oprto na primerjalno anatomijo. Poznejša zoologija je Linnejev sistem primatov samo toliko popravila, da je iz njega izključila netopirje; te je Linne uvrstil sem, saj imajo le en par mlečnih žlez, in to na prsih. Človek je bil »krona stvarstva«, toda tudi uvrščen na svoje mesto v stvarstvu.

Tudi nauk o evoluciji ni podrl Linnejevega sistema, temveč ga je samo izpopolnil in mu dodal nove utemeljitve. Danes vemo, da obstaja znotraj primatov posebna skupina Anthropeidea, višje opice, v kateri so giboni, orangutani, gorile, šimpanzi in pa ljudje (današnji človek in njegovi izumrli bližnji sorodniki). Genetika je prispevala spoznanje, da se genoma človeka in obeh vrst šimpanza vsaj 98-odstotno ujemata.

6

Na poti nastajanja človeške vrste se je zgodila pomembna evolucijska sprememba: dejstvo, da smo si bolj podobni z mladiči šimpanza in gorile kot pa z odraslimi opicami, nas pripelje do spoznanja, da se je tu zgodil premik, ki ima strokovno ime »neotenizacija«. Habitus mladostne oblike ostane in ga ne zamenja zrelostni habitus, spolna zrelost torej ni mejnik med obema habitusoma, temveč se po njenem nastopu ohrani mladostni habitus; se pa doba spolnega dozorevanja podaljša. Ko je evolucijsko odvržen zrelostni habitus, so odvržene tudi različne »specializacije«, torej oblike, močno prilagojene razmeram, organizmi pa postanejo spet bolj

»primitivni« in vrsta s tem sposobna za novo, drugačno specializacijo. Ta pojav se ne omejuje na dvoživke, klasičen primer je proteus, temveč je univerzalen; ne zajema samo človeške ribice, temveč tudi predčloveka. Poglejmo nekaj dejstev: šimpanz spolno dozori pri približno šestih letih, človek več kot dvakrat pozneje. Odrasli šimpanz ima na roki palec, ki ni več univerzalno uporaben, človeški palec je univerzalen. Šimpanz in gorila imata arkade oblikovane kot močne nadočasne oboke, človek ne; ta sprememba je povezana s strukturo žvekal, saj človek ne more žvečiti tako trde hrane. V zameno pa se je razvil obradek, torej kostni nastavek na spodnji čeljusti, ki omogoča artikulirani govor.

Ta sprememba je imela pomembne posledice.

Podaljšano dozorevanje je povečalo odvisnost otroka in mladostnika od odraslih članov skupine. Daljše dozorevanje pomeni tudi daljšo in bolj poglobljeno socializacijo, torej proces medsebojnega učenja in brušenja. Mladostni stadiji so bolj »radovedni«, saj se morajo seznaniti s svetom, ki jim je ob rojstvu nov. Podaljšani mladostni stadij podaljšuje tudi obdobje radovednosti, in glede na to, da se je tudi spolno dozorevanje zgodilo v mladostnem stadiju, ta radovednost s spolno zrelostjo ne uplahne. Če pomislimo, da je bila življenjska doba zgodnjih ljudi zelo kratka, je jasno, da so ostajali do izteka življenja zelo radovedni in nagnjeni k preizkušanju vsega, zunanjih predmetov in lastnega telesa ter njegovih sposobnosti. Poleg vsega pa se je z neotenzicacijo zgodila še ena sprememba: izginila so paritvena obdobja, tako značilna za večino živali. Človeška ploditev ni več sezonska, temveč je permanentna.

Prav tako so živeli v skupnostih, ki so bile sprva krdela, in v njih so ne samo sobivali, temveč tudi ustvarjali skupno življenje, jedli in pili, delali in spolno živeli.

7

Pogled na živalske skupnosti nam pokaže različne modele. V mačjem svetu živi en samec z več samicami, samci so med seboj sovražni. Maček na svojem teritoriju pomori mladiče drugih mačkov. V volčjem krdelu se parita samo alfa samec in alfa samica, drugi člani krdela so podrejeni in se ne pariyo, med samci ni boja na življenje in smrt. Opičje krdelo sicer

pozna hierarhijo, toda ni prepovedi parjenja med podrejenimi. Med samci ni izključujočega boja.

V iskanju »naravnega vzorca« se avtorji radi zatekajo k trajno povezanemu paru, kakršnega najdemo zlasti pri nekaterih ptičih: isti par se vsako sezono najde in vzredi mladiče. Toda ta tip monogamnega para je lahko sicer etični ideal, lahko je plod zgodovine, ni pa razvojno izhodišče za svet človeka. Človeška značilnost, ki je označevala že predljudi in praljudi, je življenje v skupnosti, ki se je razvila iz krdela. Od treh prej navedenih živalskih modelov je to izhodišče ravno opičje krdelo. Odnosi v njem so dinamični, nastajajo pari, ki so bolj ali manj trajni, v njem si samci ne morejo biti brezobzirni konkurenti in samice ne brezobzirne konkurentke, čeprav so lahko med enimi in drugimi merjenja moči in vpliva. Razmerja med samci in samicami so vsaj deloma solidarna, mladiči pa so v varstvu vsega krdela. Opičje krdelo seveda ni prostor permanentne orgije. V krdelu šimpanzov pa je samica tista, ki si izbira partnerje, in ne obratno.

V zgodovini človeških družb so se mnogi elementi te naravne solidarnosti omajali in celo izgubili, a v izhodišču so obstajali.

8

Posamezni člani vrste *Homo sapiens* morajo najprej biti zaplojeni in se roditi. Ta proces biološko ni niti malo preprost in je podvržen mnogim okvaram. Ne končajo pa se vse s smrtjo plodu. Prirojene okvare so lahko kromosomske ali nastanejo v zaporedju oblikovanja organskih sistemov. Tu nas bodo predvsem zanimale tiste, ki so povezane s spolno določenostjo.

Splošno znano dejstvo, da nastane zarodek, ki bo po rojstvu, če bo šlo vse po sreči, ženskega spola, če semenčica prinese v jajce kromosom X, moškega spola pa, če prinese kromosom Y, je značilno za normalni razplet. Toda veliko je tudi genetskih napak. Spolni celici, tako jajce kot semenčica, namreč nastajata z redukcijsko delitvijo ali mejozo. Iz diploidne zarodne celice, ki ima 23 parov kromosomov, od teh je en par pri ženski XX, pri moškem XY, nastanejo v dveh korakih štiri haploidne celice. Iz vseh štirih nastanejo v testisu semenčice. V ovariju se od štirih

samo ena razvije v jajčece. Iz vsakega od 23 parov kromosomov diploidne celice pride v spolno celico eden od kromosomov. In tako ima normalno jajčece set kromosomov $22 + X$, normalna semenčica pa $22 + X$ ali $22 + Y$. Toda ob mejozi nastajajo tudi napake, in to pri obeh spolih ter pri različnih kromosomih; par se na primer ne razdeli in sta v eni spolni celici oba kromosoma istega para, v drugi pa ni nobenega, tako da z združitvijo jajčeca in semenčice nastane 47 ali 45 kromosomov namesto normalnih 46. Rezultat so nepopravljive genetske napake. Zelo veliko se piše o Downovem sindromu, torej o trisomiji enega od kromosomov. Če se taka napaka zgodi s »spolnima« kromosomoma X oziroma Y, je poleg telesnih okvar lahko nejasna tudi spolna pripadnost. Defekt lahko izvira tako iz jajčeca kot iz semenčice. Tako v jajčecu kot v semenčici je mogoče stanje $22 + 0$, $22 + XX$, v semenčici tudi $22 + XY$ in $22 + YY$, v jajčecu pa $22 + XX$.

Nepopravljive genetske okvare na področju spolne opredelitve so: Turnerjev sindrom (XO) s podvariantami, oseba na zunaj ženskega spola, majhna in duševno zaostala, v težjih primerih s krilatim vratom; triploiks- sindrom (XXX), neplodna ženska z mnogimi drugimi tegobami; Klinefelterjev sindrom (XXY), neploden moški z mnogimi drugimi tegobami; XYY-sindrom, neploden moški, nadreprezentiran v ameriških zaporih; in še več drugih okvar.

Drugi tip okvar so napake v embrionalnem razvoju. Ta je zelo zapleten, dogaja se kot neke vrste štafeta, pri kateri si pobudo predajajo različni praorgani. Ker so bili predniki vretenčarjev dvospolna bitja, se spolni aparat zarodka zasnuje za oba spola enako, diferenciacija pa nastaja v posameznih razvojnih fazah. Tako imajo posamezni deli spolnega aparata obeh spolov vzporedno izhodišče, potem pa eni deli pri vsakem spolu zaostanejo in dobijo funkcijo spremljevalnih organov pri enem spolu, drugi pa se povečajo in postanejo glavni spolni organi tega spola. Tudi v hormonskem sistemu obeh spolov so spolni hormoni obeh spolov, samo v različnem razmerju.

Občasno se zgodi, da se razvijejo oboji spolni organi (hermafroditizem); večkrat pride do nepopolnega razvoja spolovil, tako da je spolna identifikacija novorojenca težavna; novorojenec s hipospadijo, torej z izvzidilom sečne cevi na bazi penisa, bo lahko napačno prideljen ženske-

mu spolu, novorojenka s prevelikim klitorisom pa moškemu. Posebna težava je z dečki, pri katerih se testisi niso spustili v mošnjo.

Temu se pridružujejo okvare hormonskega sistema: prirojena rezistenca na androgene povzroči, da je kromosomsko moški (XY) po vsej zunanji podobi ženska. Takšne so bile na primer športnice, ki so jih izključevali iz ženskih tekmovanj.

9

Mnogo manj so znani vzroki neujemanja med biološkim spolom in občutjem spolne pripadnosti. Sodobne metode endokrinološke medicine in plastične kirurgije omogočajo »spremembo spola«: dodajajo se spolni hormoni želenega spola in odstranijo gonade nezaželenega spola, zunanje spolovilo pa se prilagodi želenemu spolu. Toda težava je obstajala tudi pred rojstvom sodobne medicine in so jo reševali na svoj način.

Človeške skupnosti so se srečevale najbrž kar z vsemi temi težavami nejasne ločnice med spoloma, ki so jih morale tako ali drugače reševati. Včasih je o spolu odločal socialni status. Še v dvajsetem stoletju je v Albaniji v družinah brez moškega poglavarja ena od žensk postala socialno moški, prevzela vse moške insignije, način oblačenja in navade, tudi okolica jo je obravnavala kot moškega.

Veliko religij se zelo ukvarja s težavo dvospolnosti, na primer v določanju statusa šamanov. Njihova magična moč je temeljila ravno na tem, da so veljali za moške in ženske hkrati.

Pogosto so kulture postavljale v ospredje spremembo spola, torej spremembo nekaterih mladeničev iz moškega v ženski spol. Etnologi so opisovali moške različnih območij sveta od Grenlandije do Bornea, ki so se spremenili v ženske. Različno so poimenovani, in sicer po abecednem vrstnem redu: ahnučik, basir, basm, bača, berdache, bote, čukadn, epanga, mujadores, ovašengi, pumea, župan. Avstralski staroselci so poznali t. i. subincizijo kot iniciacijski obred, ki je bil spremljan z močno krvavitvijo, ki je bila primerjalno podobna menstrualni krvi.

V bližnjevzhodnih kulturah so bili v kulturnih vlogah spolnih svečnikov tako imenovani galli, ki so se ob vstopu v to vlogo javno skopili, drugod pa tudi nepohabljeni moški spolni svečeniki v tako imenovani

»tempeljski prostituciji«, torej v obredih, v katerih so s spolnim aktom doživljali versko ekstazo. Spolni svečeniki in svečenice so udeležencem kulta omogočali doživetje boga ali boginje skozi mistiko spolne ekstaze. Napačna oznaka »tempeljska prostitucija« je nastala, ko so na to obliko kultov z ženskimi svečenicami naleteli novoveški kolonialni osvajalci. Čeprav je bil s spolnim aktom zvezan dar, je bil ta namenjen svetišču kot del kulturnega dejanja in svečeniška oseba je pomagala verniku ali vernici do mistične ekstaze iz pobožne predanosti božanstvu.

Tudi v stari zgodovini Izraela so obstajali taki svečeniki in svečenice, *Biblija* jih imenuje kedešim. Ko je Luther prevajal *Biblijo*, je imel težave s prevodom za moškega pod imenom kedeš in žensko pod imenom kedeša. Ti vlogi sta obstajali tudi v starem kultu Jahveja, kot je zelo jasno razvidno iz zgodbe o Judi in Tamari (1 Mz 38): Tamara, ki ji grozi, da ji Juda ne bo dal za moža še tretjega sina (prvi, Er, je bil hudoben in ga je Bog ubil, drugi, Onan, ni hotel oživiti bratovega semena, zato ga je Bog ubil, tretji, Šela, pa še ni bil dovolj star, zato Tamara čaka), se preobleče v kedešo (v službi Jahveja) in ji Juda za jamstvo kulturnega plačila zastavi svoje poglavarске insignije, pozneje pa pošlje nekoga, naj ji izroči plačilo, a Tamare ni več. Tamara zanosi, in sicer pričakuje dvojčka. Tamara v *Bibliji* ni kdor koli: nanjo se sklicuje Ruta, najdemo pa jo tudi v Jezusovem rodovniku (Mt 1:3).

Šele izraelska kulturna reforma⁷ je spolno ekstazo dokončno izločila iz kulta.

10

Izraelska verska reforma nadvse radikalno prepoveduje vse, kar je prej vero v Jahveja družilo z drugimi veroizpovedmi. Druge religije so včasih poznale žrtvovanje ljudi; kolikor je bilo tega v praobliki *Biblije*, so v redakciji izbrisali, spomnimo se samo zgodbe o Abrahamu in Izaku. Druge

7 Prva velika reforma se zgodi pod kraljem Hiskijo (716–687 pr. n. št.). Druga reforma sledi okoli leta 622 z najdbo »zakonika«, na katerem potem sloni *Devteronomij* (Jošija je po smrti očeta osemleten zasedel prestol ob podpori svečenicov, nato po najdbi »zakonika« potrdil reformo, ki jo je predložil vrhovni svečenik Hilkija).

religije so poznale skopitev moških, ki jo *Biblija* zavrača. V *Devteronomiju* tak spolni pohabljenec izraelskega rodu ravno tako ne spada v Gospodovo občestvo kot »mešanci« in nekatere kategorije tujcev: »Kdor ima zmečkana moda ali odrezan moški ud, naj ne pride v Gospodovo občestvo.« (5 Mz 23:2, podobna določba je tudi v *Levitiku* – 3 Mz 21:20) Zmečkanje testisov je bila tedaj običajna metoda skopitve otrok. Bližnjevzhodni kulti so pogosto obsegali tudi razmerje moških z lastnim spolom in tudi to je prepovedano: »Če kdo leži z moškim, kakor se leži z žensko, sta oba storila gnusobo [...].« (3 Mz 20:13) Enake sankcije (smrtna kazen) so v istem poglavju zahtevane še za »prešuštnika in prešuštnico«, seks z »ženo svojega očeta«, s »svojo snaho«, z »ženo in njeno materjo« itn.

Seveda se pri tem postavlja vprašanje, kam uvrstiti vse te prepovedi, ki naj se sankcionirajo s smrtno kaznijo. Po delitvi prepovedi na »ceremonialne«, »legalne« in »moralne«, ki jo poznamo iz reformacije, tudi od Trubarja, so »morales« samo zapovedi dekaloga, medtem ko so v teh poglavjih našete zapovedi in prepovedi deloma »ceremoniales«, deloma »legales«, namenjene so predvsem judovskemu ljudstvu določenega časa. Samo »morales« so nenehno obvezne. Judovski predpis na primer zahteva, da mora biti rabin poročen, kar se dobro ujema s predpisi pentatevha. Ko so se v krščanstvu pojavili asketi, puščavniki in je boj s spolnostjo postal bistvena sestavina meništvva, iz katere je potem izšel celibat, smo se znašli na povsem novem terenu. In ko se je že v antiki ob vsem spoštovanju *Starega testamenta* Origenes sam skopil, da bi se rešil »pohujšujočega« dela telesa (»če te tvoje oko pohujšuje, ga izderi«), je ravnal povsem v nasprotju s pentatevhom, in sicer enako kot pozneje nekdanja ruska sekta skopcev.

Spremembe so najbolj opazne na primeru homoseksualnosti. Iz stare Grčije poznamo dva tipa njenega pozitivnega vrednotenja. V Šparti se slavi sobojevništvo obeh erastov, ki branita v boju tudi drug drugega (podobno partnerstvo poznajo tudi v japonski tradiciji), v Atenah pa skrb uveljavljenega mentorja za svojega mladoletnega ljubimca, kar poznejša doba razvrednoti v seks. Zgodovinar Suetonij se posmehuje Cezarju, češ da je bil »mož vseh žena in žena vseh mož«. Tovrstne pikantnosti iz življenja cesarjev so podobne današnjemu obrekljivemu spletu. Konstantin uvede smrtno kazen, Teodozij to še zaostri, Justinian razglasi, da je to

kaznovanje cesarjeva dolžnost pred Bogom. Zakonik Carolina iz leta 1532 predpisuje smrtno kazen za moško in žensko homoseksualnost ter za sodomijo. Smrtno kazen sta odpravila razsvetljena absolutista Friderik Veliki in Jožef II., Code Napoleon je leta 1810 homoseksualnost povsem depenaliziral, a po nemškem zakoniku je ostala kazniva moška homoseksualnost, po avstrijskem iz leta 1852 tudi ženska. Oktobrska revolucija leta 1917 je ohranila samo zaščito mladoletnikov, sicer pa odpravila kaznovanje, a pod Stalinom je bila spet zagrožena ostra kazen. Weimarska republika je hotela odpraviti splošno kaznivost homoseksualnosti, a po prihodu nacistov na oblast so zakonodajo izrazito zaostriili. V Jugoslaviji je potekala depenalizacija od zahoda proti vzhodu, v deželah »socialističnega tabora« se je najprej spreminjala Češkoslovaška in za njo Vzhodna Nemčija, v Zvezni republiki Nemčiji se je razprava začela v šestdesetih letih in razpletla po letu 1968, v Veliki Britaniji je bila zakonodaja reformirana leta 1963. Sledila sta Christopher Day v ZDA in serija »parad ponosa«. Nizozemska je prva uvedla možnost istospolnih porok, v anglikanski Cerkvi so se zgodila razhajanja, saj je odkrit homoseksualec lahko postal tudi škof. Lok vrednotenja se torej razpenja od smrtne kazni do porok in škofovske časti.

Pomembno je tudi dejstvo, da od novembra 2013 v Nemčiji ni več obvezna opredelitev posameznika o tem, ali pripada moškemu ali ženskemu spolu.

V teh okoliščinah je krščanskim veroizpovedim prepuščeno, katere zadevne zapovedi in prepovedi iz *Pentatevha* uvrščajo med morales, torej obvezujoče, katere pa med historične, torej bodisi legales bodisi ceremoniales.

11

A veliko pomembnejše je, kaj vse sledi iz tega, da hoče človek »biti kakor Bog«. Ta opredelitev izvirnega greha ne nagovarja samo verujočih. Kadar koli je človek hotel »biti kakor Bog« in se ni zavedal svojih meja, se je zgodila moralna katastrofa. Mnogi verniki so se po Auschwitzu spraševali, kako je kaj takega pred Božjimi očmi sploh mogoče. A Hitler

in njegovi so hoteli »biti kakor Bog«, v drugih ljudeh in narodih so videli samo sredstvo. Tudi Stalin in njegovi so hoteli »biti kakor Bog«. In kaj je bila drugega kitajska »kulturna revolucija« ali Pol Pot v Kambodži? Tudi imperialni nastopi Združenih držav so želja »biti kakor Bog« in svet »velikega brata«, ki ga je razkril Snowden, ni nič drugega kot želja, izhajajoča iz izvirnega greha. Pa svet, v katerem je šla preobilica finančnih sredstev na ropanje stvarnega bogastva? In zakaj nam iz vseh velikih in nadvse pomembnih odkritij obenem grozi strah, da bomo izgubili svobodo? Človek, ki hoče »biti kakor Bog«, je kot čarovniški učenec, ki svojih spoznanj ni sposoben obvladati in se v njih omejiti. Grozi nam, da bomo sužnji umetne inteligence, grozi nam, da bomo zaslužjeni na podlagi poznavanja genoma ter da bomo uničili planet, na katerem živimo. Človek zna delati dobro in hudo, toda ne pozna mere in izravnave. Je »kakor Bog«, toda ponesrečen demiurg, ki ni Bog. Prav tako ga ni strah Boga in ni v sebi zgrožen zaradi tega, ker je prelomil moralni zakon. Že nemški filozof Fichte, ki je bil Kantov učenec, pa je zapisal: »Bog je moralni zakon sveta.« In ta Bog je obvezujoč, enako tudi za tistega, ki ne veruje v Boga teologov.

Vanja Kočevar

FERDINAND II. NA ČELU PROTIREFORMACIJE Plemstvo in konfesionalno-politične razmere na Kranjskem v prvi tretjini 17. stoletja

Uvod

V prispevku¹ želimo predstaviti kratek pregled politično-konfesionalne zgodovine osrednje slovenske zgodovinske dežele, vojvodine Kranjske, v času vladavine deželnega kneza, nadvojvoda in cesarja Ferdinanda II. (1595–1637). Prispevek temelji na arhivskem gradivu kranjskih deželnih stanov ter cesarskih patentih, ki jih hrani Arhiv Republike Slovenije, različnih objavljenih deželnoknežjih, cerkvenih kot tudi stanovskih virih ter letopisu kolegija Družbe Jezusove v Ljubljani, sekundarnem viru, ki prinaša vpogled v politične nazore ene vodilnih skupin znotraj katoliške stranke v času protireformacije na Kranjskem.

Namen prispevka je tudi opozoriti na vlogo deželnega kneza Ferdinanda, ki je bil resnični vodja protireformacije v širšem slovenskem etničnem prostoru. V slovenskem zgodovinopisju, literaturi in zgodovinskem spominu je Ferdinandov lik po navadi predstavljen v senci njegovega osemnajst let starejšega sodobnika devetega ljubljanskega škofa Tomaža Hrena, ki je kljub svoji protireformacijski gorečnosti kot vodja protireformacijske komisije na Kranjskem v resnici le izvrševal deželnoknežji politično-konfesionalni program na terenu.

Protireformacija se je v notranjeavstrijskih deželah začela že po sklenitvi Bruške pacifikacije (1578), ki je dala protestantskemu plemstvu treh dežel Štajerske, Koroške in Kranjske široke verske koncesije, vendar si je

1 Za nesebično pomoč pri pripravi prispevka se iskreno zahvaljujem dr. Borisu Golcu, dr. Lilijani Žnidaršič Golec, dr. Mihu Preinfalku, dr. Sašu Jeršetu, dr. Kozmi Ahačiču in dr. Mihu Seručniku.

deželni knez od tedaj prizadeval, da bi ustavil porast protestantizma in čim bolj omejil verske svoboščine za augsburško veroizpoved v svojih dednih deželah. Eden od protestantskih veljakov na Štajerskem je že v tem času izjavil, da bodo stanovi sestopali s stopnice na stopnico, dokler ne bodo ležali na tleh.² Prispevek poskuša pokazati, kako je nekoliko pozneje v času vladavine nadvojvoda in cesarja Ferdinanda II. upad politične moči stanov in protestantske veroizpovedi potekal skladno s to daljnovidno izjavo. Deželni knez je namreč skladno z legalistično-pragmatičnim programom izvedbe protireformacije protestantizem v notranjeavstrijskih deželah v času dobrih tridesetih let postopno odpravil. Naš pregled se bo omejil na čas po letu 1603, ko je v protestantizmu vztrajalo le še plemstvo, saj so se meščani pod pritiskom protireformacijske komisije, vsaj na videz, spreobrnil v katoliško veroizpoved. Čas po tem, ko je protireformacijska komisija preiskala Kranjsko, je bil poleg tega v slovenskem zgodovinopisju manj raziskan in mu tudi zato zdaj namenjamo več pozornosti.

Ferdinandova vladavina na Kranjskem

Nadvojvoda Ferdinand je bil ob smrti svojega očeta Karla II. leta 1590 še mladoleten in se je šolal pri jezuitih v bavarskem Ingolstadtu,³ zato sta naslednjih pet let notranjeavstrijske dežele upravljala gubernatorja Ernest (1590–1593) in Maksimilijan (1593–1595),⁴ resnični »varuh« dežel pa je bil cesar Rudolf II. (1576–1612).⁵ Na področju verskih zadev je do Ferdinandovega prevzema oblasti obveljal *status quo*.⁶ Ob dednih poklonitvah Štajerske, Koroške in Kranjske Ferdinandu kot novemu deželnemu knezu, ki so po deželnih prestolnicah potekale

- 2 Po Loserthovi navedbi naj bi protestantski vodja izjavil: »Du mußt von Staffel zu Staffel steigen, bis du am Boden liegst.« (Loserth, *Akten Ferdinand II.*, 1. Band, str. XIII)
- 3 *Die Kaiser*, str. 519, 542.
- 4 Valvasor, *Die Ehre*, 3. Band, X. Buch, str. 349–351.
- 5 Press, *Rudolf II.*, str. 99–111.
- 6 Glej: Nared, Kranjski deželni privilegiji, str. 60.

pozimi 1596/1597 (Kranjci so se poklonili 13. februarja 1597),⁷ nadvojvoda verskih koncesij iz bruške pacifikacije (1578) stanovom ni potrdil, s čimer je odpravil še zadnjo pravno oviro za izvedbo protireformacije. Avgusta 1598 je lavantinski škof Jurij Stobej Palmburg (škofoval je med letoma 1584 in 1618)⁸ po nadvojvodovem naročilu pripravil spomenico, v kateri je predlagal izvedbo protireformacije na podlagi deželnoknežje pravice do izbire veroizpovedi dežele (*ius reformandi*). Svetoval je, naj bo izvedba postopna po stanovih, ter zagovarjal pravico do izselitve (*ius emigrandi*) za tiste, ki se ne bi hoteli spreobrniti. Stobej je še zavrnil druge predloge, ki so vključevali uporabo sile, inkvizicijo ter javne disputacije.⁹ Protireformacija se je tako vojni z Osmanskim imperijem navkljub začela jeseni 1598 z izgonom predikantov in odpravo protestantskega šolstva. Nato so notranjeavstrijske dežele preiskale protireformacijske komisije, na Kranjskem jo je vodil novi ljubljanski škof Tomaž Hren.¹⁰ Po spreobrnitvi meščanstva v katoliško veroizpoved je v augsburški veroizpovedi še naprej vztrajala večina štajerskega, koroškega in kranjskega plemstva. Plemstvo na Kranjskem je nato v sodelovanju s svojimi konfesionalno-stanovskimi kolegi iz sosednjih dežel ohranjalo opozicijsko držo do Ferdinandove protireformacijske politike, vendar je plemiška vztrajnost počasi bledela, kar se je pokazalo zlasti v drugi polovici dvajsetih let 17. stoletja. Medkonfesionalne napetosti, ki so zaznamovale zlasti prva leta Ferdinandove vladavine, so na Kranjskem povzročile več incidentov, precedenčnih sporov v deželnem zboru in celo dve ločeni zasedanji protestantskih deželanov. Po koncu pohoda protireformacijske komisije spomladi 1603 je notranjepolitično sceno v deželi odločilno zaznamoval konflikt med protestantskim plemstvom in ljubljanskim škofom, ki se je sicer prvič pokazal že ob dedni poklonitvi dežele februarja 1597.

7 Valvasor, *Čast in slava*, 3. zvezek, X. knjiga, str. 354.

8 Gruden, *Zgodovina*, str. 817.

9 Dimitz, *Geschichte. III. Theil*, str. 279; Gruden, *Zgodovina*, str. 818; Dolinar, *Die Gegenreformation*, str. 331–332.

10 Dimitz, *Historische Notizen*, str. 17–30, 87–90, 99–109; Gruden, *Zgodovina*, str. 834–837; Grdina, *Hrenov odnos do protestantov*, str. 236–245.

Stanovska opozicija deželnoknežji protireformaciji, notranjepolitični konflikt med plemstvom in škofom Hrenom, napredovanje katoliške obnove (1604–1609)

Spreobrnitev meščanov in tržanov v katoliško veroizpoved (1600–1603) je imela za posledico prekinitev konfesionalnega zavezništva med plemstvom in četrto kurijo deželnoknežjih mest v deželnem zboru. Protestantstvo je trdno in stanovitno ostalo pri svoji veroizpovedi in začelo iz stanovske uprave izrivati meščanstvo, tudi iz služb, ki so prej pripadale meščanom, na kar posredno kaže dejstvo, da so predstavniki mest izginili iz popisa deželnih stanov.¹¹ Meščanstvo je novega zaveznika nato našlo v škofu Tomažu Hrenu, ki si je s podpiranjem politično-ekonomskih interesov mest in trgov prizadeval spodkopati moč protestantskega plemstva, s katerim si je bil v laseh že od dedne poklonitve februarja 1597. Hrenov konflikt s plemstvom je segel na politično, ekonomsko in posestno področje. Razprtije znotraj dežele so hromile politično moč deželnega zbora v odnosu do deželnega kneza ter Ferdinandu olajšale delo tako, da je v sporih zares lahko nastopal kot mediator, čeprav je bil v resnici vedno na strani škofa. Plemstvo, ki se je na notranjepolitičnem prizorišču upiralo Hrenovim pogosto neupravičenim zahtevam po restituciji cerkvenih posesti, se je na »naddeželni ravni« v povezavi s Štajerci in Korošci prizadevalo za ponovno priznanje svojih konfesionalnih koncesij.

Protestantsko plemstvo notranjeavstrijskih dežel se je za posredovanje v verskih zadevah leta 1604 naposled obrnilo na protestantske kneze v Cesarstvu, in sicer na saškega in pfalškega volilnega kneza ter vojvodo Württemberga. Nemški protestantski knezi so v zadevi protestantskega plemstva notranjeavstrijskih dežel pisali cesarju Rudolfu II., vendar niso ničesar dosegli.¹² V letu 1604 pa so bili tudi številni dogodki na notranjepolitičnem prizorišču. Jezuiti poročajo, da je v katoliško veroizpoved prestopilo nekaj čez 30 oseb, med njimi Wolfgang Paradeiser in njegova soproga. Citat:

11 ARS, SI AS 1073, Zbirka rokopisov, I/86r, *Vertzaichnus der Herrn vnd Landtleüth in Crain*.

12 Gruden, *Zgodovina*, str. 840.

»Krivi veri se je odpovedalo nekaj čez 30 oseb, med njimi plemeniti mož Wolfgang Paradeiser, ki je bil kmalu nato izvoljen za namestnika deželnega glavarja, in njegova soproga, ki je bila nekdaj silno vneta v krivi veri in si je zato pridobila občudovanje prenekaterih, a tudi sovrastvo mnogih.«¹³

Protireformacijska komisija je leta 1604 izdala dekret, ki je vsem prebivalcem dežele, ki so se že spreobrili v katoliško veroizpoved, kot tistim, ki so še vztrajali v protestantizmu, naročala, naj se odrečejo Luthrovemu nauku in opravijo katoliško spoved ter prejmejo obhajilo. Dekret je bil sicer namenjen vsem prebivalcem dežele, vendar je večinoma obravnaval plemstvo brez deželanstva. Protireformacijska komisija je tistim plemičem brez deželanstva, ki jim je deželni knez že naročil spreobrnitev, velela, naj v štirinajstih dneh sprejmejo katoliško vero ali pa se izselijo.¹⁴

Znano je, da so v tem času Kranjsko zapustili tudi prvi plemiči z deželanskimi pravicami, torej več kot dvajset let, preden je Ferdinand II. leta 1628 izdal svoj patent o konverziji ali izgonu. Kranjsko so tako

13 *Historia annua*, str. 47.

14 Dekret kranjske (proti)reformacijske komisije iz leta 1604 ni natančno datiran. Glavni del dokumenta se glasi: »[...] wegen Allen und yeden zu (?)o: sesshaft: und befindenden, sowoll Sectisch gewest: und nunmehr reformierten, alß auch an dern, noch fortan, in irer verführung und damnierten Lutherthumb, halsstärrig verhandelnden nobilitierten Mans: und weibspersonen, so nit wissentliche Landtleuth: und doch vor disem bandisirt, und auß höchsternenden Fur[stlichen] Dur[chlaucht] Erblanden außgeschafft worden sein, Burger: und Inwohnern, wöliche bißhero auferlegter massen, noch nicht Catholisch gebeicht, und comunicirt haben, in Crafft dises entlichen und Peremptorischen decrets, abermalen, und allem überfluß anzufügen. Auf das dieselben bey ernstlicher vor offtbetroeter Peen: Die verstokht: und in Lutherthumb halsstärriges aber, bey gestrakher unverschonter, Confiscir: und zur Landtsfürstlichen camer ainziehung Irer haab und güeter, und mehr anderer vorbehaltender, höchstbemelter Für[stlichen] Dur[chlaucht] schwärer Leibsstraff und Ungnadt, zwischen den nechsten 14 Tagen, nach vernembung dits, alßo gewiß und unfailbarlich, entweder sich mit allen Iren adhaerenten, von denen machen, und Irer Fur[stlichen] Dur[chlaucht] etc Erblande raumen, oder aber (wöliches Inen villmehr zuwünschen und zurathen) mit und neben anderen unzelich villthausendt fromen threuherzigen Gott: der Mueter der heyiligen Catholischen Khirchen, und Irer höchsten obrighkait gehorsamben Christen, yezo alsfalt sich weisen lassen, von Irem Khezer + und Lutherthumb abstehen, Catholisch beichen und Communicirn: [...].« (NŠAL, ŠAL I., fasc. 16, št. 61. (1604, Ljubljana))

zapustili deželani: baron Sigfried Gall (1601), baron Volkhart Egkh, Jakob Apfalter (1607) in Jurij Erazem Črnomaljski.¹⁵

Protireformacija je napredovala na vseh področjih, kranjski deželni vicedom Filip Cobenzl je leta 1604 prestregel stanovsko knjižnico, ki so jo stanovi nameravali skrivaj pretovoriti na Nemško. Jezuiti o tem poročajo: »Znamenito knjižnico krivoverskih knjig, zaprtih v sode, da bi jo po končani katoliški reformaciji poslali v Nemčijo, je prestregel plemeniti gospod Filip Cobenzl, vicedom Kranjske in reformacijski komisar, ter jo poslal v kolegij. Podobno je dal tudi gospod župan tega mesta [Jožef Čavelj] precejšnjo količino tovrstnih knjig, ki so bile shranjene v hiši mestnega sveta, da so se deloma vrgle v ogenj, deloma pa se zaprte hranijo v kolegiju.«¹⁶

To je bila knjižnica protestantskih knjig, ki so jo stanovi jeseni 1598, ko je Hren zasedel Špitalsko cerkev z nekdanjim protestantskim verskim središčem v Ljubljani, na varno spravili v deželno hišo.¹⁷ Hren je nato vztrajno zahteval njeno izročitev. Po neuspeli evakuaciji leta 1604 so del knjižnice dobili jezuiti, preostanek pa je ostal v deželni hiši do leta 1616, ko so ga stanovi izročili v vicedomski urad.¹⁸

Poleg tega je Hren oktobra 1604 nadvojvodu poslal poročilo, v katerem se je zavzemal za ekonomsko-politične interese meščanstva ter plemstvu med drugim očital celo zločin razžalitve veličanstva, ki naj bi ga zagrešili, ko so leta 1587 posegli v korist luteranskih podložnikov na brixenškem Bledu.¹⁹ Notranjepolitični spor je razdelil kranjske deželne stanove. Medtem ko so protestantski plemiči izločali meščane iz stanovske uprave in si prizadevali za priznanje verskih koncesij, je katoliški tabor na čelu s protireformacijsko komisijo hotel doseči popolno restitucijo cerkvenih posesti in pri tem ravnal tudi v nasprotju z deželnim pravom. Stališče komisije je bilo, da se cerkvenih posesti ne da zakonito odsvojiti, čeprav je razlog izvršba neplačanih davkov. Spor se je dodatno zaostрил, ko je notranjeavstrijska vlada začela klicati posvetne

15 Dimitz, *Geschichte Krains, III. Theil*, str. 375–380; Košir, *Stanovska uprava*, str. 30.

16 *Historia annua*, str. 47.

17 Vidmar, Požiga, str. 206–208.

18 Simoniti, Med knjigami, str. 24–25, 28.

19 Loserth, *Akten Ferdinand II., Band 2*, št. 1632, str. 375–387; Dimitz, *Urkunden*, št. 234, str. 110–110.

posestnike nekdanjih cerkvenih posesti na zaslišanja v Gradec. Stanovi so se zato februarja 1605 pritožili pri nadvojvodu, vendar je ta aprila njihove pritožbe zavrnil.²⁰

Decembra 1606 je Hren po Ferdinandovem naročilu pripravil novo poročilo o stanju v škofiji in v njem med drugim ovadil tri stanovske uradnike, in sicer Melhiorja Pantaleona (pozneje se v virih omenja še njegov sin David), Pavla Wassermanna in Gregorja Taufrerja, ki naj se ne bi držali zapovedanih katoliških praznikov, ter deželnemu knezu svetoval izvedbo protireformacije v vrstah stanovskih uradnikov. Škof je med drugim pohvalil meščane, ki naj bi bili tako goreče katoliški, kot da protestantizma med njimi nikoli ne bi bilo.²¹

Protireformacijska komisija je leta 1607 od deželne pravde zahtevala, naj ta tožbe proti protireformacijski komisiji prepusti kar njej.²² Odnosi med katoliško in protestantsko stranjo so se le še slabšali, očitno pa je bila protireformacijska komisija na precej slabem glasu, saj je nadvojvoda Ferdinand 24. maja izdal poseben odlok, ki je prepovedoval zaničljivo govorjenje o njej.²³ Zaradi rastočih napetosti v odnosu med protestantskim plemstvom in škofom je junija 1607 začel zasedati stanovski odbor, ki je v tej zadevi 18. avgusta sestavil pritožbo zoper škofa Hrena in jo poslal nadvojvodu.²⁴ Ker Ferdinandovega odgovora ni bilo, je decembra odbor še enkrat razpravljal o tej zadevi in Hrena izključil iz vseh stanovskih zasedanj, dokler ta svojih obtožb na račun plemstva ne podkrepi z dokazi ali pa da stanovom zadoščenje²⁵ (leta 1604 je Hren v svojem poročilu plemstvu očital zločin razžalitve veličanstva).²⁶ Stanovi so nato nekoliko spremenjeno pritožbo še enkrat poslali nadvojvodu. Poleg tega so se stanovi decembra 1607 trudili, da bi preprečili izgon Melhiorja Pantaleona, ki ga je pri nadvojvodu ovadil Hren in v povezavi s tem poslali dva dopisa deželnemu knezu ter mu med drugim sporočali:

20 Dimitz, *Geschichte Krains, III. Theil*, str. 349.

21 Loserth, *Akten Ferdinand II., Band 2*, št. 1688, str. 416–422.

22 Prav tam, št. 1703, str. 427–428.

23 NŠAL, ŠAL I., fasc. 16, št. 67. (1607 maj 24, Gradec).

24 Loserth, *Akten Ferdinand II., Band 2*, št. 1734, str. 443–458.

25 Dimitz, *Geschichte Krains III.*, str. 353; Turk, Tomaž Hren, str. 8.

26 Loserth, *Akten Ferdinand II., Band 2*, št. 1632, str. 375–387; Dimitz, *Urkunden*, št. 234, str. 110–110.

»[...] če se Vaša Visokost splošno milostno odloči in ima za pametno, da v svojih deželah ne bo trpela nobenega evangeličanskega deželana, temveč [da te] odstrani in da Vaša Visokost, kot vladajoči gospod in deželni knez [to odredi] z rednim generalnim naznanilom in da se zato postavi primeren rok ter ne tako nenadno kot to počne gospod škof, potemtakem bodo Kranjci spoštljivi ter to težko breme potrpežljivo nosili skupaj z drugimi deželami. Vendar naj se jih pred tem odveže zaobljube in naj dobijo deželnoknežja spričevala, da so razen vere, v kateri se zoper deželnega kneza niso nikoli pregrešili, sicer v političnih zadevah vedno opravili in izvršili vse, kar se spodobi za pokorne deželane in naj se upošteva, da so se pokorni deželani od davnih časov do sedaj za varovanje meje ter dežel, ki ležijo za njo in za ohranitev gospoda in deželnega kneza, kot tudi njegove žene, otrok ter celotnega imetja, za zelo hvalevredno Avstrijsko hišo postavili na razpolago in žrtvovali svojo kri ter celotno premoženje, dostikrat so plačevali dolgove svojega gospoda, tako da so naravnost obubožali. Ker deželani in njihovi ob izgonu nimajo potrebne popotnice in svojega [premoženja] ne morejo prodati, je zato upati, da bodo zavoljo svoje zvestobe in zglednega služenja smeli umreti v svoji domovini ter poleg prejšnjih dobili še več svoboščin, ne pa da se jim jemlje tiste svoboščine, ki so jih njihovi predniki [pri]dobili z imetjem in krvjo. Tako se hočejo [kranjski deželani] skupaj in poleg drugih dveh dežel potrpežljivo izkazati in nositi naloženi križ; sodbo ali so to za Avstrijsko hišo zaslužili, pa bodo prepustili ukazom vsemogočnega Boga.«²⁷

27 Prosti prevod besedila: »[...] wann sich I. D¹ universaliter gn. entschlüssen und für rathsam befinden, in iren landen kein evangelischen landman zu dulden, sondern hinwegzuschaffen, und das solches von I. D¹ als regierenden herren und landsfürsten durch ordenliche generalintimation und gebung ainer zimblischen frist und nit so abruptim, wie von dem herren bischof beschehen, vogt, so dann sein die von crain uhrbiettig, dergleichen schwäre purd mit und neben den andern landen geduldig zu tragen, doch das sie vorher irer glüb erlassen und landtsfürstliche kundtschafften haben, das sie ausser der religion, in dero sie sich auch gegen ieren herren und landtsfürsten nie vergriffen, sonsten in politicis alles das gelaist und volzogen haben, was gehorsamen landleuthen gebüerth, und hindangesetzt, das die gehorsambiste landtschafft von undencklichen zeiten hero zu behüet der granitzen und der darhinder ligende lande zu erhaltung des herren und landtsfürsten, dann auch ierer weib, khündt, haab und guet, jer bluedt und gantzes vermögen auf und zum des hochlöblichen hauss Österreich nutz gesetzt, dargeben und irer herrn schulden zum öftermalen zahlt, sich

Za zdaj še ne vemo, kakšen je bil epilog primera Melhior Pantaleon. Glede škofove izključitve pa je Ferdinand že marca odločil, da to pomeni prejudic, saj sedež na deželnem zboru pripada škofiji, in ukazal, naj se izključitev prekliče do končnega deželnoknežjega sklepa.²⁸ Decembra 1608 je Ferdinand odločil, naj se škofa sprejme na deželni zbor, njemu pa svetoval primerno brzdaje.²⁹

Ljubljanski jezuitski kolegij je leta 1608 dobil dva privilegija od nadvojvode, prvi privilegij je določal, da dijaki jezuitskega kolegija niso bili podrejeni mestnim uradom, drugi pa, da so bili jezuiti eksemptni od sodišč dežele.³⁰ Privilegija sta izzvala negotovanje tako mestnega sveta kot stanov ter povzročila številne pritožbe, saj so stanovi razumeli, da gre za poseg v njihove deželne privilegije.³¹

Med septembrom 1607 in julijem 1608 je notranjeavstrijske škofije, med njimi tudi Ljubljansko, obiskal graški nuncij Giovanni Battista Salvago.³² Na naddeželni ravni so notranjeavstrijski stanovi augsburške veroizpovedi, ki jih je spodbudil ugoden razvoj za stanovske svoboščine v sosednjih deželah, zopet postali politično aktivnejši. Leta 1608 je bila v mestu Auhausen ustanovljena Unija nemških protestantskih knezov, naslednje leto pa so svobodo veroizpovedi dobili stanovi Avstrije pod in nad Anižo ter Češke, kar je povzročil »Bruderzwist« med Rudolfom II. in Matijo.³³ Na naddeželni ravni so stanovi zaradi »Bruderzwista« med Rudolfom II. in Matijo dobili upanje in spet poskusili doseči priznanje

auch also endtplest, das die landleut mit dem ierigen bey der ausschaffung nit die notturfftige zehrung haben, noch das jerig verkauffen oder versilbern mögen und also wol gehofft, ierer threu und ansechlichen dienst willen in ierem vaterlandt zu sterben und über die vorig noch mehrere freyheit zu erlangen, als das man inen die, welche iere voreltern mit guet und bluet bekhomen, nemen solle, so wellen sie doch wie die gehorsamen mit und neben den andern zweyen landen geduldig ergeben und das zuegemuete creutz tragen, das überig aber, ob sie solches alles umb das haus Österreich verdient, gott dem almechtigen bevelchen und haimbstellen.« (Loserth, *Akten Ferdinand II., Band II.*, št. 1752, str. 473)

28 Loserth: *Akten Ferdinand II., Band II.*, št 1759, str. 475–476.

29 Prav tam, št 1771, str. 480.

30 *Historia annua*, str. 60.

31 Glej: Loserth, *Akten Ferdinand II., Band II.*, št. 1762, 1769, 1921.

32 Dolinar, Apostolski vizitaciji, str. 121.

33 Gruden, *Zgodovina*, str. 840–841.

verskih koncesij. Junija 1608 so deželani Štajerske, Koroške in Kranjske ponovno vložili prošnjo za versko svobodo na nadvojvodo Ferdinandu, vendar je ta v svoji resoluciji decembra 1609 ponovno zavrnil vse njihove prošnje.³⁴ Stanove pa je poleg vsega tudi grajal, ker so iskali pomoč pri Ogrih.³⁵

Po tem so plemiči sicer do leta 1628 lahko ostali pri Luthrovem nauku, vendar so izgubili politično iniciativo. In čeprav so do poraza upornih čeških stanov leta 1620 še ohranjali korespondenco z vodjo protestantske Unije,³⁶ do pozivov deželnemu knezu Ferdinandu ni več prišlo.

Pasivizacija protestantskega plemstva (1610–1624)

Po Ferdinandovi decembrski resoluciji so se stanovi v političnem pogledu vedno bolj pasivizirali. Čeprav so večinoma še vztrajali pri augsburški veroizpovedi, niso več pošiljali prošenj za obnovitev verskih koncesij in končno so izročili tudi preostanek stanovske knjižnice protestantskih knjig iz deželne hiše, ki je bila dolgo časa jabolko spora med škofom in dvorom na eni ter stanovi na drugi strani. Na omilitev stanovskega stališča in pasivizacijo na nek način kažejo tudi njihove donacije za gradnjo jezuitskega kolegija in cerkve. Poleg tega se opazno spremeni prej izrazito negativna podoba stanov v jezuitskem letopisu. Izboljšali so se tudi odnosi med plemstvom in škofom Hrenom, kar kaže dejstvo, da so stanovi Hrenu, ob njegovem napredovanju v notranjeavstrijskega namestnika, v Gradcu poklonili bogato darilo.

Leta 1610 so se kranjski stanovi sprli z deželnim glavarjem knezom Janezom Ulrikom Eggenbergom, ki je zastopal predvsem deželnoknežje interese, vendar se je spor končal s stanovskim opravičevanjem.³⁷

Notranje zadeve na Kranjskem je pomembno zaznamovala gradnja jezuitskega kolegija v Ljubljani. Pomemben podatek je, da so stanovi, ki

34 Prav tam, str. 841–842.

35 Prav tam, str. 841.

36 Prav tam, str. 842.

37 ARS, SI AS 2, DSK, 1. reg. šk. 937, *Carnioliae Pragmatica, Pars I*, Prot. 9, § 41, 42; Košir, *Stanovska uprava*, str. 68.

so bili večinoma še protestantski, za njegovo gradnjo večkrat prispevali denarna sredstva. Leta 1611 so tako stanovi jezuitom prispevali 2000 goldinarjev za gradnjo njihove nove cerkve.³⁸ Temelje za novo jezuitsko cerkev so začeli kopati 25. aprila 1613, na slovesnosti ob položitvi temeljnega kamna sta bila tudi škof Hren in stiški opat.³⁹ Kolegij si je zaradi gradnje cerkve sicer nakopal nekaj dolgov. Pri premagovanju finančnih težav so jezuitom pomagali razni dobrotniki, deželni stanovi in posojilodajalci. Jezuiti so poleg tega leta 1613 poravnali dva spora z Auerspergi in v obeh primerih potegnili krajši konec. V prvem sporu so sicer dosegli kompromis, v drugem pa so se na razsodbo pritožili.⁴⁰ Tega leta so izšli tudi *Evangelija inu listuvi*.⁴¹

Leta 1613 so se zaostriili odnosi na zvezi dvor–deželni zbor, deželni knez naj bi tega leta izsilil sklep deželnega zbora, ne da bi pred tem rešil stanovske pritožbe. Nato je Ferdinand 23. maja 1613 sklical deželni odbor in verjetno od njega zahteval finančna sredstva. Te zahteve so bile očitno res pretirane, saj je celo škof Hren na zasedanju poudaril, da se deželni zbor in odbor razlikujeta v tem, da se deželni zbor skliče enkrat na leto, da stanovi na njem odobrijo davke, odbor pa takrat, ko se zgodi kaj nujnega, vendar tudi takrat odbor ne more privoliti v denarna sredstva. Zato Hren svetuje, naj se držijo navad, deželni zbor naj ostane deželni zbor, odbor pa odbor, ter naj deželnemu knezu sporočijo, da razen na deželnem zboru ne morejo odobriti finančnih sredstev. Očitno je Ferdinand tokrat res grobo posegel v pravice stanov, saj so odborniki hitro našli konsenz in se dogovorili, da bodo v primeru, če bi deželni knez takoj zatem sklical deželni zbor, glasovali proti privolitvi.⁴²

Več dogodkov kaže, da se je spor med protestantskim plemstvom in škofom Tomažem Hrenom, ki je pomembno zaznamoval notranje-politično življenje dežele v prvem desetletju 17. stoletja, začel postopno umirjati. Deželni knez je ljubljanskega škofa 24. oktobra 1614 imenoval

38 ARS, SI AS 2, DSK, 1. reg, šk. 937, *Carnioliae Pragmatica, Pars I.*, Prot. 10, § 4; *Historia annua* tega ne omenja.

39 *Historia annua*, str. 69.

40 Prav tam, str. 71.

41 Prav tam, str. 72.

42 ARS, SI AS 2, DSK, 1. reg, šk. 937, *Carnioliae Pragmatica, Pars I.*, Prot. 10, § 23.

za namestnika notranjeavstrijskih dežel v Gradcu, potem so mu stanovi ob tej priliki po komisarijih poslali »veliko« darilo.⁴³ Hren po odhodu v Gradec iz poročil *Carnioliae pragmaticae* popolnoma izgine, vendar se po svoji vrnitvi leta 1621 spet takoj pojavi. Na podlagi tega lahko sklepamo, da se je škof v tem času umaknil iz kranjske notranje politike, čeprav je bil v deželi še vedno večkrat prisoten.

Slab mesec po Hrenovem imenovanju za namestnika je bila v Ljubljani 15. novembra 1615 posvetitev nove jezuitske cerkve, ki je bila dograjena po treh letih in pol gradnje. Veliko slovesnost je spremljalo streljanje s topovi in puškami, kar je pripravil ljubljanski mestni svet, ki je bil očitno trdno v katoliških rokah. Posvetitvi je prisostvovala množica ljudi ter več kot sedemdeset župnikov iz celotne Ljubljanske škofije. Novo cerkev so jezuiti zgradili z denarjem, ki so ga dobili od raznih donatorjev, največ so, kot poudarjajo jezuiti, prispevali kranjski deželni stanovi, ki so bili tedaj večinoma še protestanti. Ti so darovali 3450 goldinarjev, sledil so donatorji: gospod Nikolaj Čandik, škof Tomaž Hren in stiški opat, ki sta poleg lastnih darov za finančna sredstva pledirala tudi pri deželnih stanovih. Od plemiških dobrotnikov jezuiti izrecno omenjajo Bernardina Barba in Adama Valvasorja. Gospoda sta verjetno predstavljala steber katoliškega plemstva v deželi, ki se v stanovski upravi, v kateri so prevladovali protestanti, dolgo ni moglo uveljaviti.⁴⁴ Donacije večinoma protestantskih deželnih stanov jezuiti opišejo tako:

»Med njimi [donatorji] so na prvem mestu preslavni deželni stanovi, od katerih se jih sicer večina ne strinja z našo vero, vendar so nam tako naklonjeni, da so nam za zidavo iz skupne blagajne soglasno prispevali 3450 gld. in se nam ob svoji radodarnosti še prijazno opravičevali, češ da niso mogli biti bolj odprtih rok, ker jih je v to prisilil prazen javni erar, ki so ga izčrpale vojne in drugi nujni izdatki.«⁴⁵

43 »Unter 24. ten 8. ber 1614. ist Herr Bischoff zu Laybach zu dem Statthalter Amt zu Grätz promovirtret worden, welchem die Landtschafft ein Grosses Praesent per Commisarijen gemacht.« (ARS, SI AS 2, DSK, 1. reg, šk. 937, *Carnioliae Pragmatica, Pars I.*, Prot. 11, § 3)

44 *Historia annua*, str. 75–76.

45 Prav tam, str. 75.

Jezuitsko poročilo o stanovskem prispevku za gradnjo cerkve je pomemben pokazatelj sprememb v konfesionalnem življenju dežele. Stanovi so sicer tudi v preteklosti prispevali denar za meniške redove (npr. frančiškane),⁴⁶ vendar ta jezuitska notica daje vtis medsebojne naklonjenosti ali vsaj popuščanja napetosti, zlasti če se spomnimo na napetosti konec devetdesetih let 16. stoletja. Po posvetitvi cerkve so se jezuiti prvič sprli s svojim dolgoletnim podpornikom ljubljanskim škofom Hrenom, še hujši spor, ki je očitno dokončno skalil odnose, pa je nastal leta 1628, tako da *Historia annua* Hrenove smrti (10. februar 1630)⁴⁷ dve leti pozneje sploh ne omenja.⁴⁸ Prvi konflikt je nastal zaradi uvedbe slovenskih pridig pri jezuitih, saj so privabile več poslušalcev kot nemške. Zaradi njih se je škof najbrž zbal za obisk pri pridigah v stolnici. Jezuiti poročajo:

»Delovanje v novi cerkvi pa se za nas ni začelo tako mirno, kakor smo upali. Takoj v začetku nam je ostro nasprotoval škof ordinarij, ker smo pri pridigi zamenjali jezik. V toliko letih smo z nemškimi pridigami dosegli prav malo ali skoraj nič sadu, zato smo po volji predstojnikov v novi cerkvi uvedli kranjsko pridigo, ki je mnogo bolj obiskana, kot je bila nemška kdaj koli poprej. S to je prvi začel p. Janez Čandik, in sicer začasno, dokler nam ne bi poslali drugega pridigarja.«⁴⁹

Jezuiti nato leta 1616 poročajo, da se je v katoliško veroizpoved pri njih spreobrnil neki predikant, ki je pred tem po deželi na skrivaj opravljal protestantsko bogoslužje.⁵⁰ Tega leta je nadvojvoda Ferdinand kar dvakrat obiskal kranjsko prestolnico. Deželni knez se je vpisal v album kongregacije Kraljice angelov, ki je v tem letu sprejela 63 novih članov.⁵¹

46 Stanovi so frančiškanom na primer darovali 500 goldinarjev 6. marca 1612, 200 kron 20. marca 1613. (ARS, SI AS 2, DSK, 1. reg, šk. 937, *Carnioliae Pragmatica, Pars I*, Prot. 10, § 9, 15)

47 Turk, Tomaž Hren. *Slovenska biografija*. Dostopno prek: <http://www.slovenska-biografija.si/oseba/sbi238909/> (12. 5. 2015).

48 *Historia annua*, str. 107–108.

49 Prav tam, str. 76.

50 »Dalje smo od krivoverstva odvzeli nekoga, ki je kot kakšen predikant tekal okrog po gradovih in domovih odličnikov in krivoverski mladini in drugim vlival strup svojega zmotnega nauka.« (*Historia annua*, str. 77–78)

51 *Historia annua*, str. 77.

Ob obisku nadvojvoda v Ljubljani so stanovi naposled izročili tudi svojo knjižnico, kar je Hren zahteval že od leta 1604. Primož Simoniti nava-ja, da je bil 10. decembra 1616 izdan poseben ukaz, naj stanovi svojo knjižnico protestantskih knjig izročijo vicedomskemu uradu,⁵² kar so stanovi verjetno upoštevali. Jezuiti leta 1617 glede protestantskih knjig v deželni hiši poročajo:

»V tem letu so iz deželne hiše odstranili tudi preostalih šest krivo-verskih knjig, ki so bile tam že dalj časa skrite. Nekaj so jih odstopili kolegiju, druge so končale na grmadi. Podobne knjige so odvzeli naši mnogim drugim v mestu.«⁵³

Primož Simoniti dokazuje, da je Hren del fonda zaplenjene stanovske knjižnice spravil v Gornji Grad, kjer je ustanovil knjižnico.⁵⁴ Manjši del plena pa je dobil jezuitski kolegij v Ljubljani.

Ker graška nunciatura ljubljanskemu škofu ni bila naklonjena, je škofijo leta 1620 ponovno preiskala apostolska vizitacija, tokrat pod vodstvom Siksta Carcana.⁵⁵ Carcano je vizitacijo opravil med avgustom 1620 in majem 1621, po njegovem mnenju se razmere v ljubljanski škofiji niso veliko razlikovale od stanja drugod po notranjeavstrijskih deželah.⁵⁶ Dekreti Carcanove vizitacije so dober pokazatelj konfesio-nalnih razmer na Kranjskem v začetku dvajsetih let 17. stoletja. Tu se bomo omejili le na nekaj posameznih dekretov, ki zadevajo protestant-sko plemstvo v deželi:

»O pogrebih. Krivovercev nikjer ni dovoljeno pokopati v cerkvah ali posvečenih pokopališčih in vikarji sv. Petra zunaj Ljubljane naj pazijo, da ne bi na tistem delu pokopališča, ki je dodeljen katoličanom, pokopavali krivovercev, niti obratno, da bi pokopavali katoličane na tistem delu, ki je določen krivovercem.«⁵⁷

52 Simoniti, *Med knjigami*, str. 28.

53 *Historia annua*, str. 80.

54 Simoniti, *Med knjigami*, str. 24–25, 28.

55 Dolinar, *Apostolski vizitaciji*, str. 126.

56 Prav tam, str. 127–129.

57 Prosti prevod besedila: »Haeretici nullibi permittantur sepeliri in Ecclesiis vel caemi-teriis benedictis caveantque vicarii S. Petri extra Labacum ne in ea parte Coemiterii quae Catholicis deputata est, haeretici sepeliantur neque e converso Catholici in ea parte quae haeticis est designata.« (Dimitz, *Decreta visitationis*, str. 31)

Citat dokazuje, da protireformacijska komisija med svojimi pohodi po deželi dvajset let pred tem vendarle ni uničila vseh protestantskih pokopališč. Glede protestantskega plemstva je Carcano naročal:

»Če bi župljani opazili, da v gradovih krivoverskih plemičev kdo pridiga luteranski krivi nauk pod krinko, da je učitelj, naj to takoj zapustijo spoštovanemu gospodu, da bi se za to zlo pravočasno poskrbelo z ustreznim zdravilom. In naj se v vaseh in mestih nikogar ne dovoli sprejeti kot učitelja, ne da bi prej javno izpovedal vero in ne da bi se prej pozanimali o njegovem življenju, domovini, rodbini, veri.«⁵⁸

Naslednji dekret dokazuje, da je plemstvo kljub politični pasivizaciji na svojih gradovih še vedno opravljalo tudi protestantsko bogoslužje:

»O prazničnih dneh. Pod kaznijo izobčenja jim je prepovedano, da bi šli poslušat luteranske razlage ali pridige, ki jih imajo na gradovih pogosto krivoverski plemiči ali njihovi namestniki (oskrbniki) ali učitelji. In če bodo videli, da oskrbniki gradov ali sami krivoverski plemiči odvrtačo njim podložne kmete od maše, tako da na praznike pred zajtrkom organizirajo love in podložnike prisilijo, da zapustijo mašo ter jim služijo, ali da morda celo na praznike na poljih ali na njihovih gradovih poskrbijo, da podložnike na silo privedejo; tedaj naj to takoj sporočijo spoštovanemu gospodu, da bi se lahko ustrezno ukrepalo proti takšnemu tiranskemu zatiranju.«⁵⁹

Leta 1620 se je nadaljeval spor jezuitov z Auerspergi, ki je prišel pred dvorno pravdo. Spori ene od najmočnejših družin v deželi, ki je bila še

58 Prosti prevod besedila: »Si quos in Arcibus nobilium heareticorum sub Ludi Magistri Praetextu Parochianis suis Lutheranam haeresim praedicare animadverterint, Rvd. mo. Statim insinuent ut huic malo de opportuno remedio mature provideat. Nec aliquis in pagis aut civitatibus in ludi magistrum assumi permittatur, nisi prius facta fidei professione et habita notitia de illius vita, patria, Natalibus, Religione.« (Dimitz, Decreta visitationis, str. 31)

59 Prosti prevod besedila: »De Festis Diebus. 2. Sub poena Excommunicationis prohibeant illis ne eant ad audiendas expositiones seu conciones Lutheranas, quas in arcibus saepe faciunt Nobiles haeretici vel eorum Praefecti vel ludi Magistri si quos viderint Arcium Praefectos vel Nobiles ipsos haeticos ut rusticos eorum subditos a Missa e tab Eccla. Divertant diebus festivis ante prandium venationes instituere et subditos cogere ut relicta Missa illis inserviant quin etiam ut diebus festis in agris vel in eorum arcibus haberent per vim illos inducere, statim id Rmo. significant, quo de opportuno medio huic Tyrannicae oppressioni occurri possit.« (Dimitz, Decreta visitationis, str. 31)

vedno protestantska, z jezuiti – ključnim stebrom katoliške obnove, je bil sicer posestne narave, vendar se v njem lahko zrcali tudi konfesionalno nasprotje. Ko so se Auerspergi spreobrili v katolištvo, se je namreč zgladil tudi spor glede pobiranja desetine.⁶⁰

Tomaž Hren se je 11. avgusta 1621 odpovedal službi namestnika v Gradcu⁶¹ in se vrnil na kranjski politični parket.⁶² Leto pozneje (1622) je Ljubljana kljub inflaciji in pomanjkanju sredi tako imenovane »Kipper- und Wipperzeit« s slovesnimi procesijami praznovala dva verska praznika, najprej telovo in nato 5. junija še kanonizacijo sv. Ignacija in Frančiška, kar je bila tudi pomembna demonstracija katolištva.⁶³ Jezuitski letopis tokrat prvič izrecno omenja prisotnost katoliškega plemstva.⁶⁴ Leta 1622 se je nadaljeval tudi jezuitsko auersperški spor.⁶⁵

Omeniti je še treba, da so kranjski stanovi leta 1624 poudarjali, da je odobritev davkov njihov prostovoljni dar in naj se upošteva višina davkov, ki so jo stanovi odobrili.⁶⁶ Zadnja notica daje slutiti, da je deželni knez najbrž poskušal podobno kot leta 1613 od stanov izsiliti več denarja.

Spreobrnjenje v katolištvo in izgon preostalega protestantskega plemstva (1625–1630)

V drugi polovici dvajsetih let 17. stoletja se je moč deželnega kneza povečala. Na bojišča tridesetletne vojne v Nemčiji je posegla Danska, vendar so jo ligine in cesarske čete kmalu porazile. Na Kranjskem se je tedaj začelo spreobračanje nekaterih vidnih oseb iz vrst plemstva v

60 *Historia annua*, str. 85.

61 Turk, Tomaž Hren. *Slovenska biografija*. <http://www.slovenska-biografija.si/oseba/sbi238909/> (12. 5. 2015).

62 Glej razpravo o nakupu cesarskega poročnega darila 4. marca 1622. (ARS, SI AS 2, DSK, 1. reg, šk. 937, *Carnioliae Pragmatica, Pars I*, Prot. 15, § 2)

63 *Historia annua*, str. 89–97.

64 Jezuiti poročajo, da so se slovesnosti ob kanonizaciji sv. Ignacija in Frančiška 5. junija v Ljubljani udeležili: »[...] namestnik deželnega glavarja in vicedom z ostalim kranjskim in zunanjim katoliškim plemstvom in ljubljanskim svetom ter za njimi ogromna množica ljudstva obeh spolov.« (*Historia annua*, str. 93)

65 *Historia annua*, str. 90.

66 ARS, SI AS 2, DSK, 1. reg, šk. 937, *Carnioliae Pragmatica, Pars I*, Prot. 15, § 28.

katoliško veroizpoved. Najpomembnejša je bila prav gotovo konverzija deželnega maršala in dednega komornika Teoderika Auersperga, ki se je na spreobrnjenje pripravljal že dve leti. V katoliško veroizpoved se je spreobrnil tudi njegov najstarejši sin. To je uvod v spreobrnitev družine Auersperg, zelo pomemben dogodek, saj gre za eno najpomembnejših družin na Kranjskem, ki je pred tem dolgo in trdno vztrajala v protestantizmu in se zaradi nameščanja protestantskih predikantov v župniji Škocjan pri Turjaku zapletla v spor celo z deželnim knezom.⁶⁷ *Historia annua* poroča:

»To leto nam je olepšalo plemenito spreobrnjenje presvetlega gospoda, gospoda Teoderika Auersperga, deželnega maršala in dednega komornika, ki je skoraj dve leti kolebal, končno pa se, deloma zaradi prizadevanja naših, deloma, ker je na Dunaju videl, s kako majhnim spoštovanjem oznanjevalci besede delijo sveto večerjo (kakor jo imenujejo), vsem v veselje srečno vrnil v pristan katoliške vere in zdaj z besedo in zgledom dokazuje, da je pravi katolik. Njegov starejši sin je šel po očetovih stopinjah. Prišteti jima je treba dva druga deželana, katerih eden je z našo vero prejel tudi telesno zdravje.«⁶⁸

Auerspergovo spreobrnjenje potrjuje trend, ki ga je opaziti od leta 1622, ko so jezuiti prvič omenjali »katoliško plemstvo«.⁶⁹ Katoliško plemstvo, tako novo kot staro, je svojo vero izkazalo tudi z darovi Družbi Jezusovi. Jezuiti o plemiških dobrotnikih poročajo: »Presvetli gospod Auersperg je namreč daroval 3000 gld., presvetli gospod, gospod Adam Valvasor, pa 300 gld.«⁷⁰

Leta 1625 se je poleg začetka spreobračanja plemstva v katolištvo začel še en proces, ki je nato zaznamoval deželne stanove, deželi Koroška in Kranjska sta namreč prevzeli neposredno oskrbo Hrvaške in Morske Vojne krajine, s čimer so se začeli kopičiti dolgovi deželnih stanov.⁷¹ Prevzem neposredne oskrbe je bil nato dokončno določen in razmejen

67 Glej: Rajšp, Protireformacija, str. 203–209.

68 *Historia annua*, str. 102.

69 Jezuiti poročajo, da se je slovesnosti ob kanonizaciji sv. Ignacija in Frančiška 5. junija v Ljubljani udeležilo tudi domače in tuje katoliško plemstvo. (*Historia annua*, str. 93)

70 *Historia annua*, str. 103.

71 Košir, *Stanovska uprava*, str. 102; Vilfan, *Pravna zgodovina*, str. 322.

3. novembra 1628 (tri mesece po objavi patenta o konverziji ali izgonu), stanovski dolgovi pa so rasli še vse do leta 1631.⁷²

Število spreobrnitev v katolištvo je naraščalo. Jezuiti poročajo o dveh spreobrnjenkah iz rodbine Auersperg in drugih konvertitih, vendar ne podajo točne številke:

»Nemalo smo jih odvezali od krive vere, med njimi presvetlo gospo pl. Auersperg z vnukinjo. Obe sta poslej obiskovali pridige in bogoslužje v naši cerkvi in bili za zgled velike pobožnosti in resnične bogaboječnosti.«⁷³

Poleg protireformacije je bil za izvajanje deželnoknežje politike katolizacije zelo pomemben tudi proces katoliške obnove. V tem kontekstu lahko razumemo ustanovitev marijanske kongregacije za kranjske plemiče, ki sicer ni nikoli prav zaživela in poglobila razhajanja med Družbo Jezusovo in ljubljanskim škofom, vendar je očiten pokazatelj krepitve katoliške stranke in katolizacije med plemstvom; iniciacijski proces za člane kongregacije je namreč vseboval tudi javno izpoved katoliške vere:

»Dvema marijanskima kongregacijama se je v tem letu pridružila še tretja, namreč bratovščina kranjskih odličnikov z imenom Kristusa, v evharistiji zmagovitega. Za prvega predstojnika je bil proglašen presvetli gospod Teoderik Auersperg, namestnik deželnega glavarja, za njegova dva pomočnika pa presvetli gospod Oktavij Panizol in Sigmund Paradeiser. Slovesnost njene ustanovitve se je odvijala v sredo, na prvi kvatrni dan v adventu [15. decembra 1627] po naslednjem redu: po posvetu o razlogu za ustanovitev bratovščine, ki so ga imeli v kolegiju, so šli v oratorij, kjer so zapeli himno Veni, Sancte Spiritus. Nato so člani matične bratovščine javno izpovedali katoliško vero in se vsi posvetili hvaljenju in čaščenju Najsvetejšega. Po kratkem vzpodbudnem nagovoru za nove člane se je razvila procesija med cerkvenimi stenami in se začela slovesna péta maša, ki je zaključila svečanost.«⁷⁴

Kongregacije, posvečene v varstvo sv. Mariji, so jezuiti ustanavljali za versko poglobljanje katoličanov. (Glavno) Marijino kongregacijo so

72 Košir, *Stanovska uprava*, str. 102.

73 *Historia annua*, str. 104.

74 Prav tam, str. 107.

ljubljski jezuiti ustanovili leta 1605, papež pa jo je potrdil naslednjega leta 1606. Glavna kongregacija se je pozneje razdelila na tri samostojne (marijanske) kongregacije in dve (Kristusu posvečeni) bratovščini. Vseh pet verskih združenj je bilo namenjenih različnim stanovom in starostnim skupinam.⁷⁵ Bratovščina kranjskih odličnikov Kristusa v eharistiji zmagujočega (1627)⁷⁶ je bila z veliko slovesnostjo in peto mašo ustanovljena v jezuitski cerkvi v Ljubljani 15. decembra 1627,⁷⁷ februarja 1628 je nato bratovščina odličnikov ob pustu nase opozorila s postavitvijo odrčka v obliki monštrance.⁷⁸ Nato pa se je zaradi bratovščine razvnel spor s Tomažem Hrenom. Škof je namreč nasprotoval bratovščini, k čemur so ga morda spodbudili kanoniki, saj naj bi Družba Jezusova s tem prestopila meje svojega delokroga vzgoje mladine.⁷⁹ Vpliv jezuitov je za škofa in ljubljanski stolni kapitelj očitno postajal prevelik. 25. junija je Hren plemiški bratovščini prepovedal procesijo za osmino Rešnjega telesa ter proti njej nastopil s pridigo. Jezuiti so si o sporu zapisali:

»Bratovščino odličnikov, ustanovljeno v prejšnjem letu, je pretresel strašen vihar. Medtem ko smo mislili, da je vse v najlepšem redu in smo v nedeljo med osmino Rešnjega Telesa pripravili že vse potrebno, predvsem zelo lepo in dragoceno nebo s pluvialom in obojima dalmatikama v zlati barvi, ki jih je presvetla kongregacija odličnikov priskrbela iz Benetk, se naš presvetli škof ordinarij ni dal z nikakršnimi prošnjami pregovoriti in dovoliti procesij, da bi se, kakor običajno, iz ograjenega prostora kolegija podala na mestne ulice. Utesnjena v ogrado je sicer prenesla ta udarec, a jo je malo za tem čakal še hujši. Presvetli škof ordinarij je namreč pri svoji procesiji nastopil z ognjevito pridigo, ki jo je s tem namenom sklical tisti dan. Kmalu je bilo vse zmedeno, naše so obsipali z zbadljivkami, jim grozili in pretili, le česa je še manjkalo? Stvar bi se lahko zdela prav resna, vendar je potem presvetli škof ordinarij omenjeni kongregaciji odličnikov vselej z vso silo in na vso moč nasprotoval, zato je kongregacija nekako potlačena in si poslej še ni opomogla. Vendar

75 Baraga, France: Uvod (*Historia annua*, str. 17).

76 *Historia annua*, str. 107.

77 Prav tam, str. 108.

78 Prav tam, str. 108.

79 Glej opombo Marije Kiaute v jezuitskem letopisu (št. 190) (*Historia annua*, str. 108).

upajmo, da bodo ti tako težki začetki nekoč deležni zanesljivega in tudi zaželenega uspeha. Bratovščina je v tem letu o pustu postavila odrček, ki ga je razsvetljevalo kakšnih tristo svetilk, postavljenih v obliki monštrance, ves glavni oltar je bil prekrit z napisom: ›Kristusu, v evharistiji zmagovitemu p(ostavili) b(ratje) presvetle kongregacije odličnikov V(ojvodine) K(ranjske)«.«⁸⁰

Spor glede bratovščine odličnikov je dokončno skalil odnose med nekdanj tesno povezanima škofom Hrenom in kolegijem Družbe Jezusove v Ljubljani. Odličniki so se najbrž po propadu svoje bratovščine pridružili že leta 1620 ustanovljeni bratovščini Kristusovega smrtnega boja, kar lahko sklepamo na podlagi bratovščinske knjige te kongregacije.⁸¹ Razkol med škofom in jezuiti, torej vrhovi katoliške stranke v deželi, posredno kaže na to, da protestantizem v deželi ni bil več realna grožnja katolištvu.

Po zmagah nad Danci so cesarske čete pod Wallensteinovim in ligine čete pod Tillyjevimi poveljstvom prodrle daleč na protestantski sever Svetega Rimskega cesarstva, s čimer je cesar Ferdinand II. leta 1628 dosegel vrhunec svoje moči.⁸² Zmage na bojiščih je vladar nato izkoristil za končni obračun s protestantizmom v svojih deželah. Za Češko in Moravsko⁸³ so 1. avgusta 1628 prišle na vrsto notranjeavstrijske dežele Štajerska, Koroška in Kranjska. Ferdinand je namreč tega dne na Dunaju izdal patent, v katerem je notranjeavstrijskemu plemstvu ukazal spreobrnjenje v katoliško veroizpoved ali izselitev iz vseh njegovih dežel.⁸⁴

V patentu, se pokaže Ferdinandov sakralizirano-patriarhalni politični nazor.⁸⁵ Ferdinand se v uvodu svojega patenta (naj omenimo, da je to najdaljši Ferdinandov patent, kar jih je bilo poslanih na Kranjsko)

80 *Historia annua*, str. 108.

81 »Matricula illustrissimae Congregationis Procerum Carniolae, sub titulo Christi in Cruce Agonizantis anni MDCXX inchoate, et XI augusti anni eiusdem ab admo: R. P. Mutiovitellesco Soc: Ieusu Praeposito generali erectae et confirmatae.« (ARS, SI AS 1073, Zbirka rokopisov, II/53r)

82 Vache, Pohl, Vocolka, *Habsburžani*, str. 215–216.

83 Prav tam, str. 194, 208–212.

84 ARS, SI AS 1097, Zbirka normalij, Cesarski patenti 1620–1700, št. 110. *Poziv nazaj k kat. veri, sicer zapoved izselitve*.

85 Za Ferdinandov politični nazor in ustavni koncept, ki ga je zagovarjal, glej: Jerše, Vera, Upanje, oblast, str. 97–98.

obrbe na gospode in viteze dežel Štajerske, Koroške in Kranjske ter jih opomni na svoje pretekle protireformacijske ukrepe, katerih namen je bil izključno dobronameren:

»Vam je vsem skupaj [znano], kot je tudi sicer na splošno dovolj znano, da si mi, [že] od nastopa naše deželnoknežje vlade v [teh] istih naših notranjeavstrijskih dednih kneževinah in deželah, iz posebne, sveti in edino zveličavni Rimski katoliški veri dolžne krščanske gorečnosti ter v moči naše deželnoknežje oblasti in od Boga prejete oblasti, nismo nič bolj jemali k srcu kot, da popravimo to, v iste naše notranjeavstrijske dedne dežele vtihotapljeno in vse preveč razširjeno škodljivo versko neslogo in razdor [ter] tudi, da vse nam od božje vsemogočnosti podrejene in zapupane podložnike po naših možnostih odvrnemo od zmote in spravimo na pot zveličanja. Zato smo potem v ta namen, [namreč] izgon sektaških, krivoverskih predikantov in kmalu zatem med temi plemiškimi osebami, kot tudi v mestih in trgih skupaj s kmetstvom na podeželju, izvedli ›zdravilno‹ versko [proti]reformacijo, nadalje [smo] postopno izdali in publicirali najrazličnejše ›zdravilne‹ generale in posebne mandate, da se nihče ne sme podati na nekatoliške kraje k tako imenovani spovedi in obhajilu, krstu otrok ali poročnim obredom, prav tako smo izdali in objavili, da [je treba] osirotelim otrokom in sirotam naših deželanov in drugih oseb priskrbeti katoliške varuhe in da naj se mladine ne pošilja v nekatoliške kraje ali univerze, še več, v preobilju [smo] najpoprej nedavno ponovno objavili takšne generale in jih nekoliko poostrili, vendar smo [kljub temu] do sedaj proti našim nekatoliškim deželanom gosposkega in viteškega stanu rabili vso blagost, milino in potrpežljivost, in smo milostno opustili, da bi proti njim nastopili z nakazano reformacijo, vse v upanju, da bodo iz tega našega dobronamernega namena več dosegli, [namreč] za njihovo večno zveličanje z vso uporabljeno marljivostjo vneto razmislili in končno stopili na pot svojih prastarih blagopokojnih prastaršev in prednikov. S tem bi torej radi v naše notranjeavstrijske dedne dežele spet vnesli enotnost in složnost vere ter src in vsi skupaj bi [tako] zasadili in ohranjali boljše zaupanje.«⁸⁶

86 Prosti prevod besedila: »Euch ist sambt und anders / wie auch sonst mǎnniglich zu benügen bewust / ob wir wol von Antretung unserer Landtsfürstlichen Regierung selbiger unserer I. O. Erbfürstenthumben und Landen / Uns auß sonderm zu dem

V nadaljevanju Ferdinand ugotavlja, da je bil njegov trud poplačan, saj se je dober del deželanov spreobrnil v katoliško vero, čeprav drugi še vztrajajo v »svoji zmoti«. Nato pohvali zvestobo notranjeavstrijskih stanov in zatrdi, da hoče zaradi njihovih zaslug tem plemiškim družinam iz »svoje očetovske ljubezni in hvaležnosti« pokazati pravo pot in dušni blagor katoliške vere, v kateri so živeli tudi njihovi predniki. Cesar daje protestantskemu plemstvu obeh spolov leto dni časa, da se spreobrnejo v katoliško veroizpoved ter to sporočijo deželnemu glavarju knezu Janezu Ulriku Eggenbergu ali tajnim svetnikom v Gradcu.

Kdor se v enem letu ne spreobrne, naj zapusti notranjeavstrijske in druge Ferdinandove dežele ter pred tem proda svoje posesti. Če pa osebam, ki se odločijo za odhod, v enem letu ne bi uspelo prodati posesti, se te prodajo za šest mesecev zaupa njihovim sorodnikom, ki ostanejo

Heyl: allem Seeligmachenden Röm. Catholischen Glauben / habenden schuldigen Christlichen Eyfer / Krafft tragenden Landtsfürstlichen Gewalts / und von Gott empfangnen Obrigkeitlichen Ampts / nichts mehrers angelegen seyn lassen / als denen in selbigen Unsern I. O. Erblanden eingeschlichnen / und allzuweit uberhandt genommen schädlichen Glaubens Uneinigkeitt und Spaltungen / zu remediern / auch alle uns von der Göttlichen Allmacht undtergeben / und anuertrawte Underthanen / nach unserer Möglicheit von den Irrthumb ab: und auff den Weg der Seligkeitt zu laiten; Inmassen wir dann zu dem ende die Außschaffung der Sectischen Praedicanten / und bald darauff under denen Nobilitierten Personen / wie auch in den Stätt- und Märckten / sambt der Burschafft auff dem Land / die heylsambe GlaubensReformation fürgenommen / folgends nach und nach allerhand hailsambe general und special Mandata, daß niemand auff uncatholische Oerter zur vermeynten Beicht vnd Comunion, Kinder tauffen / oder Ehelichen Copulationen sich begeben / Item unserer Landleut / und anderer Personen verwäiste Kinder und Pupillen / mit Catholischen Gerhaben versehen / und die Jugendt nit an uncatholische Ort oder Uniuersiteten verschickt werden sollen / außgehen und publicirn, ja noch zum Vberfluß allererst newlich solche generalia widerumben vernewern / und etwas schärpfen lassen / daß wir doch biß anhero Uns aller milde / sanfft: und Langmüthigkeit / gegen unsern uncatholischen Landtleuthen deß Herren und Ritterstands gebraucht / Und mit der angedeuten Reformation gegen ihnen zuuerfahren / gnädiglich unterlassen haben: alles in Hoffnung / sie wurden auß solchem allem / unser wolmeynende Intention mehrers apprehendirn / irem ewigen Heyl alles angelegenen fleisses / eyferig nachgedencken / und in ihrer uhralten Gottseeligen Voreltern / und Vorfahren vestigia endlich eintretten; Damit also in unsern I. O. Erblanden / die einig: und Einträchtigkeit deß Glaubens / und der Gemüther wider eingeführt / und allerseits ein besseres Vertrawen gepflantz / und erhalten werden möchte.« (ARS, SI AS 1097, Zbirka normalij, Cesarski patenti 1620–1700, št. 110. *Poziv nazaj k kat. veri, sicer zapoved izselitve*)

v deželi, ali drugim katoličanom v deželi, ki jim izseljenci zaupajo. Če ta posestva tudi po dodatnem šestmesečnem roku ne bi bila prodana, bodo odprodajo prevzeli posebni deželnoknežji organi. Izvzeta so fidejkomisna posestva, ki jih izseljenci lahko obdržijo in od njih prejemajo dobiček. Zaradi zaslug in zvestobe Ferdinand notranjeavstrijskemu nekatoliškemu plemstvu, ki se bo izselilo, spregleda plačilo desetega pfeniga. Ferdinand je tudi ukazal, naj sodišča hitro rešijo primere tistih plemičev, ki se nameravajo izseliti. »Eksilantom« nato naroča, naj vrnejo štiftna in cerkvena pisma in oddajo njihov morebitni dohodek. Nekatoliškim plemičem, ki so varuhi osirotelih otrok, pa najstrožje prepoveduje, da bi svoje varovance s seboj odpeljali iz dežele, temveč zahteva, naj se varovancem odpovejo in jih oddajo. Nato poudarja, da se tisti, ki se odločijo oditi, ne smejo zadrževati v drugih njegovih deželah in da vanje tudi ne smejo potovati ali tam trgovati, ne da jim cesar ali njegovi uradi tega ne bi prehodno dovolili. Ta prepoved velja, dokler se ne spreobrnejo v katoliško veroizpoved. Ferdinand še svari tiste, ki nameravajo oditi, naj se vzdržijo fiktivnih prodaj svojega premoženja⁸⁷ (kot bomo videli pozneje, se je odprodaja posesti protestantskih eksilantov zelo zavlekla, kranjski deželni zbor se je s tem vprašanjem ukvarjal še enajst let pozneje, leta 1639).⁸⁸ Jezuiti so o Ferdinandovem patentu (1628) poročali:

»Ko je cesar Ferdinand izdal edikt proti nekatoličanom, so se nekateri spreobrnili v pravo vero, drugi so se raje izselili. Našteli smo 28 takih, ki so bili ponovno sprejeti v naročje Cerkve. Bili so iz domačega plemstva, razen enega, ki je bil visokega rodu iz Švedske in je služil vojake na Poljskem, potem izgubil premoženje, tam pobegnil razbojnikom in pri nas našel dragoceni biser vere.«⁸⁹

Kot posledica patenta se je trend spreobrnitev v katoliško veroizpoved, ki je bil opazen že od sredine dvajsetih let 17. stoletja še povečal. Po izračunih, narejenih po sicer ne vselej doslednih jezuitskih poročilih, se je pri Družbi Jezusovi na Kranjskem med letoma 1627 in 1633 spreobr-

87 ARS, SI AS 1097, Zbirka normalij, Cesarski patenti 1620–1700, št. 110. Poziv nazaj h kat. veri, sicer zapoved izselitve.

88 ARS, SI AS 2, DSK, 1. reg., šk. 837, Perizhoff: Regesten der Landtagsabhandlungen 1507–1689, 1639.

89 *Historia annua*, str. 109.

nilo 133 polnoletnih oseb, za katere lahko sklepamo, da so bile večinoma iz plemiških vrst.⁹⁰ Drugi plemiči, ki jim je bila vera pomembnejša kot domovina, so se odločili za izselitev in odšli v izgnanstvo. Tako sta med letoma 1628 in 1629 Kranjsko zapustili več kot 102 plemeniti osebi (32 moških, 30 žensk in 38 otrok).⁹¹

Zmaga in premoč katoliškega deželnega kneza. Posledice protireformacije in postopna konsolidacija (1631–1637)

Potem ko je Kranjsko zapustila približno tretjina plemstva in približno četrtnina deželanov, je v določenih segmentih stanovske uprave nastala zmeda, saj je na tuje odšlo mnogo kompetentnih ljudi. V deželo se je priseljevalo novo plemstvo, ki je zapolnilo nastalo vrzel. Med starim plemstvom, ki se je spreobrnilo v katoliško veroizpoved, pa je bilo veliko mlačnih katoličanov. V stanovski upravi so se začele združevati prej nezdržljive funkcije, obdobje pa sta zaznamovala še zadolževanje stanov in počasna odprodaja posesti »eksilantov«. Tako na političnem kot tudi konfesionalnem področju sta bili očitni zmaga in premoč katoliškega deželnega kneza.

Primer zmede, nastale po odhodu protestantskega plemstva, je prejemniški urad: ker je dotedanji glavni prejemnik Janez Jakob Apfaltrer s svojo soprogo in otroci leta 1629 zapustil Kranjsko, so stanovi izgubili pregled nad sredstveninskimi dohodki. Red je bil ponovno vzpostavljen šele leta 1631.⁹² Obdobje je zaznamovalo tudi stapljanje prej nezdržljivih funkcij v rokah ene osebe: Matevž Košir v tem vidi zmanjševanje deželne avtonomije in navaja primera grofa Eberharda Leopolda Ursina Blagaja in Volfa Engelberta Auersperga.⁹³

Sergij Vilfan in Matevž Košir opozarjata, da se je upad politične moči stanov odražal v njihovi vse večji zadolženosti, saj se niso bili več sposob-

90 Prav tam, str. 105–114.

91 Dimitz, *Geschichte Krains, III. Theil*, str. 374–381.

92 Košir, *Stanovska uprava*, str. 84.

93 Prav tam, str. 69.

ni upreti deželnemu knezu, ki jim je nalagal vse večja finančna bremena.⁹⁴ Košir ugotavlja, da deželni dolg sicer ni pomenil splošne revščine, vendar je kljub temu kazal na krizo in nesolventnost stanovskega poslovanja.⁹⁵ Dolžniška kriza se je začela leta 1625, ko sta Koroška in Kranjska prevzeli stroške za Hrvaško in Morsko Vojno krajino, ter svoj vrh dosegla leta 1631,⁹⁶ ko so kranjski stanovi prevzeli 800.000 guldnov dvornih in vojnih stroškov.⁹⁷ Stanovski dolg se je tega leta povzpел na 1.400.000 guldnov.⁹⁸ Od leta 1633 naprej pa so stanovi poleg redne glavne odobritve deželnemu knezu odobrili še izredna sredstva.⁹⁹

Nastalo vrzel v vrsti deželanov so napolnile nove katoliške plemiške družine, ki so na Kranjsko prihajale predvsem iz Italije in Vojne krajine. Po eni od ocen naj bi se v deželo med letoma 1629 in 1635 priselilo 36 novih deželanov iz 27 novih družin¹⁰⁰ (izselilo se je približno 32 protestantskih deželanov).¹⁰¹ Med spreobrnjenci v katoliško veroizpoved pa je bilo v tem obdobju veliko mlačnih katoličanov, kot to kažejo številni viri. Poleg tega so se nekateri »eksilanti« skrivaj začeli vračati v deželo. Zato je cesar leta 1631 izdal poseben generalni mandat glede verskih zadev za Kranjsko.¹⁰²

Kranjski deželni stanovi so se že 4. julija 1631 poklonili komisarju prestolonaslednika Ferdinanda III. knezu Janezu Ulriku Eggenbergu.¹⁰³ Novi deželni knez tudi po resničnem prevzemu oblasti po očetovi smrti (1637) ni nikoli potrdil kranjskih deželnih privilegijev – ročina, kar je še en pokazatelj vzpona vladarjeve moči. Dejstvo, da Ferdinand III. uradno ni potrdil deželnega ročina ne more biti naključje, saj je po drugi strani

94 Vilfan, *Pravna zgodovina*, str. 317, 322; Košir, *Stanovska uprava*, str. 76.

95 Košir, *Stanovska uprava*, str. 76.

96 Prav tam, str. 96–101.

97 Glej: SI ARS, AS 2, 1. reg., šk. 837, Peritzhoff: Regesten der Landtagsabhandlungen 1507–1698, 1631; ARS, SI AS 2, DSK, 1. reg., šk. 889, Landtags Protocol No: 15 (1622–1633), fol. 532r–556r.

98 Košir, *Stanovska uprava*, str. 102.

99 Prav tam, str. 107; Vilfan, *Pravna zgodovina*, str. 322–322.

100 Košir, *Stanovska uprava*, str. 31–33.

101 Dimitz, *Geschichte Krains, III. Theil*, str. 374–381.

102 ARS, SI AS 2, DSK, 1. reg., šk. 97, Ecclesiastica: Lutertum Gegenreformation 1595–1631 Generale und Patente. Alt. 54.c.

103 Dimitz, *Geschichte Krains, III. Theil*, str. 410.

potrdil privilegije mesta Ljubljane (23. november 1637).¹⁰⁴ Prihodnji deželni knezi so nato z izjemo Jožefa I. še potrjevali deželne privilegije do leta 1736.¹⁰⁵

Plemstvo, ki je odšlo, je moralo prodati svoja posestva razen fidej-komisnih, vendar se je ta proces zelo zavlekel; kranjski deželni zbor se je s tem vprašanjem ukvarjal še leta 1639 in najbrž je duhovščina dobila predkupno pravico pri nakupu teh posesti.¹⁰⁶

Prestopi plemstva v katolištvo po letopisu jezuitskega kolegija

Tabela spreobrnjenj med letoma 1596 in 1637 je narejena na podlagi notic v jezuitskem letopisu *Historia annua*.

TABELA 1: Spreobrnitve v katolištvo, ki so jih zabeležili kranjski jezuiti med vladavino Ferdinanda II. (1596–1637) (*Historia annua*)

Leto	Število spreobrnjencev	Plemiški spreobrnjenci
1596	/	/
1597	/	/
1598	/	/
1599	3 (plemstvo)	3
1600	5	4
1601	»Neizmerna je bila žetev duš v tem času obnove«	?
1602	80	1
1603	/	/
1604	30	2
1605	9	1
1606	12	?
1607	10	?

104 Glej: Klun, *Diplomatarium Carniolicum*, št. 106, str. 76–77.

105 Nared, *Kranjski deželni privilegiji*, str. 60–61.

106 ARS, SI AS 2, DSK, 1. reg., šk. 837, Perizhoff: *Regesten der Landtagsabhandlungen 1507–1689, 1639*.

ŠTUDIJSKI VEČERI

1608	1	?
1609	»Veliko spreobrnjencev, med njimi dva vojaka«	?
1610	5	?
1611	/	/
1612	/	/
1613	/	/
1614	5	1
1615	/	/
1616	10	2
1617	17	?
1618	3	1
1619	/	/
1620	/	/
1621	/	/
1622	/	/
1623	/	/
1624	3	?
1625	7	4
1626	»Veliko število konvertitov«	2
1627	14 (»večina plemičev«)	14 (?)
1628	63 (verjetno večinoma plemiči)	63 (?)
1629	28	28
1630	13 (verjetno večinoma plemiči)	13 (?)
1631	5 ¹⁰⁷	4 (?)
1632	1	1
1633	10	10 (?)
1634	/	/
1635	13 (prva omemba kalvincev)	13 (?)
1636	11	11 (?)
1637	6	6 (?)

107 Leta 1631 naj bi se pri ljubljanskih jezuitih v katolištvo spreobrnjal celo neki protestantski teolog, August Dimitz domneva, da je bil to Janez Štefan Verbec. Jezuiti poročajo: »Pet jih je bilo iztrganih Lutrovemu zrelu. Med njimi je bil poučen v veri neki

Treba je poudariti, da so podatki, predstavljeni v tabeli, pridobljeni na podlagi jezuitskih letnih poročil, v katerih verjetno niso omenjeni vsi, ki so se pri jezuitih spreobrnil v katoliško veroizpoved, poleg tega gre ponekod morda za pretiravanje. Vendar lahko kljub naštetim hibam jezuitska poročila razumemo za približni pokazatelj sprememb na konfesionalnem področju. Vsekakor pa bo za raziskovanje števila spreobrnjen plemstva v katoliško veroizpoved treba preučiti še druge vire.

Na podlagi podatkov o konvertitih (tako plemiških kot neplemiških) sta opazna dva porasta števila spreobrnjenj: prvič se je številka povzpela med letoma 1600 in 1602, ko je protireformacijska komisija pod Hrenovim vodstvom preiskala deželo. Leta 1603 ni podatkov o konvertitih, nato število počasi pada od leta 1604 do leta 1610. Manjši porast je opazen še med letoma 1616 in 1618, v času tako imenovane »druge beneške vojne«. Sledi pet let, ko jezuiti o spreobrnitvah ne poročajo, nato pa se val spreobrnitev začne leta 1624 ter doseže svoj vrh leta 1628, ko je bil izdan Ferdinandov zloglasni patent o konverziji ali izgonu protestantskega plemstva notranjeavstrijskih dežel. Potem število spreobrnjenjencev počasi pojema do leta 1637. Edino leto v tem intervalu, ko ni podatkov o konvertitih, je leto 1634. Ker je ta val spreobrnjen zajel predvsem plemstvo, drugi stanovi so namreč po večini prestopili že prej, ga spodaj predstavljamo v posebni tabeli.

Feruezius, ki ga je oče v skrbi za njegovo krivo vero še kot otroka pripeljal na saško. Tam je, poučen v krivi veri in izobražen v poetiki, dosegel, da je med svojimi postal učitelj krivoverskih izmišljij. Ko je končno prišel v domačo Ljubljano, da bi si med svojimi pridobil nekaj znanja in sposobnosti iz starega prava, se je večkrat sestal z našimi. Zaznal je luč, ki jo je pozneje jasno ugledal v Gradcu, ko je bil sprejet med gojence. Potem je javno izpovedal razlog svojega spreobrnjenja in se odpovedal krivi veri.« (Historia annua, str. 111) Družina Janeza Štefana Verbeca je izviralala iz Klanca pri Kozini, pod pritiskom protireformacije se je družina leta 1601 izselila na Saško. Verbec je bil profesor poetike na univerzi v Leipzigu. Nato je odšel v Gradec, kjer naj bi prestopil v katoliško vero in se vpisal na teologijo. Verbec je v katolištvo prestopil v dvorni jezuitski cerkvi v Gradcu z javno pridigo, ki jo je pozneje tudi objavil. Ali so ljubljanski jezuiti mislili njega ali ne, še ne vemo. (Mušič, Janez Štefan Verbec. Slovenska biografija. <http://www.slovenska-biografija.si/oseba/sbi771731/> (13. 1. 2014))

V drugi polovici dvajsetih let 17. stoletja, ko je Ferdinandova politično-vojaška moč tako v Svetem Rimskem cesarstvu kot tudi v notranjeavstrijskih deželah naraščala, se je število prestopov zabeženih v jezuitskem letopisu hitro zvišalo, in to, še preden je cesar leta 1628 končno izdal svoj patent, ki je plemstvu notranjeavstrijskih stanov dal leto dni časa za spreobrnjenje v katolištvo ali izselitev iz dednih dežel. Verjetno je bila večina od 133 oseb, ki so se med letoma 1627 in 1633 spreobrile v katolištvo pri ljubljanskih jezuitih, plemiškega stanu, popolnoma vsi pa prav gotovo ne¹⁰⁸ (leta 1628 se je v Ljubljani v katolištvo spreobrnil tudi nek visoki švedski plemič).¹⁰⁹

TABELA 2: Plemiški spreobrnjenci 1627–1633 (*Historia annua*)

Leto spreobrnjenja plemičev	Število plemiških spreobrnjencev
1627	14
1628	63
1629	28
1630	13
1631	4
1632	1
1633	10
Skupaj (1627–1633):	133 (verjetno je bila večina spreobrnjencev v tem času plemičev)

Politična situacija v deželi se je nazorno odrazila v številu spreobrnitev v jezuitskem letopisu. Le ugibamo lahko, ali je bilo spreobrnjenj v katolištvo po vsej deželi še več, saj so v jezuitskem letopisu podatki le za kolegij v Ljubljani in rezidenco v Pleterju.

Veliko spreobrnjencev, ki so v katoliško veroizpoved prestopili med letoma 1628 in 1630, je bilo mlačnih katoličanov. O tem, kako je proces spreobračanja plemstva potekal na terenu, nam zgovorno opisuje primer

108 Najbrž je bil leta 1632 med spreobrnjenci v Ljubljani tudi protestantski teolog Janez Štefan Verbec, ki je nekdaj predaval na univerzi v Leipzigu (glej opombo št. 256).

109 Glej: *Historia annua*, str. 109.

Janeza Ludvika Raspa s Krumperka, čigar zgodbo je leta 1908 v reviji *Izvestja muzejskega društva za Kranjsko* objavil Anton Koblar. Koblarjev opis Raspovega spreobrnjenja leta 1629 je verjetno zgovoren prikaz plemiškega spreobrnjenja v tem času:

»Istega leta je dobil od deželnega glavarstva ukaz zaradi vere. Šel je nato k izpovedi k frančiškonom v Kamnik in je poslal izpovedni listek deželnemu upravniku v Ljubljano. Malo pozneje je poslal zopet izpovedni listek po pošti tajnim svetnikom v Gradec. Leta 1632. je bil I. L. Rasp na Krumperku deželni odposlanec.«¹¹⁰

Ta sicer kratek opis zelo nazorno kaže, kakšna je bila usoda tistega plemstva, ki se je odločilo, da ostane v deželi. Poleg tega vidimo, da so deželnoknežji in celo stanovski organi bdeli nad katoliškim verskim življenjem spreobrnjenih plemičev. Veliko ljudi, ne le plemičev, je bilo po izvedbi protireformacije mlačnih katoličanov, kar kaže tudi ugotovitev Pavla Blaznika o razmerah pri loškem gospostvu (loško gospostvo je bilo sicer na nek način primer *sui generis*, saj je bil protestantizem tam močnejši kot v nekaterih drugih predelih dežele. Poleg tega je bilo Loško gospostvo v lasti freisinškega škofa in ga je protireformacijska komisija obiskala že prej kot druge kraje). Blaznik v naslednji notici sicer ne govori neposredno o plemstvu, vendar odlomek ponazarja razmere v nekaterih delih dežele, v katerih je bil protestantizem močnejše zakoreninjen:

»Duh časa odlično ponazarja poročilo starološkega župnika iz 1639. Po njegovih besedah je luteranstvo sicer izginilo iz javnega življenja, še vedno pa so imeli posamezniki luteranske knjige. Župnik je tožil nad župljani, da so neubogljivi in se ne odzivajo, kadar jih kliče na zagovor zaradi njihovega verskega življenja. V svoji vnemi je župnik zatrjeval, da bi morali neubogljive župljane gosposočinski nameščenci s silo tirati v njegov urad.«¹¹¹

Razmer, opisanih v citatu, ne moremo nekritično posplošiti na vso Kranjsko, saj je bilo pri loškem gospostvu vendarle protestantizem veliko močnejši kot drugod.

110 Koblar, *Črtice*, str. 120.

111 Blaznik, *Škofja Loka*, str. 253.

Seznam s Kranjske izgnanih protestantskih plemičev

Seznam avstrijskih plemiških beguncev protestantske vere je leta 1629 sestavil Philipp Hainhofer (1578–1647),¹¹² meščan in prisednik mestnega sodišča Augsburg. Ko je Hainhofer tega leta potoval skozi Nürnberg, naj bi bilo tam prek tisoč verskih beguncev iz avstrijskih dežel in vsak dan naj bi prihajali novi.¹¹³ Hainhoferjev seznam je leta 1862 v reviji *Anzeiger für Kunde der deutschen Vorzeit* objavil Adalbert Heinrich Horand.¹¹⁴ Na podlagi tega seznama je August Dimitz leta 1875 objavil popis kranjskih plemičev, ki so se izselili zaradi svoje protestantske vere.¹¹⁵ Avtor popisa kranjskih »eksilantov« opozarja, da število vseh Kranjcev, ki so morali zaradi veroizpovedi zapustiti deželo, ni znano, pač pa vemo le za imena zgoraj naštetih gospodov in vitezov.¹¹⁶

TABELA 3: Seznam kranjskih plemiških »eksilantov« (Philip Hainhofer, 1629, August Dimitz, 1875)¹¹⁷

1. EGKH: *Egkh Freiherrn von Hungerspach*/baroni Egkh pl. Hungerspach (kranjski deželani od leta 1498)¹¹⁸
 - *Friedrich Julius Graf von Egg*/grof Friderik Julij Egkh
 - *Georg Hannibal Graf von Egg* (*Erblandstabelmeister in Krain und der Mark*)/grof Jurij Hanibal Egkh, dedni deželni paličar na Kranjskem in v Slovenski marki¹¹⁹

112 *Deutsche Biographie*. Philipp Hainhofer. <http://www.deutsche-biographie.de/search;jsessionid=EE72F3E25B8896BA3A428EEFCC7165F0> (5. 1. 2015).

113 Dimitz, *Geschichte Krains, III. Theil*, str. 376–377.

114 Horand, *Oesterreichische Exulanten*, št. 9, str. 316–319; št. 10, str. 353–357; št. 11, str. 393–396; št. 12, str. 433–436.

115 Dimitz, *Geschichte Krains, III. Theil*, str. 374–381; popis je nato objavil tudi Matevž Košir: Košir, *Stanovska uprava*, str. 30.

116 Dimitz, *Geschichte Krains, III. Theil*, str. 377.

117 Horand, *Oesterreichische Exulanten*, št. 9, str. 316–319; št. 10, str. 353–357; št. 11, str. 393–396; št. 12, str. 433–436; Dimitz, *Geschichte Krains, III. Theil*, str. 374–381.

118 Vprašljivi so grofovski naslovi v Dimitzevem seznamu naštetih Egkhov, v Schiviz von Schivizhoffnovem seznamu deželanov se omenjajo le kot baroni (Schiviz von Schivizhoffen, *Der Adel*, str. 497).

119 Za več podatkov o rodbini Egkh in službi dednega paličarja glej: Slana, *Brdo pri Kranju*.

- soproga (neznana identiteta)
 - otroci (neznana število in identiteta)
 - *Susanna Dorothea Gräfin von Egg*/grofica Suzana Doroteja Egkh
 - *Karl Freiherr von Egg*/baron Karel Egkh (umrl v Regensburgu leta 1632)
 - soproga *Katharina geborne Ernau*/Katarina, rojena Ernau
 - hči (neznana identiteta)
 - *Georg Sigmund baron Egg*/baron Jurij Žiga Egkh
 - soproga *Elisabeth von Lichtenstein*/Elizabeta pl. Lichtenstein
 - sin (neznana identiteta)
 - hči (neznana identiteta)
 - *Gottfried Freiherr von Egg*/baron Gotfrid Egkh
 - soproga *Maria Salome geborne von Gera*/Marija Saloma, rojena pl. Gera (umrla 15. novembra 1643 v Nürnbergu)
 - *Beatrix von Egg*/Beatriks pl. Egkh
 - *Paul Freiherr von Egg*/baron Pavel Egkh
 - soproga *Felicitas geborne Mosconin Freiin*/Felicita, rojena baronica Moškon
 - 2 sinova (neznani identiteti)
 - 2 hčeri (neznani identiteti)
 - *Erasmus Freiherr von Egg (coelebs)*/baron Erazem Egkh, samski
 - *Christian Freiherr von Egg*/baron Kristijan Egkh
 - soproga *Maria geborne Freiin von Egg*/Marija, rojena baronica Egkh (umrla v Schlaedmingu (?) na Ogrskem leta 1640)
 - hči (neznana identiteta)
 - *Anna Susanna von Egg*/Ana Suzana pl. Egkh (neporočena, umrla leta 1635 v Frankfurtu na Maini)
 - *Regina von Egg*/Regina pl. Egkh (neporočena)
 - *Esther von Egg geborne Freiin von Dietrichstein*/Ester pl. Egkh, rojena baronica Dietrichstein (vdova, umrla leta 1634 v Regensburgu)
2. GALL: *Gall Freiherren von Rudolfseck und Gallenstein*/baron Gall pl. Rudolfseck in Gallenstein (kranjski deželani od leta 1463)^{120,121}
- *Georg Andreas Freiherr von Gall (Rittmeister)*/Jurij Andrej, baron Gall
 - soproga *Maria Salome geborne Rämbschüsslin zu Schalleck*/Marija Saloma, rojena pl. Raumschüssl s Šaleka

120 Schiviz von Schivizhoffen, *Der Adel*, str. 497.

121 Odšli so 4 Galli.

- *Adam Seifrid Freiherr von Gall*/baron Adam Sigfrid Gall
 - soproga *Potentia geborne Reitschkherin (Zetschger?)*/Potencija, rojena Reitschkherin (Zetschger?)
3. LAMBERG: *Lamberg Fürsten und Grafen*/knezi in grofje Lamberg (kranjski deželani od leta 1463)¹²²
- *Hans Andreas Freiherr von Lamberg*/baron Janez Andrej Lamberg
 - mati (neznana identiteta)
 - sestra (neznana identiteta)
 - in drugi iz njegove družine (neznana identiteta in število)
 - *Georg Andre Freiherr von Lamberg*/baron Jurij Andrej Lamberg
 - *Maria von Lamberg geborne Freiin von Egg*/Marija Lamberg, rojena baronica Egkh (vdova)
 - *Magdalena von Lamberg geborne Gallin*/Magdalena pl. Lamberg rojena Gall (vdova, umrla v Nürnbergu leta 1637)
 - hči (neznana identiteta)
4. PARADEISER: *Paradeiser Grafen*/grofje Paradeiser (kranjski deželani od leta 1463)^{123,124}
- *Max Freiherr Paradeiser*/baron Maks Paradeiser
 - soproga *geborne Artnerin*/rojena Artner
 - *Elisabeth von Paradeiser geborne von Gall*/Elizabeta pl. Paradeiser, rojena pl. Gall (vdova, umrla v Ulmu leta 1638)
 - hči (neznana identiteta)
5. PETSCHOWITSCH: *Petschowitz Freiherren*/baroni Pečovič (kranjski deželani od 20. junija 1598)^{125,126}
- *Anton Freiherr Petschowitsch*/baron Anton Pečovič (umrl v Nürnbergu leta 1634)
 - soproga *Agnes geborne Schwab*/Neža, rojena Schwab (umrla v Nürnbergu leta 1632)
 - 2 sinova (neznana identiteta)
 - 2 hčeri (neznana identiteta)¹²⁷

122 Schiviz von Schivizhoffen, *Der Adel*, str. 498; Odšlo je več kot 6 Lambergov.

123 Schiviz von Schivizhoffen, *Der Adel*, str. 499.

124 Odšli so 4 Paradeiserji.

125 Schiviz von Schivizhoffen, *Der Adel*, str. 499.

126 Odšlo je 6 Pečovičev. Obstaja možnost, da so Pečoviči s tem na Kranjskem izginili.

127 Kaiser Ferdinand befahl.

6. AICHELBERG (AICHELBURG):¹²⁸ *Aichelberg/Aichelberg* (verjetno niso bili deželani na Kranjskem)
 - *Weikhard von Aichelberg/Vajkard* pl. Aichelberg
 - soproga *Katharina Elisabeth geborne Rauber/Katarina* Elizabeta, rojena Rauber
 - sin (neznana identiteta)
 - 2 hčeri (neznana identiteta)

7. APFALTER: *Apfalter Freiherren*/baroni Apfaltrer (kranjski deželani od leta 1463)^{129,130}
 - *Hans Jakob Apfalter (Oberster Einnehmer)/Janez* Jakob Apfaltrer (generalni prejemnik, umrl v Šopronu (Ödenburg) na Ogrskem leta 1630)
 - soproga *Maria geborne Schwab/Marija*, rojena Schwab
 - 3 otroci (neznana spol in identiteta)

8. MORDAX: *Mordax Freiherren von Portendorf*/baroni Mordax pl. Portendorf (kranjski deželani od 6. maja 1584)^{131,132}
 - *Andreas Mordax/Andrej* Mordax
 - soproga *geborne Gallin*/rojena Gall (umrla v Nürnbergu 17. decembra 1643)
 - 3 sinovi (neznana identiteta)
 - hči (neznana identiteta)
 - *Georg Balthasar Mordax (coelebs)/Jurij* Baltazar Mordax, samski
 - hči *Eva Rosina Mordax/Eva* Rozina Mordax (neporočena, umrla v Nürnbergu leta 1633)

9. MOSCON: *Moschkon Freiherren*/baroni Moscon (kranjski deželani od 10. aprila 1587)^{133, 134}
 - *Eva Maria von Moschkon geborne Schwab von Lichtenberg/Eva* Marija Moscon, rojena Schwab pl. Lichtenberg

128 V Schiviz von Schivizhoffnovem seznamu jih ni najti, verjetno niso bili kranjski deželani (Schiviz von Schivizhoffen, *Der Adel*, str. 496–501).

129 Schiviz von Schivizhoffen, *Der Adel*, str. 496.

130 Odšlo je 5 Apfalterjev (deželni glavni prejemnik in njegova družina).

131 Schiviz von Schivizhoffen, *Der Adel*, str. 498.

132 Odšlo je 8 Mordaxov.

133 Schiviz von Schivizhoffen, *Der Adel*, str. 499.

134 Odšla je ena Moškonka.

- 10. RAIN:** *Rain Freiherren*/baroni Rain (kranjski deželani od leta 1530)^{135,136}
- *Franz Christoph von Rain*/Franc Krištof pl. Rain
 - 2 sinova (neznana identiteta)
- 11. RAUBER:** *Rauber Freiherren*/baroni Rauber (15. februar 1586)^{137,138}
- *Alexander Ernst Rauber*/Aleksander Ernest Rauber
 - soproga *Regina geborne Göschützlin (Guschitsch?)*/Regina, rojena Gusič (?)
 - 3 hčere
 - *Wolf Andreas Rauber*/Volf Andrej Rauber
 - soproga *Marusch geborne Lacknerin*/Maruša, rojena Lackner
 - *Hans Friedrich Rauber*/Janez Friderik Rauber
- 12. RAMBSCHÜSSL:** *Rambschüssl Freiherren*/baroni Raumschüssel (kranjski deželani od leta 1515)^{139,140}
- *Georg Rambschüssl*/Jurij Raumschüssl
 - *Franz Christoph Rambschüssl*/Franc Krištof Raumschüssl
 - *Barbara Rambschüsslin geborne Freiin von Dietrichstein*/Barbara Ramschüssl, rojena pl. Dietrichstein (vdova)
 - *Katharina Rambschüsslin*/Katarina Raumschüssl (neporočena)
- 13. SCHEYER:** *Scheyer von*/plemeniti Scheyer (kranjski deželani od 11. januarja 1574)¹⁴¹
- *Erasmus von Scheyer*/Erazem pl. Scheyer (nekdanji ritmojster)
 - soproga *Katharina geborne Freiin Wagnin von Wagensberg*/Katarina, rojena baronica Wagen pl. Wagensberg (oba sta umrla v mejni grofiji Durlach)
- 14. SCHWAB:** *Schwab*/Schwab (najbrž so mišljeni Schwab pl. Lichtenberg)^{142,143}

135 Schiviz von Schivizhoffen, *Der Adel*, str. 499.

136 Odšli so 3 Raini. Obstaja možnost, da je s tem družina Rain s Kranjske izginila.

137 Schiviz von Schivizhoffen, *Der Adel*, str. 499.

138 Odšlo je 8 Raubarjev.

139 Schiviz von Schivizhoffen, *Der Adel*, str. 499.

140 Odšli so 4 Raumschüssli.

141 Schiviz von Schivizhoffen, *Der Adel*, str. 500; Odšla sta 2 Scheyerja.

142 Družine Schwab ni na seznamu Schiviz von Schivizhoffna, vendar bi lahko bili mišljeni člani družine Schwab pl. Lichtenberg. Baroni in grofje Lichtenbergi so bili kranjski deželani od leta 1517 (Schiviz von Schivizhoffen, *Der Adel*, str. 499).

143 Odšlo je 9 Schwabov.

- *Franz Schwab*/Franc Schwab
- soproga *geborne Petschowitsch*/rojena Pečovič
- 3 sinovi (neznana identiteta)
- 2 hčeri (neznana identiteta)
- deček *Hans Sigmund Schwab* (»*filius adolescens*«)/Janez Sigmund Schwab, deček, morda sin prej navedenega Franca Schwaba)¹⁴⁴
- *Wolf Daniel Schwab*/Volf Danijel Schwab (padel v dvoboju v Parizu leta 1641)

15. TSCHERNEMBL: *Tschernembl Freiherren*/baroni Tschrnembl (kranjski deželani od leta 1463)¹⁴⁵

- *Georg Erasmus von Tschernembl*/Jurij Erazem pl. Tschrnembl

16. WAZ: *Waz Grafen von Wazenberg*/grofje Waz pl. Wazenberg (kranjski deželani od 29. januarja 1620)^{146,147}

- *Gregor*¹⁴⁸ *Waz*/Gregor Waz
- *Michael Waz*/Mihael Waz

17. WAGEN: *Wagen von*/plemeniti Wagen (neznan datum sprejetja med kranjske deželane)¹⁴⁹

- *Gregor Wagen* (odšel v Šopron (Ödenburg) na Ogrsko)

18. ZETSCHKER (TSCHETSCHKER): *Zetschger von Freiherren*/baroni Tschetschker (kranjski deželani od 19. januarja 1589)¹⁵⁰

- *Hans Wilhelm Zetschger*/Janez Viljem Tschetschker
- *Margaretha Zetschgerin geborne Praunspurgerin*/Margareta Tschetschker, rojena Praunspurger (vdova, umrla v Regensburgu leta 1630)
- hči (neznana identiteta)

Dimitzov seznam kranjskih plemiških »eksilantov« obsega najmanj 102 osebi, vendar jih je bilo nekoliko več, saj v dveh primerih število

144 Edini otrok na tem seznamu, ki je znan po imenu.

145 Schviz von Schivizhoffen, *Der Adel*, str. 501.

146 Prav tam, str. 501.

147 Odšla sta 2 Waza.

148 Dimitz piše Georg, napaka, pravo ime je bilo Gregor.

149 Schviz von Schivizhoffen, *Der Adel*, str. 501.

150 Prav tam, str. 501.

družinskih članov ni znano. Taka sta dva primera: Friderik Julij grof Egkh je poleg soproge s seboj odpeljal še neznanu število svojih otrok in Janez Andrej baron Lamberg, za katerega Dimitz zapiše le, da so se z njim poleg matere in sestre v tujino odpravili tudi drugi člani njegove družine. Od naštetih beguncev je 32 polnoletnih moških oseb (morebitni deželani), 30 polnoletnih ženskih oseb in več kot 38 mladoletnih oseb. Odšli so člani 18 kranjskih plemiških družin: Egkh, Gall, Lamberg, Paradeiser, Petschowitsch, Aichelberg, Apfaltrer, Mordax, Moscon, Rain, Rauber, Raumschüssl, Scheyer, Schwab, Tschernembl (Črnomaljski), Waz, Wagen, Tschetschker (Čečker). Le za tri od naštetih družin, in sicer za družine Petschowitsch (Pečovič), Rain in Tschernembl (Črnomaljski), je mogoče, da so zaradi tega na Kranjskem tudi izumrle, vendar tega trenutno ne moremo ne zavreči ne potrditi. Odgovor na to vprašanje bi lahko dala posebna študija. Vse preostale naštete rodbine so na Kranjskem živele še naprej, čeprav je v primeru Egkhov očitno odšel pretežen del družine. Na Kranjskem je zagotovo ostal baron Janez Jožef Egkh.¹⁵¹

Za dve od naštetih družin po zdaj znanih podatkih ne vemo, ali sta imeli kranjsko deželanstvo (pravico do udeležbe na deželnem zboru) ali ne, in sicer Aichelberg in Schwab. Na podlagi tega lahko sklepamo, da je, če so bile vse v seznamu naštete moške osebe tudi deželani, Kranjsko zapustilo 32 deželanov, če pa sta bili družini Aichelberg in Schwab brez deželanstva, je deželo zapustilo 29 deželanov.

Verjetno se je večina plemstva, ki ni imela deželanstva, morala spreobrniti v katoliško veroizpoved ali oditi že pred tem, kar lahko sklepamo na podlagi dekreta, ki ga je leta 1604 izdala protireformacijska komisija za Kranjsko. Dekret med drugim plemstvu obeh spolov, ki ni imelo deželanstva, naroča, naj se v štirinajstih dneh spreobrne v katolištvo ali pa se izseli iz nadvojvodovih dežel. Prav tako je v njem poudarjeno, da je deželni knez nekaterim plemičem brez deželanstva že pred tem ukazal, naj se spreobrnejo. Ni povsem jasno, ali se dekret nanaša na vse plemstvo, ki ni imelo deželanstva ali le na določene posameznike, ki sicer

151 To vemo, ker se je Janez Jožef Egkh 9. julija 1631 udeležil deželnega zbora, glej: ARS, SI AS 2, DSK, 1. reg., šk. 889, Landtags Protocol No: 15 (1622–1633), fol. 550r.

niso imensko naštetih. Čeprav ostaja to vprašanje odprto, dokument daje vtis, da so imeli imuniteto pred protireformacijsko komisijo izključno plemiči z deželanskim statusom.¹⁵²

Odprto vprašanje ostajajo varovanci »eksilantov«. Ferdinandov patent je namreč naročal, naj se protestantski plemiči mladoletnim sirotam, katerih varovanci so, pred svojim odhodom odpovedo in naj jih nikakor ne vzamejo s seboj na tuje.¹⁵³ Dimitzov seznam navaja vsaj 38 otrok, verjetno pa jih je bilo še več. Le o primeru barona Antona Pečoviča (Petschowitsch) in Katarine Elizabere, rojene Rauber, Dimitz poroča, da je cesar Ferdinand II. ukazal, naj se njune mladoletne otroke (dva sinova in dve hčeri) iz protestantskega Nürnberga pošlje v habsburške dedne dežele, kot to naročajo versko-reformacijski dekreti. Tam bodo prepuščeni določenim varuhom in vzgojeni v katoliški veri.¹⁵⁴

Na podlagi sicer skopih podatkov lahko sklepamo, da je večina plemiških beguncev odšla v nemške protestantske dežele in cesarska mesta (Nürnberg, Regensburg in Ulm), v habsburški del Ogrske (sicer je bil tudi tu vladar Ferdinand II., vendar je bil leta 1621 prisiljen ogrskim stanovom obljubiti spoštovanje njihovih pravic; protireformacija na Ogrskem tako nikoli ni dosegla takih razsežnosti kot v avstrijskih ali

152 NŠAL, ŠAL I., fasc. 16, št. 61. (1604, Ljubljana). Glej poglavje o prvem obdobju Ferdinandove oblasti.

153 Glej: »Diesem nach so wollen wir hiemit ferner statuirt, und befohlen haben / daß nit allein einiger seine Pupillen (darundt wir in specie, auch alle die jenigen minder jährigen / deren Vätter gestorben / ob schon die Mütter noch beyleben seyn / verstanden haben wollen) mit sich ausser Landts zu führen / sich undterstehen solle / sondern auch die jenige uncatholische Landtleuth / so mit Gerhabschafft / oder andern ämptern versehen / dieselben alsbaldt resigniren, und auffgeben / wie auch noch vor ihrem Abzug ihre obligende Råittungen also gewiß gehöriger Orthen einbringen / justificiren lassen / und den außständigen Rest würcklich bezahlen / nit weniger auch die etwa unter Handen habendt Stiff / oder andere Kirchenbrieff / und Einkommen von sich geben / als wir sonsten für uns / und vermittels unserer nachgesetzten Obrigkeiten andere Mittel für und an die Handt zu nemmen / und wol auch so gar ihre Güter sequestriren zu lassen / verursacht werden.« (ARS, SI AS 1097, Zbirka normalij, Cesarski patenti 1620–1700, št. 110. Poziv nazaj k kat. veri, sicer zapoved izselitve)

154 Dimitz citira: *Mittheilungen des historischen Vereins* 1862, str. 69; glej: Dimitz, *Geschichte Krains, III. Theil*, str. 378.

čeških deželah),¹⁵⁵ manjši del pa celo v Francijo,¹⁵⁶ kjer je bil protestantizem v določeni obliki dopuščan do leta 1685, ko je Ludvik XIV. preklical nantski edikt.¹⁵⁷ Nekateri izmed verskih beguncev iz notranjeavstrijskih dežel plemiškega stanu so nato opravljali ugledne službe (tudi vojaške in diplomatske) tudi na Švedskem, ki je bila med letoma 1630 in 1648 v vojni s Habsburžani.¹⁵⁸

V prihodnosti bi veljalo na podlagi imenjske knjige raziskati, koliko posesti so imeli v zgornjem seznamu navedeni »eksilanti«. Ob tem je treba še enkrat opozoriti na dejstvo, da so bila fidejkomisna posestva po Ferdinandovem patentu izvzeta in jih ni bilo treba prodati. Morda je velikost posesti vplivala tudi na spreobrnjenja. Auerspergi, ki so imeli v deželi velike posesti, so se med letoma 1625 in 1627 spreobrnili v katoliško vero,¹⁵⁹ čeprav so bili vse do konca 16. stoletja eni glavnih podpornikov protestantizma na Kranjskem.¹⁶⁰ Zato je moral deželni knez leta 1598 poslati posebno protireformacijsko komisijo na Turjak, da je Auerspergom iztrgala župnijo Škocjan, kjer so ti vzdrževali protestantskega predikanta.¹⁶¹

Nekateri protestantski plemiči pa so se s Kranjske odselili, še preden je Ferdinand II. leta 1628 izdal svoj patent o konverziji ali izgonu.¹⁶²

Kljub vsemu se je Ferdinandov dekret na terenu počasi izvajal in kršitve plemstva so bile pogoste, zato je Ferdinand leta 1631 izdal še en patent, tokrat izključno za Kranjsko.

155 Ogrski državni zbor je Ferdinanda odstavil in za ogrskega kralja 25. avgusta 1620 izvolil Bethlena Gaborja, ki se je na bojišču precej uspešno uprl Habsburžanom, s katerimi je naposled sklenil mir v Mikulovu 31. decembra 1621. Bethlen se je sicer odpovedal ogrskemu prestolu v korist Ferdinanda, vendar si je zagotovil posest nad Transilvanijo ter predele Šlezije in Gornje Ogrske. Ferdinand je teden dni pozneje ogrskim stanovom obljubil spoštovanje njihovih pravic, vključno z Dunajskim mirom, državni zbor pa je nato izvolil luteranskega palatinskega grofa. (Kontler, *Madžarska zgodovina*, str. 137–138)

156 Glej seznam.

157 Tüchle, Bouman, Braun, *Zgodovina Cerkve* 3, str. 211–213.

158 Glej: Thaler, *Erländische Protestanten*, str. 261–283.

159 *Historia annua*, str. 101–107.

160 Glej: Voje, *Odnos fevdalnih rodbin*, str. 67–74.

161 Rajšp, *Protireformacija*, str. 208–209.

162 Glej opombo 15.

General (generalni mandat) cesarja Ferdinanda II. iz leta 1631 je zanimiv, saj odraža posebnosti konfesionalne situacije na Kranjskem. Ferdinand poziva vse prebivalce dežele, ki so še v »verski zmoti«, naj se spreobrnejo v zveličavno katoliško vero svojega deželnega kneza ali pa plačajo deseti pfenig in se izselijo. Plačila desetega pfeniga so oproščeni le deželani. Ta zapoved daje slutiti, da so bili v deželi še vedno tudi predstavniki drugih slojev, ki so vztrajali v protestantizmu. Cesar se nato pritožuje, da so se nekateri eksilanti skrivaj vrnili v deželo in naroča vsem, naj bodo pozorni na osebe, ki niti ob veliki noči ne pridejo k spovedi ter obhajilu. Župniki naj te ljudi poimensko ovadijo gosposki, ki naj jih pokliče predse in opomni, naj se tudi v resnici spreobrnejo v katoliško vero. Ferdinand spet veli, naj se tisti, ki se ne nameravajo spreobrniti, izselijo.¹⁶³ Ta cesarski generalni mandat kaže, da je bila protireformacija zelo počasen proces in je imela na koncu katoliška obnova pri resničnem spreobračanju prebivalstva vsaj enako moč kot protireformacija.

Naslednje odprto vprašanje, ki je ostalo dolgo odprto, so bile posesti izseljenega protestantskega plemstva: kranjski deželni zbor se je s tem vprašanjem namreč ukvarjal še leta 1639, enajst let po objavi patenta o konverziji ali izgonu cesarja Ferdinanda II. Iz Perizhofferjevih registrov zaključkov kranjskega deželnega zbora izvemo, da je duhovščina najbrž dobila retraktno¹⁶⁴ – predkupno pravico pri nakupu teh posesti:

»V zadevi tistih imenj (posestev), ki jih duhovščina pogosto kupuje od evangeličanskih emigrantov viteškega stanu, naj se naredi poročilo. V omari A je o tej zadevi tudi poseben fascikel o retraktni pravici (predkupna pravica).«¹⁶⁵

Fidejkomisna posestva,¹⁶⁶ ki jih je Ferdinandov patent (1. avgust 1628) izvzel, je očitno imelo v lasti predvsem višje plemstvo – gospodje.

163 ARS, SI AS 2, DSK, 1. reg. šk. 97, Ecclesiastica: Lutertum Gegenreformation 1595–1631 Generale und Patente. Alt. 54.c.

164 Retrakt – predkup, predkupna pravica.

165 Prosti prevod besedila: »In puncto der, durch die Geistligkheit, in praeiudicium des Rütterstandts Heüffig erkauffenden Güetter der evangelischen emigranten soll ein Guettachten coniunctim, oder separatim volgen. In Cassten A ist von diser materi auch ein aignes fascicl per Einstand recht zufinden.« (ARS, SI AS 2, DSK, 1. reg., šk. 837, Perizhoff: Regesten der Landtagsabhandlungen 1507–1689, 1639)

166 Fidejkomis – v fevdalnem pravu: dedno, neprodajno rodbinsko posestvo, ki prehaja iz roda v rod.

Sestava kranjskega deželnega zbora in delež protestantskih »eksilantov«

Kranjski deželni stanovi so se popolnoma oblikovali in deželnozborska praksa se je utekla do konca 15. stoletja. Od tedaj je deželni knez, ki je imel izključno pravico sklicati deželni zbor, tega po navadi sklical enkrat na leto.¹⁶⁷ Struktura stanov se je nato ustalila v 16. stoletju med reformacijo in kljub protireformaciji ter izgonu protestantskega plemstva z manjšimi spremembami veljala do sredine 18. stoletja. Po oceni Matevža Koširja se je struktura, ki so jo stanovi dobili med reformacijo, ohranila tudi potem, ko je njihova politična moč upadla.¹⁶⁸ Glede na tri sezname kranjskih deželanov, nastalih okvirno med letoma 1577 in 1610, bi dežela lahko imela približno 132 deželanov (vendar je ta številka najbrž nekoliko previsoka), ki so se delili v štiri kurije; prvo kurijo so predstavljali prelati, v drugi in tretji kuriji je bilo deželno plemstvo, in sicer gospodje (višje plemstvo) v drugi kuriji ter vitezi in oprode (nižje plemstvo) v tretji kuriji, četrto kurijo so sestavljali predstavniki deželnoknežjih mest.¹⁶⁹

Vendar se deželnega zbora zaradi stroškov potovanja v Ljubljano nikoli niso udeleževali vsi upravičenci – deželani,¹⁷⁰ Matevž Košir ocenjuje, da se je deželnih zborov v drugi polovici 16. stoletja udeleževalo v povprečju 50 deželanov. Večje število članov stanov se je v Ljubljani praviloma zbralo ob dednih poklonitvah.¹⁷¹ Tako je ohranjen podatek, da se je leta 1652, ko se je Kranjska poklonila komisarju Ferdinanda IV., v Ljubljani zbralo 125 deželanov.¹⁷²

Popis stanov 1577

Prvi seznam, ki je relevanten za obravnavano obdobje, je nastal leta 1577 in ga je nato v 17. stoletju verjetno iz starejše predloge prepisal

167 Nared, *Dežela-knez-stanovi*, str. 211.

168 Košir, *Stanovska uprava*, str. 5.

169 Vilfan, *Pravna zgodovina*, str. 204–205.

170 Deželan – član deželnih stanov (Landmann, Landleute). Vilfan, *Pravna zgodovina*, str. 204.

171 Košir, *Stanovska uprava*, str. 27.

172 Dimitz, *Geschichte Krains, III. Theil*, str. 419–427.

kranjski deželni tajnik Wolfgang Markovič.¹⁷³ Seznam se nanaša na Kranjsko in priključena gospostva Istre ter Krasa in navaja imena: 26 prelatov¹⁷⁴ (od tega 20 s Kranjske, 2 s Krasa in 4 iz Istre),¹⁷⁵ 17 gospodov¹⁷⁶ (iz 9 rodbin, samo iz Kranjske),¹⁷⁷ 94 vitezov in oprod¹⁷⁸ (od tega 20 s Krasa in iz Istre),¹⁷⁹ 14 deželnoknežjih mest¹⁸⁰ (dve istrski mesti Reka in Kastav).¹⁸¹ Popis vsebuje 151 deželanov (od tega skupno 111 plemičev), kar je po oceni Andreja Nareda previsoka številka.¹⁸²

Popis stanov 1590

Popis kranjskih deželanov je nastal 3. decembra 1590 na ukaz »regentke« nadvojvodinje Marije,¹⁸³ vdove po umrlem Karlu II. (10. julij 1590). Seznam vsebuje 9 prelatov,¹⁸⁴ 25 gospodov,¹⁸⁵ 71 vitezov in oprod¹⁸⁶

173 Markovičev seznam (glej: ARS, SI AS 2, DSK, 1. reg., šk. 933, fol. 31r–36v.) je transkribiral in objavil Matevž Košir (Košir, Stanovska uprava, str. 26–29), glej tudi: Nared, Seznamei kranjskega plemstva, str. 324; Vilfan, Struktura stanov, str. 177.

174 Košir, *Stanovska uprava*, str. 27.

175 Nared, Seznamei kranjskega plemstva, str. 324.

176 Košir, *Stanovska uprava*, str. 28.

177 Nared, Seznamei kranjskega plemstva, str. 324.

178 Košir, *Stanovska uprava*, str. 28–29.

179 Nared, Seznamei kranjskega plemstva, str. 324.

180 Košir, *Stanovska uprava*, str. 29.

181 Nared, Seznamei kranjskega plemstva, str. 324.

182 Prav tam, str. 324.

183 ARS, SI AS 2, DSK, 1. reg., fasc. 290a, šk. 432, *Verzeichnus der Herren vnd Landleüth von allen vier Stenden des Fürsstenthumbs Crain so zu Einem Landtag fürnemlich zuerfordern*.

184 ARS, SI AS 2, DSK, 1. reg., fasc. 290a, šk. 432, *Verzeichnus der Herren vnd Landleüth von allen vier Stenden des Fürsstenthumbs Crain so zu Einem Landtag fürnemlich zuerfordern*, fol. 963.

185 ARS, SI AS 2, DSK, 1. reg., fasc. 290a, šk. 432, *Verzeichnus der Herren vnd Landleüth von allen vier Stenden des Fürsstenthumbs Crain so zu Einem Landtag fürnemlich zuerfordern*, fol. 964–966.

186 ARS, SI AS 2, DSK, 1. reg., fasc. 290a, šk. 432, *Verzeichnus der Herren vnd Landleüth von allen vier Stenden des Fürsstenthumbs Crain so zu Einem Landtag fürnemlich zuerfordern*, fol. 966–970.

ter 12 deželnoknežjih mest,¹⁸⁷ skupaj 117 deželanov, od tega skupno 96 plemičev. Seznam je po mnenju Andreja Nareda realen spisek mogočih udeležencev kranjskega deželnega zbora okrog leta 1590.¹⁸⁸

Popis stanov iz začetka 17. stoletja

Tretji seznam deželanov, ki se nanaša na čas protireformacije, je nastal v prvem desetletju 17. stoletja in povzema stanje kranjskih deželanov v zadnjem desetletju 16. in prvem desetletju 17. stoletja. Andrej Nared ugotavlja, da je ta seznam manj natančen kot njegov predhodnik iz leta 1590. Popis navaja: 7 prelatov¹⁸⁹ (ne navaja tujih škofov, ženskih samostanov in kartuzije Pleterje, ki je bila ukinjena leta 1595),¹⁹⁰ 32 gospodov,¹⁹¹ 90 vitezov in oprod,¹⁹² deželnoknežjih mest na seznamu ni. Skupno seznam navaja 129 deželanov, od tega je plemičev skupno kar 122. Vendar je tu treba upoštevati dejstvo, da je več kot polovica plemiških imen označena s križci, kar Andrej Nared razlaga tako, da so bili s križci v različnih etapah označeni tisti plemiči, ki so v času aktualnosti seznama umrli.¹⁹³ Potem število plemičev ni naraslo, temveč je treba vzrok za nenavadno visoko število plemičev iskati v tem, da seznam obravnava daljše časovno obdobje in je bil večkrat aktualiziran. Dejstvo, da pričujoči seznam vsebuje nižje število prelatov in da so deželnoknežja mesta v splošnem izpuščena, je treba razumeti v kontekstu časa nastanka seznama: v prvem desetletju 17. stoletja je plemstvo po večini še vztrajalo v augsburški veroizpovedi in si pri deželnem knezu prizadevalo za priznanje nekdanjih

187 ARS, SI AS 2, DSK, 1. reg., fasc. 290a, šk. 432, *Verzeichnus der Herren vnd Landleüth von allen vier Stenden des Fürstenthumbs Crain so zu Einem Landtag fürnemlich zuerfordern*, fol. 971.

188 Nared, Seznamei kranjskega plemstva, str. 326.

189 ARS, SI AS 1073, Zbirka rokopisov, I/86r, *Vertzaichnus der Herrn vnd Landtleüth in Crain*.

190 Nared, Seznamei kranjskega plemstva, str. 326.

191 ARS, SI AS 1073, Zbirka rokopisov, I/86r, *Vertzaichnus der Herrn vnd Landtleüth in Crain*.

192 ARS, SI AS 1073, Zbirka rokopisov, I/86r, *Vertzaichnus der Herrn vnd Landtleüth in Crain*.

193 Nared, Seznamei kranjskega plemstva, str. 326.

koncesij, medtem pa so se meščani in tržani že spreobrnil v katoliško veroizpoved ali bili izgnani iz dežele. Kot smo videli zgoraj, je Hren leta 1604 tožil nadvojvodu, da je plemstvo po tem, ko so se pretrgale konfesionalne vezi med njim in meščani, te odrinilo iz stanovske uprave in tudi ni želelo več upoštevati glasov predstavnikov mest v deželnem zboru.¹⁹⁴ Ta proces odiranja pokatoličanjenega meščanstva iz stanovske uprave se lepo zrcali tudi v njegovem izginotju iz seznama deželanov.

Delež »eksilantov«

Naš izračun je za zdaj še hipotetičen, saj za tri od 32 polnoletnih moških oseb z Dimitzovega seznama ne vemo, ali so zares bile kranjski deželani ali je šlo za manjše plemiče brez te pravice (gre za tri plemiče iz družin Aichelberg in Schwab).¹⁹⁵ Izračun bomo naredili ob predpostavki, da so si izselitev v resnici lahko privoščili le premožnejši plemiči (leta 1607 so kranjski stanovi določili, da je meja za podelitev deželanstva 50 do 60 funtov imenjske rente ter poudarili, da bodo medse sprejemali le ljudi, ki so se izkazali v službi domovine),¹⁹⁶ poleg tega dekret kranjske protireformacijske komisije iz leta 1604 kaže na to, da se je plemstvo brez deželanstva znašlo v primežu protireformacije že veliko prej kot plemstvo z deželanskimi pravicami.¹⁹⁷ Za primerjavo bomo vzeli popis kranjskih deželanov iz 3. decembra 1590, ki je sicer res nastal kar osemindeset let pred objavo Ferdinandovega patenta o konverziji ali izgonu prote-

194 Glej četrto točko hrenovega poročila nadvojvodu iz leta 1604 (Loserth, Akten Ferdinand II., Band II., št. 1632, str. 381–382).

195 Vajkard Aichelberg, Franc Schwab, Volf Danijel Schwab (Dimitz, *Geschichte Krains, III. Theil*, str. 374–381).

196 P riročnik *Carnioliae pragmatica* poroča: »Unter 29.ten Matrij 1607. ist geschlossen worden, mit aufnehmung der Herrn und LandtLeuth gewahrsamb zu gehen, mit diesen beysatz: daß niemandt, so nicht mit 50. oder 60. LB im Land angesessen, auch der nicht umb diese Landschafft wohl verdient, aufgenohmen werden solle, doch von denen jenigen, welcher die Löbliche Landt Stände das Kleinodt der Landschafft proprio motu einhöllig mit getheillet, und für sich selbst angetragen haben, dieses nicht zu verstehen.« (ARS, SI AS 2, DSK, 1. reg, šk. 937, *Carnioliae Pragmatica, Pars I.*, Prot. 8, § 73.)

197 NŠAL, ŠAL I., fasc. 16, št. 61. (1604, Ljubljana).

stantskega plemstva, vendar je od vseh seznamov, ki se vsaj posredno nanašajo na to obdobje, najbolj zanesljiv. Poleg tega lahko sklepamo, da se število deželanov v tem času ni bistveno spremenilo. Popis iz leta 1590 našteva imena 25 gospodov ter 71 vitezov in oprod: v obeh plemiških kurijah je torej bilo skupaj 96 plemičev, vseh deželanov pa je bilo 117.¹⁹⁸ To pomeni, da je plemstvo skupno predstavljalo 82,05 % deželnega zbora.

Dimitzov seznam navaja 32 oseb,¹⁹⁹ za katere lahko sklepamo, da so bili deželani, kar bi ob predpostavki, da se število deželanov ni bistveno spremenilo, pomenilo, da je Kranjsko med letoma 1628 in 1629 zapustilo 33,33 % plemičev ali 27,35 % potencialnih članov deželnega zbora. Če se število deželanov od leta 1590 do leta 1628 ni drastično spremenilo, je Kranjsko po Ferdinandovem patentu zapustila točno *ena tretjina plemiških deželanov*. Ob isti predpostavki lahko sklepamo, da je Kranjsko zapustila *dobra četrtnina potencialnih udeležencev deželnega zbora*.

Novi katoliški deželani na Kranjskem

TABELA 4: Seznam pridobitev kranjskih deželanstev (Volfgang Markovič, Matevž Košir, 1999)²⁰⁰

Leto pridobitve deželanstva	Novi deželani	Družine novih deželanov
1629	3	3
1630	1	1
1631	9	9
1632	/	/
1633	1	1
1634	14	5
1635	8	8
Skupaj (1629–1635):	36	27

198 ARS, SI AS 2, DSK, 1. reg., fasc. 290a, šk. 432, *Verzeichnus der Herren vnd Landleüth von allen vier Stenden des Fürssthumbs Crain so zu Einem Landtag fürnemlich zuerfordern*.

199 Dimitz, *Geschichte Krains, III. Theil*, str. 374–381.

200 Košir, *Stanovska uprava*, str. 31–33.

Seznam pridobitev kranjskega deželanstva, ki jo je v drugi polovici 17. stoletja sestavil deželni tajnik Wolfgang Markovič, obsega čas med letoma 1587 in 1660. Seznam je v tabelarični obliki objavil Matevž Košir, ki ugotavlja, da je porast števila novih deželanov zlasti opazen po izgonu protestantskega plemstva.²⁰¹ Tu navajamo le leta, ki so relevantna za razpravo, namreč za čas med letoma 1629 in 1635. V tem času je Kranjska po Markovičevem seznamu dobila 36 novih deželanov iz 27 novih družin.

TABELA 5: Seznam kranjskih plemiških družin (Ludwig Schiviz von Schivizhoffen, 1905)²⁰²

Leto pridobitve deželanstva	Družinsko ime in datum pridobitve deželanstva
1629	<i>Chrön von</i> – 13. marec 1629 <i>Pfeilberg von</i> – 13. marec 1629
1631	<i>Hitzing von</i> – 7. junij 1631 <i>Jäger von Leowenstein</i> – 7. junij 1631 <i>Kerschauer von</i> – 7. junij 1631 <i>Kheysel von Greilach Freiherrn</i> – 7. junij 1631 <i>Falbenhaupt, Freiherren und Grafen</i> – 7. junij 1631 <i>Marenzi, Freiherren</i> – 7. junij 1631 <i>Ruess von Ruessenstein, Freiherren</i> – 7. junij 1631 <i>Rosse von</i> – 7. junij 1631 <i>della Rovere, Freiherren</i> – 7. junij 1631
1634	<i>Krastl von</i> – 31. marec 1634 <i>Possarelli von Weinberg, Freiherren</i> – 31. marec 1634 <i>Scharlichius von</i> – 20. september 1634 <i>Buccelini, Grafen</i> – 20. september 1634 <i>Brigido auf Marenfels, Grafen</i> – 22. september 1634
1635	<i>Crobath von</i> – 6. marec 1635 <i>Mattaschitsch von Sillich</i> – 6. marec 1635 <i>Graffenweg zu Graffenau</i> – 6. marec 1635 <i>Kirchperger von</i> – 6. marec 1635 <i>Sonze von</i> – 6. marec 1635 <i>Stemmberger von</i> – 6. marec 1635
Skupaj (1629–1635):	22 novih družin

201 Prav tam, str. 31–33.

202 Schiviz von Schivizhoffen, *Der Adel*, str. 496–501.

V Schiviz von Schivizhoffenovem seznamu lahko za isto časovno obdobje najdemo 22 novih družin na Kranjskem. Markovičev in Schiviz von Schivizhoffenov seznam se torej razlikujeta za 5 družin. Košir pa zapiše, da je večina novega plemstva, ki je zapolnilo vrzel po odhodu protestantov, iz Vojne krajine in italijanskega prostora.²⁰³

Seznam novih plemiških družin, ki so se na Kranjsko priselile v prvi polovici 17. stoletja navaja tudi Maja Žvanut. Nove družine so bile: Posarelli (vpisan 1601), Fromentin (1601), Coraduzzi (1603), Portia (1605), De Leo (1605), Ursenpeck (1607), Rabatta (1626), Panizol (1629), Khaysell (1631), Ruess (1631), Diener (1631), Brucelleni (1634), Brigido (1634), Grafenweg (1635), Strassoldo (1640), Jankovič (1641), Attems (1643), Buseth (1646), Kušlan (1648), Gandin (1648), Otto (1648) in Tauferer (1649).²⁰⁴

Sklep

V dvainštiridesetih letih, kolikor je trajala Ferdinandova vladavina na Kranjskem, so deželni stanovi izgubili svojo samozavest, politično iniciativo in versko svobodo. Struktura stanov je kljub spremembi konfesije in dobre tretjine deželanov v svojem bistvu ostala nespremenjena še nadaljnje stoletje in stanovi, zlasti plemstvo, so ohranili svoje privilegije v obliki deželnih ročinov. Po izvedbi protireformacije in katoliške obnove sta bila politični položaj ter prestiž deželnega kneza proti stanovom očitno okrepljena.

Protireformacija je bila hkrati tudi sredstvo discipliniranja stanov. Nove plemiške družine, ki so v deželo prihajale predvsem iz italijanskega prostora in Vojne krajine, so bile katoliške in s svojim prihodom okrepile katoliški tabor v vseh notranjeavstrijskih deželah. Sklepamo lahko, da je bil Ferdinandov izgon protestantskega plemstva močna zarez tako za konfesionalni kot politični in gospodarski razvoj dežel ter je verjetno deželi Štajersko in Koroško prizadel še bolj kot Kranjsko.

203 Košir, *Stanovska uprava*, str. 31.

204 Žvanut, *Od viteza*, str. 25–26.

Posledica postopnega izkoreninjanja protestantizma na Kranjskem je bila gospodarska škoda, saj so deželo praviloma zapuščali premožnejši ljudje, ki so si lahko privoščili odhod na tuje. K slabšanju gospodarskega položaja so prispevale tudi vojne, ki so v Ferdinandovem času pustošile v okolici Kranjske, ter inflacije in pomanjkanje, povezano z njimi. Vendar je treba ob tem poudariti, da uporaba vojske kot sredstva za doseganje političnih ciljev ni bila posebnost Ferdinandove vladavine, temveč splošni evropski trend v 17. stoletju. Deželnoknežja zmaga v konfliktu s stanovci pa se je odrazila še v zadolževanju stanov, ki so neposredno skrbeli za Vojno krajino ter vojne in dvorne stroške.

Zgodovinopisje ponuja več razlag, zakaj se protestantski stanovci notranjeavstrijskih dežel niso uprli protireformacijski politiki svojega deželnega kneza Ferdinanda,²⁰⁵ kot so to storili njihovi češki in ogrski kolegi, vendar se tu ne bomo ukvarjali s tem vprašanjem, ampak dodali le, da bi bila (seveda zgolj hipotetična) možnost za upor med letoma 1598 in 1599 ter nikakor ne leta 1628.

Na koncu je treba še poudariti, da na Družbo Jezusovo v 17. stoletju kljub njeni protireformacijski gorečnosti ne moremo gledati le kot na neizprosno sovražnico protestantov, temveč je treba opozoriti še na njene zasluge na področju katoliške obnove, izobraževanja – vsi pomembni Kranjci 17. in 18. stoletja so se namreč šolali v ljubljanskem jezuitskem kolegiju.²⁰⁶

205 Za pregled teorij o tem, zakaj se notranjeavstrijski stanovci niso uprli, glej: Jerše, Vera, upanje, oblast, str. 76–100.

206 Ne nazadnje so zaslužni tudi na področju človekoljubnih dejavnosti, saj se v letopisu večkrat pohvalijo, da so pomagali ubogim, bolnikom in kaznjencem. Tako na primer leta 1620 zapišejo: »V septembru smo nekomu, ki so ga mučili s kolesom, izposlovali delni spregled mučenja, tako da ga niso žgali z razbeljenimi kleščami, niti ga niso vlekli na mesto usmrtitve čez rešetke, kot so sicer določili sodniki«. *Historia annua*, str. 85.

VIRI IN LITERATURA

Arhivski viri

ARS – Arhiv Republike Slovenije

SI AS 2, DSK, 1. reg.: fasc. 226, šk. 338; fasc. 290a, šk. 432; šk. 837; fasc. 9–11, šk. 857; šk. 881; šk. 889; šk. 937.

SI AS, 730, Gospostvo Dol, fasc. 80.

SI AS 1063, Zbirka listin, št. 1878.

SI AS 1073, Zbirka rokopisov, I/7r; št. 237, II–67r.

ARS, SI AS 1097, *Zbirka normalij, Cesarski patenti 1620–1700*, št. 110.

NŠAL – Nadškofijski arhiv Ljubljana

NŠAL, ŠAL I., fasc. 16, št. 04, 61, 67.

Objavljeni viri

Dimitz, August: *Decreta visitationis Apostolicae Ecclesiae ac Diocesis Labacensis a Fre Sixto Carcano Epo Germanicense Visitatore Apostolico peractae. A. 1621. Mittheilungen des Historischen Vereins für Krain*, 17, 1862, št. 1–12, str. 11–12, 30–32.

Dimitz, August: *Urkunden zur Geschichte der Reformation in Krain aus den Jahren 1540 bis 1634. Mittheilungen des historischen Vereins für Krain XXII (1867)*, str. 43–124.

Horand, Adalbert Heinrich: *Oesterreichische Exulanten. Anzeiger für Kunde der deutschen Vorzeit. Neue Folge* 9, 10, 11, 12; (1862) št. 9, str. 316–319; št. 10, str. 353–357; št. 11, str. 393–396; št. 12, str. 433–436.

Klun, Vinko Fereri: *Diplomatarium Carniolicum. Namens des historischen Vereins für Krain. 1. Band*. Laibach: Historischer verein für Krain, 1855.

Loserth, Johann: *Akten und Korrespondenzen zur Geschichte der Gegenreformation in Innerösterreich unter Ferdinand II. Teil 1.: Die Zeiten der Regentschaft und sie Auflösung des Protestantischen Schul- und Kirchen- Ministeriums in Innerösterreich 1590–1600, Teil 2.: Von der Auflösung des Protestantischen Schul- und Kirchenministeriums bis zum Tode Ferdinands II. 1600–1637. Fontes rerum austriacarum. Österreichische Geschichts-Quellen. Diplomataria et Acta; Band 60*. Wien: In Kommission bei Alfred Hölder, 1906, 1907.

Dimitz, August: *Urkunden zur Geschichte der Reformation in Krain aus den Jahren 1540 bis 1634. Mittheilungen des historischen Vereins für Krain XXII (1867)*, str. 43–124.

Klun, Vinko Ferari: *Archiv für die Landesgeschichte des Herzogthums Krain. Heft 1*. Laibach: Historischer Verein für Krain, 1852.

Societas Jesu Collegium Labacense: *Historia annua Collegii Societatis Jesu Labacensis = Letopis Ljubljanskega kolegija Družbe Jezusove: (1596–1691)*. Prevod: Marija Kiauta (ur: France Baraga). Ljubljana: Družina, 2003.

Literatura

- Albrecht, Dieter: Ferdinand II. (1619–1637), v: Schindling, Anton in Walter Ziegler (ur.), *Die Kaiser der Neuzeit 1519–1918: Heiliges Römisches Reich, Österreich, Deutschland*. München: Beck, 1990, 125–141.
- Bireley, Robert: *Ferdinand II, Counter-Reformation Emperor, 1578–1637*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- Blaznik, Pavle: *Škofja Loka in Loško gospostvo (973–1803)*. Škofja Loka: Muzejsko društvo, 1973.
- Gerhard Hartmann, Schmith, Karl R. et al. (ur.): *Die Kaiser: 1200 Jahre europäische Geschichte*. Wiesbaden: Marix, 2006.
- Dimitz, August: *Geschichte Krains von der ältesten Zeit bis auf das Jahr 1813: Mit besonderer Rücksicht auf Kulturentwicklung. 2. Band. Vom Regierungs Antritte Erzherzog Karls in Innerösterreich (1564) bis auf das Ende der französischen Herrschaft in Illyrien (1813)*. Laibach: Ignaz von Kleinmayr & Fedor Bamberg, 1876.
- Dimitz, August: *Kurzgefasste Geschichte Krains mit besonderer Rücksicht auf Culturentwicklung*. Laibach: Ignaz von Kleinmayr & Fedor Bamberg, 1886.
- Dolinar, France M.: Die Gegenreformation in Innerösterreich und das Schicksal der Protestanten. V: Lorenz, Sönke, Anton Schindling in Wilfried Setzler (ur.): *Primus Truber 1508–1586: Der slowenische Reformator und Württemberg*. Stuttgart: W. Kohlhamer Verlag, 2011, str. 327–340.
- Dolinar, France M.: Politische Rekatholisierung und katholische Reform in Innerösterreich am Beispiel des Laibacher Bischofs Tomaž Hren (1597/99–1630). V: Lorenz, Sönke, Anton Schindling in Wilfried Setzler (ur.): *Primus Truber 1508–1586: Der slowenische Reformator und Württemberg*. Stuttgart: W. Kohlhammer, 2011, str. 341–351.
- Fabjančič, Vladislav: *Zgodovina ljubljanskih sodnikov in županov 1269–1820, 2. Zvezek. Župani in sodniki 1504–1605. Gradivo in razprave 23*. Ljubljana: Zgodovinski arhiv, 2003.
- Franzl, Johann: *Ferdinand II.: Kaiser im Zwiespalt der Zeit*. Graz, Wien, Köln: Verlag Styria, 1978.
- Gornik, Franc: *Zgodovina blejske župnije*. Celje: Mohorjeva družba, 1990.
- Gruden, Josip: *Zgodovina slovenskega naroda, Del I*. Celje: Mohorjeva družba, 1992.
- Grdina, Igor: Hrenov odnos do protestantov. V: Škulj, Edo (ur.): *Hrenov simpozij v Rimu*. Celje: Mohorjeva družba, 1998, str. 229–245.
- Gestrin, Ferdo: Bruška verska pacifikacija. V: Javornik, Marjan (ur.): *Enciklopedija Slovenije, 1. zvezek*. Ljubljana: Mladinska knjiga, 1987, str. 403.

- Jerše, Sašo: Vera, upanje, oblast: O notranjeavstrijskem političnem imaginariju v času verskih vrenj. V: Jerše, Sašo (ur.): *Vera in hotenja. Študije o Primožu Trubarju in njegovem času*. Ljubljana: Slovenska matica, 2009, str. 67–103.
- Jerše, Sašo: Glaube, Hoffnung, Herrschaft: Die »imaginaires politiques« Innerösterreichs im Zeitalter des religiös-politischen Konflikts. *Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung*, 121. Band, Teilband 2. Wien, Köln, Weimar: Böhlau Verlag, 2013, str. 352–577.
- Koblar, Anton: Črtice s Krumperka. *Izvestja muzejskega društva za Kranjsko*, XVIII, 1908, št. 3, str. 119–120.
- Kontler, László: *Madžarska zgodovina: Tisočletje v srednji Evropi*. Ljubljana: Slovenska matica, 2005.
- Košir, Matevž: *Stanovska uprava v obdobju vzpona protestantizma in zmage protireformacije in absolutizma (1560–1660) na Kranjskem*. Ljubljana: Doktorska disertacija [M. Košir], 1999.
- Kohler, Alfred: Bayern als Vorbild für die innerösterreichische Gegenreformation. V: Dolinar, France M. (ur.): *Katholische Reform und Gegenreformation in Innerösterreich 1564–1628 = Katoliška prenova in protireformacija v notranjeavstrijskih deželah 1564–1628 = Riforma cattolica e controriforma nell’Austria interna 1564–1628*. Klagenfurt; Ljubljana; Wien: Hermagoras = Mohorjeva; Graz; Wien; Köln: Styria, 1994, str. 387–403.
- Košir, Matevž: *Stanovska uprava v obdobju vzpona protestantizma in zmage protireformacije in absolutizma (1560–1660) na Kranjskem*. Ljubljana: Doktorsko delo [M. Košir], 1999.
- Luttenberger, Albrecht P.: Innerösterreich und das Reich im Zeitalter der Gegenreformation. V: Dolinar, France M. (ur.): *Katholische Reform und Gegenreformation in Innerösterreich 1564–1628 = Katoliška prenova in protireformacija v notranjeavstrijskih deželah 1564–1628 = Riforma cattolica e controriforma nell’Austria interna 1564–1628*. Klagenfurt; Ljubljana; Wien: Hermagoras = Mohorjeva; Graz; Wien; Köln: Styria, 1994, str. 357–371.
- Nared, Andrej: *Dežela–knez–stanovi: Oblikovanje kranjskih deželnih stanov in zborov do leta 1518. Thesaurus memoriae dissertationes 7*, Ljubljana: Zgodovinski inštitut Milka Kosa ZRC SAZU, Arhiv Republike Slovenije, 2009.
- Nared, Andrej: Kranjski deželni privilegiji (ročini) 1338–1736. V: Nared, Andrej in Jure Volčjak (ur.): *Kranjski deželni privilegiji = Carniolan provincial privileges = Krainische Landesprivilegien: 1338–1736*. Ljubljana: Arhiv Republike Slovenije, 2008, str. 35–68.
- Nared, Andrej: Sezname kranjskega plemstva in kranjskih deželnih stanov. *Arhivi* 28, 2005, št. 2, str. 313–334.
- Parker, Geoffrey: *The Thirty Yers’ War*. London and New York: Routledge, 1997.

- Preinfalk, Miha: *Auerspergi: Po sledeh mogočnega tura. Thesaurus memoriae Dissertationes* 4. Ljubljana: Zgodovinski inštitut Milka Kosa ZRC SAZU, 2005.
- Press, Volker: Rudolf II. (1576–1612). *Die Kaiser der Neuzeit 1519–1918* (ur. Anton Schindlinger, Walter Ziegler). München: Beck, 1990, str. 99–111.
- Rajšp, Vincenc: Jezuiti in protestantizem na Slovenskem. V: isti (ur.), *Jezuitski kolegij v Ljubljani (1597–1997) – Zbornik razprav. Redovništvo na Slovenskem* 4. Ljubljana: Zgodovinski inštitut Milka Kosa ZRC SAZU, Provincialat slovenske province Družbe Jezusove, Inštitut za zgodovino Cerkve Teološke fakultete, 1998, str. 269–277.
- Rajšp, Vincenc: Protireformacija na Kranjskem na primeru župnije Škocjan pri Turjaku. V: Dolinar, France M. (ur.): *Katholische Reform und Gegenreformation in Innerösterreich 1564–1628 = Katoliška prenova in protireformacija v notranjeavstrijskih deželah 1564–1628 = Riforma cattolica e controriforma nell'Austria interna 1564–1628*. Klagenfurt; Ljubljana; Wien: Hermagoras = Mohorjeva; Graz; Wien; Köln: Styria, 1994, str. 203–209.
- Rajhman, Jože in Emilijan Cevc: Tomaž Hren. *Enciklopedija Slovenije* 4 (ur. Marjan Javornik). Ljubljana: Mladinska knjiga, 1990, str. 50–51.
- Rainer, Johann: Die Grazer Nuntiatür 1580–1622. V: Dolinar, France M. (ur.): *Katholische Reform und Gegenreformation in Innerösterreich 1564–1628 = Katoliška prenova in protireformacija v notranjeavstrijskih deželah 1564–1628 = Riforma cattolica e controriforma nell'Austria interna 1564–1628*. Klagenfurt; Ljubljana; Wien: Hermagoras = Mohorjeva; Graz; Wien; Köln: Styria, 1994, str. 289–293.
- Schizwiz von Schizvizhoffen: *Der Adel in den Matriken des Herzogtums Krains*. Görz: Gořiška tiskarna A. Gabršček, 1905.
- Simoniti, Primož: Med knjigami iz stare gornjegrajske knjižnice. V: Dolar, Jaro (ur.): *Zbornik Narodne in univerzitetne knjižnice I*. Ljubljana: Narodna in univerzitetna knjižnica, 1974, str. 17–48.
- Simoniti, Vasko: *Vojaška organizacija na Slovenskem v 16. stoletju*. Ljubljana: Slovenska matica, 1991.
- Simoniti, Vasko: *Fanfare nasilja*. Ljubljana: Slovenska matica, 2003.
- Strohmeier, Arno: *Svoboda politike in moč vere: študije o politični kulturi deželnih stanov habsburške monarhije v času verskih vojn (ok. 1550–ok. 1650)*. Ljubljana: Založba / *cf., 2011.
- Thaler, Peter: Erbländische Protestanten und die protestantische Großmacht Schweden im 17. Jahrhundert. V: Wadl, Wilhelm (ur.): *Glaubwürdig bleiben 500 Jahre protestantisches Abenteuer – Wissenschaftlicher Begleitband zur Kärntner Landesausstellung 2011 in Fresach*. (Archiv für vaterländische Geschichte und Topographie, Band 101.) Klagenfurt am Wörthersee: Verlag des Geschichtsvereines für Kärnten, 2011, str. 261–283.

- The Thirty Years' War* (ur. Geoffrey Parker). London and New York: Routledge, 1997.
- Tüchle, Hermann, Cornelius Adrianus Bouman, Jacques Le Braun: *Zgodovina Cerkve. 3. Reformacija, protireformacija in katoliška prenova (1500–1715)*. Ljubljana: Družina, 1994.
- Turk, Josip: Hren, Tomaž. V: Cankar Izidor (ur.): *Slovenski biografski leksikon. 3. zvezek*. Ljubljana: Zadružna gospodarska banka, 1928, str. 1–30.
- Valvasor, Janez Vajkard: *Čast in slava vojvodine Kranjske*. Ljubljana: Zavod Dežela Kranjska, 2009–2013.
- Valvasor, Johann Weichard von: *Die Ehre dess Hertzogthums Crain [...]*. Laybach: zu finden bey Wolfgang Moritz Endter, Buchhändlern in Nürnberg, 1689.
- Valvasor, Janez Vajkard: *Topographia Ducatus Carnioliae modernae* (Faksimilirana izdaja). Ljubljana: Cankarjeva založba, 1970.
- Vidmar, Luka: Požiga protestantskih knjig v Ljubljani leta 1600 in 1601: med zgodovino in mitom. *Kronika* 61 (2013), št. 2, str. 189–216.
- Vilfan, Sergij: *Pravna zgodovina Slovencev. Od naselitve do zloma stare Jugoslavije*. Ljubljana: Slovenska matica, 1996.
- Vilfan, Sergij: Struktura stanov, deželne finance in reformacija. *Zgodovinski časopis* 49, 1995, št. 2, str. 175–181.
- Vocelka, Karl in Walter Pohl: *Habsburžani – Zgodovina evropske rodbine*. Ljubljana: Mladinska knjiga, 1994.
- Voje, Ignacij: Odnos fevdalnih rodbin na Kranjskem do reformacije. *Zgodovinski časopis* 49, 1995, str. 67–75.
- Wilson, H. Peter: *Europe's Tragedy – A New History of the Thirty Years War*. London: Penguin Books, 2009.
- Žvanut, Maja: *Od viteza do gospoda*. Ljubljana: Viharnik: Znanstveni inštitut Filozofske fakultete, 1994.

Spletni viri

- Deutsche Biographie*. Philipp Hainhofer. <http://www.deutsche-biographie.de/search;jsessionid=EE72F3E25B8896BA3A428EEFCC7165F0> (5. 1. 2015).
- Mušič, Drago: Janez Štefan Verbec. *Slovenska biografija*. <http://www.slovenska-biografija.si/oseba/sbi771731/> (13.01.2014).
- Turk, Josip: Hren, Tomaž (1560–1630). *Slovenska biografija*. Slovenska akademija znanosti in umetnosti, Znanstvenoraziskovalni center SAZU, 2013. <http://www.slovenska-biografija.si/oseba/sbi238909/> (3. 2. 2014).

Nenad H. Vitorović

PROTESTANTSKO KRŠČANSTVO IN PLURALIZEM

Čeprav so, zgodovinsko gledano, šele razsvetljske politike z Vestfalskim mirom in predvsem z ameriško ter francosko revolucijo institucionalizirale pluralizem v smislu individualne svobode vesti enakopravnih državljanov kot ključni moment moderne družbe, bom v tem članku poskušal nakazati njegove anticipacije v protestantski reformaciji kot vrnitvi k virom krščanstva. S tem se nikakor ne poskušam »polastiti« razsvetljske dediščine v imenu krščanstva ali protestantizma. Cilj je zgolj pokazati, da te pridobitve modernosti niso nekakšno Drugo krščanstva, kateremu bi se krščanstvo moralo nenehno upirati ali se mu vedno znova prilagajati, temveč nekaj, kar (protestantsko) krščanstvo tudi samo implicitno »terja«. V ta namen bomo najprej opredelili skupni »novum« protestantske reformacije, nato pa poskušali pokazati, da so bili poskusi vnovične monopolizacije specifičnih oblik krščanstva kot javne religije pravzaprav neskladni s tem »novumom«, da je šlo za preostanke starih pojmovanj.

1

Nekje na začetku protestantske reformacije stoji »novo« oziroma »sveže« dojemanje samega jedra krščanstva, ki se izrazi npr. v Luthrovi opredelitvi evangelija kot poljubno dolgega oziroma kratkega sporočila o Jezusu kot obljubljenem Mesiji Božjega ljudstva, ki je po vstajenju in vnebohodu zakraljeval vsemu svetu. Ta razglas o nastopu Kristusovega kraljestva je *obenem* sporočilo o spravi z Božjim sovražnikom: »Najkrajše povedano je evangelij namreč govor o Kristusu: o tem, da je Božji sin in

da je *za nas* postal človek, da je umrl in vstal in je postavljen za Gospoda nad vsemi reči.« (Luther, 1522/2001: 195, moj poudarek.) Mesija Jezus je namreč zakraljeval po zmagi nad (človeškim) grehom, smrtjo in hudičem (prim. Luther, 1522/2002: 10). Predpostavka tako razumljenega evangelija je odpad človeštva od Boga, ki je v luči Božjega zakona (postave) tako popoln (in univerzalen), da se celo sleherni pripadnik Božjega ljudstva izkaže za Božjega sovražnika – razen enega: Jezusa iz Nazareta. Implikacija tako razumljenega evangelija pa je tisto, čemur Luthrovi nasprotniki še dandanes pravijo »dihotomizacija« evangelija in zakona (postave), čeprav gre pravzaprav zgolj za »vnovično odkritje« nujnosti nenehnega razločevanja med obema, kot dinamičnima momentoma Božje milosti.¹ Tako bo glede »podobnosti in razlik med zakonom in evangelijem« tudi Calvinov naslednik v Ženevi Théodore de Bèze zapisal:

»Na te reči moramo biti zelo pozorni. S tehtnim razlogom namreč lahko rečemo, da je nepoznavanje te distinkcije med zakonom in evangelijem eno poglobitvinih virov zlorab, ki so kvarile in še kvarijo krščanstvo. Večina ljudi [...] je skoraj vedno mislila, da ni evangelij nič drugega kot nek novi zakon, popolnejši od prvega.« (de Bèze, 1558/1992: 41)

To, da je »popolnejši«, so velikokrat razumeli tudi v smislu, da je *lažji* za izpolnjevanje, da je bržkone tisti »lahki jarem«, o katerem je govoril Jezus (Mt 11, 29–30). Toda Jezus na navedenem mestu že anticipira križ, s katerim bo osvobodil tiste, ki se bodo od njega učili krotkosti in ponižnosti: ki torej ne bodo zaupali v lastno pravičnost, temveč v tistega, ki opravičuje. Napačno razumevanje evangelija kot »popolnejšega« in hkrati »lažjega« zakona pa je nujno vodilo v nekakšen »mehki legalizem«, ki si domišlja, da zakon lahko izpolnjuje, saj naj ta ne bi več nalagal pretežkih bremen, temveč le še ljubezen do Boga in soljudi, medtem ko bi bile »zahtevnejše« reči, ki so jih med stoletji razvili kot »ideale« ubožstva, čistosti itn., stvar izbire za »zahtevnejše«, tj. menihe, ki pa se jim prosto zavežejo. To je seveda bila, kakor pravi Calvin v prvi izdaji *Temeljev krščanske vere [Institutio]* (1536/1995: 30), velika pomota:

1 Dietrich Bonhoeffer je to v svoji *Etiki*, nastajajoči med letoma 1940–1943, izrazil tako: »Občestvo svetu pričuje o [tem, kar] spoznava: o Božji ljubezni, ki je v Jezusu Kristusu kot zakon in kot evangelij. Obojega se nikoli ne da ločiti, nikoli pa se ju ne da niti enačiti.« (Bonhoeffer, [1942]/2010: 359)

»Kot da bi si sploh lahko zamislili kaj težjega, kot je to, da ljubimo Boga z vsem srcem, z vso dušo in z vso močjo? V primerjavi s tem zakonom je vse drugo prav lahko – tako dolžnost, da ljubimo svoje sovražnike kot tudi obveznost, da iz srca izženemo željo po maščevanju [...].«

Po zakonu, katerega suma je »ljubi Gospoda, svojega Boga, iz vsega srca, iz vse duše, z vsem mišljenjem in z vso močjo, sočloveka pa kakor samega sebe«, se torej ljudje zavejo svojega odpadništva (grešnosti), kar je tudi že milost, vendar ta moment milosti sam po sebi še ne zmore rešiti smrti in podariti življenja. Šele milost evangelija je tisti moment, ki je »Božja moč v rešitev vsakomur, ki veruje, najprej Judu, pa tudi Grku« (Rim 1,16).

Luther je skladno s tem razumevanjem poudarjal načelo *sola fide* (samo po veri) kot jedro »nauka o opravičenju«, medtem ko ga Zwingli ni, vendar je zaradi obema skupnega poudarka na *solus Christus* (samo po Kristusu, vključno z Jezusovim popolnim odrešitvenim dejanjem na križu) prišel do bistveno enakih rezultatov (Gäbler, 1983/2004: 63 isl.). Člena 2 in 3 iz Zwinglijevih 67 členov, s katerimi je januarja 1523 povzel glavne trditve svojih pridig iz leta 1522, se namreč glasita:

»Suma evangelija je, da nam je naš Gospod Kristus Jezus, resnični Božji Sin, oznanil voljo svojega nebeškega Očeta in nas s svojo nedolžnostjo odrešil smrti ter spravil z Bogom. Tako je Kristus edina pot odrešenja za vse, ki so kdaj bili, ki so in ki še bodo.« (Zwingli, 1523/1905: 458)

In, če že ugotavljamo, da *poudarek* ni na *sola fide*, to še ne pomeni, da Zwingli tega »samo« ni impliciral, kakor lahko razberemo iz členov 14 in 15:

»Zato naj vsi kristjani namenijo kar največjo marljivost temu, da se povsod pridiga le evangelij. V veri je namreč naša rešitev, v neveri pa naše prekletstvo; kajti [v veri] je jasna vsa resnica.« (Zwingli, 1523/1905: 459)

Še bolj nedvoumno je *sola fide* implicirana s *solus Christus* v Zwinglijevem pisu *De vera et falsa religione commentarius* iz leta 1525:

»Evangelij je to, da so v Kristusovem imenu odpuščeni grehi; ni ga srca, ki bi kdaj prejelo bolj veselo oznanilo. [...] Kajti ko človek skozi kesanje pride do spoznanja samega sebe, ne najde ničesar razen popolnega obupa. Ker si torej sploh ne more več zaupati, se je prisiljen zateči

k Božji milosti. Toda brž ko se k temu pripravi, ga prestraši pravica. Zdjaci pa se pojavi Kristus, ki je za naše prestopke zadostil pravici. Brž, ko vanj začnemo verovati, najdemo odrešenje. On je namreč zanesljivo porošstvo Božje milosti. [...] Samo skozi Kristusa prejmemo odrešenje, blagoslovljenost, milost, pomilostitev in sploh vse, kar nas naredi količkaj vredne v očeh pravičnega Boga.« (Zwingly v Payton, 2010: 120)

Ne glede na vse razlike med glavnimi tokovi reformacije 16. stoletja je torej razumevanje evangelija enotno,² s poudarkom na »novem« razumevanju odrešenja: Bog človeka sprejema kot pravičnega *samo zaradi Kristusa*, ki je vzel nase ves njegov greh – Kristusa Jezusa, ki ga poznamo *samo iz Pisma (Stare in Nove zaveze)*. Bog človeka pred seboj opraviči tako, da mu pripiše in upošteva *samó Jezusovo* pravičnost, in sicer *samo na podlagi golega zaupanja* v Jezusa. Niti to zaupanje oziroma vera pa ni kaka človekova zasluga. Sploh ni iz človeka, ampak je Božji dar: je *iz Božje milosti same*. To so štiri »nevrvalgične točke«, skupne protestantskim reformatorjem 16. stoletja, četveri »*samo*«: *solus Christus, sola scriptura, sola fide* in *sola gratia*.

Hkrati pa je jasno, da poudarek na odrešenju, najsi je tudi bistven, ni nekaj, na kar bi smeli evangelij reducirati. Reformatorji ga niso reducirali. Iz omenjenih Luthrovih in Zwinglyjevih povzetkov evangelija je razvidno, da je v njunih še tako kratkih in še tako koncentriranih povzetkih odrešenje zgolj ena, najsi tudi neločljiva plat oznanila o Jezusu kot *Kristusu*, tj. Božjem *maziljenem* kralju. Calvin ta moment morda po svoje celo še bolj poudari, najsi ga le »implicira«, kolikor se v svoji osrednji opredelitvi evangelija kot »nazornega razkritja Kristusove skrivnosti« (Calvin, 1559/1960: 424)³ opira prav na vrstice, ki kot evangelij oznanjajo prihod

2 To najbrž velja tudi za nekatere »manj glavne« tokove. V Pojasnilu k Schleitheimskim členom (*Stati inu obstatu* 15/16, 2012, 370–375) sem nakazal problematičnost pavšalne delitve na »magistratsko« in »radikalno« reformacijo, ker se z njo vsi »radikalni« tokovi 16. stoletja tlačijo v isti koš in interpretirajo v luči tistih, ki s temeljnimi izhodišči »magistratskih« reformatorjev res nimajo več skoraj nič skupnega ali sploh nikoli nič skupnega niso imeli, tj. z različnimi »zanesenjaki« (*Schwärmer*), kakor jih je imenoval Luther. Medtem pa je na primer jedro švicarskih anabaptistov izšlo iz Zwinglyevega bibličnega krožka v Zürichu in ni razloga za domnevo, da bi se njihovo pojmovanje evangelija bistveno razlikovalo od »magistratskega«, da bi bilo predreformacijsko ipd.

3 *Institutio* 2.9.2.

Božjega kraljestva in Jezusa kot kralja (Mt 4,17. 23; Mr 1,1).⁴ Kristus Jezus ni namreč le način in sredstvo, po katerem Bog odpadlega človeka s seboj spravi in odreši, ampak je vsevladar (*pantokrator*). Toda, če je to res, je seveda pomembno, vprašati se, *kakšen* je ta vsevladar. Kakšen Kristus je Jezus iz Nazareta?

In omeniti je treba še eno, vsem omenjenim reformatorjem samo-umevno in skupno izhodišče: Mesija Jezus ni le vsevladar. Jezus iz Nazareta je privilegirana posoda Božjega razodetja samega sebe. Je podoba nevidnega Boga (Kol 1,15), odsvit njegovega veličastva (Heb 1,3), v njem se je naselila vsa polnost (Kol 1,19), kdor vidi njega, vidi Očeta (Jn 14,9). V Jezusu Bog torej v polnosti »razkrije svoje srce in značaj« (Haizmann, 2008: 1),⁵ zato:

»Evangelij ne more biti manj kot to, kar je do nas prišlo v Jezusu: njegovo učlovečenje in življenje, njegov značaj, njegova srečanja z ljudmi, ki jih je ozdravljaj, jim odpuščal greh, jih izzival; njegov nauk, njegovo trpljenje in spravno darovanje ter njegovo vstajenje.« (ibid.)

Z drugimi besedami: evangelij sicer je sporočilo in razglas in kot tak res lahko privzame tudi izredno kratke oblike, pa vendar se ga na te kratke oblike nikoli ne da reducirati, kajti kot »zgodba o Jezusu«⁶ vsebuje Jezusa »ne v reducirani, veroizpovedni obliki, temveč tako, kot nam ga

- 4 Izraz »nebeško kraljestvo« (tj. kraljevanje nebes), ki je v *Evangeliju po Mateju* na večini mest rabljen namesto izraza »Božje kraljestvo«, je temu izrazu ekvivalenten in prav tako meri na kraljevanje Boga. Z izrazom se pisec iz strahospoštovanja le izogiba prepogostemu invociranju imena Bog.
- 5 Resnici na ljubo, Luther, vsaj v zgodnjem obdobju, tega ni videl tako izrazito. Izhajajoč iz nemške mistike v svojem spisu *O usuznjeni volji* še govori tudi o »skritem« Bogu, tj. o Bogu, kolikor se ni razodel v Sinu in besedi, ter o njegovi nedoumljivi volji (1525/2003: 434). Toda oklepa se zgolj razodete besede: »[...] mi moramo gledati na besedo, to nedoumljivo voljo pa pustiti pri miru. Ravnati se moramo namreč po besedi, ne po nedoumljivi volji. Sicer pa, le kdo bi se mogel ravnati po volji, ki je ne more niti od daleč doumeti in spoznati?« (1525/2003: 435)
- 6 »Evangelij ni namreč nič drugega kot govor ali pripoved o Kristusu. In kakor če bi pisali o nekem človeku, na primer kakšnem kralju ali knezu, kaj je počel in govoril in kaj se mu je v njegovem času pripetilo, in bi to lahko opisovali na različne načine, na kratko ali na dolgo, tako tudi evangelij ni nič drugega kot ena kronika, zgodba, pripoved o Kristusu, o tem, kdo je bil, kaj je delal in govoril in kaj se mu je pripetilo oziroma kaj je pretrpel; nekdo jo je podal na kratko, nekdo na dolgo, eden tako, drugi drugače.« (Luther, 1522/2001: 194 isl.)

predstavi celota *Biblije*, še posebej pa štirje *Evangeliji*« (ibid.). Lahko bi celo dejali, da je Božja beseda o Božji Besedi pravzaprav ravno ta Beseda, torej Jezus osebno: »Božja beseda svetu« je namreč »Jezus Kristus in odrešenje [*Heil*] v njegovem imenu« (Bonhoeffer, [1942]/2010: 358).

Vse to seveda ne pomeni, da se evangelij (spet) razgubi v množici dogodkov, ki opisujejo Jezusovo življenje in delovanje, kot tudi v množici njegovih interakcij z učenci, z ljudstvom ter s tedanjimi predstavniki političnih in verskih avtoritet. Tega, kar je bilo v začetku 16. stoletja »vnovič odkrito«, se ne da več zakriti. Če bi se zakrilo, bi to začeli oznanjati kamni (Lk 19,14). Pomeni le, da se tega »nazornega razkritja Kristusove skrivnosti« (Calvin, 1559/1960: 424),⁷ tj. »oznanila milosti, ki je razkrita v Kristusu« (ibid: 425), ne da abstrahirati od drugih potez Božjega značaja, ki so v Jezusu izražene v empiričnem materialu vseh dogodkov in interakcij, ki jih posreduje *Pismo* kot zgodba, še posebej pa štirje *Evangeliji*.

Nič od tega, kot rečeno, nikoli ni bilo sporno, vsaj od 16. stoletja naprej ne. Pa vendar morda nikoli ni bilo dovolj samoumevno. Vseskozi smo na primer priče nenehnim samopopravkom oziroma nikoli dokončno končanim procesom redefinicij opredelitev, kaj naj bi bili tisti ključni deli evangelija kot krščanskega oznanila. Po eni strani je to seveda povsem razumljivo in upravičeno, kolikor se različni družbeni konteksti oznanjevanja, ki so jih zelo resno upoštevali že apostoli, nenehno spreminjajo – bodisi v smislu vpliva drug na drugega bodisi v smislu nenehnega razvoja. Toda po drugi strani gre za resnejša vsebinska nesoglasja. Seveda bi se skoraj vsi strinjali z Bonhoefferjem, da »beseda Cerkve svetu ne more biti nič drugega kot Božja beseda svetu«, se pravi »Jezus Kristus, in odrešenje v njegovem imenu« (Bonhoeffer, [1942]/2010: 358). Toda vprašanje, kaj to pomeni, je seveda druga stvar, kolikor oznanjevanje vselej poteka v določenem družbenem in (vsekakor tudi) političnem kontekstu. Tukaj se ne moremo spuščati v vse aktualne dileme v zvezi z oznanjanjem evangelija znotraj družbenopolitičnega konteksta, ki ga s svojo držo sokonstituirajo ravno Cerkve.⁸ Ob upoštevanju štirih

7 *Institutio* 2.9.2.

8 O nekaterih izmed teh dilem, še posebej pa o neizogibnih političnih funkcijah Cerkva in nevarnosti tega, da se teh funkcij kristjani (Cerkve) ne zavedajo oziroma jih igno-

»nevralgčnih točk« protestantske reformacije se bomo na tem mestu osredotočili zgolj na implikacije (protestantsko razumljenega) evangelija za vprašanje državne/oblastne monopolizacije njegove pretenzije po resnici. Konkretno že v času 16. stoletja: ali so zahteve »magistratskih« reformatorjev po »javni manifestaciji vere« (tj. regulaciji javnega izvajanja religije posvetnih oblasti) konsistentne z njihovim razumevanjem evangelija in Jezusovega kraljevanja? In za današnji čas: Ali so kristjani sicer prisiljeni sprejeti *de facto* pluralnost, ne bi pa smeli sprejeti *de jure* pluralizma (McKay, 2005: 252 isl.), ali pa bi si, nasprotno, morali celo prizadevati za normativni pluralizem (Helm, 2005: 189)?

2

Naj že na začetku obravnave mandata svetne oblasti, kakor so jo videli reformatorji, poudarim, da je vprašanje »javne manifestacije vere« v kontekstu 16. stoletja nekaj povsem drugega kakor poziv posvetnim oblastem, da na področju svoje vladavine odpravijo papeštvo. Na prvi pogled bi se namreč lahko zdelo, da gre za dve plati istega kovanca, vendar ni tako. Poziv k odpravi papeštva je bil nekaj drugega, ker si je cerkvena hierarhija lastila vrhovno oblast, tj. od posvetnih oblasti je terjala poslušnost sebi (v zadnji instanci papežu). Zato se, na primer, Luthrovi argumenti v pozivu *Krščanskemu plemstvu nemškega rodu o izboljšanju krščanskih razmer* (1520) gibljejo na povsem drugačni ravni od tistih v spisu *O svetni gosposki – v kolikšni meri smo ji dolžni poslušnost* (1523). Ne gre za neskladje, ki bi bilo posledica Luthrovega taktiziranja tri leta pozneje: predmet političnega vprašanja se bistveno razlikuje; deli pa se ujemata in dopolnjujeta. Tako Luther v prvem ugotavlja, da so »rimljanovci« s tem, ko si lastijo oblast nad svetno gosposko in izključno pravico razlagati *Pismo* kot tudi izključno pravico sklicati koncil, »ukradli vse tri šibe, da bi lahko ostali nekaznovani« (Luther, 1520/2002: 89 isl.). Z drugimi besedami: postali so nedotakljivi. S tem pa tudi neposredno onemogočajo izvajanje Jezusove vladavine v občestvu:

rirajo, sem pisal v predstavitvi politične teologije Jürgena Moltmana (Vitorović, 2006: 265–277).

»Zakaj kjer papež deluje zoper Sveto pismo, smo dolžni, da branimo Sveto pismo, njega pa obsodimo in prisilimo po Kristusovih besedah (Mt 18,15 isl.): »Če tvoj brat greši, pojdi in ga posvari na štiri oči. Če te ne posluša, vzemi s seboj še enega ali dva; če jih ne posluša, povej občini [eklesija]; če občine ne posluša, naj ti bo kakor pogan.« Tu se zapoveduje vsakemu udu, naj skrbi za druge; koliko bolj moramo poskrbeti mi, če ud, ki vlada občini, ravna húdo, s svojim ravnanjem pa povzroča drugim mnogo škode in pohujšanja! Če naj ga obtožim pred občino, jo pa moram spraviti skupaj.« (Luther, 1520/2002: 97)

Tako je torej glavni argument za »mobilizacijo« posvetnih oblasti proti papeštvu ta, da papeštvo, sklicujoč se na duhovno oblast, ki naj bi jo imelo nad posvetno, samo izrablja posvetno oblast za utrjevanje svoje nedotakljivosti, v poslednji instanci torej za to, da prepreči sklic koncila, ki bi ga z zakonitim izvajanjem duhovne razsodbe pod Jezusovo avtoriteto lahko odstavil. Luthrovi argumenti v pozivu *Krščanskemu plemstvu* so torej argumenti proti oblastno zagotovljenemu monopolu nad resnico in za versko svobodo. Gosposke ne kliče, da zagotovi neki novi monopol, temveč da odpravi sedanjega.

Že iz tega spisa je jasno, da mandat posvetnih oblasti ne seže dlje kot do presoje občestva. Če si namreč papeštvo ne bi zagotovilo oblastnega monopola, posredovanje gosposke sploh ne bi bilo potrebno: sklicali bi koncil, konkretni sporni pontifikat bi bil lahko preprosto odstavljen, papež bi torej lahko spet postal kmet, meščan ali fevdalec, kar je pač prej bil, in problem bi bil rešen (Luther, 1520/2002: 92). V spisu *O svetni gosposki* (1523) pa Luther posvetni oblasti postavi meje, ki so tako jasne in utemeljene, da njegovi poznejši poskusi upravičevanja novega monopola ostanejo brez prave podlage.

Sicer pa šele pri teh poskusih lahko Luthru v nekem smislu očitamo nedoslednost: namreč med načelnimi razlogi, ki jih podaja v prid omejitvam mandata svetne oblasti in s tem prisile nasploh, ter njegovimi stopnjujočimi se zahtevami, da naj posvetna oblast skrbi za (pozneje tako imenovano) javno manifestacijo vere, tj. za varovanje pravovernosti in pregon krivovercev (če ti ne molčijo). Tako na primer v spisu *O svetni gosposki* Luther dokazuje, da je »zaman in nemogoče nekomu ukazovati ali ga siliti, naj tako ali drugače veruje«, (Luther, 1523/1991: 31) in da je

poskus, da bi kaj takšnega vendarle izvajali, »napad na Boga« (ibid: 29). In to velja tudi v primeru krivih naukov, torej kadar gre za heretike. Z njimi se morajo boriti škofje, ki so usposobljeni, da z besedo podirajo utrdbe (2Kor 10,4 isl.) (Luther, 1523/1991: 36), ne pa svetna oblast (ki edina sme uporabiti prisilo). Predhodnica trditve, da je poskus koga prisiliti, naj tako ali drugače veruje, napad na Boga, je že v *Pojasnilih k 95-im tezam* izražena trditev, da je sežiganje heretikov »zoper voljo Duha« (Luther, 1518/1883: 624 isl.), ki se je znašla na seznamu 41 Luthrovih zmot v (pred)izobčitveni buli papeža Leona X.⁹

S takšno utemeljitvijo je, kot trdi religiolog Edmund Weber, Luther najbrž najpomembneje prispeval h končni odpravi inkvizicije, ki je vsem krščeniim grozila na podlagi dogme o nerazvezljivosti krsta (tj. neprelomljivosti Božje obljube), zaradi katere naj bi bile njihove duše pod oblastjo Cerkve (Weber, 1997: 9). Poleg tega Luther res dolgo razlaga, česa vse svetna oblast ne sme delati, kam ne sme vdirati. Ko pa končno preide na temo tega, kaj svetna oblast lahko dela in kaj naj dela, kako naj razsoja na svojem legitimnem področju, ostane pravzaprav brez pravih nasvetov, razen tega, da je pravniških knjig tako ali tako dovolj, da pa jim brez razuma ne bodo koristile:

»Zato mora knez svoje pravo v roki vihteti tako dobro kakor meč in z lastno razumnostjo [*Vernunft*] pretehtati, kdaj in kje naj strogo sledi pravu, kdaj pa je treba postopati bolj milo, tako da razumnost vselej vlada pravu in da najvišje pravo in svetovalec ostane razumnost.« (Luther, 1523/1991: 41)

Webrova teza je, da je Luther s tem postavil novo paradigmo, ki je prevladala nad teološkimi navodili (*Dictatus papae* Gregorja VII). Tako naj bi tudi že Augsburgski mir sploh bil mogoč: katoliški cesar, katoliški knezi in deželni stanovi so lahko sklenili kompromis (za protestante

9 *Exsurge Domine*, DH 1483. Seznam Luthrovih domnevno zmotnih trditev je dostopen prek: http://www.efg-hohenstaufenstr.de/downloads/texte/exsurge_domine_41_sae-tze.html (20. 7. 2015). Podobno je Luther argumentiral tudi v *Pridigi o izobčenju* (1518, natisnjena 1520), v kateri se med drugim sklicuje na Rim 8,31–38 in 1 Pt 3,13 (izobčenje ne more ločiti verujočih od njihove skupnosti s Kristusom in Bogom), Mt 18,15–17 (cerkev lahko izobči, vendar je izobčenje zgolj v odnosu do cerkve) in 2 Tes 3,14–15 (ne sme imeti posledic za civilno življenje izobčenega) (Luther, 1520/1888: 64 isl.).

sicer neugoden in še daleč od pridobitev Westfalskega miru, pa vendar: *kompromis!*), ker so že sledili Luthrovemu načelu, ne pa diktatu Gregorja VII. (Weber, 1997: 11 isl.). Novo je predvsem to, poudarja Weber, da so svobodo verovanja *in neverovanja* zdaj dobili vsi, ne pa samo kaka manjšinska skupina, poganska, judovska ali muslimanska skupnost. Teh namreč Cerkev tudi prej praviloma ni silila, da bi se dali krstiti, in zato so bili »drugoverci«, ne pa krivoverci. Interpretacija, po kateri je Luther svetni oblasti omogočil, da se emancipira od cerkve, za Webra zaide mimo bistva: Luther je ljudi dokončno osvobodil od nadzora svetnih oblasti nad njihovim verovanjem (Weber, 1997: 10).

Sprva je bilo torej videti, da bo za reformatorje pregon krivovercev, ki ga opravljajo svetne oblasti, upravičen le, kadar gre za versko motivirane (oborožene) upornike. Toda tako med švicarskimi kakor med luteranskimi protestanti so se večale zahteve po večji enotnosti in slednjič je tudi Luther z vpeljavo razlikovanja med herezijo ter blasfemijo od svetnih oblasti vendarle spet zahteval, da preganjajo krivoverce, kolikor ti niso »zgolj krivoverci« (*schlecht allein ketzer*), temveč tudi »bogokletniki« (*öffentliche lesterer*) (Luther, 1530/1913: 208).¹⁰ Razlika med kategorijama heretikov in bogokletnikov je bila seveda dokaj arbitrarna, zajemala je javno izpovedovanje oziroma zagovarjanje večjih odstopanj od splošnih veroizpovedi (Nicejske, Atanazijeve itn.). Oblasti naj bogokletnikov sicer ne bi več kaznovale zavoljo Cerkve, temveč zaradi javnega reda in miru (Köhler, 1901: 36). Med bogokletniki pa so se znašli tako anabaptisti kakor tudi dosedanji drugoverci, namreč izpovedujoči muslimani in judje, kolikor bi poskušali prepričevati kristjane, da se motijo (Luther, 1530/1913: 208). Ali so takšno dosledno razlikovanje med krivoverstvom in blasfemijo premogle tudi švicarsko reformirane »magistratske« utemeljitve ali ne, za nas ta hip ni pomembno.¹¹ Pomembna sta zlasti dva

10 Luther je vsaj do leta 1528 dosledno nasprotoval usmrtitvam vseh, ki niso (oboroženi) uporniki, svetni oblasti je dopuščal le izgon npr. anabaptistov. Njegovo stališče se pod vplivom Melanchthona in drugih radikalizira v letih 1529–1531. Prim: GAMEO, geslo Luther, Martin. Dostopno prek: [http://gameo.org/index.php?title=Luther,_Martin_\(1483-1546\)](http://gameo.org/index.php?title=Luther,_Martin_(1483-1546)) (23. 7. 2015).

11 Züriške oblasti so s pregonom anabaptistov začele od trenutka, ko so se ti (s stališča mestnih oblasti in Zwinglija »ponovno«) krstili, ne še v času promocije ideje krsta odraslih. Po drugi strani pa številni avtorji od Köhlerja do danes zlasti Calvinu očitajo,

med seboj povezana momenta. Prvi je ta, ki ga poudarja Edmund Weber, da je namreč Luthrovim teološko utemeljenim zahtevam inherenten potencial, ki je od Luthra kot voditelja neodvisen: »Ko se torej oblastnikom zazdi razumno – ker ustreza potrebam njihovih podložnikov – da demonopolizirajo javno izvajanje religije, kar so v Luthrovem času in na njegovo nejevoljo očitno že počeli v primeru judov, on takšnemu ravnanju pravzaprav ne more ugovarjati.« (Weber, 1997: 11 isl.)

Drugi pomembni moment je ta, da so imeli vodilni reformatorji neštete svetopisemske oziroma teološke argumente za svobodo vesti in omejitve svetne oblasti, ki naj bi edina smela uporabljati prisilo, obenem pa navajajo zelo malo takšnih argumentov, s katerimi bi lahko podprli svoje zahteve, da naj oblasti preganjajo domnevne »bogokletnike«. Če to ilustriramo na konkretnem primeru: Luther se npr. v *Razlagi 82. Psalma* (1530) sklicuje na kombinacijo 1. starozaveznega citata, ki zapoveduje usmrtitev bogokletnika (3 Mz 24,15–16), 2. zgleđa »cerkvenih očetov« na nicejskem koncilu, ki z arijanci¹² niso več hoteli disputirati, ampak so jih prekleli, ter 3. Pavlovih nasvetov Titu in Timoteju: *Tit* 3,10 in *1 Tim* 6, 21–22, kjer Pavel svoja sodelavca svari pred tem, da bi nadaljevala diskusije s tistimi, ki trmasto vztrajajo pri svojem (Luther, 1530/1913: 208–209). To pa so sami disparatni elementi, iz katerih se ne da izpeljati prepričljivega argumenta, da bi (krščanska) svetna oblast morala »bogokletnike« kaznovati, kakor bo pozneje eksplicitno zahteval:

»Kajti to, da kdo pri sebi ne veruje iz nemarnosti in zasebno, je nekaj, kar moramo vsakomur prepustiti njegovi vesti. Ampak to, da bi kdo tako nevero javno – v cerkvah, nam pred nosom, očmi in ušesi – nebrzdano hvalil kot pravo, da bi jo pel, poučeval, jo branil in bi pravo vero klevetal in preklinjal in tako druge pritegnil k sebi, naše pa oviral – to je nekaj povsem drugega.« (Luther, 1543/1920: 531 isl.)

Podobno na primer tudi Calvin: potem, ko je temeljito omejil svetno oblast, čisto na koncu svojih *Temeljev krščanske vere* bolj ali manj zgolj preprosto zatrjuje, kaj naj bi spadalo med najpomembnejše naloge svetne oblasti:

da takšnega razlikovanja ni premogel in da je ženevska cerkev ostala ujeta v inkvizicijo (Köhler, 1901: 39).

12 Tako imenovani po aleksandrijskem škofu Ariju (3.–4. stol.). Zanikali so, da bi bil Jezus Bog v pravem pomenu besede.

»Ta namreč ne skrbi le za to, da lahko ljudje dihajo, jejo, pijejo, da so na toplem, čeprav [njena skrb] vsekakor zajema vse te dejavnosti s tem, ko omogoča skupno življenje. Ne skrbi, ponavljam, le za to, temveč tudi, da se med ljudstvom ne pojavlja in ne širi nikakršno malikovanje, nikakršno bogokletje, nikakršno klevetanje proti Božji resnici in drugi napadi na vero.« (Calvin, 1559/1960: 1488)¹³ Šele nato v seznamu sledijo naloge, kot so vzdrževanje javnega miru, zagotavljanje varnosti in nedotakljivosti osebne lastnine ljudi, brezgrajnega občevanja med ljudmi kot tudi skrb za ohranjanje poštenosti in skromnosti med ljudmi (ibid.). Naloga svetne oblasti naj bi bila dvojna. Zagotavljala naj bi »manifestiranje javne vere med kristjani in vzdrževanje človečnosti med ljudmi« (ibid.).

Toda težko se je znebiti občutka, da je mandat, ki ga svetni oblasti odkažejo novozavezni teksti, bistveno skromnejši, in sicer ravno v primeru »manifestiranja javne vere« (glej npr. Rim 12,21–13,10 in 1 Pt 2,11–25 kot najbolj eksplicitni opredelitvi). Videti je namreč, da njihovi avtorji računajo z mešano družbo kristjanov in nekrstjanov ter s tem, da je oblast vsekakor lahko poganska, torej nujno tudi sama »malikovalska«. Kljub temu ima poslanstvo, da skrbi za pravičnost.

3

Nekakšno podlago za to še vedno pokroviteljsko razsežnost svojega razumevanja svetne oblasti so tako Luther kakor tudi Zwingli, Calvin in drugi reformatorji vendarle morali imeti, zato si bomo na kratko ogledali nekaj Avguštinovih argumentov, ki so nastali med sporom z donatisti, in za katere lahko sklepamo, da so glavni vir ideje o regulaciji »javnega manifestiranja vere«, saj je bil Avguštin zaradi jasnega poudarka na Božji milosti vsem protestantskim reformatorjem velik zgled. Avguštinu v bran pa je treba poudariti vsaj tri dejstva: 1. kooptiranje svetne oblasti v konfliktni situaciji s konkurenčno obliko krščanstva ni bila Avguštinova ideja. Cesarja Konstantina so prvi poskušali pridobiti na svojo stran prav donatistični škofje; 2. tudi med »katoliškimi« škofi so drugi prednjačili,

¹³ *Institutio* 4. 20. 3.

Avguštin se je večinskim težnjam vdal razmeroma pozno, dolgo pa jim je nasprotoval; 3. pri tem se je, kot bomo videli, zavzemal za to, da svetna oblast krivovercem »greni« življenje, ni pa dopuščal, da bi jim življenje odvzela. Do konca svojega življenja je nasprotoval usmrtilvam. Kolikor vendarle lahko velja za »očeta inkvizicije«, je to torej mogoče zgolj v smislu, da je pomagal razviti upravičevanje pokroviteljske države cerkvene hierarhije in v smislu, da so prav njegovi argumenti v zvezi s tem na Zahodu bili tako zelo vplivni.

Avguštin je svoje argumente v prid pregonu krivovercev razvil šele sredi dolgoletnega spora z donatisti, najzgodnejša formulacija je ohranjena v t. i. *Pismu* 93, ki ga je pisal okoli leta 407 v odgovor Vincenciju, škofu skupnosti, ki se je že bila odcepila od donatistov. Ta je namreč izrazil resne pomisleke v zvezi s preganjanjem donatistov, ki jih je na prošnjo večinske struje (za Avguština vesoljna cerkev) izvajala cesarska oblast. Hitro lahko ugotovimo, da Avguštin v pismu ves čas enači »krivičnike« in svoje nesomišljenike, kot da bi šlo za nekakšno samoumevnost. Pri tem opozarja, da preganjanje krivičnikov ni enako preganjanju pravičnihih. Predvsem pa opravičuje uporabo prisile, in sicer z ljubeznijo, pri čemer citira *Sveto pismo* (Prg 27,6), češ, boljše so rane, ki ti jih zadaja prijatelj, kakor hinavski poljubi sovražnika. Nato kvazianalogno sklepa: zato je ljubezen, združena z ostrino, boljša kakor hinavščina, združena s popustljivostjo. Kar pa mu spet pomeni, da je ljudi treba v njihovo dobro prisiliti. To naj bi zahtevala ravno ljubezen. In navaja večje število starozaveznih primerov, ki podpirajo njegovo osrednje stališče, da namreč Bog ravno s silo in prisilo ter ustrahovanjem izkazuje svojo skrb in ljubezen. Pri tem poudarja, da je veliko takih, ki na primer priznavajo, da je to, kar slišijo od pravovernih škofov, čista resnica, toda zaradi zvestobe do svojih očakov vseeno omahujejo. Spet drugi naj bi se pravzaprav tudi radi pridružili enotni cerkvi, vendar se bojijo preganjanj sovražnikov krščanstva. Teh njihovih šibkosti, pravi Avguštin, pa ne bi smeli imeti za brezupne, ampak bi take šibke ljudi morali podpreti, dokler ne dobijo več moči:

»Zakaj takšnih ne bi stresli z zdravilnim zakonom, ki jim prinaša neprijetnosti v posvetnih rečeh, da bi se morda predramili iz letargičnega spanja in se prebudili v odrešenje, ki je v enotnosti Cerkve? [...] Kajti ustrahovanje samo po sebi, brez poučevanja, bi bilo lahko videti

kot oblika neopravičljive tiranije. Če pa bi se jih samo poučevalo, in ne tudi ustrahovalo, bi jih bilo težje prepričati, da naj sprejmejo pot rešitve. [...] Toda: če se zdrav nauk doda sredstvom, ki zbujajo zdravilen strah – tako, da ne samo luč resnice odžene temo zmote, temveč da tudi sila strahu istočasno razbije okove maligne navade – nas, kot sem dejal, razveseli odrešenje mnogih, ki skupaj z nami blagoslovljajo Boga in se mu zahvaljujejo za to, da je s takšno izpolnitvijo svoje zaveze, s katero je obljubil, da bodo kralji zemlje služili Kristusu, ozdravil bolne in šibkim povrnil zdravje.« (Avguštin, 1886/2005: 383 isl.)

To je jedro Avguštinovega argumenta. Podkrepi ga poskuša na podlagi starozaveznih in novozaveznih odlomkov. S prvimi je dozdevno še kar uspešen, toda z novozaveznimi je očitno neprepričljiv. Najprej se sklicuje na Jezusovo priliko iz 14. poglavja *Evangelija po Luku* o hišnem gospodarju, ki je prirejal veliko večerjo. Fabula prilike je, da se povabljeni izkažejo za tako zelo nevedne povabila, da bo gospodar svojo hišo raje zapolnil z ljudmi, ki jih bo njegov služabnik na silo zvelkel s cest in ulic, kakor da bi dovolil, da bi kdo izmed povabljenih, ki so ga razjezili, vendarle okusil njegovo večerjo. Avguštin to razlaga kot napoved, da bo Bog tiste, ki jim je bila rešitev obljubljena (judje), zavrget, namesto njih pa pogane *prisilil* k rešitvi. Kaj naj k temu rečemo? Hišni gospodar je seveda res prisposoba za Boga, toda zato ga še ne kaže v celoti istovetiti z Bogom, mimo glavne poante prilike.¹⁴ Še manj pa bi

14 Poanta Jezusove prilike je, da se je, kakor ta hišni gospodar, tudi Bog razsrdil nad tistimi, ki jih je poklical, a jim za to ni mar, s čimer Jezus meri še posebej na tedanje verske voditelje. Namesto njih bo sprejel tiste, ki jih imajo oni za nevedne ali celo za »pse« (navadne ribiče, cestinarje in druge grešnike ter celo nejudе, pogane). Ta poanta je podana slikovito, kot analogija med (izkustveno dovolj znanim) človeškim srdom lika »hišnega gospodarja« in Božjim srdom resničnega Gospodarja zemlje in nebes. Sama »slikovitost« pa seveda ni nujno v celoti prenosljiva z lika hišnega gospodarja na Boga. Če namreč izjavo hišnega gospodarja v Lk 14,23–24 (»Pojdi na pota in vzdolž ograj in prisili ljudi, naj vstopijo, da se napolni moja hiša. Kajti povem vam: Nobeden izmed onih povabljenih mož ne bo okusil moje večerje«) beremo, kot je podana, na koncu vseh izgovorov, s katerimi v zadnjem hipu postrežejo povabljeni (Lk 14,17–22), je precej jasno, da gre za erupcijo jeze, ki bi jo v bolj sodobnem in pogovornem slogu lahko slovenili tudi takole: »Prmejduš, da ne bodo nikoli več prestopili praga moje hiše! Ti pa pojdi ven in mi na silo privleci sem kogar koli najdeš, da bo le hiša polna!« Toda iz takšne slikovite erupcije (človeške) jeze so prenosljivi kvečjemu določeni elementi (npr.: aktualni verski voditelji so zavrženi; »hiša« *bo* polna), ne pa

smeli takšno dobesedno razlago 23. vrstice in gospodarjevega naročila služabniku («Pojdi na pota in vzdolž ograj in prisili ljudi, naj vstopijo, da se napolni moja hiša.») jemati kot normativno, kakor to dela Avguštin, ki krščanskega cesarja Konstantina (v določenem smislu pa tudi sebe) očitno prepozna v vlogi tega poslušnega služabnika.

Preostali izbrani odlomki so podobno »za lase privlečeni«. Drugi po vrsti pa je vendarle najbolj resen in je tudi ključen: Avguštin se sklicuje na Pavlovo oslepitev iz 9. poglavja *Apostolskih del*. Z njo kot zelo neprijetno težavo naj bi Kristus Pavla »nasilno pripravil do tega, da spozna in sprejme resnico, kajti ne moremo drugače, kot priznati, da je svetloba, ki jo vidimo, ljudem več vredna kot denar ali kakršna koli posest« (ibid.). Avguštin pravzaprav trdi, da je Jezus s čudežem oslepitve Savla prisilil, da se je spreobrnil, in obenem implicira, da je Božji čudež istoveten s prisilo oblasti. Sklep bi bil – če bi bil veljaven – za Avguštinovo dokazovanje zelo priročen, saj tudi Pavel začasno oslepi »vražarja« Elíma, ki poskuša Pavlovega poslušalca odvrniti od vere (Apd 13). Toda Avguštinov izpeljani sklep ne drži. Slepota je sicer res zelo neprijetna, toda v obeh primerih je predvsem *znamenje* duhovne slepote. V Pavlovem primeru ima še dodatno funkcijo, saj prispeva k temu, da ga kot znanega preganjalca kristjanov, vendar zdaj očitno nebogljeneega, cerkev v Damasku sploh lahko sprejme. Toda tisto, kar je pri Avguštinovem argumentiranju najbolj vprašljivo, je seveda to, da Božji čudež uporablja za podlago prisile s strani oblasti, tj. človeške sile.

V novozaveznih tekstih nasprotno beremo, da se Božje kraljestvo prek apostolov vzpostavlja z učenjem (Mt 28,18–20) in z močjo/manifestacijo Duha (Apd 1,6–8; Rim 14,17; 1 Kor 4,20), pogosto kar izrecno s čudeži (Rim 15,18–19; 1 Kor 2,1–5; 2 Kor 12,12; Gal 3,5; Heb 2,3–4). To je isti obrazec, kot ga je začrtal Jezus, kot beremo v Evangelijih, kjer Jezus oznanja Božje kraljestvo z besedo (učenjem) in s čudeži. Moč Duha seveda niso nujno takšni vidni čudeži. Jezusova obljuba učenecem, da bodo opravljali še večja dela, kakor jih je on (Jn 12,14), se je pravzaprav izpolnila že na binškoštni dan, saj v *Apostolskih delih* bere-

tudi celovita podobnost med osebnim značajem hišnega gospodarja (ki si prizadeva za povrnitev lastnega ugleda tudi z na silo napolnjeno hišo) in osebnim značajem Boga, ter med človeškim in Božjim srdom.

mo, da se je po Petrovem govoru spreobrnilo in apostolom pridružilo »približno tri tisoč ljudi« (Apd 2, 41), takšnih, ki so še pred dnevi Pilatu klicali: »Križaj ga!« Duh je namreč tisti, ki prepričuje srca glede »krvi kropljenja, ki govori bolje kakor Abelova«. Toda, ali je moč Duha lahko tudi posvetna oblast?

Težko. Jezus učencem ni dal mandata za prevzem ali kooptiranje svetne oblasti. V *1 Kor 2* Pavel argumentira, da se krščanstva ne da vzpostavljati niti s človeško modrostjo – koliko manj potemtakem s človeško silo! To seveda velja tudi za omenjeni primer nasprotovanja evangeliju (Apd 13,8–11). Ta je še posebej pomemben, ker gre za primer, ko je utišan nekdo, ki preprečuje oziroma moti druge pri poslušanju evangelija. To pa je ravno tisto, za kar smo videli, da poskuša Luther v svojih poznejših letih uporabiti gosposko: za kaznovanje takšnih, ki druge motijo in begajo. Toda Pavel Elímu pravi: »Glej, udarila te bo *Gospodova* roka.« (Apd 13,11, moj poudarek)

V vprašanju vzpostavitve Božjega kraljevanja vsa *Nova zaveza* kaže izredno koherentnost. Princip bi se dalo povzeti z beseda in Duh. Predviden je bil že v *Stari zavezi*: »Ne silo in ne z močjo, ampak z mojim Duhom« [se bo gradil moj tempelj] »govori GOSPOD nad vojskami« (Zah 4,6). Kolikor je v novozaveznem razumevanju Jezus tempelj, v katerega se kot živi kamni vgrajujejo tisti, ki verujejo, je navezava precej nedvoumna. In če za konec pogledamo še v *Razodetje*, vidimo, da tudi največje grozote ne zaležejo, da bi Bog prek njih ljudi pritegnil k svojemu Sinu:

»In ljudi je žgala silna vročina in preklinjali so ime Boga, ki ima oblast nad temi nadlogami. Niso se spreobrnilo, da bi mu izkazali čast.« (Raz 16,9) »Ljudje so si od bolečine grizli jezike in zaradi muk in tvorov preklinjali Boga nebes in se niso odvrnili od svojega početja.« (Raz 16,10 isl.) »Z neba je padala na ljudi debela toča, težka talent. Zaradi nadloge toče so ljudje preklinjali Boga, kajti ta nadloga je bila izredno huda.« (Raz 16,21)

Pač pa so v 12. poglavju omenjeni tisti, ki so premagali »velikega zmaja«, »staro kačo«, »ki se imenuje hudič in satan«. Premagali pa so ga »zaradi krvi Jagnjeta in zaradi besede svojega pričevanja, saj niso ljubili svojega življenja vse do smrti.« (Raz 12,11, moj poudarek)

Temeljni krščanski poziv/klic vsem ljudem je namreč sledenje Križanemu. Ta je bil najprej dan neposrednim Jezusovim spremljevalcem (Jn 12,24–26), nato ponovljen v pismih vsem kristjanom:

»Kristusova ljubezen nas stiska, saj smo presodili takole: eden je umrl za vse in zato so umrli vsi. Za vse pa je umrl zato, da tisti, ki živijo, ne bi živeli več zase, ampak za tistega, ki je zanje umrl in bil obujen. Zato odslej nikogar več ne poznamo po mesu. Čeprav smo Kristusa poznali po mesu, ga zdaj ne poznamo več tako. Če je torej kdo v Kristusu, je nova stvaritev. Staro je minilo. Glejte, nastalo je novo. Vse je od Boga, ki nas je po Kristusu spravil s seboj, nam pa naložil službo sprave, namreč to, da je bil Bog tisti, ki je v Kristusu spravil svet s seboj, s tem da ljudem ni zaračunal njihovih prestopkov, nam pa je zaupal besedo sprave. Zavaljo Kristusa smo torej poslani, po nas vas kliče Bog. Zavaljo Kristusa vas prosimo, spravite se z Bogom.« (2 Kor 5,14–20)

To je bistvo tega, k čemur so poklicani kristjani in k čemur naj bi kristjani klicali tudi vse druge ljudi. Svetne oblasti pa – tudi če bi bile povsem krščanske, v smislu, da bi jih tvorili izključno kristjani – bi se morale samoomejevati na mandat, ki jim je dan.¹⁵ Politične implikacije so jasne: krščanstvo s sredstvi prisile in »regulacije« lahko sicer doseže neke partikularne cilje, ampak prav s tem zgreši celoto svojega temeljnega poziva, saj je Bog v svetu krščanstvo vzpostavil ravno kot redefinicijo vsega dosedanjega in »predokus« alternative (cerkev kot prostor vznikanja vsaj začasnih »osvobojenih ozemelj«) znotraj družbenih struktur oblasti in odnosov gospostva. Tem Jezus postavlja zgled in mejo, tudi tako, da naznanja njihov konec (Kol 2,15), ko kristjani oznanjajo njegovo smrt, dokler ne pride (1 Kor 11,26).

15 Tj. na dejanski mandat svetne oblasti, ki je nepristranska skrb za pravičnost in dobrobit vseh. Prim. tudi: Črnivec, 2014: 218, o »kenotični politiki«.

VIRI IN LITERATURA

- Augustin (1886/2005): Letter XCIII. V: Schaff, Phillip: *Nicene and Post-Nicene Fathers 1-01: The Confessions and Letters of St. Augustine, with a Sketch of his Life and Work*. Grand Rapids: Christian Classics Ethereal Library. Dostopno prek: <http://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf101.vii.1.XCIII.html> (23. 7. 2015).
- Bonhoeffer, Dietrich ([1942]/2010): *Ethik*. [Dietrich Bonhoeffer Werke, Sechster Band] Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- de Bèze, Théodore (1558/1992): *The Christian Faith*. [Prevod dela *Confession de foi du chretien* (1558). Prev: James Clark]. Lewes, England: Focus Christian Ministries Trust.
- Calvin, Jean (1536/1995): *Institutes of the Christian Religion: 1536 Edition*. [Prevod dela *Christianae religionis institutio*. Prev: F. L. Battles.] Grand Rapids: Eerdmans.
- Calvin, Jean (1559/2006): *Institutes of the Christian Religion*. [Prevod dela *Institutio Christianae religionis*. Prev: F. L. Battles.] Philadelphia: The Westminster Press.
- Črnivec, Matjaž (2014): Jezusova socialna kritika. *Stati inu obstati* 10 (19-20), 208–218. Dostopno prek: <http://www.hippocampus.si/ISSN/1408-8363/19-20-2014/Flipbook/index.html> (25. 7. 2015). Prvič objavljeno v elektronski reviji KUD Logos, 19. 11. 2011. Dostopno prek: <http://kud-logos.si/2011/jezusova-socialna-kritika/> (25. 7. 2015).
- Gäbler, Ulrich (Gäbler, 1983/2004): *Huldrych Zwingli: Leben und Werk*. Zürich: Theologischer Verlag Zürich.
- Haizmann, Martin (2008): What is the Gospel? Prispevek na doktrinarnem srečanju. International Fellowship of Evangelical Students.
- Helm, Paul (2005): Christianity and politics in pluralist society. V: Stephen Clark (ur.): *Tales of Two Cities: Christianity and Politics*, 184–209. Leicester: Inter-Varsity Press.
- Köhler, Walther (1901): *Reformation und Ketzerprozess*. Tübingen und Leipzig: J. C. B. Möhr (Paul Siebeck). Dostopno prek: <https://ia802702.us.archive.org/10/items/reformationundk01khgoog/reformationundk01khgoog.pdf> (23. 7. 2015).
- Luther, Martin (1518/1883): Resolutions disputationum de indulgentiarum virtute. WA 1, 522–628. Wiemar: Hermann Böhlhaus.
- Luther, Martin (1520/1888): Ein Sermon von dem Bann. WA 6, 63–75.
- Luther, Martin (1520/2002): Krščanskemu plemstvu nemškega rodu o izboljšanju krščanskih razmer. *Tukaj stojim: Teološko politični spisi*, 88–99. [Temeljna dela] Ljubljana: Krtina.
- Luther, Martin (1522/2001): Mali pouk o tem, kaj naj bi iskali in pričakovali v evangelijih. *Izbrani spisi*, 194–200. [Hieron] Ljubljana: Nova revija.
- Luther, Martin (1522/2002): Predgovor k Novemu testamentu. *Tukaj stojim: Teološko politični spisi*, 9–14. [Temeljna dela] Ljubljana: Krtina.

- Luther, Martin (1923/1991): Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei. *Luther Deutsch: Die Werke Luthers in neuer Auswahl für die Gegenwart. Band 7: Der Christ in der Welt*, 9–51. [Stuttgart 1959–69] Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Luther, Martin (1525/2003): O usuznjeni volji. *Izbrani spisi*, 377–452. [Hieron] Ljubljana: Nova revija.
- Luther, Martin (1530/1913): Der 82. Psalm ausgelegt. WA 31 I, 189–218.
- Luther, Martin (1543/1920): Von den Juden und ihren Lügen. WA 53, 412–552. Weimar: Hermann Böhlaus Nachfolger.
- McKay, David (2005): The crown rights of King Jesus today. V: Stephen Clark (ur.): *Tales of Two Cities: Christianity and Politics*, 210–259. Leicester: Inter-Varsity Press.
- Payton, James R. (2010): *Getting the Reformation Wrong: Correcting Some Missunderstandings*. Downers Grove: Inter-Varsity Press.
- Vitorović, Nenad (2006): Protestantska »politična teologija«: Jürgen Moltmann, Miroslav Volf, Eberhard Jüngel. V: Kerševan, Marko (ur.): *Protestantizem, Slovenska identiteta in združujoča se Evropa*. Ljubljana: Znanstveno raziskovalni inštitut Filozofske fakultete.
- Weber, Edmund (1997): Die Bedeutung der Theologie Martin Luthers für die Begründung einer multireligiösen Gesellschaft. *Journal für Religionskultur / Journal of Religious Culture* Nr. 01 (1997). Dostopno prek: <http://web.uni-frankfurt.de/irenik/relkultur01.PDF> (5. 5. 2011).
- Zwingli, Huldrych (1523/1905): *Huldreich Zwinglis sämtliche Werke*, 1.17.1. [Die 67 Artikel Zwinglis.], 458–456. Berlin: Schwetschke. Dostopno prek: <http://www.irg.uzh.ch/static/zwingli-werke/> (27. 5. 2014).

Kratici

- GAMEO: *Global Anabaptist Mennonite Encyclopedia Online*. Dostopno prek: <http://gameo.org> (23. 7. 2015).
- WA: Luther, Martin: *D. Martin Luthers Werke*. [Weimarer Ausgabe.] Weimar: Böhlaus in Böhlaus und Nachfolger, 1883–1929. Dostopno prek: [http://www.lutherdansk.dk/WA/D.MartinLuthersWerke, WeimarerAusgabe - WA.htm](http://www.lutherdansk.dk/WA/D.MartinLuthersWerke>WeimarerAusgabe-WA.htm) (12. 7. 2015).

Marko Kerševan

PROTESTANTIZEM V ČASU KRIZE IN KRITIKE MODERNE DRUŽBE

O protestantskem krščanstvu v moderni družbi in njenem medsebojnem odnosu sem pisal že večkrat. Obsežneje nazadnje v referatu za simpozij ob 500. obletnici Trubarjevega rojstva na Univerzi v Ljubljani (Kerševan, 2012). Tema in teze v tej zvezi so seveda v svetovni literaturi znane, nekatere prav razvpite in bodo že zato gotovo deležne pozornosti in kritičnega pretresa tudi ob bližajoči se 500. obletnici začetka reformacije. V prvem delu jih bom tokrat le povzel ali spomnil nanje, v drugem delu bom obravnaval nekatera vprašanja in dileme, ki izhajajo iz ugotavljanih ali izpodbijanih razmerij med protestantskim krščanstvom in moderno družbo danes ter tukaj – v sodobni postmoderni ali poznomoderni zahodni družbi, ne nazadnje pri nas.*

I. Protestantstvo krščanstvo in značilnosti moderne družbe

Ne glede na vedno znova oživljeno diskusijo o posameznih vidikih in ravneh veljavnosti ni bilo mogoče ovreči spoznanja, da je protestantsko krščanstvo zraslo z moderno zahodno družbo, njenimi pomembnimi konstitutivnimi značilnostmi, pa najsi »moderno zahodno družbo« opazujemo zgodovinsko v njenem oblikovanju v obdobju novega veka

* Predavanje oziroma članek je nekoliko predelana in mestoma razširjena različica prispevka, ki je bil pripravljen za simpozij *Protestantizem včeraj, danes, jutri* (Radenci, 16. in 17. 10. 2014) v organizaciji Ustanove dr. Šiftarjeva fundacija, ZRC SAZU in Slovenskega protestantskega društva Primož Trubar in ki bo izšel v zborniku simpozija.

na prostorih »zahodne civilizacije« (po različnih poteh in na različnih ravneh v posameznih deželah) ali pa nam je »moderna družba« normativni pojem, ki povzema značilnosti, ki smo jih v zgodovinskih procesih prepoznali in spoznali kot moderne (Kerševan, 2012: 30–35). Tudi govor o tem, da je protestantsko krščanstvo zraslo z moderno družbo, lahko razumemo v obeh pomenih: da se je oblikovalo *hkrati* z nastajanjem moderne družbe in da je (zato) povezano, *prepleteno/prežeto* z značilnostmi, ki jih štejemo za moderne – na vsak način bolj kot druge usmeritve v krščanstvu (katoliška, pravoslavna, vzhodna krščanska).

Tukaj se ne bi spuščali v sistematično predstavljanje pojma moderne družbe; dovolj bo, če spomnimo le na nekatere moderne značilnosti zahodnih družb, ki so v »pozitivnem razmerju« s protestantskim krščanstvom:

Individualizem – vzpostavitev in izpostavitev človeka kot posameznika, kot osebe tako v modernem (samo)doživljanju in (samo)razumevanju kot v modernih ustavah in zakonodajah vse do deklaracij o človekovih pravicah (»institucionalizirani individualizem«). Kot sociološke priče protestantskega prispevka k nastajanju sodobnega individualizma lahko pritegnemo tako Marxa kot Durkheima, lahko pa seveda tudi najnovejše raziskovalce.¹ Zadovoljimo se tokrat z Georgom Simmlom izpred 100 let: »Krščanski Bog (reformatorjev – M. K.) je Bog posameznika [...] posameznik stoji pred Bogom v popolni samoodgovornosti« (Simmel, 1912/1989: 161).

»*Tostranska*« *delavna, podjetniška, tržna usmerjenost* ljudi. Webrova analiza v *Protestantski etiki in duhu kapitalizma* (1905/1988) z vsemi diskusijami in raziskavami, ki jih je spodbudila, je še danes prepričljiva, če jo beremo tako natančno in odmerjeno, kot jo je Weber zares pisal. Campbell je pozneje dodal tudi ugotovitve o modernem potrošništvu v tej navezi (1987/2001).

Desakralizacija, racionalizacija, sekularizacija v odnosu do narave (v moderni znanosti in tehniki), a tudi v odnosu do družbe (v družbenih

1 Ne more biti odveč, če v premislek še enkrat citiramo Marxovo oznako v Kapitalu, da je »krščanstvo, namreč v meščanskem obdobju svojega razvoja, v protestantizmu, deizmu itd., najustreznejša oblika religije za družbo blagovnih proizvajalcev« (1961: 92). Med novjšimi raziskovalci zasluži posebno pozornost Hans-Georg Soeffner (1992; 1994).

vedah, pravu, etiki, umetnosti), naj bi po Webrovih analizah prav tako izhajale iz »odčaranja sveta« kot posledice radikalnega monoteizma v protestantskem krščanstvu in njegovega nasprotovanja svetemu v svetu (kultu svetnikov, Marije, zakramentov kot *ex opera operato*, čudežev itn.) že pred razsvetljenstvom (Kerševan, 1990/2011: 283–295; Graf, 2007: 99–110; Kerševan, 2012: 174–189).

Sekularnost oblasti, ločitev države in Cerkve, politična demokracija: vse te lastnosti zahodnih modernih družb – v različnih stopnjah in različicah njihovega uresničevanja – so našle svoje začetne spodbude ali poznejše opore v različnih strujah in usmeritvah protestantskega krščanstva; ne vedno v medsebojnem soglasju, toda v dolgoročnem skupnem učinku v dovolj jasno razvidni smeri. O tem govori Luthrovo razlikovanje nalog posvetne oblasti in Cerkve, njegov nauk o *dveh kraljestvih* in *dveh regimentih*; tu so Troeltscheve ugotovitve o prispevku preganjanih protestantskih sekt k vzpostavitvi načela verske nevtralnosti države in verske svobode v ZDA (1911/1997: 91–96). Za prispevek k politični demokraciji naj ponovno spomnim na Engelsovo oceno:

»Calvinova cerkvena ustava je bila vseskozi demokratična in republikanska: če pa je republikanizirano celo Božje kraljestvo, ali so države tega sveta še mogle ostati podložne kraljem, škofom in fevdalni gospodi?« (Marx, Engels, 1980: 260.)

Uveljavljanje zožene, jedrne družine: spet naj bi bila vodilna protestantska okolja Anglije, Nemčije, ZDA. Seveda so se upoštevali splošnejša načela meščanskega življenja in konkretni procesi, povezani na primer z emigrantskim/imigrantskim nastajanjem ameriške družbe, toda svoje je prispevalo tudi prevladujoče protestantsko krščanstvo z odpravo celibata in meništva kot najvišje oblike krščanskega življenja in uveljavitvijo zakonske zveze ter družine kot edino pravega. Z deklerikalizacijo versko-cerkvenega življenja je družina postala tudi privilegirani prostor in nosilec verske vzgoje ter verskega življenja v splošnem (»hišna/domača cerkev«, ki so ji služile na primer Luthrova in druge »hišne postile«).

Naraščajoča enakopravnost spolov kot lastnost modernih zahodnih družb ima seveda različne vire, spodbude in nosilce, toda njeno najhitrejše uveljavljanje v protestantskih okoljih je našlo oporo tudi v načelu splošnega duhovništva vseh vernikov namesto zgolj moške duhovniške

hierarhije katoliške Cerkve (v imenu Pavlovega »ni ne Juda ne Grka, ne moškega ne ženske [...] v Jezusu Kristusu«). Po drugi strani pa je prodor ženske enakopravnosti in feminističnih nazorov (tudi prek feministične teologije, ki se je najprej pojavila v protestantskih okoljih) tako rekoč vzvratno pomagal uveljaviti žensko duhovništvo in škofovstvo v sicer konservativnih protestantskih cerkvenih strukturah.

Enakopravnost spolov v družbi in uveljavitev ženskega duhovništva v Cerkvi sta dobra primera medsebojnega vpliva med notranjimi protestantskimi značilnostmi in značilnostmi moderne družbe. Protestantstvo je svoje značilnosti – kakršno je danes žensko duhovništvo – oblikovalo pod vplivom modernega okolja, k njegovemu razvoju pa je tudi samo prispevalo.

Seveda bi lahko navedli in predstavili še druge primere. *Množična pismenost in širjenje množične izobrazbe*, ki sta se najprej uveljavili v protestantskih deželah (v primerjavi z množično nepismenostjo v katoliški Španiji ali Italiji še globoko v 19. stoletje) nista bili nesmiselni z načelom *sola scriptura*, zahtevanim branjem *Biblije* in načelom splošnega duhovništva v protestantizmu (ob vseh drugih razlogih, ki so zahtevali pismenost in izobraževanje tudi v neprotestantskih okoljih). Tu je za evropske družbe dvorezna značilnost zgodovinskega *vzpona nacionalne zavesti/identitete*, modernih nacionalizmov (Anderson, 1991/1998; Kurillo, 2006: 59–74). Ob vsem poudarjanju verskega individualizma je protestantsko krščanstvo pogosto delovalo tudi nacionalno povezujoče in včasih tudi izrazito nacionalno mobilizirajoče. Razumevanje cerkve kot cerkve Božje besede, ki mora biti oznanjana, pisana in brana v ljudskem/razumljivem jeziku – saj le iz nje in po njej pride vera – je neizogibno vodilo k oblikovanju cerkve kot skupnosti ljudi določenega jezika. Od siceršnjega mesta in vloge ljudskega knjižnega jezika ter njegove pomembnosti pri nacionalnem povezovanju je bila odvisna tudi večja ali manjša vloga protestantizma pri vzpostavljanju *take* nacionalne identitete (Trubarjeva *Cerkev Božja slovenskega jezika* je zgovoren primer *take* vloge protestantskega krščanstva v ustreznih okoljih) (Kerševan, 2006: 13–23; 2012: 85–126.) Ni mogoče prezreti tudi biblijske ideje »izbranega ljudstva« v nekaterih protestantskih okoljih in obdobjih pri mobilizaciji za obrambno pa tudi za »imperialno« delovanje (ekspanzije in interven-

cije v njegovem imenu). Res pa je, da so bili prav v protestantskih okoljih vedno na delu tudi odpori in blokade nasproti takim usmeritvam v ime-nu krščanskega individualizma ter enakosti (tudi narodov) pred Bogom («ni ne Juda, ne Grka»). Zgovoren primer sta versko utemeljevanje in verska kritika apartheida v Južni Afriki.

Tako ugotovljena pozitivna razmerja, medsebojne spodbude in opore med protestantskim krščanstvom ter moderno družbo so bile že zgodaj razlog za pohvale, ki jih je bilo deležno – v primerjavi z drugimi krščanskimi usmeritvami – s strani glasnikov modernega razvoja, najprej že v času razsvetljenstva. Beremo jih lahko pri Kantu, Heglu, Rousseauju (Chalamet, 2013: 259), pozneje, kot smo videli tudi pri Marxu in Engelsu ali v 20. stoletju poudarjeno pri Parsonsu. V konservativnih okoljih – praviloma katoliških – je bilo tudi zato že zgodaj deležno kritik in napadov, in to ne le kot verska herezija. Kot smo lahko brali tudi pri nas, naj bi s svojim individualizmom pa s svojim protestom proti verski avtoriteti in oblasti hote ali nehote spodbujalo k nasprotovanju posvetnemu redu in oblasti, k nepokorščini in prekuciji, kot piše Krek v članku *Protestantstvo v Slovenju* leta 1895 (o tem tudi Žižek, 1987: 41–45.) Tudi slavljena povezanost med protestantizmom in določeno nacijo (na primer prusko-nemško) je bila izziv za kritiko in napade na protestantizem pri glasnikih druge nacije ter drugega nacionalizma, na primer v Franciji pred in med prvo svetovno vojno (Carbonnier, 2013: 217–235), na Slovenskem v času mednacionalnih spopadov v 19. in 20. stoletju, kakor tudi lahko beremo že pri Kreku (Kerševan, 2006: 27).

Zaradi pogostih površnosti in mistifikacij je pred nadaljnjo obravnavo treba poudariti:

1. Protestantizem ni vzrok kapitalizma in ni porodil moderne družbe. Weber in Troeltsch, katerima se pogosto površno pripisujejo take sodbe, sta že vnaprej, a očitno za mnoge zaman, poudarila: »Ne mislim skovati neumno doktrinarne teze, da je kapitalistični duh nastal samo zaradi vpliva reformacije, in sploh, da je kapitalizem kot gospodarski sistem produkt reformacije [...]« (Weber, 1988: 85–86). Protestantizem je (samo) »veliko in odločilno vplival na nastanek modernega sveta – različno na različnih področjih in v različnih smereh s svojimi različnimi usmeritvami – tako, da mu je dal večjo svobodo razvoja, ga pospeševal,

utrjeval, obarval« (Troeltsch, 1911: 127). Nič manj, pa tudi nič več! Ni odveč tudi spomniti na durkheimovsko načelo/spoznanje, da razlogi (in razlage) nastanka nekega pojava niso isto kot razlogi (in razlage) njegovega nadaljnega obstoja in razvoja.

2. Treba je zavriniti predstavo, razširjeno v katoliškem svetu, da je protestantizem oziroma protestantsko krščanstvo zgolj moderen pojav določenih nacionalno-geografskih okolij (germanskih), ki stoji in pade z moderno družbo, medtem ko je katoliško krščanstvo narodno in geografsko univerzalno ter trajno oziroma nadčasovno. Protestantsko krščanstvo je evangeljsko krščanstvo in zato ravno tako univerzalno/katoliško in »za vse čase« kot rimskokatoliško, ki s svoje strani ravno tako hoče biti evangeljsko in ortodoksno/pravoslavno kot krščanske Cerkve, ki imajo te oznake v svojem poimenovanju. Vse usmeritve in konfesije v krščanstvu so se oblikovale in preoblikovale v določenih političnih, socialnih in kulturnih okoljih ter obdobjih, toda vse (velike) so preživele obdobja in okolja svojega nastanka in so danes v vseh okoljih – čeprav vse nosijo s seboj pečat okolja in obdobja, v katerem so se odločilno oblikovale, zaradi česar tudi niso vedno in povsod enako »konkurenčne«. Njihova različnost jih dela danes kot vedno različno sprejemljive za različne posameznike. (V tej smeri razmišlja tudi Troeltsch v svojem monumentalnem delu o družbenih vidikih krščanskih Cerkva, 1912/1994: 965–986; glej tudi slov. prevod v delu iz leta 2011: 321–339.)

3. Katera značilnost protestantskega (ali kakšnega drugega) krščanstva je pomembneje učinkovala in kako (in ali sploh), je bilo vedno odvisno od družbenega in kulturnega konteksta, v katerem je delovalo. Iz součinkovanja verskih in drugih dejavnikov so nastajali v različnih okoljih in obdobjih različni rezultati. Iz takih rezultatov/rezultant je zelo težko na hitro sklepati na delež vpliva posameznih dejavnikov: nujne so zahtevne analize. Prav tako iz posameznih učinkov v konkretnih kontekstih ni mogoče posplošujoče sklepati na značilnosti (in učinke) protestantskega krščanstva.

Tako bi lahko povzeli tudi stališče/napotilo avtorjev, kot so Emidio Campi, Christoph Chalamet, Friedrich W. Graf v (naj)novejših pregledih in diskusijah (Campi, 2013, Chalamet, 2014, Graf, 2007).

II. Kriza in kritika moderne družbe ter protestantizma

Danes govorimo o zreli moderni ali postmoderni družbi; vsaj v zadnjih desetletjih se znova govori o krizi moderne (in kapitalistične) družbe, govori se o njenem neizogibnem ali zaželenem koncu, razpravlja se o alternativah modernemu kapitalističnemu razvoju (potem ko so se dosedanje alternative in drugačne poti izkazale za slepe ulice, zašle v močvirja ali prepade). Znova ali na novo mnogi boleče doživljajo naraščajoče neenakosti med ljudmi in njihovo izkoriščanje (kot »strukturni greh«) v teh družbah, že obstoječe in grozeče ekološke katastrofe, nezaustavljivost velikih in malih vojn, brezperspektivnost in brezsmiselnost življenja in delovanja ljudi v moderni družbi ter kulturi itn. Ne glede na večjo ali manjšo dokončnost ali prehodnost takega slikanja sodobnosti in prihodnosti moderne družbe ter kapitalizma, saj je dejstvo, da so nekatere od prej nakazanih značilnosti in vrednot modernosti danes kritično obravnavane ali celo zavračane, druge pa so postale že samoumevne in niso več doživljane kot vrednote, h katerim je treba stremeti in jih varovati. Z dvomom obravnavane vrednote naj bi bile krivec ali izraz nezdravega stanja in/ali grozeče perspektive oziroma brezperspektivnosti. V tem smislu se obravnavajo in obsojajo (»egoistični«) moderni individualizem, (»nebrzdana in neurejena«) delovna, podjetniška in potrošniška usmerjenost, (»hladni«) racionalizem, sekularizacija (zaradi katere da ni »nič več svetega«). Nacionalizem je pri nekaterih doživljan in razumljen kot vir zla ter spopadov, pri drugih kot izhod iz egoističnega individualizma. Druge vrednote so največkrat (a ne povsod) doživljane in sprejemane kot samoumevne – politična demokracija, enakopravnost spolov, svoboda izražanja vsaj v zasebni sferi – a včasih tudi kot vir novih nevarnosti, če/ker se jih radikalizira oziroma poizkuša brezobzirno dosledno uresničevati.

Ob tako zarisani sliki in perspektivi moderne kapitalistične družbe ter njenih konstitutivnih značilnosti je prizadeta tudi podoba in perspektiva protestantskega krščanstva, ki naj bi zraslo z moderno družbo in njenimi lastnostmi. Toliko bolj, kolikor je negativna podoba stanja in perspektiv moderne družbe razširjena in kolikor bolj je protestantsko krščanstvo

razumljeno kot nekaj nerazdružno povezanega z njo. In prav to lahko rečemo za mnoga evropska kulturna in intelektualna okolja danes, mi-slim, da tudi za slovensko.

Verjetno ne zgrešimo, če rečemo, da sintagma »svetovni protestan-tizem« danes priključ v Sloveniji in še kje pred oči predvsem ZDA in Skandinavijo. ZDA kot podobo dežele, v kateri je njene razvpite zna-čilnosti (neumorna in brezobzirna delovna ter poslovna zagnanost, nebrzdano potrošništvo, arogantna, a plitva osebna in nacionalna samo-zavest) zgodovinsko obeležil prav protestantizem; hkrati pa da ameriški protestantizem sam proizvaja in vsiljivo ponuja svetu tem značilnostim ustrezne oblike površnega, naivnega in hkrati agresivnega evangelikal-nega krščanstva. Skandinavija po drugi strani sicer evocira pozitivno podobo urejene, disciplinirane pa tudi sproščene, delovno in socialno naravnane družbe, ki je taka nastala tudi pod vplivom svojega luteran-skega krščanstva. Toda ta prispevek naj bi se že dolgo tega pozabil zaradi (pozitivnih) rezultatov, ki zdaj živijo sami od sebe brez protestantskega krščanstva, saj je menda Skandinavija zdaj najbolj sekularizirano in nereligiozno področje. Obe medijski podobi protestantskega krščanstva in »njegovih« družb sta gotovo – kot vse podobe/stereotipi – preveč poenostavljeni, toda obe v resnici negativno obremenjujeta podobo protestantskega krščanstva tudi v Sloveniji. Kaj bi s krščanstvom, ki ga zaradi zraslosti z družbenimi temelji in značilnostmi ali ni videti ali pa je preveč vidno povezano z družbenimi značilnostmi, ki se jih zavrača ali se jim poskuša izogniti?

Kako gledati na možnosti/perspektive protestantskega krščanstva, če/ker jemljemo za resnične tako ugotovitve o njegovi zraslosti z mo-derno družbo kot izhodišče/spoznanje, da ga ni mogoče zreducirati na konkreten družbeni kontekst in način njegovega obstoja?

Omenjeno spoznanje pomeni, da njegovo temeljno sporočilo res lahko daje oporo in spodbudo določenim usmeritvam, toda učinkuje lahko hkrati tudi kot njihova notranja (samo)kritika ter zavora njihovih neustreznih realizacij, absolutizacij, izkrivljanj itn. To sem nakazal ob primeru modernih nacionalizmov.² Isto je mogoče in treba reči – in je

2 Ob vprašanju sekularizacije in sekularizma je v tem smislu razpravljal tudi Nenad Vitorović v predavanju na Študijskih večerih februarja 2015. Glej tudi Kerševan 2012a.

že bilo dostikrat rečeno – tudi ob prvi navedeni značilnosti modernosti, »individualizmu« (pa tudi večini zgoraj navedenih). Protestantsko-krščanski poudarek na človeku kot posamezniku ne pomeni in ne sme pomeniti podpore posameznikovemu egoizmu, temveč nasprotno. Bog, pred katerim (od)govorno stoji posameznik, je »Oče naš«, je Emanuel («Bog z nami»), je Jezus Kristus, ki se je žrtvoval za vse ljudi. Podjetniška in delavna usmerjenost za verujočega ni le – če sploh – način posameznikovega preverjanja svojega »milostnega statusa«, temveč predvsem eden od mogočih načinov izražanja človekove/vernikove hvaležnosti za nezasluženo prejeto milost odrešenja, hvaležnosti za od Boga prejeto dobro, ki se lahko izraža v različnih načinih človekovega dela in skrbi za dobro drugih ljudi. Protestantsko krščanstvo je v preteklosti in sodobnosti zato napajalo tudi različne usmeritve družbenokritičnega *socialnega protestantizma* (Körtner, 1999: 277–295; glej tudi *Stati inu obstatu* 13-14/2011).

Kako je bilo, kako je in kakšno naj bo naše ravnanje, je stvar analize, premisleka in odločanja v konkretnih primerih ter kontekstih.

III. Verska svoboda, sekularnost države in protestantsko razumevanje vere

Ustavili se bomo ob primeru/problemu verske svobode ter pluralizma v sodobnih zahodnih družbah in njegovi zgodovinski ter aktualni povezanosti s protestantskim krščanstvom. Primer/problem nikakor ni le parcialen ali celo marginalen, ker/če je povezan z vprašanjem vrednote individualizma kot ene od ključnih značilnosti modernih družb.

Verska svoboda, svoboda vere in veroizpovedi, svobodno izpovedovanje vere so načela (in formulacije), ki jih vključujejo in tako ali drugače opredeljujejo vse moderne ustave in zakonodaje, dokumenti EU in deklaracije OZN, ko govorijo o človekovih pravicah.³ Predpostavka

3 18. člen *Splošne deklaracije o človekovih pravicah*, sprejete v OZN 10. 12. 1948, je največkrat citiran: »Vsakdo ima pravico do svobode misli, vesti in veroizpovedi; ta pravica vključuje svobodo spreminjati prepričanje ali vero, kakor tudi njuno svobodno, javno

in/ali posledica verske svobode je verski pluralizem, soobstoj različnih religij in javno izpovedovanje vseh verskih prepričanj (vključno s tako ali drugače izraženim osebnim zavračanjem vseh religij oziroma ateizmom). Države deklarirajo in prakticirajo versko (svetovno nazorsko) nevtralnost; uveljavljena je ločenost države in Cerkev oziroma verskih skupnosti, čeprav različno opredeljena, interpretirana in prakticirana. Kot je v svoji razsodbi utemeljilo tudi slovensko ustavno sodišče, je oziroma naj bi bil ključni *raison* ločenosti (čl. 7 ustave) prav omogočanje verske svobode vseh in enakopravnosti posameznikov (41. člen slovenske ustave). Verska opredeljenost državne oblasti, navezanost države na eno od religij, država, ki prek svojih ustanov simbolno sama izraža/izpoveduje neko religijo, neizogibno ogroža/omejuje versko svobodo posameznika. V državah, ki na simbolni ravni niso odpravile vezanosti na določeno religijo (ki so ohranile elemente državne Cerkve), je verska svoboda posameznika v vsaj najni meri uveljavljena le, če taka država zagotavlja dovolj širok družbeni in življenjski prostor (in čas) zasebnosti ter civilni družbi, znotraj katerega lahko posamezniki in njihove skupnosti uresničujejo svobodo svojega verskega opredeljevanja in izražanja (Walter, 2005: 250–270). Strukturna značilnost modernih zahodnih družb je razlikovanje med sfero države (državnih zakonov in obveznih skupnih ustanov) in sfero zasebnosti ter civilne družbe: prva naj bi bila enakopravno odprta in zavezana vsem državljanom ne glede na njihovo versko opredeljenost, tudi če je simbolno do neke mere povezana z določeno religijo oziroma religijsko tradicijo (Kirchof, 2005: 187–206), druga naj omogoča enako svobodo izražanja in delovanja vsem verskim skupnostim ter posameznikom.

Nemški ustavni sodnik Ernst W. Böckenförde je že v 70. letih prejšnjega stoletja izrekel pozneje večkrat navedeno misel, da moderna demokratska država ne more sama zagotoviti svojih predpostavk (Thierse, 2000; Kerševan, 2005: 66). V našem primeru bi to pomenilo, da ne more sama zagotoviti pogojev verske svobode. Njegova teza implicira misel, da naj te predpostavke pomagajo zagotavljati prav religije in svetovni nazori.

ali zasebno izražanje, bodisi posamezno ali v skupnosti z drugimi, s poučevanjem, z izpolnjevanjem verskih dolžnosti, z bogoslužjem in opravljanjem obredov.«

Omenili smo že tezo in prepričanje, da je protestantsko krščanstvo prispevalo k sodobnemu razumevanju družbenega statusa človeka kot posameznika in k desakralizaciji oblasti kot dvema konstitutivnima sestavinama/temeljema modernega razumevanja verske svobode posameznika. Jürgen Moltmann je ob aluziji na znameniti naslov Luthrovega spisa *Svoboda krščanskega človeka* svoji predstavitvi protestantizma dal naslov *Religija svobode*. Po njegovem so »načela razsvetljenstva in protestantizma načela svobode posameznika«. Kot taka vključujejo: »svobodo religije nasproti državi, svobodo vesti nasproti Cerkvi, svobodo vere nasproti avtoriteti Biblije, tradicije in Cerkve; svoboda vesti in vere posameznih oseb nasproti Cerkvi, razumljeni kot božanski ustanovi od zgoraj, utemeljuje pravico do skupnosti od spodaj« (Moltmann, 2001: 120–121).

Za protestantsko krščansko verovanje je namreč ključna in izhodiščna odgovornost vsakega človeka kot posameznika pred Bogom: glavna je vera kot posameznikov »notranji« odgovor na Božji nagovor, na Božji evangelij (*samo po veri*). Svoboda tega odgovora – ki pomeni določenost odgovora po Bogu in njegovi milosti (*samo po milosti*) – zahteva in omogoča posameznikovo svobodo od zunanje prisile države in Cerkve. (Bog je po Avguštinu človeku bližji, kot si je on sam, je *intimior intimis meis*.) Ker je taka vera najbolj osebna stvar, mora biti tudi najbolj svobodna zasebna stvar (v smislu nečesa, kar je zunaj državne, javne, skupnostne prisile in nadzora). Nasproti državi in Cerkvi je vera stvar posameznikove svobodne izbire (čeprav to ni – in prav zato, ker to ni – nasproti Bogu). Kot svobodno izbiro jo mora varovati država. Država sme in mora nadzorovati ter uravnavati načine *izražanja vere* (*in nevere*), toda le zato in tako, da zagotovi enako svobodo vsem in mirno skupno življenje. Zagotavljanje pravičnosti in miru, v tem primeru na verskem področju, je po Božjem določilo naloga države (4. točka *Barmenske teološke izjave* 1934, prim. *Protestantizem*, 2001: 157). Zagotavljanje zunanje pravičnosti in miru je hkrati zagotavljanje pogojev obstoja države, ki ščiti temeljno versko svobodo posameznikov. Ločenost države od verskih skupnosti je zato tudi zaščita države pred verskim prilaščanjem njenih ustanov, saj bi to oteževalo/onemogočalo njeno nalogo zaščite verske svobode vseh. Sekularnost države, njena nevtralnost, tako ali drugače opredeljena

ločenost so bistvene posledice protestantsko-krščanskega razumevanje vere kot notranje opredelitve, svobodne od zunanje prisile.⁴

Tudi ko države sprejemajo določeno krščansko tradicijo, (naj) je ne sprejemajo kot izraz svojega izpovedovanja vere, temveč le kot izraz zgodovinske in simbolne navezanosti na tradicijo, torej iz praktično-pragmatičnih sekularnih razlogov (primer nedelje ali »našega štetja« kot štetja »po Kristusu«: nedelja je Gospodov dan za tiste, ki verujejo in ga zato spoštujejo – država ga sprejema kot dela prosti dan, ker ga večina ljudi praznuje).

Ali drugače izpostavljeno: versko nevtralnost države, njeno simbolno nenavezanost na nobeno religijo, njeno »vzdržnost«, da bi s simboli in obredi izražala kakršno koli versko opredeljenost, vztrajanje, da je izražanje vere stvar verujočih posameznikov kot posameznikov ali skupnosti takih posameznikov, ne pa države, njenih ustanov in ljudi kot *funkcionarjev* teh ustanov – vse to je mogoče brez težav uresničevati le ob razumevanju in opredeljevanju vere kot »notranjega«, duhovno svobodnega odnosa med Bogom in človekom kot osebo. (Seveda tudi to razumevanje vere zahteva svobodo Cerkve kot cerkve Božje besede, da jo oznanja.) Naloga države je, da omogoča in ohranja zunanje pogoje verske svobode – k njim pa spada najprej tudi v zakonodajo vključeno in predpostavljeno razumevanje vere kot svobodne notranje osebne odločitve. Državne obvezne zadeve ali vidiki se morajo (tudi zato) omejiti na take, ki so dogovorno lahko skupni ljudem vseh religij ali ki so zunaj vseh religij. Za druge zadeve mora biti odrejen in varovan prostor zasebne dejavnosti ter civilne družbe.

Alternativa – ali skrajna varianta tega – je, da se skupni/obvezni prostor državnih ustanov, kolikor je le mogoče, zmanjša, tako rekoč razdeli med religije in Cerkve. Toda tega ni nikdar mogoče izvesti brez preostanka: religij, ki niso upoštevane, tistih, ki na novo nastajajo, in ljudi, ki ostajajo zunaj vseh tako upoštevanih religij in nazorov. Taka pot pelje

4 Simmel opozarja na zvezo med notranjo netolerantnostjo, brezkompromisnostjo take (monoteistične) vere in zahtevo po toleranci v družbi: »[...] pri prekrščevalskih sektah in v poznem kalvinizmu nastane religiozna kvaliteta izključno po Božji izvolitvi in prebuditvi. Ker se s tem zavrača vsak zunanji znak/simptom, mora (taka) skupnost zahtevati absolutno toleranco drugih instanc, na primer države, za svoja notranja stanja in tudi sama enako ravnati nasproti drugim skupnostim.« (1912/1989: 163)

k vzpostavljanju več verskonazorskih »stebrov« oziroma taborov, ki si (skoraj) v celoti delijo vse skupno/državno. V skrajnem primeru dobimo ne le ločeno šolstvo, sodstvo, zdravstvo, kulturne ustanove, temveč tudi ločeno ekonomijo, vse do ločene vojske in delitve preostalih skupnih državnih funkcij in položajev po dogovorjenem verskem ključu (po vzoru sedanjega Libanona). V končni konsekvenci bi to pomenilo soobstoj bolj ali manj enakopravnih »stebrov«, bolj ali manj enakopravnih »getov«, ki jih vzdržuje v medsebojnem miru le ravnotežje moči/strahu ali zunanje nevarnosti – dokler en ali drug ne odkrije svojih možnosti za prevlado ali monopol v zavezništvu s kakšno zunanjo (po)močjo. Za posameznike bi to pomenilo, da žive skladno s svojo vero (skoraj) v celoti znotraj svojega tabora/geta, pri čemer je njihova religiozna pripadnost opredeljena po zunanjih znakih, in to opredeljena ter nadzorovana od zunaj, po drugih. To pa je nekaj drugega kot svobodna osebna, »notranja« opredelitev, za katero so zunanji načini njenega izražanja nekaj relativnega.

Za paradigmo moderne družbe je ključen poudarek na verski svobodi posameznika, na njegovi svobodi, da sprejema ali spreminja in menja svoje verske opredelitve ter njihovo izražanje. To ne izključuje svobode kolektivnega verskega izražanja in delovanja – toda ne na račun svobode posameznika in proti njej. Za moderno državo in protestantsko krščanstvo ima prednost verska svoboda posameznika. Po tem se moderna ureditev verske svobode razlikuje od ureditve v predmodernih državah, v katerih je država lahko zagotavljala obstoj in (omejeno) versko svobodo (določenim) verskim skupnostim, toda ni štivila verske svobode posameznikov znotraj njih.

Nikakor ni mogoče a priori povezovati načela take verske svobode le s protestantskim krščanstvom. Toda zgodovinsko dejstvo je, da so druge usmeritve v krščanstvu (v judovstvu ter islamu) sprejele načelo in uresničevanje verske svobode v sodobni zahodni družbi pozneje, težje in bolj ambivalentno kot protestantske. Katoliška cerkev jo je načelno sprejela po dolgih razpravah odločilno šele z izjavo o verski svobodi II. vatikanskega koncila (1962–1965), potem ko je še v 2. polovici 19. stoletja avtoritativni Pij IX. obsojal dopuščanje verske svobode (protestantov) v nekaterih evropskih državah s katoliško tradicijo. Mnogi so še v razpravah na II. vatikanskem koncilu vztrajali, da »zmota ne more imeti enakih pravic

kot resnica«, da mora država, ki ji gre za dobro državljanov, podpirati le (edino) pravo Cerkev, ki edina omogoča zveličanje ljudi kot njihovo najvišje dobro. Ločitev države in Cerkve (ter enakopravnost različnih Cerkva in verskih skupnosti) naj bi bila v nasprotju s pravičnostjo, saj je (katoliški) »Cerkvi popolnoma pravična edino le država, ki Cerkev priznava za to, kar je, namreč ustanova učlovečenega Boga«. Seveda pa je že takrat v »danih okoliščinah« (z več religijskim prebivalstvom in manjšinskim katolištvom kot v ZDA) kot primerno sprejemala tudi »zmerno ločitev«, čeprav jo je »načelno treba odklanjati« (Ahčin, 1955: 400). Še v 19. stoletju je bila v ozadju take države makiavelistična misel/grožnja: od vas zahtevamo svobodo v imenu vaših načel (ko/kjer smo šibki), vam pa jo odrekamo v imenu naših (ko/kjer smo močni).

IV. Protestantno krščanstvo in sodobno »svobodno religijsko tržišče«

Načelo verske svobode in ustavno ter zakonsko zagotovljen prostor za svobodno izbiro in izražanje vere omogočata soobstoj različnih religij in verskih skupnosti, svobodno izbiranje med njimi kot tudi svobodno individualno (i)zbiranje posameznih sestavin različnih religij ali ustvarjanje novih. Predpostavka in pogoj takega soobstoja je opredeljevanje/razumevanje religije kot zadeve svobodne osebne opredelitve (z že omenjeno eksplicitno ali implicitno pravico neizbire, vzdržnosti ali zavračanja vseh). Statistike, raziskave in izkušnje govorijo o resnični raznolikosti verskega pluralizma v modernih družbah: o pluralizmu različnih kolektivnih tradicionalnih religij in verskih skupnosti kot posledicah sodobnih migracij ali že podedovane večreligijskosti nekaterih okolij; o pluralnosti organizirane ali neorganizirane verske ponudbe prek sodobnih komunikacijskih sredstev; o pluralnosti (»krpariji«) znotraj osebnih verovanj in prepričanj kot rezultatu osebne svobodne izbire vsebin in oblik iz različnih religij ter nazorov.⁵

5 O stanju in perspektivah religije in religioznosti v modernih zahodnih družbah je danes množica sociološke in religiološke literature in raziskav. Naj opozorim le na nekatera (uporabljena) dela. Splošen pregled v rezultate empiričnih raziskav omogočata delo

Iz našega vidika je zanimivo – in iz vidika protestantskega krščanstva zaskrbljujoče – da raziskave in opažanja kažejo, kako imajo pri tovrstni »svobodni izbiri« prednost:

- religije in religijske usmeritve, ki stavijo na *zunanost*, na zunanje razlike, ki/ker so lažje medijsko posredovane v času sodobne »družbe spektakla« in prevlade podob pred besedami; na zunaj razvidne razlike olajšujejo identifikacijo in omogočajo jasno *vidno identiteto/pripadnost* v spremenljivem in varljivem svetu sodobne kulture;

- religije, ki so opazno drugačne, saj se med krizo iščejo *drugačnost*, izhodi iz obstoječega (v tem smislu so na Zahodu že zato privlačne vzhodne religije);

- privlačna drugačnost je nasprotna prevladujočemu suhemu racionalizmu in scientizmu, ponovno iskanje *mističnega* in duhovnega;

- opazna je renesansa *magije*, magičnih praks, ki na različne načine »dopolnjujejo« sodobne znanosti in se navezujejo nanje ali pa se jim upirajo: v vsakem primeru jih religiološko in psihološko lahko označujemo za magične, pa naj se »znanstveno« navezujejo na različne »energije«, na novo odkrite oziroma uradno še neodkrite in nepriznane »zakovitosti« ali pa se religiozno povezujejo s »svetim v svetu« krščanske religije ali na novo odkritih starih »poganskih« religij;

- nasproti parcialnosti, razdrobljenosti modernega življenja in mišljenja, tudi dualizma med materialnim in duhovnim, znanstvenim in religioznim, javnim in zasebnim (tudi v krščanstvu) se iščejo in odkrivajo *celovitost, nerazdeljenost, harmonija*, ki ponovno vključujejo posameznika v naravo, kot je to poznala že modrost Vzhoda itn.;

Veljka Rusa in Nika Toša *Vrednote Slovencev in Evropejcev*, 2005, ter delo Hermana Denza *Die europäische Seele: Leben und Glauben in Europa*, 2002; zanimiva je nemška študija Klause Petra Jönsa *Die neue Gesichter Gottes* iz leta 1997; izjemno zgovorna je predstavitev odličnih švicarskih raziskav v delu Rolanda J. Campicha *Die zwei Gesichter der Religion: Faszination und Entzauberung*, 2004. Za njihovo vključitev v širše sociološko- in religiološko-kulturološko problematiko sodobnih družb sta odlični deli Ulricha Becka, *Lastni Bog* (v slovenskem prevodu 2009), in Friedricha W. Grafa *Die Wiederkehr der Götter: Religion in der modernen Kultur*, 2004, ter primerjalna obravnava v zborniku *Säkularisierung und die Weltreligionen* urednikov Hansa Joasa in Klause Wiegandta, 2007. Za nova religijska gibanja in »novo duhovnost« so informativna in reprezentativna dela Aleša Črničā, *Na vodnarjevem valu*, 2012, Tine Ban, *Novodobna duhovnost*, 2008, in Igorja Bahovca, *Postmoderna kultura in duhovnost*, 2009.

– nasproti občutku »izkoreninjenosti« in osamljenosti sodobnega individualističnega posameznika postajajo privlačne religije, ki s poučkom ponujajo *novo ali tradicionalno skupnost*, religiozno vključenost in identifikacijo posameznika z narodnimi skupnostmi, pri muslimanih na Zahodu še posebno neposredno z verskimi skupnostmi;

– nasproti negotovemu posamezniku, izgubljenemu v svetu nasprotujočih si zahtev, ponudb in negotovih osebnih izbir, postajajo privlačni jasni, *preprosti, avtoritarni moralni in življenjski vzorci*, nespremenljivi zakoni, kakršne menda ponuja »fundamentalistično« branje islamske, a tudi krščanske ali hindujske tradicije;

– posebej družbeno in politično odmevna je religiozno opredeljena izbira takih jasnih in avtoritarnih stališč ter zahtev na političnem področju (*versko-politični fundamentalizem* islamske, a tudi katoliške in evangelikalno protestantske ali judovske barve, nove politične religije);

– vedno znova oživljajo klici po religioznem povezovanju in utemeljevanju resnično ali domnevno ogroženih *kolektivnih narodnih ali nacionalnih/državnih identitet*.

Če bi tvegali poenostavljeno predstavitev raznovrstnega dogajanja, bi lahko rekli, da – ob naraščanju sicer še vedno manjšinskega deleža nereligiozno opredeljenih in ateistov – daje sodobni religiozni sceni pečat na eni strani/ravni večinsko ohranjanje ali ponovno uveljavljanje *tradicionalnih* domačih (ali s priseljevanjem prenesenih) *religiozno-etničnih kolektivitet/identitet* (z njihovimi zunanjimi simboli, obredi, verskomoralnimi praktikami); na njihovem skrajnem polju so sicer manjšinske »fundamentalistične« verskoetnične identifikacije s profiliranimi, čeprav največkrat le rudimentarnimi moralnimi in/ali političnimi zahtevami. Na drugi strani ali ravni te scene je množica *individualnih verskih »krparij«* različnih religijskih vsebin in oblik po osebni meri in izbiri (v smislu Beckovega »lastnega boga«): na skrajnem polu tega so profilirani manjšinska nova religijska gibanja in male verske skupnosti (New Age, NRG). Večinski deli obeh usmeritev se ne izključujejo in se lahko prekrivajo/prežemajo. Onkraj takih prekrivanj velikih tradicionalnih verskoetničnih opredelitev (pripadnosti) *in* individualnih krparij znotraj njih so *fundamentalistična versko politična gibanja* in *nova religijska/duhovna gibanja in skupnosti*.

Tako rekoč v oči bije, da je protestantsko krščanstvo s svojimi značilnostmi najmanj konkurenčno v takem prostoru svobodne izbire na religijski sceni. Sodobna religiozna scena se kaže kot neprijazna ali celo sovražna protestantskemu krščanstvu in njegovim značilnostim – kot da imajo prednost druge usmeritve in oblike krščanstva ter druge religije in religijske tradicije. Med protestantskimi smermi ugotavljajo statistike predvsem porast števila pripadnikov neoprotestantskih, »evangelikalnih« in binškoštnih, ne pa klasičnih protestantskih usmeritev (luteranstva, kalvinizma, švicarske ali anglikanske reformacije). Le v nekaterih okoljih protestantsko krščanstvo opravlja lokalno ali nacionalno integrativno funkcijo ali funkcijo religioznega dopolnjevanja in utemeljevanja individualistične usmerjenosti (v tekmi z nelojalno konkurenco »instantnih« odrešilnih/osvobodilnih nauk in praktik novih ali na novo uvoženih religij).

Paradoks: religija, protestantsko krščanstvo, ki je soustvarjala moderno versko svobodo in prostor svobodne osebne izbire vere in prepričanja, kot da je postala žrtev/izgubar te svobodne izbire.

Sodobne razmere in razmerja lahko predstavimo tudi kot odgovor na večkrat postavljeno vprašanje, *ali je Evropa še krščanska*. Odgovor je lahko dvojen, ker/če se giblje na dveh ravneh. Evropa je *še krščanska*, saj se je njen verski prostor kot prostor svobode v svojem razmerju do družbe konstituiral izhajajoč iz (protestantskega) krščanskega razumevanja »svobode krščanskega človeka« in njegove razsvetljske razširitve v svobodo in enakopravnost vsakega človeka in državljana – na ozadju evropskih izkušenj o brezizhodnosti verskih vojn in preganjanj. Današnja Evropa *ni (več) krščanska*, saj večina ljudi v sferi religije ne sprejema in izraža več specifičnih krščanskih verovanj in praktik (tudi če se še štejejo za pripadnike krščanskih Cerkev oziroma za kristjane iz kulturne in narodne tradicije ali splošno religijskih in socialnih razlogov).

V. Izziv (in možnosti) za protestantizem ob vprašanju verske svobode

Posledice in aktualni/akutni problemi nastajajo, če hočejo ljudje ali verske ustanove značilnosti (nekaterih) svojih svobodno izbranih religijskih opredelitev – v imenu njihovega ali svojega razumevanja (bistva) religije – uveljaviti prek meja prostora verske svobode v zasebni in javni sferi. Ni težava, če nekdo izbere neko religijo ali religijsko razumevanje, ker jo ima za Resnico ali za edino pravo narodno tradicijo, morda za najvišjo in najboljšo moralno instanco ali za pravo čaščenje boga, pravi odnos do svetega ali pa, če zavrne vse religije kot neresnice, zmote, prevare. Težavno je, če nekdo v imenu Resnice, Narodne tradicije, Boga, Svetega, Razuma drugim odreka enako pravico do svobode drugačne religijske opredelitve in to zahteva tudi od države ter njene zakonodaje (ker da zmota ne more imeti enakih pravic kot resnica; izdaja narodne tradicije enakih kot zvestoba; ker da nepravi nauki in obredi ali nespoštovanje božjega moralnega zakona pomenijo žalitev Boga ali svetoskrunstvo; ker se ne sme odpovedati Razumu). Če se kot temelj ureditve položaja religije v družbi ne jemljeta notranja vera in svoboda posameznika pri njenem izražanju v zasebni sferi in civilni družbi, temveč so to Narodno konstitutivna tradicija, Resnica, Najvišja moralna instanca, čaščenje Boga/bogov, spoštovanje Svetega, Razum, kar mora zagotavljati državna oblast, vse to usmerja k spreminjanju nevtralne sekularne države v religiozno ali antireligiozno državo. Krčenje sekularne države in sekularnih javnih ustanov v imenu odpravljanja omejitve religije na zasebno sfero (in civilno družbo) pomeni neizogibno večje ali manjše, bolj blago ali nasilno omejevanje, marginalizacijo/izključevanje nepravih religij *in* verske svobode posameznika, slej ali prej konec verske svobode v splošnem.

Prav soočenje s to perspektivo/grožnjo je za protestantsko krščanstvo izziv, naloga ter temelj optimizma hkrati. *Izziv, naloga*, ker/če se zavedamo, da protestantsko razumevanje krščanske vere omogoča versko svobodo ter hkratno (samo)omejevanje religioznega izražanja vseh, ki jim je do te svobode in mirnega sožitja. *Temelj optimizma*, dokler lahko ugotavljamo, da večina tistih, ki sprejemajo drugačne religiozne

ali nereligiozne usmeritve, meni, da je ta izbira njihova svobodna izbira, stvar svobodne odločitve, ki je morajo biti deležni vsi. Še vedno je večinsko prepričanje/občutenje, da nobeno pogajanje o nujnih mejah svobodnega izražanja verskih opredelitev in nobeno razpravljanje/razhajanje o naravi teh opredelitev ne sme zanikati verske opredelitve kot svobodne opredelitve posameznika, kot zadeve njegove notranje vere. Nobeno razpravljanje in ugotavljanje, da religija zaradi svojih družbenih učinkov in posredovanja ni in ne more biti zgolj zasebna zadeva, ne sme odpraviti statusa religiozne opredelitve kot osebne/zasebne in družbeno nesankcionirane zadeve. Ljudje, ki sprejemajo tako razumevanje verske svobode (in posledično ožje ali širše pojmovano sekularnost države in večjega dela javne sfere) v resnici soglašajo tudi s protestantsko-krščanskim razumevanjem vere in so vsaj na tej ravni implicitno protestantski kristjani, ne glede na svojo siceršnjo religiozno opredelitev in izbiro.⁶ Lahko bi rekli, da je (protestantsko) krščansko verovanje eno od konkurirajočih religiozних sporočil, toda hkrati v eni od svojih glavnih sestavin bistveni sooblikovalec sodobnega načina obstoja religiozних verovanj in iskanj (Kerševan, 1998).

Naloga vseh, ki jim je do verske svobode, je, da širijo zavest o bistveni povezanosti protestantsko-krščanskega razumevanja vere in moderne verske svobode, o pomenu protestantizma za ohranjanje te svobode kot načina sobivanja in sožitja (ljudi) različnih religij ter ateizmov v moderni družbi.

Sklenimo tudi tokrat s Troeltschem, z njegovim sklepom razprave *O pomenu protestantizma za nastanek modernega sveta*: »Ohranjajmo religiozno-metafizično načelo svobode (in osebnega verskega prepričanja) – protestantizem – sicer bomo ob svobodo in osebnost v trenutku, ko se bomo z njima in njunim napredovanjem najbolj ponašali« (1911: 150).

- 6 S Troeltschem bi rekli, da »pojem vere triumfira nad (konkretno) versko vsebino«, pri čemer ta prevlada vere nad vsebino ni relativizem, ni preprosta relativistična šibkost in sentimentalnost, ker/če v tem pojmu »odzvanja kovina protestantskega pojma vere«, tiste Luthrove *sola fides*, ki je »prenesla religijo iz sfere postvarelega zakramentalnega posredovanja milosti in svečeniško-cerkvene avtoritete v psihološko sfero pritrjevanja Bogu in njegovi milosti«; z njo je »protestantizem postal religija vesti in prepričanja brez dogmatske prisile, s svobodno in od države neodvisno cerkvenostjo ter notranjo čustveno gotovostjo, ki je neodvisna od razumskih dokazov« (1911: 145, 141–143).

LITERATURA

- Ahčin, Ivan (1955): *Sociologija II/2*. Buenos Aires: Družabna pravda.
- Beck, Ulrich (2009): *Lastni Bog*. Ljubljana: Claritas.
- Campi, Emidio (2013): Was the Reformation a German event? V: Peter Opitz (ur.): *The Myth of Reformation*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht: 5–15.
- Carbonnier-Burkard, Marianne (2014): Die Reformationsjubiläen: Protestantische Konstruktionen. V: Bosse-Huber, Petra et al (ur.): *500 Jahre Reformation: Bedeutung und Herausforderungen*. Zürich: TVZ: 217–225.
- Chalamet, Christophe (2014): Die Reformation und ihre unvorhersehenen Konsequenzen. Überlegungen zur Reformation, zum Individualismus und zur Säkularisation. V: Bosse-Huber, Petra et al. (ur.): *500 Jahre Reformation: Bedeutung und Konsequenzen*. Zürich: TVZ: 256–264.
- Graf, Friedrich Wilhelm (2004): *Die Wiederkehr der Götter: Religion in der modernen Kultur*. München: Verlag C. H. Beck.
- (2006): *Der Protestantismus: Geschichte und Gegenwart*. München: Verlag C. H. Beck.
 - (2007): Der Protestantismus. V: Joas, Hans in Wiegandt, Klaus (ur.): *Säkularisierung und Weltreligionen*. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag: 78–124.
- Joas, Hans in Wiegandt, Klaus (ur.) (2007): *Säkularisierung und Weltreligionen*. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag.
- Kerševan, Marko (1998): Enotnost pojma religije/religioznosti za (post)moderne razmere? *Anthropos* 1998/1-3: 82–87. Tudi v: Friesl, Christian, Polak, Regina (ur.) (1999): *Die Suche nach der religiösen Aura: Analysen zum Verhältnis von Jugend und Religion in Europa*. Graz-Wien: Verlag Zeitpunkt: 297–303.
- (2005): *Svoboda za cerkev, svoboda od cerkve: cerkev in sodobna družba*. Ljubljana: Sophia.
 - (ur.) (2006): *Protestantizem, slovenska identiteta in združujoča se Evropa*. Ljubljana: Znanstvenoraziskovalni inštitut Filozofske fakultete.
 - (2011): *Sociologija-Marksizem-Sociologija religije: izbrani spisi*. (Max Weber in sociologija religije: temelji modernega duha in vprašanje postmoderne.) Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete.
 - (2012): *Protestanti(sti)ka*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
 - (2012a): Vprašanje sekularizacije danes: protestantski pogled. *Stati inu obstat: revija za vprašanja protestantizma* 15-16/2012: 174–189.
- Kirchof, Paul (2005): Braucht das Staats- und Europarecht eine Regelung zu den Religionen? V: Kippenber, Hans in Folke-Schuppert, Gunnar (ur.): *Die verrechtliche Religion*. Tübingen: Mohr Siebeck: 187–206.

- Körtner, Ulrich (1999): *Evangelische Sozialethik*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (UTB).
- Kurillo, Andrej (2006): Religija in nacionalizem. V: Kerševan, Marko (ur.). *Protestantizem, slovenska identiteta in združujoča se Evropa*. Ljubljana: ZIFF: 59–74.
- Marx, Karl (1961): *Kapital 1*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Marx, Engels, Lenin (1980): *O religiji in cerkvi* (izbor). Ljubljana: Komunist.
- Moltmann, Jürgen (2001): Protestantizem kor »religija svobode«. *Poligrafi* 6, št. 21/22 (tematska številka o protestantizmu): 107–112.
- Simmel, Georg (1912/1989): *Gesammelte Schriften zur Religionssoziologie*. (Die Religion). Berlin: Duncker & Humblot.
- Soeffner, Hans Georg (1992): *Die Ordnung der Rituale*. (Der Weg von der Kollektivität des Glaubens zu einem lutherisch-protestantischen Individualitätstypus.) Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- (1994): Das »Ebenbild« in der Bilderwelt – Religiosität und Religionen. V: Sprondel, Walter (ur.): *Die Objektivität der Ordnungen und ihre kommunikative Konstruktion*. Frankfurt am Main: Suhrkamp: 291–317.
- Troeltsch, Ernst (1911/1997): *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt*. Darmstadt: Wissenschaftlicher Verlag.
- (1912/1994): *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen 2*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), UTB. (slov prevod str. 967–986 v *Stati inu obstati:revija za vprašanja protestantizma* 13-14/2011: 321–339)
- Walter, Christian (2005): »Ceremonial Deism« und nationale Identität der USA, Neue und ältere Rechtsprechung amerikanischer Gerichte. V: Kippenberg, Hans in Gunnar Folke Schuppert (ur.): *Die verrechtlichte Religion*. Tübingen. Mohr Siebeck: 249–270.
- Weber, Max (1905/1988): *Protestantska etika in duh kapitalizma*. Ljubljana: Studia humanitatis.
- Žižek, Slavoj (1987): *Jezik, ideologija, Slovenci*. Ljubljana: Delavska enotnost.

Luka Ilič

ZGODNJENOVAVEŠKI IZOBRAŽENEC MED KONFESIJAMI

Protestantske povezave Andrije Dudića (1533–1589)

Uvod

Dosedanje zgodovinopisje je Andrijo Dudića¹ (Andreas Dudith Sbardellati), po rodu iz Orehovice (Medžimurje), obravnavalo kot kontroverzno osebo. Avtorji, kot sta Quirinus Reuter (1558–1613) in Georg Michael Lingelsheim (1556–1636), ga uvrščajo med pripadnike Reformirane cerkve, drugi pa ga zaradi prijateljevanja s Faustom Sozzinijem (Socinius, 1539–1604) in Jakobom Paleologom z Iosa (Jacobus Palaeologus, pribl. 1520–1585) prištevajo k privrženecem antitrinitarizma. Dudić se je po svojem izstopu iz Rimskokatoliške cerkve (1567) sam sicer opredeljeval kot konfesionalno nevtralen, bil pa je vpet v široko evropsko mrežo protestantskih povezav.

V članku bomo – kolikor nam to omogoča analiza Dudićeve obsežne in večinoma objavljene korespondence² – predstavili mrežo Dudićevih povezav, še posebno za čas njegovega bivanja v šlezjskem Wrocławu

- 1 Dudić je svoj priimek zapisoval na vsaj tri načine: kot Duditz, Dudicz in (najpogosteje) Dudith. Svoje rojstno ime je vedno zapisal kot Andreas, toda stiki, s katerimi si je dopisoval, so ga imenovali različno: Italijani kot Andreae ali Andrea, Madžari András, Poljaki pa Andrzej. Njegov priimek pa so sploh zapisovali zelo različno. Poleg oblik, ki jih je sam uporabljal, najdemo še Dudycz, Duditii, Dudithio, Dudicio, Duditio in celo Diduthio. Ker pa je Dudić uporabljal tudi slovansko obliko svojega priimka, jo v slovanskih jezikih lahko ohranjamo. Poleg omenjenih oblik priimka je Dudić svoja pisma včasih podpisal tudi s kriptonomom »Peregrinus«, včasih pa zgolj z A. D.
- 2 Lech SZCZUCKI, Tibor SZEPESY et al. (ur.), *Andreas Dudithius Epistulae*, 6 zvezkov (1554–1580). Budimpešta: Magyar Tudományos Akadémia, 1992–2005 (Bibliotheca Scriptorum Medii Recentisque Aevorum, Series nova XIII). V šestih zvezkih je objavljenih 1033 pisem. Korespondenca zadnjih devetih let Dudićevega življenja pa žal vse do danes ni uredniško obdelana.

(tedanji Breslau). Poleg pisem je pomemben vir informacij tudi Dudićeva delno rekonstruirana knjižnica, saj je iz nje razvidno, katera protestantska dela je bral.³ Poskušali bomo ugotoviti, kako so se Dudićeve protestantske povezave oziroma mreže njegovih stikov razvijale in kateri osebni stiki so mu bili posebno pomembni, ne nazadnje pa tudi prikazati širino njegovih znanstvenih interesov in kompetenc.

Dudićevo življenje in njegovi interesi

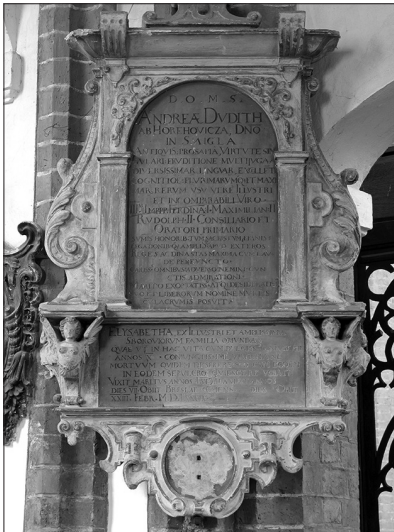
Andrija Dudić Orehoviški (Andreas Dudith von Horehowiczca) se je rodil leta 1533 v Budimu kot sin hrvaškega plemiča Jeronima in matere Magdalene, ki je bila potomka beneške plemiške družine Sbardellati. Po opravljeni latinski šoli v Wrocławu je študiral v Padovi in Parizu. Odločilno vlogo pri izobrazbi mladega Dudića kot tudi pri izbiri kraja nadaljnjega študija je imel njegov stric po materini strani, August Sbardellati (1500–1552), ki je bil škof v mestu Vác. Leta 1560 je bil Dudić posvečen v rimskokatoliškega škofa dalmatinskega Knina, leta 1562 je bil imenovan za škofa Csanáda, leta 1563 pa prav tako kot škof poklican v Pécs. V letih 1562 in 1563 je Dudić kot predstavnik ogrskega klera na Tridentinskem koncilu »odločno terjal odobritev porok za duhovnike in pripustitev laikov h kelihu pri sveti večerji«. ⁴ Cesar Maksimilijan II. (1527–1576) ga je postavil za cesarskega svetovalca in odposlanca na poljskem dvoru (od 1565). Na Poljskem je spoznal dvorno damo Regino Straszówno, ki je bila kalvinsko reformirane veroizpovedi. Dudić se je z njo na skrivaj poročil februarja 1567 in prelomil z rimsko Cerkvijo, od takrat pa sta živela najprej v Krakovu. ⁵ Njegova že omenjena drža

3 József JANKOVICS/István MONOK (ur.), *András Dudith's Library. A partial reconstruction. Compiled and with an introduction.* Szeged: Scriptum KFT, 1993.

4 Johann Franz Alber GILLET, *Crato von Crafftheim und seine Freunde. Ein Beitrag zur Kirchengeschichte. Nach handschriftlichen Quellen*, Frankfurt am Main: Brönnner, 1860/61, 1. zv., str. 259. Dudićeve govore na Tridentinskem koncilu iz leta 1562 je v hrvaščino prevedel klasični filolog Željko Puratić. Glej: Andrija DUDIĆ, Govori na koncilu u Tridentu 1562 godine, *Mogućnosti* 38 (1991), 8-10, str. 737–774.

5 Lech SZCZUCKI, Dudith-Sbardellati, Andreas (1533–1589), v: *Theologische Realenzyklopädie*. 36 zvezkov. Berlin: De Gruyter, 1976–2004; 9. zv. Dionysius Exiguus – Episkopalismus (1982), str. 204–206.

glede obhajila pod obema podobama in odprave celibata je kot verski razlog najbrž prispevala k njegovi odločitvi, da zapusti Rimskokatoliško cerkev. Prvega maja 1576 je bil Štefan Báthory (1533–1586) kronan za kralja Poljske. Njegov tekmeč v potegovanju za poljsko krono je bil cesar Maksimilijan II. Zato je bil Dudić kot član avstrijskega državnega zbora in cesarjev privrženec kmalu zatem izgnan iz Poljske. V letih med 1576 in 1579 je prebival na Moravskem, od leta 1579 pa v luteranskem Wroclawu, v Šleziji. Po smrti svoje prve žene se je vnovič poročil, tokrat z Elzbieta Zborowsko⁶ (†10. 12. 1601, Czarkowy), vdovo grofa Jana Amorja Tarnowskega (1488–1561), velikega hetmana poljske krone. V Wroclawu je Dudić tudi umrl in je pokopan v cerkvi Svete Elizabete. Soproga Elzbieta mu je postavila nagrobnik z epitafom.⁷ Nagrobni napis povzema Dudićeve odlike in zasluge:



»V slavo Najvišjega. V spomin Andrije Dudića Orehoviškega, gospoda Schmieгла, potomca starodavne rodbine, obdarjenega z izvrstnimi odlikami, vsestransko učenostjo, temeljitim poznavanjem najrazličnejših jezikov, zavoljo premnovega izkustva v najpomembnejših in karseda raznolikih zadevah zares odličnega in neprimerljivega moža, ki je bil svetovalec in tajnik treh cesarjev, Ferdinanda I., Maksimilijana II. in Rudolfa II., in je zasedal najvišja mesta, duhovna in svetna; ki je v kar največjo slavo opravljal

- 6 O odnosih med družino Zborowski in Dudićem prim. Christoph AUGUSTYNOWICZ, *Die Kandidaten und Interessen des Hauses Habsburg in Polen-Litauen während des zweiten Interregnums 1574–1576*, Wien: Dissertationen der Universität Wien 71, 2001, str. 42–43.
- 7 Iskreno se zahvaljujem gospodu profesorju Janu Harasimowiczu iz Wroclawa za fotografijo Dudićevega epitafa.

najodličnejše naloge cesarskega odposlanca pri tujih kraljih in gospodih. V spomin nanj, ki je bil vsem drag, nikomur sovražen in od vseh občudovan, je v svojem imenu in v imenu njunih otrok ob premnogih solzah svojemu ljubljenu soprogu ta spomenik postavila Elžbieta iz slovitega in odličnega rodu Zborowski, ki je izrazila željo, da svojega dragega, s katerim je v tesni povezanosti preživela deset let tukajšnjega življenja, tudi v smrti ne bi zapustila, temveč bi počivala z njim v istem grobu.

Živel je 56 let in 7 dni in je umrl v Wrocławu 23. februarja 1589.

Živela je [...] let in [...] mesecev in je umrla [...]»⁸.

Čprav je bil Dudičev grob sprva mišljen kot družinska grobnica, Elžbietina želja, da bi jo pokopali poleg njenega moža, ni bila izpolnjena, zato so mesta v besedilu na podnožju nagrobnika, na katerih bi morali biti vpisani podatki o njeni smrti, vse do danes ostala prazna.⁹ Razlog za to, da Elžbieti niso dovolili, da bi bila pokopana v cerkvi sv. Elizabete, je najbrž treba iskati v njenem distanciranju do luteranske cerkve zaradi povezanosti s socianizmom. K temu ni prispevalo zgolj dejstvo, da se je Dudića zaradi javnega izražanja naklonjenosti italijanskim antitrinitarcem prijel in še po njegovi smrti držal sum arijanstva. Tudi Dudičeva hči Regina se je leta 1593 poročila z unitaristom Hieronimom Moskorzowskim (Moscorovius, 1560–1625). Moskorzowski je bil zaupnik Fausta Sozzinija in eden glavnih predstavnikov unitarizma ter njegov vodilni razširjevalec med poljsko-litovskim plemstvom.

Dudič je pokazal znanstveni interes za veliko disciplin – ne le za teologijo, temveč med drugim tudi za filozofijo, zgodovino, medicino, matematiko in astronomijo. Zato ga lahko štejemo za tipičnega predstavnika poznega humanizma, namreč v smislu univerzalnega izobraženca, ki se uveljavlja na različnih področjih vednosti in ki deluje na različnih področjih življenja, npr. v politiki, diplomaciji, cerkvi. Dudičevo dobro poznavanje številnih jezikov lahko dokažemo tudi iz njegove ohranjene

- 8 Navajam po: Hermann LUCHS, *Die Denkmäler der St. Elisabeth-Kirche zu Breslau*. Breslau: Ferdinand Hirt, 1860, str. 36; prvi del epitafa tudi v: Željko PURATIĆ, Hrvatski humanist Andrija Dudić, *Mogućnosti* 38 (1991), 8–10, str. 725–736, tukaj str. 726.
- 9 Jan HARASIMOWICZ, *Visuelle Strategien der Identitätsbildung im multikonfessionellen Breslau*, v: Maria DEITERS in Evelin WETTER (ur.), *Bild und Konfession im östlichen Mitteleuropa*. (Studia Jagellonica Lipsiensia 11.) Ostfildern: Thorbecke, 2013, str. 33–103, tukaj str. 56.

korespondence: dopisoval si je v latinščini, italijanščini, nemščini, madžarščini in poljščini. Že med svojim študijem v Parizu pa se je temeljito posvečal grščini. Njegova knjižnica, *Bibliotheca Dudithiana*, izraža moža z bogato zbirko knjig, ki je zajemala tako antične klasike (npr. Aristotela in Cicerona), cerkvene očete (npr. Avgušтина), humaniste (Erazma Roterdamskega, Pica della Mirandola) kot tudi lastnikove sodobnike, znanstvenike, kot sta Paracelsus (1493–1541) ali Tycho Brahe (1546–1601).¹⁰ Dokaz, da je te knjige tudi aktivno bral, so marginalije in pripisi. Ti so pogosto obsežni in posejani čez celotne knjige.

Dudićeva mreža stikov z evropskimi kalvinci

Čeprav je po prestopu v protestantizem Dudić izjavil, da ne pripada nobeni veroizpovedi, ni skrival svojih simpatij do pripadnikov reformirane veroizpovedi (kalvincev). Med bivanjem v Krakowu je hodil v cerkev reformirane skupnosti, v kateri je bil kot pridigar dejaven Szymon Zacjusz (Simon Zacius, pribl. 1507 do pribl. 1591).¹¹ Zelo verjetno je prav v tej skupnosti Dudić lahko navezoval stike, ki so omogočili njegovo poznejše dopisovanje. Stik s Théodorjem Bezo (de Bèze, lat. Beza, 1519–1605), ki se je razvil v dolgoletno obširno dopisovanje, mu je posredoval Krzysztof Trety (Thretius, pribl. 1531–1591), poljski kalvinec, pedagog in rektor evangeličanske šole v Krakowu. Najzgodnejše ohranjeno Dudićevo pismo Bezu je datirano 18. aprila 1568, zanimivo pa je že zato, ker se v njem dotika vprašanja vloge elementov svete večerje za veljavno prejetje zakramenta.¹² Dudić je švicarskega teologa vprašal za mnenje, kaj naj stori, glede na to, da čuti odpor do vina, ki mu skorajda onemogoča, da bi bil deležen svete večerje. To pismo pa se že nanaša na predhodno korespondenco.¹³ Njuno dopisovanje je trajalo do leta 1585, po tematiki pa je bilo predvsem teološko.

10 JANKOVICS in MONOK (ur.), *András Dudith's Library*, kot v op. št. 3.

11 GILLET, Crato von Crafftheim und seine Freunde, kot v op. št. 4, str. 264, 269.

12 Glej: *Correspondance de Théodore de Bèze*, Hippolyte AUBERT, Alain DUFOR et al. (ur.), do zdaj 40 zvezkov, Ženeva: Droz, 1960–; 9. zv. (1978), korespondenca št. 601, str. 58–59. Bèzov odgovor je na straneh 60–61.

13 Glej: *Dudith à Théodore de Bèze*, Kraków, le 18 avril 156[8], v: *Andreas Dudithius Epistulae*, 2. zvezek: 1568–1573 (1995), kot v op. št. 2, str. 55–56.

Videti je, da so se Dudićeve simpatije do reformiranega, a tudi do antitrinitarističnega gibanja razvile vzporedno z njegovim izstopom iz Rimskokatoliške cerkve. Antitrinitarcem je izrazil svoje sočutje zaradi preganjanj, katerim so bili izpostavljeni, obenem pa se je tudi njihova kritika nauka o Trojici ujemala z njegovim lastnim zavračanjem tako rimskokatoliškega kot tudi reformiranega načina utemeljevanja nauka o Trojici in nauka o Kristusovem predobstoju. Dudićeva fascinacija z antitrinitarizmom je našla oporo v prijateljstvih s Simonejem Simonijem (Simon Simonius, pribl. 1522–1602) iz Lucce, z Jakobom Paleologom, s katerim je bil v stiku do leta 1572 in še z drugimi. Po smrti poljskega kralja Zygmunta II. Augusta (1520–1572) je Dudić vnovič stopil v politično službo Habsburžanov in od takrat se je bal, da bi ga zaradi izjav v prid antitrinitaristični filozofiji in teologiji ožigosali kot heretika ter bi bil posledično ob svojo novo pridobljeno službo.

Zato pa se je po letu 1572 spet okrepila Dudićeva pisna korespondenca s teologi reformirane smeri (kalvinci) iz več koncev Evrope. Mreža njegovih stikov je segala po eni strani do Švice: Dudić se je tu poleg korespondence s Teodorjem Bezo dopisoval tudi s züriškima reformiranima teologoma Josiasom Simlerjem (1530–1576) in Johannesom Wolfom (1521–1571). Tudi ta stika je Dudić navezal prek Trecya. K nadaljnjim stikom spadajo Péter Juhász Méliusz iz Debrecena (1532–1572), poznejši škof Reformirane cerkve na Sedmograškem¹⁴ in Péter Károlyi (Petrus Carolinus Pannonius), kalvinski pridigar v Velikem Varadinu (Nagyvárad, danes Oradea). V nemških deželah je bil v dopisnem stiku s heidelberškimi profesorji Girolamom (Hieronymus) Zanchijem (1516–1590), Thomasom Erastusom (1524–1583) in z Zachariasom Ursinusom (1534–1583), rojenim v Wrocławu. Hkrati si je dopisoval tudi s skupino izobražencev v Wittenbergu, Leipzigu, Nürnbergu in Altdorfu, ki so simpatizirali z reformirano teologijo. Temu krogu sta pripadala tudi v Wrocławu rojeni Johannes Crato von Krafftheim (1519–1585) in Hubert Languet (1518–1571). Oba sta bila nekaj časa dejavna na dunajskem dvoru. Dudićeva prva pisemska izmenjava s Cratom von Krafftheimom je bila že leta 1570.

14 Dudith à Péter Méliusz [Pietro Melio], Kraków, le 22 septembre 1571, v: *Andreas Dudithius Epistulae*, 2. zv., kot v op. št. 2, str. 319–320.

Določena teološka vprašanja se v Dudićevih pismih vedno znova pojavljajo. To velja še posebno za leta, ki jih je preživel v Šleziji. Iz pisem tega obdobja je razvidno, da je Dudić glede svete večerje zastopal obliko reformiranega nauka. V tem kontekstu se je spoprijel tudi s *Formulo concordiae*.¹⁵

Dudićevo nagnjenje h kalvinstvu je pustilo sled tudi v njegovi knjižnici. Tako v njej najdemo Bezove in Calvinove spise, npr. drugo izdajo Calvinovih *Institutio* iz leta 1539 kot tudi Calvinov *Komentar k Apostolskim delom*, njegove spise zoper Miguela Serveta (Michael Servetus, † 27. 20. 1553), Alberta Piggheja (Albertus Pighius, 1490–1542) itn., a tudi knjige Heinricha Bullingerja (1504–1575), Lamberta Daneaua (pribl. 1530–1590), Rudolpha Gwaltherja (1519–1586), Pietra Martire Vermiglija (Petrus Martyr Vermilius, 1499–1562), Wolfganga Müsliina (Wolfgangus Musculus, 1494–1563), Girolama Zanchija, Zachariasa Ursinusa in Pierra Vireta (1511–1571). Švicarski in nemški kalvinci (še posebno iz heidelberškega kroga) so v Dudićevi zbirki zelo zastopani. Sicer pa je vzpostavil korespondenco tudi z antitrinitarcem Faustom Sozzinijem. Prvo ohranjeno pismo iz te korespondence izvira iz leta 1580.

Ko je moral leta 1576 zapustiti Krakov, se je Dudić preselil v mejno grofijo Moravsko, kjer je kupil svobodno stanovsko gospostvo v Paskovu. Vrata njegovega doma so bila široko odprta za goste, med katerimi so bili številni izobraženci in prijatelji.¹⁶ Tako je na primer v Paskavu nekaj časa živel Italijan Marcello Squarcialupi (1538–1599), ki je v Baslu konvertiral k reformirani veri, pozneje pa je postal antitrinitarec. Dudić pa se je med svojim bivanjem na Moravskem pridružil cerkvi češko-moravskih bratov (Unitas fratrum).¹⁷ Moravsko je naposled zapustil, ker se pod jurisdikcijo olomouškega škofa ni počutil varno, in se preselil v šlezijski Wrocław.

15 Glej npr. Dudićevo korespondenco iz leta 1578 z nekdanjim wittenberškim profesorjem Esrom Rüdingerjem (1523–1591), ki je moral pobegniti iz volilne kneževine Saške, potem ko je zavrnil, da bi podpisal Torgauske člene, v: *Andreas Dudithius Epistulae*, 6. zvezek: 1577–1580 (2002), kot v op. št. 2.

16 GILLET, *Crato von Crafftheim und seine Freunde*, kot v op. št. 4, str. 299.

17 Lech SZCZUCKI, Some Remarks on Andrew Dudith's World, v: Mihály BALÁZS in Gizella KESERŰ (ur.), *György Enyedi and Central European Unitarianism in the 16th–17th Centuries*. (Studia Humanitatis II.) Budapest: Balassi Kiadó, 2000, str. 347–354, tukaj str. 350.

Dudićeve kalvinske povezave v Wrocławu

Potem ko se je v Wrocławu leta 1524 pod vodstvom Johanna Hessa (1490–1547) uveljavila reformacija, je mesto postalo luteransko. Njegova naslednika sta bila Ambrosius Moibanus (1494–1554)¹⁸ in Adam Curaeus (1527–1566). Curaeus, ki je bil Melancthonov učenec, je leta 1554 postal duhovnik cerkve Sv. Elizabete, leta 1557 pa cerkveni in šolski inšpektor. Njegov mlajši brat Joachim (1532–1573), učenec wittenberške reformacije in Kasparja Peukerja (Caspar Peucer, 1525–1602), je bil duhovnik v vojvodini Brieg. Pod Curaeusovim vplivom se je v Wrocławu oblikoval krog simpatizerjev kalvinstva. Nasproti temu krogu je stal ortodokсни luteranec Esaias Heidenreich (1532–1589), duhovnik cerkve Sv. Elizabete v času Dudićevega bivanja v Wrocławu (1569–1589), ki je z Dudićem tudi večkrat razpravljajal.

Že kmalu po prihodu v Wrocław je Dudić pisal Zachariasu Ursinusu v Heidelberg s prošnjo, da bi mu predlagal primerne tutorja za njegove sinove. Ursinus mu je v odgovoru predlagal Quirinusa Reuterja. Reuter je študiral v Heidelbergu pri Pierru Boquinu (1518–1582), Immanuelu Tremelliusu (1510–1580), Zanchiju in predvsem pri samem Ursinusu. 13. aprila 1580 se je z dovoljenjem palatina Johanna Casimirja (1543–1592)¹⁹ odpravil v Wrocław, kjer je do leta 1583 delal kot tutor Dudićevih sinov.²⁰ Od leta 1583 do leta 1585 pa je bil domači učitelj pri Dudićevih, nasprotno, luteranski teolog Salomon Gessner (1559–1605). Gessner je leta 1583 magistriral v Straßburgu (Strasbourg), leta 1593 pa je dobil profesuro v Wittenbergu.

Dudićeva odločitev, da prek Ursinusa poišče domačega učitelja iz reformiranih teoloških krogov v Heidelbergu in ga v osebi Quirinusa Reuterja pripelje v Wrocław, kaže na to, da je Dudić krepitev kalvinskega

18 Kartograf Martin Helwig (1516–1574) je bil Moibanusov naslednik na Maria-Magdalenen-Gymnasium v Wrocławu.

19 Gábor ALMÁSI, Andreas Dudith (1533–1589): Conflicts and Strategies of a Religious Individualist in Confessionalising Europe, v: Jeanine DE LANDTSHEER in Henk NELLEN (ur.), *Between Scylla and Charybdis: Learned Letter Writers Navigating the Reefs of Religious and Political Controversy in Early Modern Europe*. Leiden: Brill, 2010, str. 161–184, tukaj str. 167, op. št.13.

20 Prim. *Andreas Dudithius Epistulae*. 5. zvezek (2005). Kot v op. št. 2, str. 281, op. št. 6.

vpliva – predvsem v svoji družini, toda tudi v mestu Wrocław – vrednotil kot zelo pomembno in si zanjo zavestno prizadeval. Iz njegovega pisma Ursinusu 28. decembra 1579 je razvidno, da je svojemu sinu na vsak način hotel priskrbeti učitelja, ki je sam Ursinsov učenec.²¹ A tudi že pred letom 1573 je bil učitelj Dudićevih otrok nek drugi Ursinsov učenec, Stephan Reich (Richius).²² Tega je nasledil Karl Oslevius iz Oelsa v Šleziji (1526–1584), ki je od leta 1578 živel pri Dudićevih v Paskovu. In še tretji heidelberški študent Petrus Calaminus (tudi Röhrer, 1556–1598) je Dudićevo družino spremljal iz Paskova v Wrocław.

Dudić je svojega sina Andreja ml. najbrž tudi nameraval poslati na študij k Ursinusu v Heidelberg. Slehernega izmed omenjenih učiteljev je angažiral na podlagi osebnih priporočil različnega izvora, kar spet dokazuje tako širino kot gostost mreže Dudićevih protestantskih povezav.

Podobno kakor že na Moravskem je bil Dudićev dom tudi v Wrocławu prostor srečevanja, celo nekakšno središče kalvinsko-reformiranega kroga, katerega pripadniki so v njem živeli skupaj z Dudićevo družino.²³ Oblikovanje tega kroga je imelo oporo v že obstoječih navezah med vplivnimi družinami v Volilnem palatinatu in v Šleziji. Povezave družine Camerarius z osebami iz Wrocława ali v Wrocławu prek očeta Joachima Camerarius st. (1500–1574) in sina Joachima Camerarius ml. (1534–1598) so dokazljive, npr. iz njune korespondence.

Veliko članov wrocławskega kroga je bilo med seboj sorodstveno ali prijateljsko povezanih in so postali del te skupine po osebnih priporočilih ter prijateljskih vezeh. Tako se je krog širil. V njem so razpravljali o teoloških temah, na primer o kalvinsko navdahnjeni kristologiji in nauku o sveti večerji, kot so ju v 70. letih zagovarjali wittenberški teologi, ter o reakciji nanju v luteranski formuli soglasja *Formula concordiae*. Nekateri člani so morali zaradi javnega izpovedovanja kalvinstva zapustiti Wrocław. Ni pa vsak član pripadal ožjemu krogu reformirano usmerjenega

21 Glej: Dudith à Zacharias Ursinus, Breslau (Wrocław), le 28 décembre 1579, v: *Andreas Dudithius Epistulae*. 6. zvezek. Kot v op. št. 2, str. 280–282.

22 Reich je pozneje dokončal svoj študij za poklic zdravnika.

23 Ruth KOHLNDORFER-FRIES, *Diplomatie und Gelehrtenrepublik. Die Kontakte des französischen Gesandten Jacques Bongars (1554–1612)*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2009, str. 254.

Dudića ali Johannesesa Crata von Krafftheima. Obstajala je razlika med »zaupniki« in »obrobnimi« člani: »obrobni« člani so bili sicer v stiku z reformiranimi, toda skupini so se najbrž pridružili iz pretežno humanističnih razlogov.

Središčna osebnost tega kroga je bil prav omenjeni Johannes Crato von Krafftheim, ki je študiral teologijo v Wittenbergu in medicino v Padovi ter bil kot zdravnik v službi dunajskega dvora. Po letu 1550 je več let – s prekinitvami – prebival v rojstnem Wrocławu, kjer je pravzaprav tvoril srce tamkajšnjega ilegalnega kalvinstva. Leta 1583 se je v Wrocławu nastanil za stalno in postal Dudičev sosed. Krafftheimove simpatije do kalvinstva niso mogle ostati skrite, kar je gotovo ogrožalo njegov položaj na cesarskem dvoru.

Dudič ni bil edini, ki je vrata svojega doma v Wrocławu odprl za srečanja tega kroga izobražencev. Tako je ravnal tudi njegov zaupnik Daniel Engelhart (Durangelus, 1553–1624) mlajši. Krog je zbiral može različnih poklicev. Med njimi je bil Melantchthonov učenec in polihistor Jacob Monau (1546–1603), ki je po Cratovi smrti prevzel vodilno vlogo med wrocławskimi kalvinci, prav tako pa tudi Johannes Matthäus Wacker von Wackerfels (1550–1619), Cratov ščitenec, ki je služboval kot dvorni svetnik in diplomat. Wackerfels je tudi sam kot tutor spremljal nekega drugega člana tega kroga na njegovi *peregrinatio academica*, namreč Nikolausa III. Rehdigerja (1555–1616), po rodu iz trgovske oziroma bankirske družine.

Član jedra je bil tudi wrocławski mestni zdravnik Johann Hermann (1527–1605). Pred tem je bil telesni zdravnik na dvoru saškega volilnega kneza, a je moral ta položaj zapustiti zaradi svojih kalvinskih nagnjenj. V Šleziji je imel položaj telesnega zdravnika vojvod iz Liegnitz, Briega in Münsterberga. Med člani je bil tudi Seyfried (Siegfried) Rybisch (1530–1584), cesarski svetnik in član asesor cesarskega sodišča v Šleziji. Rybisch velja za očeta novejšje ikonografije in šlezjskih antičnih študij.²⁴

24 Kratek Rybischev življenjepis najdemo v: *Grosses vollständiges Universal-Lexicon aller Wissenschaften und Künste*, 32. zvezek (Ro–Rz). Leipzig und Halle: Johann Heinrich Zedler, 1742, str. 2070. Več o patricijski rodbini Rybisch, ki je izhajala iz Büdingenna v Hessnu, in še posebej o Seyfriedovem očetu Heinrichu Rybischu ter njegovih umetniških skladih v Wrocławu pa v: Katarzyna SULEJ, *Fundacje artystyczne*

Ne smemo pozabiti tudi wrocławskega mestnega svetnika Alberta Behra in mestnega zdravnika ter filozofa Martina Weinricha (Vratislaviensis, 1548–1609), ki je poučeval tudi fiziko.

Sklep

Dudića lahko zaradi raznovrstnih znanstvenih interesov in spremenjajočih se verskih simpatij z besedami Gáborja Almásija označimo kot heterodoksnega humanista.²⁵ Quirinus Reuter, ki je po Dudićevi smrti objavil njegovo biografijo, ga nasprotno označuje kot kalvinca. Poročal je, da je Dudić vsak dan del dopoldneva posvečal branju *Nove zaveze* s komentarji Calvinovega naslednika Beze in spisov Zanchija, Ursinusa ali Antoina de la Roche Chandieuja (1534–1591) ter drugih.²⁶ Temu lahko verjamemo, saj je Reuter več kot dve leti stanoval v Dudićevi hiši, sodeloval pri njegovih poslih in užival njegovo polno zaupanje. Tudi z objavo Dudićevih *Orationes*²⁷ v letu 1590 je hotel poudariti, da so bila Dudićeva unitaristična/antitrinitarna nagnjenja le bežna epizoda.²⁸

Lingelsheim, ki je načrtoval izdajo Dudićevih spisov, ga je prav tako hotel predstaviti kot reformiranega in zmanjšati pomen njegovih antitrinitarnih simpatij kot kratkega intermezza brez posledic. Do načrtovane izdaje pa ni prišlo, ker mu ni uspelo, da bi zbral Dudićeva pisma, ki bi ustrezala temu konceptu.²⁹

Na vprašanje o Dudićevi konfesionalni umestitvi moramo odgovarjati v luči njegovih političnih in diplomatskih funkcij v službi habsburškega cesarskega dvora. Kot uradnik in oficialni odposlanec rimskokatoliškega vladarja je imel pri izražanju svojih verskih preferenc na razpolago le

wrocławskiego patrycjusza Heinricha Rybyscha (1485–1544). (Biblioteka dawnego Wrocławia 8.) Wrocław: Oficyna Wydawnicza ATUT, 2011.

25 Gábor ALMÁSI, *The Uses of Humanism. Johannes Sambucus (1531–1584), Andreas Dudith (1533–1589), and the Republic of Letters in East Central Europe*. Leiden: Brill, 2009, str. 239 isl.

26 GILLET, *Crato von Crafftheim und seine Freunde*. Kot v op. št. 4, str. 317.

27 Pet Dudićevih govorov s Tridentskega koncila je dostopnih v hravščini. Glej op. št. 4.

28 Theodor Julius NEY, Reuter, Quirinus, v: *Allgemeine Deutsche Biographie*, 56 zvezkov, 1875–1912; 28. zv. (1889), str. 328–329.

29 Glej: KOHLNDORFER-FRIES, *Diplomatie und Gelehrtenrepublik*. Kot v op. 23, str. 256.

malo maneverskega prostora. Pri javni podpori kalvincem ali celo antitrinitarcem je moral biti skrajno previden. Verjetno se je prav zaradi politične kalkulacije po ponovnem nastopu cesarske službe leta 1572 oddaljil od svojih antitrinitarnih simpatij. Kljub prizadevanju, da se javno ne bi preveč oddaljil od vladajočega teološkega mnenja, pa je očitno, da je vzdrževal »sumljivo« tesne stike s heterodoksnimi tokovi. Prav zaradi tega je zanimiva osebnost tako za zgodovinarske kot teološke raziskave.

Iz nemščine prevedla Marko Kerševan in Nenad H. Vitorović

GRUDEN O SUZANI GORNJEGRAJSKI

Josip Valentin Gruden¹ je s preučevanjem zgodovine in objavami svojih izsledkov pogosto pritegnil pozornost znanstvenih krogov. Rezultati, do katerih se je dokopal, so mnogokrat odpirali nove poglede na posamezna raziskovalna vprašanja. Zaradi svojega modernega pristopa k raziskovanju (uvajanje objektivnosti, odkrivanje novih arhivskih virov) in objavljanju izsledkov je pritegnil pozornost tako tistih, ki jih je zgodovina zanimala, kot tudi preprostega ljudstva, ki je z lahkoto sledilo njegovim zapisom, pisanim v poljudnem domačem jeziku.

Gruden se je zaradi želje, da bi lahko še globlje posegel v predmet raziskovanja, posvetil odkrivanju in preučevanju arhivskih virov. Poleti 1906 je prvič obiskal furlanske arhive, večkrat je delal v nadškofijskem in kapiteljskem arhivu ter nadškofijski in mestni knjižnici v Vidmu, obiskal je tudi arhive v Benetkah, San Danielu in Čedadu ter končno pregledal arhivsko gradivo za slovensko zgodovino v vatikanskem arhivu.

Plod teh arhivskih študij so številne razprave o protestantizmu na Slovenskem, med katere sodi tudi poglavje o Suzani Gornjegrajski. Izsledke o mekinjski opatinji je prvič objavil leta 1906,² dopolnitev oziroma arhivalne doneske, kot jih je sam poimenoval, pa tri leta pozneje.³ Na podlagi virov je predstavil vsaj del življenjske zgodbe opatinje Suzane, ki je bila plemiškega rodu. Že v uvodu v spis je leta 1906 pojasnil, do kakšnega arhivskega odkritja se je dokopal:

1 Glej portret Grudna (1869–1922) v tej številki, str. 337 sl.

2 Josip Gruden. Suzana Gornjegrajska: epizoda iz reformacije dobe. *Izvestja Muzejskega društva za Kranjsko* 16, 1906, št. 5–6, str. 121–128.

3 Josip Gruden. Dodatek k »Suzani Gornjegrajski«. *Izvestja Muzejskega društva za Kranjsko* 19, 1909, št. 1, str. 49–52.

[**Str. 121**] *Za zgodovino 16. stoletja leži še ogromno, neizčrpano gradivo v raznih furlanskih arhivih. Za svojega bivanja v Vidmu ob letošnjih počitnicah sem pregledal zlasti tamošnji nadškofijski in kapiteljski arhiv, pa nadškofijsko knjižnico. Že površni pregled mi je odkril celo vrsto velevažnih zgodovinskih spomenikov, ki jih hočem objaviti in raztolmačiti na teh listih. Za danes le malo epizodo iz reformacijske dobe, ki se tiče mekinske opatinje Suzane.*

Listine nadškofijskega arhiva, ki poročajo o tej glasoviti samostanski prednici, tvorijo cel zveženj (Chiese a parte imperii. Vol. I. fasciculus: Minchindorf.) in se nanašajo zlasti na kanonični proces, ki ga je proti njej naperil akvilejski patriarh Janez Grimani (vladal 1546–1593) (Acta processus contra Susannam Oberburgerin). Posebno zanimiva sta priložena dva zvezka deloma pisanih, deloma tiskanih lutrovskih brošuric in pesmij, ki jih je patriarh Frančišek Barbaro zaplenil v njeni sobi (2 fasc. z naslovom: libri colligati et inventi in thalamo sororis Susanae. Minckendorf 15. Oct. 1593). Iz teh virov dobimo jasno podobo o vseh dogodkih, ki so tedaj vznemirjali mekinski samostan in slednjič povzročili, da je bila opatinja Suzana od svoje oblasti odstavljena.

V dodatku tri leta pozneje pa je pojasnil, v kakšnem stanju so furlanski arhivi:

[**Str. 49–50**] *Ker nadškofijski arhiv v Udine ni urejen, je raziskovalec več ali manj vedno odvisen od slučaja. Ob zadnjem bivanju v Furlaniji sem zopet našel nekaj listin, ki izpopolnjujejo že objavljene podatke o glasoviti mekinski opatinji (Chiese a parte Imperii Vol. I., II., III., etc.).*

Kdo je bila Suzana Gornjegrajska?

Suzana je bila plemiškega rodu. Njen oče je bil neznani pripadnik rodbine Oberburgerjev, ki je imela več gradov in posesti ob Pivki na Notranjskem, priimek pa naj bi rodbina dobila po Gornjem Gradu pri Ložu ali v Istri. Po materi je bila v sorodu z Gallenbergi, ki so bili dedni odvetniki mekinjskega samostana, in v 16. stoletju tudi vodilni protestantski plemiči na Kranjskem. Rodbinska zveza z Gallenbergi naj bi jo po eni strani pripeljala v red mekinjskih klaris in jo povzdignila do časti opatinje, po drugi strani pa je povzročila tudi njen padec. V samostanu

naj bi bila že dlje časa, predno so jo, po smrti opatinje Katarine, redovnice pod vplivom Jošta Jakoba Gallenberga 27. decembra 1583 izvolile za opatinjo mekinjskega samostana.

Protestantski vplivi na njeno miselnost in delovanje so postali opazni pred letom 1590. Kazali so se predvsem z njenem zbiranjem, prebiranjem in prepisovanjem protestantskih knjig. Poleg tega je sorodniku Joštu Jakobu Gallenbergu iz samostanske blagajne namenila 3000 goldinarjev »v korist božjo in samostansko«, on pa je denar posredoval kranjskim deželnim stanovom za vzdrževanje protestantskih predikantov in protestantskega šolstva.

Takšno opatinjino početje kaže na samovoljno gospodarstvo, ostale okoliščine pa kažejo na to, da je bila njena miselnost še vedno precej oddaljena od načel protestantizma. Poleg protestantskih tekstov je namreč prepisovala še Marijine pesmi, praznoverne reke in zagovore ter se opremjala s kabalističnimi in čarovniškimi znamenji. Opravljala je tudi razne posebne katoliške pobožnosti in verske dolžnosti.

Proces proti mekinjski opatinji Suzani Gornjegrajski

Protestantskih vplivov družine Gallenberg je bila opatinja Suzana najverjetneje deležna daljši čas, ideje protestantizma pa so se v njenih dejanjih začele kazati v začetku 90. let 16. stoletja, ko so bile na patriarha Janeza Grimanija naslovljene prve pritožbe.

[Str. 122] *Okoli l. 1590. pa so pričele dohajati na patriarha tožbe o mekinjski prednici, češ »da zapravlja samostansko premoženje, da ž njim podpira svoje lutrovske sorodnike, da vabi heretike v samostan« i. t. d.*

Mekinsko opatinjo Suzano naj bi okoli leta 1590 pri oglejski cerkveni oblasti prvi ovadil arhidiakon Polidor de Montagnana, ki je avgusta 1592 po patriarhovem nalogu vodil proti njej pripravljano preiskavo:

[Str. 122] *Zdi se, da je ovadbo napravil tedanji arhidijakon Polidor pl. Montagnana, kateri je pozneje še večkrat imel opraviti s to afero. Duhovska oblast izprva ni strogo postopala proti Suzani, temuč je s posredovanjem arhidijakona Polidorja le zahtevala, da se odpove vodstvu samostana. Morda je grožnja s preiskavo toliko vplivala na opatinjo, da je v roke Poli-*

dorja pl. Montagnana in vpričo dveh lutrovskih sorodnic »zaradi starosti« resignirala na svoje dostojanstvo.

Konec leta 1591 ali v začetku leta 1592 je Suzana kot opatinja mekinjskega samostana odstopila, čeprav je kasneje svoj odstop zanikala (najverjetneje zaradi vpliva protestantskih sorodnikov). Ker se je po njeni vrnitvi na mesto opatinje gospodarjenje s samostanskim premoženjem vrnilo v stare tire, je bil patriarh prisiljen strožje nastopiti in je ukazal temeljitejšo preiskavo primera:

[Str. 122–123] *Iz zapisnika o tej preiskavi in iz poznejšega poročila patriarha Frančiška Barbara posnemamo, da povod ni dalo toliko osebno mišljenje mekinske opatinje, kolikor bojazen, da se Gallenbergi z njeno pomočjo samostana popolnoma ne polaste. Patriarh opisuje položaj s sledečimi besedami: »Neki heretik, mogočni in plemeniti Gallenberg, si je pod pretvezo, da je potomec ustanovitelj tega samostana, lastil zaščitništvo (advokacijo) in lastninsko pravico v tem kraju in se je v sporazumu z opatinjo svojo sorodnico polastil vsega samostanskega premoženja.« Bila je torej nevarnost, da mekinski samostan zadene sekularizacija, kakor je zadela v tistih časih premnogo drugih samostanov in škofij.*

Za komisarja v preiskavi je patriarh imenoval stiškega opata Lovrenca Rainerja (stiški opat je bil med letoma 1580 in 1603), ki se je odlikoval po svoji odločnosti nasproti protestantom. Svojega dela v mekinjskem samostanu se je lotil 14. novembra 1592, ko je začel z zasliševanji samostanskih duhovnikov in redovnic, javni tožitelj v preiskavi pa je bil Tomaž Porta. Zaslišani so poročali o delu opatinje:

[Str. 123–124] *Šimen Ungar, kapelan kamniški in izpovednik mekinski, poroča, da je v samostanu 50 redovnic,⁴ ki so že storile obljubo (»profesae«), in ena novicinja. Vse žive krščansko. Opatinja občuje z luterani in jih vabi na obed.*

Avguštin Tomadič, vikar neveljski: Opatinja je delila med svoje sorodnike samostansko premoženje. Enkrat se je bila že odpovedala svoji časti zaradi starosti pred arhidijakonom Polidorjem in vpričo dveh sorodnic, ki sta luteranki.

4 Josip Gruden v Dodatku k »Suzani Gornjegrajski« popravlja podatek z besedami: »Bodi tudi tu pripomnjeno, da je bilo v samostanu takrat pet nun s slovesnimi obljubami in ne 50, kakor ondi pomotoma stoji.«

15. novembra. Lucija Ursulina, mekinska redovnica, izpove: *Opatinja je vladala devet let. Samostansko premoženje upravlja Jakob de Golimberch, strasten luteran in hud nasprotnik cerkve. Nekdaj so bili Galenberžani zaščitniki mekinskega samostana. Odkar so postali heretiki, pa se hočejo le polastiti samostanskega premoženja. Opatinja jim je naklonjena, sicer se je pa še držala krščanskih navad in je trikrat na leto šla k izpovedi.*

Slično izpovedo druge redovnice (Gertrudis Radouzhin, Elisabetha Brachisin, Livia Riccia de Gorizia, Laura Cornesina de Gradisca i.dr.). Novega v njih izjavah ni najti. Ena je sporočila, da je opatinja večkrat sama prepisovala lutrovske knjige. – Vse to je slednjič potrdil tudi Gašper Freydenchuss, ki je bil istotako zaslišan.

Iz izpovedi je možno razbrati, da je opatinja Suzana res simpatizirala s protestanti, jih vabila na obede, prepisovala protestantske knjige ter dopuščala, da se je sorodnik Gallenberg vmešaval v samostanske zadeve in gospodaril po svoje, po drugi strani pa je še vedno živela po krščanskih navadah, prav tako ostale redovnice v samostanu.

Na podlagi Rainerjevega poročila o preiskavi v Mekinjah je akvilejski patriarh razsodil in o tem pisno obvestil arhidiakona Polidorja de Montagnano. Suzana Oberburger je bila razrešena z mesta opatinje samostana, volitev nove pa je bila prepovedana. Na mesto upraviteljice mekinjskega samostana je imenoval sestro Katarino, redovnico sv. Klare iz Škofje Loke, ki jo je moral arhidiakon vpeljati. Mekinjske redovnice so jo bile dolžne sprejeti in ji biti pokorne, sicer jim je grozilo izobčenje. Patriarhov odlok je arhidiakon de Montagnana lahko izvršil šele spomladi 1593 in o tem poročal v Oglej:

[**Str. 124–125**] *Dne 22. aprila zjutraj sem se podal v Mekine z Ludovikom Kamilom Suardo, vicedomom kranjskim. Sklicala sva konvent in zahtevala, da Suzana prizna resignacijo, katero je bila storila. Ko ni prigovarjanje nič pomagalo, se je rozsodba prečitala v kapeli pred sv. Rešnjim Telesom. Suzana se je ustavljala, izgovarjala se je, da je že svoje poslance v tej zadevi poslala k patriarhu, in je vpila, »da raje glavo da, kot, da se podvrže«. Nato je bila izobčena. Zaprla sva jo v celico in prepovedala drugim redovnicam ž njo občevati. Ker bi škodovalo, če bi se opatinja vzela iz drugega samostana, je bila takoj izvoljena Jedert Radovič, ki je postarna, resna in že 29 let v samostanu (»Gertrud Radouzhin, virgo provecta, gra-*

vis, vicesimum nonum annum in habitu«). Toda Suzana se je še vedno ustavljala, vpila in napravljala sitnosti. Da bi ne povzročila še večjih homatij, sem jo ukazal spraviti na voz in odpeljati v drug samostan. Izjavila je, da hoče odslej med svetom živeti. Prosim, da se nova prednica potrdi in imenuje za nunskega izpovednika o. Andrej Malopieri, kapucin.

Leta 1593 je patriarha Janeza Grimanija nasledil Frančišek Barbaro, ki je meseca oktobra istega leta obiskal Mekinje in osebno preveril, kakšne razmere vladajo v samostanu. Iz njegovega vizitacijskega poročila, ki ga je 29. junija 1594 naslovil na papeža Klemna VIII., izvemo nekaj o nadaljnji usodi Suzane Gornjegrajske:

[Str. 125–126] »Ob tolikem neredu si nisem mogel drugače pomagati, kakor da sem, ne glede na odpor, ki sem ga pričakoval, nenadoma odpravil opatinjo iz tega samostana in jo poslal drugam, odvzemši ji aktivno in pasivno volilno pravico in vse druge privilegije. Ukazal pa sem, da se ji daje hrana in obleka iz tega (mekinskega) samostana in se tudi poravnajo stroški za zidavo ene sobe, kjer je bila, kakor v novem zaporu vedno zastražena (*facendogli soministrar il vito, ed il vestito del monastero e la spesa pe'edifizazione d'una stanza, dove come in nuovo carcere doveva lei esser sempre custodita*).« Tisti kraj, kamor so pripeljali Suzano, je bila po vsej priliki Škofja Loka.⁵ Tamkaj je bil namreč tudi samostan klaris, o katerih poroča patriarh »da so lepega življenja in da se samostanska disciplina z ozirom na druge kraje lahko imenuje vzorna«. A pravi tudi, »da so redovnice zelo revne in žive v silno siromašnih razmerah, katere pa prenašajo z veliko potrpežljivostjo«. Zaradi tega je umljivo, da patriarh ni hotel obremeniti revnega samostana, temuč je odredil, da nosi stroške za preskrbljevanje odstavljene opatinje bogatejši mekinski samostan. Iz vsega poročila je videti, da je bilo ravnanje s Suzano dostojno, čeprav njeno bivanje v Škofji Loki ni bilo prostovoljno. Duhovska oblast ni zahtevala nič drugega, kot njeno odpoved. Ker se je tej brezmiselno in nasilno ustavljala, je še le nastopila kazen v obliki zapora v škofjeloškem samostanu. Zaželeno prostosti, iti zopet med svet, ji niso dali, ker se ni strinjalo s tedanjimi nazori o svetosti redovnih obljub.

5 Josip Gruden v Dodatku k »Suzani Gornjegrajski« ta podatek popravlja, saj je patriarh Suzano odpeljal v Velesovo in ne v Škofjo Loko.

Z odpravo opatinje Suzane pa se mir še ni povrnil v mekinski samostan. O razmerah, ki so po njenem odhodu ondi vladale, poroča Frančišek Barbaro: »Novoizvoljeno prednico sem jaz potrdil. Vendar do mojega prihoda (14. oktobra istega leta) ni našla pokorščine v svetnih zadevah, katere si je še vedno z vso silo prisvajal pl. Gallenberg. Tudi strankarstvo med redovnicami je od dne do dne naraščalo, ker je odpuščena opatinja s posredovanjem imenovanega Gallenberga spravila na svojo stran nekatere mlajše nune, ki so se v nadi, da bodo mogle svobodnejše živeti, nje še vedno držale in se ustavljale novoizvoljeni in potrjeni prednici.«

Iz poročila lahko tudi razberemo, da so se v času patriarhovega bivanja v samostanu nasprotja nekoliko pomirila, protestantskemu plemiču pa je bila odvzeta uprava samostanskega premoženja:

[Str. 126] *»Gallenberg, ki je bil oropan pomoči odpuščene opatinja, zdaj ni imel več upanja, da izvrši, kar je nameraval, in je nehal nadlegovati samostan, čeprav je po moji vrnitvi v Italijo iznova začel pritiskati na uboge redovnice. Nisem opustil, da bi se ne skrbelo za njih obrambo po večših in zanesljivih osebah.«*

Patriarh je dal med bivanjem v samostanu zapleniti in inventarizirati tudi zapuščino odstavljene opatinje Suzane.

[Str. 126] *»Ukazal sem napraviti inventar o vseh rečeh, ki so se našle v njeni sobi. Med njimi je bilo mnogo dragocenostij, kakor srebrnina in lepo pohištvo. Vse je bilo kot samostansko premoženje izročeno sedanji opatinji, in na ta način so se razmere v tem kraju zopet pomirile in uredile.«*

Med zanimivejšimi »najdbami« v Suzanini sobi, ki jih je patriarh zasegel, so bili listi z različnimi praznovernimi reki, čarovniškimi in kabalistiškimi znamenji, zagovori proti nevihti, boleznim ali črvom, in dva zvezka protestantskih brošuric. V prvem zvezku so bile tiskane, v drugem pa pisane brošure, in sicer večinoma pesmi v nemškem jeziku z nekaj latinskimi dodatki. Slovenskih knjig ali pesmi med njimi ni bilo. Zasežene pesmi so služile kot protestantska propaganda, za katero je bilo značilno, da je melodijam katoliških pesmi napisala novo protestantsko besedilo. Na tak način so »popravljali« predvsem pesmi o svetnikih, Materi Božji in romarske pesmi, ki jim niso ugajale.

Za konec ...

Proces proti Suzani Gornjegrajski je potekal v treh stopnjah. Avgusta 1592 je potekala pripravljalna preiskava, ki jo je vodil arhidiakon Polidor de Montagnana [regist št. 1, tj. povzetek], in se je zaključila s prostovoljnim odstopom opatinje. Preiskava ni bila toliko usmerjena v Suzanino protestantsko mišljenje, temveč v svojevoljno gospodarjenje s samostanskim premoženjem. Znesek 3000 goldinarjev je bil glavni kamen spotike, saj ga je Jošt Jakob Gallenberg, zaščitnik mekinjskega samostana, z dovoljenjem opatinje vzel iz samostanske blagajne in ga naložil »v korist cerkve in konventa«. V resnici je dal Gallenberg 3000 goldinarjev kranjskim deželnim stanovom, ti pa so denar najverjetneje namenili za vzdrževanje predikantov in protestantskega šolstva. Leta 1598 so morali stanovi na ukaz nadvojvode Ferdinanda vsoto vrniti samostanu [regist št. 12].

Novembra 1592 se je vršila druga preiskava proti Suzani, ki jo je vodil stiški opat Lovrenc Rainer. Končala se je z razsodbo oglejskega patriarha Janeza Grimanija, ki je decembra 1592 Suzano razrešil z mesta opatinje mekinjskega samostana. Suzana je od razrešitve dalje še naprej živela v Mekinjah kot navadna redovnica. Vse pritožbe njenih zaščitnikov in prijateljev [regist št. 2, 3] so bile zaman. Tudi Suzana ni počivala. Nenehno je nasprotovala novi opatinji Jeri Radovič, proti njej ščuvala druge redovnice in sploh povzročala zdrahe. Novi oglejski patriarh Frančišek Barbaro je kmalu po zasedbi svojega položaja vizitiral mekinjski samostan. Zaradi razmer, ki so vladale v samostanu, je dal Suzano 18. oktobra 1593 odpeljati v Velesovo [regist št. 5], kjer je prebila skoraj eno leto. Mekinjski samostan za njeno bivanje ni plačeval obljubljenih oskrbnin, zato jo je velesovska prednica 1. septembra 1594 odpustila [regist št. 8]. Suzana Gornjegrajska je odšla v Kamnik in nekaj časa živela od podpore sorodnikov in drugih ljudi, nenehno pa zahtevala, da jo ponovno sprejmejo v mekinjski samostan.

Leta 1595 ji je nadvojvoda Ferdinand z odredbo dovolil vrnitev v mekinjski samostan [regist št. 10, 11], čeprav redovnice niso bile navdušene nad to odločitvijo. Suzana je tudi po ponovnem sprejemu v sa-

mostan še naprej nasprotovala novi opatinji oziroma svoji naslednici Jeri Radovič [regest št. 13]. Glede na ohranjene arhivske vire je leta 1600 še živela v Mekinjah.

Regesti listin, povezanih s procesom proti Suzani Gornjegrajski

[Št. 1] 1592, avgust 7., s.l.:

Polidor de Montagnana, najvišji arhidiakon, je pričel preiskavo proti Suzani Oberburg. Redovnici Jera Radovič in N. Ambšel iz Kamnika sta povedali, da je nekega dne Jakob Gallenberg prišel v samostan, strgal pečate z blagajne in z dovoljenjem prednice vzel 3000 goldinarjev, ker naj bi jih naložil v korist samostana (*in bonum domus Dei vel monasterii*).

[Št. 2] 1593, april 4., Ljubljana:

Plemiči Volf Thurn, Ludvik Thurn, Jakob Lamberg, Lovrenc Paradeiser, Andrej Raunach, Franc Oberburg in Jakob Purgstall so se pritožili proti razsodbi Polidorja de Montagnana, povezani z opatinjo Suzano, ter zahtevali Polidorjevo izločitev iz preiskave, ker naj bi bil Suzani sovražnik. Namesto njega so za komisarja patriarhu predlagali stiškega opata Lovrenca Rainerja ali gorenjskega arhidiakona Gašperja Freudenschussa, obtoženki pa naj bi se dovolila obramba.

[Št. 3] 1593, junij 5., Ljubljana:

Lovrenc Paradeiser, Andrej Oberburg in Franc Oberburg so zagovarjali svojo sorodnico Suzano, saj naj bi bila ta katoličanka, ki je živela po navodilih katoliške vere in redovnih pravilih sv. Frančiška, vsak dan naj bi molila rožni venec, hodila k izpovedi in sv. obhajilu. Polidor de Montagnana naj bi jo sovražil in ji delal krivico. Skupaj s Tomažem Porto naj bi vodil preiskavo, ne da bi zaslišal Suzano, in jo s tem oropal položaja opatinje. Od oglejskega patriarha so zahtevali, naj Suzano postavi nazaj na mesto opatinje, preiskavo pa poveri nepristranskemu sodniku, sicer se bodo morali pritožiti v Rim.

[Št. 4] 1593, junij 28., s.l.:

Andrej Nepokoj, župnik v Celju, je sporočil Suzani, da se želi potegovati zanjo in jo prosi za potrpežljivost.

[Št. 5] 1593:

Oglejski patriarh Francišek Barbaro je 15. in 16. oktobra ob vizitaciji vodil preiskavo proti Suzani. – 17. oktobra je ukazal, naj Suzano odpelejo v Velesovo, ker v Mekinjah povzroča zdrahe med redovnicami in se zoperstavlja novi opatinji. – Naslednjega dne je patriarh poslal Polidorja de Montagnana in Gašperja Freudenschussa v Mekinje z ukazom, naj Suzana zapusti samostan. V zaprtem vozu s štirimi konji so jo odpeljali v Velesovo. Tega dne je patriarh vizitiral še njeno celico.

[Št. 6] 1593, december 11., Mekinje:

Jera Radovič, mekinjska opatinja, je sporočila patriarhu, da ima Suzana še vedno zveze z mlajšimi nunami, saj si z njimi dopisuje in jih ščuva proti njej. Želela je tudi, da bi jo premestili v Škofjo Loko ali kak drug kraj, da Suzana ne bi mogla več občevati z njimi. Za Suzanino oskrbo želi plačevati določeno vsoto oziroma v zameno za prehranjevanje Suzane kakšno drugo nuno, ki bi jo poslali v Mekinje.

[Št. 7] 1594, april 4., Mekinje:

Mekinjska opatinja Jera Radovič je pisala patriarhu, da je pripravljena plačevati oskrbnino za Suzano kakem drugem samostanu, ne pa samostanu v Velesovem. Za Suzano naj bi se potegoval celo arhidiakon Freudenschuss, ki je nedavno prišel k samostanu in zahteval, naj mu odprejo. Suzana je med tem čakala v vozu. Opatinja mu ni odprla, ker se je bala, da bo pripeljal Suzano nazaj v mekinjski samostan.

[Št. 8] 1594, september 1., Velesovo:

Magdalena Strauss, priorinja v Velesovem, je izjavila, da Suzana ni sama odšla iz samostana v Velesovem, temveč je bila odpuščena. Na patriarhov ukaz je bila sprejeta za največ šest tednov, medtem pa je preteklo že več mesecev in arhidiakon se ni zmenil za njena opozorila. Ker je imel samostan s Suzano velike stroške, so jo odpustili. – Istega dne je šla Suzana nazaj v Mekinje, kjer je zahtevala listino v dokaz, da je bila odpuščena. Izjavila je, da se bo za pomoč obrnila na svoje sorodnike v Kamniku, ker nima lastnih sredstev za preživetje.

[Št. 9] 1595, februar 12., Ljubljana:

Arhidiakon Gašper Freudenschuss je pisal patriarhu, da je šel v Mekinje, ker se je želel poučiti o zadevi okoli Suzane Oberburg. Ta naj bi živela v neki hišici kamniškega mesta in pobirala samostanske dolgove.

Opatinja Jera Radovič je potrdila, da je pripravljena zanjo plačevati obljubljenih 50 goldinarjev loškemu samostanu, toda Suzana se odločno brani, ne želi iti v Škofjo Loko in vztraja, da hoče ostati v samostanu, kjer je storila obljubo, pa ne kot preprosta redovnica, temveč kot plemkinja z lastno sobo.

[Št. 10] 1595, marec 5., Ljubljana:

Arhidiakon Gašper Freudenschuss je pisal patriarhu, da je Mihael Šega prinesel ukaz nadvojvode Ferdinanda, v katerem ta želi, da se Suzana ponovno sprejme v mekinjski samostan. Nune so Freudenschussa prosile za nasvet, kako naj ravnajo, ta pa jim je odgovoril, da nadvojvoda nima pravice odločati v cerkvenih zadevah. Predlagal jim je tudi, naj Suzano pošljejo v Škofjo Loko ali Velesovo, kjer bi zanjo pripravili celico.

[Št. 11] 1595, oktober 28., s.l.:

Nadvojvoda Ferdinand je prosil patriarha, naj poskrbi za odstavljeno prednico Suzano, ki se je spreobrnila in poboljšala, da jo bodo zopet sprejeli v samostan, saj lahko iz obupanosti zopet postane krivoverska.

[Št. 12] 1598, september 15., Kamnik:

Arhidiakon Sebastjan Trebuhjan je pisal patriarhu, da je bila vsota 3000 goldinarjev, ki jih je odvetnik mekinjskega samostana pred leti dal kranjskim stanovom, vrnjena samostanu. Vrnjena vsota se je porabila za davke, za poravnavo stroškov tožbe proti prejšnji prednici, del se je po nadvojvodovem ukazu porabil za kolegij jezuitov v Ljubljani, manjša vsota pa je bila razdeljena med redovnice.

[Št. 13] 1599, november 14., Mekinje:

Opatinja Jera Radovič je pisala patriarhu, da bi z redovnicami v samostanu že mirno živele, če ne bi bilo Suzane, ki še vedno ščuva nune in jih zapeljuje k nepokorščini, ubogati pa noče niti škofa.

[Št. 14] 1600, [s.d.], Kamnik:

Arhidiakon Sebastijan Trebuhjan je pisal patriarhu, da sedi bivša opatinja Suzana zaprta v celici in kakor Magdalena objokuje svoje pregrehe. (Josip Gruden je pripisal, da je videti, kot da so Suzani zaradi nepokorščine in ščuvanja slednjič le določili zapor.)

Barbara Žabota

Marko Kerševan

PETER PAVEL VERGERIJ (1498–1565) IN FULVIO TOMIZZA

Letos se spominjamo 450. obletnice smrti Petra Pavla Vergerija, ene od markantnejših osebnosti našega in širšega srednjeevropskega prostora v času reformacije 16. stoletja. Njegovo delovanje in osebnost, kakor se zarisujeta skozi starejše in najnovejše zgodovinarsko raziskovanje, nam je v številki 17-18 revije *Stati inu obstatu* na uvodnem mestu strnjeno predstavil Silvano Cavazza, naš dolgoletni sodelavec in ugledni italijanski raziskovalec reformacijskega časa, posebej na italijanskem in našem obmejnem prostoru.¹ Že iz njegove predstavitve ter iz virov in literature, ki jih je uporabljal, je razvidna pozornost, kakršne je bil Vergerij deležen v italijanskem in srednjeevropskem prostoru njegovega časa in kasnejših stoletij.² Pozornost vzbuja že sama razgibana življenjska pot Koprčana, potomca beneške plemiške rodbine, papeškega nuncija v Nemčiji, koprškega škofa, ki se je po razhodu z rimsko cerkvijo v emigraciji gibal med različnimi cerkvami, mesti in dvori, se že kot papeški nuncij srečal z Luthrom in Melancthonom, kasneje pa tudi s Calvinom in Bullingerjem, imel stike s francoskim dvorom, nemškimi vladarji in italijanskimi plemiškimi krogi, obiskal kot württemberški odposlanec Poljsko in Litvo, ob tem pa z ostrim peresom neumorno v latinščini in italijanščini posegal v polemike tistega časa. Ob vseh siceršnjih nihanjih, nedorečenostih in tudi površnostih v verskih in političnih opredelitvah je bila stalnica njegovega pisanja kritika papeštva: nagibal se je k oceni,

1 Silvano Cavazza: »Nenavadna osebnost«. Profil Petra Pavla Vergerija. *Stati inu obstatu* 17-18 (2013), str. 10–27.

2 O tem tudi Francka Premk: Trubarjeve vidne in nevidne povezave s somišljeniki in vizija sodobne elektronske komunikacije. *Stati inu obstatu* 7-8 (2008), str. 86–99.

da je »vsak novi papež slabši od prejšnjega«. Že zato mu v 16. stoletju in tudi pozneje, na primer v 19. stoletju, ni manjkalo ne sovražnikov ne zagovornikov in zaveznikov – odvisno od odnosa do papežev in papeštva v nekem okolju in obdobju. Posebne pozornosti in kritike je bil pogosto deležen tudi Vergerijev »težavni značaj«, njegova »nenavadna osebnost«, z mešanico velike ambicioznosti, preračunljivosti in neposrednosti, in to ne le pri nasprotnikih, ampak tudi pri somišljenikih in podpornikih. Nihče pa mu ni mogel, ne takrat ne pozneje, odrekati širokih verskih in političnih obzorij.

V slovenskem zgodovinopisju in izobraženi javnosti je bil Vergerij že od vsega začetka znan in obravnavan zaradi srečanja in sodelovanja s Trubarjem pri začetkih slovenskega knjižnega jezika in tiskane besede. Iz teh srečanj in (težavnega) sodelovanja tudi pri nas poznamo (Trubarjeve) tožbe o njegovem kontroverznem značaju. Poleg splošne podpore in konkretne pomoči Trubarju pri knjižnem delu sta bila najbolj poudarjena Vergerijeva zasluga, da je Trubar pri tisku opustil nemško gotico, in spodbujanje, naj piše v (slovanskem) jeziku, ki/da ga bodo razumeli vsi »južni Slovani« (kot bi rekli danes). Za tem je bilo tako Vergerijevo nepoznavanje južnoslovanskih jezikovnih zadev kot prepričanje, da bi s tako širino lažje zbudili interes in pridobili sredstva pri nemških protestantskih podpornikih. Kot vemo, je Trubar tako usmeritev zavrnil: zaradi svoje osebne skromnosti in realističnega ocenjevanja lastnih jezikovnih zmožnosti ter večjega poznavanja dejanskih jezikovnih razmerij; predvsem pa, ker mu je šlo v prvi vrsti za to, da piše tako, da ga bodo razumeli in slišali njegovi »ljubi Kranjci inu Sloveni«, ljudje »slovenske dežele« (kajti njihovo odrešenje pride le po veri, ta pa iz poslušanja razumljene Božje besede). Trubarjeva jezikovna »skromnost« in »ozkost« sta bili že takrat in kasneje deležni kritike in obžalovanja, posebej v času jugoslovanske evforije na začetku 20. stoletja – tudi na primer pri Josipu Grudnu, ki je (zato) dokaj naklonjeno pisal o Vergeriju v svoji *Zgodovini slovenskega naroda*, čeprav je bil izrazito katoliški zgodovinar.

Kakorkoli: Vergerij je upravičeno našel mesto tudi v slovenskem zgodovinopisju in kulturnem spominu. Ob daljših ali krajših omembah v pregledih slovenske literarne in splošne zgodovine in enciklopedijah ima tudi obsežen članek v *Slovenskem biografskem leksikonu* (13. zve-

zek, Ljubljana 1982: Ivan Filipović in Jože Rajhman). Ob 500. obletnici rojstva mu je bil tostran in onstran meje, v Kopru in v Čedadu, posvečen dvodelni mednarodni simpozij.³ Vergerijevo delo in njegovo sodelovanje s Trubarjem (še posebej v »trikotu« z Ungnadom) je poseben vidik in izraz vpetosti reformacijskega dogajanja na Slovenskem v širše nemške, italijanske in švicarske reformacijske tokove in hkrati samo skupaj s slovensko reformacijo pomemben prispevek k njim.

Vergerij in Fulvio Tomizza

V reviji bomo tokrat osvetlili spomin na življenje in delo Petra Pavla Vergerija skozi oči pisatelja *Fulvia Tomizze* (Juricani 1935 – Trst 1999), njegovega italijanskega istrsko-koprskega rojaka, ki mu je leta 1984 posvetil obsežen zgodovinsko-biografski roman *Zlo prihaja s severa*.⁴ Morda bi lahko tudi rekli: izkoristili bomo Vergerijevo obletnico, da spomnimo na to delo in hkrati – na nenavaden način in na nenavadnem mestu – počastimo spomin na velikega pisatelja ob 80. obletnici njegovega rojstva. Obsežno (skoraj 500 strani) delo je bilo že leta 1989 prevedeno v hrvaščino; izšlo je v mali istrski založbi v odličnem prevodu,⁵ vendar s kar nekaj težavami in napakami pri prevajanju protestantskih teoloških pojmovanj. Delo je bilo prevedeno tudi v nemščino, na Slovenskem pa je bilo komajda opaženo,⁶ čeprav Tomizza pri pisanju

- 3 Gradivo simpozija v Kopru: Acta Historiae VIII, 1999, Koper: ZRS. Gradivo simpozija v Čedadu je uredil Ugo Rozzo: *Pier Paolo Vergerio il Giovane. Un polemista attraverso l'Europa del Cinquecento*. Atti del Convegno internazionale di studi, Cividale del Friuli 15-16 ottobre 1998. Udine 2000: Forum Editrice universitaria udinese.
- 4 Fulvio Tomizza: *Il male viene dal Nord. Il romanzo del vescovo Vergerio*. Milano 1984: Mondadori, (z obsežno bibliografijo Vergerijevih spisov in del o Vergeriju ter drugih uporabljenih del, posebej o italijanski reformaciji).
- 5 Fulvio Tomizza: *Zlo dolazi sa sjevera. Roman o biskupu Vergeriju*. (Prevedel Mate Maras, spremna beseda Milan Rakovac), Pula 1989: Čakovski sabor; Istarska književna kolonija »Grozđ« (v dveh delih).
- 6 O tem Dušan Željeznov v intervjuju s Tomizzo v *Delu* 24.11.1994 (»Vergerij« še čaka na slovenski prevod, zdaj pa že nov roman). Po Željeznovu naj bi prevod v grobem že pripravila Viktor Bravar in Rado Bordon, založba Lipa pa ga uvrstila v program. Po Bordonovi smrti (in propadu založbe) je zadeva tako že davno obtičala...

o Vergeriju izhaja prav iz našega prostora in časa! Če smo natančni: iz časa, ko je ta prostor postal tudi uradno »naš«/slovenski prostor in njegov čas tudi naš/slovenski čas. Tomizzino dejansko izhodišče in okvir pisanja o Vergeriju ni razmerje med Vergerijem in Trubarjem pri slovenski tiskani besedi (čeprav se tudi ta naveza izkaže kot izjemno pomembna za Vergerija samega in Tomizzino pisanje o njem). Tomizzino izhodišče je namreč Capodistria/Koper,⁷ kjer se je v času svojega tamkajšnjega šolanja in odraščanja (1944–1955) tudi prvič srečal z Vergerijem in njegovo zgodbo.

V Kopru se Tomizza z Vergerijem ne bi srečal, če se ta štiristo let prej ne bi srečal s Trubarjem; vsekakor se ne bi srečal z njim v času svojega takratnega bivanja, ko je Capodistria uradno postala (predvsem) Koper in so iz nje spontano in načrtovano izginjala obeležja njene italijanskosti. Kakor koli: ko so v letih po vojni dobesedno in simbolno padli zidovi med trdim in zadrtim italijanskim jedrom Capodistrie in njegovo slovensko okolico in je Capodistria postala »naš Koper,« smo Slovenci postali tudi dediči in nadaljevalci njegovega časa in varuhi/skrbniki njegovega spomina – tudi spomina na Vergerija. Že sam Tomizzin roman seveda razločno pokaže, da nismo in ne moremo biti njegovi edini dediči in varuhi, da je Vergerij bil in ostane tudi italijanski, srednjeevropski, protestantski (in katoliški), toda pokaže tudi, kako je bil ob vseh takratnih pregradah, nerazumevanjih in nesporazumih že tedaj tudi slovenski; ne nazadnje, ko mu ob smrtni postelji v Tübingenu stoji ob strani »kot njegov rojak«⁸ Primož Trubar.

Tomizzin roman je sestavljen iz dveh delov; nekateri od kritikov govore kar o dveh povezanih biografskih romanih. Prvi del kot uvod pripoveduje o Tomizzinih koprskih letih, o času, ki ga je tam doživljal od konca druge svetovne vojne do preselitve/izselitve v Trst leta 1955; gre za leta njegovega šolanja v koprskem liceju, bivanja v semenišču, mature in prve (novinarske) zaposlitve. V tem času so Capodistrio – po

7 Tomizza v romanu dosledno uporablja samo italijanska imena za kraje v Istri, o katerih piše (razen za Šmarje, kjer uporabi samo slovensko ime). V priloženem prevodu odlomkov sem uporabljal samo slovenska/hrvaška imena zanje.

8 V latinskem dokumentu »conterraneus«, pri Tomizzi »conterraneo«: omenjeni hrvaški prevod (op. 3) je tu (lahko) natančnejši, ko prevede »kot zemljak«.

Tomizzinem opisu nasproti slovenskemu kmečkemu okolju vzvišeno, zaprto in zadržto benečansko/italijansko mesto – kot zmagovalci osvojili »Slavi«, in to pod rdečo zvezdo. Rdeča zvezda je v prvih povojnih letih še navezovala na novo oblast tudi mnoge italijanske delavce, polkmete in intelektualce. Nekaj slednjih se je v Koper po vojni celo priselilo od drugod iz Italije – dokler nista konec Svobodnega tržaškega ozemlja z njegovima conama A in B ter (skoraj) definitivna nova meja med državama sprožila novih selitev ...

Prvi del se konča prav s Tomizzinim srečanjem z Vergerijem ob postavitvi njegovega spomenika v Kopru (1954); šele bistveno daljši drugi del je sam »roman škofa Vergerija« v ožjem smislu. Tomizza je o Vergeriju prebral zelo veliko literature in tudi sam iskal po evropskih knjižnicah in arhivih. Kot piše v spremni besedi k hrvaškemu prevodu njegov poznavalec in prijatelj Milan Rakovac, je Tomizza postajal kar obseden od Vergerija, njegovih poti in ohranjenih sledi po Evropi, od Istre, Kopra, Furlanije, Italije, Švice Avstrije, Nemčije, Francije ... Na podlagi obsežne dokumentacije je nastala izčrpna biografija, biografski in zgodovinski roman, ki ga kot roman usmerjajo Tomizzina vprašanja in komentarji, predvsem pa ga vseskozi poganja vprašanje, na katerega Tomizza išče odgovor, ne da bi ga definitivno našel. Tudi ko ga – kot bomo brali – izreče, ga pušča odprtega, nedorečenega: zakaj ga Vergerijeva zgodba in oseba tako pritegujeta, da jima je posvetil toliko časa, dela in pisanja?⁹

Tomizzina Vergerijeva podoba se v osnovnih potezah in v večini detajlov »objektivno« ujema s podobo, ki je zrasla iz siceršnjega zgodovinarskega raziskovanja in ki smo jo srečali v omenjenem Cavazzevem sintetičnem prikazu: podoba vplivne »kompleksne osebnosti« v kompleksnih razmerah svojega časa, s »težkim značajem« in »razgibanim življenjem«, ki pa vendarle ohranja samosvojo osebno integriteto...

V ilustracijo Tomizzine Vergerijeve podobe smo izbrali in dodali nekaj odlomkov, ki se nanašajo na Vergerijevo delovanje v Kopru in Istri ter njegovo smrt v Tübingenu.

9 V omenjenem intervjuju z Željeznovom pravi Tomizza, da je za študij porabil pet let in še dve leti za samo pisanje tega svojega najboljšejšega teksta.

Lahko bi rekli, da je Tomizza hitro našel odgovor, zakaj se je v Koprju nepričakovano srečal z Vergerijem, zakaj je nova, slovenska oblast postavila Vergeriju spomenik. Dolgo, skoraj celo desetletje dela na knjigi, pa je iskal odgovor, zakaj ga je Vergerijeva zgodba tako pritegnila, zakaj mu je bil »kljub vsemu«, kar je pri raziskovanju Vergerijevega življenja odkrival, na nek čuden način tako blizu (kot nakaže z zaključnim prizorom ob Vergerijevi nagrobni plošči v tübingenski cerkvi): zakaj je skratka »roman škofa Vergerija« Tomizzin roman? Nekateri odgovori se seveda ponujajo in jih Tomizza tudi izrecno ponudi: oba sta bila Istrana, človeka z obmejnih prostorov, oba sta živela v časih soočanja verskih, kulturnih, socialnih, nacionalnih svetov, njihovega rušenja in spreminjanja ter tudi sama sodelovala pri tem. Oba sta bila »ezula«, izseljenca, toda nobeden ni hotel in zmožel pretrgati vseh korenin iz sveta, iz katerega je izhajal. Tomizzin roman govori o usodi, moči in nemoči ljudi na stičiščih svetov v prelomnih časih, in to ljudi, ki so se odločili ali bili prisiljeni, da emigrirajo, se izselijo, prestopijo (meje). Toda kaj vse je emigracija, kaj je prestop meje? Danes, v času modnega govora o identitetah, bi lahko rekli: emigracija je skoraj vedno spreminjanje ene ali več identitet zaradi ohranjanja drugih. Kot taka je posebej težka – ali posebej lahka? – za ljudi, ki so zrastle in živeli na mejah/stičiščih svetov in združevali in mešali v sebi ali v svoji skupnosti različne navezanosti, pripadnosti, identitete. Prelomni, krizni časi (iz)postavijo eno identiteto proti drugi, eno pripadnost proti drugi, zahtevajo opredelitev zgolj za eno in zavrženje drugih identitet, pripadnosti, navezanosti: in to identitet, ki so do tedaj v miru živeli druga ob drugi, druga z drugo, v eni osebi in/skupnosti. Vsaka opredelitev in vsaka neopredelitev za eno ali drugo ali tretjo je v takih konstelacijah v lastnih in/ali tujih očeh doživljana kot izdaja. Vsaka izbira je neizogibno povezana z občutkom krivde – priznanim ali potlačenim. Calvin je z ozirom na verske opredelitve svojega časa nekoč takole zagrenil odločitve o emigraciji: protestant, ki se ne izseli in ostane v deželi, kjer nima verske svobode, neizogibno izdaja svojo vero, saj jo mora skrivati ali sklepati kompromise; kdor se izseli, izdaja tiste sovornike, ki so ostali, in navsezadnje prednike in od njih podedovano domovino. »Strukturna podobnost« z doživljanji nacionalnih opredelitev in selitvami v Tomizzinem (našem) prostoru in času se gotovo vsiljuje.

Tomizza in protestantizem

Za konec še vprašanje, ki se vsaj za revijo »za vprašanja protestantizma« prav tako vsiljuje: ali je Tomizzino dolgotrajno ukvarjanje z Vergerijem morda tudi izraz duhovne bližine (Vergerijemu) protestantizmu? Vprašanje še dodatno izziva dejstvo, da je leta 1987 Tomizza po Vergerijevem življenjepisu izdal še eno knjigo o protestantizmu v Istri: *Ko je Bog zapustil cerkev. Življenje in vera v istrskem trgu v 16. stoletju*.¹⁰

Ni na nas, da bi se kot nepoučeni kakorkoli izrekli o Tomizzinih versko-duhovnih opredelitvah. Tomizzin in naš čas gotovo tudi ni čas, ko bi bile verske opredelitve tako v ospredju kakor v 16. stoletju. V delih, ki ju imamo pred sabo, ni nikakršnih Tomizzinih veroizpovednih izjav. Za odgovor imamo na voljo le ti dve deli sami in dvoje Tomizzinih podob protestantizma in protestantov 16. stoletja. Če bi brez posebnega študija in analize tvegali neko presojo, bi lahko rekli, da »Vergerijev roman« izraža Tomizzino bližino in vsaj empatijo do italijanske reformacije in njenih protagonistov iz vrst klera in laikov, še znotraj ali že zunaj uradne rimske Cerkve. Blizu so mu njihova verska iskanja, duhovna razgibanost, kritičnost do takratne uradne Cerkve, njihova pretežno erasmovska humanistična usmeritev.

Hkrati pa se ob njih sprašuje (in dvomi), ali bi bilo v Italiji – »bučni, iznajdljivi in nezaustavljivi« – mogoče sprejeti severnjaški pesimistični pogled na človeško naravo, pa resnost in strogost, tudi togost švicarskega in nemškega protestantizma – brez katerih pa po njegovem spet ni mogoče zaresno uveljaviti nove/stare vere »čistega evangelija«.

Tomizza skuša celo »psihoanalizirati« Vergerijevo (protestantsko) zavračanje materialnih obredov in simbolov. Odbijajo ga Vergerijev bojeviti ikonoklazem in izbruhi fanatičnega sovraštva do katoliškega sveta. V njih vidi Vergerijev boj s samim seboj, z nepreseženim (želenim) v njem samem.

»Pred očmi vsega Kopra, celo vse Istre, ko so vsi opazovali, kako bom ravnal – piše Vergerij – na pogrebu, sem bratu, škofu v Pulju, z Božjo

10 Fulvio Tomizza: *Quando Dio uscì di chiesa*. Milano 1987: Mondadori. Uporabljal sem samo hrvaški prevod: *Kad je Bog napustio crkvu*: Život i vjera u jednom istarskom trgovištu u 16. stoljeću. (Prevedel Mate Maras, spremna beseda Miroslav Bertoša). Pula 1989: Čakovski sabor, Istarska književna kolonija »Grozd«.

milostjo hrabro odrekel spoved na uho in poslednje olje, odpustil vse redovnike in odpovedal vsakršno mašo; prizadeval sem si, da bi kolikor je le mogoče malo onečastil pogreb, tako da bolj krščanskega dežela še ni videla.«¹¹ Telesnih ostankov svojega najbližnjega naj ne bi spoštoval kaj dosti bolj od relikvij sv. Gavdencija, ki jih je dal odstraniti iz cerkve v švicarskem mestecu, kjer je pridigal. Pa vendar naj bi se Vergerij po Tomizzi pozneje samokritično spraševal, kaj naj bi bilo večja skrunitev od tiste, ki prizadene človekove telesne ostanke.

Zgovoren je Tomizzin opis očaranosti nad italijansko-katoliškimi procesijami skozi usta Vergerijevega služabnika: »Za mene so procesije najbolj vesela stvar, najbolj čustvena in razkošna. [...] Pravim vam, da so luteranci nori, ne vedo, kaj delajo, ker so izkoreninili vse te lepe običaje.«¹²

Bogastvo, razkošnost katoliškega krščanstva kot da je po Tomizzi vsaj za Italijane nekaj boljšega od »samo krščanstva« (=protestantizma).

Tomizza se zaveda, da je slika italijanske reformacije, kot jo pokaže skozi Vergerijevo vpletenost vanjo, slika reformatorskega verovanja in iskanja izobraženega višjega in visokega sloja, posvetne in cerkvene aristokracije.

Tudi zato gotovo ni slučajno, da se je v drugi knjigi posvetil »ljudskemu protestantizmu« v svojem istrskem okolju. Knjiga *Ko je Bog zapustil cerkev: Življenje in verovanje v istrskem trgu 16. stoletja* prav tako kot Vergerijev roman temelji na dokumentih (Državnega arhiva v Benetkah, zapisnikih inkvizicijskih procesov proti vodnjanskim heretikom, objavljenih v začetku 20. stoletja, pa tudi še neobjavljenih). V knjigi, od blizu in z distanco hkrati, predstavlja socialno, generacijsko in etnično raznoliko skupino vodnjanskih vernikov (med njimi izstopajo potomci priseljencev s Cipra!), ki se zbirajo v zasebnih hišah, vrtovih in vinogradih, razpravljajo o veri in Cerkvi, berejo in – večinoma nepismeni – poslušajo *Biblijo* v italijanskem prevodu ter knjigo *Beneficio di Christo*,¹³ najznačilnejše delo italijanske reformacije; kot kažejo inkvizicijski zapisniki,

11 *Il male viene dal Nord*, str. 363–364.

12 *Il male viene dal Nord*, str. 337.

13 O delu piše v naši reviji Tomaž Jurca: Traktat *Il beneficio di Christo* kot osrednji spis italijanske reformacije. *Stati inu obstatu* 11-12 (2010), str. 161–172.

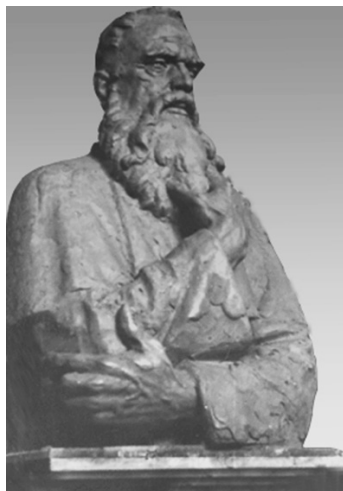
so bila njihova verovanja ljudska kombinacija in predelava luteranskih in anabaptističnih idej in poudarkov, pa tudi ljudske zdravorazumske kritičnosti do katoliškega obredja in zakramentov še posebej.¹⁴ Svojo vlogo je imela tudi državna meja oziroma podpora ali zatočišče, ki so ju onkraj nje, v cesarski Istri, dobili pri tamkajšnjih reformaciji naklonjenih plemičih.

Vrh inkvizicijskega obračunavanja z njimi je bila smrtna obsodba enega od heretikov z utopitvijo v beneški laguni. Inkvizicija v Beneški republiki sicer ni bila radikalna in soočenje vodnjanskih heretikov z njo prav tako ne. Z obeh strani je bilo polno izmikanja, kompromisov, a tudi vztrajnega ponavljanja obsodb in (za)časnega kaznovanja.

Kot je zapisal avtor spremne besede Miroslav Bertoša, je Tomizza iz fragmentov sodnih spisov in drugega gradiva večje spletel zgodbo in podobo oseb tistega časa. Zgodovinskim dokumentom je vdihnil življenje in ustvaril delo, v katerem »historiografija postane literatura in literatura historiografija«.

Tudi v tem delu in razmerah, ki jih predstavlja, bi lahko iskali strukturne podobnosti s Tomizzino Istro 20. stoletja. Toda za odgovor na naše vprašanje se mi poleg samega dejstva, da je Tomizza posvetil toliko pozornosti nekemu tako odmaknjenemu in nenavadnemu dogajanju, zdi najpomembnejši sam naslov, ki ga je tokrat dal svoji skopi predstavitvi vodnjanskega krivoverstva. »Ko je Bog zapustil cerkev«, ko je odšel iz cerkve, je šel z ljudmi, za ljudmi, v njihove domove, vrtove, vinograde? (Tomizza ni zapisal, da so ljudje, ki so zapustili/opustili cerkev, ostali brez Boga in njegove Cerkve). Tomizzin naslov ne govori, da je Bog odšel iz Cerkve, da je zapustil Cerkev. Bog je (z ljudmi) zapustil (katoliško) cerkev, a bil in ostal z njimi – in oni v veri z njim – Cerkev tam, kjer so bili, v svojih domovih, vrtovih, vinogradih ... Je bilo to samo takrat in za takrat, ali od takrat »za zmeraj«?

14 Pri uporabi in analizi inkvizicijskih zapisnikov (istega časa in sorodnega furlanskega okolja) za spoznavanje ljudskega verovanja je imel Tomizza zgled v inovativnih raziskavah in delih italijanskega zgodovinarja Carla Ginzburga (ki ga tudi navaja v seznamu uporabljene literature). Glej slovenski prevod Ginzburgovega dela: *Sir in črvi: svet nekega mlinarja iz 16.stoletja*. (Prevod Tomaž Jurca, spremna beseda Marta Verginella), Ljubljana 2010: Studia humanitatis.



*Vergerijev portret (po Jacobu Verheidnu, 1602 ?)
in koprski kip (Oreste Dequel, 1954)*

Zlo prihaja s severa. Roman škofa Vergerija.

Izbrani odlomki iz dela:

Fulvio Tomizza: Il male viene dal Nord. Il romanzo del vescovo Vergerio (Mondadori, Milano 1984)

»Pravi Luthrov naslednik v njegovi polemičnosti je bil Italijan Vergerij: njegova dejavnost se je kosala s Francozom Calvinom in Špancem Lainezom.« (Frederic C. Church)

*Uvod: Štiristo let pozneje
/Koper 1948/*

[...] Popolnoma drugačen duh je vodil skupino nasilnežev, ki so nekega dne s krampi porušili vse visoke zidove v mestu, začeni z gimnazijskim vse do zidu, ki je ograjeval vrtove grofa Gravisija v ulici našega dijaškega doma. Vzneseno udarniško tekmovanje po vsej deželi pri uspešni obnovi šol, bolnišnic, cest, je tu nadomestil rušilni bes, v katerem sta se združila kmečko sovraštvo zaradi dolgotrajne izobčenosti iz mesta

in kljubovalnost zaradi nedokončanega prevrata. Tolkli so s krampi, pili vino ter spodbujali drug drugega vse do noči, ko je bilo mesto videti kot stara plemkinja, ki so ji na telesu raztrgali še zadnjo dobro obleko. [...] Oči Koprčanov, ki so vzdihovali za naoknicami, so se končno ustavile na liku mlade blondinke, visoke, zardelega obraza, z lasmi do ramen, bujnega telesa v kratkih hlačkah in moški majici, ki je prehodila mesto, kakor da bi oznanjala, da je žalitev končana. Hodila je z umirjenim korakom in vzdignjenega čela, pijana samo od sonca. /38, 39/

/Prvo srečanje z Vergerijem 1954–1955/

[...] Tistega junija, malo preden sem opravil maturo in bil sprejet v kulturno uredništvo radia v Kopru, je časnik *La nostra lotta* (Naš boj) namenil celo notranjo stran neki koprski osebnosti iz preteklosti, za katero nisem še nikdar slišal, tudi ne v šolskem okolju, ki je bilo sicer tako nagnjeno k temu, da bi z minulimi časi povzdignilo pomembnost bednemu mestecu naših dni. Sumil sem, da je nova oblast v svoji neučakanosti, da bi v časih stare slave našla osebnost, ki ne bi bila nezdružljiva s sedanjim tokom dogodkov, malo na silo zbrisala prah s kake povprečne figure učenjaka, ki mu je bil tuj patriotski žar, značilen za številne med seboj različne in oddaljene ljudi preteklosti. Kar vnaprej sem si zamislil njegovo podobo. Ustrezala je znani podobi skoraj stoletnega Babuderja, nekdanjega učitelja ali ravnatelja, ki je vse dneve preždel v šolski knjižnici in stanoval v neki skrivnostni sobi ali celo kar na podstrešju gimnazije. Visok in veličasten, čeprav oblečen kot klatež, z vrvico namesto pasu, z dolgo brado, rumeno od nikotina, z nervoznimi rokami, ki so rade segale pod krila deklicam in celo učiteljicam – star, kakor je bil, ni delal razlike in mu ni bilo nerodno. Učiteljice so ga spoštovale in še bolj se ga bale, kot tudi vsi njihovi kolegi s starim ravnateljem vred: zaradi jeznoritega značaja, predrznosti in socialističnih ali anarhističnih idej.

Kmalu pa sem zvedel, da je stari mestni znamenitež, ki naj bi ga ponudili novemu Kopru, pravzaprav neki škof in torej že kot tak pomemben in da mu je ime Peter Pavel Vergerij Mlajši, daljni sorodnik Petra Pavla Vergerija Starejšega. Hitro sem ga umestil v nedavno preteklost in ga povezal s peščico prelatov, ki so zavračali fašizem in še prej iredento, ker

so imeli slovenske farane in duhovnike za neodtujljiv del svoje škofije. Vsekakor pa bi morale biti njegove zasluge (na drugi strani fronte nezasluge) večje od zaslug monsignorja Fogarja (predhodnika Antonia Santina), ki so ga odstranili leta 1936; novi italijansko-slovenski Koper, ateistični in socialistični, ki je navdihnil dva napada na tržaško kurijo, gotovo ne bi povzdignil na svoje zastave insignije nekega drugega škofa samo zato, ker ga fašisti niso marali.

Na petih širokih stolpcih lokalnega časopisa je takoj pritegnil pozornost okvirček: *Koprski Slovenci v oddaljenih časih*. Vergerij naj bi bil torej Slovenec? So bili v tistih minulih časih v Kopru Slovenci? Zatopil sem se v branje.

Pier Paolo Vergerio, iz beneške veje humanista Petra Pavla Vergerija Starejšega, je postal koprski škof proti sredini 16. stoletja, se pridružil reformaciji in umrl v izgnanstvu v Luthrovi Nemčiji, potem ko je objavil stotino spisov proti rimski Cerkvi. Takoj sem pretrgal branje. Prešinilo me je, kakor da bi že vnaprej nejasno zaslutil, pravzaprav zasumil, prav taka dejstva. Moja mentalna formacija, psihično stanje, razmere, v katerih sem zrasel – vse me je navajalo na misel, da je lahko neki tukajšnji Italijan deležen pozornosti novega režima le, če zanika, še več, izda vero večine. Njegova počastitev bi tako prinesla vidno politično prednost.

Nadaljeval sem branje z nestrpnostjo in strahom, toda kar zadeva moje sume, ne bi bilo treba nadaljevati. Že ton in tok fraz – kot da bi se zaganjal v zid zaničevanja, pod katerim naj bi bil pokopan velik človek. Ni umanjkal tudi zgodovinski okvir, ki so ga podpirali površni in drzni marksistični koncepti, sprva formulirani v slovenščini: jezik, ki smo ga srečevali na zborovanjih, v propagandnih spisih, a tudi v novih šolskih knjigah in predavanjih mladih profesorjev vseh strok. »Fevdalni sistem s papežem na čelu je postajal vse bolj ovira za ekonomski razvoj Evrope, vrhovi cerkvene hierarhije pa so se vdajali razkošju in nebrzdani korupciji. V mestih se je krepila buržoazija. Protestantizem se je torej pojavil kot posledica boja dveh svetov: starega fevdalnega, obsojenega na propad, in novega meščanskega, ki je rasel in postajal gibalna sila takratnega napredka.« V tako razdeljeni Evropi je Vergerij v začetku opravljal funkcijo papeškega nuncija in se kot tak srečal celo z Luthrom; po vrnitvi v Italijo je bil imenovan za škofa svojega mesta.

Kakšen je bil takrat Koper? »Nekateri koprski patriciji (posebej grofi Grisoni) in nekateri prelati so bili znani po razbrzdanem življenju. Vergerij je poleg tega v koprskih samostanih odkril številna sramotna in nemoralna dejanja in se odločil ukrepati. S tem si je nakopal sovraštvo grofa Grisonija in vseh, ki so bili v mestecu znani po svojem pokvarjenem življenju. Posledica je bila, da so sovražniki začeli Vergerija prištevati k luterancem. Papež je temu prisluhnil in leta 1546 Vergeriju odvzel koprsko škofijo.«

Vse to je zadoščalo za sedanjo počastitev, toda le do neke mere, kajti Vergerij je navsezadnje le ostal človek Cerkve. Časnika in tistih, ki so ga finansirali, niso zanimale nemoralne razmere v samostanih tistega časa; v letu 1945 so bili skoraj vsi ukinjeni, benediktinci iz Dajle pa so končali v zaporu s še drugačnimi obtožbami. Zdaj pa, glej, je anonimni člankar nehote izzval mojo zavest nekdanjega koprškega semeniščnika, ko me je seznanil, da je Vergerij na svojem posestvu Čuklje pri Sečovljah skupaj s prijateljem Gianbattistom Goineom, zdravnikom in učenjakom iz Pirana, »pridigal ljudem o veri« in da je bil preganjani škof v bistvu »zgled pravega kristjana, ki je ves predan ljubezni do bližnjega«. Na misel mi je prišel možni pisec članka, morda tisti furlanski publicist Gentilini, ki se je kot šestdesetletnik poročil s punco iz Triglava in je kazal odlok o ekskomunikaciji celo na cesti ter tako razkrival žolčnost kristjana, ki se je razočaral v lastni veri. Ali pa se kaj zares spreminja in hočejo zdaj, ko italijanske časnike berejo celo na podeželju, pomiriti preproste vernike, ki dajejo na skrivaj krstiti svoje otroke ter pri tem tvegajo šikane s strani krajevnih oblastnih in partijskih odborov?

Toda nenadoma je postalo vse jasno: v izgnanstvu v nemški deželi se je veliki sin koprške aristokracije seznanil z duhovnikom Primožem Trubarjem iz Ljubljane in mu pomagal tiskati prve knjige v slovenskem jeziku. Urednik se mi je na koncu razkril kot eden od vnetih Italijanov iz mojega zadnjega kroga, ki je do tu le posređoval dejstva in komentarje, prevedene iz državne enciklopedije, potem pa je hotel zaključiti s svojo glavo z nizkim udarcem: »Nekega drugega Vergerijevega nasveta pa Trubar ni hotel upoštevati, in sicer, naj ustvari enoten jezik za vse jugoslovanske narode.« Udarec je bil potem ublažen z dvema polovičnima stolpcema, ki sta hotela prikazati navzočnost ljudi druge narodnosti v

mestu že v oddaljenih stoletjih. Ves spodnji del strani je bil sicer posvečen opisu raznih plati koprskega življenja v 16. stoletju. Kako drugačna muzika, že zaradi bogastva slovarja in večjega upoštevanja slovnice in skladnje. Lirični opis se je izmenjeval s šaljivo aluzijo, udarna polemičnost z dovtipi, po vzoru pisanja, ki se je morda sam vsiljeval in ob katerem so se hoteli navdihniti vsi gimnazijski dijaki. S počasnim, a odmerjenim korakom, s kakršnim je vsak dan prehodil vso vozno pot in ki mu je prinesel zoprni vzdevek »človeka, ki hodi po jajcih«, je [...] stanodajalec mojega brata pod psevdonimom sledil zamišljenim verjetnim prvim korakom mladega Vergerija, preden ga je univerzitetni študij ugrabil njegovemu Koprju. Popoldan ga je spremljal, ko je zvedavo pogledoval preko hrbta slikarja Vettora Carpaccia, ki si je prizadeval ujeti na platno poteze župana Sebastijana Contarinija, zvečer ga je videl sodelovati pri predstavah *Academie dei Desiosi*, naslednice še bolj slavne *Academie della Calza*. Občudovalec domovinske zgodovine v skladu s političnim vzdušjem zadnjih let ni pozabil prikazati nečloveških razmer, v katerih so živeli revni ljudje, »proletarskih kolib, v katerih so vse do začetka 19. stoletja prebivali skupaj ljudje in živali v pravi ... evangeljski promiskuiteti in v katere sta s slabo zbitih lesenih ali slamnatih streh brez odpora prodirala veter in dež«. Vendar so tudi ti »ubogi siromaki, ponosni na svoje šjore, poznali svoje male kmečke zabave: lov na bika na trgu Brolo in pogoste šagre, ki so – kot je zabeležil profesor in s tem spodbijal zapis o davni slovanski navzočnosti v Koprju, ki je bil naknadno vrinjen v njegov podlistek – »pritegovale obiskovalce celo iz slovenske Kranjske«.

Neki drug intelektualec Kopra moje mladosti, robustni in nadušni Borisi, sin igralcev, je podpisal članek na zadnji strani pod reprodukcijo Levjih ust, v katera »sektaška roka frančiškana Bonaventure Geronima vtika ovadbo proti lastnemu škofu«. Ogorčeno in grozeče – kot ob koncu zborovanja, trenutek preden ga je vedno napadel kašel in sta ga sočutna sogovornika prijela pod pazduho ter mu pomagala k sedežu – je zadnji koprski Caton posvaril: »Prav je, da ne pozabimo imena tega prezira vrednega osebk in da ostane osramočeno v bodočih stoletjih – v slavo ovadenega našega Petra Pavla Vergerija mlajšega.« Ugledni someščan je tako doživel počastitev po 400 letih, pa čeprav skrajno provincialno in politično motivirano, in to od uprave, ki je bila šteta za najmanj civilizaci-

rano od vseh, ki so se kdaj znašle na trgu pred katedralo. Naslednji teden je isti časnik objavil razpis za bronasti spomenik pozabljenemu škofu.

Poleg drugih Italijanov sem obiskoval tudi mladeniča iz Gorice. Ta je bil prijatelj kiparja, rojenega v Šmarju [v originalu], ki je diplomiral v Ljubljani. Bila sta neločljiva in velika pivca; iz glavnega mesta male republike sta prinesla nekaj veselega študentskega duha in pridobila simpatije mojih šolskih kolegov, predvsem pa mladih učiteljev. Med pustnim karnevalom sta oba veseljaka pripeljala med mize v Triglavu osla in kipar Oreste je na njegovem hrbtu – opremljen z brčicami je bil podoben Hitlerju – po nemško kričal in pozdravljal z iztegnjeno desnico. Nekaj mesecev pozneje je v vročem času tržaške krize, ko so ljudje zahtevali orožje, Oreste v kavarni Loggia pred mano narisal karikaturu starega Borisija in drugih intelektualcev, ki porivajo blindirane avtomobile in topove. Ti so se razjezili in umetnik-šaljivec je končal v novih zaporih v samostanu sv. Ane. Zaslišan sem bil na sedežu policije in ko sem prisegel, da je šlo pri zadevi zgolj za popolno šalo, mi ga je na moje presenečenje uspelo izvleči iz zapora. Takrat sva postala prijatelja. Vodil me je v svoj atelje na nekem podstrešju, polnim doprskih kipov Predsednika, ki so jih naročili različni kolektivi in vsakič sem tvegat, da se napijem, da ga ne bi razočaral.

Sedaj mi je predstavil Vergerijev kip, ki ga je oblikoval po skici, objavljeni v časniku. Razpis je ponujal eno samo nagrado, 150 000 dinarjev, znesek, s katerim se je dalo živeti nekaj let, a se je že pripravljat, da ga zapravi, saj je bil prepričan, da bo zmagal: »hočem videti, kako bo Koper poleg dveh Vergerijev imel tudi dva Oresta«.

Škofova podoba se je nakazovala kot visoka in odločna, s strogimi potezami. Kratki in kodrasti lasje so se zraščali z gosto brado, ki se je opirala na razporek obleke sredi prsi. Lepo, gladko čelo, rahlo izbočeno je pričalo za inteligentnost in studioznost in nakazovalo diskretno trmoglavost, še poudarjeno z dolgimi in ukrivljenimi obrvmi, pod katerimi so razprte oči, rahlo izbuljene in skoraj vodene, kontemplirale zvižanost sveta in ranljivost človeških občutij. Podoba, ki se je začrtovala, ni predstavljala pozitivne osebnosti, heroja, temveč nasprotnika, ki se ga je treba bati, nadarjenega in odločnega, zavedajočega se svoje vrednosti. Potrjevala je končno pristnega Koprčana, s potezami, ki še zdaj žive med koprskimi

ljudmi: oči so me spominjale na Carlona, tovariša mojega brata; kar preveč izoblikovane, skoraj ženske ustnice so me usmerjale od dijakinje predzadnjega razreda gimnazije k fantu, ki je igral v Meduzi. Svojo interpretacijo Vergerijeve osebnosti, prav tako zgrešeno kot je bila moja, je kipar osredotočil na koščene roke, ki so bile zame mršave, a vseeno predrzne roke starega Babuderja.

Odbor za počastitev je bil še negotov glede mesta postavitve kipa, ki naj bi bil dimenzije »ena in pol normalne«: ali med vrhom Belvederja in ustanove Grisoni nasproti hiše Vergerijevih, ali na trgu Brolo, ki ga z ene strani omejuje škofova palača, ali končno na dvorišče slavne gimnazije--liceja, ki bi po njem tudi lahko dobila ime. Marioabram¹⁵ je podpiral zadnji predlog, saj mu je šlo za bistvo zadeve in je bil zdaj domač v šoli. Bil je navdušen nad to podobo duhovnika »z jajci« in me spodbujal, da bi o njem napisal scenarij za šole. Priskrbel mi je iz knjižnice nekaj literature o njem, največ v nemščini, ki je nisem znal, in novo številko *Pagine Istriane*, ki je pravkar izšla v Trstu z esejem, ki naj bi odgovarjal na tukajšnje pobude o počastitvi. (Na izvirna Vergerijeva dela ni bilo mogoče niti pomisliti; primerki, ki so ubežali grmadi, so bili redkost in ljubosumno hranjeni v nekaterih nemških in švicarskih knjižnicah.)

V tržaškem zvezku je Abram že podčrtal najbolj zagrete odlomke, ki so spremljali rekonstrukcijo življenjske poti odpadniškega škofa, kot je bila videti z druge strani. Vergerij je bil torej rojen 1498 »v skromni hiši v senci *Duoma*, ki še vedno nosi vdolben družinski grb, če so znaki starih italijanskih odličnežev preživeli demokratične prehlade dobrega ljudstva v *opankah*, ki mu je zaupano vladanje/brezvladje nesrečne cone B«. Svoje življenje je žalostno končal leta 1565 v Tübingenu »ob navzočnosti nečaka Avrelija in tistega Primoža Trubarja, ki je dal govoriti evangelistu Mateju v slovanščini (*in slavo*)« .

Tudi v tem spisu je bilo vse predvidljivo in preračunano: ton in smisel diskurza, politični razlog prisiljenega prevrednotenja. Bil sem zagrenjen, kajti prav v tej zadnji zbadljivki, v poniževalnem zadržku glede legitim-

15 Mario Abram (Nabrežina 1920 – Ljubljana 2004), partizanski poveljnik (v italijanski brigadi Fontanot), po vojni novinar in politik v Kopru.

nosti slovenskega jezika, sem zaznal izhodišče dolge verige recipročnih žalitev, krivic, maščevanj, ki so se končno sesule na naše glave. Toda kaj ima s tem opraviti Vergerij? In predvsem, kako in zakaj se je v tistih časih in iz svojega okolja hotel približati ljudstvu v skrajno slabih razmerah in mu priznati pravice, ki se mu jih še danes zanika?

Nisem imel ne časa ne volje, da bi si odgovoril na ta vprašanja; vednja o Vergeriju so ostala skromna in kontradiktorna, kot sem jih dobil iz dveh nasprotujočih si časnikov. Nenadna smrt mojega očeta, ki so ga odpustili iz tržaškega sanatorija, da je izdihnil v domači postelji, me je potopila v mnogo bolj akutna in zahtevna razmišljanja in preiskovanja. Sporazum med državama, da anektirata obmejni con, je končno tudi mene spodbudil k spremembi prebivališča, da bi se lahko pridružil temu, kar je ostalo od naše družine. Če je iz mojega rojstnega kraja (v Istri) pred mano odšla velika večina, vključno s koloni, ki so po vojni postali gospodarji, in pastirskimi tovariši, ki so odrasli v uniformah ljudske milice, so iz Kopra odšli prav vsi: »paolani« in ribiči, uslužbenci in obrtniki, pevci na koru in športniki, dekleta iz dramskega krožka, starci iz Bossadrage, ki niso nikdar prišli do mestnega trga, homoseksualec iz vhoda v kino, zgodovinar Venturini, kakor Caton krepostni Borisi, natakariji iz Triglava, kipar Oreste, potem ko je postavil spomenik pred Belvederom: dejanje novega Kopra, ki je s tem prvič in zadnjič počastil staro, zdaj opustelo mesto.

Moralo je preteči več kot dvajset let, da sem se znova zainteresiral za Vergerija. Opredelitve, izkušnje in nova srečanja v zmuzljivem eksilu, naravni razvoj vsega, kar sem prej pretrpel in podvzel, so me postopoma njemu tako približali, da sem čutil skoraj obveznost, da ga ponovno in do kraja spoznam, čeprav me je pri tem večkrat odrival, celo odbijal, namesto da bi me pritegnil – in to ne iz ozkih političnih razlogov. Toda bolj kot vsak drug sem se moral poglobiti v njegove čase in predvsem upoštevati stiske, v katere ni zašel le zaradi svojega slabega značaja. Če sem bil pripravljen, da ga priznam kot superiornega človeka glede na njegovo nadarjenost, vlogo in bogato življenje, pa sem se po drugi strani imel za pooblaščenega, da to njegovo premoč utemeljim na negativni podobi, da ga imam tako rekoč za neželen vzorec mojih najslabših lastnosti.

Tudi zunanje reakcije, v katerih sem se znašel kot nenavaden »ezul«, so pritiskale name, da sem tvegala notranje soočenje in primerjavo z njim – ne vem, ali bolj zaradi prevzetnosti ali ranljivosti. Na impresiven način so se namreč ujemale s tistimi, ki so bile rezervirane za Vergerija. To kaže, kako se naša civilizacijska usmeritev v štiristo letih ni prenovila. Prav zato je vredno, da se povrnemo k slavnemu in slabo poznanemu primeru, ki je to dejstvo že reflektiral in ga morda tudi pospešil. /55–63, *konec uvoda.*/

/Reformator v domovini/

[...] ponovno odkritje Istre kot dežele, ki komaj diha med različnimi nacijami, kot izpostavljene točke grško-rimske civilizacije in predvsem kot mesta srečanja s porajajočimi se kulturami srednje Evrope [...] Oddaljena od Rima, na obrobju beneške oblasti in avstrijske habsburške vladavine – obe občutljivi za spremembe na severu – je lahko izrazila svoje posebnosti in stalno nezadovoljstvo le prek zdravilnega okuženja z inovatorskimi načeli. Sanje duhovnih prijateljev (o reformi Cerkve, op. M. K.) bi se lahko uresničile v širino in globino ter zajele ljudstvo prav v tem zadnjem vogalu Italije. Škofijama bratov Vergerijev bi se pridružila grofija Pazin s hrvaškm prebivalstvom, ki je že bila v gibanju zaradi prepotence fevdalcev, pa Bonomov Trst, ponosen na svojo strukturo mesta-države, podobno Augsburgu in Nürnbergu, pa fevdalno sicer razdrobljena Furlanija, ki je imela lastno fiziognomijo, okrepljeno z ladinskim idiomom, Kranjska Slovenca Primoža Trubarja, navezana na Češko pri spogledovanju z nacionalnim prepородom, Dalmacija, vznemirjena zaradi pritiska Turkov in še bolj zaradi samovolje beneških upravljavcev.

Tako se je počasi bistril Vergerijev pogled, ko je v spremstvu družine nečaka Nicole poganjal konja proti Čukljam na dvodnevni oddih med slovenskimi kmeti. Podpiral je njegov neozdravljivi optimizem prav tako kot pokrajina okrog njega, ki se je nenehno spreminjala in stalno ostajala domača. Pri vračanju, ko je moral napraviti polkrog, mu je pogled uspel zaobjeti zrcala solin, ki so se ponavljala v vsakem morskem zalivu, od tržaških Žabelj do Strunjana in Sečovelj, onkraj njih Piranski jezik, da

bi se končno spustil do valov, ki so zadevali ob skale na Savudrijskem rtu. Hribčkom, prepreženim z vrstami trt skoraj do morja, med belimi mesteci, zaprtimi v svoja obzidja, so z druge strani prihajale nasproti gore, ki so »zapirale meje Kranjske, a tudi odpirale vrata, skozi katera je Nemčija vstopala v Italijo« (kot je zapisal eden od Vergerijevih naslednikov). Če mu je v Wormsu popolnost in funkcionalnost ubogega človeškega telesa sugerirala podobo »malega sveta«, se mu je zdaj zdelo, da mala škofija, ki jo je prejezdil v enem dnevu, odseva vse kraje, ki jih je srečal na dolgih potovanjih. Bil je v stanju duha, da bi lahko vzel za svoje besede nemškega meniha, ki ga je sicer še vedno podcenjeval zaradi njegovega nizkega rodu: »*Hier stehe ich*«, tukaj stojim.

Reformo škofije je začel, ko se je povzpел na prižnico sv. Nazarija in ponovil svoje besede – bolj jedrnato – pri pridigah v cerkvah večjih vasi. Zlasti v adventu in času posta so bile takrat pridige edini javni dogodek, ki je izzival komentarje ves preostanek tedna. Pridigarji, največkrat frančiškani in dominikanci, so si pridobivali popularnost in si dvigali ceno prav toliko, kolikor so poskrbeli za spektakel in hkrati zadovoljili zahteve pravih izvedencev, zmožnih oceniti stil, geste, glas in vedno bolj tudi trdnost namena. Še preden so presodili, ali so pridigarji pravoverne ali novatorske usmeritve, so jih glede na okus izvedencev delili na pridigarje stare šole (imenovane sofiste ali sholastike) in pridigarje moderne šole. Giulio iz Milana, ki se je moral v beneški ječi med drugim zagovarjati zaradi svojih postnih pridig v Trstu – imel jih je na povabilo škofa Bonoma – je v primežu inkvizitorja opredelil karakter pridigarja, kakršen je bil sam, kot nekoga, ki »pridiga na dolgo in ne v obliki tez in protitez« in ki si prizadeva »enostavno pridigati Sveto pismo, ne pa prepirljivo razpravljati«.

Vergerij se je od nemških polemičarjev in iz luteranskih spisov naučil opirati svoj govor na takšne odlomke iz *Biblije*, kakršni so najbolj ustrezali tezi, ki jo je zagovarjal; že prej se je tudi v svojih najbolj prenapetih pridigah dal voditi razumu: zaradi učinka je sicer pretiraval z besedami, toda pazil je, da ga ne bi utopil v čustvenosti. Ko je zdaj dosegel večjo jedrnatost, ni več prenašal napihnjene besedičenja lokalnih redovnikov, še posebej njihovega stalnega zatekanja k življenju svetnikov in njihovim stereotipnim življenjskim zgledom in nevzdržnim čudežem. Zanj je bilo

to tudi vprašanje okusa. Da ne bi izzival preobčutljivih, jih je vljudno usmerjal k neponovljivemu zgledu Odrešenika, k učinkovitosti edino njegovih besed in dejanj. Toda ali ga niso poslušali, ali pa so se provokativno zatekali k čaščenju Matere Marije, ki je imela vsaj tolikšno moč kot njen Sin. Nekega dne je izgubil potrpljenje in vzkliknil: »H Kristusu, h Kristusu! Vse drugo ni nič.« /206–208/

/Marijino čaščenje in svetniki/

[...] Trideset let pozneje (po Marijinem prikazovanju v Strunjanu 1511. leta) je tudi notranjost Istre hotela imeti svoje svetišče; navdihnili so jo ilirski tretjeredniki samostana Sv. Gregorija v Koprju, ki so imeli majhno dislocirano enoto pri Sv. Mariji v Polju med Vižinado in Porečem. V cerkvi na tem hribu se je Mati Božja dala spoznati revni mladi kmetici, njen mož je bil v zaporu, ter ji ukazala, naj vsi Istrani petkrat obišejejo to njeno cerkev, da se bodo izognili hudi kugi. Tri mesece je bila Marija v Polju cilj tisoč in tisoč vznemirjenih romarjev, ki so tam založili svoj novčič.

Evangeljski škof se ni dal zavesti in je s pomočjo beranskega kapitana raziskoval, kaj se pravzaprav dogaja, dokler ni odkril prevare. V škripcih je mlada kmetica izpovedala, da so ji fratri dali 5 skudov, da bi hlinila prikazovanje; to sta potrdila tudi moški in fant, ki sta bila vpletena v prevaro. Vsi trije so bili kaznovani kot služabniki hudiča: z mitro na glavi in posajeni na osla so bili izgnani iz dežele. Toda tisti, ki je prevaro zasnoval, naj bi podkupil beneškega nuncija Mignanellija s torbo denarja, ki ga je izvelkel iz revežev, in je nekaznovano živel v koprskem glagoljaškem samostanu blizu Belvedera.

V svoji reformatorski vnemi je Vergerij očistil škofijo še drugih tovrstnih izmišljotin ali navadnih pojavov praznoverja in idolatrije, ki so odvrčali ljudi od prave vere. S prižnic je z neusmiljeno logiko hkrati rušil kult svetnikov in vse praktike, ki so jih šteli za dela pobožnosti. V Piranu je iz cerkve odstranil velikansko upodobitev boja sv. Jurija z zmajem, iz cerkve sv. Ane pa je dal odnesti pravo posteljo z rjuhama in pregrinjalom, na kateri naj bi se svetnica pripravljala na rojstvo Marije. V Izoli se je lotil sv. Antona puščavnika z obrazom bedaka. [...]

Pod vplivom ponovno odkritega Erazma je hotel ugotoviti, na kakšne zgodovinske in teološke temelje se opira njihova avtoriteta. V luči evangelija je preverjal hagiografsko literaturo in se utrdil v prepričanju, da življenjepisi in pridiganja o svetnikih večinoma rasejo iz prilagojenih klasičnih mitov ali pa iz ustne tradicije, ki so jo potvorili ljudska domišljija ali pa tisti, ki so imeli koristi od tega. Osredotočil se je na tiste svetnike, ki so bili najbolj priljubljeni v njegovi škofiji, in s knjigo v roki rušil njihove biografije, z metodo, ki bi ji danes rekli znanstvena: spreminjal jih je v dobre kristjane, ki bi se sami prvi uprli nezaslužnemu čaščenju. Izobraženci, ki so ga podpirali, so pozdravljali tako desakralizacijo, ne vemo pa, ali bolj iz zadovoljstva zaradi razgaljenja fratrov in svetnikov ali bolj zaradi osmešenja neizobraženega ljudstva. Vergerijev vsestranski privrženec Goineo, ki je korigiral njegove pridige, mu ni črtal le slovničnih napak, ampak je tudi cenzuriral škofovo pristranskost glede sv. Petra, ki da mu Kristus ni prepustil nobene skale, da bi na njej zgradil svojo Cerkev.

Vsi redovniki in dobršen del posvetnega duhovništva se je poenotil v zavračanju in ogorčenju, še toliko bolj zaradi zmedenosti preprostih vernikov, ki so jim bili odvzeti Božji ljubljenci, zrasli iz njihovih stisk. Ozračje okrog pastirja se je zagrelo; že sicer ga je vrh rimske kurije težko prenašal, zdaj pa je bil podvržen dodatnemu nadzoru, in to prav v času, ko je uspeh obljubljal, da se bo z njim odkupil za usodno pre nagljenost. Škofov udarec – na čelu povorke privržencev – s krampom po zidu, ki že kar nekaj let ni več ločeval samostana frančiškanov konventualcev od samostana redovnic sv. Klare, je bil kakor udar strele v smodnišnico.

13. decembra 1544 je pater Bonaventura Geronimo iz Zadra, gvardijan frančiškanov observantov pri sv. Ani, skozi Levja usta v Callegariji poslal tajno ovadbo Svetu deseterice, podpisano tudi od štirih drugih kolegov priorjev. Ker je beneška *Signoria* molčala, saj ni bila pristojna za ukrepanje proti škofu, obtoženemu razširjanja »nevarne luteranske sekte«, je Dalmatinec poslal še dve pismi in v njih opozoril oblast Republike na politično nepokorščino odličnežev kot posledico Vergerijevega zavajanja in na nemir med prebivalstvom, ki je preveč preplašeno, da bi protestiralo. [...] /213–216/

/Istra/

[...] Vergerij je pred inkvizicijo v bistvu zmagal, a mu je bila kljub prizadevanju koprskega župana Ottonella Vide in Francesca Grisonija onemogočena pastoralna dejavnost. Toda njegova popularnost je že preseгла meje njegove škofije. V Trstu je umrl kolega škof Bonomo, star skoraj 90 let: po pričevanju slovenskega reformatorja Trubarja je zahteval pred smrtjo obhajilo pod obema podobama (čeprav škofova želja, da pred smrtjo podoživi vrhunec maše, za nas še ni znak odpadništva). Njegove pridige so sedaj žele sadove. Tržaški luteranci so delovali pogumno in složno, kar drugi italijanski spiritualci niso znali. Najbolj vneti so se lotili inkvizitorja Petra Celsija, koprskega fratra, in ga celo v njegovi celici ranili z nožem; ljudstvo pa je izpričalo svojo ukoreninjeno državljansko zavest tako, da je uspelo pri kralju Ferdinandu doseči izpustitev iz ječe treh someščanov, ki so bili obtoženi herezije; še več, takoj so jih izvolili za mestne poslance. Del luteranske trdnjave sta bila Pirančan Petronio in duhovnik Peterlin, ki je delil obhajilo s kalvinistično navdahnjenim besedilom: »To je simbol trpljenja Jezusa Kristusa«. [...] Vergeriju je namesto delovanja v svoji škofiji ostalo odprto le področje puljske škofije njegovega brata [...].

Da bi bolje razumeli vrenje v spodnji Istri, kjer sta brata Vergerija najbolj pretkano delovala, se oprimo na pričevanje tujca, Milančana Ambrogia di Vernici v Benetkah: »Skoraj vsi, ali velik del teh krajev, so luteranski ... V Vodnjanu imajo eno malo mašo na dan tako, da pastirji in kovači med seboj govorijo in razpravljajo o veri; relikvije sv. Lucije so bile odstranjene iz cerkve sv. Mihaela v Polju. ... Ne šole, ne bratovščine, ki bi morale skrbeti za ceremonije, ne počno nič in nihče več ne gre v cerkev.« Kakor da bi brali poročila, ki jih je nuncij Vergerij pošiljal v Rim s svoje nemške poti samo petnajst le prej. /264/

/Vergerijeva smrt v Tübingenu/

Zadnje potovanje (1565) ga je še bolj približalo domu [...]. Poročila se je najmlajša Anina hči Paola, ki je častno nosila njegovo krstno ime [...]. Po vsej verjetnosti je (s pomočjo in posredovanjem vojvode Krištofa pri nadvojvodi Karlu) prisostvoval poroki v Trstu; od katedrale

sv. Justa je lahko videl črto gričev, ki se razteza od Kopra, skritega pod njimi, do Piranske punte. Po vrnitvi v Tübingen je legel v posteljo in je ni več zapustil.

4. oktobra 1565 je Peter Pavel Vergerij »odšel v nebesa«, »izpustil dušo«, »dosegel blaženost pri Očetu«, »poginil«. Tudi o tem, kako je umiral in umrl, ni soglasja. Po anonimnih virih naj bi umrl med kričanjem, ki naj bi bilo podobno mukanju goveda, neznosnim smradom, med krči in klicanjem po blagodejnosti katoliške vere. Nečak Lodovico je poročal vojvodi Krištofu, da je izdihnil vedro in mirno ob pomoči Primoža Trubarja, »ki mu je kot rojak nudil duhovno oporo vse do zadnjega diha, ko je dosegel svoj cilj: večno življenje«. Nenavadna usoda dveh mož v izgnanstvu, ki je hotela, da se ponovno zblížata in pomirita ob smrtni postelji, je bila na delu tudi štiri stoletja kasneje, ko je bila po Trubarju poimenovana cesta, v kateri je Koprčan odprl oči svetlobi, in ko je Vergeriju kot za povračilo le Trubarjevo ljudstvo postavilo spomenik.

Njegovo truplo je bilo pokopano v cerkvi sv. Jurija v Tübingenu, kjer je dobila mesto počitka tudi vsa vojvodova družina, poleg barona Ungnada, ki je umrl leto dni prej. V pogrebem govoru je Jakob Andreae ob edinstveni preobrazbi koprškega škofa spomnil na veliko preobrazbo apostola Pavla.

Sedemdeset let pozneje so jezuiti njegov grob odstranili iz cerkve, toda po tridesetih letih je bil znova in dokončno na svojem mestu. Danes obnovljena tla v cerkvi ne omogočajo določiti niti mesta pokopa vojvode Krištofa. Nagrobne table so razvrščene vzdolž sten. V kotu levo od velikega oltarja sem poizkušal razbrati eno, ki mi je pritegnila pogled. Polmrak v cerkvi in še bolj pletena slamnata naslonjala sedežev, zaradi katerih se ji nisem mogel bolj približati, so mi preprečevali branje. Zgoraj, za mojim hrbtom, sta učitelj in učenec vadila na orglah. Previdno sem razmaknil pletenje enega od sedežev, potem še drugega; posvetil sem si z vžigalnikom. Tako se dela v družinski grobnici. /473–475/

*Odlomke izbral in iz italijanščine
(s konzultacijo hrvaškega prevoda)
prevedel Marko Kerševan*

Mihael Glavan

LAVTIŽARJEV TRUBAR

Med zelo raznovrstnimi enotami v slovenski trubarologiji zasluži zaradi nekaterih posebnosti vpogled tudi Lavtižarjeva knjiga *Primož Trubar* (1935) s podnaslovom *Verska slika našega naroda iz 16. stoletja*.

Josip Lavtižar se je rodil 12. decembra 1851 v Kranjski Gori, kjer je imel oče Gašper majhno kmetijo in nekaj živine. V hladnem okolju sta kolikor toliko uspevala le krompir in koruza, pa seveda repa in zelje. Ob tem je odraščal tudi Josip, ki je bil tretji od šestih otrok. V skromni dvorazredni vaški šoli se je dobro izkazal, zato so mu starši namenili nadaljnje šolanje, kar je izrecno potrdil tudi župnik Vilfan. Desetletnega so vpisali v mestno ljudsko šolo na Vodnikovem trgu v Ljubljani, stanoval pa je v šentpeterskem predmestju. Tu je dokončal še dva razreda ljudske šole in se privadil nemščini, ki je bila potem učni jezik v osemletni gimnaziji. Prešernov nečak Tomo Zupan mu je uredil nastanitev v Alojzijevišču. Tudi v gimnaziji je bil uspešen, čeprav mu je mati umrla že pri enajstih letih. Ker se je tako zgodaj moral zanesti predvsem nase, je bil trd in samorasel pa tudi pogumen in ambiciozen. Takoj po maturi se je odpravil v široki svet in peš prehodil salzburško in štajersko deželo. Bogoslovje je bila zanj naravna izbira, za katero se je pripravljaval vso svojo mladost. Novo mašo je odpel doma v Kranjski Gori, septembra 1875.

Lavtižar je domala vse svoje duhovniške službe opravil na domačem Gorenjskem, ki ga je dobro poznal in imel rad. Najprej je bil dve leti kaplan v veliki fari Gorje pri Bledu (1875–1877). Takrat se je po brezpotjih prvič odpravil na vrh Triglava, kar v tistem času ni bil skromen podvig. Sledilo je leto v Tržiču, kjer je bil njegov sodrug nekaj let starejši planinski in glasbeni navdušenec Jakob Aljaž. Že naslednje leto se je selil

v razsežno faro Poljane nad Škofjo Loko, kjer se je povezal s slikarsko in kiparsko družino Šubicev. Dolge poti v odročne podružnice in naselja je obvladoval na konju. Končno se je za štiri leta ustalil v gospodarsko in kulturno bolj razviti župniji Šenčur pri Kranju. Tu se je jasneje ovedel svojega glasbenega daru in ga začel poglobljati in razvijati v okviru glasbenega društva sv. Cecilije. Po župnijskem izpitu je za dve leti prevzel majhno župnijo v Bukovščici v Selški dolini, ki pa mu je kmalu postala preozka, zato je prosil za župnijsko mesto v Kokri. Dobil ga je in ga obdržal za skoraj enajst let. Ustanovil je župnijsko šolo in vzgajal mlade pevce za cerkveno petje. Že prvo leto v Kokri mu je škof Jakob Missia dovolil enoletno šolanje na višji cerkveni glasbeni šoli v Regensburgu na Bavarskem, kjer si je pridobil solidno glasbeno izobrazbo. V samotni župniji se je posvečal študiju in veliko pisal za *Cerkveni glasbenik*. Komponiral je vrsto skladb za bogoslužje, ki daleč presegajo podeželski okvir, v katerem je deloval.

Skoraj štiriinštiridesetleten je postal župnik na Bledu. Lavtižarju, ki je bil po duši nemirni popotnik in ustvarjalec, se turistični Bled ni prav prilegal. Ostal je le eno leto, potem pa se trajno zasidral v majhnih in mrzlih, a njemu dragih gorskih Ratečah, blizu svojega rodnega doma. Tu je vztrajal do smrti, skoraj petdeset let. Pri 88. letih se je sicer upokojil, a ker ni bili drugega duhovnika, je delo nadaljeval vse do smrti leta 1943, ko je imel 92 let. Preživel je dve svetovni vojni, vmes pa obredel pol sveta.

Lavtižar je bil skrben, plemenit in razgledan duhovnik. V svoji fari je ustanovil Marijino družbo, Bratovščino Srca Jezusovega in Družbo treznosti. V kraju je zastavil tudi široko kulturno in izobraževalno delo. Ustanovil je Slovensko katoliško izobraževalno društvo, predvsem pa se je posvečal glasbeni in gledališki dejavnosti. Razvil je svojo ustvarjalno žilico in med letoma 1925 in 1930 komponiral tri operete in spevoigro. Nekaj redkega in nenavadnega je njegova ljudska igra (*Ne v Ameriko!*), ki svari pred nepremišljenim izseljevanjem in narodnim odpadništvom. Lavtižarjev sloves vaškega duhovnega in kulturnega vodnika se je širil po vsej Sloveniji. Postavljali so ga ob bok še uglednejšega Gorenjca Jakoba Aljaža. Z njim ga je povezovala tudi ljubezen do planin, okoli katerih je poznal vsak vetrc. Bil je pobudnik pri ustanavljanju Slovenskega planinskega društva in graditelj prve planinske kočice v Tamarju (1899).

Njegovo mnenje je bilo odločilno celo pri izbiri lokacije za znamenito planiško skakalnico. Tam so pod njegovim vodstvom postavili prvo koč in ponesli v svet sloves Planice. Po prvi svetovni vojni je sprožil novo vseslovensko akcijo za izgradnjo Marijine kapele v Tamarju. Takrat je bila planiška dolina s Tamarjem že široko znana in priljubljena, ne samo doma ampak tudi v drugih sosednjih deželah.

Lavtižar je bil tudi upoštevanja vreden raziskovalec zgodovine in zgodovinopisec. Čeprav redko navaja pisne vire, je iz njegovih del razvidno, da temeljijo na preučevanju arhivskih virov in strokovnih knjig. Predvsem ga je zanimala cerkvena zgodovina, podal pa se je tudi na področje splošne in kulturne zgodovine, na primer o znamenitih Slovencih. Nespregledljiva so Lavtižarjeva potopisna besedila. Kakor je rad služboval in deloval v razmeroma majhnih in odmaknjenih krajih, se je na drugi strani temeljito razgledoval po širnem svetu. Prepotoval je skoraj vso Evropo, tudi precej Rusije, odpravil se je celo v Afriko in še kam. Vse svoje poti pa je znal privlačno in verodostojno reportažno opisati.

Lavtižarjeva kar izčrpna in temeljita knjiga o Primožu Trubarju (128 strani) ne daje jasnega pojasnila, kaj je navedlo sicer razgledanega in izobraženega podeželskega duhovnika, da se je lotil prikazovanja življenja in dela našega verskega reformatorja in ustvarjalca prvih slovenskih knjig. Ni nam znano, da bi imel kak poseben osebni odnos do luteranstva ali celo kakšno neposredno izkušnjo z njim v svojem okolju, gotovo pa je to versko skupnost poznal tako iz časa svojega teološkega izobraževanja kakor iz let svojega evropskega in svetovnega popotništva. Morda je hotel ustreči slovenski Rimskokatoliški cerkvi, ki je bolj ali manj molče stala ob strani v času objav številnih knjig in spisov v časopisu ob štiristoletnici Trubarjevega rojstva (1908).

Knjiga je od Lavtižarja vendarle zahtevala dokaj temeljit pregled večine dotlej znane slovenske in tuje znanstvene, strokovne in poljudne literature o slovenski reformaciji. To je bila za podeželskega katoliškega župnika vsekakor zahtevna in odgovorna naloga, ki je morala dobiti tudi podporo pri odločujočih cerkvenih oblasteh. Samo domnevamo lahko, da je pobuda lahko prišla iz ljubljanske in morda še kakšne škofije, saj vrh slovenske katoliške skupnosti vendarle ni mogel kar naprej molčati in

spregledovati pomena slovenskega reformacijskega gibanja. V knjigi je na hrbtni strani naslovnega lista naveden imprimatur škofijskega cenzorja dr. Aleša Ušeničnika in generalnega vikarja Ignaca Nadraha. Dovoljenji sta bili pridobljeni 29. septembra 1932. Takrat je Lavtižar gotovo moral predložiti vsaj v obrisih že celotno besedilo, ki je potem doživelo knjižni izid leta 1935. Čeprav lahko dvomimo, da je pisec v celoti sam založil natis, je tako zapisano na naslovni strani, kjer je naveden tudi tiskar – Jugoslovanska tiskarna v Ljubljani. Ljubljanska škofija seveda ni mogla nastopati kot izdajateljica, gotovo pa je knjigo podprla.

Knjiga obsega trideset poglavij in sklep.

Prvo poglavje na kratko osvetljuje evropski verski razkol v začetku 16. stoletja in se posveča reformatorju Luthru; tega označi za mojstra peresa, a tudi za »nenormalnega človeka, skrajneža, ki ga ni zadrževala nobena ovira«. V drugem poglavju Lavtižar zatrjuje, da je bila reformacija pravzaprav deformacija, ki je tragično zaznamovala evropske dežele in tudi našo. V nadaljnjem poglavju povzema zgodovinska dognanja o širjenju luteranstva iz avstrijskih dežel v slovenske in ugotavlja, da je »poseglo v cerkvene, politične, družabne in slovstvene razmere ter pomenjalo novo dobo v zgodovini našega naroda«. Prva tri poglavja so povzeta po zgodovinopisju, večina naslednjih pa je namenjena osebnosti Primoža Trubarja, njegovemu delu in njegovim sodelavcem. Napisana so v zanimivem kramljajočem slogu, ki ga oživljajo številni dialogi. Tukaj se Lavtižar izkaže kot spreten pripovedovalec, ki se je obrusil pri pridiganju in pisanju ljudske dramatike. Prikaze dogajanja opira na (literarno)zgodovinske vire, ki jih je imel na voljo. V sklepni besedi jih sicer posebej navaja le šest (Slomšek, Elze, Sket, Stare, Gruden), a natančno branje kaže, da je poznal obsežnejšo literaturo o predmetu, predvsem prvi Trubarjev zbornik (1908), spise Franceta Kidriča, Ivana Vrhovnika in še kaj.

Lavtižar utemeljuje Trubarjevo zgodnjo versko razgibanost in do-
vzetnost za različne vplive z njegovim značajem, ki naj bi bil nemiren in nestalen ter dovzeten za reformatorske težnje. Svojo župnijo v Loki naj bi moral zapustiti zaradi nesoglasij z verniki, za pridigarja v Ljubljani pa naj bi ga vzeli zato, da bi ga prelati laže nadzorovali. Zgodbo o prvem Trubarjevem delovanju v Ljubljani pisatelj naslanja na Vrhovnikove spise *Zatrite cerkve in kapele ljubljanske* (Danica, 1903–1905), a ga dra-

matično obdela v obliki živahnih dialogov med škofom Kacijanarjem in mladim Trubarjem, v nadaljevanju pa še z drugimi osrednjimi osebami ljubljanske scene, Klombnerjem, Budino idr. Pisec tudi jasno poudarja, da je Trubar že v začetku imel jasno misel, da bi pisno nagovoril vse Slovence, ne le Kranjce. Pogumno navaja tudi nekaj Trubarjevih sočnih izjav o katoliškem zlorabljanju ljudskega pobožnjaštva. Navedki prav močno izstopajo v krepkem tisku. Sem in tja se mu zapiše tudi kakšna zaletava cvetka. Ko govori o sektaštvu, posebej navaja prekrščevalce, za katere pravi, da »niso zahtevali samo ponavljanja krsta, razširjevali so tudi druge pogubne nauke, posebno komunizem. Zahtevali so novo kraljestvo, v katerem ne bo bogatinov in ne siromakov, temveč bodo imeli vsi enake pravice ter vse premoženje uživali v tovarišiji«. Lavtižar povzema, da naj bi škof Kacijanar Trubarju podelil mesto stolnega kanonika prav zaradi zaslug, ki jih je imel pri zatiranju sektaštva v okviru novega verskega gibanja.

V nadaljevanju avtor razvija zgodbo o Trubarjevem odhodu iz Ljubljane v Šentjernej, njegovem begu na Hrvaško in v Trst, o njegovi začasni pomilostitvi in vrnitvi v Ljubljano, kjer je prekršil Tekstorjevo prepoved o javnem pridiganju in bil potem 1548 uradno izgnan na Nemško. Zanimiva sta deseto in enajsto poglavje v knjigi, ki sta v celoti posvečena katoliškemu pridigarju minoritu Tomažu. Pisec ga označi kot eminentnega pridigarja in ga povzdigne v Trubarju enakovrednega junaka in s tem doseže dramaturški učinek dveh primerljivih nasprotnikov. V nadaljevanju pisec domiselno popisuje Trubarjevo pot prek Gorenjske v Beljak in naprej v Briksen na Tirolskem. Zatrjuje, da je potoval peš ali pa so ga vzeli s seboj prevozniki. Od tod naj bi obiskal še Trident in si ogledal celo prostore koncilskega zborovanja. Opisi poti in cerkva so tako živi, da se ne moremo izogniti vtisu, da temeljijo na Lavtižarjevem osebnem popotovanju po teh krajih. Vtkani so tudi sicer kratki, a veljavni zgodovinski podatki o tridentinskem koncilu. Pot na Nemško naj bi Trubarja vodila naprej preko brennerskega prelaza v Nürnberg k podporniku Vidu Dietrichu, ki naj bi mu priskrbel župnijsko mesto v Rothenburgu. Lavtižar še ni poznal pravega priimka slovenskega dekleta, s katerim naj bi se Trubar v tem času oženil. Po tedanjem vedenju naj bi to bila Barbara Klaus iz Celja.

Naslednja poglavja prinašajo verodostojne podatke o Trubarjevih prvih knjigah (abecednikih in katekizmih) ter o uraškem Ungnadovem biblijskem zavodu. Vendar je tudi tu zelo zanimiv, ker rdeči niti o Trubarju in drugih slovenskih in nemških reformatorjih spretno dodaja tudi podatke in zanimive zgodbe o habsburških vladarjih, npr. o Karlu V. Jasno je razvidno njegovo hotenje, da bi predstavil reformacijsko gibanje le kot del, celo manj pomemben del, evropskega dogajanja v 16. stoletja, ki so ga prevladujoče označevali habsburški vladarji. Rad dodaja sočne podrobnosti, npr. o smrti škofa Textorja po padcu na poledenelih stopnicah, ki naj bi jo posredno povzročili luterani. Pripoved je hoteno pripovedovalsko spretno začinjena z zgodovinskimi detajli iz Grudnove zgodovine.

Zelo živahno so napisana poglavja o Trubarjevi zmagoslavni vrnitvi v Ljubljano v juniju 1561 in o razcvetu luteranstva, pa tudi o Klombnerjevih zdrahah v mestni upravi. Pripoved je popestrena tudi z odlomki iz Trubarjevih, Seebachovih in drugih pisem, ki so krožila med svetno in cerkveno oblastjo. Poglavitni vzrok za zmagoslavno širjenje luteranstva v slovenskih deželah pisec pripisuje neodločnemu škofu Seebachu in odločnim deželnim stanovom. Vrhunec novoverskega gibanja Lavtižar dobro označuje s prisposodbo o kamnu v vodi. »Poglej, kaj učini kamen, če ga vržeš v sredo stoječe vode. Prvi kolobar je neznaten, drugi ima že obširnejši obseg, naslednji sunki pa dobijo vedno širšo podobo.« Sledijo dogodki po tridentinskem koncilu, prihodu nadvojvoda Karla v Ljubljano, prepovedi *Cerkovne ordninge* in odloku o izgonu Trubarja na Nemško, z dodatkom, da se ne sme nikdar več vrniti. Ob tem pisec ne pozabi dodati izčrpne podatke o tedanjih katoliških škofih, ki so se hitro vrstili in se šibko zoperstavljali luteranskim stanovom, vse do Tavčarja in Hrena, ki sta dosegla odločilni preobrat.

Celo 27. poglavje Lavtižar z opazno naklonjenostjo posveti Trubarjevim, Dalmatinovim in drugim pesmaricam, iz katerih tudi kar izčrpno citira. Tu privre na dan njegova temeljita cerkvena glasbena izobrazba. Skromneje in kratko predstavi tudi Dalmatina in Bohoriča.

Zadnji dve desetletji Trubarjevega življenja je pisec spraval v eno samo kratko poglavje. Nekoliko temeljiteje je opisal le njegovo smrt in Andreajevo spominsko vezilo Trubarju. Pred koncem mu je izrazil tudi

spoštovanje in priznanje. »Dasi zelo obžalujemo Trubarjev odpad od katoliške Cerkve, moramo vendar pripoznati, da je bilo njegovo delo na književnem polju velikega pomena za slovenski narod.« V sklepnem poglavju Lavtižar navaja pogloblitve vire, ki jih je uporabil za svoje pisanje, pri čemer ne omenja takrat še delujočih raziskovalcev. Knjižico konča z vzdihom (v krepkem tisku): »Primož Trubar! Čast si delal materini besedi. Žal, da nisi delal časti tudi njeni veri.«

Brez zadrege lahko dodamo, da je s to knjižico tudi Lavtižar delal čast materini besedi. Napisana v živahno kramljajoči večerniški šegi pisanja za ljudstvo je strokovno dovolj verodostojna in temelječa na takrat znanem slovstvu o slovenskem reformacijskem gibanju, ob tem pa še pripovedovalsko zelo spretna in prikupna. Katoliško verovanje in čustvovanje pisca nikoli ne zapelje v ozkosrčnost ali celo žaljivost. Žal (še) ne vemo, v kolikšni nakladi je knjiga izšla in zakaj ni bila nikoli ponatisnjena. Ob obširnem znanstvenem pisanju o našem reformacijskem slovstvu, ki je nastalo v zadnjem stoletju, je Lavtižarjeva knjiga vsekakor še zmeraj zanimiv primer poljudnega strokovnega pisanja za najširšo bralno publiko.

Andrej Leskovic

FILOZOFIJA IN ETIKA SOLIDARNOSTI – POGUM ZA UPOR IN VOLJA DO UTOPIJE

Slovenska filozofinja Cvetka Hedžet Tóth v svoji peti samostojni knjigi (*Dialektika refleksijskega zagona*. Ljubljana 2015: Društvo 2000. 274 str.) predstavlja svoje razumevanje najbolj perečih vprašanj sodobnosti in razmišlja o pomenu filozofske refleksije, etiki solidarnosti, pogumu za upor in volji do metafizike in utopije. V delu protestira proti svetu, v katerem je človek »le privesek ekonomije« (str. 71), in izraža ogorčenje nad tem, da tudi pri nas »spreminjamo nekdanje socialno-solidarnostne kategorije na področju sociale, zdravstva in izobraževanja v ekonomske« (str. 44). Njena drža ni resignirana – daleč od tega! Kot angažirana intelektuala nas poziva, da se ne odpovejmo iskanju alternativ ter utopičnemu mišljenju in z njim povezanemu dejavnemu upanju: »Ljudje, izpolnjeni z upanjem, skušajo v danih razmerah delovati, postajajo ustvarjalni. V naravi upanja je, da se ne more sprijazniti s pasjim življenjem, ki bedno in nemočno životari v pasji uti. Imperativ upanja je: ne se pomiriti s slabim in kakršnim koli odrekanjem.« (Str. 156.) Delo se zavzema tudi za negovanje pojma metafizičnega, ki ga filozofinja razume kot »sposobnost miselnega preseganja« (str. 49), in obuja idejo nesmrtnosti, kakor jo je razumela frankfurtska filozofska šola.

Avtorica že v predgovoru poudarja pomen negovanja *refleksijskega zagona* (Habermas) in ohranjanja kritične moči teorije »tudi še v najbolj neperspektivnih in netransparentnih razmerah«, v katerih »potenciali gneva in protesta ne dajejo več alternative« (str. 9). Teorija namreč omogoča refleksijo o svobodi, »ki mora zajeti čim več ljudi vsepovsod po svetu« (str. 10). Ena vodilnih misli *Dialektike refleksijskega zagona* je stališče, da krivde za zdajšnjo krizo ne smemo pripisovati morali, kajti

vzrok za krizo je v gospodarstvu in ne v vrednotah, zato avtorica zavrača ideologijo, ki »aktivira zagon v svet vrednot, kjer naj kritična misel obmiruje in se nevtralizira« (str. 11).

Odlika dela Cvetke Hedžet Tóth je tudi to, da je pozorno na »ustvarjalni zagon« (str. 26) književnosti, ob katerem se sproža *refleksijski zagon*; o miselnih izzivih sodobnosti namreč filozofinja ne razmišlja samo v dialogu z velikimi imeni sodobne filozofije, kot so Ernst Bloch, Herbert Marcuse, Erich Fromm, Jürgen Habermas, Richard Rorty in Peter Sloterdijk, ampak njeno kritično misel sproža tudi literarna ustvarjalnost, ki »razširja in pogloblja našo senzibilnost glede prepoznavanja potreb ljudi« (str. 187): o zlu in o krutosti vojne na primer razmišlja ob branju dela srbskega pisatelja Vidosava Stevanovića *Iskra*, o ponavljanju zgodovine in invaziji »kobiličarskega kapitalizma« s pomočjo eseja Milana Kundere *Sram pred ponavljanjem*, o krizi naše civilizacije in pomenu uporništvu ob pamfletski poeziji Dušana Voglarja, o občutku domovinskosti ob uspešnici avstrijskega pisatelja Karl-Markusa Gaußa *Evropska abeceda*, posebno razpravo pa namenja razmišljanjem o življenjski filozofiji Edvarda Kocbeka.

Knjigo sestavljajo štiri poglavja, v vsakem sta dve samostojni, a tematsko povezani študiji. Prvo poglavje nosi naslov *Pankapitalistična utopija*, prva razprava v tem poglavju pa *Koliko morale prenese bogastvo*. V motu razprave – razumemo ga lahko tudi kot moto celotne knjige – je zapisana trditev Zygmunta Baumana, da »privatizacija« pomeni razpad »mreže medčloveških odnosov«, medtem ko »socialna država« stremlji k povezovanju svojih članov, da bi obvarovala vse in vsakogar pred moralno pogubnim spopadom »vseh proti vsem« (str. 17). Zlom socializma v Evropi – realnega in našega samoupravnega –, ki je pomenil tudi vrnitev kapitalizma in zmago globalnega kapitalističnega gospodarstva, je v nekdanjih socialističnih državah spremljalo navdušenje, kot da bi to pomenilo celo »pankapitalistično utopijo in vseodrešenjsko gibanje« (str. 18). A upanje, povezano s kapitalizmom, se je razblinilo, saj je kapitalizem že sam po sebi protičloveški, še posebej brezobziren pa je v postsocialističnih državah; avtorica brez olepševanja zapiše, da je substanca našega kapitalizma ropanje družbenega premoženja: »Ta kapitalizem se je začel zločinsko, kradel je, pa naj se zateka v še takó

izbran besednjak visokodonečih besed o demokraciji in toleranci: kraja je kraja.« (Prav tam.) Sprašuje se, ali bi lahko izbrali *tretjo pot* (Anthony Giddens) onkraj socializma in kapitalizma, kajti jasno je, da »beg iz totalitarizma preteklega komunizma vzhodne Evrope v neoliberalizem ni rešitev« (str. 28), saj gonja za denarjem mnogim pomeni le boj za golo preživetje in podobe iz Engelsovega *Položaja delavskega razreda v Angliji* znova postajajo stvarnost. Ob tem se vpraša, »koliko socialne zavzetosti in pravičnosti usmerja našo strankokracijo« (str. 30), in ugotavlja, da država »sploh ne velja več za organizirano solidarnostno skupnost« (str. 32). Današnja družba bolj kot na solidarnost prisega na toleranco, toda v kapitalistični družbi se toleranca, kakor je opozoril Herbert Marcuse, izvaja ob *vnaprej utrjeni neenakosti*. S kapitalizmom je solidarna tudi sodobna levica – njene misli ne odlikuje več prizadevanje za *univerzalizacijo* (str. 37), ampak »duh difference«; pojavil se je tip *razočaranega intelektualca*, ki se odpoveduje ideji organizirane solidarnosti. A tej ideji se, neutrudno ponavlja filozofinja, ne smemo nikdar odpovedati.

V naslednji študiji z naslovom *Bebasta in sramotna ponovitev* avtorica označuje izjave, da je zahteva po socialni pravičnosti totalitarizem, kot hudo »kršitev vseh civilizacijskih norm o humanizmu« (str. 43). S krnjenjem in ukinjanjem socialnih pravic, ki smo jima priča, je po avtoričinem prepričanju načeta tudi demokracija, kajti prava demokracija je solidarnostna, okrnjena je tudi zmožnost mišljenja alternativ. S koncem države blaginje smo soočeni z okrutno tekmovalnostjo in »izločanjem po pravilu *najslabši člen, marš ven!*« (str. 49), zakonom ekonomije je v kapitalistični družbi podrejeno vse, tudi kultura kot kulturna industrija in celo ljubezen, zato sodobni človek, kot je ugotavljal Erich Fromm, ne zna več zares ljubiti. Avtorica se sklicuje na misel Petra Sloterdijka, da gre v postkomunističnih razmerah za brutalno konverzijo *iz sistemov dinamike srda in ponosa v sisteme dinamike pohlepa*, in poudarja, da pohlepa, ki žene tekmovalnost, ni mogoče uravnotežiti z dobrotelostjo, kajti solidarnost, ki »pomeni delati dobro za vse« (str. 71), mora biti vgrajena v temelje sistema. Opozarja, da tam, kjer je ni in kjer ni pravičnosti in poštenosti, tudi miru ni. Kot nekakšna rdeča nit knjige deluje njeno prepričanje, da smo na svetu zato, da ga – z organizirano solidarnostjo – »mirimo, ne pa da ga merimo v milijonih dobička in kapitala« (str. 84).

Filozofinja je kritična do konformizma sodobne politične levice, kajti ta ni več »prostor, ki zbira upanje, koncentrira jezo in obup v gibanje, ki bi lahko opravilo svetovno emancipacijsko poslanstvo« (str. 70). Trajen navdih vidi v sanjah generacije '68, ki je zahtevala »spremembo represivne medčloveškosti na vseh ravneh« (str. 64), in pritrjuje sporočilu *Deželnih balad* Dušana Voglarja, ki prepoznava pokončnost v večnem uporu zoper sprevrženo, protičloveško stvarnost.

S temo upora se začne tudi prva študija drugega poglavja z naslovom *Solidarnost – ta drugo pravičnosti*, v kateri filozofinja predstavlja poglede enega izmed tvorcev *Splošne deklaracije o človekovih pravicah* Stéphana Hessla, zapisane v knjižicah *Dvignite se!* in *Napovedujemo mir!* Z njegovo pomočjo poudarja, da je razmere v svetu mogoče spremeniti in da sta podlaga uporništvu »naravni čut za poštenost in *potreba po pravičnosti*« (str. 79). Vrednote francoskega odporniškega gibanja so po Hesslu temelj sodobne demokratične in socialno pravične družbe in filozofinja se vpraša, v kakšno oporo so lahko njegove misli nekomu, ki neguje vrednote NOB. V svojem delu Hessel mlajšim generacijam vliva pogum za miroljuben upor proti socialni nepravici, ki ga vodi nenasilno upanje, in jih svari, da sta najslabši odgovor na zatiranje ravnodušnost in brezbriznost; brezup je po Hesslu nesprejemljiv, ker *ne da rezultatov, ki bi lahko porodili upanje*.

Upanja na spremembe v svojih kritičnih analizah sodobnosti ne izgublja niti Jürgen Habermas, čigar razumevanje filozofije in etike obravnava avtoričina študija z naslovom *Asketsko pojmovanje etike in filozofije*, ki še posebej opozarja na Habermasove analize odtujitvenih procesov. Najplemenitejše poslanstvo filozofije vidi Habermas v njeni zmožnosti *radikalne samorefleksije*; kot najradikalnejša samorefleksija se je filozofija dolžna nenehno upirati vsakršni odtujitvi in ideologizaciji, sposobna mora biti reflektirati tudi področja, kjer tradicionalna filozofija, kakor pojanjuje filozofinja, »nekoč ni imela domovinske pravice, in kot oko sveta [...] ubesediti še najbolj neizrekljivo trpljenje in bolečino« (str. 95). Filozofija zato ne sme postati samozadostna niti se ne sme reducirati na znanost, saj bi to vodilo v njeno »otrdelost in otopelost« (prav tam), opozarja avtorica, navezujoč se na Habermasa.

Habermas je zavezan duhu moderne. Prepričan je, da je treba nujno ohranjati razsvetljenski projekt, ki še ni dokončan, in že v 70. letih ana-

lizira pojav »novega konservativizma«, ki je bil glasnik konca moderne in je moderno kulturo odklanjal. Avtorica povzema njegove analize in izpostavlja predvsem ugotovitev, da novokonservativci »marsikaj kriznega, kar se dogaja v družbi, podtikajo kulturi« (str. 102), za krizo, katere vzroki so v napačnih ekonomskih odločitvah, pa krivijo (leve) intelektualce, ki naj bi si zaradi svoje krivde zaslužili sankcije. Trditev, da je kriza, ki v resnici izhaja iz neustrezne ekonomske rasti, kriza vrednot, je postala ideološka fraza, ki jo skupaj z zahtevo, da je treba »aktivirati« prav »vrednoto *poslušnosti* in *ponižnosti*, da bi kapital lažje funkcioniral« (str. 109), poslušamo še danes. Takšnemu stališču Cvetka Hedžet Tóth odločno nasprotuje in zagovarja trditev, da krize, ki je najprej ekonomske narave, ne more rešiti nikakršna renesansa etike, kaj šele religije, ter svari: »Hipokritski kapitalistični način reprodukcije, ki je v zelo očitni krizi, taisto krizo prelaga s sebe na drugega, celo na vrednote, in religiozno vodene in upravljane vrednote so v svetovnem okviru marsikje porodile fundamentalizem in z njim povezani terorizem, ki zlepa ne bo obvladljiv.« (Str. 114.) Sprašuje se, kakšna je vloga intelektualca v današnjem globaliziranem svetu, ki prisega na ekonomski liberalizem, in odgovarja, da predvsem v tem, da ne pristane na stališče, da je treba *zaustaviti refleksijo in vzpostaviti trdne vrednote*, in da ne dopusti, da bi *refleksijski zagon* samo za trenutek onemel – niti ob občutljivih vprašanjih religije. Ob tem omenja Habermasovo misel, da multikulturalnost zahteva vzajemno priznavanje subkultur, a v okviru skupne politične kulture – tako razumljena medkulturalnost »bi nas odtegnila kulturnemu imperializmu visoko razvitih zahodnih držav in hkrati ohranjala vse dragocene pridobitve našega humanizma« (str. 104). Poudarja tudi, da intelektualec ni prerok, »ampak predvsem mislec, ki uspe razbrati obstoječe stanje, ne samo glede tega, kar-je, takò, kot pač je, ampak še v marsičem bolj določene tendence, ne glede na to, ali so te pozitivne ali izrazito negativne« (str. 131).

V današnjem času, za katerega je značilna »nepreglednost [...] mišljenja radikalnih alternativ, se filozofija sicer zateka v etične oaze« (str. 118), a po Habermasovem opozorilu »etizacija sveta zahteva argumentacijo, vpeto v kar najbolj aktualne družbene razmere« (prav tam). Delo navaja Habermasovo stališče, da je filozof dolžen »podati ›moralno gledišče«

[...], seveda z univerzalno zahtevo po utemeljevanju tega, kar vključuje etično razsežnost bivanja v sodobni družbi« (str. 132–133). Habermas želi etiki odvzeti represivni značaj, zato se njegova etika diskurza odpoveduje »substancialnemu pristopu«, ki pozitivno določa, kaj je dobro in kako živeti, in zagovarja »nesubstancialni koncept« etike, ki mora znati detektirati zlo in nesvobodo ter deluje kot alarmni sistem, ki opozarja na krivice – Habermas si prizadeva za *asketsko pojmovanje* etike. Odgovori tako razumljene etike na vprašanje *Kaj storiti?* so zgolj »orientacijska točka« in ne »vednost v obliki imperativa« (str. 137); takšna etika je »sredstvo za prisvajanje sveta v neodtujeni, nepostvarjeni obliki« (prav tam) in ni v izključni pristojnosti nikakršnega svetovnega nazora ali religije.

V tretjem poglavju *Dialektike refleksijskega zagona*, ki nosi naslov *Volja do metafizike in utopije*, se avtorica posveča mišljenju nemškega filozofa Ernsta Blocha in ameriškega filozofa Richarda Rortyja. Čeprav gre za misleca, ki izhajata iz različnih teoretskih predpostavk in uporabljata precej različna »besednjaka«, je iz avtoričine analize njunih filozofskih pogledov očitno, da sta si po humanistični intenci zelo sorodna. Tudi z njuno pomočjo filozofinja pojasnjuje eno glavnih misli *Dialektike refleksijskega zagona*, da bi odpoved utopičnemu mišljenju pomenila odpoved humanizmu; utopija je namreč predpostavka humanizma, ta pa je, kot se je izrazil Bloch, *odrasel v utopiji*.

Na Blocha, misleca tistega, česar še ni, in na njegovo čudovito pozornost na človeškost je pri nas v začetku 60. let med prvimi opozoril Edvard Kocbek. Tedanja slovenska filozofija za Blochov »dosledno metafizično razvit materializem« (str. 150) žal ni pokazala zanimanja, a tudi danes, ko politika nima več monopola nad filozofijo, pri Blochu le redko iščemo navdih; morda zato, domneva avtorica, ker v sodobnem svetu »ekonomija dobiva premoč celo nad politiko« (str. 172), svet, ki ga anticipira Bloch, je namreč »svet onkraj kapitalizma« (prav tam). Blochovo mišljenje je možne sreče, medčloveške solidarnosti, človekovega dostojanstva ter življenja brez revščine, izkoriščanja in vsakršne odtujenosti je popolnoma tuje danes prevladujoči neoliberalistični ideologiji. Toda to ni dokaz za neaktualnost Blochove misli, je prepričana avtorica, kajti »moč utopičnega mišljenja je in ostaja eden od najmočnejših virov

za trajno ohranjanje *poguma za bivanje*« (str. 151); poudarja tudi, da bi morali prisluhniti Blochovemu pozivu, »da preteklo jemljimo iz prihodnjega in nikakor obratno« (str. 172).

Čeprav Bloch izhaja iz Nietzschejeve trditve o smrti Boga, iz nje ne izpelje nikakršnih nihilističnih sklepov, ampak – prav nasprotno – v prihodnost usmerjeno utopično filozofijo, ki »ohranja metafiziko v obdobju brez Boga« (str. 154). Ne odpoveduje se niti pojmu transcendece, le da ga razume »na ravni *imanence* in ne onkraj zgodovine« (prav tam). Takšna je lahko le filozofija *nekonstruiranega vprašanja*, ki se ji upira to, da bi enkrat za vselej odgovorila na vprašanje biti in bivajočega. Bloch se ne odpoveduje niti pojmu nesmrtnosti in tako kot Adorno in Horkheimer kliče »*ven iz vode smrtnosti*« (str. 158); avtorica ob tem analizira njegove nazore o utopiji nasprotovanja smrti v *Duhu utopije* (1918; 1923), v kateri Bloch trdi, da nam srečanje s samim seboj omogočajo umetniška dela.

Bloch je utopične sanje odkrival na vseh področjih človekove ustvarjalnosti – pretežni del razprave o njegovi filozofiji Cvetka Hedžet Tóth namenja razmišljanjem o arhitekturi kot utopiji človekovega domovanja. V filozofiji samosrečanja v *Duhu utopije* Bloch opisuje tri stopnje v odnosu med notranjo vsebino in zunanjo obliko, s katerimi, kot ugotavlja avtorica, »nehote opisuje zgodovino arhitekture« (str. 160): grška linija je linija ugajanja in pomeni *skladnost notranjega z zunanjim*, »evdajmonistično ravnotežje med življenjem in strogostjo prostora« (str. 161); egipčanska arhitektura predstavlja popolno zunanost, je neprijazna, zaznamuje jo »*hotenje postati kamen*«, nad življenjem vlada »totalna oblast anorganske narave« (str. 162); gotska linija pa uteleša *duh vstajenja*, »dematerializira vsakršno maso«, »zmagala je moč notranjosti« (str. 163). V *Principu upanja* (1954–1959) Bloch izraža odklonilen odnos do sodobne, na abstraktno tehniko zožene in odtujene arhitekture ter sprašuje, ali je mogoča sinteza egipčanskega *kristala* z gotskim drevesom življenja, natančneje, njuno posredovanje in povzdignjenje v nekaj tretjega, izvirnega, česar še nikoli nikjer ni bilo. Avtorica ob analizi Blochovega dožemanja sodobne arhitekture kot izraza ledenega sveta avtomatov opaža podobnosti med njegovimi razmišljanji in poznejšo antifunkcionalistično naravnano diskusijo v arhitekturi.

Druga razprava tega poglavja se začne z opisom Rortyjevega lika liberalnega ironika ali – kakor besedno zvezo sloveni avtorica – »svobodoljubnega hudomušneža« (str. 173), ki pooseblja Rortyjeva filozofska stališča. Ironik nasprotuje »zdravorazumski« poziciji metafizika, ki verjame, da poleg spremenljivih pojavov obstajajo nadčasovni red ter večna bistva in absolutne resnice; takšno metafizično pozicijo Rorty odklanja, saj meni, da je »filozofija zavezana času in se spreminja tako po heraklitovsko« (str. 175). Rortyjev ironik, ki je *nominalist in historicist*, zavrača prepričanje, da obstaja kaj dokončnega in nespremenljivega, zato se odpoveduje *dokončnemu besednjaku* (od katerega metafizik pričakuje, da mu bo omogočil spoznati kaj dokončnega), in si besednjak izbere sam. (Tako kakor Blochu je torej tudi Rortyju ljubše, da na vprašanja ni nikoli odgovorjeno, kot da bi bilo odgovorjeno enkrat za vselej!) Ob navedbi te poteze lika liberalnega ironika avtorica opozarja na Rortyjev upor proti poskusom poznanstvenjenja filozofije, ki ne vodijo nikamor drugam kot zgolj v odtujitev védenja in dogmatizem, ter na Rortyjevo naklonjenost svobodni, odprti in neobremenjeni komunikaciji, »ki sproža spontanost« (str. 176). Avtorica opozarja na Rortyjev avtobiografski zapis *Trocki in divje orhideje*, v katerem ameriški filozof skozi opis svojega srečanja s samim seboj ob pogledu na divje orhideje, katerih moralno sporočilo je kot otrok povezoval s Trockim, pojasnjuje izoblikovanje svoje drže angažiranega intelektualca, ki se zavzema za posameznikovo svobodo in hkrati za socialno pravičnost ter solidarnost. Cvetka Hedžet Tóth se ustavi tudi pri njegovem eseju *Spodletele prerokbe, veličastna upanja* (1998) in priporočilu, da berimo tako *Novo zavezo* kot tudi *Komunistični manifest* – besedili, ki sta zaradi upanja na socialno pravičnost lahko še danes navdih in spodbuda za prihodnost, pa čeprav gre za *spodletele prerokbe*.

Rortyjeva filozofija je kljub »deklarirano postutopični dobi« (str. 188), v kateri je nastajala, izrazito utopično naravnana. Njegovo *liberalno utopijo* nakazujeta že prepričanje liberalnega ironika, da je okrutnost najhujše, kar lahko storimo drugemu človeku, in upanje, da lahko prenehamo poniževati drug drugega. Gre za utopijo človekove svobode in hkrati medčloveške solidarnosti. A solidarnost se po Rortyju ne odkriva s filozofsko refleksijo, ampak »z našo naraščajočo senzibilnostjo

za trpljenje, krivice in ponižanja drugih ljudi« (str. 193); nikakor pa ni dovolj, da trpljenje zgolj prepoznamo, treba ga je preprečevati in odpravljati. Filozofinja ob tem opozarja še na Rortyjevo približevanje svetu književnosti, ki je nabit z etičnimi sporočili in izostruje našo občutljivost za človeške potrebe in trpljenje; nobenemu filozofskemu delu ni uspelo o suženjstvu v Ameriki povedati toliko kot *Koči strica Toma*. Rortyjev teren razmišljanj je torej, piše avtorica, »svet romana in svet filozofije, pripovedništvo in teorija, potreba po demokratični utopiji in potreba po metafiziki, liberalni ironik in filozof« (str. 195). V Rortyjevem duhu se nato vpraša, ali je »možno bogastvo brez siromaštva« in ali levica razpravlja o pojmi, kot so identiteta, diferenca, toleranca in medkulturnost, samo zato, ker »ne obvladujemo več dejanskih problemov« (str. 196); v duhu Rortyjeve filozofije je tudi njena domneva, da je »utopija demokracije odprava revščine« (prav tam).

Prva razprava zadnjega, četrtega poglavja z naslovom *Iz metafizike slovenstva* govori o Kocbekovem doživljanju slovenstva, njegovih razmišljanjih o slovenskem jeziku, narodu, domovini in njegovem *kozmičnem čutu*. K metafiziki slovenstva sodita po avtoričinih besedah prizemljen »čut za orientacijo v svetu in življenju« (str. 210) in »svetlo razmerje do življenja« (*Kocbek*), ki ga nujno potrebujemo za svoj obstanek; metafizika je v tem kontekstu razumljena kot »zmožnost posredovanja, ki ugasne vsakokrat takrat, ko mišljenje prisega na kaj absolutnega, dokončnega in samozadostnega« (str. 11).

K oceni, da slovenska tradicionalna nazorska razklanost celo narašča, avtorica navaja Kocbekovo stališče, da je pretirana dovezetnost za nazorskost in univerzalne ideje med izvirnimi grehi slovenstva – iz nje izvira tudi »zasvojenost s politiko« (str. 223), proti kateri Kocbek protestira, saj je prepričan, da politika ne sme biti cilj, ampak je lahko le sredstvo; hkrati Kocbek Slovence opogumlja, da so sposobni tudi za politično in ne le za kulturno dejavnost. Njegov koncept politike je »v bistvu etizacija sveta, ki počlovečuje« (str. 226). Na Kocbekove poglede se navezuje ena vodilnih misli celotnega dela, zapisana že v predgovoru *Dialektike refleksijskega zagona*, misel, da se najvišje resnice nazorov med seboj izključujejo in da je treba »kot povezujočo resnico med različnimi nazori izpostaviti drugo, dejavno resnico, ki je vedno etična«; pri tem

»gre za etiko medčloveške solidarnosti kot kohezijsko vezivo človeštva, celo globalnih, svetovnih razsežnosti« (str. 12).

Avtorica trdi, da h Kocbekovemu razumevanju smisla metafizike slovenstva spada tudi njegova vizija zveze evropskih držav, ki jo je predstavil v eseju *Mali in veliki narodi* (1939), in se ob tem sprašuje, koliko se je današnja združena Evropa približala Kocbekovemu idealu, koliko pa njeno združevanje temelji na velikem kapitalu, ki ne dopušča solidarnosti in ni naklonjen majhnim narodom.

Filozofinja nadgrajuje svoja razmišljanja o Kocbekovi onaravljeni etiki ter prizemljeni, biocentrični metafiziki v svojem delu *Hermenevtika metafizike* (2008) in poudarja, kako pomembno je ohranяти panteistični kozmični čut, ki ga je Kocbek negoval v izjemno težkih razmerah med vojno; nanj ne smemo pozabiti zato, »da ne bo nobena učenost pomenila zatajevanje življenja« (str. 216). Ohranjanje življenja je bistvo Kocbekovega pojma *svetosti življenja*. Avtorica v Kocbekovem povezovanju »svetega in revolucionarnega človeka« v *Tovarišiji* – sintezi osebnega in etičnega z družbeno odgovornim in solidarnim – prepozna podobnost z Rortyjevo utopično vizijo skupnosti, v kateri bosta osebna svoboda in avtonomija združljivi s pravičnostjo in solidarnostjo.

V zadnji razpravi z naslovom *Človekova in narodova samobitnost* avtorica ocenjuje dejavnost *Revije 2000*, ki jo razume kot etično zelo občutljivo spontano gibanje, in trdi, da je sodelavce revije bolj kot politična opredeljenost povezovalo »dojemanje kulture kot tega, kar narod v marsičem najbolj osredinja v večnostnem pomenu« (str. 231). K občutju, ki zaznamuje njihovo dojemanje slovenstva, po avtoričinih besedah sodi tudi ohranjanje »upanja, utopične zavesti, celo negovanja metafizične zavesti« (str. 263). Cvetka Hedžet Tóth predstavlja tudi prispevek urednika *Revije 2000* Petra Kovačiča Peršina. Najdlje se zadrži pri njegovi knjigi *Duh inkvizicije* (2012), v kateri Peršin med drugim poudarja, da človeštvo brez utopije, ki je izraz upanja, ne more preživeti in da gre pri utopiji za »etizacijo sveta« (str. 233); pozorna je na njegov »čut za upornišvo«, »zavidljivo samosvojost« (str. 234) in »širok komunikacijski vzorec« (str. 235), ki izstopa pri njegovem poskusu vzpostavitve dialoškega ozračja tudi med partizani in belogardisti. Avtorica izpostavlja Peršinova stališča, da je sprava *izraz človečnosti človeka*, pogoj za sožitje in sproščeno živ-

ljenje naroda ter obnovitev krščanstva in da lahko svojo svobodo ubrani le narod, ki ne dvomi o svojem narodnoosvobodilnem uporu. Komentira tudi njegovo kritiko slovenskega katolicizma, ki ni protikrščanska, ampak »učinkuje kot izpoved globoko vernega kristjana« (str. 242). Zauzstavi se še ob Peršinovih razmišljanjih o Vekoslavu Grmiču, ki je pri nas prvi opozarjal na idejo globalnega etosa, in ob Kocbekovem vplivu na Peršinovo ustvarjalnost ter dejavnost in sploh na usmeritev *Revije 2000*, katere vodilo je bila »etična naravnost in človečnost brez meja« (str. 271). Ob Peršinovi *Vrnitvi k Itaki* se avtorica sprašuje o »metafizični razsežnosti bivanja našega naroda« (str. 265) in navaja Peršinovo stališče, da mora metafizični napor odgovorno negovati svobodo in humanost ter s tem tudi smisel življenja – v tem je po njenem prepričanju aktualnost pometafizične metafizike, v središču katere je življenje.

Cvetka Hedžet Tóth v *Dialektiki refleksijskega zagona v srečanjih z vsemi omenjenimi avtorji* predstavlja predvsem svojo osebno držo, h kateri spadata neomajno prepričanje o nujnosti socialne pravičnosti in verjetje v še vedno odprte možnosti solidarnega sobivanja vseh ljudi na svetu, ki bi bil dom za vse. Zato, da te možnosti ostanejo odprte, filozofska refleksija nikoli ne sme umolkniti.

JOSIP VALENTIN GRUDEN (1869–1922)

Josip Valentin Gruden (tudi: Josip Gruden) se je rodil 14. februarja 1869 v Ljubljani. Njegov oče Andrej Gruden (rojen 1837) je bil krojaški pomočnik iz Idrije, mati pa Marija Selan (rojena 1844). Družina je stanovala v Rožni ulici (Mesto, h. št. 100).¹ Josipa je krstil tedanji kaplan dr. Jurij Šterbenc. Po običaju, ki je bil značilen za Staro Ljubljano, sta bila njegova krstna botra iz obrtniških krogov – čevljarški mojster Matija Horvat in vrtnarjeva soproga Uršula Hruby.

Gruden se je šolal v Ljubljani,² kjer je med letoma 1880 in 1888 obiskoval gimnazijo ter jo zaključil z odličnim uspehom. Sledil je študij teologije med letoma 1888 in 1892. Za duhovnika je bil posvečen 23. julija 1892. Vedno je bil šibkega zdravja, zato je dobil za svoje prvo službeno mesto kaplanijo na Bledu (1892). Sledile so vsakoletne selitve: Ig (1893), ponovno Bled (1894), Mošnje in Brezje (1895) ter Šmartin pri Kranju (1896).

Kljub številnim stanovskim in službenim obveznostim, ki jih je vedno vestno izpolnjeval, je nadaljeval študij in leta 1897 dosegel doktorat iz bogoslovja na univerzi v Gradcu. Zaradi napornega študiranja je izčrpal vse svoje telesne moči in resno zbolel. Svoje službovanje je moral zato prekiniti in oditi na zdravljenje v Meran na Tirolsko.

Med letoma 1898 in 1902 je bil prefekt in nato do 1904 ravnatelj

1 SI ZAL LJU 504, Popis prebivalstva 1869, MF-108, Mesto Ljubljana, h. št. 100.

2 Karel Capuder v SBL navaja, da je Gruden ljudsko šolo obiskoval v Idriji. Glej: Capuder Karel. Gruden Josip. Slovenski biografski leksikon. Slovenska biografija. Ljubljana: ZRC SAZU, 2013 (elektronski vir: <http://www.slovenska-biografija.si/oseba/sbi218603/>, pridobljeno: 28.2.2015).

Alojzijevišča v Ljubljani. Leta 1903 je postal nadomestni profesor za zgodovino in cerkveno pravo na ljubljanskem bogoslovju, nato pa med letoma 1904 in 1911 redni profesor teh predmetov. Ko je bil izpraznjen K rchbergov kanonikat, je bil imenovan za kanonika, nato še za arhidiakona ljubljanskega mesta in knezoškofovskega komisarja za verouk na gimnazijah, realki, učiteljišču in liceju.

Več let je bil predsednik Vincencijeve in Leonove družbe, ustanovil je Elizabetino družbo ter delal v odboru Muzejskega in Katoliškega tiskovnega družstva. Ko je postal kaplan na Bledu, se je leta 1893 včlanil v Muzejsko dru stvo za Kranjsko in mu ostal zvest do svoje smrti. Leta 1909 je bil, kot  e rečeno, izvoljen v odbor družstva in je prevzel uredništvo dru stvenega glasila *Izvestja*. Med prvo svetovno vojno (leta 1917) je napredujoča bolezen začela ovirati njegovo delovanje in mu naposled vzela zmožnost za vsako delo. Umrli je 1. oktobra 1922 v Ljubljani. Množica, ki se je udeležila pogreba, ga je pospremila k zadnjemu počitku na pokopališče pri Sv. Križu v Ljubljani (današnje pokopališče  ale).

 e med šolanjem na gimnaziji je Josip Gruden kazal velik interes za zgodovino, o čemer pričajo skoraj same odlične ocene pri tem predmetu. Ko so tedaj v gimnazijo vpeljali predavanja, je v 8. razredu pripravil govor *Wallensteins historische Gestalt*. Kasneje je zgodovini posvetil ves svoj prosti čas.

V študijah *Kako tolmačijo zgodovino?* (Katoliški obzornik, 1900, str. 14–25), *Zgodovinski aforizmi* (Katoliški obzornik, 1900, str. 241–247) in v *Odgovoru kritiku L. L.* (Dom in svet, 1910, str. 554–555) je razlo il svoje nazore o zgodovini kot znanosti. Josip Gruden velja predvsem za kulturnega zgodovinarja, ki je kot ključne elemente zgodovine navajal »Boga, naravo in človeka«, ob tem pa dodajal, da »kakor se pri posamezniku izpopolnjujeta um in volja, tako se vzpenja človeštvo pod božjim vodstvom od stoletja do stoletja do vedno popolnejšega spoznanja resnice, do popolnejše nravnosti in s tem do svoje sreče«. V zgodovini je videl s sv. Avguštinom v času po Kristusu središče zgodovine v delovanju Cerkve. Obsojal je zlorabo zgodovine v strankarske namene. Zavedal pa se tudi, da na vsakega zgodovinarja vplivajo časovne razmere in zato pogosto citiral Goetheja (Faust I): »Was ihr den Geist der Zeiten hei t, das ist im Grund der Herren eigner Geist.«

S preučevanjem zgodovine in objavami svojih izsledkov je Gruden razumljivo pritegnil pozornost znanstvenih krogov. Njegovi rezultati so mnogokrat odpirali nove poglede, njegova interpretacija pa je bila zanimiva tudi takrat, ko ni šlo za objavo novosti. Pisal je vedno počasi, saj je najprej preučeval gradivo in si pri tem izrisoval smernice raziskave. Potem se je običajno poglobil v podrobnosti ter na temeljih teh gradil svojo študijo, ki je skoraj vedno izžarevala objektivnost. Zaradi svojega modernega pristopa k raziskovanju in objavljanja izsledkov je Gruden postal učitelj tistih, ki jih je zgodovina zanimala (naraščajoče inteligence), pa tudi preprostega ljudstva, ki je z lahkoto sledilo njegovim zapisom, pisanim v poljudni domači besedi. Josip Gruden je bil zato že za časa življenja »popularen« pisec. Svoje spise je objavljajl skoraj izključno v znanstvenih revijah in zbornikih, zavestno pa se je izogibal objav v dnevnem časopisju.

Zaščitni znak njegovih del je bila zagotovo aktualnost. Že njegov prvi spis *Slavni dan Slovencev pri Sisku* (Dom in svet, 1893, str. 271–279) je izšel ob 300-letnici bitke pri Sisku. Aktualno vprašanje slovanskega bogoslužja ga je pripeljalo do temeljitih študij o Cirilu in Metodu, glagoljaških spomenikih, oglejski cerkvi in njenem razmerju do Slovencev. V želji, da bi lahko posegel še globlje, se je posvetil preučevanju arhivskih virov. Furlanske arhive je prvič obiskal poleti 1906, nato je večkrat delal v nadškofijskem in kapiteljskem arhivu ter nadškofijski in mestni knjižnici v Vidmu, obiskal je tudi arhive v Benetkah, San Danielu in Čedadu. Naposled se je odločil za pregled gradiva za slovensko zgodovino v vatikanskem arhivu. Čeprav je pisal počasi, je bil Gruden znan po silno hitrem pregledovanju arhivskih virov. V enem tednu je lahko zbral ogromno gradiva, kar ga je običajno tako utrudilo, da je moral nato nekaj časa počivati. Pogosto je dal zato važnejše listine prepisati arhivarju, ki mu je potem prepise pošiljal v Ljubljano.

Plod teh arhivskih študij so zlasti *razprave o protestantizmu na Slovenskem* in knjiga *Cerkvene razmere med Slovenci v 15. stoletju in ustanovitve ljubljanske škofije* (Ljubljana 1908). V omenjenem delu in številnih drugih študijah je objavil celo vrsto dotlej neznanih arhivskih virov in zavrnil marsikatero zmoto. Gruden je pisal v slovenskem jeziku, le ob dveh priložnostih je uporabil nemški jezik. Za dunajsko Leonovo druž-

bo je napisal knjigo *Das soziale Wirken der katholischen Kirche in der Diözese Laibach* (Ljubljana 1906), kjer je razgrnil ogromno delo Cerkve v ljubljanski škofiji v preteklosti in na podlagi podatkov, ki jih je uspel pridobiti z vprašalnimi polami oziroma so mu jih povedali delujoči možje (npr. Janez Evangelist Krek), tedanje kulturno stanje v škofiji. Proti graškemu profesorju Johannu Loserthu je v razpravi *Zur Autorschaft des Gründlichen Gegenberichtes* (Carniola, 1912, str. 103–115) branil verodostojnost tega spisa in odkril avtorja v osebi sekovskega škofa Martina Brennerja. To svoje naziranje je nato branil proti dr. Ottmarju Hegemannu v polemiki z naslovom *Die Autorschaft des Gründlichen Gegenberichtes* (Carniola, 1912, str. 279–280).

Za glavno Grudново delo, ki je njegovo ime poneslo v sleherno kajžo na Slovenskem, velja *Zgodovina slovenskega naroda* v 6 zvezkih (skupaj 1088 strani), ki je bila izdana pri Mohorjevi družbi v letih 1910–1916. Za to ilustrirano delo je pregledal ogromne količine arhivskega gradiva in predstavil celotno preteklost slovenskega naroda. Obsežno je pisal tudi o reformaciji, protireformaciji in katoliški verski obnovi. V predgovoru je zapisal: »V obliki zgodovinskih slik in povesti hočem opisati značilne dogodke in osebe iz naše preteklosti, pri tem pa upoštevati prav tako politično, kakor tudi kulturno in cerkveno zgodovino. Vsi raznoliki pojavi slovenskega uma in slovenskega junaštva naj dobe na teh listih skromen spomenik.« S tem delom je Gruden ustvaril prvo pravo zgodovino slovenskega naroda. Avtor se je odlikoval po nepristranski sodbi, držal se je ugotovljenih resnic, izločil je postransko in vse zapisal umljivo. Edino, kar lahko delu oziroma avtorju očitamo, je seznam pregledanega arhivskega gradiva, ki ga v knjigi ne moremo najti. Z današnjega vidika delo s tem žal izgublja vrednost, saj je Grudnovе navedbe prav zato večkrat težko preveriti, poleg tega je on takrat še videl prenekateri arhivski vir, ki je danes za nas povsem izgubljen. Morda je za to pomanjkljivost kriva njegova bolezen in posledično smrt, ki sta onemogočila dokončanje dela. Grudnova *Zgodovina* namreč sega samo do francoske revolucije.

Kako so omenjeno Grudново delo videli sodobniki, pa je najlepše opisal Josip Mantuani: »Ta knjiga je seznanila z Grudnovim imenom ves slovenski narod, in to po pravici. Naše domače zgodovine ne bo pisal tako nihče več v dognednem času, kakor jo je pisal Gruden. Ne da

bi hotel trditi, da je ta knjiga zgodovinski evangelij, nikakor ne, saj je človeško delo in prepornih točk ter nepojasnjenih vprašanj, malih in velikih, bistvenih in formalnih je več kakor dovolj v splošni, še več pa v naši specijelni povestnici. A soditi nepristransko na podlagi danih in dognanih dejstev, držati se znanstveno ugotovljenih resnic, izločevati stvari stranskega pomena in pripovedovati samo glavne, poljudno in razumljivo, to je dar in umetnost, ki sta bila dana Grudnu. Kar je proučeval, kar je čital, povsodi je imel pred seboj visoko zastavljen smoter, obrniti te študije v prid naši zgodovini, ki ni še pojasnjena v marsikateri točki.«

Josip Gruden je kot mlad kaplan svoj prvi prispevek objavil v reviji *Dom in svet* (1893), nato pa objavljaj še v revijah *Katoliški Obzornik*, *Čas, Izvestja Muzejskega društva za Kranjsko* (IMDK), *Carniola*, *Voditelj po bogoslovnih vedah*, *Časopis za zgodovino in narodopisje* (ČZN), *Zbornik Matice Slovenske*, *Koledar družbe sv. Mohorja* in *Venec cerkvenih bratovščin*. Opus njegovih del je zelo obsežen, zato se bomo na tem mestu omejili le na dela, ki obravnavajo 16. in 17. stoletje oziroma se posvečajo raziskavam reformacije in protireformacije.

Ko je poleti 1906 prvič obiskal furlanske arhive, je nastal spis *Suzana Gornjegrajska* (IMDK 16, 1906, str. 121–128; spis je predstavljen v tej številki revije, 285 sl.), ki obravnava mekinjsko opatinjo; tri leta pozneje je objavil še popravke in dopolnitve oziroma arhivalne doneske, kot jih je sam poimenoval (IMDK 19, 1909, str. 49–52). Grudna v obdobju protestantizma ni pritegnil samo mekinjski samostan, temveč je raziskal še usodi studeniškega in bistriškega samostana v tem času: *Samostan Studenice v protestantski dobi* (ČZN, 1908, str. 163–168) in *Verske in gospodarske razmere bistriškega samostana v reformacijski dobi* (Carniola, 1910, str. 89–97).

Leta 1907 je objavil članek *Doneski k zgodovini protestantstva na Slovenskem* (IMDK 17, 1907, str. 1–5, 54–65, 121–140) v treh delih. V prvem delu je objavil regeste (izvlečke) 38 pisem akvilejskega vikarja Jakoba Maracca, generalnega vikarja patriarha Janeza Grimanija, ki jih je napisal med letoma 1563 in 1576. Gruden se je posvetil le tistim pismom, »ki se bavijo z razmerami in osebami v slovenskih deželah«. Nekaj pisem zadeva Primoža Trubarja, njegovo agitacijo po Goriškem in tudi razloge, ki so povzročili njegov izgon. Zopet druga so posvečena

ljubljskemu proštu Polidorju pl. Montagnani oziroma nunskemu samostanu v Studenčicah pri Mariboru. Še posebej zanimiva pa so poročila o splošnih cerkvenih razmerah v slovenskih deželah. Drugi in tretji del sta posvečena vizitacijskim poročilom Pavla Bizancija, ki je Maracca nasledil na mestu generalnega vikarja. Iz obsežne korespondence je Gruden izbral tiste dokumente, ki se nanašajo na cerkveno vizitacijo v letu 1581, ta namreč pomeni začetek katoliškega odpora proti navalu protestantizma, in tudi kasnejše vizitacije. Bizancijeva poročila so nastala med letoma 1577 in 1585.

Na podlagi raziskanih arhivskih virov je objavil tudi članek z naslovom *Praznoverje in mistiške sekte v protestantski dobi* (IMDK 18, 1908, str. 60–66; IMDK 19, 1909, str. 109–113), v katerem ugotovi, da je bil »pojem praznoverja našim reformatorjem zelo obsežen«, saj so k »praznoverju prištevali češčenje svetnikov, Matere Božje, božja pota, blagoslovila, pozneje tudi zakramente, sv. mašo in obrede«. Piše tudi, da so odpravili »ves zunanji kult in končno ni preostalo drugega, kot pevanje psalmov ter čitanje in razlaga sv. pisma«. Prav tovrstna protestantska propaganda naj bi v deželo zanesla versko anarhijo, saj so se zaradi nje rušile stoletne tradicije in navade, ki so zbegano ljudstvo privedle do dviga v obrambo svojih svetinj. Gruden pravi, da moramo »naše ›stiftarje‹, ›skakače‹ in ›zamaknjence‹ sicer obsojati kot verske zablodnike, a hkrati ta pojav vpoštevati kot reakcijo preprostega ljudstva proti razdirajočemu protestantizmu«.

Besedilo *Peter Pavel Vergerij in njegov stik s slovenskimi deželami* (IMDK 19, 1909, str. 142–152) je posvečeno bivšemu koprskemu škofu in papeževemu legatu, ki ga Gruden poleg Trubarja označi za povzročitelja novoverskega gibanja v 16. stoletju na Slovenskem, hkrati pa mu prizna, da je z bistrim umom spoznal, da tiči moč in uspeh protestantske propagande v pospeševanju narodnega slovstva.

Gruden pa ni pisal samo o Vergeriju, temveč je nekaj svoje pozornosti namenil tudi Primožu Trubarju. Ob njegovi 400-letnici rojstva je spisal kar dva prispevka: *Primož Trubar. Ob 400-letnici njegovega rojstva* (Čas 2, 1908, str. 257–268) in *Trubar v jubilejnem slovstvu* (Čas 2, 1908, str. 472–475). Z njima je še enkrat dokazal, da rad piše o aktualnih stvareh.

V prispevku *Urban Tekstor in prvi spor z luteranstvom* (Čas 3, 1909, str. 1–14) že uvodoma ugotavlja, da se »naše zanimanje pri velikem verskem boju v 16. stoletju navadno suče okoli Primoža Trubarja in Tomaža Hrena. Zaradi njune izrazite osebnosti in vpliva se podobe drugih sodobnih mož popolnoma gube v ozadju«. In nadaljuje z nasvetom, da »kdor si bode hotel napraviti pravo objektivno podobo o tedanjih dogodkih, njih vzrokih in učinkih, o razmerah in naporih na strani katoličanov in protestantov, bode moral enakomerno vpoštevati še druge važne činitele in znamenite osebe, o katerih so nam doslej znana komaj – imena«. Gruden se je držal svojega lastnega nasveta in v prispevku predstavil ljubljanskega škofa Urbana Tekstorja. Čeprav je ta deloval v začetku protestantskega gibanja na Slovenskem, ko se je odločno postavil v bran katoliške vere, ga skuša Gruden predstaviti tudi v pozitivni luči, saj je mož svoje življenje posvetil trudu za pravo cerkveno reformo.

Leta 1913 je na podlagi pregledanih virov objavil besedilo *Gorica in Velikovec ob koncu 16. stoletja* (Carniola, 1913, str. 1–6). V vatikanskem arhivu je namreč našel ohranjena zanimiva opisa obeh mest, ki sta nastala zaradi nameravane ustanovitve dveh novih škofij – za Goriško in južno Koroško – v skladu z željo nadvojvoda Karla, da bi tako zaustavil širjenje protestantizma. Arhivsko gradivo o obravnavanih mestih je nastalo med letoma 1582 in 1592.

Naj za konec omenimo, da je bil Gruden pomemben tudi kot pisec številnih ocen, saj je s svojimi kritikami, pozitivnimi prispevki in popravki pogosto opozarjal na obstoj in pomen še neraziskanih virov.

Barbara Žabota

M. Jan Hus

DE ECCLESIA

Izbor

1. poglavje

[...]

Iz [Avguštinovega] izreka je razvidno, da je ena splošna sveta cerkev, ki je občestvo predestiniranih, in sicer od prvega pravičnega do poslednjega, ki imajo dobiti odrešitev v prihodnosti; vključuje vse, ki bodo prejeli odrešenje ...

[...]

Iz navedenih izrekov svetnikov se jasno izpeljuje, da je splošna sveta cerkev zbor vseh, ki so predestinirani za odrešitev, in je tajno telo Kristusovo, katerega glava je on sam, in je hkrati nevesta Kristusova, ki jo je iz prevelike ljubezni odkupil s svojo krvjo in jo je slavnostno vzel za ženo, ki nima smrtnega greha ne oskrumbe vsakdanjega greha ne česa drugega, kar bi ji nižalo veljavo, da bi bila sveta in bi neoskrunjena večno objemala svojega ženina Kristusa.

2. poglavje

Rečeno je bilo, da je sveta cerkev splošna in da je ena sama, enako, kot je en sam zbor predestiniranih [za odrešitev], in da je s svojimi udi razširjena po celem zemlje krogu. Nadalje je treba vedeti, da se splošna sveta cerkev deli na tri, in to na zmagovito, bojujočo se in trpečo cerkev.

Bojujoča se cerkev je zbor predestiniranih, dokler so le-ti na zemlji in romajo v [nebeško] domovino. Bojujoča se imenuje zato, ker bojuje Kristusov boj proti telesu, svetu in Hudiču.

Trpeča cerkev je zbor izvoljenih, ki trpi v vicah. Trpeča se ne imenuje zato, ker bi si v vicah služila blaženost, kajti slednje jim je Božja

posvečujoča milost zaslužila že na tem svetu, temveč zato, da bi skozi pretrpljenje vic dosegla odmeno v domovini.

Zmagujoča cerkev so sveti, ki počivajo v domovini; tisti, ki so v boju Kristusovem proti Satanu dokončno zmagali. Iz vseh teh bo na sodni dan ena sama velika cerkev.

[...]

Enost katoliške cerkve je zaobsežena v enosti predestinacije. Kajti njeni posamezni udi so eno skozi predestinacijo in blažnost; posamezni njeni sinovi so v blaženosti končno združeni.

3. poglavje

[...]

Pomni, da je, kot menijo številni, četverno razmerje ljudi na zemlji do cerkve. Nekateri so v cerkev včlenjeni po imenu in realno, kot predestinirani katoličani, ki so poslušni Kristusu. Drugi niso v cerkvi ne po imenu in ne realno, kajti so predestinirani pogani. Zopet tretji so v cerkvi samo po imenu, kot predestinirani hinavci. Zadnji pa so v cerkev včlenjeni predestinirani kristjani, realno, četudi njihove ime kaže, kot bi bili onstran cerkve ...

4. poglavje

Iz zgornjih ugotovitev je mogoče zaključiti, da je zgolj Kristus glava splošne cerkve, ki ni del česa drugega.

[...]

Glavo cerkve lahko razumemo v dvojnem pomenu – kot notranjo ali zunanjo. Notranjo, kot prvo osebo cerkve, pa zopet na dva načina, da načeluje telesnemu imetju ali da upravlja duhovno imetje cerkve. Zunanja glava pa je oseba, ki vlada podrejenim svoje vrste in se imenuje njihov glavar. In tako je Jezus zunanja glava katerekoli posamezne in tudi splošne cerkve, slednje zaradi svojega božanstva, notranja glava splošne cerkve pa je zaradi svojega človeštva; obe naravi, božanska in človeška, sta en sam Kristus, ki je edina glava svoje neveste, splošne cerkve, ki je zbor predestiniranih.

[...]

Jasno je, da ne gre za protislovje, če se reče, da ima lahko posebna cerkev več glav. Kajti lahko ima tri glave, namreč božansko in človeško

v Kristusu in [človeškega] načelnika, ki ji je od Boga postavljen, da bi jo vodil. Toda te glave so druga drugi podrejene: najvišje je božanska, nato človeška v Kristusu, najnižje pa je [človeški] načelnik. [...]

Nadalje je jasno, da je Kristus po svoji božanski naravi od prvih začetkov sveta zunanja glava cerkve, in sicer do svojega utelešenja, od le-tega dalje pa notranja glava, in sicer zaradi svoje človeške nravi. In tako ima in je imela celotna sveta katoliška cerkev vedno za glavo Kristusa, od katerega ne more odpasti, kajti kot nevesta je k njemu privezana z večno ljubeznijo.

5. poglavje

[...]

Nekateri se v cerkvi nahajajo zaradi sedanje vere in milosti, kot izvoljeni pravičniki; ti niso v cerkvi zaradi predestinacije za večno življenje. Drugi so v cerkvi na podlagi predestinacije, kot nekrščeni krščanski otroci, pogani ali judi, ki [šele] bodo krščeni. Drugi imajo pomankljivo vero, toda so v cerkvi zaradi predestinacije, kot predestinirani kristjani, ki se trenutno nahajajo v grehih, toda se bodo vrnil k milosti. Nekateri so v cerkvi na podlagi predestinacije in sedanje milosti, kot vsi izvoljeni kristjani, ki posnemajo Kristusa v svojih nraveh, toda lahko v tuzemskem življenju odpadejo od milosti. Nekateri pa so v cerkvi zmagovito utrjeni v milosti. Vsi pa se delijo na izvoljene in predestinirane; prvi so udje Hudičevi, ostali pa so udje tajnega telesa, ki je sveta cerkev in nevesta gospoda našega Jezusa Kristusa.

[...]

Na podlagi tega je jasno, da bi bilo brez razodetja in strahospoštovanja zelo predrzno o nekom trditi, da je le-ta ud svete cerkve. Kajti nihče, ki ni bil nekoč predestiniran, ni brez oskrumbe in madeža ud svete cerkve. Toda nihče ne bo brez razodetja in strahospoštovanja trdil, da je sam izvoljen ter brez oskrumbe in madeža. Torej je mogoče zaključiti: zelo nenavadno je, s kako dvignjeno glavo tisti, ki so bolj svetu predani kot Bogu, živijo posvetnjaško in ekscesno, so daleč od občevanja s Kristusom in so brez sadov pri izpolnjevanju Kristusovih zapovedi, brez strahu trdijo, da so glave, telo ali posebni udi cerkve, Kristusove neveste.

[...]

In če se [zgoraj zapisanemu] oporeka, da je vsak laik dolžan o svojih prelatih verovati, da so le-ti glave cerkve in njeni deli, in sicer ali po predestinaciji ali po sedanji milosti, pravimo, da laik o svojem predstojniku ni dolžan verjeti ničesar razen resnice. To je razvidno iz tega, da ni nihče dolžan verovati ničesar drugega, kot tisto, k čemur spodbuja Bog. Toda Bog človeka ne navaja verovati v laž, četudi je včasih po naključju iz vere v napačno nastalo kaj dobrega, in četudi bi Bog navajal k takemu dejanju, vendarle Bog človeka ne navaja k temu, da bi bil prevaran. Zato: če bi laik veroval o svojem prelatu, da je dotični ud svete cerkve, pa temu ne bi bilo tako, bi bila njegova vera ali verjetje zmotno. Torej je pastir zavezan k temu, da z izvrševanjem del poštenosti nižje postavljene od sebe navaja k temu, da verjamejo, da je glava cerkve ali njen del. Kajti če vernik v ravnanju svojega predstojnika ne razpozna del poštenosti, tedaj ni dolžan verovati, da je le-ta po sedanji milosti, s spoštovanjem in pogojno rekoč, po predestinaciji, glava cerkve ali njen del. Če pa se more razvidno razpoznati njegovo zlo početje, mora vernik zares predpostaviti, da oni [prelat] ni pravičnik, temveč neprijatelj Jezusa Kristusa.

7. poglavje

Kot je bilo že rečeno, je samo Kristus glava splošne svete cerkve, vsi predestinirani, pretekli in prihodnji, pa so njeno tajno telo in vsak izmed njih je ud tega telesa, zato je treba na kratko pogledati, ali je rimska cerkev splošna sveta cerkev, nevesta Kristusova. [...] Pravi se: »Rimska cerkev je cerkev, katere glava je papež, njeno telo pa kardinali, ki tvorijo to cerkev.« Toda ta cerkev ni sveta cerkev katoliška in apostolska ...

[...]

Ker ima torej rimska cerkev večjo čast kot druge in prvenstvo nad njimi, je jasno, da je ona celotna bojujoča se cerkev, ki jo Bog ljubi bolj kot kakšen drug del splošne cerkve. In tako sledi, da je celotna cerkev, razširjena med vse narode in jezike, in ne oni zbor [kardinalov], sveta rimska cerkev.

[...]

Po drugi strani se za rimsko cerkev šteje cerkev pod kakršnimkoli papežem in s kakršnimkoli kardinali, če ima sedež kjerkoli in občuje slabo ali dobro. Po tretji strani se za rimsko cerkev šteje papež ...

[...]

Niti papež ni glava in niti kardinali niso celotno telo splošne svete cerkve katoliške. Kajti samo Kristus je glava te cerkve in samo njegovi predestinirani so njeno telo in katerikoli izmed njih njega ud; edina oseba, ki je s Kristusom Jezusom, je namreč ta njegova nevesta [cerkev].

8. poglavje

[...]

Nihče ni zavezan verjeti izrekom svetih očetov, če se le-ti ne bi ujemali s Svetim pismom, niti papeškim bulam, razen če bi izrekale kaj iz Svetega pisma ali kaj takega, kar bi posredno na Svetem pismu temeljilo. Toda človek lahko bulam verjame v dobri veri [in se pri tem moti], kajti tako papež kot njegov dvor se lahko motita, ker ne poznata resnice. O papežu se namreč po pravici govori, da vara druge in da je sam prevaran: Papeža vara zaslužek in zaradi neznanja je prevaran. Koliko pa lahko verjamemo pismom [posvetnih] knezov, notarskim poukom in pripovedovanju ljudi, nam kaže izkustvo, ki je učitelj življenja. Ta namreč uči, da omenjene tri reči pogosto prevarajo. Drugače se torej veruje Bogu, ki ne more biti prevaran niti sam ne more varati. Drugače papežu, ki je lahko prevaran in tudi sam more koga prevarati. In tako verjamemo drugače Svetemu pismu in drugače bulam, ki so si jih izmislili ljudje. Kajti ni dovoljeno Svetemu pismu ne verjeti niti mu nasprotovati, toda bulam je kdaj dovoljeno ne samo ne verjeti, temveč jim tudi nasprotovati, zlasti kadar priporočajo ali postavljajo v ospredje nevredne ljudi ali kadar dišijo po požrešnosti ali kadar hvalijo nepoštenje ali kadar tlačijo nemočne ali kadar posredno nasprotujejo zapovedim in nasvetom Božjim.

9. poglavje

[...]

Zato naj bo vsak duhovnik pozoren, ali je prav vstopil [v stajo Kristusovih ovac], in sicer, ali je prost grehov, ali ima čisto prizadevanje za čast Božjo, za dobro cerkve in ali pri svojem pogostem občevanju s cerkvijo malo mara za posvetne časti in dobiček tega sveta, kajti v nasprotnem primeru je lažnivec ter antikrist in na višjem položaju, kot je, večji antikrist je.

[...]

10. poglavje

[...]

Treba je izpostaviti, da je za opravičenje brezbožnega potrebna neskončna moč, s katero Bog očiščuje dušo madeža in ji daje svojo milost. Kot drugo je potrebna Božja milost, s katero Bog odvezuje grešnika od žalitve lastnega veličanstva in od večne kazni, ki bi bila nujna, če se grešnik ne bi kesal.

[...]

Nadalje je jasno, da človek ne more biti oproščen lastnih grehov niti dobiti odpustka grehov, razen, če bi mu Bog odpustil in mu dal odpuščanje.

[...]

Moč zvezati ali odvezati je na prvem mestu pri Bogu. In jasno je, da bi bilo porogljivo trditi, da lahko človek odpusti tako žalitev, ki je bila prizadeta tako velikemu Gospodu. Kajti iz vsepričujočnosti tega Gospoda nujno izhaja, da mora prav on najprej zvezati ali odvezati, če naj to nato stori nekakšen njegov namestnik. In noben člen vere bi za nas ne smel biti bolj trden kot ta, da je nemogoče zvezati ali odvezati koga iz bojujoče se cerkve, če ta človek ne posnema glave cerkve, gospoda našega Jezusa Kristusa.

[...]

Nato: edino Bog je tisti, ki se mu ne more zgoditi, da ne bi vedel, komu je [mogoče] odpustiti greh, in on je edini, ki se ne more dati vplivati zavrženi strasti in tako soditi nepravilno. Toda vsakemu namestniku se lahko prigodi, da ne ve, komu je [mogoče] odpustiti greh, prav tako pa lahko nanj vpliva zavržena strast in je zato pri zvezovanju ali odvezovanju nepravilčen; zato: če človeku, ki se zares kesal in se izpoveduje, takšen namestnik iz jeze ali lakomnosti ne bi hotel podeliti odveze, ga s tem ne bi zvezal v krivdo. Podobno bi se moglo prigoditi, da bi nekdo lažno pristopil k spovedi, kar se zelo pogosto dogaja, in bi mu duhovnik, ki ne bi poznal njegove hinavščine, z besedami podelil odvezo, toda brez vsakega dvoma bi ga ne odvezal krivde. [...] Poglej, v prvem primeru bi se namestnik delal, da zvezuje v krivdo in ne odpušča grehov, pa ne bi počel tega, v drugem primeru pa bi se delal, da odvezuje in odpušča grehe, pa tega ne bi mogel storiti. In tako je jasno, kako velika prevara bi se dogajala tako s strani deležnikov ključev kot s strani onih, ki se

ne kesajo zares. Če torej hoče kdo dobiti odvezo, je nujno, da je najprej pripravljen na to s svojo voljo, da občuti boleost spričo lastne krivde in da ima trden namen ne več grešiti. In zato vsi duhovniki – namestniki ne morejo odvezati krivde zločina tistega, ki želi še naprej zločinsko grešiti in noče obžalovati svojega greha, in takisto vsi skupaj ne morejo zvezati pravičnega in mu zadržati odpustka grehov, če le-ta iz celega srca opravlja pokoro in ima užaloščeno srce, ki ga Bog ne zametuje.

[...]

Učenec Kristusov bi se moral torej paziti lažnivosti Antikrista, ko se argumentira takole: »Karkoli bi Kristusov namestnik zvezal na zemlji, ostane zvezano tudi v nebesih; vernega laika, ki mu noče za odvezo dati denarja, zveže na zemlji in tako on ostane zvezan tudi v nebesih.« Podobno se argumentira takole: »Karkoli bi Kristusov namestnik odvezal na zemlji, ostane odvezano tudi v nebesih; če takega, ki se ne kesa in se ne žalosti nad svojim grehom, pa mu hoče dati denarja, odveže na zemlji, tedaj on ostane odvezan tudi v nebesih.«

11. poglavje

Ker so številni duhovniki opustili posnemanje Jezusa Kristusa, najvišjega škofa, in v sijaju nastopajo z močjo, ki jim jo je podelila cerkev, in to brez potrebnih spremljajočih [dobrih] del, je treba spregovoriti o takšni moči.

[...]

Na kratko: za vse besede Svetega pisma in še posebej evangelijev se jim zdi, kot da se zlivajo v eno samo misel, da smejo biti oni bogati, čutni, posvetnjaški, slavni in da jim nobene sramote ne kaže trpeti zavoljo Kristusa, taiste besede pa prežvekujejo, kriče na ves glas in razlagajo preširoko, karkoli pa zveni o sledenju Kristusu v revščini, vljudnosti, ponižnosti, strpnosti, čistosti, delavnosti ali potrpežljivosti, to pa tlačijo ali razlagajo po lastni želji ali pa dobesedno zavržejo, kot da ne bi sodilo k odrešitvi. Hudič, ki je najhujši sofist, pa jih zaradi nepoznavanja posledic zapeljuje takole: »Kristus je dal takšno moč Petru in ostalim apostolom, in torej tudi njim.« Iz tega zaključujejo, da lahko počnejo, karkoli želijo; zaradi iste samorazvidnosti menijo, da so skupaj s Kristusom najsvetejši očetje, ki sodijo cerkev, in da morajo za to prejeti krono na veke.

[...]

Moč, ki jim je bila dana, zlorablajo tudi tisti, ki svete stanove prodajajo in kupujejo, škofije, kanonikate in župnije simonistično pridobivajo in prodajajo; tisti, ki za zakramente sramotno izsiljujejo denar, in tisti v lakomnosti, razvratu in pohoti ali kakorkoli drugače zločinsko živeč oskrunjajo duhovniško moč. Kajti takšni »razglašajo, da Boga poznajo, s svojimi deli pa ga zatajujejo,« [Tit 1,16] in posledično ne verujejo v Boga in tako, kot neverni sinovi, neverno razmišljajo o sedmih zakramentih: o ključih, položajih in kaznih, nraveh, obredih in svetih rečeh cerkve, o čaščenju relikvij, o odpustkih in o cerkveni observanci.

12. poglavje

[...]

Pokornost rimskemu škofu je za vsakega človeka nujna za odrešitev. Toda ni drugega takega škofa kot le sam Jezus Kristus, škof naš.

[...]

Kajti izpolnjujemo zapovedi najvišjega škofa, če smo ponižni v duši in če menimo, kar je mogoče, da so naši škofje tatovi in razbojniki, oni škof naših duš pa ni daleč od nas za odrešitev in bo svoje ovce resnično pasel ter varoval kot pravi pastir.

13. poglavje

[...]

Predpostavljam, da beseda papež duhovno označuje tistega škofa, ki v najvišji meri in najbolj natančno posnema Kristusa, kot je to počel Peter po vnebohodu Gospodovem. Če pa se papež imenuje katerakoli oseba, ki jo zahodna cerkev sprejme za rimskega škofa, da bi bila glavni razsodnik v cerkvenih sporih in da bi ukazovala vernikom, karkoli bi ta oseba pač želela, tedaj gre za zlorabo tega poimenovanja, kajti v tem primeru bi bilo treba pripustiti, da bi bil lahko papež tudi najbolj neizobražen laik ali ženska ali celo krivoverec ali antikrist. To je razvidno iz tega, da je bil Konstantin II. neizobražen laik, ki je naglo postal duhovnik in prav tako hitro častihlepen pretendent za papeški tron, bil nato odstavljen, vse, kar je ustanovil, pa je bilo okoli leta Gospodovega 707 odpravljeno. Enako razvidno je to pri Gregorju, ki je, ker ni imel izobrazbe v znanostih, ob sebi posvetil še enega papeža; ker to ljudem ni ugajalo, je bil izvoljen

tretji papež in ko se se ti trije med seboj prepirali, je prišel v Rim cesar, jih odstavil in postavil enega samega, novega. Kar se tiče žensk, je to razvidno iz primera Neže, ki se je imenovala Joannes Anglicus ...

[...]

V blebetanju lažnih doktorjev želim [kot napačne] izpostaviti naslednje točke:

Papež je glava svete rimske cerkve.

Zbor kardinalov je telo svete rimske cerkve.

Papež je vidni in pravi naslednik kneza apostolov, Petra.

Kardinali so vidni in pravi nasledniki zbora drugih apostolov Kristusovih.

Za vodenje cerkve po vsem svetu morajo vedno obstajati takšni vidni in pravi nasledniki na mestu apostola Petra in ostalih apostolov Kristusovih.

Na svetu ni mogoče najti drugega namestnika, kot je papež, ki je glava, in kot je zbor kardinalov, ki so telo rimske cerkve.

[...]

Poleg Kristusa ni najčastnejša oseba katoliške cerkve noben papež in torej noben papež ni glava katoliške cerkve poleg Kristusa.

[...]

Da pa kristjan ne bi sledil svojemu slabemu glavarju, naj se drži glave cerkve – Kristusa, kateremu je zavezan služiti s čistoto in mu dajati čast ... Naj bo torej blagoslovljena glava cerkve Kristus, ki od svoje neveste, ki je njegovo tajno telo, ne more biti ločen, kot so bili zaradi krivoverstva pogosto od te cerkve ločeni papeži.

[...] Dovolj bi bilo, če se reče, da je papež namestnik Kristusov, zanj pa bi bilo dobro, če je zvest služabnik, predestiniran za slavo svojega glavarja – Jezusa Kristusa.

14. poglavje

[...]

Zbor kardinalov je ali pravo ali namišljeno telo rimske cerkve.

[...]

Če se kardinali zbirajo in zamenjujejo [med seboj] cerkvene beneficije in če sami ali po tretjih osebah sprejemajo denar za te beneficije

in tako sladostrastno goltajo in požirajo imetje revežev, toda pri tem ne delajo čudežev, ne pridigajo Božje besede, za pobožne ne molijo, še celo nadomestila za diakone ne dajejo [...] in tako ne izvršujejo dolžnosti apostolov niti ne živijo po njihovem zgledu, se vprašam, v čem so namestniki apostolov? Ali v tem, da zbirajo beneficije in sprejemajo darila? Morda pa v tem, da že zgodaj zjutraj stopajo na papežev dvor, da bi se mu predstavili v močno visokostni opravi in z dragim spremstvom jezdecev, pa to ne zaradi oddaljenosti kraja, kjer prebivajo, ali zaradi težke poti, temveč zato, da bi pokazali lastno visokost in nasprotje s Kristusom in njegovimi apostoli, ki je peš in v skromnem oblačilu hodil po mestih, vaseh in gradovih ter pridigal Božje kraljestvo?

Ali so v tem pravi in vidni nasledniki apostolov, ko dopuščajo, da jih ljudje počastijo s poklekanjem prednje? Ali morda v tem, da tujce, ki obiščejo papeža, silijo, da, ko on sedi visoko v imenitnem oblačilu, ki se vije vse do njegovih nog in je napeto čez prestol, ponižno pokleknejo in se trudijo poljubiti svete noge, kot da bi se svetost tega »očeta papeža« prenesla na podlago, po kateri hodi? Pa bolniki ozdravijo zaradi poljubljanja teh nog? [...] To poljubljanje ne enim ne drugim ne pomaga k odrešitvi. Kajti tisti, ki tako poljublja ali iz grešnega pohlepa ali iz strahu ali zaradi prilizovanja ali zato, ker se je dal prevarati s slepo poslušnostjo, v vsakem primeru greši, ko pokleka ali pristopa k tem nogam z večjo skrbjo ali spoštovanjem, kot to počne pred zakramentom telesa Odrešenikovega. Za papeža, ki se da poljublja na tak način, pa je to v vsakem primeru greh; ne more se namreč primerjati s Kristusom, da bi smel sprejemati tako počastitev.

15. poglavje

[...]

Mesto apostolov ni bilo ustanovljeno za noben drug namen, kot za to, da bi v nraveh sledili Kristusom, učili cerkev, krščevali ljudi, ozdravljali bolnike, izganjali demone, darovali daritev telesa Kristusovega in moč, ki jim je bila podeljena, v celoti uporabljali v dobro cerkve. Če torej papež s svojimi kardinali izvršuje to funkcijo, tedaj zaseda mesto Petra. Če pa se od tega oddaljuje, kdo bi dvomil, da se ne oddaljuje tudi od pravega nasledništva Kristusovega in njegovih apostolov?

[...]

Bog je vsemogočen, in tako lahko da druge prave namestnike apostolov, kot so papež in kardinali; mogoče je torej najti druge namestnike apostolov, in to niso papež in kardinali. [...] Papeško [posvetno] prvenstvo [v moči] izvira iz cesarjeve [Konstantinove; Hus pred prevedeno pasažo citira Konstantinovo darovnico I] moči, ki ne more omejevati moči Božje. Zato so poznejši papeži iz strahu, da bi izgubili to prvenstvo, zahtevali potrditev od drugih cesarjev.

[...]

Zato padajo papeži v tako zmedo zastran prejemkov in povzdignitve s strani cesarja, da, kadar jih le-ta vpraša, ali so glede moči, prvenstva in časti nad vsemi sedaj živečimi smrtniki, tedaj morajo to pripustiti, kajti v nasprotnem bi, kot pravijo, nihče ne mogel verjeti, da so v resnici papeži. Toda Peter in Pavel nista o sebi dopustila misliti nič takega, ker nista imela moči, ki bi jima bila dana s strani cesarja. [...] In če cesarska čast povzdiguje papeža napram svetu, in to brez papeževe ponižnosti in brez svetega življenja, kako lahko to sodi k življenju Kristusovemu in njegovi slavi, ko pa je tako na svetu poviševan Antikrist?

O podaništvu v kraljestvu je rečeno, da je bilo vzpostavljeno neprostoVOLjno, po cesarjevem ukazu, in da kralju vsi ljudje niso podvrženi, da bi nad njimi vsemi vladal kot posvetni gospod; zato to podanstvo ne dokazuje, da bi bilo nujno, da bi rimski škof in kardinali vladali [nad vsemi] do konca sveta.

[...]

Vsi škofi Kristusove cerkve, ki sledijo Kristusu s svojo nravjo, so pravi namestniki apostolov, toda to niso papež in kardinali; mogoče je tedaj najti druge, prave namestnike apostolov, kot so papež in kardinali.

[...]

Bilo bi evangeljsko modro, če bi bili vsi duhovniki posvečeni in postavljeni neposredno s strani enega samega škofa, gospoda Jezusa Kristusa. Kajti tako je bilo za časa apostolov, ko je nastala cerkev, in ta izrek se ujema s Svetim pismom. More torej Bog na ta način spraviti svojo cerkev v prvotno stanje in odpraviti načelnštvo papeža ter kardinalov; morejo torej biti drugi namestniki apostolov, kot so ti [sedanji].

17. poglavje

[...]

Treba je poudariti, da je človeška poslušnost trojna, namreč duhovna, posvetna in cerkvena. Duhovna poslušnost je obvezna do Božjega zakona, po njej so živeli Kristus in apostoli ter morajo živeti tudi vsi posamezni kristjani. Posvetna poslušnost je obvezna do civilnih zakonov. Cerkevna poslušnost pa je obveza, ki so si jo izmislili duhovniki, in sicer brez zveze z izrecno avtoriteto Svetega pisma.

18. poglavje

[...]

Zvesti učenec Kristusov mora premisliti, kakšen ukaz prihaja od papeža; če gre za izrecno zapoved katerega od apostolov ali na podlagi zakona Kristusovega ali če papežev ukaz temelji na zakonu Kristusovem, tedaj mora, ko to spozna, spoštljivo in ponižno tak ukaz ubogati.

Če pa po pravici ugotovi, da je papežev ukaz v opreki z zapovedjo in zgledom Kristusovim ali da je usmerjen k za cerkev slabi stvari, tedaj se mu mora hrabro upreti, da ne bi bil zaradi [tihega] soglašanja kriv sodelovanja pri zločinu.

[...]

Sledi: upirati se zablodelemu papežu je enako kot poslušati Jezusa Kristusa, kar se najbolj pokaže pri papeževih ukrepih, ki dišijo po osebnih interesih. Kličem svet za pričo, da papeževo razdeljevanje beneficijev preveč širi krog vikarjev, daje papežu po strani priložnost, da vikarjem podeljuje namestniško moč, da nato previsoko cenijo posvetno čast in si preveč prizadevajo za zmotno svetost. Toda tisti doktorji, ki od papeža pričakujejo posvetno odmeno ali se suženjsko bojijo njegove moči in tako govorijo, da se papež ne more motiti, da ga ni mogoče popravljati in da lahko brez ovir počne, karkoli se mu zljubi, so lažni preroki in lažni apostoli Kristusovi.

20. poglavje

[...]

Nižje postavljenemu ni treba ubogati nobene stolice rimske cerkve, tj. nobenega papeža z njegovimi kardinali, kot to razumejo doktorji, niti

svojih duhovnih predstojnikov, in sicer v ničemer, kar ni niti čisto zlo niti čisto dobro.

Dokaz: kralj, mejni grof, vojvoda, baron, vitez, meščan ali podeželan niso pod pretnjo smrtnega greha dolžni poslušati nobene rimske cerkve in njenih predstojnikov, in sicer v vprašanju posedovanja imetja ali sklenitve zakonske skupnosti; kajti ti reči, imetje in zakonska skupnost, za omenjene osebe nista niti povsem dobri niti povsem zli.

[...]

S strani rimske cerkve bi bila torej velika predrznost, če bi koga pod pretnjo smrtnega greha silila početi kaj, kar niso zapovedi njenega Gospoda [Kristusa].

[...]

Zato ni veljavna nobena človeška zapoved ali navodilo in se ne prvega ne drugega ni treba držati, v kolikor ne temeljita na Božjem zgledu.

[...]

Kristjan mora izvrševati Kristusove zapovedi, brez da bi bil pri tem pod pretnjo interdikta ali četudi je interdikt že razglašen.

[...]

Glede na povedano sledi, da je tisti, ki je stopil v duhovniški stan, z njim sprejel tudi mesto pridigarja, zato je jasno, da mora izpolnjevati dolžnosti svojega urada, brez da bi se nanj pritiskalo z interdiktom.

Nato: noben pravi katolik ne bi smel dvomiti, da je tisti posameznik, ki je zmožen poučevanja, bolj zavezan poučevati nevedne, svetovati neodločnim, kaznovati uporne in odpuščati tistim, ki so storili kaj krivega, kot pa dajati miloščino. Kajti tisti, ki zmore dajati gmotno miloščino, je to dolžan početi pod pretnjo pogubljenja, kakor izhaja iz 25. poglavja Mateja, še bolj pa je dolžan to početi tisti, ki je zmožen duhovne miloščine. Iz tega izhaja, da za duhovnike pridigati in za bogate dajati miloščino ni nekaj, kar bi jim bilo dano na izbiro, da počnejo ali ne; zanje so to zaukazana dela.

Iz tega nadalje izhaja, da če papež ali drug predstojnik duhovniku, kot je bilo povedano, zmožnemu, da bi pridigal, prepove pridiganje ali bogatemu prepove dajati miloščino, tisti na nižjem položaju naj ne uboga.

Iz latinščine prevedel Jonatan Vinkler

Danilo Zavrtanik

GOVOR OB DNEVU REFORMACIJE 2014 V NOVI GORICI

Spoštovani predsednik Republike Slovenije gospod Borut Pahor, cenjeni visoki gostje, drage Slovenke in Slovenci!

V veliko veselje in čast mi je, da vas lahko nagovorim ob dnevu reformacije, še posebej zato, ker v naši državi naravoslovno-tehnična inteligenca nima ravno obilo možnosti za nagovarjanje širšega kroga ljudi.

Slovenke in Slovence beseda »reformacija« asociira na nastanek slovenske pisane besede, na Primoža Trubarja in mogoče še koga iz tistega časa, vsekakor pa na nekaj, kar se je dogajalo v preteklosti, je del slovenske zgodovine in nima večjih povezav s sedanjostjo. Zame je reformacija mnogo več, nekaj po čemer bi se morale Slovenke in Slovenci danes zgledovati, pa se žal ne.

Slovenski narod je z reformacijo prvič vidno stopil na evropski oziroma svetovni zemljevid, saj smo takrat postali aktivni del evropskih gibanj in procesov. Aktivni v tem primeru ne pomeni obrobni oziroma spremljevalni – Primož Trubar s svojim velikim opusom na primer ni segal samo v slovenske dežele, ampak je pomembno zaznamoval tako slovensko kot tudi evropsko reformacijo. S svojimi mislimi, celo z nekaterimi svojimi pismi je izzival razprave, ki so segale v sam vrh evropske protestantske teologije, hkrati pa ni bil neopažen tudi kot človek, ki dobro pozna islam in njegov tedanji način delovanja in reagiranja. Po njem bi se mogli zgledovati tudi danes, ko večkrat neuspešno črpamo evropska sredstva – sam je namreč več kot uspešno zagotavljal stalni dotok sredstev za nastajajočo slovensko in hrvaško književnost od različnih nemških mecenov, ki niso znali slovensko, a so Trubarju povsem zaupali.

Slovenski protestanti so se tudi dobro zavedali pomena šolstva tako na osnovni, srednji kot tudi na najvišji ravni. Znanje je v tem času postalo najvišja vrednota, študenti iz slovenskih dežel pa so dosegali na študiju v tujini rezultate, ki so bili v evropskem smislu morda celo opaznejši, kot so današnji. Čeprav je bilo pismenih le nekaj odstotkov prebivalstva in čeprav nismo imeli nobene slovenske univerze, je bilo za izobraževanje elite poskrbljeno dovolj dobro, da so lahko sposobni mladi Slovenci, kot je bil na primer Jurij Dalmatin, zasijali v vsej svoji veličini in da so prvo slovensko slovnico Adama Bohoriča prebirali ne samo na Slovenskem, ampak tudi drugod po Evropi.

Cilji reformatorjev so bili na Slovenskem v 16. stoletju še večji. Kot lahko razberemo iz Trubarjeve *Cerkovne ordninge*, so želeli vzpostaviti organizirano osnovno šolstvo v slovenščini in nemščini. Čeprav jim ni uspelo, so njihove ideje živele in dvigale Slovenijo iz »barbarske provincialnosti« v sam vrh evropskih narodov. Kot štirinajsti narod v Evropi smo dobili celoten prevod *Biblije*, kot osmi narod v Evropi smo dobili moderno slovnico. Ker ni bilo moč poskrbeti za dobro izobrazbo vseh, je bil vložek v izobrazbo tistih, ki so dobili priložnost, da jo pridobijo, velik in intenziven. Tudi tu so slovenski reformatorji segali v svet. Po Adamu Bohoriču so, denimo, za ravnatelja stanovske šole v Ljubljani pripeljali pomembno nemško osebnost, pisca, dramatika in šolnika Nikodema Frischlina, ki je prav v Ljubljani napisal nekaj svojih odmevnih del. Smo tudi danes tako odprti do tujih strokovnjakov? Ste kdaj pomislili, koliko slovenskih univerz je kdajkoli imelo rektorja ali dekana, ki ni Slovenec?

Če je renesansa s svojim drugačnim pogledom na človeka in na njegovo ustvarjalnost sprožila razcvet umetnosti in humanizma, potem je reformacija prinesla nove poglede na razmere v družbi, odnose med ljudmi in oblastjo ter povsem nove poglede na cerkvene institucije, ki naj bi se reformirale, postale skromnejše in se približale človeku. Reformatorji so zagovarjali visoka moralna in etična načela, preprostost ter skrb za dobro vseh. Je to vplivalo na nastanek in razvoj moderne znanosti? Sam sem prepričan, da bi moderna znanost nastala tudi brez reformacije, a hkrati verjamem, da bi se moderna znanost brez reformacije razvila mnogo kasneje.

Na nastajanje moderne znanosti in drugačnega odnosa do nje je zagotovo vplivalo dejstvo, da so reformatorji kritizirali sholastiko in podarjali pomen direktnega opazovanja narave, kakor tudi to, da sta bila Kopernik in Luther sodobnika. Luthra so pogosto imenovali Kopernik teologije, Kopernika pa Luther astronomije.

Kopernik je s svojo heliocentrično teorijo, ki jemlje Zemlji primat centra vesolja, hudo zarezal v tedanje razumevanje »gibanja nebeških sfer«, če uporabim njegovo izrazoslovje. Za razumevanje globine Kopernikove teorije in njenih posledic bi se morali živjeti v prvo polovico 16. stoletja in tedanje razmere, ko je bilo kritiziranje sholastičnega pogleda na svet lahko smrtno nevarno. Vprašanje pravilnosti Kopernikove teorije heliocentričnega sistema ni bilo samo vprašanje nastajajoče znanstvene vede astronomije, temveč tudi in predvsem globoko teološko vprašanje. Luther je Kopernikovo teorijo dojemal kot revolucionarno, a je ni mogel sprejeti, ker je bila v nasprotju z njegovo interpretacijo *Biblije*. Njegov pogled na Kopernikovo teorijo ni bil reakcionaren za tiste čase. Navkljub vsemu je sprejemal astronomijo kot znanost in zavračal astrologijo kot vraževerje. Nekateri te razlike še dandanes niso dojeli.

Protestantizem je imel tudi pozitiven odnos do medicine. Luther je na vprašanja, ali kristjanom ni prepovedano uporabljati medicino, retorično odgovarjal z vprašanjem: »Ali jeste, ko ste lačni?« Najbrž so tudi zato bila nemška mesta v tistem času bolj naklonjena anatomskim raziskavam in seciranju človeškega telesa ter začetku razvoja moderne medicine.

Luther in reformatorsko gibanje se je postavilo na stran znanosti, pogosto kritiziralo sholastiko in dajalo prednost opazovanju narave in pojavov v njej, kar je nedvomno spodbudilo razvoj moderne znanosti. Luther je verjel, da se je svet začel spreminjati in da bo nastopil nov vek, ki ne bo prinesel samo reform v religiji in cerkvi, temveč tudi nov pogled na Naravo. Imel je odprt in pozitiven pogled na znanstvene dosežke tistega časa. Sprejemal je tudi uporabo medicine za zdravljenje bolezni. Viri trdijo, da je izjava, ki se v mojem prostem prevodu glasi »Naš gospod Bog je tisti, ki je ustvaril vse dobre stvari. Torej je dovoljeno uporabljati medicino, ker jo je ustvaril Bog«, prišla iz njegovih ust.

Znanost na Slovenskem v času reformacije ni bila znanost v slovenščini, a je bila kljub temu že od humanizma dalje slovenska. Dejstvo, da

so bile univerze, ki so jih obiskovali Slovenci v nemškem in italijanskem govornem okolju in da je v njih vladala tedanja lingua franca, latinščina, je slovenske reformatorje še dodatno spodbujalo k ohranjanju slovenskega jezika. Jurij Dalmatin je na primer svojo magistrsko (danes bi rekli doktorsko) tezo objavil v latinščini, zraven pa storil vse, da bi bila njegova slovenščina čim boljša – in je nato kot mladi magister pri komaj 34 letih že prevedel celotno *Biblijo* v slovenščino.

Reformni procesi se v družbi pojavijo v posebnih trenutkih, po navadi takrat, ko okviri ureditve družbenega oziroma političnega sistema postanejo pretesni in družbeni procesi zahtevajo spremembe. V takih obdobjih oziroma trenutkih ljudje z zadovoljstvom in s pričakovanjem reformne procese tudi sprejmejo. Slovenke in Slovenci smo bili prvič del evropskih reformatorskih gibanj v 16. stoletju, drugič pa v osemdesetih letih prejšnjega stoletja, ko je Evropa začela spreminjati pogled na polpreteklo zgodovino, delitev na vzhod in zahod itd. Obakrat smo reformne ideje prehitro opustili. V 16. stoletju smo bili v to prisiljeni, ob in po nastanku države Slovenije pa ne in smo to žal storili sami.

Se še spomnite naših sanj o »deželi na sončni strani Alp« ali morda o »slovenski Švici«? Tedaj smo sanje zmogli, reformnega procesa pa na našo nesrečo ne. Je bilo dogajanje ob osamosvojitvi naše države preveč obteženo s procesom samostojnosti in odcepitve od Jugoslavije in smo premalo pozornosti posvetili vrednotam, na katerih naj bi temeljila nova država Slovenija? Kakorkoli že, Slovenci reformatorskega duha, ki bi ga takrat potrebovali, nismo imeli. Še več, bali in otepali smo se in se še otepamo kakršnih koli resnih in nujnih sprememb. Zato danes živimo v državi, kjer je državljanje panično strah kakršne koli, celo še tako nujne reforme. Če pa si kdo drzne zagovarjati spremembe, takoj postane heretik in izdajalec slovenskega nacionalnega interesa. To občutimo tudi na Univerzi v Novi Gorici, ki v slovenskem okolju ne more polno razviti svojega reformatorskega značaja in v spiralo reform v slovenskem visokem šolstvu potegniti še ostalih univerz in drugih visokošolskih institucij. Univerza v Novi Gorici se v slovenskem okolju nemalokrat počuti vklenjena v spone okorelega slovenskega visokošolskega sistema, a nas reformatorski duh vseeno ne zapušča.

Na koncu bi se rad dotaknil posledic, ki jih je za seboj pustila reformacija in ki so mnogo bolj globoke in daljnosežne, kot bi človek sprva pomislil. Vpliv reformacije na razvoj družbe in njenih posameznih segmentov, držav in celo posameznikov je ogromen. Reformacija je človeka postavila v drugačen položaj, od njega zahtevala odgovorno ravnanje in sočutje do sočloveka. Prepričan sem, da je reformacija posredno sprožila zametke razvoja moderne znanosti in medicine, brez katerih si danes ne znamo predstavljati obstoja in razvoja moderne družbe ter človeku spodobnega življenja. Je pa tudi Evropo in svet razdelila na protestantski in neprotestantski del, ki sta po svojih vrednotah precej različna. Najbrž ni slučaj, da so protestantske dežele ekonomsko bolj uspešne in bolj socialno pravične.

Se je slovenski reformatorski duh skozi stoletja izgubil? Upam, da ne in da je skrit nekje globoko v nas. Vprašanje pa je, kdaj bodo okoliščine takšne, da se bo reformatorski duh v nas prebudil in bomo ponovno imeli priložnost, ki smo jo v začetku devetdesetih let prejšnjega stoletja zamudili.

Vsem Slovenkam in Slovencem želim prijeten in razmišljujoč praznik reformacije.

UDC 260.1:929 Hus J.
27-9"13/14"

Jonatan Vinkler

**Text and context: *De Ecclesia* – M. Jan Hus’s fateful text
and its historical “context”**

The paper focuses on the historical and textual circumstances surrounding the most important work of the Czech theologian Jan Hus – the Latin treatise *De Ecclesia* (1413). This comprehensive work, comprising 23 chapters (about 240 typed pages), was not only the medium that brought Hus’s name to the church dignitaries gathered at the Council of Constance but also proved to be fatal for the author himself. For the bill of indictment and finally the sentence on the Czech theologian presented before the Council was mainly composed on the basis of what he articulated in *De Ecclesia*. Another factor contributing to the fame of this text was certainly the slogan created at this Church Council that Hus’s critical thinking on the Church “demolishes the papacy just as much as Christianity demolishes the Koran”, while up to the time of the first textual criticism research into Hus’s writings at the end of the 19th century, *De Ecclesia* was considered the most important and most original of his works. It was essentially influenced by at least two treatises by the English theologian, Biblical scholar and university professor John Wycliffe (1331–1384), namely *De Ecclesia* (1378) and *De potestate papae* (1378), while noticeable textually genealogical links with Wycliffe’s other writings – *De civili dominio*, *De blasphemia*, *De fide catholica*, *De paupertate Christi*, *Ad argumenta aemuli* – and with his sermons have been established. Such a textual genealogy on the level of Wycliffe-Hus theology *about the Church and its structure, indulgences and papal power* signalizes the reproductive reception of Wycliffism and thus through the semantic and operative fields of resistance against the supreme authority of the papal throne reveals the intellectual historical link between Wycliffe, Hus and his Bohemian and German historical successors – the Lutheran Reformation of the 16th century. Like Hus in his treatise *De Ecclesia*, Martin Luther in his *Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute* (1518), in comparable historical conditions, also primarily based

his intellectual arguments on the discussion concerning *indulgences* and on criticism of the shameless brokering with the power of the keys. For like Václav Tiem and his commissioners with the indulgences of Pope John XXIII, a hundred years later Tetzel and the Fuggers right at the beginning gave the indulgences of Pope Leon X (or rather Archbishop Albrecht of Brandenburg) a bad reputation – and gave Luther grounds for thinking not only about indulgences but also such fundamental matters as the “extreme conditions” for God’s grace and salvation (by faith alone).

Key words: Jan Hus, the treatise *De Ecclesia*, the sale of indulgences, doctrine on the church, the Council of Constance

UDC 284.1:274:378(430)"16"

Emidio Campi

Was the Reformation a German event?

The present essay argues that the Reformation is too important to be used merely as the founding myth of a nation, let alone of a confessional hero. It further suggests that reconsidering the Reformation within the framework of the communalization and confessionalization paradigms may assist in a more effective study of its theological tenets and its impact on the rise of early modern Europe, without clinging to ideological or confessional traditions. Having appealed to history, however, we must also abide by history. While there are questions we must raise for ourselves and answer by ourselves, to which the voices of the past may be irrelevant or even fallacious, there are other questions, and these are the most profound, to answer which the voices of the past may freshly intervene. Thus, even a working historian ought not to be shocked or surprised by the perception of the Reformation articulated in 1518 by a (then) obscure Augustinian friar of the Saxon Province: “The church – he said – needs a reformation, but this is not something for one person, the pope, also not many cardinals, [...] but rather for the entire world, or more correctly, for God alone. The time for such a reformation is known only by him who created time.”

UDC 726:929 Vergerij P.P.

Dirk Kottke

The lost epitaph of Pier Paolo Vergerio (1489–1565)

Pier Paolo Vergerio the Younger, a papal nuncio, Catholic bishop, a fierce critic of the papacy and a religious refugee in the Swiss and German lands, was born in the then Venetian town of Capodistria (today Koper/Capodistria in Slovenia) and died in Tübingen, where he was buried in the famous Stiftskirche. A stone memorial and a wooden epitaph

were set up in the church. Both were removed during the Thirty Years' War (in 1635) by Catholic adversaries, but in 1672 they were set up again. However, in the following centuries the memorial and epitaph were lost during renovations. The memorial was found and set up again in the church in 1947, whereas the wooden epitaph remained lost. Based on sources and a survey of the literature, the present article reconstructs the inscription on the lost epitaph. It also establishes that the epitaph was certainly still in the church until after 1855 and most probably disappeared during the 1867 renovation of the church.

UDC 811.163.6"15":929 Krelj S.

Majda Merše

Krelj's *Postilla slovenska* (1567) and its relationship to Spangenberg's original text

Krelj's *Postilla slovenska* (1567) is a translation of Spangenberg's postil. Already at the end of the 19th century V. Oblak established that Krelj did not keep closely to the original source, but expanded Spangenberg's text with number of additions, most of which are critical ones. This new, more extensive comparison of Krelj's translation with Spangenberg's text was made with the aim of discerning the characteristics of Krelj's translating technique and establishing the extent and types of the additions. It has ascertained that Krelj's additions are diverse, both with regard to their function and their content. In most cases, they were added to facilitate the understanding of the text. For this purpose he included explanatory notes and concrete facts, references to the Old and New Testaments, the evangelists and prophets, quotes from the Bible and from other sources, etc. With his often negatively or positively evaluating comments, Krelj dealt critically with specific ecclesiastic and secular matters, especially the teachings and actions of his religious opponents (the "papists").

Krelj's additions and alterations demonstrate his thorough understanding of biblical content and religious teaching (especially Protestant baselines), his acquaintance with (sinful) human nature and with the everyday life of people of different social strata.

Many explanatory or critical additions are formed as double or triple formulas (e.g. *Siegel* (SA 1559: XXXVIIa) → *Sigill alli pezhat* (KPo 1567: XLVIIIb)) which can be considered from different aspects: with regard to origin, acceptance, word class, the semantic relation between parts of a sentence, etc. In some places Krelj's translation differs from Spangenberg's text in either enhanced or reduced expressiveness, as indicated by the inconsistent use of diminutives, modifiers, phrasemes, interjections, etc. Points of departure from Spangenberg's text also include Krelj's own choice of different linguistic possibilities (e.g. a personal form instead of impersonal, passive instead of active voice and vice versa, with descriptive substitutes for substantive compounds, phrasemes, etc.), partly necessitated by differences in the language systems of German and Slovene. One of the most noticeable, stylistically effective departures from the underlying text is the inconsistent use of a postmodifier (e.g. *durch fein wort* (SA 1559: LXXIXa) → *škusi befedo fvoio* (KPo 1567: CXa)).

UDC 090.1:"16":929 Prešeren J. K.

*Luka Vidmar***A collector of Protestant books – Janez Krstnik Prešeren,
Ljubljana Cathedral provost**

The article deals with the Ljubljana Cathedral provost Janez Krstnik Prešeren, who collected Protestant books both for professional reasons and out of personal interest, although this activity was forbidden in the Catholic Church and the Habsburg Monarchy. Despite his peasant background, he managed a rapid ascent of the social ladder: as an expert in international and ecclesiastical law and church history in the 1680s, he became a counsellor, diplomat and head of the library of the Salzburg archbishops, in 1692 he was appointed the Ljubljana Cathedral provost, and in 1693 was elected the first president of *Academia operosum*. He purchased Protestant books on his numerous journeys, whether in Protestant lands such as Brandenburg or on the black market in Catholic book-trade centres such as Venice. His unshakable faithfulness to the Catholic Church, the Habsburg dynasty and its pro-Catholic policy proved no obstacle to this activity. His library contained works by the predecessors of the Reformation (Savonarola, von Hutten), outstanding German Protestants of the 16th century (Luther, Melancthon) and early Protestant chroniclers of the Reformation (Schard, Sleidanus, Carion). He was also attracted by younger Dutch and German Protestant authors (Penon, Grotius, Conring, Megerlin). He read a considerable number of works connected with the Slovene Reformation: the polemical writings of Peter Pavel Vergerij the Younger, directed against the Tridentine Council and the Inquisition, Trubar's translation of Luther's *Hišna postila* (1595), Dalmatin's *Biblija* and Megiser's *Thesaurus Polyglottus* (1603). He collected many political discussions, essays and pamphlets which in the spirit of the Protestant north and with its arguments attacked the established order of Catholic Europe, especially works by Bocalini, Pallavicini, Sarpi in Leti. He also followed anti-Jesuit literature (Schoppe, abbé Dupré). Prešeren was the greatest Carniolan collector of Slovene and European Protestant books between Valvasor and Zois. He did not seek permission for such reading from the Inquisition or the local ordinary, as he was obliged to do according to the regulations of the Roman Index of Prohibited Books. Nor did he hide these books from his friends of the cathedral chapter and the *Academia operosum*, while before his death he described and bequeathed them together with his other books to the Public Library. In Prešeren's time the anathema which formally still applied to such books had almost entirely lost its force among the social and intellectual elite of the Habsburg Monarchy.

UDC 811.163.6"15"929 Dalmatin J.

*Melita Zemljak Jontes****Drushina and Obitel* as technical terms from the Register of the translation of Dalmatin's *Biblija* in the dictionaries of the Slovene language on the *Fran* website**

The article elucidates the use of the common technical terms *Drushina* ('family') and *Obitel* ('family') from the sphere of social terminology, as Jurij Dalmatin recorded them in the Register of his translation of *Biblija*. The author shows to what extent and with which semantic markers these two technical terms occur in historical dictionaries, in contemporary general dictionaries of the Slovene (standard) language and in terminological dictionaries on the *Fran* website, thus showing the (non-)continuity and semantic extension/restriction of the dictionary use of both technical terms from the 16th to the 21st centuries. The headword *družina* is cited in all the dictionaries dealt with, while the headword *obitelj* occurs in only two of the historical dictionaries – in *Besedje slovenskega knjižnega jezika 16. stoletja* and in Pleteršnik's *Slovensko-nemški slovar* – and in only one general dictionary – *Slovar slovenskega knjižnega jezika*. The headword *obitelj* carries just one meaning, while the headword *družina* has several meanings; it can refer to members of a narrow or broad (blood) relationship or household servants or any other group of people linked by a common goal. Terminological dictionaries offer the meanings of individual technical spheres exclusively for the headword *družina*; in all meanings in the broadest sense it denotes some community, group, complete entity, family, whose narrow technical meanings can nevertheless be linked with the basic meanings of the historical, general and dialect dictionaries. It can be established that the example *družina* from social terminology, such as Dalmatin recorded in the Register of the translation of *Biblija*, in the dictionaries treated (available on the *Fran* website) from the 16th to the 21st centuries is still completely alive, semantically it is also mostly represented in a relatively comparative manner. The word *družina* with its animacy certainly brought about its transfer to other technical spheres, with the common denominator of designating a group of something. The word *obitelj*, also of Slavonic origin according to Pleteršnik, shows animacy in the 16th century, though to a definitely smaller degree than *družina*, but by the end of the 19th century its use was waning, which is confirmed by it being an archaic remnant of the language in the 21st century.

Key words: technical expressions, social terminology, *Drushina*, *Obitel*, *družina*, *obitelj*, Jurij Dalmatin, Register, *Biblija*.

UDC 94(497.4:497.5)
327(497.;497.5):284.1

Vincenc Rajšp

The connection between the Slovene and Croatian Reformations

The connection between the Slovene and Croatian Reformations is illuminated by extensive historical literature but the research to date has dealt with both movements from a standpoint that led to conclusions and evaluation concerning their significance for national development. Much attention was paid to the importance of the reformers' activities in the sphere of language and literature, and to the personalities who were active, but because there were disagreements, these also play a truly important role in the evaluation.

In the Slovene lands the provincial authorities were on the side of the Reformation, shielding it and within the scope of legal possibilities making possible the organization of the Protestant Church by paying the priests, etc. The Protestants in Croatia did not have such support from the authorities. It is true some nobles supported them, e.g. Nikola IV Zrinski and Juraj Zrinski as well as the Croatian Ban Peter Erdödi. But even his power was fairly limited. Among Croats living under the Venetian Republic, which had a clearly defined state policy concerning the Church, the Protestant Reformation had very restricted possibilities for establishing itself.

The Carniolan Provincial Estates contributed in various ways to spreading the Reformation in Croatia. During the years 1561–1564 the main connecting factor in extending the Reformation in the Slavonic south was the printing of Croatian books in Urach. Although the Carniolan provincial authorities could not take on the considerable financial burden of printing such books (they did finance the work of Primož Trubar), they nevertheless played an important part in getting them printed. They confirmed Trubar's orthodoxy and the linguistic accuracy of his Slovene translations, which were then translated into Croatian. They also helped significantly by organizing the checking of the translations. The first committee sat on 18 August 1559 in Metlika and granted Štefan Konzul a positive evaluation for the translations. The Carniolan Estates thus established that the Croatian books did not disagree with the Augsburg confession, which was one of the basic conditions for printing. Lastly, they performed a significant role in supplying and circulating Protestant books.

Carniola also helped in maintaining the Reformation among the soldiers defending the territory against the Turks. Army preachers worked among the garrisons in Koprivnica, Ivanić-Grad, Petrinja, Sisak, Senj, Ogulin, and Karlovac – after its foundation in 1579, when it became the main centre of defence against the Turks.

The main persons in this cooperation, Primož Trubar, Peter Pavel Vergerij, Ivan Ungnad, Štefan Konzul, Anton Dalmatin, members of the Carniolan Provincial Estates, the Croatian supporters of the Reformation Peter Erdödi and Nikola IV Zrinski, and others, must be given a historically just evaluation, which will be objective only if it includes the

work they accomplished and does not depend on the “values” and even the “advantages” of the 19th and 20th centuries. On such a basis this period will connect rather than divide (national) Slovenes and (national) Croats.

UDC 284.1:282:316.344: "15"(Ljubljana)

Lilijana Žnidaršič Golec

Catholic-Protestant conflicts in Ljubljana in the second half of the 16th century

In the second half of the 16th century, Ljubljana was noticeably marked by conflicts between Catholics and Protestants, especially those who took as their own the confession first presented at the Diet of the Holy Roman Empire in Augsburg in 1530 (*Confessio Augustana*). Both Catholicism and Protestantism (Lutheranism) were defended and attacked in the pulpits and elsewhere in Ljubljana as early as the first half of the 16th century, more precisely from the mid 1520s onwards. But the friction spread and intensified more noticeably after 1550. Although a serious blow was struck at the Protestant camp in Ljubljana with legal proceedings in 1547–1548 against “heretical” priests, sources now known show that the Protestants in the city quickly recovered. In 1552 the Ljubljana citizen Mihael Frankovič denounced before the city law-court the unknown authors of a libellous letter, with which they were said to have spread accusations against the priesthood and some laymen, including Frankovič himself and one of his sons. On the other hand, details from the minutes of the Ljubljana city council reveal that Frankovič was often involved in disputes, which for the most part were not religiously motivated. Nevertheless, the assumption that Frankovič was one of the more zealous anti-Protestants in Ljubljana is not without foundation, as indirectly confirmed by his son Mihael’s career among the priests of Ljubljana Cathedral. The ardent opponents of Protestantism in the 1550s also included priests from the Škofič family, foremost of whom was the vicar general of the Ljubljana diocese, Nikolaj. Said to be Trubar’s “greatest enemy on account of the faith”, he faced several “fronts” opened against him by Ljubljana Protestants. They are said to have spread rumours about Nikolaj after his death, claiming that he had “the legally married mother of his son on lease for over twenty years”, while his son “was to be presented this Saturday before the lawcourt on account of sodomy”.

The conflicts gained a fresh impetus after Primož Trubar returned to the Carniolan capital in 1561 or 1562. From June 1562 until the first months of 1565 Trubar, who had avoided the above-mentioned legal proceedings by taking refuge in Germany, was active in Ljubljana as Superintendent of the Church of the Augsburg (Lutheran) confession in Carniola. Both camps, Catholic and Protestant, now attempted to strengthen their ranks even more with theologically soundly based sermons. The context of these endeavours is seen in an extant section of correspondence, dating from 1564, between Trubar, Krelj and Tulščak on the one hand and the fervent Franciscan Jurij Bravšič (Braosich) on the other. Although it is clear that a real polemic, to which the leading Ljubljana preachers

challenged Bravšič, did not develop, this correspondence between the two sides, so far only partially known to the Slovene public, deserves to be published in full as soon as possible.

In fact, right to the end of the 16th century, when preachers and teachers of the Augsburg confession left Ljubljana on the orders of the Provincial Prince, adherents of both main confessions, coming from all strata of the city's inhabitants, contributed to the religious conflicts in Ljubljana with their hostile words and actions. In interpreting and consequently understanding the Catholic-Protestant tensions in Ljubljana – at the end of the 16th century the city had about 6000 inhabitants, with more than two-thirds being Lutherans – we certainly cannot overlook the conditions, events and personages who left their mark within a broad geographical area. This is particularly true concerning the lands of the Holy Roman Empire, whose most southerly region was Carniola with the so-called Austrian Istria.

UDK 27-185.32:176
316.74:2

Božidar Debenjak

Die Erbsünde. Über die Natur der verbotenen Frucht

Historische Definierung der Erbsünde im Bezug auf die Sexualität (Tertullian, Augustin). Die Sexualität als solche ist sündig, nur zulässig, wenn sie auf die Reproduktion zielt. Ein Blick in die Bibel: die Schlange spricht die bezeichnenden Worte über die Erbsünde: „Ihr werdet sein wie Gott und wissen, was gut und böse ist.“ Das Wie-Gott-Sein-Wollen führt in die Verderbnis. Die Natur der menschlichen Sexualität und ihre Dimensionen. Es lässt sich nicht vermeiden, zu beurteilen, welche biblische Bestimmungen über die Sexualität als Legales oder Ceremoniales und welche als Morales zu betrachten sind. Aber das Wesen der Erbsünde ist ein Streben nach dem unbegrenzten Tun „wie Gott“. Der Mensch als verfehelter Demiurg.

UDC 94(497.4)"16":272:929 Ferdinand II

Vanja Kočever

Ferdinand II at the head of the Counter-Reformation: The nobility and confessional-political conditions in Carniola in the first third of the 17th century

This article presents the period during the rule of Archduke and Emperor Ferdinand II (1595–1637) in the Duchy of Carniola – the central Slovene historical province. This period at the turn of the 16th century was marked primarily by the Provincial Prince's Counter-Reformation, the Catholic Renewal, the political-confessional conflict between the Protestant Provincial Estates and the Catholic ruler, as well as external wars.

In Slovene history writing, the figure of Ferdinand II is often presented in the shadow of Tomaž Hren, the Bishop of Ljubljana, who led the Counter-Reformation committee in Carniola and engaged in fierce conflicts with the Protestant nobility in the Provincial Assembly, yet despite his own fervour in his home region, he actually only implemented Ferdinand's political programme. Ferdinand carried out his Counter-Reformation policy gradually and within legal boundaries, in accordance with the programme formulated in 1598 by the Lavantine bishop Jurij Stobej. This study presents the progress of the Provincial Prince's Counter-Reformation in the case of Carniola, focusing on the period after 1603, when the Archduke had already won a key political victory over the Provincial Estates of the Inner Austrian lands by not confirming the religious concessions from the Pacification of Bruck (1578), and the provinces, including Carniola, had already been combed through by Counter-Reformation committees. Despite the success of the Counter-Reformation, which converted all the Carniolan population to Catholicism except the nobility, the nobles themselves mostly still persisted in the Augsburg Confession and in the period 1604–1609 led a decisive opposition to the Counter-Reformation policy of the court. The Protestant nobility of Carniola, together with their Styrian and Carinthian colleagues, demanded the restoration of the religious concessions, which was flatly rejected by the emperor. In the realm of domestic politics, life was marked by the conflict between the Protestant nobility and Bishop Tomaž Hren, which considerably eased the emperor's position. In the following stage, 1610–1624, the Protestant nobles were rendered politically passive, although the majority still persisted in their faith. Conflicts with the Jesuits calmed down, and the conflict with Bishop Hren also lessened, which indicates the weakening of the Protestant side. Then the Provincial Prince, who had been strengthened by his army's victories in the Holy Roman Empire from 1625 to 1630, finally and decisively took over the initiative. Ferdinand's political and military strength influenced the process whereby the Protestant nobility in Carniola began to cross over into the Catholic confession. The wave of conversions began in 1625 with the Auerspergs converting to Catholicism and reached its peak when the emperor, using a special patent in 1628, commanded the nobles still persisting in Protestantism to convert within one year or else leave the country. Approximately one third of the nobles then left. New Catholic aristocratic families, mostly from Italy and the Military Frontier, moved in. Among the nobles who remained and converted there were many lukewarm Catholics.

A Jesuit chronicle records that 133 persons were considered to have converted during the years 1627–1633; most of these are likely to have belonged to the nobility. In his list (1629) Philipp Hainhofer cited somewhat fewer than 102 aristocratic persons who left Carniola between 1628 and 1629. These included 32 adult males, who cannot all be definitely classed as Carniolan. Nevertheless, on the basis of these data we can deduce that approximately one third of aristocratic countrymen left Carniola, or one quarter of all the members of the Provincial Estates.

Moreover, on the basis of several sources we know that in the period 1630–1635, 36 new countrymen from several noble families (these numbered between 22 and 27) moved into Carniola.

UDC 274:316.35
261:284

Nenad H. Vitorović

Protestant Christianity and Pluralism

The present paper argues that although it was only through Enlightenment policies (starting with the Peace of Westphalia and especially with the American and French Revolutions) that pluralism in the sense of individual freedom of thought and speech of equal citizens was finally being gradually institutionalized, its anticipation can be traced back to the Protestant Reformation as a venture towards the source of Christianity. The paper's aim is not to claim any primacy of Protestantism (or Christianity) over the Enlightenment, but rather to show that these accomplishments of modernity are by no means Christianity's Other, which Christianity would constantly have to either withstand or conform to, but rather something that it actually calls for itself.

For this purpose the paper first establishes a common denominator of all the major currents of the 16th century Protestant Reformation as being the "fresh" appreciation of the very core of Christianity: the Gospel as an announcement, which in its most condensed form can be expressed as the claim that the crucified Jesus of Nazareth is the risen Messiah, the Christ, i.e., the Son of God, the ruler of all creation, yet which, taking into consideration the Protestant understanding of the New Testament interpretation of the Old Testament, implies the justification of godless people solely by faith in him. However, no matter how short the forms this message can take, it can never be abstracted from the person of Jesus: his life; his character; his encounters with people, his teaching, his suffering and atoning sacrifice, his resurrection.

In the light of the Gospel thus understood, the Reformers' demand for a state-guaranteed monopoly of a certain form of Christianity (including a state-guaranteed monopoly of the truth claim of the Gospel itself), turns out to be a distant consequence of controversies between the factions of early Christians, once they were in a position to turn to their worldly leaders for help: from the standpoint of historical impact a particular consequence of certain sharpened arguments of St. Augustine, which were additionally strengthened in connection with other factors throughout the following centuries. St. Augustine's interpretation of the relevant passages of the biblical texts which he relies on in order to ground the need for coercion to orthodoxy via the force of worldly authorities is shown to be unconvincing from the perspective of Protestant biblical exegesis. With it also falls the foundation of the "public manifestation of religion", as one of the primary tasks of the worldly authorities, which was formulated by the leading Protestant reformers, despite their emphasis on freedom of conscience.

UDC 284.1:316.323.6
27-72:322

Marko Kerševan

Protestantism at a time of crisis and criticism of modern society

The article draws on the historical-sociological thesis that Protestant Christianity is interwoven with features of modern western society such as: individualism, work ethics, enterprise and market orientation, rationalisation together with the development of science and technology, the tendency towards the nuclear family, increasing gender equality, political democratisation, secularisation and desacralisation, and the rise of nationalisms. Protestantism gave support and encouragement to those features, and was itself – in its own social modes of existence – under their influence. However, it could also inhibit and critique their absolutisations. What might be the possibilities of Protestantism in the situation of the crisis of modern society compared to the possibilities of other currents of Christianity as well as other religions or spiritualities? The article is especially concerned with the relationship between the principle of religious freedom and the Protestant understanding of faith. The Protestant understanding of faith as an “inner” personal relationship between God and man is even today a strong support for the principle of religious freedom in a religiously pluralistic society, which also requires (self)restraint in outward expression.

UDK 886.2"14/15":929 Dudić A.
261:284

Luka Ilić

Ein frühneuzetlicher Gelehrte zwischen Konfessionen:

Die protestantischen Vernetzungen von Andreas Dudith (1533–1589)

In der bisherigen Historiographie gilt Andreas Dudith von Orehovica (auch Sbardellati) als eine umstrittene Figur: Autoren wie Quirinus Reuter und Georg Michael Lingelsheim haben ihn als Reformierten angesehen; von anderen wurde er, wegen seiner Freundschaft mit Fausto Sozzini und Jacobus Paleologus, als Anhänger des Antitrinitarismus bezeichnet. Ab 1579 lebte Dudith im lutherischen Breslau und wurde dort in der St. Elisabeth-Kirche beigesetzt – das voraussetzt, dass die Kirchenleitung hat seinen Glauben als evangelisch betrachtet.

Der von kroatischen und italienischen adligen Familien stammende und in Buda geborene Dudith hat in Breslau, Venedig und Padua studiert. 1562 wurde Dudith römisch katholischer Bischof von Knin, 1563–1567 war er Bischof von Fünfkirchen. 1562–1563 als Vertreter des ungarischen Klerus auf dem Konzil von Trient, setzte er sich für Reformen ein. Er verließ die alte Kirche um 1567 und erklärte sich für konfessionsneutral. Die letzten

Jahre seines Lebens verbrachte Dudith in Polen, wo er u.a. in Krakau wohnte. Zwischen 1576 und 1579 hielt er sich in Mähren auf, und assoziierte sich mit dem *Unitas Fratrum*.

Es kann nachgewiesen werden, dass Dudith in ein weitreichendes reformiertes Netzwerk eingebunden war. Dazu gehörten schweizerische Theologen wie Théodore de Bèze aus Genf, mit dem er ab dem Ende der 1560er Jahre im Kontakt stand, sowie Josias Simler und Johannes Wolf in Zürich. Im Alten Reich war er durch seinen Briefwechsel mit den Heidelberger Professoren Girolamo Zanchi, Thomas Erastus und mit dem in Breslau geborenen Zacharias Ursinus verbunden. Gleichzeitig führte Dudith eine Korrespondenz mit Gelehrten, die mit der reformierten Theologie sympathisierten, den sogenannten Kryptokalvinisten, in Wittenberg, Leipzig, Nürnberg und Altdorf. Zu diesem Kreis gehörten auch Johannes Crato von Krafftheim (ebenso aus Breslau gebürtig) und Hubert Languet; beide waren zeitweise am Wiener Hof tätig gewesen.

Das reformierte Netzwerk von Dudith soll durch die Untersuchung seiner umfangreichen und in der größtenteils bereits veröffentlichten Korrespondenz dargestellt werden. Neben Dudiths Briefwechsel stellt seine teilweise rekonstruierte Bibliothek ein weiteres Quellenkorpus dar, das deutlich macht, welche Bücher reformierter Autoren er besaß. Auf der Grundlage seiner Anmerkungen und Marginalien kann seine Auseinandersetzung mit den Werken der Zeitgenossen untersucht werden. Es wird gefragt, wie sich Dudiths reformiertes Netzwerk entwickelt hat und welche Themen für die Korrespondenz zentral waren. Bestimmte theologische Fragen erscheinen wiederholt in Dudiths Briefen in den Jahren, die er in Schlesien verbrachte, und es ist offensichtlich, dass seine Abendmahlsauffassung der reformierten Position ähnelt. Der Vortrag untersucht, wie die zentralen Themen des schriftlichen Austauschs Dudiths seine Interessen im Zeitraum, in dem sie geschrieben wurden, widerspiegeln.

Prevod povzetkov v angleščino: *Margaret Davis*
Bibliografska obdelava: *Alojz Cindrič*

SODELAVCI TE ŠTEVILKE

dr. Emidio Campi, cerkveni zgodovinar, direktor Inštituta za zgodovino švicarske reformacije univerze v Zürichu, v pokoju

dr. Božidar Debenjak, redni profesor za socialno filozofijo na Filozofski fakulteti Univerze v Ljubljani, v pokoju

dr. Mihael Glavan, vodja posebnih zbirk Narodne in univerzitetne knjižnice v Ljubljani, v pokoju

dr. Lilijana Žnidaršič Golec, docentka za slovensko in občo zgodovino zgodnjega novega veka na Filozofski fakulteti v Ljubljani in višja svetovalka-arhivistka v Arhivu Republike Slovenije

dr. Luka Ilić, duhovnik Evangeličanske cerkve v Ravensburgu in sodelavec Leibnizevega inštituta za evropsko zgodovino v Mainzu

dr. Melita Zemljak Jontes, izredna profesorica za slovenski jezik na Filozofski fakulteti Univerze v Mariboru

dr. Marko Kerševan, redni profesor za sociologijo religije na Filozofski fakulteti v Ljubljani, v pokoju

Vanja Kočevan, asistent, mladi raziskovalec na Zgodovinskem inštitutu Milka Kosa ZRC SAZU

Dirk Kottke, klasični filolog, znanstveni sodelavec Centra za obdelavo podatkov univerze v Tübingenu, v pokoju

dr. Andrej Leskovic, profesor za filozofijo na Gimnaziji Jožeta Plečnika v Ljubljani

SODELAVCI TE ŠTEVILKE

dr. Majda Merše, znanstvena svetnica ZRC SAZU, Inštitut za slovenski jezik Frana Ramovša; izredna profesorica na Filozofski fakulteti Univerze v Mariboru, v pokoju

dr. Vincenc Rajšp, nekdanji direktor Slovenskega znanstvenega inštituta na Dunaju

dr. Luka Vidmar, znanstveni sodelavec Inštituta za slovensko literaturo in literarne vede ZRC SAZU

dr. Jonatan Vinkler, izredni profesor za književnost na Fakulteti za humanistične študije Univerze na Primorskem, glavni urednik Založbe Univerze na Primorskem

dr. Nenad H. Vitorović, samostojni strokovni sodelavec pri raziskovalnem projektu na oddelku za sociologijo Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani

Barbara Žabota, doktorandka študija zgodovine na Filozofski fakulteti Univerze v Ljubljani, Zgodovinski arhiv Ljubljane

 **energetika ljubljana**
Energetika Ljubljana, d.o.o.


ENERGIJA

 **triglav**

 **ELEKTRO**
LJUBLJANA

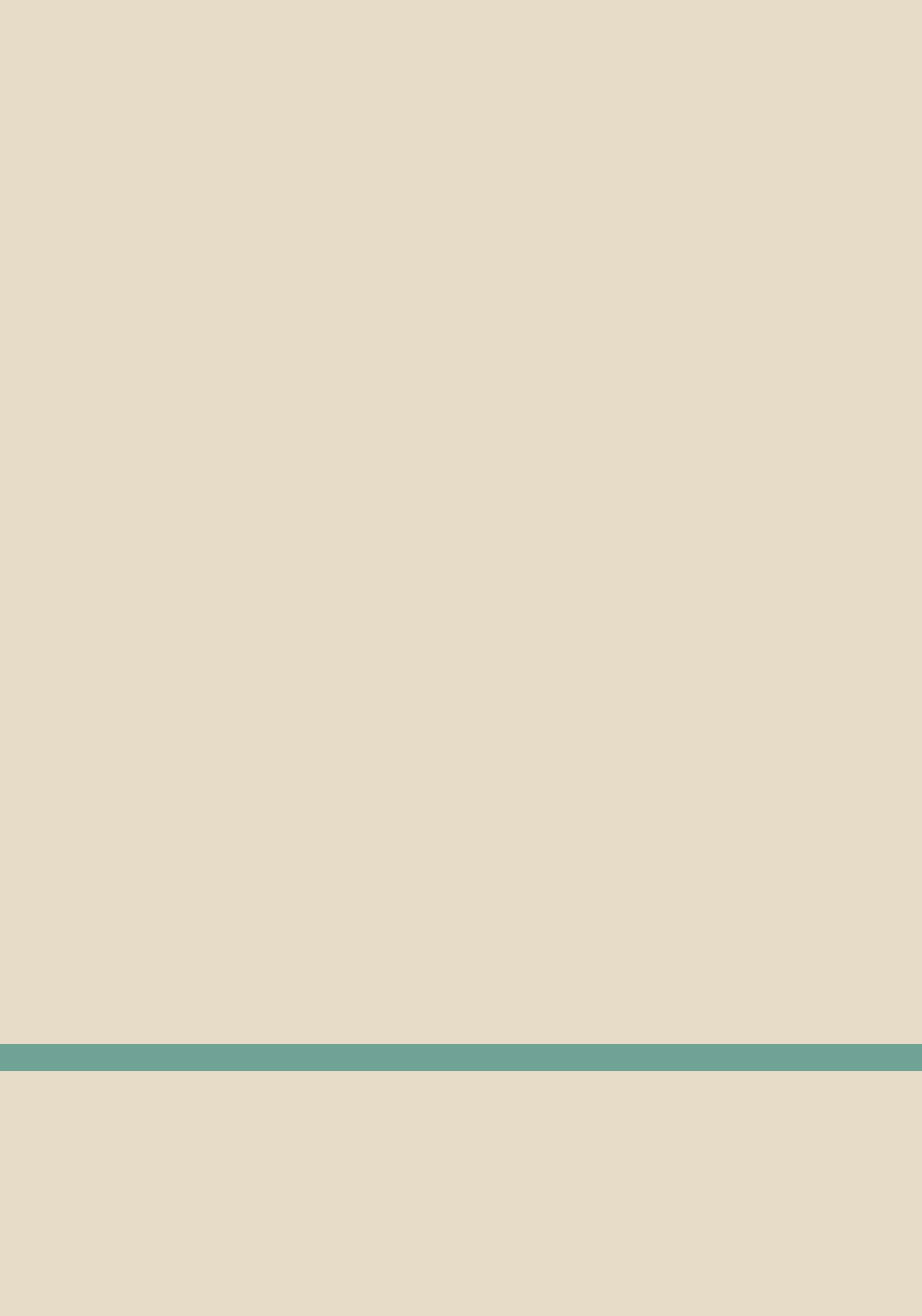
 **LEKARNA LJUBLJANA**

 **ELES**
Elektro - Slovenija, d.o.o.

 **intering**
HOLDING



Mestna občina
Ljubljana



Valvasor ni bil edini zbiralec in raziskovalec protestantskih knjig na Kranjskem v drugi polovici 17. stoletja. V naslednji generaciji se je zanimanje za tovrstne tiske povečalo med intelektualci, ki so po šolanju in službovanju v kozmopolitskih prestolnicah Italije in Svetega rimskega cesarstva zasedli pomembne položaje v državni in cerkveni upravi na Kranjskem, nato pa so se povezani v Akademijo združenih in Akademijo operozov konec 17. stoletja lotili kulturne preнове dežele in njenega glavnega mesta.

Luka Vidmar

STATI INU OBSTATI

REVIJA ZA VPRAŠANJA PROTESTANTIZMA

CENA TE ŠTEVILKE 6 EUR

ISSN 1408-8363



9 771408 836003