

STATI INU OBSTATI

REVIJA ZA VPRAŠANJA PROTESTANTIZMA



ISSN 1408-8363

OKTOBER 2016

23-24/16

IZ VSEBINE

Božidar Debenjak

Zakaj Hegel pravi o sebi: »Jaz sem luteran.«

Walter Sparr

Nebesna fizika in zemeljska usoda

Barbara Žabota

Ko mrtvi spregovorijo

Alen Širca

Zgodnjekrščanski spisi med kerigmo in kanonom

Franc Kuzmič

Reformacija med Lužiškimi Srbi

Karl Barth

Skupnost kristjanov in skupnost državljanov

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

Dušan Voglar

Odgovorni urednik

dr. Jonatan Vinkler

Namestnik odgovornega urednika

dr. Nenad H. Vitorović

Oblikovalec in tehnični urednik

Kazimir Rapoša

23-24/2016

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

12. LETNIK

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

Tisk Cicero Begunje d.o.o. 2016

VSEBINA

	5	Beseda urednika, <i>Marko Kerševan</i>
RAZPRAVE, ŠTUDIJE	12	<i>Božidar Debenjak</i> : Zakaj Hegel pravi o sebi: »Jaz sem luteran.« Luteranstvo v spisih enega največjih filozofov
	31	<i>Vitimir Tepeš</i> : Mladi Luther: Otroštvo, šolanje, akademsko in družbeno okolje
	49	<i>Jonatan Vinkler</i> : <i>Hišna postila</i> Primoža Trubarja (1595) – prvi veliki pripovedni tekst slovenske književnosti in njegovi konteksti
	76	<i>Tomaž Jurca</i> : Inkvizitorjem po Italiji – Vergerijeva polemika proti piscem rimskega seznama prepovedanih knjig iz leta 1559
	98	<i>Walter Sparrn</i> : Nebesna fizika in zemeljska usoda. Kozmologija kot izziv teologijam po reformaciji
ŠTUDIJSKI VEČERI	112	Študijski večeri 2015/2016
	114	<i>Barbara Žabota</i> : Ko mrtvi spregovorijo. Protestantska mrliška knjiga v luči novih raziskav
	140	<i>Boštjan Zajšek</i> : »Nemški« luterani in »slovenski« katoličani. Nekaj utrinkov iz zgodovine mariborske nemške evangeličanske občine v 19. in 20. stoletju
	160	<i>Alen Širca</i> : Zgodnjekrščanski spisi med kerigmo in kanonom
	175	<i>Marko Kerševan</i> : Max Weber, protestantizem in vprašanje »krščanskosti« zahodne civilizacije
	193	<i>Angela Ilić</i> : »Podajmo si roke in srca!« Verska solidarnost nemških protestantov z evangeličani v slovenskih deželah 1856–1918
	220	<i>Božidar Debenjak</i> : Odrinjene Jezusove učenke iz Novega testamenta

RAZGLEDI,	236	<i>Geza Erniša</i> : Svetovna luteranska zveza – Skupnost Cerква
VPOGLEDI	240	<i>Franc Kuzmič</i> : Reformacija med Lužiškimi Srbi
	247	<i>Franc Kuzmič</i> : Protestantizem včeraj, danes in jutri: Simpozij in zbornik o protestantizmu ter simpozij ob 300-letnici prve prekmurske knjige
	251	<i>Hans-Otto Schneider</i> : Simpozij o Matiji Vlačiću, Labin 2015
	256	<i>Emidio Campi</i> : Knjiga o konsolidaciji reformirane veroizpovedi v deželah Štefanove krone in povezavah s Švico
	259	<i>Anja Paulič</i> : Ameriška disertacija (B. Esswein) o Vergeriju in Trubarju
PREVODI	263	<i>Karl Barth</i> : Skupnost kristjanov in skupnost državljanov
KRONIKA	295	Slavnostni govor ddr. Igorja Grdine na proslavi dneva reformacije v Celju
POVZETKI	300	Synopses, Zusammenfassungen
SODELAVCI	307	

BESEDA UREDNIKA

Z izidom letošnje številke revije vstopamo v čas začetka praznovanja 500-letnice reformacije. To se bo, kot vemo, uradno začelo s slovesnostjo v Berlinu ob letošnjem dnevu reformacije.

Velike obletnice so čas praznovanja in povzdigovanja pomembnosti oseb in/ali dogodkov, vse do njihovega spreminjanja v ikone in mite/legende. Hkrati pa so (že zato) tudi izziv k ikonoklazmu (kar zadeva osebe) in demitologizaciji (kar zadeva dogajanje), ki gresta od razkrivanja in poudarjanja, da slavljene osebe in dogodki dejansko niso bili (le) to, za kar so se imele ali so jih imeli, ampak še marsikaj drugega, ali sploh predvsem negativnega, pa do dokazovanja, da – v skrajnih primerih – slavjenih dogodkov ali oseb sploh ni bilo. Prav je, da tudi ob letošnjem praznovanju 500-letnice ne pozabimo, da so praznovanja in povzdigovanja ljudi in dogodkov vedno povezana z nekimi vsakokratnimi videnji in interesi, a tudi to, da tudi ikonoklazem in demitologizacije niso samo rezultat raziskovalne radovednosti in iskanja resnice, ampak tudi odkrite ali prikrite spodbude o s strani častilcev drugih, konkurenčnih ikon in negovalcev drugih mitov in drugih legend.

Primerov za eno in drugo usmeritev, tudi primere njunih skrajnosti, ni težko najti. Na našem terenu bi jih našli že ob Trubarjevih jubilejih vse od začetka 20. stoletja. Spomnimo se takratnih očitkov, da je s svojimi jezikovnimi prizadevanji in dosežki blokiral širše združevanje južnih Slovanov, ali pa tihega privoščljivega zadovoljstva nekaterih ob novejših ugotovitvah oziroma hipotezah, da se prvotno sploh ni pisal Trubar in da se morda ni rodil leta 1508. Še bolj zgovorno je dogajanje

ob še večjih obletnicah še širše pomembnih ljudi in dogodkov. Dvestoletnica francoske revolucije s simbolnim praznovanjem padca Bastilje 14. julija je bila upravičeno povezovana z deklaracijo o človekovih pravicah – toda dejstvom ustrezno je bilo tudi opozarjanje, da je bilo ob padcu Bastilje resda osvobojenih nekaj desetih političnih ujetnikov, a je bilo kmalu zatem, tako rekoč na istem mestu, obglavljenih nekaj tisoč političnih nasprotnikov zmagovalcev. Ob slavljenju 500-letnice »odkritja Amerike« so eni opozarjali na še starejša potovanja Vikingov in drugi na Kolumbu sledeča nedela in zločine španskih osvajalcev in belih priseljencev. Velika obletnica začetkov krščanstva pred 2000 leti je ponovno obudila stare kritične teorije, pa tudi nova spoznanja, ki so postavljala pod vprašaj vse novozavezne opise Jezusovega življenja (ali celo njegov obstoj sploh) ter v njih videla zgolj citate iz Stare zaveze ali nekaj, kar je bilo že sicer značilnost duha časa in obdobja, v katerem naj bi živel. Prav iz tovrstnega kritičnega proučevanja Jezusovega življenja pa je poznano tudi vprašanje, ki se neizogibno pojavi ob takih radikalnih dekonstrukcijah, demitologizacijah in ikonoklazmu. Če bi bilo res vse tako drugače in je tako rekoč vse le kasnejša konstrukcija in imaginacija – od kod in kako se je tisto novo, ki ga danes živimo in proslavljamo, sploh pojavilo?

Vprašanja se ne rešimo, če namesto Jezusa kot ustanovitelja krščanstva obravnavamo Pavla, če iščemo in najdemo druga prva odkritja Amerike, če namesto francoske revolucije izberemo kot odločilne druge dogodke politične zgodovine. Problem s tem le premaknemo na druge dogodke in ljudi. Seveda se lahko premaknemo na drugo raven razumevanja in obravnavanja zgodovine in namesto o ljudeh in dogodkih razpravljamo o »strukturah« in »procesih«. Toda če ostajamo pri ljudeh in dejanjih/dogodkih – z imeni, letnicami, dokumenti – se moramo zavedati, da je sicer prav in hvalevredno, če kritično, natančno, izčrpno in verodostojno raziskujemo njihova dejanska dejanja in jih razločujemo od kasnejših mitov in legend o njih. Toda pri tem se moramo zavedati tudi, da se ideologizacije in mitologizacije ni mogoče znebiti: tudi sami akterji so vedno delovali z nekimi idejami, z nekimi vrednotami in miti v glavah, ki so jih spodbujali in usmerjali pri delovanju in tolmačenjih

lastnega delovanja – tako kot so (kasnejši) miti in legende o njih spodbu-
jali in usmerjali delovanje in razumevanje delovanja njihovih potomcev,
še posebej tistih, ki so se hoteli imeti za njihove potomce in dediče.
Tudi mi smo dediči nekdanjih dejanj, pa čeprav se ta niso uveljavila kot
zgodovinska zaradi namer in idealov njihovih akterjev, temveč zaradi
»spleta okoliščin«, »strukturnih zakonitosti« ali »tendenc razvoja«. De-
diči smo tudi (posledic) njihovih idej in vrednot, kolikor brez njih tudi
njihovih dejanj ne bi bilo, pa najsi so bile te ideje in vrednote take, da
lahko danes obžalujemo, da se niso zares ali v večji meri udejanjile, ali
pa nasprotno ob njih rečemo, hvala bogu, da se ideje in vrednote, ki so
jih vodile, z njihovim delovanjem niso uresničile. Tako lahko rečemo
ob odkritju Amerike (Kolumb je hotel priti v Indijo in je mislil, da je tja
tudi prišel), tako mnogi mislijo o francoski revoluciji in njenih idealih,
o razsvetljenstvu in tudi o reformaciji. Toda vse to živi in učinkuje še
danes, tudi skozi simbole, ikone in mite, ki jih ohranjamo (ali ustvarja-
mo) o njih in ki nas usmerjajo, spodbujajo ali zavirajo pri naših dejanjih
in razmišljanjih. Če smo jih zavrgli, če jih nimamo več, je to zato, ker
sprejemamo ali negujemo neke druge ... Boljše?

Letošnje **Razprave**, študije začinjamo z dvema besediloma z Luth-
rom in luteranstvom v naslovih, ne slučajno tudi na prvih mestih. Na
uvodnem mestu je razprava/predavanje Božidarja Debenjaka o Heglovi
luteranski vero-izpovedi. Hegel sodi med kronске priče notranjega kr-
ščanskega in kulturno-civilizacijskega pomena Luthra in protestantske
reformacije. Svoboda, enakost, bratstvo so po Heglu krščanske ideje in
ideji razsvetljenstva je utrla pot prav reformacija. Vitomir Tepeš prikaže
pogledе nekaterih sodobnih avtorjev na začetke Luthrove življenjske
poti. Jonatan Vinkler in Tomaž Jurca ponovno pišeta o dveh velikih
imenih reformacije iz naše zgodovine, Trubarju in Vergeriju. Prvi pri-
kaže v naši protestantistiki doslej še premalo obravnavano Trubarjevo/
Luthrovo postilo, drugi pri nas nepoznano Vergerijevo polemiko s sestav-
ljavci prvega *Indeksa* prepovedanih knjig. Prispevek je tako nadaljeva-
nje predstavitve Vergerija v reviji v njegovem jubilejnem letu in hkrati
konkretno dopolnilo/ilustracija k lani končno izdanemu slovenskemu
prevodu Tomizzinega romana o Vergeriju (*Zlo pride s severa*, Beletrina).

Walter Sparn objavlja predavanje, ki ga je imel v Berlinu v okviru predavanj v Luthrovi dekadi. Predstavlja nam težave, shajanja in razhajanja med luteransko in katoliško teologijo pri soočanju z novoveško kozmologijo in njenim razsrediščenjem Zemlje.

Študijski večeri Slovenskega protestantskega društva v Trubarjevi hiši literature v Ljubljani so bili tudi v sezoni 2015/16 tematsko in strokovno raznoliki. V rubriki objavljamo predavanja, ki so jih avtorji pripravili za objavo v reviji. Dve predavanji smo želeli posebej izpostaviti, jima dati poseben poudarek: z Debenjakovim predavanjem o Heglu smo zato uvedli tokratne Razprave in študije ter s tem številko sploh, s predavanjem Geze Erniše o Svetovni luteranski zvezi pa smo začeli tokratne Razglede, vpogleda. Tri zgodovinske razprave ob zgodovinskih dokumentih posegajo v protestantsko preteklost v našem prostoru. Barbara Žabota piše o ohranjenem delu župnijske knjige ljubljanske evangeličanske cerkvene občine 16. stoletja, Boštjan Zajšek prikazuje nemško evangeličansko cerkev v Mariboru v 19. in 20. stoletju; Angela Ilić prikazuje in obravnava (finančno) podporo evangeličanov iz takratnega nemškega cesarstva svojim sovernikom in sonarodnjakom na današnjem slovenskem ozemlju v 19. stoletju in do konca habsburške monarhije. Iz ohranjenih dokumentov je lepo razvidno, kako je pomoč, namenjena nemškemu evangeličanom v zanje neprijaznem katoliškem in habsburškem okolju, ob koncu 19. in začetku 20. stoletja dobila tudi nacionalno-politično noto. Dve razpravi zadevata zgodnjekrščanska besedila. Alen Širca piše o poteh in usodah različnih zgodnjekrščanskih besedil »med kerigmo in kanonom«. Njegovo predstavitev lahko beremo tudi kot komentar k nedavnemu slovenskemu prevodu izčrpnne zbirke (»kanonskih« in »nekanonskih«) zgodnjekrščanskih besedil pri celjski Mohorjevi družbi; zbirka se opira na delo Klause Bergerja, profesorja na evangeličanski teološki fakulteti heidelberške univerze. Predavanje Božidarja Debenjaka se sprašuje o usodi Jezusovih učenk v Novi zavezi. Marko Kerševan se ob prevodu Webrovih *Izbranih spisov iz sociologije religije* ponovno loteva vprašanja o aktualnosti Webrovih primerjalno religioških analiz svetovnih religij in njegove diagnoze o »religioznem vsakdanjiku« sodobnih evropskih družb.

Razgledi, vpogledi po uvodni predstavitvi svetovne luteranske zveze ponujajo vpogled v premalo poznano zgodovino in sodobnost pretežno evangeličanskih Lužiških Srbov, ki so kot slovanski otok živeli in komajda preživeli v nemškem evangeličanskem okolju na obrobju nemškega cesarstva. Franc Kuzmič prikazuje tudi dva znanstvena simpozija o protestantizmu v letu 2015 (v Radencih in Murski Soboti) in zbornik *Protestantizem včeraj, danes, jutri*, ki je ob tem izšel. Hans-Otto Schneider pregledno predstavi mednarodni simpozij o Matiji Vlačiču v Labinu leta 2015 in njegove poudarke. Zadnja dva prikaza v rubriki sta namenjena dvema deloma, ki sta vsako zase redkost in že zato zaslužita pozornost. Cerkevni zgodovinar Emidio Campi predstavi habilitacijski spis mlajšega švicarskega reformiranega teologa in zgodovinarja Jana Bernharda (oba sta se pred leti udeležila simpozija ob Trubarjevi 500-letnici v Ljubljani) o poteh začetnega vpliva švicarske reformacije na še danes pretežno kalvinistični madžarski oziroma ogrski protestantizem. Anja Paulič prikaže zgodovinarsko disertacijo Bena Essweina o Trubarju, Vergeriju in Ungnadu oziroma o luteranski cerkveni organizaciji v takratnih mejnih avstrijskih deželah, ki jo je leta 2012 zagovarjal na kalifornijski univerzi. Avtor je ob pomoči avstrijskega zgodovinarja protestantizma Rudolfa Leebe raziskoval tudi naše arhive in uporabil tudi Trubarjeve spise; zaradi neznanja slovenščine le njegove nemške predgovore in pisma.

Zaradi nepredvidenih težav letošnja številka nima običajnih rubrik Bilo je povedano in Portret. Upam, da bo ta manko na svoj način odtehtal presežek pri letošnjem **Prevodu**, ki je presežek tako v dolžini kot v pomembnosti. Prevod predavanja Karla Bartha (1886–1968) sicer na svoj način sodi v »bilo je povedano« (pa preveč preslišano in premalo upoštevano!) ter k dopolnitvi portreta tega, po mnenju mnogih, najpomembnejšega krščanskega teologa 20. stoletja (ki sem ga prvič obširneje predstavil v knjigi *Vstop v krščanstvo drugače*, 1992). Predavanje je bilo neposredno namenjeno nemškim evangeličanom leta 1946. Ob avtorjevih in siceršnjih še svežih izkušnjah z nacističnim totalitarizmom in dotedanjimi demokratičnimi ureditvami obravnava še vedno aktualno vprašanje razmerja med krščansko cerkvijo in državo, med »religijo« in »politiko«. Prepričan sem, da je njegovo predavanje eno ključnih besedil

protestantskega in ne samo protestantskega krščanstva na to temo in da je še vedno aktualno in »kažipotno« za razmišljanje in za delovanje. Ne nazadnje že zato, ker ne govori stereotipno o »cerkvi in državi«, o dveh ustanovah, ki da (naj) skrbita za istega človeka in za iste ljudi, ampak že v naslovu izhaja iz krščanske in demokratične predpostavke (istih) ljudi, ki se združujejo v dve različni vrsti skupnosti in znotraj njih delujejo na različne načine, iz različnih izhodišč in z različnimi nalogami.

V rubriki **Kronika** tokrat objavljamo govor Igorja Grdine na osrednji slovenski proslavi dneva reformacije leta 2015 v Celju. V Kroniki običajno zabeležimo »za zgodovino« le govore na vsakokratnih proslavah dneva reformacije. Letos ne morem mimo tega, da ne bi sam vsaj na tem mestu zabeležil, za »črno kroniko« in »zgodovino kratkovidnosti«, obžalovanja vreden dogodek v tem letu, namreč ukinitvev Slovenskega znanstvenega inštituta na Dunaju, ki je po zaslugi njegovega vodje in hkrati tako rekoč edinega redno zaposlenega dr. Vincenca Rajšpa ob skromnih finančnih sredstvih mnogo naredil tudi za promocijo in vključevanje slovenske protestantistike v srednjeevropski znanstveni in kulturni kontekst. O tem bomo v reviji še pisali, dr. Rajšpu pa že danes izrekamo zahvalo.

Ob svoji 80-letnici je uredništvo in izvršni odbor društva zaprosil za razrešitev doseđanji odgovorni urednik Dušan Voglar. Izvršni odbor je za novega odgovornega urednika imenoval dr. Jonatana Vinklerja in potrdil dr. Nenada Vitorovića za namestnika odgovornega urednika.

Dušan Voglar je bil eden ključnih ustanoviteljev revije in odgovorni urednik vseh enajst let njenega izhajanja. S širino svojega kulturnega obzorja, obsežnostjo in rafiniranostjo svojega kulturnega znanja, z osebno odprtostjo za sodelovanje in dialog, po potrebi pa tudi za polemiko in kritiko, a brez izključljivosti in izključevanja – kar vse je izpričal že kot dolgoletni glavni urednik *Enciklopedije Slovenije* – je odločilno sooblikoval profil in usmeritev naše revije. S svojim ugledom in neutrudnim delovanjem je zagotavljal temeljno usmeritev društva in same revije: da je prostor in spodbuda za vse, ki jim zaradi zavzetosti za slovenstvo in moderne humanistične vrednote ni vseeno za dediščino protestantizma na

Slovenskem, za njeno poznavanje, ohranjanje in uveljavljanje tudi danes; da je prostor za vse, ki jim zaradi njihovega protestantskega krščanstva ni vseeno za sedanjost in prihodnost slovenstva, modernega humanizma in kulture. Revija in društvo sta tudi po zaslugi Dušana Voglarja to svojo vlogo/nalogo uresničevala ne glede na različne siceršnje verske, nazorske in politične opredelitve svojih sodelavcev. Vsi, ki smo delali v ožjem uredništvu revije, poznamo tudi njegovo izjemno uredniško znanje, njegov posluh in skrb za jezik, poznavanje tudi čisto tehničnih vidikov urejanja, kar vse je nesebično dajal in razdajal v skupno dobro, v našem primeru revije in društva.

Dušan, hvala! V osebni imenu, v imenu uredništva, posredno tudi društva in njegovih članov.

In še na mnoga leta skupnega dela in sodelovanja!

Marko Kerševan

Božidar Debenjak

ZAKAJ HEGEL PRAVI O SEBI: »JAZ SEM LUTERAN.«

Luteranstvo v spisih enega največjih filozofov

1

V svojih berlinskih predavanjih iz zgodovine filozofije pravi Hegel izrecno: »Wir Lutheraner (ich bin es und will es bleiben) [...]«, torej »Mi luterani (jaz sem to in to ostajam)«. ¹ In pogled v Heglova dela to res izpričuje.

2

Naj najprej čisto na kratko predstavim Heglovo življenje in delo.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831) je protestant po poreklu. Družina se je na Württenberško preselila v času protireformacije; nemški koroški obrtnik Johannes Hegel si je zaradi religije moral najti novo domovino v protestantski deželi, kamor so bežali tedaj tudi slovenski protestanti. Koroška je sicer tudi po umiku mnogih ostala precej manj »versko očiščena« kot Kranjska, saj se je ob tolerančnem patentu Jožefa II. (1781) za protestante razglasila skoraj tretjina prebivalstva. Toda tako kot Johannes Hegel je na Württenberško odšla tudi skupina koroških rudarjev pod vodstvom slovenskega predikanta in ustanovila mesto Freudenstadt.

Šolal se je v Tübingenu v znameniti Tübinger Stift, ki jo poznamo tudi iz življenjepisov Dalmatina in drugih naših protestantov, nato je bil kot izprašan teolog šest let domači učitelj (po tri leta v Bernu ter

1 Celoten Heglov opus je najbolj dostopen v izdaji: *Theorie Werkausgabe*, Suhrkamp Verlag (v nadaljnjem besedilu TWA); navedeno mesto je iz TWA 18, 94. Heglova predavanja so poleg oblike v TWA dostopna tudi v obliki, ki so jo v založbi Felix Meiner izdajali G. Lasson, J. Hoffmeister in nadaljevalci. Isti citat najdemo v delu: G.W.F. Hegel, *Einleitung in die Geschichte der Philosophie*, Felix Meiner, Hamburg 1959, str. 178.

Frankfurtu). 1801–1807 predava na univerzi v Jeni, v tem času nastane *Fenomenologija duha*; po zmagi Francozov postane življenje v Jeni nemogoče, nato je eno leto urednik časopisa v Bambergu, potem od 1806 do 1816 ravnatelj srednje šole v Nürnbergu; v tem času nastane *Znanost logike*; nato je dve leti profesor na univerzi v Heidelbergu, tu izide *Enciklopedija filozofskih znanosti*. Zatem je od 1818 do smrti profesor na znameniti Humboldtovi univerzi v Berlinu. Tu sam izda *Filozofijo prava* (ali *Filozofijo pravice*) ter drugo in tretjo izdajo *Enciklopedije*. Velik vpliv imajo njegova predavanja o estetiki, o filozofiji zgodovine, o filozofiji religije ter o zgodovini filozofije, ki jih po njegovi smrti izdajo njegovi učenci na podlagi Heglovih rokopisov in zapiskov slušateljev. Zaslovel je že za življenja, zlasti v berlinskem obdobju. Zanimiva je anekdota o tem, kako je Schopenhauer skušal s predavanji konkurirati Heglu in napovedal svoja predavanja ob isti uri; pri Heglu je bilo okoli sto slušateljev, pri Schopenhauerju pa dvakrat po dva ali trije, tretjič pa nobenega. Po smrti so se učenci razdelili v dva tabora: t. i. staroheglovci so prisegali na filozofski sistem, t. i. mladoheglovci pa na metodo. Pri tem je zanimivo, da sta mladoheglovca David Friedrich Strauss in Bruno Bauer veliko pozornost posvečala filozofiji religije. Straussovo *Jesusovo življenje* je imel v svoji knjižnici tudi Prešeren; Prešernova misel ni brez vplivov heglovstva.

Na mladoheglovstvo sta se v svojih začetkih navezovala vsak posebej tudi Karl Marx in Friedrich Engels. Pozneje sta se v svojih delih na drug način navezovala na Hegla, Marx denimo izrecno v *Kapitalu*, svoje delo *Osemnajsti brumaire* pa kar začenja s Heglovo mislijo, da se osebnosti in dogodki v zgodovini ponavljajo dvakrat.

Heglova filozofija pa je – tako kot malo pred njo Kantova – dobila nadaljevanje v novoheglovstvu, tako v Nemčiji kot v Italiji (naj omenim poleg neapeljske šole zlasti Benedetta Croceja, ki ni bil tuj Josipu Vidmarju). V začetku 20. stoletja je nastala z Wilhelmom Diltheyem »heglovska renesansa«, ki je dajala poudarek »mlademu Heglu«, in nanjo se je navezovala francoska linija v tridesetih do petdesetih letih (Kojève, Hyppolite), v istem času nastane Lukacsev *Mladi Hegel*; na Hegla se v frankfurtski šoli navezujeta Marcuse in Adorno, Italijo pa v petdesetih in šestdesetih letih zastopata dve heglovski šoli: eno predstavlja Galvano Della Volpe (in njegov učenec Mario Rossi), drugo Cesare Luporini.

Med prevodi Heglovih knjig v slovenščino sta objavljeni *Fenomenologija duha* l. 1998 in leto kasneje *Um v zgodovini*, to sta moja prevoda, sledila je *Znanost logike* in lani *Filozofija pravice*, oboje v prevodu Zdravka Kobeta. Izšli so tudi odlomki iz *Estetike*, letos pa prvi del *Predavanj o filozofiji religije*. Heglova filozofija je močno vplivala na Slavoj Žižka in Mladena Dolarja. Lani pa je bilo v Ljubljani ustanovljeno Mednarodno heglovski društvo Aufhebung.

3

Kamorkoli pogledamo v Hegla, povsod najdemo reference na reformacijo in Luthra. Če vzamemo lok napredovanja duha v ideji svobode, nam Hegel pravi: ideja svobode je nastopila svojo pot s krščanstvom, skupaj z idejama enakosti in bratstva. Človek ima svobodno voljo; vsi ljudje so bratje (in sestre); Bog ne gleda na osebo – vse to so ključni nauki krščanstva. Toda nastop krščanstva v rimskem imperiju ni zadoščal, da bi se te ideje uveljavile v življenju. Tudi v srednjem veku, ki ga Hegel imenuje »krščansko-germanski svet«, te tri velike ideje niso vladale. Ob vstopu v novi vek jih je najprej morala obnoviti reformacija, ta duhovna revolucija, šele potem pa so te ideje postale politične in se po potrebi uveljavile tudi s politično revolucijo.

Revolucija tu pomeni tudi vrnitev k temeljem. Zato pravi Hegel, da »je luthrovska reformacija *vero* pripeljala nazaj v prva stoletja«, torej v čas evangelijev in Pavlovih pisem.²

Takole Hegel karakterizira zgodovinski pomen reformacije:

Glavna revolucija je nastopila v Luthrovi *reformaciji*, ko je iz neskončne razdvojenosti in grozne trde vzgoje, v kateri je stal trdovratni germanski značaj in katero je moral prehoditi, duh prišel do zavesti sprave samega sebe, in sicer v tej podobi, da mora [sprava] biti izvršena v duhu. Iz tistega onstranskega je bil človek poklican v prezenco duha, in zemlja in njena telesa, človeške kreposti in nrvnost, lastno srce in lastna vest sta mu začela nekaj veljati. Če tako v Cerkvi zakonska zveza kajpada ni veljala za

2 Glej Predavanja o zgodovini filozofije (TWA 18, 53–54), enako v Predavanjih o filozofiji religije (TWA 16, 53–54) oz. slovenski prevod (Hegel 2015, 41).

nekaj nenravnega, pa sta vendar odpovedovanje in neporočenost imela višjo veljavo, medtem ko se je zdaj zakonska zveza prikazovala kot nekaj božjega. Revščina je veljala za višjo kot posest in živeti od miloščine za višje kot pošteno se prehranjevati z delom svojih rok; zdaj pa se vé, da tisto bolj npravno ni revščina kot smoter, temveč živeti od svojega dela in se veseliti tega, kar proizvedeš. Pokorščina, slepa, človeško svobodo zatirajoča pokorščina je bila tisto tretje, nasprotno pa je se je zdaj vedelo, da je poleg zakonske zveze in posesti božja tudi svoboda. (TWA 20, 49)³

Spremenjen je torej sistem vrednot: prej je Cerkev povzdigovala askezo, duhovniški in redovniški celibat je veljal več kot zakonska zveza, siromašni ali beraški redovi z življenjem od miloščine so veljali za vrhunec služenja Bogu, pokorščina je bila ideal. Novi sistem vrednot postavlja v hierarhiji zakonsko zvezo daleč nad celibat, življenje od dela svojih rok nad miloščino in pošteno pridobljeno bogastvo nad revščino, poudarek je na svobodi.

In malo niže:

To je zdaj tisto, kar je *luthrovska vera*, da človek stoji v razmerju do Boga [...]; njegova pobožnost in up njegovega zveličanja in vse drugo terja, da je zraven njegovo srce, njegova intima [*Innerstes*]. Zahtevan je njegov občutek, njegova vera, kratkomalo tisto njegovo, – njegova subjektivnost, intimna zagotovost sebe samega; le to lahko pride resničnostno v poštev v odnosu do Boga: Človek sam mora na sebi samem v svojem srcu opraviti pokoro, kesanje, in njegovo srce mora biti napolnjeno s Svetim duhom. Tako je tu princip subjektivnosti, čistega odnosa do mene, svoboda, ne le pripoznan, temveč je kratkomalo zahtevano, da gre v kultu, v religiji le zanj. To je najvišja potrditev principa, da le-ta velja le pred Bogom, da je potrebna le vera lastnega srca, premaganje lastnega srca; s tem je potem ta princip krščanske svobode šele vzpostavljen in spravljen do zavesti, do resničnostne zavesti. S tem je bilo v intimo človeka postavljeno neko mesto, za katero edinole gre, na katerem je le pri sebi in pri Bogu; in pri Bogu je on le kot on sam, v vesti naj bo doma pri sebi. Te hišne pravice naj ne morejo motiti drugi; nihče naj si ne lasti pravice, da bi v njej veljal. Vsa vnanjskost v odnosu do mene je izgnana, ravnotako vnanjskost hostije: le v použitju in

3 Predavanja o zgodovini filozofije zajemajo zadnje 3 zvezke Suhrkampove *Theorie Werkausgabe*: TWA 18–20.

veri sem v odnosu do Boga. Razloček med laiki in duhovniki je s tem odpravljen, ni nobenih laikov več; zakaj vsakdo je zase napoten na to, da z ozirom nase v religiji vé, kaj ta je. Prištevnosti se ne da odstraniti; dobrih del, brez dejanskosti duha v sebi, ni več, tako kakor je srce v sebi, direktno zase v razmerju do Boga – brez posredovanja, brez Device in brez svetnikov. (TWA 20, 52)

»Brez posredovanja v razmerju do Boga, brez Device in brez svetnikov« pa pomeni, da ne odpade samo posredništvo duhovnikov,⁴ temveč da tudi ni nebeških posrednikov in zaščitnikov. Prej so bila nebesa polna vplivnih svetnikov, ki so se kot patroni zavzemali za tiste, ki so bili krščeni na njihovo ime, ali pa so kot nekakšni resorni poverjeniki štitali določene poklice ali dejavnosti (še danes v imenu svetega Štefana blagoslavljajo konje!), vrh vsega pa je bila Devica Marija, »češčena Marija«, o kateri poje pesem »Češčena si, Marija, je angelski glas, k' bo zadnja ura bila, Marija, prid' po nas!«. Marija v tej predstavi uživa čaščenje, ki pripada samo Bogu,⁵ za povrh pa v zadnji uri vernike spremlja v odrešenje. Marija je za protestante samo v tisti vlogi, ki ji jo dajejo evangeliji, in pri Luki beremo, da Jezus zavrne »neko ženo iz množice«, ki blagruje njegovo mater, in reče: »Še bolj blagor tistim, ki Božjo besedo poslušajo in se po njej ravnaajo.« (Lk 11,27). Zadošča torej spoštovanje.

4

Zakaj je do reformacije sploh prišlo?

Reformacija je izšla iz *izkvara Cerkve*. Izkvara Cerkve ni naključna, ni le *zloraba* oblasti in gospostva. Zloraba je tisti zelo običajni način, da imenujemo izkvaro; predpostavlja se, da je osnova dobra, stvar sama pomanjkljiva, ampak da so strasti, subjektivni interesi in sploh naključna volja ljudi uporabili tisto dobro kot sredstvo zase ter da ni treba storiti drugega kot odstraniti te naključnosti. A če je kaka stvar zlorabljena na

4 »([V] protestantizmu tudi ni nobene duhovščine, ki bi bila izključujoči depozitar cerkvenega nauka, ker v njem ni nobenih *laikov*)«, pravi v §270 Filozofije pravice (TWA 7, 425); slovenski prevod: Hegel 2013, 222.

5 Luther v Poslanici o prevajanju utemeljuje svoj prevod angelovega pozdrava: Pozdravljena, ti ljubezniva Marija!

neki subjektiven način, je tako le v posameznem, čisto nekaj drugega pa je neko obče veliko zlo v tako veliki in obči stvari, kot je neka Cerkev. Izkvara Cerkve se je razvila iz nje same; svoj princip ima ravno v tem, da je v njej *tole* kot nekaj čutnega, da se vnanjsko kot tako nahaja znotraj nje same. [...] Takšno določilo, ki je že od nekdaj v Cerkvi, se nujno v njej razvije kot izkvara, če nima več nobenega odpora, če je postalo trdno. (TWA 12, 492)⁶

In dalje:

Da bi razumeli ta boj proti Cerkvi, je treba brati nekatere Luthrove spise, kajti današnja Cerkev sploh ni več v tistem stanju, proti kateremu se je bojeval; tudi katoliška Cerkev se je očistila z reformiranjem v sebi.

Pobližji povod reformacije je dovolj znan. Šlo je za nesramni in sramotni posel kramarije z odpustki in običaj, da se zlo in greh poravnava z denarjem. Vendar je glede na celoto povod irelevanten; če je zadeva nujna na sebi in za sebe ter je duh v sebi zrel, se stvar lahko pojavi na ta ali drug način. Takšna zadeva tudi ni vezana na neki individuum, kot tu npr. na *Luthra*, temveč čas sam ustvari velike individue. (Hegel 1988, 877)⁷

V čem je bila torej ta »izkvara« (*Verderben*)? Eden njenih bistvenih elementov je bil ta, da se je srednjeveška Cerkev, pravi Hegel, »ki je imela upravljati ono sveto, sama pogreznila v vso posvetnost« (TWA 12, 416). Cerkev je torej hotela vladati nad vso posvetno oblastjo, zato je bilo nasprotje med Cerkvijo in državo programirano. V prvi polovici šestnajstega stoletja se je potem posvetnost zavedela, »da ima tudi ona neko pravico v človekovi npravnosti, pravnosti, poštenosti in dejavnosti. Zavest upravičenosti samega sebe nastopi, tako da se ponovno vzpostavi krščanska svoboda. Krščanski princip je zdaj preстал strahotno vzgojo omike in najprej mu je prek reformacije dana njegova resnica in dejanskost. [...] Princip svobodnega duha je tu postal prapor sveta, in iz tega principa se razvijejo obča načela uma«. (TWA 12, 416–17)⁸

6 Predavanja o filozofiji zgodovine.

7 Predavanja o filozofiji svetovne zgodovine.

8 Predavanja o filozofiji zgodovine.

Posvetnost Cerkve se kaže ne le kot njen poseg po posvetni oblasti, temveč tudi kot vsakovrsten kult relikvij, kot iskanje navidezne konkretosti, ali, kot pravi Hegel, razum »pri jabolku v raju sprašuje, v katero sorto jabolk je spadalo«. Na koncu je »vladavina Cerkve postala čisto posvetna, prešla v gospostvo, obvladovanje, bogastvo, zemljiško posest, [...] ta izenačitev s posvetnim pa je potekala za Cerkev na način, ki je pokvarjenost. Ostudne navade in slabe strasti, samovolja, pohota, podkupljivost, razuzdanost, pohlep, grehota so se znašli v njej«. (TWA 19, 594,595)

In tudi v evharistiji se je zgodilo, da je zavladatale reč. A o tem malo pozneje.

5

Poglejmo zdaj, kaj Hegel govori posebej o Luthru. Ugotavlja predvsem, da »je glede na celoto povod irelevanten; če je zadeva nujna na sebi in za sebe ter je duh v sebi zrel, se stvar lahko pojavi na ta ali drug način. Takšna zadeva tudi ni vezana na neki individuum, kot tu npr. na *Luthra*, temveč čas sam ustvari velike individue«. Tako govori Hegel v predavanjih o filozofiji svetovne zgodovine. Luther je bil torej osebnost, v kateri se je uveljavila zahteva duha.

Ko je Luther 31. oktobra 1517 nabil na cerkvena vrata v Wittenbergu latinsko besedilo *95 tez*, je pričakoval teološki diskurz. Toda latinski tekst so hipoma prevedli v nemščino in je zbudil javno razpravljanje, enako v teoloških kot v laičnih krogih. Prodajanje odpustkov je namreč Luthra prizadelo v živo; sam se je najbolj mučil z vprašanjem Božjega odpuščanja, torej problema, ali lahko upamo, da nam bodo odpuščena huda ali zla dejanja. Kot spovednik je marsikomu odklonil odvezo; zdaj pa so prihajali k njemu kupci »odpustkov« in mu z njimi mahali pred nosom. Potem ko ogorčeno pismo pristojnemu škofu ni zaleglo, se je Luther odločil za javno teološko debato, z znanim rezultatom.

Luthrova kritika je merila v teološko utemeljitev odpustkov: po nauku rimske Cerkve so bila za Božjo naklonjenost pomembna različna namenska »dobra dela«, med katera so bila všteta tudi darila Cerкви; in Cerkev je bila posrednica med Bogom in verniki, tako da je njena hierarhija lahko celo izdajala odpustke, te certifikate odrešenja. Vrh hierarhije je

bil papež, »naslednik sv. Petra«, prvaka apostolov, po katerem je nasledil tudi to, da je »Kristusov namestnik« (ali pooblaščen predstavnik) na Zemlji. Ves ta konstrukt se zamaje, brž ko obveljajo Luthrovi govori.

Hegel to komentira takole:

Reformacija je izšla iz izkvarе Cerkve. Da bi razumeli ta boj proti Cerkvi, je treba brati nekatere Luthrove spise, kajti današnja Cerkev sploh ni več v tistem stanju, proti kateremu se je bojeval; tudi katoliška Cerkev se je očistila z reformiranjem v sebi.

Pobližji povod reformacije je dovolj znan. Šlo je za nesramni in sramotni posel kramarije z odpustki in običaj, da se zlo in greh poravnava z denarjem.« (Hegel [1822/23] 1988, 877)⁹

»Kot je znano«, posebej poudarja Hegel, »je Luther pri svoji reformaciji smoter določil tako, da je Cerkev treba zvesti na njeno prvotno čistost, na njeno podobo v prvih stoletjih [...]« (TWA 19, 502).¹⁰

Vrniti se je treba k izhodiščem. Najprej je to *Biblija*. Protestant je v debati pripravljen sprejeti samo argumente, ki temelje na *Svetem pismu* (*sola scriptura*); ta stavek poznamo že od Wiclifa in Husa, vzporedno z Luthrom to trdi tudi Zwingli. Drugo enako pomembno izhodišče je organizacija prvobitne Cerkve: nobene vseobsegajoče hierarhije, temveč verske občine, gmajne, Gemein(d)en, ki jih povezuje ista vera (*fides*) v Kristusa. Za razumevanje vsega je bistven pričevalec apostol Pavel. Iz njega vemo tudi, da nam je bilo odrešenje podarjeno s Kristusovim trpljenjem, da smo ga dobili zastonj (*gratis*), da pa ga seveda lahko hitro napravimo. Kristus, ki ga ima luteran pred očmi, je zato trpeči Kristus velikega petka, *der Schmerzensmann*, »mož bolečin«, in ne morda kak bizantinski »Pantokrator« oziroma rimski »Kristus Kralj«.

Med človekom in Bogom ni posrednika. Zato tudi ni ločitve laika in duhovnika, temveč je v tem smislu vsakdo duhovnik; oče in mati sta »apostola« svojim otrokom. Predikant, pridigar ni svečenik, temveč je izšolan, tako da lahko drugim pomaga razumeti težja mesta. *Biblija* mora biti prevedena, da jo kristjani lahko berejo in razumejo.

⁹ Predavanja o filozofiji svetovne zgodovine.

¹⁰ Predavanja o zgodovini filozofije.

Pragmatičnih »dobrih del« ni. Bistvena je »zgolj vera« (*sola fides*), iz nje izhaja ljubezen do bližnjega. Biti moramo dobro drevo, zakaj le dobro drevo rodi dober sad.

Vse te Luthrove razlage nauka Hegel izrecno podpira. V *Filozofiji pravice*, kot je naslovljen Kobetov prevod, afirmativno poudarja, da v protestantizmu ni nobene duhovščine, ki bi bila izključujoči depozitar cerkvenega nauka, ker v njem ni nobenih *laikov* (Hegel 2013, 222).¹¹ Še bolj izčrpen je v gimnazijcem namenjeni nürnberški propedeutiki (1808): »V *katoliški* Cerkvi je občina v sebi razdeljena na *duhovnike* in *laike*. Oni so pooblaščenci in izvajajo oblast. Sprava z Bogom se deloma opravlja vnanje; sploh vlada pri katoličanih bolj neduhovna dejanskost religije. Pri *protestantih* so *duhovniki le učitelji*. V občini so vsi enaki pred Bogom kot *navzočim* duhom občine. Dela kot taka so nemočna. Gre za vero, za nastrojenost. Ve se, da je zlo nekaj na sebi in za sebe ničnega. Ta bolečina mora prežeti človeka. Svobodno mora sprejeti Božjo milost, da se z njim združi kljub zlu, če le-to opusti in se iz njega vzame nazaj. Le v duševnosti (*Gemüt*) pride do dejanske skupnosti z Bogom. V le-tej se povečiča tudi čutna oblika zakramentov.« (TWA 4, 68)

Prav posebej pa je Hegel poudaril pomen prevoda *Biblije* v materinščino:

Ta ciceronska ukrojenost pripada v tem oziru tudi cerkveni reformi prek protestantizma. Njegov princip je ravno ta, da je pripeljal človeka nazaj v samega sebe, zanj odpravil tisto tuje – tisto tuje v jeziku. Prevesti nemškimi kristjanom knjigo njihove vere v njihov materni jezik je ena največjih revolucij, ki se je mogla zgoditi [...]. Nekaj je moja lastnina šele, ko je izrečeno v maternem jeziku. *Luther, Melanchthon* sta tisto sholastično povsem zavrgla ter sta odločala iz *Biblije*, vere, človeške duševnosti. *Melanchthon* kaže hladno, popularno filozofijo. Človek hoče sam biti zraven; to je neznanski kontrast proti neživi, suhi sholastiki. (TWA 20, 16–17)¹²

In še:

11 Oris filozofije pravice, §270.

12 Predavanja o zgodovini filozofije.

Neskončno pomembno je, da je ljudstvu z Luthrovim prevodom Biblije dana v roke neka ljudska knjiga, v kateri se lahko na najvišji neskončen način prav znajde duševnost, duh (v katoliških deželah je v tem veliko pomanjkanje); tam je Biblija rešilno sredstvo proti vsemu hlapčevstvu duha. (TWA 17, 282)¹³

6

In z vrnitvijo k začetku odpadejo tudi vse cerkvene zapovedi, reducirajo se zakramenti, namesto obreda maše s svečenikom, ki »daruje«, se ponovno vzpostavi *agape*, torej veselo čaščenje Boga s pesmijo, namesto obhajila pa Gospodova večerja (*Abendmahl*, pri Heglu večkrat *Nachtmahl*). Tu se Hegel v razumevanju Gospodove večerje odločno postavi na stran Luthra in njegovega nauka o tako imenovani transsubstanciaciji ali realni navzočnosti Kristusa. Po rimskokatoliški doktrini postane hostija s posvetitvijo realno Kristusovo telo, po helvetskem nauku gre samo za spominsko dejanje, po Luthrovi razlagi pa je trenutek zaužitja hostije, če je navzoča vera, trenutek, ko hostija v resnici postane Gospodovo telo. In Hegel pravi takole: »Zadnje v tej sferi je *užitje te prilastitve, Božje pričujočnosti*. Gre ravno za zavestno Božjo pričujočnost, enotnost z Bogom, *unio mystica*, somoobčutje Boga. To je *zakrament Gospodove večerje*, v katerem je na čuten, neposreden način človeku dana zavest njegove sprave z Bogom, da vanj vstopi in v njem prebiva Duh.« (TWA 17, 327–29)¹⁴

Kot je posebej poudaril v svojih predavanjih o zgodovini filozofije, je Luther postavil obred nazaj na prave temelje. Takole opisuje obrednost v srednjeveški Cerkvi:

Tisto posredujoče v kultu je navzoče, je izvršeno, izvršeno je na individu v najvišji točki, ki se imenuje maša; tam je razmerje do posredujočega kot do objektivnega, to naj bo zaužito od individua, da bo tega deležen. In to objektivno je tisto, kar je kot hostija in kot njeno uživanje v maši še vedno navzoče. Ta hostija velja po eni strani, kot hostija, kot predmetna, za tisto Božje; po drugi strani je po svoji podobi neka neduhovna, vnanjska reč. To pa je najgloblja točka *vnanjskosti* Cerkve;

¹³ Predavanja o filozofiji religije.

¹⁴ Predavanja o filozofiji religije.

zakaj pred rečjo v tej popolni vnanjskosti je treba upogniti kolena, ne kolikor je predmet užitja.

In nadaljuje:

Luther je spremenil ta način; obdržal je mistično točko v tem, kar imenujejo Gospodova večerja, da subjekt vase sprejme tisto Božje, a da je to božje samo, kolikor je užito v veri, kolikor v veri in užitju neha biti vnanjska reč. Ta vera in užitje je šele subjektivna duhovnost; in kolikor je v le-tej, je reč božja, ne pa, kolikor ostaja vnanjska reč. V Cerkvi srednjega veka, v katoliški Cerkvi sploh se hostija časti tudi kot vnanjska reč, tako da če miš požre hostijo, je treba častiti njo in njene ekskremente; tu namreč ima Božje popolnoma podobo vnanjskosti. To je središče velikanskega nasprotja, ki je po eni strani razrešeno, po drugi strani pa ostaja v popolnem oporečju, tako da je hostija še obdržana kot zgolj vnanjska reč in naj vendar bo to visoko, absolutno.¹⁵

Katoliška posvetitev hostije je za Hegla prav tako nesprejemljiva:

S to vnanjskostjo je povezana druga stran, zavest o tem razmerju; tu je potem zavest tistega duhovnega, tega, kaj je resnica, v posesti duhovščine. Tako, kot reč, je seveda tudi v posesti koga drugega, od katerega ima, ker je nekaj odličnega, prejeti to odličnost; ta jo mora posvetiti – tudi to je le vnanjsko ravnanje individuov. Dati reči to odličnost, to je v posesti Cerkve; od nje jo sprejemajo laiki. – Dalje so individui v kraljestvu Božjem; ta Kristusova zgodba, da se Bog izkazuje kot človek, se žrtvuje in se s to daritvijo dvigne na Božjo desnico, je vedno navzoča v mašnem darovanju.« (TWA 19, 537–38.)¹⁶

V razlagi evharistije se Hegel odločno postavi na Luthrovo stran:

S tem da to je samoobčutje, je tudi neko gibanje, predpostavlja odpravo razločevanih, s katero izide ta negativna enotnost. Če je že stalno ohranjanje občine, ki je obenem njeno neprekinjeno stvarjanje, večno

15 Zaradi teh besed o miši in hostiji se je neki katoliški kaplan pritožil na ministrstvo, a Hegel je odgovoril, da sme v protestantski deželi zastopati protestantsko stališče, če pa je filozofski značaj predavanj za pritožnika pretežak, naj pač ne prihaja.

16 Predavanja o zgodovini filozofije.

ponavljanje Kristusovega življenja, trpljenja in vstajenja v udih Cerkve, pa se to ponavljanje izrecno opravlja v zakramentu Gospodove večerje. Večna daritev je tu to, da je absolutna vsebnost, enotnost subjekta in absolutnega objekta ponujena posamezniku v neposredno zaužitje, in s tem ko je posameznik spravljen, je tako ta izvršena sprava Kristusovo vstajenje. Zato je tudi Gospodova večerja središče krščanskega nauka, in od tod dobivajo vse diference v krščanski Cerkvi barvo in določnost. O tem pa so zdaj tri predstave:

a) Po eni predstavi je hostija, ta vnanjska, ta čutna, neduhovna reč po konsekraciji pričujoči Bog – Bog kot neka reč, na način empirične reči, ravno tako empirično použit od človeka. S tem ko je Bog tako véden kot neko vnanjsko v obhajilu, tem središču nauka, je ta vnanjskost podlaga vse *katoliške* religije. Tako nastane hlapčevstvo védenja in ravnanja; skozi vsa nadaljnja določila sega ta vnanjskost, s tem ko je tisto resnično predstavljeno kot neko trdno, vnanjsko. Ker je tako navzoče zunaj subjekta, lahko pride v oblast drugih; Cerkev je v posesti tega kakor vseh drugih sredstev milosti. Subjekt je v vsakem oziru pasiven, sprejemajoč, ki ne ve kaj je resnično, prav in dobro, temveč mora to samo sprejemati od drugih.

b) *Luthrovska* predstava je, da se gibanje začne od nečesa vnanjega, ki je običajna, navadna reč, da pa nastane užitje, samoobčutje Božje pričujočnosti, kolikor in vtem ko je vnanjskost použita, ne zgolj telesno, temveč v duhu in veri. Pričujoči Bog je samo v duhu in veri. Čutna pričujočnost ni za sebe nič, in tudi konsekracija ne naredi hostije za predmet čaščenja, temveč ta predmet je edino v veri, in tako je v použitju in uničenju tega čutnega zedinitev z Bogom in zavest te zedinitve subjekta z Bogom. Tu se je odprla velika zavest, da je zunaj použitja in vere hostija navadna, čutna reč: proces je resničnost edino v duhu subjekta. Tam ni nobene transsubstanciacije – vsekakor neka transsubstanciacija, toda takšna, s katero je vnanjsko odpravljeno, Božja pričujočnost kar duhovna, tako da zraven spada subjektova vera.

c) Predstava je, da ima pričujoči Bog le v predstavi, v spominjanju, torej do tod samo to neposredno, subjektivno pričujočnost. To je *reformirana* predstava, neki neduhoven, le živ spomin preteklosti, ne božanska prezenca, nobena dejanska duhovnost. Tu je tisto Božje, resnica, zdrsnilo v prozo razsvetljenstva in golega razuma, neko zgolj moralično razmerje. (TWA 17, 327–29)¹⁷

17 Predavanja o filozofiji religije.

Obrnimo se zdaj še k zgodovinskim temam:

V literaturi se upravičeno poudarja Heglovo priznanje francoski revoluciji. O Heglu in francoski revoluciji je bilo napisanih že več znamenitih knjig. Ker pa je sam postavljaj protestantizem kot religijsko utemeljitev idej svobode, enakosti in bratstva, je seveda analiza protestantizma pomembno zastopana v njegovih knjigah in predavanjih. Videli bomo, da ima Heglov priznavajoči odnos tudi neki dodatni luteranski poudarek. Hegel namreč pravi, da je bil eden od vzrokov za revolucijo tudi ta, da je bila vlada »katoliška, torej pojem svobode, uma zakonov, ni veljal kot zadnja absolutna zaveza, ker sta sveto in religiozna vest od tega ločena. In *na en mah* se je uveljavila misel, pojem pravice, temu pa se staro ogradje nepravice ni moglo upirati«. Prišlo je do tega, da se je človek »oprlna glavo, se pravi, na misel«, in spoznal, »da naj misel vlada duhovni dejanskosti. To je bilo s tem veličasten sončni vzhod. Vsa misleča bitja so se udeležila slavljenja te epohe«. In zdaj Hegel pomenljivo dodaja: »Vzvišena ganjenost je vladala v tistem času, entuziazem duha je spravil svet v drget, kot da je šele zdaj prišlo do dejanske sprave božanskega s svetom.« (TWA 12, 529.)¹⁸

Kaj za Hegla pomeni, da se je zdelo, »kot da sta se zdaj prvič [...]«. Velika gesla francoske revolucije so: *Liberté, égalité, fraternité*, »svoboda, enakost, bratstvo«. Toda ta gesla, pravi Hegel, so v zgodovino vstopila s krščanstvom; a potrebnega je bilo še veliko časa, da so se uveljavila. Vsak človek je bitje s svobodno voljo; vsi ljudje so pred Bogom enaki; vsak bližnji je tvoj brat (ali sestra). Potem ko so te besede v krščanstvu izrečene, gre zgodovinski razvoj svojo pot in naposled pride z reformacijo čas, da se ta gesla obnovijo.

Veliki družbeni preobrat, ki ga je prinesla francoska revolucija, konenini v razsvetljenstvu, a razsvetljenstvo je po svoji vsebini razdelava idej, ki jih je prinesla reformacija. S francosko revolucijo ta gesla postanejo politični program in dobijo podobo revolucijskih političnih gesel. Kot pravi Hegel sam, so francoski razsvetljenci »v drugi podobi izvršili

18 Predavanja o filozofiji zgodovine.

luthrovske reformacije« (TWA 20, 305).¹⁹ Hegel je nemško klasično filozofijo sam postavljala za nemško vzporednico francoski revoluciji, češ, Francozi so bolj vročeglavi in gredo takoj v akcijo, Nemci pa morajo stvari temeljito premisliti.

Kako pa je potem z racionalnostjo državnih zakonov?
Takole pravi Hegel:

[Izhodišče je,] da so ti *zakoni* npravnosti, prava, večna in nespremenljiva pravila za človekovo obnašanje, da niso samovoljna, temveč obstajajo tako dolgo kot sama religija. Predstavo te sovisnosti najdemo pri vseh narodih.

In nadaljuje:

Lahko pa je to izrečeno tudi v tej obliki, da si poslušen Bogu, s tem ko ubogaš zakone in gosposko, moči, ki držijo državo skupaj. Ta stavek je po eni strani pravilen, je pa tudi izpostavljen nevarnosti, da ga je mogoče jemati povsem abstraktno, s tem ko se ne določi, kako so zakoni eksplicirani in kateri zakoni so smotrni za temeljni ustroj; tako formalno izražen se oni stavek glasi: treba je biti poslušen zakonom, *pa naj bodo kakršni hočejo*. Vladanje in zakonodaja sta na ta način prepuščena *samovolji vlade*.

Protestantska religija »nima svojih lastnih principov, ki bi oporekali tistim, ki veljajo v državi«. In ko so angleški Stuarti to zlorabili »in je veljal stavek, da regent dolguje odgovornost za svoja ravnanja samo Bogu«, s čimer je predpostavljeno, da samo regent tudi določno *ve*, kaj je za državo bistveno in nujno; zakaj v njem, v njegovi volji leži pobližje določilo, da je on *neposredno razodevanje* Božje. Prek nadaljnje konsekvence pa je bil ta princip izoblikovan do tega, da se je sprevrnil v *nasprotnost*; zakaj razloček med duhovniki in laiki pri protestantih ne obstaja in duhovniki niso privilegirani, da bi posedovali božansko razodetje, še manj pa obstaja tak *privilegij*, ki bi izključno pritikal kakemu laiku. Proti principu božanske avtorizacije regenta je bil zato postavljen princip taiste avtorizacije, ki

19 Po predavanjih o zgodovini filozofije.

pritiče tudi laiku nasploh. Tako je v Angliji vstala protestantska sekta, ki je trdila, da ji je po razodetju navdahnjeno, kako je treba vladati; po takem Gospodovem navdihu so dvignili vstajo in svojega kralja obglavili.

In sklep: »Če torej pač na splošno drži, da so zakoni po Božji volji, pa je isto tako važna plat, to Božjo voljo spoznati, in to ni nič partikularnega, temveč pritiče vsem« (TWA 16, 238–39).²⁰

Naslednja tema je Heglov pogled na njemu sodobno državo. Takole pravi:

Duh je *ena* individualnost [...].

Ta opomba je zlasti pomembna glede na neumnost naše dobe, da se hoče državne ustroje izmišljati in izpeljevati neodvisno od religije. Katoliška religija, čeravno skupaj s protestantsko znotraj krščanske religije, ne dopušča notranje pravičnosti in npravnosti države, ki leži v intimnosti protestantskega principa. Ono odtrganje tistega državnopravnega, ustave, je nujno zavoljo svojskosti one religije, ki prava in npravnosti ne pripoznava kot *nasebstvujočih*, kot substancialnih; toda državnopravni principi in ustanove, vtem ko so tako odtrgani od notrinskosti, od zadnjega svetišča vesti, tihega mesta, kjer ima svoj sedež religija, ravno tako niti ne pridejo do kakega dejanskega središča, saj ostajajo v abstrakciji in nedoločnosti. (Hegel 1999, 98–99)²¹

In dalje:

V tem ko so dobili pravilno prepričanje, da država sloni na religiji, pa dajejo religiji položaj, kakor da bi država bila navzoča, religija pa ne, in je poslej, da bi obdržali državo, treba vanjo vnesti religijo, z vedri in merniki, da bi jo vtisnili v duševnosti. Čisto pravilno je, da je treba ljudi vzgajati k religiji, a ne kot k nečemu, česar še ni. Človek je vzgajan k temu, kar je, in ne k temu, česar ni. Zakaj, če velja reči, da država temelji na religiji, da ima v njej korenine, se to bistveno pravi, da je iz nje izšla in zdaj in vedno iz nje izhaja: določena država iz določene religije; principi države morajo, kot rečeno, biti motreni kot na sebi in za sebe veljavni, in to so le, kolikor so védeni kot določila božje narave same. Kakršna je

20 Predavanja o filozofiji religije. Objavljen slov. prevod: Hegel 2015, 186–87.

21 Um v zgodovini, §192–3.

zatorej religija, takovšna je država in njen ustroj; izšla je dejansko iz nje, in sicer tako, da je bila atenska in rimska država mogoča le v specifičnem poganstvu teh ljudstev, tako kot ima tudi kaka katoliška država drugega duha in drug ustroj kot pa kaka protestantska. (Hegel 1999, 103.)²²

In dalje, v odstavkih o obeh Amerikah: Razen v tedanji Braziliji, ki je bila cesarstvo, sta se tako Južna kot Severna Amerika konstituirali v republikah.

Če zdaj primerjamo Južno Ameriko, tako da zraven štejemo še Mehiko, s Severno Ameriko, bomo zapazili presenetljiv kontrast. V Severni Ameriki vidimo uspevanje tako spričo naraščanja industrije in prebivalstva, spričo občanskega reda in trdne svobode; vsa federacija tvori le eno državo in ima svoja politična središča. Nasprotno pa v Južni Ameriki republike slone le na vojaški oblasti; vsa zgodovina je nenehen prevrat; federirane države razpadejo, druge se spet povežejo, in vse te spremembe so utemeljene z vojaškimi revolucijami. Poblížji razložki obeh delov Amerike nam kažejo dve nasprotni usmeritvi: ena točka je politična, druga je religija. Južna Amerika, kjer so se naselili Španci in imeli v rokah vrhovno oblast, je katoliška, Severna Amerika, čeravno dežela sekt sploh, je v temeljnih potezah vendarle protestantska. Nadaljnje neujemanje je to, da je bila Južna Amerika osvojena, Severna Amerika pa kolonizirana. Španci so se polastili Južne Amerike, da bi vladali in obogateli, tako s političnimi funkcijami kot z izsiljevanjem. Ker so bili odvisni od zelo oddaljene matične dežele, je imela njihova samovolja večji maneverski prostor, in z močjo, spretnostjo in samozavestjo so dobili veliko premoč nad Indijanci. Tisto plemenito in velikodušno v španskem značaju ni prišlo tja čez v Ameriko. [...]

Severnoameriške ljudovlade so nasprotno Evropejci povsem *kolonizirali*. Ker so bili v Angliji puritanci, episkopalci in katoliki sredi stalnega spopadanja in so imeli premoč zdaj eni, zdaj drugi, so se mnogi izselili, da bi na tuji zemljini poiskali svobodo religije. Industriozni Evropejci so bili tisti, ki so se marljivo lotili poljedelstva, gojenja tobaka in bombaža itn. Brž je nastopila obča usmeritev v delo; in substanca celote so bile potrebe, spokoj, občanska pravičnost, varnost, svoboda in neko

22 Um v zgodovini, §200.

občestvo, ki je izhajalo od atomov individuov, tako da je bila država le nekaj vnanjskega za zaščito lastnine. Iz protestantske religije je izhajalo zanašanje individuov drug na drugega, zaupanje v njihovo nastrojenost; zakaj v protestantski cerkvi so religijska dela celotno življenje, njegova dejavnost sploh. Nasprotno pa se pri katoličanih ne more vzpostaviti [*stattfinden*] podlaga takšnega zanašanja; zakaj v posvetnih zadevah vlada le nasilje in prostovoljna podvrženost, in oblike, ki jih tu imenujejo konstitucije, so le pripomoček v sili in ne varujejo pred nezaupanjem. Tako so potem elementi, ki so se stalno naselili v Severni Ameriki, povsem druge vrste kot v Južni Ameriki. Tu ni bilo nobene enotnosti Cerkve kot trdne vezi držav, s katero bi te bile v sponah. Princip industrije je prišel tja čez iz Anglije, in industrija vsebuje princip individualnosti: individualni razum se izoblikuje v industriji in v njej prevladuje. Tako so se tu po različnih religijah oblikovale tudi različne države. (Hegel 1999, 156–57)²³

Bistven element protestantizma pa je *das Zutrauen*, kar bi najbolje lahko prevedli kot možnost zanesti se, zaupanje, zanesljivost. Na eni strani se ameriški privatnik usmerja »v pridobitnost in dobiček«, značilno je »prevladovanje partikularnega interesa, ki se k tistemu občemu obrača le v svrhu lastnega užitka. Kajpada obstajajo pravne razmere, neki oblikovni pravni zakon; a ta pravnost je brez poštenja, in tako so potem ameriški trgovci na slabem glasu, da varajo zaščiteni s pravom«.

Ta napaka izhaja iz pomanjkljivosti ameriškega protestantizma:

Če po eni strani protestantska cerkev priključuje na dan tisto bistveno zanašanje, kot smo že rekli, pa po drugi strani vsebuje ravno s tem veljavo momenta občutka, ki sme preiti v najraznovrstnejšo poljubnost. Vsakdo, pravijo s tega stališča, ima lahko neki lasten svetovni nazor, torej tudi neko lastno religijo. Zatorej razpad na tako mnoge sekte, ki se stopnjujejo tja do ekstreme premaknjenosti, in katerih mnoge imajo bogoslužje, ki se manifestira v zamaknjenjih in včasih v najbolj čutnih razuzdanostih. Celotna ta poljubnost je tako izoblikovana, da si različne občine jemljejo duhovnike in jih prav tako spet odslavljajo, kot jim prija; zakaj cerkev ni nekaj na sebi in za sebe obstoječega, kar bi imelo neko

23 Um v zgodovini, §§303–5.

substancialno duhovnost in vnajno ureditev, temveč se tisto religijski prikrojuje po posebni lastni presoji [*Gutdünken*]. V Severni Ameriki vlada najbolj neukročena divjost vseh umislekov, in manjka tista religiozna enotnost, ki se je ohranila v evropskih državah, kjer se neujemanja omejujejo le na malo konfesij. (Hegel 1999, 157–58)²⁴

Kot vidimo, Hegel ves čas poudarja prednosti protestantskih držav pred katoliškimi. Še bolj pa bije v oči njegova teza, da so revolucije potrebne ravno v katoliških deželah, ker je tam vse treba urediti z zakonom; v protestantskem svetu pa velja *das Zutrauen*, torej »zaupanje, zanesljivost«: na drugega se lahko zaneseš, beseda pač velja. Temelj tega odnosa je, da med človekom in Bogom ni posrednika in da ne na zemlji ne v nebesih ni nobenega zagovornika ali odvetnika: ni Device Marije, ki bi v tvojo korist cukala svojega Sina za rokav, ne svetnikov, ki bi lobirali v tvoj prid. Vse, kar delaš, delaš pred Božjimi očmi. Za svoja dejanja odgovarjaš direktno Božjemu sodniku. Prenos tega v filozofijo je napravil že Kant: tudi če ostaja odprto, ali Bog je ali pa Ga ni, nas usmerja kategorični imperativ, da ravnamo tako, *als ob*, »kakor da« Bog je. Bistvo Luthrovega napada na odpustke je bilo, da se z Bogom ne da opravljati mešetarskih poslov, ne da se ne »handlati« ne »glihati«, medtem ko se je rimska Cerkev šele na Drugem Vatikanumu približala temu spoznanju, prej pa je s spovedmi, pokorami, »dobrimi deli« in podobnim določala tarifo za »spravo« z Bogom. Če se vse godi pred Božjimi očmi, bližnjega pač ne smeš »ofrnažiti«, temveč mora med teboj in njim biti odnos zaupanja in zanesljivosti. Vse drugo je zavrženo v Božjih očeh. In sprava z Bogom je mogoča samo kot iskrena dejavna odpoved lastni krivičnosti ter poprava lastnih krivic.

8

In na koncu še, kaj Hegel pove o verskem fundamentalizmu. Takole ga ocenjuje: »Od tistih, ki *iščejo Gospoda* in si v svojem neomikanem mnenju zagotavljajo, da vse že *neposredno* imajo, namesto da bi si naložili delo, da svojo subjektivnost dvignejo do spoznanja resnice in védenja

24 Um v zgodovini, §306.

objektivne pravice in dolžnosti, lahko izhaja le sesutje vseh нравnih razmerij, topost in odvrtnost [...].« (Hegel 2013, 216.)²⁵ Te besede, ki se berejo kot neposredna kritika ameriških evangelikalcev, so prav tako globoko luteranske. Luther je odločno nasprotoval »zanesenjaštvu« (Schwärmerei) – subjektivističnemu branju *Biblije*. Rimski Cerkev je orožje proti zanesenjaštvu iskala v tem, da je ob *Biblijo* postavljala obvezni »nauk cerkvenega učiteljstva«, torej pokorno sprejemanje uradne razlage. Nasprotno pa je Luther – tako kot za njim Hegel – videl obrambo pred zanesenjaštvom v omikanosti, h kateri bistveno prispeva šola; svobodni kristjan, omikano razmišljajoč, mu je garant, da *Biblija* ne skrckne v mrtvo doktrino, temveč da v kristjanu živi.

VIRI IN LITERATURA

I.

TWA = Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1969–71. *Theorie Werkausgabe: Werke 1–20*. Ur. Eva Moldenhauer in Karl Markus Michel. Frankfurt na Majni: Suhrkamp.

II.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1959. *Einleitung in die Geschichte der Philosophie. V Sämtliche Werke 12*. Ur. Johannes Hoffmeister. 3., skrajšana izdaja. Hamburg: Felix Meiner.

———. (1822/23) 1988. *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte 2–4: Die orientalische Welt; Die griechische und die römische Welt; Die germanische Welt*. Ur. Georg Lasson. Ponatis 2. izdaje iz 1923. Hamburg: Felix Meiner.

———. 1999. *Filozofija svetovne zgodovine: predavanja; Uvod, Um v zgodovini*. Prev. Božidar Debenjak. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.

———. 2013. *Oris filozofije pravice*. Prev. Zdravko Kobe. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.

———. 2015. *Predavanja o filozofiji religije 1*. Prev. Robert Vouk. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.

25 Oris filozofije pravice, §270.

Vitomir Tepes

MLADI LUTHER: OTROŠTVO, ŠOLANJE, AKADEMSKO IN DRUŽBENO OKOLJE

Ko se bližamo 500. obletnici reformacije v Evropi (2017), postane lahko za nekaj časa aktualno tudi osvetljevanje ozadja, ki je vodilo do nastanka reformacije. Vedno znova nas tudi osvetljevanje zgodovinskih okoliščin iz različnih zornih kotov pripelje do novih spoznanj in nam pomaga v mozaik dodati še manjkajoče koščke celote. Sam sem se odločil, da bom poskusil postaviti »navadnega človeka«, tj. dr. Martina Luthra, v običajne okoliščine in sneti z njega avro, ki mu jo je nadel čas. Martin Luther je bil namreč (tudi) povsem običajen človek, ki je od svojega otroštva pa do svoje smrti živel življenje kot vsak drug izmed nas. Hodil je v šole, se izobrazil, si izbral poklic profesorja in le tega opravljal do konca svojega življenja. Poleg tega je bil še sin in oče, menih in duhovnik, učitelj in pridigar ter globoko veren in predan kristjan. Vendar pa je zgodovina hotela tudi drugače, namreč da je postal tudi izjemna oseba, religiozni genij, začetnik nove veroizpovedi, prevajalec Svetega pisma, učitelj celega naroda, doktor celotne cerkve in še bi lahko naštevali. In kako zdaj uskladiti obe dejstvi? Pri tem si bom pomagal s prispevki različnih avtorjev, predvsem Eriksona, ki je izpeljal zanimivo psihoanalitično študijo mladega Martina Luthra, ter novejših zgodovinarjev (Gregory, Grendler, Oberman, Tracy itd.), ki so poskušali razumeti reformacijo in protestantizem v zgodovinskem kontekstu. Poskusil bom povezati poglede na Luthrovo otroštvo, njegovo osebno odkritje za časa njegovega študija in vpliv njegovega odkritja na širšo družbo.

1. Luther in vpliv vzgoje njegovih staršev

Erikson nam govori o vprašanju ubogljivosti in se sprašuje o predmetu ubogljivosti, govori o dejstvu, ki ga navajajo nekateri Luthrovi biografi, da je Luthrovemu očetu uspelo s strogostjo vcepiti vanj globok strah pred avtoriteto. Poleg tega pa tudi trmoglavost in upornost, ki naj bi pri Luthru povzročile bolehnost in boječnost v obdobju otroštva. Tako je Luther »žalosten« v otroštvu, pretankovesten do napak v samostanu, obdan z dvomi in depresijo v poznejšem življenju, končno pripeljal vprašanje o Božji pravičnosti do točke nerazvezljivosti in religiozne revolucije. Kljub temu Erikson opiše odnos med očetom in sinom (Hansom in Martinom) kot vzajemen, ko Martin očeta niti takrat, ko se ga je na smrt bal, ni mogel v resnici zasovražiti, postal je le žalosten. Hans pa, kljub temu da nekaj časa dečku ni pustil, da bi se mu približal, in je bil nanj včasih na smrt jezen, ni tako zdržal v nedogled (Erikson 1962, 63–65). Tako sta vzajemno vlagala v odnos drug z drugim in zdržala v odnosu, čeprav jima to ni dopuščalo, da bi odnos postal ploden. Vendar je kljub temu jeza ostajala v njegovi podzavesti. Dokazi za to obstajajo v zapoznelih odzivih. Pozneje v življenju je namreč Luther izražal neverjetno sposobnost, da je zelo hitro zasovražil in bil pri tem vztrajen, tako upravičeno kot neupravičeno, na podlagi zbadljivega dostojanstva in skrajne vulgarnosti. Sposobnost sovražiti kot tudi nezmožnost odpuščati tistim, ki so ga v občutljivem obdobju prizadeli, je značilnost, ki si jo deli z drugimi velikimi umi.

Po Eriksonu nas to dejstvo pripelje do vprašanja, zakaj Luthru, kljub izkušnji mučne ubogljivosti in blodeče neubogljivosti, pozneje v življenju ni uspelo pobegniti vplivu svojega očeta (kot je npr. uspelo Lincolnu), oz. ga vsaj pustiti ob strani, kompromitirati in se odločiti za svojo pot. Erazmu, Kalvinu in mnogim drugim manj pomembnim ljudem se je uspelo spoprijeti s svojimi krizami in se upreti očetovi volji, a jim je kljub temu uspelo pretvoriti svojo upornost v samo središče samoopravičenja. K vsemu temu pa je po Eriksonovem prepričanju treba dodati še očetov občutek za pravičnost. Hans se je namreč imel za samo koncepcijo pravičnosti. Sam se namreč ni branil trdo ravnati s seboj, kar pa je prenašal tudi na svoje otroke. Vendar je za otroke nevarno, če se starši maščujejo

nad njimi. Sam Martin je namreč večkrat v življenju občutil, da je oče za disciplinirano javno identiteto skrival jezo in pogosto alkoholizirano impulzivnost, kar je usmerjal proti svoji družini, pod pretvezo nadrejenosti in pravičnega sodnika. To je bila torej očetovska stran njegove otroške dileme (Erikson 1962, 65–66). Vzgoja njegove matere pa je bila bolj specifična, vendar kljub zamerljivosti, ki jo je morda čutil do nje, le-ta ni bila nikdar izražena tako dramatično kot sovraštvo do očeta, ki je prevzelo celo obliko gorečega dvoma o nebeški pravičnosti. Kot se izrazi Erikson, je bila Madona, bolj ali manj nežno odmaknjena stran od poti.

Danes na milijone dečkov izkuša podobne probleme in jih tako ali drugače poskušajo reševati. Erikson navaja, da figurativno živijo samo z enimi pljuči in polovico svojega srca, svet pa postane prostor, kjer je tako še težje živeti. Vendar je tak posameznik poklican k temu, da dvigne svojo individualno ohromljenost na področje univerzalnega in da poskuša rešiti za vse, kar ni zmožan rešiti le zase (Erikson 1962, 65–66). Naj na začetku, preden preidem v drugi del argumenta o Luthrovem otroštvu, skozi oči sodobne psihoanalize poskusim osvetliti še ozadje Martinovega strahu pred sodbo. Eno je ugotavljanje Eriksona na podlagi stopnje in kvalitete vraževnosti oz. praznovnosti njegovih staršev (oče – sumničavost do stvarstva; mati – imaginativni vidiki vraževnosti). Luther naj bi tako po materi prejel bolj z občutki povezane naravnosti nasproti naravi in posledično bolj preprosto integrirano obliko misticizma (Erikson 1962, 72). V tem okviru je verjetno treba presojati tudi Luthrovo odločitev, da se je v trenutku, ko je vanj skoraj udarila strela, začel sklicevati na višjo avtoriteto (sv. Ana – zavetnica rudarjev), zaradi česar se je dokončno odločil, da svoje življenje posveti Bogu.

Tako si Erikson postavi vprašanje, ali so Martinove strahove pred sodnim dnem in njegove dvome o pravici tistega časa povzročile kake večje očetove hudobije ali Martinova posebna občutljivost ali pa oboje. Ta napetost se izraža v stopnji človekovega izkoriščanja v otroštvu, ki ga naredi za žrtev ne le odkrite krutosti, ampak tudi vsakršnega prikritega čustvenega sproščanja, deviantne maščevalnosti ali pa senzualne samoprizanesljivosti in zvite pravičnosti. Vse to pa gre na račun tistih, od katerih je oseba fizično in moralno odvisna. Posledično bo po Eriksonovem prepričanju nekega dne mogoče širše javno prepoznano, da je

eden najhujših smrtnih grehov pohabljanje otrokovega duha. Seveda bi bilo na tem mestu težko odgovoriti na vprašanje, ali je takšna očetova vzgoja pripeljala mladega Martina do tega, da sta postala zanj tako Bog kot Kristus samo še kruta maščevalca in ne več odrešenika (Erikson 1962, 70). Takšen razplet pa je po Eriksonovem prepričanju značilen za zelo obdarjenega, a obenem nestabilnega posameznika. V tem kontekstu se je Luther odločil, da se spoprime tako z disciplinskim kot religioznim vzdušjem tistega časa, kar ga je skoraj stalo življenja. Za vzdušje na obeh področjih je obenem čutil, da zaslužnjuje ne toliko profesionalne religiozologe, ampak predvsem običajne ljudi.

2. Luthrovo šolanje

Martin je začel sistematično obiskovati pouk pri sedmih letih v t. i. latinski šoli (Erikson 1962, 77). Takšne šole so v latinščini pripravljale učence za poznejši vstop na univerzo. Okoliščine šolanja so bile poleg tistih domačih, ki jih je izkusil pred tem, ključne za to, v kakšno osebo se bo izoblikoval mladi Martin. Poleg latinščine so se učili še brati in pisati ter tudi peti. Razlog, zakaj je bil mladi Martin poslan v takšno šolo, je bil vsekakor to, da ga je tja poslal njegov oče, ki je želel izobraziti svojega sina, da bi postal pravnik. V ozadju te zgodbe tiči dejstvo, da je njegov oče Hans, ki je bil rojen v kmečki družini, moral zapustiti kmetijo in iskati zaslužek za življenje drugje. Našel ga je v rudarstvu (Erikson 1962, 56). Nemške dežele, še posebej območja, kjer je imela vpliv tudi hanzeatska liga (Saška in Vestfalija, kjer so se ustanavljali predvsem rudniki srebra), je zajela t. i. srebrna mrzlica (*silver boom*). Tako je tudi Luthrov oče našel delo v tej panogi in na koncu postal celo upravnik. Vedno bolj je postajal pomemben tudi nemški jezik v povezavi z novo nastajajočim sekularnim pravom (germansko pravo), ki je počasi zmanjševalo vpliv rimskega prava.

Pri štirinajstih je Luther nadaljeval šolanje še v Magdeburgu in Eisenachu in končal priprave za vstop na univerzo. Z osemnajstimi leti je v glavnem mestu Turingije Erfurtu vstopil na tamkajšnjo univerzo (Erikson 1962, 80–84). Univerza je bila ustanovljena v 14. stoletju. Bila je ena

najbolj znanih univerz v takratnih nemških deželah. Samo mesto je ležalo na presečišču med severnimi in južnimi deželami in bilo zaradi vpliva dveh elektorjev (Mainz in Saška) tudi v središču takratnega političnega življenja. Ta univerza je imela še eno značilnost: njeno učenje je predstavljalo novo pot (*via moderna*), ki je pripadala t. i. nominalistom, katerih pionir je bil frančiškan William iz Ockhama. V nasprotju s pripadniki stare poti (*via antiqua*) so sledilci *via moderne* mislili, da:

[Č]jutna zaznava realnosti ne vodi do kognicije univerzalne realnosti, ampak v abstraktno mišljenje. Univerzalije so rezultat takšne abstrakcije in so brez neodvisne realnosti. Kar je resnično, je posameznik, človeška oseba kot edinstvena entiteta, ki jo zaznamo z občutki. Človeški intelekt je ta, ki ureja zaznave mnogih posameznih oseb v univerzalni koncept »človeštva«. »Človeštvo« kot splošni pojem ni resnična entiteta, ki bi obstajala zunaj človeškega uma; je »ime« (*nomen*), ki ga ustvari um in je utemeljeno na konvenciji. Takšna imena ali pojmi pomagajo znanstvenikom ali filozofom na podlagi razumljivega sistema, za urejanje raznoterosti določenega pojava/fenomena. (Oberman 2006, 117)

Ta pot se je torej razlikovala od stare poti (*via antiqua*), ki so jo zagovarjali sholastiki (Duns Scot) in tomisti (Tomaž Akvinski), ki so bili kot realisti prepričani, »da so splošni pojmi (*universalia*) več kot le človeško orodje za popisovanje ektramaterialnega sveta: so izrazi realnosti same, poslednje, višje realnosti, ki leži za vso individualnostjo. Ljudje kot posamezniki lahko obstajajo le zato, ker obstaja 'človeštvo' kot univerzalna realnost« (Oberman 2006, 117). Za vse skupaj je bilo značilno, da so se ukvarjali z Aristotelom in njegovim sistemskim razmišljanjem, vendar pa so se med seboj razlikovali v interpretaciji.

Po Eriksonovem prepričanju je v času njegovega šolanja na univerzi, tako dodiplomskega (*bakalar*) kot podiplomskega (*magisterij*) Luther veliko prihajal v stik z Aristotelom. Bral je njegova dela – *Parva Logica*, *Priorum*, *Posteriroum*, *Elencorum*, *Physicorum*, *De Anima*, *Spera Materialis* – na dodiplomski ravni in *De Caelo*, *De Generatione et Corruptione*, *Metheororum* in še nekatera druga manjša Aristotelova dela na podiplomski ravni. Poleg tega je veliko bral še s področja slovnice, logike, retorike, naravne filozofije, sferične astronomije, filozofije, fizike

in psihologije. Da bi končal študij t. i. sedmih svobodnih umetnosti, je moral razumeti še Evklidovo matematiko kot tudi aritmetiko, teorijo glasbe in planimetrijo. Na ravni magisterija pa so prišli v poštev še moralna filozofija, metafizika, politika in ekonomija. Tako je Luther v času celotnega šolanja na univerzi prišel v stik z avtorji, kot so Priscian, Petrus Hispanus, Aristotel, Albertus Magnus, Tomaž Akvinski, Averroes, Avicenna, Alfragan in Sacrobosco (Erikson 1962, 85–86).

Erikson dalje na približno treh straneh poglobljeva opis povezano med Aristotelom in Luthrom. Pravi, da je Luther vse življenje ostal Aristotelov učenec. V tem času je Luther postal »moralni filozof« in poučeval Aristotela eno celo leto. Uradno učenje v Erfurtu je bilo pogojeno tudi z določeno akademsko ideologijo, t. i. Ockhamovo različico aristotelizma. To pa je po Eriksonovem mnenju lahko pomenilo le eno, namreč da je to le težko prispevalo k edinosti mišljenja, saj je Aristotel dotlej prešel že skozi mnogo rok, od antične Grčije, skozi islamski svet učenjakov in skozi orbito rimske cerkve (Erikson 1962, 86). William Ockham pa je veljal za upornika znotraj cerkve, saj je nasprotoval celo papežu v zadevi glede Frančiškovega zavračanja lastnine kristjanom. Zaradi tega je bil celo zaprt, vendar mu je v tej zadevi, kot navaja Erikson, pomagal neki nemški knez, kateremu naj bi Ockham dejal: »Ti me brani z mečem, jaz pa te bom branil s svojim peresom.« (Erikson 1962, 87) Zato se je kasneje luteranstvu reklo degenerirani ockhamizem. Vendar takšno učenje ni bilo značilno le za univerzo, ampak tudi za avguštinski samostan v Erfurtu, kamor je kasneje odšel tudi Luther. Tako je bil mladi Luther prvič pod vplivom določenega -izma, še preden je bil povsem sposoben doumeti vse njegove razsežnosti in njegovo relativnost. Soočil se je s t. i. »Ockhamovo mrtvo točko – doktrino absolutne vzajemne izključenosti znanja in vere, filozofije in teologije« (Erikson 1962, 88).

3. Luther in njegovo osebno odkritje

Z njegovim osebnim odkritjem, da je človek grešnik in kot tak opravičen le na podlagi zaupanja v Božjo pravičnost, ki se je razodela v Kristusu in so nam o njej govorili najprej preroki, nato Kristus

in so jo zapisali še apostoli, je prišlo do prvih resnejših premikov v mišljenju tistega časa. To odkritje je namreč čakala dolga in naporna pot, da bi dobilo veljavo znotraj najvišjih znanstvenih krogov, za kar pa so poskrbeli in še skrbijo ljudje, ki so se pridružili gibanju protestantizma. Medtem ko reformacija pomeni predvsem vsako reformo, pa protestantizem pomeni vsak protest proti krivici, ki se dogaja posamezniku ali pa skupini ljudi. Protest proti temu, da nekdo, ki ima v rokah oblast in moč, krati osebne pravice ljudem, ki so postali prepričani, da se Božja beseda ne more motiti, je bil legalen protest, povsem na mestu. Saj ni dovoljeno trgovati z milostnim darom, namenjenim čisto vsakomur in to zastonj, potrebna pa je le vera. To dejstvo lepo simbolizira tudi Jezusova kritika preprodajalcev v Jeruzalemskem templju (Mt 21,12–13). Njegovo sprejetje je pomenilo preroditev takratne s srednjeveško religijo prežete družbe.

V knjigi Brada Gregoryja s pomenljivim naslovom *The Unintended Reformation* in podnaslovom *How a Religious Revolution Secularized Society* na nekaj straneh (Gregory 2012, 145–150) najdemo opis dela in življenja doktorja Martina Luthra. Naj v nekaj stavkih povzamem njegov opis. Martin Luther je bil pobožen menih avguštinec,¹ ki ne išče sam od sebe neke druge cerkve, saj druge cerkve kot te, ki jo imamo, sploh ni. To podkrepi z dvema vrsticama iz Svetega pisma, in sicer iz Pisma Efežanom (Ef 4,5–6), kjer je zapisano: »En Gospod, ena vera, en krst: en Bog in Oče vseh, nad vsemi in po vseh in v vseh«, ter iz *Prvega pisma Korinčanom* (1 Kor 1,10), kjer pravi: »Bratje, rotim vas v imenu našega Gospoda Jezusa Kristusa: vsi govorite isto in med vami naj ne bo razprtij. Med seboj se dopolnjujte v istem umu in istem hotenju.« Vendar ko je zaradi svoje kritike prodaje odpustkov² preprostim ljudem zapadel

- 1 »V Martinu Luthru mnogi vidijo reformatorja, preroka, umetnika jezika, religioznega genija, človeka, ki je spremenil svet.« (Deutsch 1984, 16)
- 2 »Plačevanje odpustkov nemških cerkva je bil samo eden izmed problemov, toda kot je komentiral Ulrich von Hutten, zakaj naj bi Nemci plačevali za rimske cerkve, ko pa je bila Italija bogatejša od Nemčije? Humanist Konrad Celtes je imel podobno mnenje: 'Cesar vlada v nemških deželah, toda rimski pastir sam uživa sadove od črede.' Logična posledica takšnega mnenja je bila Luthrova nejevolja in opozicija v odnosu do papeževe fiskalne politike in njegovo povabilo cesarju in princem, da bi prepovedali plačevati davke v Rim.« (Waley in Danley 2001, 235)

v nemilost takratnega vodstva rimske cerkve, s papežem Leonom X. na čelu, in se preganjanju s strani takratnih oblasti pod vodstvom Karla V. ni mogel izogniti, je prav tako neusmiljeno odgovoril. Rimsko cerkev, kot nekoč najsvetejšo med vsemi cerkvami, je razglasil za jamo razbojnikov nad vsemi drugimi jamami razbojnikov.³

Že v zgodnjem obdobju, pravi Gregory, še pred leipziško akademsko razpravo l. 1519, je razvil idejo, da je temelj krščanske vere in življenja samo *Sveto pismo*⁴ in ne intenzivno preiskovanje svoje lastne vesti in sporkorniških praks. Na to je verjetno vplivalo tudi Erazmovo razumevanje pomena *Svetega pisma*, kot to omenja Jeff Fountain, direktor Schumanovega centra za evropske študije. Erazem to svoje razumevanje povzema v eseju *Paraclesis*, ki ga je vključil kot predgovor k izdaji *Nove Zaveze* 1516 in kjer pravi, da si »želi, da bi tudi najmanjša med ženami brala *Evangelije* in *Pavlova pisma* in da bi se prevajali v vse jezike, tako da bi jih lahko brali in razumeli ne le Škoti in Irci, ampak tudi Turki in Saraceni« (Fountain 2016). Na Luthra je bržkone vplivalo tudi drugačno razumevanje druge vrstice v tretjem poglavju Matejevega evangelija, kjer je bilo v *Vulgati* prevedeno z »*Bodite pokorni (skesani), kajti približalo se je nebeško kraljestvo*«, Erazem pa je na podlagi grščine to mesto prevedel s »*Spreobrnite se, ...*«. To pa je vplivalo tudi na tedanje razumevanje pri teologiji odpustkov (Fountain 2016).

Pri tem pa je pomembno razumeti tudi, kot opozarja R.C. Doyle, da je bil v ozadju tedanjega razmišljanja povsem logičen pristop do predmeta preučevanja, ki so ga razvijali akademiki na tedanjih univerzah. Najprej si je bilo treba zastaviti vprašanje, temu je sledila argumentacija v korist določene pozicije, ki je bila prevzeta od tradicionalnih cerkvenih avtoritet, nato se je na podlagi drugih tradicionalnih cerkvenih avtoritet argumentiralo proti tej poziciji, čemur je sledil avtorjev zaključek (Doyle 1987, 18). Najpomembnejši misleci do tistega časa so bili Anselm iz

3 Izjava, povzeta po Luthrovemu pismu papežu Leonu X., l. 1520 poslanem skupaj s spisom *O kristjanovi svobodi*. Navedek se nahaja v zadnjem stavku petega odstavka pisma. (Bartleby.com)

4 »Povsem naravno je bilo, da bo religija prevzela vse bolj nacionalni poudarek v obdobju, ko so se verska besedila vedno bolj prevajala v lokalne jezike.« (Waley in Danley 2001, 236)

Canterburyja (ustanovitelj sholastike), Tomaž Akvinski (ustanovitelj tomizma) in William iz Ockhama (pionir nominalizma). Živeli so od 11. do 14. stoletja. Na podlagi opisanega pristopa do predmeta preučevanja sta se razvila dva različna pristopa do problema odrešenja. Stari način, ki ga je zagovarjal tudi Akvinski, je učil, da Bog zastonj daje svojo milost posamezniku na podlagi krstnega zakramenta in začne z udejanjanjem ljubezni. Z opolnomočjem udejanjanja delovanja in s pomočjo cerkvenega zakramenta pa lahko vernikova ljubezen postane podobna ljubezni Boga samega. Podoba Božje ljubezni pa je tisto, kar si zasluži nebesa (Doyle 1987, 19). Novo pot pa so zagovarjali frančiškan Ockham in drugi s podobnim načinom razmišljanja, ki so učili, da človekov razum in vest nista povsem paralizirana zaradi padca človeka v greh in se ljudje lahko oz. se moramo najprej na podlagi naših naravnih moralnih sposobnosti odzvati do Boga. Bog daje nato svojo milost kot primerno nagrado za takšno prizadevanje. Nato moramo delovati po naših najboljših močeh s pomočjo Božje milosti. Bog nato daje večno življenje kot pravično nagrado (Doyle 1987, 20). »Učinek pri obeh razmišljanjih je bil enak, človek je bil po odrešenju ponovno odvisen od svojih lastnih prizadevanj, pri čemer mu je pomagala cerkev, da bi si to odrešenje zopet lahko zaslužil. Česar ni bilo mogoče dokončati za časa zemeljskega življenja, pa je bilo lahko dokončano z očiščevalnim ognjem v vicah.« (Doyle 1987, 20) Na Luthrovo usmerjenost je močno vplival prav nominalizem, kot ugotavlja Metod Benedik. Predvsem njegovo pesimistično učenje, da razum sam ni sposoben odgovarjati na vprašanja, povezana z duhovnostjo, nesmrtnostjo duše, neskončnostjo in enostjo Boga. Na to ima odgovore zgolj vera (Benedik 1984, 11).

4. Raziskovanje in akademskost v Luthrovem času ter vpliv univerz na reformacijo

V reviji *Renaissance Quarterly* in članku z naslovom *The Universalities of the Renaissance and the Reformation* nam Paul F. Grendler predstavi poglavje o raziskovanju in akademskosti. Za renesančne univerze Grendler meni, da so proizvedle ogromno inovativnih raziskav, ki so

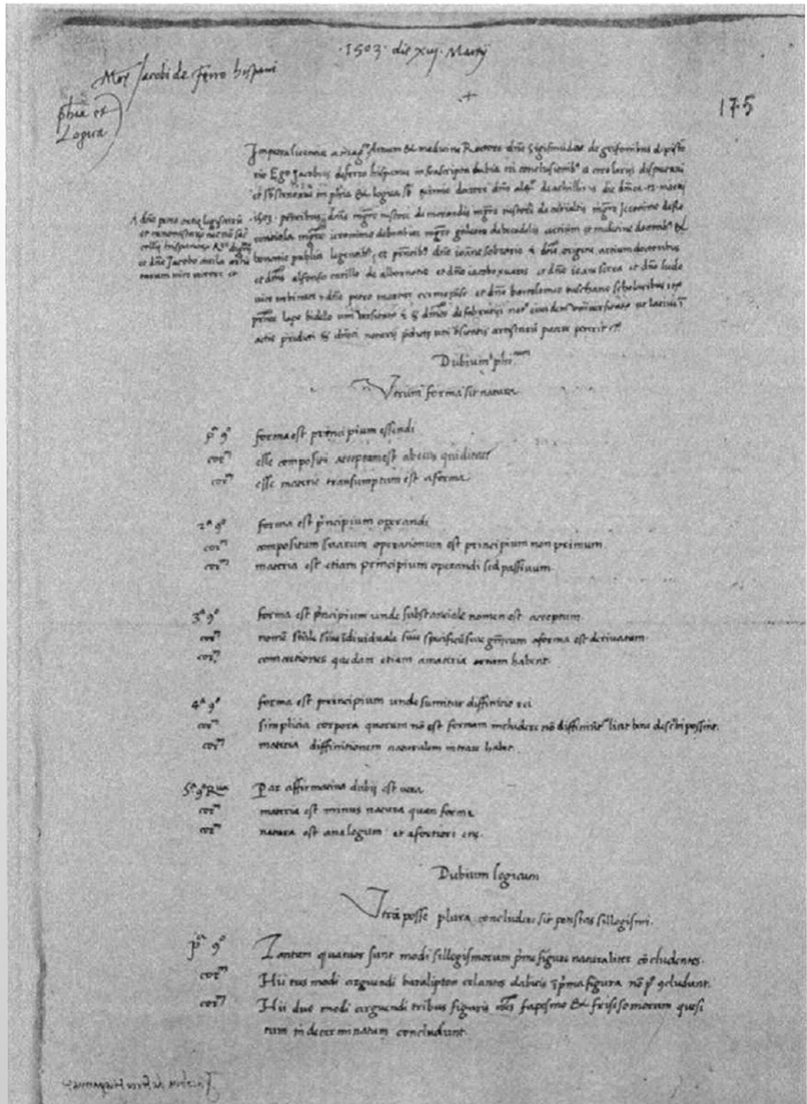
spremenile kar nekaj področij znanja in katerih učinke je bilo mogoče še dolgo čutiti. Te raziskave so po njegovem mnenju spremenile področja, kot so medicina, matematika, naravna filozofija ali znanost, humanistične študije in v manjši meri tudi pravo, najbolj pa so se pri tem izkazale italijanske univerze. Glavni akter sprememb, pravi Grendler, pa je bil humanizem, katerega vodilni italijanski profesorji so začeli osvajati italijanske univerze v drugi četrtini 15. stoletja (Grendler 2004, 12). Tudi eden glavnih humanistov na severu, Erazem Rotterdamski, se je navdihoval pri njih, kot to ugotavlja Paul Oskar Kristeller. Prejel je doktorat iz teologije na univerzi v Torinu. Nekaj časa je preživel v Bologni in od tam odšel na ekskurzijo v Firence. Nekaj časa je živel tudi v Benetkah v krogu Aldusa Manutiusa in pobljže spoznal veliko italijanskih in grških učenjakov. Imel je prijatelje v Padovi in Ferrari, kjer se je zadrževal kratko obdobje, obiskal je tudi Sieno in Neapelj in na koncu preživel še nekaj časa v Rimu, kjer je srečal nekaj učenjakov in se srečal tudi z nekaj kardinali. Ko je Italijo zapustil, je nato vse življenje ohranjal korespondenco z Italijo (Kristeller 1970, 2).

Nemški humanisti pa so imeli po Grendlerjevem mnenju pri tem, da bi postali člani posameznih fakultet, nekaj več težav. To je bilo treba pripisati premočnemu vplivu teologov na takratnih nemških univerzah, ki so humanistom nasprotovali. V tem duhu je potekalo mnogo v tistem času znanih razprav oz. disputacij. Kot navaja Grendler, jim je to uspelo v prvi četrtini 16. stoletja. Tudi Martin Luther (1483–1546) in Filip Melanchthon (1497–1560) sta bila na univerzi v Wittenbergu izvedenca v humanizmu (Grendler 2004, 12). Grendler omenja tudi, da so italijanski univerzitetni profesorji spremenili znanstvenost učenjakov z inovativnim raziskovanjem. Nemške univerze in profesorji pa so spremenili Evropo s tem, da so ustvarili protestantsko reformacijo (Grendler 2004, 14). Nato Grendler na nekaj straneh opiše še, kako je na eni od takšnih univerz prišlo do iniciacije te spremembe. Navaja, da je do protestantske reformacije prišlo na povsem običajen akademski način po predlogu za razpravo oz. disputacijo. Mladega Martina je namreč skrbelo preprodajanje odpustkov v Wittenbergu in njegovi okolici vse od leta 1514. To je pri njem povzročilo željo po raziskovanju tega problema, vendar za takšno početje ni našel dovolj bibličnih in teoloških argumentov.

Tako je v oktobru 1517, kot navaja Grendler, Luther sestavil 95 tez ali predlogov za debato o odpustkih, in sicer kot pripravo na javni zagovor glede tega problema. Kot pravi Grendler, je bil to povsem običajen postopek za univerzitetno razpravo oz. disputacijo za profesorje, ki so želeli javno preveriti svoja stališča. Luther naj bi se, kot navaja Grendler, udeležil že dveh predhodnih razprav oz. disputacij v septembru 1516 in v aprilu 1517, kjer je spodkopaval sholastične poglede. Njegove ideje so bile sicer revolucionarne, vendar so bile napisane samo v obliki akademske disputacijske proze. Takšno število tez pa je bilo, kot navaja Grendler, značilno za profesorje. Študentje so namreč za zagovor predlagali največ 15 do 20 tez (slika na naslednji strani). Za primer pa navaja še Giovannija Pica della Miranodolo (1463–94),⁵ ki je vzbudil širšo javno pozornost, ko je leta 1487 ponudil v obrambo kar 900 tez (Grendler 2004, 14–17).

Ker po navedku Grendlerja nobena od zgodnejših kopij Luthrove objave za disputacijo ni preživela, ni povsem znano, ali je predlagal tudi dan in čas za razpravo. Tudi ni znano, ali je bila napisana na roko ali natisnjena. Včasih so bile, kot pravi Grendler, teze natisnjene, datum in čas za razpravo pa sta bila naknadno ročno pripisana. Prav tako je verjetno, ni pa dokazano, da je Luther pripel 95 tez na univerzitetno oglasno desko, za katero so služila lesena vrata grajske cerkve v Wittenbergu (Grendler 2004, 14–17). Grendler nato predvideva, da je Luther pričakoval razpravo zgodaj novembra, takoj po dnevu spomina na mrtve oz.

5 Igor Škamperle nam v svoji knjigi *Magična renesansa* lepo opiše vzdušje tistega časa, ki je prav gotovo navdihovalo tudi reformatorje. »Po florenških ulicah med mogočno stolnico in občinsko palačo so postopali razburljivi Michelangelo in prefinjeno uglajeni Leonardo de' Medici in lirični poet Angelo Poliziano, filozof Ficino in mlajši duhovni iskalec Giovanni Pico della Mirandola. Tu, v emiljanskih mestih ali v Rimu, sta se srečevala arhitekt Leon Battista Alberti in humanist Lorenzo Valla.« (Škamperle 1999, 69) Škamperle opisuje Pica della Mirandola kot človeka, ki je študiral v Bologni in Padovi in se v začetku osemdesetih let povezal s Ficinom in florentinskim krogom. Konec l. 1486 naj bi v Rimu organiziral veliko srečanje filozofov in teologov in v ta namen napisal *Oratio de hominis dignitate*. Srečanje naj bi papež prekinil. Po vrnitvi iz Francije naj bi živel v Firencah in napisal *Heptaplus, de Septiformi sex dierum Geneseos ennaratione* (1489), spis *De ente et uno* (1492) in razpravo *Disputationes adversus astrologiam divinatricem* (1493). Umrli naj bi mlad, po stari celini pa se ohranja mnenje, da je bil čudežen mladenič, lep in bister (Škamperle 1999, 232–233).



Na roko pisana objava disputacije študenta Jacobusa De Ferro Hispanusa 13. marca 1503 na Univerzi v Bologni (Grendler 2004, 15).

prazniku vseh svetih; razprava naj bi bila zgolj lokalna. Res pa je tudi, da so imele disputacije tendenco, da dosežejo tudi širše občinstvo. Tako je Luther, kot navaja Grendler, poslal kopijo 95 tez tudi Albrechtu, nadškofu Mainza in Magdeburga, podobno kot je Pico kopijo svojih 900 tez poslal papežu in drugim (Grendler 2004, 17).

Vendar, kot pravi Grendler, do razprave ni nikoli prišlo. Tudi če bi, bi na njej prisostvovalo omejeno število članov univerzitetne skupnosti in nekaj ljudi od zunaj, ki pa so morali dobro razumeti latinščino in so jih morala zanimati abstraktna teološka vprašanja. Študentje, profesorji in zunanji opazovalci bi se zbrali na hrupni razpravi, ki bi trajala nekaj ur in kjer ne bi dosegli nič posebnega. Prav tako je bilo v navadi pošiljanje kopij profesorjem in teološkim fakultetam drugje. Luther bi mogoče prejel nekaj komentarjev na to, vendar je bil še mlad profesor, ki ni veliko objavljaj, in se je nahajal na malo znani univerzi. A kot pravi Grendler, je zgodovina polna presenečenj, in to, kar se je začelo kot akademska vaja, ki se ni izvedla, je sprožilo luteransko reformacijo (Grendler 2004, 15).

5. Vpliv Luthrovega odkritja na družbo

Na tem mestu se zopet lahko vrnemo k argumentu Brada S. Gregoryja, ki nadaljuje s tem, da je Luthrova izkušnja opravičenja po veri nanj delovala tako, da je opravičenje razumel kot izraz dialektike med zakonom in evangelijem, kar je zanj pomenilo vogelni kamen pravičnega razumevanja Božje besede (Gregory 2012, 146). Pri tem je treba poudariti, da je bila ta Luthrova ugotovitev tudi ključna ugotovitev za vse njegovo delovanje in je v takratni cerkvi povzročila probleme, ki so jo ponovno razklali, le da tokrat na liniji sever-jug. Tako kot je bil prvi razkol med Vzhodom in Zahodom v cerkvi političen, lahko tudi tokrat rečemo, da se je v ozadju na političnem diplomatskem parketu dogajalo marsikaj, kar je kasneje omogočilo nastanek reformacije.

Pri tem mislim predvsem na območje današnje Nemčije, kjer je takrat prihajalo do različnih oblik združevanja, predvsem na podlagi finančnih interesov. To podrobno popisuje James D. Tracy v *Politika: Italijanske*

vojne (1494–1559), osmem poglavju svoje knjige *Evropska reformacija (1450–1650): Doktrina, Politika in skupnost*. Tako se je na nemškem (takrat germanskem) ozemlju v ozadju izoblikovalo povezovanje, ki je dobilo svoj zunanji izraz v obliki dveh zvez. Prva je bila Hanzeatska zveza,⁶ ki so jo ustanovila trgovska mesta na severu današnje Nemčije, druga pa Švabska zveza, ki so jo ustanovili knezi in svobodna mesta na jugu dežele. Tukaj je mogoče jasno videti, da je bila Nemčija v ozadju deloma že razdeljena na dve vplivni območji. Vendar to ne bi pomenilo večjih težav, če ne bi v ozadju, v takratnem Svetem rimskem cesarstvu, potekali poskusi reforme v prid centralizaciji. V Luthrovem času so bila ta reformna prizadevanja neuspešna. Treba je vedeti, da Sveto rimsko cesarstvo ni bilo dedna monarhija in da je cesarja volilo sedem volilnih knezov. To pa še ni vse, še eno prizadevanje iz ozadja je na to področje prinašalo s seboj specifičnost napetosti tistega časa. To je bil boj za nasledstvo med dvema hišama, in sicer med *habsburško* in *valoiško*. Posebly sta ga Karel V. in Franc I. Karel V. je bil uspešnejši in je zasedel prestol cesarja Svetega rimskega cesarstva. Trije dogodki so bili poleg tega še pomembni za odnose znotraj cesarstva v tistem času, in sicer madridski sporazum, podpisan leta 1526, plenitev Rima leta 1527 in nastanek florentinske republike v letih 1527 do 1530. Cesarsko krono je Karel V. prejel iz rok papeža Klementa VII., ki je bil član takrat vplivne florentinske družine Medičejcev, in sicer v Bologni. Med novembrom 1529 in aprilom 1530 je potekal t. i. augsburški cerkveni zbor, kjer so si takratni vplivni možje prizadevali poenotiti cerkvena stališča na Zahodu (Tracy 2006, 127–146). Takrat je nastala tudi augsburška veroizpoved (1530), ki je prišla izpod peresa Philippa Melanchthona, najvplivnejšega Luthrovega prijatelja. Vsi ti vplivi so prispevali svoj delež k temu, da se je lahko zgodila reformacija. Brez teh dejavnikov iz ozadja bi danes težko govorili o tem, da se je bilo mogoče v tistem času, polnem različnih, predvsem z ozemljem povezanih interesov, opredeliti za to, da so bile podprte ideje posameznikov, ki so znotraj univerz pretresali takrat še

6 Cesar Friderik III. (vl. 1440–1493) je redko zapustil svojo habsburško družinsko avstrijsko vojvodino. Da bi nadomestili pomanjkanje imperialnega vodstva, so poznosrednjevska mesta in knezi ustanavljali medregijske federacije, vendar sta v 16. stoletju obstali le dve: hanzeatska in švabska zveza (Tracy 2006, 132).

navidezno nepomembna vprašanja. Kljub temu se je izkazalo, da je bilo to povsem dovolj, da so ideje renesanse, humanizma in reformacije do temeljev spremenile takratno družbo, predvsem na področju, kjer je pravica do posedovanja zemlje lahko pomenila tudi pravico do lastnine nad idejami.

Še en problem iz ozadja je pomembno prispeval kamenček v celotni mozaik takratnega družbenega vrenja. Ta problem je nastal znotraj takratnih političnih institucij, ki so bile omenjene že v prejšnjem poglavju kot eden glavnih dejavnikov za nastanek nove religije. Omenjene so bile tudi že volitve za novega svetega rimskega cesarja, ravno v času, ko so začele Luthrove teze kazati širši vpliv. Takoj po smrti Karlovega starega očeta po očetovi strani, cesarja Maksimiljana I. (1519), je francoski kralj Franc I. javno napovedal, da bo kandidiral za cesarsko mesto. Karl, ki ga je podpiral kapital velikih bančniških družin na jugu Nemčije, je moral premagati Franca pri kupovanju glasov sedmih volilnih knezov (Tracy 2006, 136).

V tem času sta še dva pomembna dogodka, po mnenju Heika Obermana, posebej zaznamovala to obdobje. Leta 1518 se je zgodil augsburški državni zbor, kjer so se sestali nemški knezi in grofje. Na tem srečanju se je že šušljalo o teoloških problemih, povezanih z odpustki. Po tem srečanju pa je kardinal Tommaso de Vio povabil Luthra, da preišče njegovo učenje. Namen srečanja pa je bil že v naprej jasen. Luther naj bi se odpovedal svojemu razumevanju odpustkov, opravičenja po veri in papeževe avtoritete. Kajetanova naročila pa so bila jasna – če se Luther svojim »zmotam« ne bo želel odpovedati, naj ga ujamejo in pošljejo v Rim (Oberman 2006, 14–16). Ko je Luther to izvedel, je ponoči pobegnil iz Augsburga nazaj v Wittenberg in bil od tega trenutka tudi pregnan. Takoj za tem je papež izdal papeško bulo o odpustkih in s tem potrdil upravičenost obstoja odpustkov v cerkvi, vendar pa pri tem odpravil nekaj najbolj spornih praks.

6. Zaključek

Vsa ta dejstva, ki v jedru sporočajo, da je človek v 16. stoletju uspel fundamentalno drugače razumeti problem odrešenja (pri čemer je bila osrednja človeška osebnost, osebnost dr. Martina Luthra), so posledično pomenila tudi fundamentalno zgodovinsko realnost. Ta realnost je bila kasneje opredeljena z religijskimi nestrinjanji in posledično s procesom družbeno-politične transformacije. Kakor ugotavlja tudi Gregory, je bil glavni razlog ta, da je bilo v poznem srednjem veku krščanstvo z vsemi svojimi problemi v Zahodni Evropi dominantno, to pa je pomenilo tudi družbeno utelešenje morale dobrega. Ker je prišlo do zavračanja avtoritete najbolj dominantne rimske cerkve, je to pripeljalo do cele vrste konkurenčnih resničnostnih trditev o tem, kaj sporoča *Biblija* (Gregory 2012, 185). Pri tem pa je potrebno poudariti, da rimska cerkev ni bila utemeljena v biblični tradiciji, ker v času njenega nastajanja novozavezni kanon sploh še ni bil sprejet (sprejet v 4 stol.). Namesto tega je bila utemeljena v starozavezni, levitsko-duhovniški liturgični praksi, prirejeni za krščansko rabo. Posledično to ni pomenilo le konkurenčne resnice, ampak je bila nazaj v grščino prevedena *Nova zaveza* (Erazmova l. 1516) sploh prvič merilo tega, kako naj bi kristjani razumeli pravilno implikacijo evangelija za krščansko življenje, predvsem v odnosu do odrešenja. Tako, navaja Gregory, so protestanti posledično razvili konkurenčne trditve, kaj je resnično krščansko dobro in kako posledično živeti v skupnosti. Tisti, ki so odklanjali avtoriteto rimske cerkve, so ločili srednjeveški diskurz naravnih pravic⁷ od teološke krščanske etike, znotraj katere je bil umeščen. To pa je posledično pripeljalo do moderne etike pravic, ki je bila rezultat krščanske tekmovalnosti glede razumevanja dobrega, nasilja v dobi reformacije in posledično zahtev po verski svobodi. Pri tem pa Gregory argumentira, da je liberalna zgodba o pojavitvi modernih pravic bolj ustrezna kot MacIntyrjevo razumevanje rekonfiguracije med etiko in politiko, ki popolnoma ignorira stvarne prelome reformacijske dobe (Gregory 2012, 185).

7 »Brian Tierney je pokazal kako se je diskurz naravnih človekovih pravic (*ius naturale*) najprej pojavil v dvanajstem stoletju med kanonističnimi komentatorji na Gratianov *Decretum* (l.1140) v kontekstu tekmovalnosti med papeži in vladarji, regularnimi in sekularnimi kleriki in fevdalno gospodo in njihovimi subjekti.« (Gregory 2012, 197)

Čeprav se danes mnogi liberalni politični teoretiki in moralni filozofi sklicujejo na nasilje v dobi reformacije, ko opravičujejo izključitev religije iz današnje politike, pa pri tem praviloma zanemarjajo druge historične realnosti, ki so botrovale vzniku etike pravic (npr. procese izgradnje države pred reformacijo, preko katere so posvetne oblasti povečale svojo kontrolo nad cerkvami po začetku reformacije, pri tem pa postale glavni akterji verskih vojn). Posledično so skoraj vsi liberalni politični teoretiki in moralni filozofi nagnjeni k temu, da spregledajo načine, kako je etika pravic (širše povezana z liberalnimi političnimi ideali, zakoni, inštitucijami in prakticiranjem moči) sama prispevala h konstrukciji človeške realnosti, ki je segla daleč preko področij politične teorije ali etike. Vendar pa tega ni mogoče opaziti, če se ta problem ne preučuje v različnih akademskih disciplinah, kot so npr. ekonomija, sociologija, okoljska znanost ali pa zgodovina znanosti in tehnologije (Gregory 2012, 186). Vse posledice, ki so bile utemeljene v drugačnem pogledu na to, da so vsi ljudje ustvarjeni po Božji podobi (1 Mz 1,26–27) in da je prava Božja podoba Kristus, ter dejstvo, da je človek opravičen zgolj in samo po veri, so celotno družbo vodile v novo smer. Danes vemo, da je bila ta smer prava, ne vemo pa še tega, za koliko časa, kajti etika pravic, ločena od srednjeveške etike dobrega, ne govori toliko o etiki dolžnosti, kot bi morala.

VIRI IN LITERATURA

- Benedik, Metod. 1984. »Kulturnozgodovinski okvir Lutrovega nastopa«. *Bogoslovni vestnik* 44 (1): 3–15.
- Deutsch, Vlado D. 1984. »Luter – človek vere«. *Bogoslovni vestnik* 44 (1): 16–20.
- Doyle, R.C. 1987. *Reformation Church History*. Newtown: Moore Theological College.
- Društvo, Svetopisemska družba Slovenije. 2006. »Slovenski Standardni prevod osnovna izdaja«. Dostop 30. maj 2016. <http://www.biblija.net/biblija.cgi?l=sl>
- Erikson, Erik Hamburger. 1962. *Young man Luther: a study in psychoanalysis and history*. New York: Norton.

- Fountain, Jeff. 2016. »A True Humanist«. *Weekly Word*, 29. februar. Dostop 28. maj 2016. <http://weeklyword.eu/en/a-true-humanist/>
- Gregory, Brad Stephan. 2012. *The unintended Reformation : how a religious revolution secularized society*. Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press.
- Grendler, Paul F. 2004. »The universities of the Renaissance and Reformation«. *Renaissance Quarterly* 57 (1): 1–42.
- Kristeller, Paul Oskar. 1970. »Erasmus from an Italian Perspective«. *Renaissance Quarterly* 23 (1): 1–14.
- Oberman, Heiko Augustinus. 2006. *Luther: Man Between God and the Devil*. New Haven, Conn.; London: Yale University Press.
- Online, Bartleby.com: Great Books. Dostop 19. september 2014. <http://www.bartleby.com/36/6/1.html>
- Tracy, James D. 2006. *Europe's Reformations, 1450–1650: Doctrine, Politics, and Community*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers.
- Waley, Daniel Philip in Peter Danley. 2001. *Later Medieval Europe: 1250–1520*. Harlow: Pearson Education Limited.
- Škamperle, Igor. 1999. *Magična renesansa*. Ljubljana: Študentska organizacija Univerze v Ljubljani, Študentska založba.

Jonatan Vinkler

HIŠNA POSTILA PRIMOŽA TRUBARJA (1595)

Prvi veliki pripovedni tekst slovenske književnosti in njegovi konteksti

Spomladi 1897. je Ivan Cankar na naslovni strani *Slovenskega naroda* objavil neko neprikrito žolčno pisanje. Kritika je nosila povsem nepretenciozen, celo neizrazit naslov – *Naša lirika* –, toda nazorno je reflektirala avtorjevo strastno mentaliteto, zaznamovala literarni spoprijem novoromantičnih »sinov z očeti« in signalizirala menjavo generacij ter s tem avtorskih perspektiv in pisav v slovenski književnosti ob iztekanju »dolgega stoletja meščanov in revolucij«.

Cankar se je zaradi »epsko-lirskih slik« *Smrt* (1896) zagnal v enega tedaj uveljavljenih mojstrov književnega »zlatega standarda«, v dramatika, pesnika, prevajalca, libretista in uglednega urednika Antona Funtka (1862–1932). O njem je konstatiral: »Eden izmed tistih naših pesnikov, ki so si prisvojili brez vsakega hrupa, korak za korakom, čudno, kakor na tihem dogovorjeno priznanje, o katerem pa nikomur ne pride na misel, da bi prašal, je li zaslužen ali ne, je A[nton] Funtek.« (I. Cankar 1897, 1.)

Bojeviti mladi ustvarjalec, ki si je za razliko od etabliranega Funtka šele utiral pot na lokalni literarni Parnas, je o isti reči že pred svojim kritičkim nastopom v poglavitnem slovenskem časniku pisal tudi svojemu bratu Karlu: »Ali si videl Funtkovo 'Smrt' v 'Kn[ezovi] knjižnici'? Grozno! Jaz ga nalomim s cepcem v 'Narodu', tega bedaka, zastarelega formalista in jalovega pridigarja!« (1. marec 1897, Iz. Cankar 1948, 45.)

Toda Cankar je s svojim peresom v resnici popadel nekoga, ki ni bil nikakršen literarni nazadnjak ali zapečkar, kot bi morda mogel soditi kak brezprizivni občudovalec vsega, kar je prišlo iz Cankarjeve mentalne delavnice. Funtek je bil namreč v devetdesetih letih dolgega 19. stoletja eden najzgodnejših predstavnikov slovenskega dramskega naturalizma

(*Iz osvete*, 1896, motiv dednosti), za tem pa se je njegova dramatika gibala v obnebnih ibsenovske psihološke drame, kar zgovorno izpričuje tragedija *Tekma*, ki pride med bralce leta 1898. Poleg tega je bil možak v svojem času najpomembnejši slovenski libretist, prevajalec tujejezičnih libretov v slovenski jezik (npr. *Čarostrelca* C. M. von Webra, *Prodane neveste* B. Smetane in *Ernani* G. Verdija), v materinščino pa je prestavil tudi posamezna temeljna dela svetovne književnosti, med drugimi (Shakespeare, Schiller ...) npr. tudi prvi del Goethejevega *Fausta*.

Slednji je postal tudi prvi celoviti prevod prvega dela te znamenite knjige nemškega Olimpijca, sam natis v reprezentativni secesijski izdaji Slovenske matice (1908) pa signalizira pomemben jezikovni in v času izida tudi nacionalnoidentifikacijski prelom. Dejstvo, da Slovenska matica izda temeljno delo nemške književnosti in pri tem z natisom računa na knjigotrški uspeh, razkriva morda spremembo jezikovne situacije v »spodnji deželi«: Če je bila namreč za celotno 19. stoletje slovensko-nemška dvojezičnost pri ljudeh, ki so se identificirali za Slovence, pravzaprav pravilo, pa se zdi, da ravno prevod tako temeljnega dela, kot je *Faust*, kaže na spremembo jezikovnih kompetenc. Da namreč odraža nova generacija recipientov književnosti, pri kateri bralska kompetenca za književnost v nemškem jeziku morda ni samoumevnost in tudi ne vnaprej privzeta danost.

Cankar je svoje zlobno pisanje nadaljeval z naslednjimi besedami:

V slovstvenih zgodovinah imajo [takšni avtorji, kot da je Funtek] svoja stalna, privilegovana mesta; v čitankah in zbornikih bi jih človek celo pogrešal, kakor nekaj neizogibnega, ki nikomur ne koristi in tudi ne vznemirja nikogar. Podobni so ti poeti znancu iz kavarne, ki nam sedi vis-à-vis, dan za dnem, leto za letom, kadi molče svojo cigareto in pije svojega črnca in katerega se sčasoma tako privadimo, da bi nam bilo neprijetno, ko bi ga ne videli več na starem mestu ... (I. Cankar 1897, n. m.)

Literarno zgodovino pisje ima na Slovenskem občasno to nenavadno, vendar ne tudi nerazložljivo tipološko lastnost, da se s preučevanjem tekstnih fenomenov preteklosti, ki sodijo pod zelo širok dežnik »slovenske književnosti«, ukvarjajo tudi ljudje, o katerih je mogoče ob prebiranju njihovih besedil dobiti nelagoden vtis, da bi bilo za njihovo polje

udejstvovanja morda primernejše kakšno drugo torišče, ne (literarno) zgodovinopisje. Tako jih dičita predvsem dober namen najčistejšega kova in strastna želja do prebiranja, interpretiranja ter brezpogojnega pritrjevanja njihovemu »velikemu slovenskemu pesniku« ali »največjemu slovenskemu pisatelju«, in sicer občasno kar brez kritičnega sita v vsem, kar je njihov literarni idol pač dal na papir.

Tako literarno starinarstvo – tudi posamezniki in posameznice iz plejade cankerjeslovcev in cankarjeslovk starejših, novejših in najnovejših dob v tem pač niso nobena izjema – do Funtka ni bilo niti približno tako dobronamerno, kot je v svoji kritiki menil Cankar: *Obsodilo ga je namreč na pozabo*, kajti zaljubilo se je v Cankarjeve napete, čustvene, strastne, toda marsikdaj pristranske (ob)sodbe ter jih ob vsaki priliki ponavljalo z mislijo, da je enako lucidno, kot je znal biti on sam (Grdina 2003, 271); diskurz literarnih starinarjev ni (bil) kajpak niti blizu tekstne sugestivnosti, ki nareja Cankarja za nekaj izjemnega.

Funtku se je tako dogodil *damnatio memoriae* – »izbris« tako iz kazona kot z obrobja literarnega razvoja slovenske književnosti v obdobju preloma 19. stoletja. Toda ni bil niti prvi in še zdaleč ne edini, ki se mu je pripetilo kaj takega. Že pred njim je bil znotraj premen paradigem narodne identifikacije in s slednjo povezane »narodne književnosti« med literarno staro šaro, dobro le še za pozabo, že zaživa potisnjen Jovan Vesel Koseski. Slovenski meščani so ob njem in novi literarni generaciji Josipa Stritarja (*Kritična pisma*, V. in VI. pismo, 1868) ter sodobnikov kaj hitro pozabili, da so s poezijo pesniškega barda Koseskega na začetku ustavne dobe pridno mašili primanjkljaj, ki so ga čutili zavoljo neobstoja primerno uglajene govorice v slovenskem jeziku in topogledne lastne jezikovne nekompetence na gladkem salonskem parketu (Priatelj 1956, 145, 153, 163).

Toda tudi Koseski ni bil prvi s takšno literarno usodo. Pred njim je bila zavoljo stremljenj, potreb in ukrepov katoliške verske reformacije in rekatolizacije do epohalnega dela Janeza Vajkarda Valvasorja – razen v zasebnih knjižnih zbirkah izbranih »stebrov družbe«, ki so knjige protestantskih pisateljev bolj ali manj načrtno zbirali,¹ in na obrobju sloven-

1 Prim. Vidmar 2015, 98–106.

skega jezikovnega prostora (Koroška, Prekmurje) s preživelim (kripto)-protestantizmom – potisnjena v pozabo kar cela generacija ustvarjalcev, ki reprezentirajo prvi »zvezdni trenutek« slovenske književnosti – protestantski avtorji 16. stoletja. Pa še ti niso bili prvi, ki so za nekaj časa odšli med izbrisane in pozabljene.

Prvi *damnatio memoriae* v slovenski književnosti in njegovo »sobesedilo«

Kajti prvi, ki se mu je to v slovenski književnosti in kulturni zgodovini primerilo, je bil nihče drug kot drugi superintendent »prave stare vere krščanske« na Kranjskem, Sebastijan Krelj (1538–1567), na *damnatio memoriae* pa je bil, kot se zdi, obsojen uradno – s soglasjem zadnjega superintendenta evangeličanske cerkve na Kranjskem, Felicijana Trubarja.

V zadnjem desetletju obstoja formalne evangeličanske cerkve v Notranji Avstriji, ko se nad delovanjem protestantov v dednih deželah katoliškega habsburškega princa praktično dnevno zbirajo vse težji oblaki, zvezani s katoliško versko reformacijo in rekatolizacijo, je mogoče 1595. v Savinčevem predgovoru v Primoža Trubarja *Hišno postilo (Vsem brumnim inu bogoboječim kersčenikom)* prebrati naslednje:

Kadar pak dosehmal my ubozi Krainci inu Slovenci *obene* [poudaril J. V.] obilne inu popolnome postille ali izlage čez te nedelske inu druge prazniske evangelie neismo imejli, samuč to samo edino kratko, ali vsaj dobro izlago tiga časty vrejdniga inu v Bugi vučeniga inu nekar le za le-to našo krainsko deželo, temuč tudi za druga dajlna v nemških deželah mejsta dobru zaslužniga moža, gospuda Primoža Truberja rainciga, katera se je njemu samimu inu drugim dobriga serca karsčenikom dosehmal prekratka inu premaišina zdejla ... (Trubar [1595] 2015b, 27.)

S to sentenco sta bila s strani izdajateljjev *Hišne postile* (Andrej Savinec in Felicijan Trubar), in tako torej tudi superintendenta nemške in slovenske evangeličanske cerkve na Kranjskem, Felicijana Trubarja, *de facto* pripoznana obstoj in recepcijska primernost – *pravovernost* – le Trubarjevemu *Enemu regištru, eni kratki postili* (1558, 8^o, 256 stra-

ni),² zanikana pa eksistenca dveh knjižnih del, ki sta kot tekstni korpus znatno obsežnejši od Trubarjeve zgodnje postile. To sta bili *Postilla slovenska* (1567, 12°, 352 strani) in *Postila* (1578, 8°, 980 strani).

Prva (1567) je obsegala prevod zimskega dela – od adventa do velike noči – postile Johanna Spangenbergova iz leta 1543 (*Postilla Deudsch*)³ in je bila delo Sebastijana Krelja. V drugi (1578) je poletni del postile in razlago evangelijev na praznične dni iz drugega dela Spangenbergove knjige⁴ poslovenil Jurij Juričič, ki je tako po več kot desetletju zastoja dokončal Kreljevo delo (Juričič [1578] 1966, 369).

Knjigi kot celota tvorita za tedanje razmere impresiven tekstni korpus – 1332 strani! –, kar je ob Trubarju in Dalmatinu tretji največji opus slovenske književnosti 16. stoletja. Zato je več kot umestno vprašanje, kakšni so bili razlogi, da je bil proskribiran in uradno potisnjen v pozabljenje.

Misliti je, da je mogoči odgovor večplasten in da se skriva tako v interpersonalnih »nevarnih razmerjih« znotraj evangeličanske cerkve na Kranjskem po odhodu Primoža Trubarja v izgnanstvo (1565) kot v različnih nazorih o vprašanih vere na Kranjskem in Nemškem, pa tudi, da se je treba po rešitev za vsaj del zagonetke ozreti v širši evropski prostor in premotriti tamkajšnji paralelogram sil(nic).⁵

Znano je, da je bil Krelj za časa svojega kratkega superintendentovanja – njegovo niti dve leti dolgo vodenje evangeličanske cerkve na Kranjskem je končala tuberkuloza – tudi učitelj na stanovski šoli v Ljubljani, iz katere je prav on izvrgel Trubarjev katekizem. Le-temu je očital zwinglijansko nepravovernost pri pojmovanju zakramentov (Grdina 1999, 195; Rupel

2 Trubar (1558) 2012, 209–463.

3 Ni znano, katera izmed izdaj Spangenbergove *Postilla Deudsch: vom Advent biß auff Ostern* (digitalna kopija izvoda iz Bayerische Staatsbibliothek je dostopna na: <http://www.mdz-nbn-resolving.de/urn/resolver.pl?urn=urn:nbn:de:bvb:12-bsb10180298-0>) med prvim natisom 1543. in Kreljevo poslovenitvijo je bila predloga za slovensko besedilo; glej op. 1 v Merše 2015, 74.

4 Spangenberg, Johannes. 1543. *Postilla Teütsch, Für die jungen Christen, Knaben vnd Meidlein, in Fragstück verfasst, Bd.: 2, Von Ostern biß auff das Aduendt*, Augspurg; digitalna kopija izvoda iz Bayerische Staatsbibliothek je dostopna na: [urn:nbn:de:bvb:12-bsb00025055-2](http://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:bvb:12-bsb00025055-2).

5 Globinsko interpretacijo v navezavi na podobo slovenskega knjižnega jezika v 16. stoletju je najti v Grdina 1999, 149, 153 in 193–197; Grdina 2006, 9–21.

1955, 219). Takisto niso neznane Kreljeve pritožbe čez »gospud Truberjevo krajnšino« in njegova zavestna ortografska intervencija (Krelj [1567] 1966, 312–314), ki je njegove knjige (raz)ločevala od uzusa, razvidnega iz obsežnega opusa, ki ga je že pred svojim dokončnim odhodom v »nigdirdom« na Nemškem dal na svetlo Primož Trubar. Ob navedenem kaže upoštevati še dejstvo, da je moral nadaljevalec Kreljevega književnega projekta postiti Jurij Juričič svoj del podviga (1578) dati v tisk upoštevajoč Trubarjevo in ne Kreljevo ortografijo (Mandelc [1578] 1966, 374).

Ob tem Kreljevo pozicijo na Kranjskem v marsičem osvetljujejo zadrege, ki so spremljale imenovanje njegovega naslednika, ko je postalo jasno, da drugi superintendent kranjske evangeličanske gmajne zaradi napredujoče jetike ne bo več dolgo med živimi. Takrat so se kranjski stanovi obrnili na Nikolaja Gallusa, superintendenta v Regensburgu (pri slednjem je tedaj bival tudi Matija Vlačič, ki je bil pregnan iz Jene), da kranjski evangeličanski cerkvi priskrbi novo glavo, in sicer primerno učenega teologa, ki se bo lahko učinkovito zoperstavljal napadom bojevitih duhovnov rimske cerkve, vendar tudi pridigarja, ki bo znal slovensko. Gallus je priporočil⁶ Casparja Melissandra, ki je kot Sebastijan Kralj⁷ študiral pri Matiji Vlačiču v Jeni. Kranjski deželni stanovi so Melissandra povabili v deželo za pridigarja, toda ker predvideni prvi deželni pridigar Kranjske svoje takratne službe na Nemškem ni mogel kar pustiti, se je reč zavlekla do maja 1568, ko se je nemški teolog z družino odpravil proti stolnemu mestu Kranjske. Toda, ko se je ustavil pri Gallusu v Regensburgu, ga je tam pričakalo neprijetno sporočilo iz Ljubljane, ki je razodevalo, da so se stanovi medtem premislili – Melissandrova nastavitev je bila preklicana (Rupel 1962, 195–196).

Melissandrovemu angažmaju med Kranjci je namreč močno nasprotoval Jacob Andreae, ki je bil kot eden najpomembnejših evangeličanskih teologov svoje dobe tudi glavna intelektualna in politična moč evangeličanov na Württemberškem, toda tudi varuh protestantske teološke enotnosti.

6 Pisma Nikolaja Gallusa kranjskim stanovom so ohranjena v Arhivu Republike Slovenije v Ljubljani.

7 Sebastijan Krelj je bil tudi tajnik, ki je zapisal nekatera Vlačičeva pisma, Kreljeva avtorska pisma pa se v znatnem številu nahajajo v Regensburgu in doslej znanstveno niso bila obdelana. Za informacijo se zahvaljujem dr. Luki Iliču, ki jih je odkril med pripravo na izdajanje zbrane korespondence Matije Vlačiča.

Ne kaže namreč pozabiti, da je leta 1576 prav Andreae skupaj z Martinom Chemnitzem uredil *Formulo concordiae*, ki jo nato na Trubarjevo prizadevanje⁸ podpišejo tudi kranjski, koroški in štajerski stanovi. Andreae je tako proti Melissandrovi namestitvi v Ljubljani pisal stanovom na Kranjsko, Gallusu in morda še komu poglavitnejšemu. Stanovi so se napram nesojenemu superintendentu izgovarjali, do so od namestitve odstopili zaradi topogledne prepovedi katoliškega deželnega kneza Karla, kar pa ni držalo, kajti nemškemu teologu so službo odpovedali mesec pred deželnoknežjo prepovedjo oz. topoglednim ukazom (Rupel 1962, 196).

Se pa tod postavlja vprašanje, kakšno vlogo je pri »odstrelitvi«⁸ Melissandra igral Primož Trubar, če sploh. Njegovi sodobniki, zlasti tisti, ki jim je bil Trubar gorak zaradi starih oprek z njim, so bili prepričani, da je nekdanji prvi pridigar na Kranjskem celo poglavitni arhitekt opisanih homatij. Klombner npr., s katerim je imel je Trubar dotlej precej buren historiat osebnih odnosov, tudi spore zastran Klombnerjevega plagiata Trubarjevih tekstov in prepire o nespoštovanju subordinacije v Bibel-Anstaltu v Urachu (Vinkler 2011, 204–206), je bil na svete prepričan, da je temu tako, in je Trubarja imenoval »kranjskega hudiča«⁸ ter mu želel vse najslabše (Rupel 1962, n. m.). Je pa pomenljivo, da sta se Trubar in Andreae po spodleteli Melissandrovi nastavitvi kar sama ponudila deželnemu odborniku Ivanu Jožefu Ecku, da pomagata pri iskanju novega pridigarja (Elze 1897, 451).

Razlogi za diskretno proskripcijo Kreljevega in Juričičevega »velikega teksta«⁸ bi torej mogli biti: 1. osebne animoznosti med Trubarjem in Kreljem, ki bi mogle izvirati iz dokaj odločnih, celo radikalnih postopkov Trubarjevega naslednika proti slovenskim knjigam očeta »cerkve slovenskega jezika«⁸ na Kranjskem; 2. okoliščine v Reichu, v katerih je württemberška evangeličanska cerkev na čelu z Jacobom Andreaem Notranjo Avstrijo morda dojemala kot svoj izključni misijonski dominij, ki ga ni bila voljna deliti s predstavniki konkurenčne, čeprav politično neprimerno šibkejše smeri okoli Matije Vlačiča in njegovih sodelavcev oz. učencev; 3. skrb za evangeličansko pravovernost, ki je v študentih »ilirске

8 Glej pismo Trubarja kranjskim odbornikom, 1. september 1580; Trubar 2015a, 304–307.

kače«, kot je bojevitega, dostikrat nespravljivega in prepirljivega Vlačiča poimenoval Phillipp Melanchthon, morda videla resen topogledni problem. – In grožnjo luteranski pravovernosti na negotovem misijonskem področju v deželah katoliškega deželnega kneza južno od Alp.

Naj je bilo tako ali drugače, izplen za Kreljevi deli in njihovega avtorja je bila skrajno neugoden – *damnatio memoriae*.

Prva velika proza slovenske književnosti in njen nastanek

1587. sta se s Kranjske v nemški Derendingen odpravila Felicijan Trubar in Jurij Dalmatin. Nujna misija na Nemškem je bila, da uredita zapuščino po znamenitem oporočniku – Primožu Trubarju. Ta je preminil 28. junija 1586, v Božjem miru, brez smrtnega boja, spravljen s sabo, s tuzemskim življenjem, svetom in Stvarnikom. Toda pred smrtjo je med opravili, ki jih je tedanji čas štel kot neobhodna za dober prehod v večnost – *ars bene moriendi* –, poleg odpustitve dolgov dolžnikom (Trost 1588, 124) svoje dediče zavezal k izdaji poslednjega lastnega knjižnega produkta. To je bil njegov prevod Luthrove *Hišne postile*, ki je poleg Dalmatinove *Biblije* (1584) najobsežnejše in likovno najbolj izrazito delo slovenske protestantske književnosti, do pridižnega *Sacrum promptuarium* Janeza Svetokriškega pa je bilo skoraj celo stoletje tudi največja zbirka proznih besedil v slovenskem jeziku, torej *prvi slovenski veliki pripovedni korpus*. Poslednje odstavke v njem je Trubar prevajal oz. končeval tik pred smrtjo, 26. junija 1586 (Andreae 1586, 52), del prevodnega besedila pa je tudi lastnoročno zapisal (Trubar [1595] 2015b, 27). V prvi slovensko pisani biografiji je o tem brati naslednje poročilo:

To nedelo po krejsi si je on te pusledne besede v tej postili, katero je tolmačoval, kir še neso bile v naš jezik preobrnene, pustil naprej brati inu bi bil rad teiste tudi tolmačoval, de, kakor bi on slovenski iz nemškiga govuril, de bi njega šribar, kir je poleg sedil, teiste gori zapisal, kateru, kadar je en časik sturil, je potle djal: »V tem večnim izveličanju hočmo se vkup viditi« inu je le od veselja tiga večniga lebna govuril. (Trost 1588, 122–123.)

Trubar se je začel s prevajanjem omenjenega Luthrovega dela morda ukvarjati po izidu *Tega celega Novega testameta* (1582), ker pa je menil, da izdaje ne bo več dočakal, je svoja sinova Primoža Trubarja ml. in Felicijana leta 1585 zavezal, da po smrti poskrbita za izdajo njegovega zadnjega dela (Rupel 1962, 219; prim. Elze 1863, 52).

Po Trubarjevi smrti je tako, kot se zdi, rokopis s Felicijanom Trubarjem in Jurijem Dalmatinom prišel na Kranjsko (Adam 2012, 77), »zadnja roka« besedila pa je delo Felicijana Trubarja oz. predvsem Andreja Savinca. Slednji je rokopis uredil in za izdajo napisal tudi slovenski predgovor.

Savinec je bil eden »manjših udov« evangeličanske cerkve na Kranjskem. Rodil se okoli 1550 v Ljubljani, letnica in kraj smrti pa sta do danes ostala neugotovljena. V Ljubljani se je začel izobraževati, in sicer je obiskoval stanovsko šolo. Na univerzo v Tübingenu se je vpisal ob Trubarjevi pomoči maja 1568 in bil imatrikuliran skupaj s Primožem Trubarjem ml. in še z nekaterimi drugimi študenti z Goriške in Ljubljane (Rupel 2013); študiral je preko stipendia Tyfferni.⁹ Med študijem v nemškem univerzitetnem središču je pomagal Juriju Dalmatinu pregledati in popraviti prevod *Pentatevha*,¹⁰ ki je nato leta 1578 izšel pri tiskarju Janžu Mandelcu v Ljubljani.¹¹ Tako je bila kranjskim deželnim stanovom s spremnim pismom 10. januarja 1572 predhodno najprej poslana tudi prva knjiga Biblije, Geneza, ki pomeni za Trubarjevim *Tem celim psalterjem Davidovim* (1566) drugi prevod katere od bibličnih knjig Starega testameta v slovenski jezik; Andrej Savinc je bil njen redaktor. Šest dni za Dalmatinom, 16. januarja 1572, pa je pismo krajnskim deželnim stanovom napisal še starosta »cerkve slovenskega jezika«, Primož Trubar. V njem je poleg poročila o napredku pri prevajanju Novega testameta zapisano tudi naslednje: »Za to delo, za prepisovanje in korekture bi zelo potreboval Andreja Savinca. Vaše milosti naj mu zaradi tega dela

9 Prim. *Regierungsgeschichte der Herzog Christoph zu Württemberg*, Tübingen 1818, 8–10.

10 Prim. pismo Jurija Dalmatina kranjskim odbornikom, 10. januar 1572, Esslingen. Izvirnik: AS 2, Stan., arh., fasc. 54/2, sn. 1, fotografija NUK, Ms 22/57. Rajhman 1997, 53–58.

11 Dalmatin 1578.

izkažejo milost in naklonjenost, da bi si mogel kupiti obleko in povrniti svoje dolgove.«¹²

Ne Trubarjevo prizadevanje ne Savinčeva prošnja za nastavitvev v domovini ali za podporo kranjskih deželnih stanov nista bila uspešna, zato je moral Savinec duhovniško službo s težavo opravljati na Nemškem, toda tudi topogledno mu je pomogel Trubar (Elze 1897, 514). Osemnajstega novembra 1579 je le nastopil kot pomožni pridigar (diakon) v Škocjanu pri Turjaku na Dolenjskem, za kar mu je bila s strani deželnih stanov odmerjena tudi letna plača – 45 goldinarjev. Ko je Škocjan leta 1585 postal Dalmatinova fara, je Savinec tam ostal, in sicer kot nadomestnik, prejemal pa je tretjino dohodkov fare. Tudi po Dalmatinovi smrti (1589) v hierarhiji *de facto* delujoče evangeličanske deželne cerkve ni napredoval, kajti škocjansko župnijo je dobil Benedikt Pyroter, Savinec pa je še naprej ostal vikar. Zato se je leta 1595 v slovenskem predgovoru k *Hišni postili* podpisal kot »Andrei Savinic, cerkovni služabnik«.

Dokument, ki bi razodeval stopnjo Savinčeve formalne izobrazbe, ni znan, toda o njegovi jezikovni kompetenci poleg tekstne podobe *Hišne postile* zgovorno priča nekaj dejstev: 1. v vsakdanji dušnopastirski službi je dalj časa deloval na evangeličanski fari s pretežnim slovensko govorečim prebivalstvom, kjer je verjetno moral obvladati primeren nivo retorično umetelno izoblikovane slovenščine za rabo v cerkvenem govorništvu;¹³ 2. bil je urednik Dalmatinovega *Pentatevha* (1578); 3. bil je

12 Primož Trubar kranjskemu deželnemu glavarju, oskrbniku in odbornikom, 16. januar 1572, Derendingen. Izvirnik, tuja roka, razen podpisa (Primus Truber, m. s. subscripsit). AS 2, Stan., arh., I. registratura, šk. 92 (fasc. 54/3–1), fotografija NUK, Ms 1061, št. 31. Trubar 2015a, 313–315.

13 Glede na izpričano rabo novo najdenega memmingskega izvoda se zdi, da Trubarjeva *Cerkovna ordninga* (1564) recepcijsko (in morda normativno v smislu vpliva na notranjo organiziranost evangeličanske gmajne na Kranjskem) ni bila mrtvo besedilo niti po zaplembi s strani deželnega kneza, kajti konfiskacija očitno ni zadela celotne naklade. Zato bi na jezikovne kompetence pridiganja v deželnem jeziku, tj. v nemščini in slovenščini, kot pogoj za zasebno mesta predikanta utegnili kazati poglavje Trubarjeve cerkveno normativne knjige *Koku ty ludy, bodi mladi oli stari, kir h timu pridigarstvu so izvoleni oli kir se sami k nemu ponuieio, od tih pravih šcoffov, starih farmoštrov inu pridigariev se imao izuprašati, exeminerati inu podvučiti, koku se v nih stanu inu pridigarstvu s teim vukom inu z lebnom deržati imao* (Trubar [1564] 2005, 368–374).

korektor Trubarjevega *Tega celega Novega testamenta*; in 4. bil je tisti član revizijske komisije za tisk Dalmatinove *Biblije*, ki je pripravil njen čistopis. Ugotovljeno je bilo, da je bil Savinec tudi glavni urednik *Hišne postile* (1595), kar je razvidno iz njene jezikovne podobe, pa tudi iz njegovega slovenskega predgovora, ki ga je datiral na »dan Primoža in Felicijana«, 9. junija 1595. S tem je, kot se zdi, izpostavil simboliko avtorstva, saj je bil 9. junij godovni dan Primoža Trubarja in obeh njegovih sinov – Primoža ml. in Felicijana, torej prevajalca in izdajatelja *Hišne postile*. Felicijan Trubar je v Tübingen odpotoval že marca 1595, vendar se je tiskanje *Postile* moralo začeti kasneje, verjetno jeseni, kajti Felicijanov nemški predgovor, ki je moral biti stavljen prav ob koncu priprave za tisk, je datiran »na dan sv. Simona in Jude«, torej 28. oktobra istega leta (Glavan 1995, 6).

***Post illa verba textus* – žanr in njegove zgodovinske spremembe**

Reformirana postila se kot tekstni žanr ni pojavila *ex nihilo* v premenah časa in skozi razvoj zgolj reformirane cerkve na Nemškem. Perikope na posamezni navadni nedeljski ali praznični dan skozi celotno cerkveno leto so bile namreč v zahodni cerkvi s specifičnimi pridižnimi temami in narativi povezane vse od srednjega veka (prim. npr. Landmann 1900). V tem kontekstu je bil pridigarjev odklon od teme, ki je bila »standardno« povezana z določeno perikopo, pogosto zanimivejši od običajnega obližnega pridiganja na snov perikope. Koncept »pridižnega kroga«, ko so si teme glede na perikope po cerkvenem koledarju sledile od Kristusovega rojstva (pridige, s katerimi se na prvo adventno nedeljo začne cerkveno leto) preko velike noči, godov svetnikov in Marijinega vnebovzvetja do novega božiča, tako ni bil iznajdba reformirane cerkve, zlasti ne reformirane cerkve v Nemčiji. Pred njenim nastankom je namreč obstajala bogata tradicija pridižnih in postilskih besedil, in to najprej v rimski cerkvi, od prvih desetletij 15. stoletja pa tudi znotraj reformirane husitske oz. utrakvistične cerkve v Češkem kraljestvu.

Da bi pridigarji svoje govore lahko zasnovali na standardnih bibličnih tekstih, so bili oblikovani sezname in rokopisi (po 1439 tiskane knjige), ki so postali znani kot *postile*. Te so sledile cerkvenemu koledarju čez

celotno leto. Vsebovale so kratko razlago perikope, za branjem katere je morala biti pridiga izvedena, očrt snovi ali pa celotni pridižni zgled za rabo. Iz slednjega izvira tudi terminološko poimenovanje *postilla*: gre za sklop iz *post illa verba textus* oz. za temi besedami iz Svetega pisma je treba pridigati naslednje ..., sam termin postila pa naj bi se v tem pomenu prvič pojavil v enem od del angleškega kronista Nicholasa Triveta (1257–1334).

Postila se je kot tekstni žanr uveljavila v 13. stoletju in je pomenila najprej zaključeno prozno razlago biblične perikope iz cerkvenega koledarja, kasneje, tudi v 16. stoletju in za njim, pa izraz označuje zbirko takšnih razlag. Uveljavitev postil kot zaključenih tekstov je bila v 13. stoletju tesno povezana tudi z ustanovitvijo novih pridigarških redov – dominikancev in frančiškanov – in z rastočim poudarkom na pridigi kot delu liturgije nasploh.

Za prvo in najbolj znano zgodnjo zbirko postilskih besedil je veljalo delo *Postillae in sacram scripturam juxta quadruplicem sensum, litteralem, allegoricum, anagogicum et moralem* francoskega dominikanskega pridigarja in znanega bibličnega eksegeta svoje dobe kardinala Huga iz Saint-Chera (1200–1263), ki je bilo v 15. in 16. stoletju pogosto ponatiskovano. Podobno velik pomen so imele tudi *Postillae perpetuae in Vetus et Novum Testamentum* (5 delov, 1471–1472) frančiškana in profesorja teologije Nikolaja iz Lire (okoli 1270–1349). Francoski teolog je omenjeno delo utemeljil predvsem na filologiji in zgodnjih nastavkih biblične tekstne kritike – oboje je imel namreč za temelj ali alegorične ali anagoške ali mistične interpretacije Svetega pisma – ter se tako marsikje že pomikal čez meje eksegetične tradicije tedanje rimske cerkve. Luther je delo Nikolaja iz Lire cenil in ga v svoji *Hišni postili* tudi eksplicitno navajal, kar je razvidno tudi iz Trubarjeve prevodne predelave nemškega besedila (Trubar [1595] 2015b, 840).

Nikolaj iz Lire pa je na Luthra vplival še z nekim spisom, in sicer z delom *Pulcherrimae quaestiones Iudaicam perfidiam in catholicam fide improbant*, na podlagi katerega je nemški reformator v letih pred smrtjo spisal oster antisemitski traktat *Von den Juden und ihren Lügen* (1543).¹⁴

14 Izvirnik dostopen na Europeani, npr. <http://www.mdz-nbn-resolving.de/urn/resolver.pl?urn=nbn:de:bvb:12-bsb10992318-9> (digitalni izvod iz Bayerische Staatsbibliothek).

V njem je med drugim pozival, da je treba Nejudе svariti pred Judi, slednjim požgati šole in sinagoge – pogromi so bili v Luthrovi domovini, zlasti v Aškenazu, občasna, toda ponavljajoča se tradicija od srednjega veka naprej, ki je najokrutnejše razsežnosti dosegla pod hitlerjanskim režimom v »stoletju skrajnosti« –, da se Judom ne sme dovoliti hišnih poseseti med kristjani, da je treba rabinom prepovedati pridigati, da se morajo Judom odvzeti njihovi verski spisi in tako naprej.

V kulturni zgodovini je že od 19. stoletja naprej znana sintagma t. i. »pridizne renesanse«, ki se pojavi na Nemškem v poznem srednjem veku, zlasti pa po napredku tiska od 1460. naprej. Njena posledica je bila bogata tiskana knjižna produkcija postil, zbirk pridig in perikop s sumaričnimi razlagami, in kar osemdeset odstotkov tovrstne književnosti je bilo že znatno pred dobo reformacije izdane v vernakularnem nemškem jeziku (Milway 2000, 113–142). Tako je bilo leta 1500 v obtoku že vsaj 50.000 izvodov postil nürnbergškega dominikanskega pridigarja Johanna Herolta (Discipulus, umrl 1468) (Milway 2000, 131), kar pa ni bilo nič neobičajnega za tisti čas. Med leti 1480 in 1500 je bilo samo v Strassburgu izdanih več kot 100 različnih pridiznih zbirk, ki so bile natisnjene v nič manj kot 53.000 (!) izvodih (Frymire 2010, 13). – Približno v istem času je imela npr. velika knjižnica samostana Žiče nekaj več kot 2000 rokopisnih knjig (Santonino 1991, 87), Vatikanska knjižnica pa za časa papeža Siksta IV. (1471–1484) in humanista Bartolomea Platine (1421–1481),¹⁵ ki je sestavil tudi knjižnični katalog, ni imela več kot 3499 enot (Latinska, Grška in Notranja knjižnica) (Clark 1899).

V prvi dejstveno in pravno uveljavljeni reformirani cerkvi, tj. v husitski cerkvi ter kasneje v cerkvi čeških bratov v Češkem kraljestvu je bila kot vsebinski in žanrski vzornik sprejeta *Postila, vyloženie svatých čtení nedělních* (1413) M. Jana Husa, ki jo češka literarna veda šteje za tekstno artikulacijo vrhunca Husove pridizne dejavnosti v češkem jeziku. Vzoru M. Jana Husa je v letih husitske revolucije, tj. po prvi praški defenestraciji (1419) sledil M. Jakoubek ze Strěbra (Jacobellus, 1375–1429). Učeni teolog, »radikalec Božjega zakona« in »mož božanskega spomi-

15 Imenovanje Platine za bibliotekarja vaticanske knjižnice je likovno upodobljeno na znameniti freski Melozza da Forlija, ok. 1477.

na«, kot je slovel med sodobniki, je pisal sicer pretežno latinsko, toda v češko vernakularno književnost se je vpisal z (domnevnim) avtorstvom postile *Epištoly nedělní, též výklad přes celý rok* (1422–1428), predvsem pa je ostal v zgodovini reformirane cerkve trajno zapisan kot tisti, ki je v njeno liturgijo prvi uvedel distinktivno znamenje cerkvene reforme – *kelih*. Ob soglasju Husa in reformnega krila Karlove univerze v Pragi je namreč v Týnski cerkvi v Pragi, kjer je bil med 1415 in 1419 župnik, uveljavil obhajanje pod obema podobama (*sub utraque specie*). Za njim je tradicijo reformiranih postil v češkem jeziku nadaljeval M. Jan Rokycana (1397–1471), sicer učenec M. Jacobella, kasneje pa tudi voljeni praški nadškof. M. Rokycana je najprej zaslovel kot teolog, cerkveni diplomat in govornik na koncilu v Baselu (1431–1439), postilsko tradicijo v češkem jeziku pa je obogatil z delom *Postila na neděli a svátky*. Knjiga je vsebovala pridige iz cerkvenega leta 1456–1457, ki so jih zapisali Rokycanovi poslušalci, tekstna podoba te postile pa predstavlja vrhunec tedanje retorske proze v češkem jeziku, in sicer tako zavoljo avtorjevega obvladovanja retorične spretnosti kot zaradi živopisnega, nazornega in vernakularnemu idiomu prilagojenega jezika in sloga. V postili uči Rokycana svojega bralca med drugim tudi, da naj skladno s perikopo iz Apd 5,29 primat pred posvetno oblastjo daje Božji avtoriteti:

Kdo so vsi ti, ki svoje pravice, svoje navade, svoje običaje stavijo pred voljo in naredbo Božjo? [...] Ja, pravijo, pravice papeške, deželne, kraljevske, knežje, škofovske, baronske, viteške, duhovniške, meniške, nunske, še celo malih plemičev in meščanov pa vse do kmetov – vsi ti se s svojimi pravicami rinejo pred Jezusa!

Če bi na tebe kričal sam papež, kardinali, škofi, duhovniki, če bi bil ves svet proti tebi, se ne oziraj na nič drugega kot na Božjo voljo. (Vlček 1940, 206.)

Za Rokycano je svoj prispevek k razvoju postilskega žanra v češki književnosti pridal tudi eden najizvirnejših avtorjev stoletja češke verske reformacije, Petr Chelčický (1390–1460). Možak je miselno in tekstno predstavljal mejo med učeno in ljudsko kulturo, kajti latinsko ni znal, ker se ni mogel izobraževati na univerzi, velika dela latinske učene kulture pa je tako spoznaval v prevodu ali preinterpretaciji magistrov, ki jih je poznal

oz. jih poslušal. Kljub temu se je izoblikoval v enega najpomembnejših čeških teologov in pisateljev 15. stoletja, njegovi spisi pa pomenijo enega teoloških temeljev kasnejše cerkve čeških bratov. Chelčického *Postila čili Kniha výkladuov spasitedlných na čtenie nedělnie celého roku* je nastajala od leta 1434 do 1441 (izdaja v tisku: 1522 in 1532) in sodi med najpomembnejša besedila češke reformacije. Označujejo jo doslednost pri poudarjanju primarne vloge Svetega pisma, ki naj usmerja življenje kristjana – slednje je kasneje definiralo tudi češkokobrasko cerkev¹⁶ –, ter neposreden in jedrnat slog (Novák [1936–1939] 1995, 61–65).

Povečana dinamika izdajanja postil, pridig in pridižnih priročnikov sovpada z razvojem pridigarskega urada v urbanem okolju na Nemškem. Okoli leta 1500 postane namreč plačano mesto pridigarja po mestih in trgih pravilo in ne več izjema, pridige pa so bile izvedene znotraj pridižne službe Božje (*Predigtgottesdienst*), ki je bila vključena v mašno obredje, ali pa so bile izvedene ob koncu le-te. Številna tozadevna pridigarska mesta so zasedali najboljši cerkveni govorniki svoje dobe, npr. Johann Geiler von Keisersberg (1445–1510), na istih mestih pa so se kalili tudi kasnejši reformatorji, med njimi zagotovo Urban Rieger (Urbanus Henricus Rhegius, 1489–1541) v Augsburgu, Johannes Oecolampadius (1482–1531) in nenazadnje tudi Ulrich Zwingli v Zürichu (1484–1531).

Bogata pridižna dejavnost redno nameščenih pridigarjev pa sovpada tudi z ugotovitvijo tako cerkvenih kot posvetnih oblasti, da more biti prižnica zelo učinkovit odmevnik, preko katerega je bilo mogoče večinoma nepismeni stanovski družbi posredovati informacije, vplivati na »javno mnenje«¹⁷ in uveljavljati vrednote sprejete družbene norme. Pridigarji so

16 Češki bratje so bili kot verska skupnost ves čas svojega obstoja, tj. do njihovega poslednjega škofa Jana Amosa Komenskega (1592–1670), znani po življenju preproste, a dosledne biblične morale. Le-to so jemali tako resno, da so se branili participirati v posameznih poklicih, ki so tedaj definirali predvsem urbano okolje. Tako niso sprejemali članstva v mestnih svetih, niso opravljali vojaških poklicev ali se dali kot vojaki najemati v najemniške vojske, niso bili izdelovalci mečev ali puškarji, pa tudi rablji ali biriči ne.

17 Topogledno so izrazit primer govori oz. pridige *contra Turcas*, kjer gre za govorjene in/ali izdane pridige, ki so kot posebna vrsta humanističnega novolatinskega in vernakularnega govorništva služile za ustvarjanje protiturškega »javnega mnenja«; glej Vinkler 2011, 60–61; prim tudi Holtz 2011.

sicer govorili o temeljnih besedilih krščanske vere, toda v ilustracijah oz. argumentaciji so pogosto navajali tudi primere iz različnih znanosti učene kulture, ki so bile za nepismeno ljudsko kulturo ponavadi nedostopne (Frymire 2010, 14–15). Tak primer je npr. tudi Luthrov popis parhelija v *Hišni postili*, ki je ohranjen tudi v Trubarjevem prevodu in mu je mesto namenjeno v nadaljevanju.

Vloga pridigarjev kot oblikovalcev javne morale je bila tako splošna, da je postala pravcati kulturni inventar, »splošno mesto« svojega časa, sčasoma se je izoblikovalo celo posebno razmerje med postilatorji in njihovimi deželnimi knezi (Frymire 2010, 157–224), pridižna praksa pa je dobila občasno tudi literarno travestijo ali vsaj tekstno preobrnitev figure pridigarja v lastno (ne)moralno nasprotje.

Ob robu italijanske renesančne literature z njenim vsem znanim »desetdnevjem« Boccaccia, novelami Mattea Bandella, »razpravami o navedh grešnih kurtizan« Pietra Aretina ali memoarji Benvenuta Cellinija se pridigar kot literarna oseba tudi v srednjeevropskih književnostih (npr. v nemški ali češki) zgodnjega novega veka pojavlja kot nabrit možak, kot vsega vajeni vetrnjak, ki si v »izvenslužbenem« času dneva in noči prav podjetno prizadeva prodreti ne le v srca ženstva, čigar časno in večno dušno dobro mu je zaupano, temveč tudi v njihovo – postelj. In tako literarna oseba pridigarja v prostem času uganja prav tisto, proti čemur sicer *ex officio* grmi z lece, pod naletom pa se znajdejo zlasti pridigarji humanisti, ki so delovali po nemških univerzitetnih mestih ter se tu in tam zapletali tudi v srdite intelektualne, predvsem teološke spore s kolegi v univerzitetnem občestvu.

Kot pridigar takega tipa je bil literarno upodobljen npr. Georg Sibutus (1480–po 1528), ki naj bi bil učenec humanista Conrada Celtesa (1459–1508), sicer pa je bil *poeta laureatus* ter profesor retorike na univerzi v Kölnu ter nato literature v Wittenbergu. Kot se zdi, je dolžnosti pridigarskega urada v Wittenbergu oskrboval dobro, živel pa je za pridigarja morda ne najbolj konvencionalno oz. pričakovano družabno življenje, kar je na posebno drastičen način vgravirano v eno od znamenitih »pisem mračnjakov«, s katerimi so nemški humanisti smešili predvsem poznosholastične teologe na univerzi v Kölnu. O pridiganju »gospoda Jurija« in homatijah, povezanih z njim, je namreč brati naslednje:

Zadnjič je bil tu nekdo od reda pridigarjev, ta je bil dobro podkovan v teologiji in je bil spekulativna glava in je imel veliko pokroviteljev. Mož se imenuje gospod Jurij. Od kraja je živel v Halleju, potlej je prišel sem in je pridigal dobrega pol leta, tako da je v svojih pridigah nabadal vse ljudi na vile, tudi kneza in njegove vazale. Toda pri pijači je bil tovariški in je pil s kumpani polovične in cele. A vselej, kadar je prej ta večer pil z nami, je drugo jutro pridigal od nas, rekoč: »Tako posedevajo magistri [profesorji teologije] na ti univerzi po cele noči s svojimi pajdaši in pijejo in igrajo in delajo neumnosti. In namesto da bi one odgovarjali od takih reči, še sami začenjajo.« S tem me je spravil večkrat v nejevoljo in sem bil jezen na njega in sem premišljeval, kako bi se mogel znesti nad njim. A nisem se mogel domisliti, kako bi naredil. Enkrat pa mi je eden povedal, kako hodi ta pridigar ponoči k eni ženski, da jo podse jemlje in spi pri njej. In jaz, ko sem to slišal, sem vzel en bart nekaj tovarišev, ki stanujejo v kolegiju, in smo šli okoli desete ure do tiste hiše in smo na silo vdrli. Tedaj je tisti menih hotel pobegniti, a ni imel časa, da bi bil pobral svojo obleko, in je nag skočil skozi okno. Jaz sem se tako smejal, da mi je pri ti priči voda ušla, in sem zaklical: »Gospod pridigar, vzemite vendar Vaše pontifikalije!« Odzunaj so ga tovariši po dreku povaljali in vrgli v vodo. Jaz pa sem jih pomiril in rekel, naj obdržijo stvar zase. Pa sem jim pomagal, da smo zapovrstjo nabrenkali tisto žensko. Vendar ne smete drugim povedati, zato ker so bratje pridigarji zdaj na Vaši strani [Ortwin Gratius] zoper dohtarja [Johannesa] Reuchlina in branijo cerkev in katoliško vero zopet te posvetne poete.¹⁸

Praeceptor Luther – pridiga in postila

Kajn je zaslišal vprašanje Vsevišnjega: »Kje je tvoj brat Abel?« (1 Mz 4,9). Luther je o tem zagonetnem trenutku, ko Vsevladar sprašuje po krivdi, menil: »Bog je govoril skozi Adama. [...] Naš Gospod Bog ne govori kot ljudje, nima ust, ampak spregovori skozi ljudi.«¹⁹ Za Luthra

18 *Pisma mračnjakov*, 53–53; prim. Sovre 1954, 309.

19 Luther 1927, 688.2–4: »Deus hoc locutus est per Adam. [...] Unser Herr Gott redet nicht wie die menschen, hat kein maul, sed loquitur per homines.«

je bil Adam prvi znani pridigar,²⁰ pridiganje in poslušanje Božje besede pa nekaj močno sorodnega prejetju zakramenta. Luther je menil, da človek s prižnice sicer sliši človeški glas, toda tisti, ki v resnici govori, je Gospod: »Pridigarjeva usta in besede, ki jih slišim od njega, niso njegove; so besede in sporočila Svetega Duha, skozi katere On deluje v meni in me posvečuje.« (Navedeno po Frymire 2010, 27.) Poslušanje Besede je bilo za Luthra celo bolj pomembno od branja le-te, kajti slišati Božjo besedo je za učenega wittenberškega teologa pomenilo, da je Sveti Duh v trenutku poslušanja biblične eksegeze, pridige, stvarno in dejansko prisoten v tonu, ki ga poslušalec sliši, in tako deluje na pričujočega: »Satan se ne meni za skovikanje pisane Božje besede, pač pa beži proč ob govorjenju Pisma.« (N. m.)

Navedena pasaža je analogna neki drugi, ki podobno poudarja ključni medij in edinstveno človekovo razsežnost – *glas* –, s katerim grešnik na le njemu lasten – *človeški* – način stopa v občestvo z Pantokratorjem preko pridige, toda tudi preko – *glasbe*.

Luther je namreč menil: »Musica naj razveseljuje dušico; gobec od tega nima nobenega veselja. Če pridno poješ, sedi duša v životu, igra in neznansko dobro se ji godi.« (Friedenthal 1983, 45.) Takisto je najdeval v petju eno najmočnejših zdravil proti žalosti in skušnjavam Hudiča, s katerim se je lasal celo življenje: Satan da je duh pobitosti in melanholije, veselja ne more prenesti in je zato glasbi bolj tuj kot karkoli drugega. In zato ob petju, ki da je sinonim za bližanje Bogu, beži proč od dotičnega.

S podobnim mentalnim postopom, preko sprecifičnega »antropološkega« razumevanja glasu, se je Luther v nemški reformirani cerkvi dokopal do teologije pridiganja:²¹ zanj so duhovni na prižnicah z glasom utelešali neposredno prisotnost Kristusovo in slednjemu hkrati omogočali, da se v dušah vernikov učinkovito bojuje z Zlim. Kljub tolikšnemu poudarku na pomembnosti mesta pridigarja, pridiganja in poslušanja le-tega pa ni bil Luther tisti, ki je sestavil sistematično delo o tem, kako

20 Enako stališče je imel tudi Primož Trubar, ki je v *Eni dolgi predgovori* zapisal: »Za Bugom ie Adam ta prvi pridigar tiga evangelia inu vere kersčanske bil.« (Trubar [1557, 1558] 2012, 38)

21 Temeljno delo s tega področja je Ebeling, Gerhard. 1991. *Evangelische Evangelienauslegung. Eine Untersuchung zu Luthers Hermeneutik*. 3. izdaja. Tübingen.

pridigati (*ars praedicandi*), temveč je posel sistematičnega sumiranja temeljnih uvidov kot v drugih podobnih primerih prepustil topogledno znatno bolj primernemu Philippu Melanchthonu z njegovim akademizmom. Tako sta nastala dva pridigarsko-retorična priročnika, in sicer *De officiis concionatoris* (1529)²² in *Elementa rhetorices* (1532),²³ ki sta bila v evangeličanski cerkvi 16. stoletja zelo odmevna.

Toda ko je izšla *Cerkvena postila* (*Kirchenpostille*), jo je Luther štel za svojo najboljšo knjigo, predvsem pa je ta zbirka pridig postala del praktično obligatnega repertorija na knjižni polici protestantskega dušnega pastirja. S to knjigo, ki je služila kot pridižni priročnik in zgled, je pridigar dobil stik z Luthrovo teologijo pridiganja, z načini strukturiranja cerkvenega govora na posamezno temo, predvsem pa je bil pridigar z njo opomnjen na dolžnosti, ki mu jih je nalagal urad dušnega pastirja (Frymire 2010, 28–29).

Hišna postila (*Hauspostille*) Martina Luthra je bila v 16. stoletju med evangeličani v Srednji Evropi ena od knjig z najbolj izrazito pasivno in aktivno, tudi poustvarjalno recepcijo. Bila je namreč eden od obligatnih priročnikov pridigarjev in beril hišnih gospodarjev, pa tudi predloga za prevajanje, prirejanje in bolj ali manj izvirno pisanje znotraj postilskega žanra evangeličanske cerkve jezikovno nemškega vplivnega kroga. Po izidu leta 1544 v Leipzigu je do leta 1600 dokumentiranih nad 80 izdaj.²⁴ Večina med njimi je ponovna izdaja tekstne podobe, kot jo je *Hišni postili* dal Veit Dietrich (1506–1549), ki ji je napisal tudi predgovor; v Luthrovih zbranih spisih je kot »zadnja roka« za objavo *Hišne postile* običajno vzeta zadnja Dietrichova izdaja za časa Luthrovega življenja. Toda obstaja tudi uredniška varianta, kot jo je pripravil Georg Rörer, ki pa doslej običajno ni bila integralni del izdaj spisov nemškega reformatorja.

22 Digitalna kopija dostopna na: <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k83882q>; prim. s Schnell 1968.

23 Digitalna kopija dostopna na: <http://www.mdz-nbn-resolving.de/urn/resolver.pl?urn=urn:nbn:de:bvb:12-bsb10184380-0>.

24 *Verzeichnissder im deutschen Sprachbereich erschienenen Drucke des XIV. Jahrhunderts*, 1. Abt., Band 12, Stuttgart 1988, št. 4831–4913. Zadevni popis navaja 82 različnih izdaj v nemščini, ne omenja pa izdaje, ki jo hrani Rokopisni oddelek Narodne in univerzitetne knjižnice v Ljubljani. Prim. Glavan 1995, 3, 11.

Umestno vprašanje je, ali je mogoče vsaj približno določiti, katere izdaje *Hišne postile* v nemškem jeziku prihajajo v razvid kot morebitne predloge za Trubarjevo prevajanje. Ob uporabi lingvistilistične metode in primerjalni analizi tistih »zaznamovanih«²⁵ delov Trubarjevega prevoda na eni ter nemških Hišnih postil na drugi, ki enoznačno razkrivajo starost nemške predloge/predlog, iz katere/katerih je bilo črpano prevodno besedilo, je mogoče s primerno zadržanostjo zapisati spodnje.

Primerno pasajo za analizo predstavlja Luthrova pridiga na drugo adventno nedeljo, ki temelji na perikopi iz Lk 21,25–36 (Trubar [1595] 2015b, 36–43). Ta govori o bibličnem prihodu Sina človekovega – slednje je bilo v 16. stoletju splošno razumljeno kot poslednja sodba in konec sveta – in se začenja z naslednjimi besedami: »Znamenja bodo na soncu, luni in zvezdah. Na zemlji bo stiska med narodi, v zmedi zaradi bučanja morja in valov. Ljudje bodo hiralni od strahu in pričakovanja tega, kar pride nad ves svet, kajti nebeške sile se bodo majale. In tedaj bodo videli Sina človekovega priti na oblaku z močjo in veliko slavo. Ko se bo to začelo dogajati, se vzravnajte in vzdignite glave, kajti vaša odkupitev se približuje.«²⁶ Luther nato svojo razlago gradi na zgodovinskih primerih iz judovske zgodovine, ki naj bi dokazovali, da so sli božanske intervencije med ljudmi vedno redki oz. nenavadni naravni pojavi. Poslušalcu/bralcu zastavi ključno vprašanje celotne pridige: »Le-tukai je uže tu vprašainje, aku se takova znameinja vsa pred sodnim dnem bodo zgodila.« In nadaljuje:

Ali po takovim se nejma vprašati, zakai ta GOSPUUD pravi: »Kadar se le-tu začne goditi, taku se ima na tu istu gledati.« Za tiga volo jest verujem, de se nekotera inu lahko ta vegša znameinja potler bodo zgodila, ravnu tedaj, kadar ta sodni dan zdai bode noter šel, zatu my imamo na

- 25 Gre za pasaje, katerih reference so znani, specifični, zlasti časovno in/ali krajevno natančno opredeljivi dogodki, do katerih avtor izvirnega besedila v »prvi roki« teksta vzpostavi izrecno časovno distanco, ki jo tudi jezikovno enoznačno signalizira (npr. pred enim letom), v mlajših edicijah pa se ta distanca do primarnega dogodka in njena tekstna artikulacija (ob posegu editorja) spreminjata.
- 26 Navedeno po *Slovenskem standardnem prevodu*, druga pregledana izdaja, Ljubljana: Društvo Svetopisemska družba Slovenije, Ljubljana 1997, <http://www.biblija.net/biblija.cgi?m=Lk+21&id0=1&pos=0&set=2&l=sl>.

tem zadosti imeiti, de ta GOSPUD vučij, gdi se imajo takova znameinja gledati inu čakati, zlasti na nebi, sonci, luni inu zvezdah inu na teh človekih inu na murju. Kadar se uže nekatera teh istih vidio, taku se imamo na takov prihod perpraviti inu niker čakati, dokler bi se ona vsa zgudila, zakai my bi sicer mogli pernagleni biti. (Trubar [1595] 2015b, 38.)

V pridižni strukturi bodo tako popisi astronomskih fenomenov poleg zgodovinskih prikazov tvorili argumente okrepitev za tezo, da je konec stvarnosti pred vrati, in argumentacijsko omogočili pridigarjevo posledično spodbudo za delovanje, ki zaključuje retorično izrazito klasično izdelano pridigo: Verniki naj sodnega dne nika ne čakajo z umazanimi srci, naj se torej kesajo, živijo po krščansko, ne po papežniško, dejanj moralne obnove pa naj ne prelagajo na poznejši čas, kajti »znamenja na nebu« se že dogajajo, torej je sodni dan dobesedno pred vrati.

»Znamenja na nebu«, ki da napovedujejo konec sveta, Luther popiše takole:

Na tem sonci inu luni se zgode dvuja znameinja, nerpervič, de ona svoj šain ali svitlobo zgube. Takovu, aku onu lih nej čudnu inu je po naturi (zakai onu se more iz kunšti gvišnu poprej vejediti, preden se onu zgody),^[27] taku je tu vsaj enu znameinje, kakor tu Christus sam očitu izlaga v tem evangelistu s. Matevžu. Ampak raven le-tiga mogo na sonci

27 Luther je imel v mislih astronomsko predvidljivost sončevega in luninega mrka. V srednji Evropi, npr. na dunajski univerzi, je bila tedaj v veljavi Ptolomejeva teorija planetov (tj. sonce, planeti in zvezde krožijo okoli Zemlje), katero sta na podlagi opazovanj predelala Georg von Peurbach (1423–1461) in njegov bavarski učenec, čudežni otrok Regiomontanus (Johannes Müller von Königsberg, 1436–1476). Skupaj sta leta 1457 opazovala lunin mrk, ki pa se je pojavil osem minut pred napovedjo po dotedaj najbolj točnih Alfonzovih tablicah iz 13. stoletja. Rezultat opazovanja je bila sestava nove tabele mrkov (*Tabulae eclipsium*, 1459). Peurbachovo in Regiomontanovo teorijo je kasneje v Krakovu poslušal Nikolaj Kopernik (1473–1543), na Dunaju pa Andrej Perlah (1490–1551). Slednji je ob izdatnem mecenstvu takratnega dunajskega škofa Jurija Slatkonje izdajal almanahe (efemeride) o astronomiji ter prepisoval dela predhodnikov (Perlahova dela so dostopna na Europeani). K astronomiji, ki je (tedaj) pomenila tudi zmožnost »preroškosti«, so se ob kriznih dogodkih zatekali tudi na tamkajšnjem dvoru Maksimilijana I. V dobi turških obleganj Dunaja (1531) je Perlah izdal latinski (kasneje še nemški) spis o vplivu sončevega in luninega mrka (nemška izdaja dostopna na: <http://digital.slub-dresden.de/werkansicht/dlf/3040/1/>) (Južnič 2007, 23). Javornik, Op. 97, v: Vinkler, Šetinc in Javornik 2015, 38.

tudi takova znameinja se zgoditi, katera se ne mogo poprej vejediti, temuĉ ona se naglu pergode inu semkai pridol zuper vso kunŝt ter pratik, kakor tu merkneinje h timu ĉassu, kadar je Christus na kriŝi vissil. Zakai ta kunŝt derŝy v sebi, de tu merkneinje na sonci se more zgoditi v zaĉetku te lunæ, kadar se ta mesec zaĉne inu ta luna nova postane. Kadar se onu pag zgody v polni luni, kakor ta isti krat, ali na enim drugim dnevi v luni, taku tu istu nej po naturi. Zatu je takovu merknenje enu sussebnu veliku ĉudu bilu. Aku my uŝe timu glih nejsmo vidili, taku se vsaj more onu cilu skoraj zgoditi inu my smo *le-tu lejtū, ker je minilu, veliku družih ĉudnih riĉy vidili, kateru je vse nenavadnu inu ĉudnu, kakor de bi ena mavra okuli sonca imejla ijti, de se tu sonce dily inu veliku sonc bode videnu* [poudaril J. V.] etc. (Trubar [1595] 2015b, 38.)

Za tekstnokritiĉno doloĉitev verjetnih prevodnih virov Trubarjeve *Hiŝne postile* je bolj kot zgoraj komentirana pomembna pasaŝa v kurzivi: »*le-tu lejtū, ker je minilu, veliku družih ĉudnih riĉy vidili, kateru je vse nenavadnu inu ĉudnu, kakor de bi ena mavra okuli sonca imejla ijti, de se tu sonce dily inu veliku sonc bode videnu*«. Luther je namreĉ tako opisal optiĉno-astronomski pojav *parhelij* (*psonce*), pri katerem nastanejo svetle toĉke na nebu (mavrica), pogosto na svetleĉem obroĉu okoli sonca.

Upodobitev treh sonc je Luther morda lahko videl v *Nürnbergski kroniki* Hartmanna Schedela (1440–1514), izdani leta 1493. Prvi izĉrpnější opis parhelija (podoben Luthrovemu) je podal leta 1534 duhovni oĉe hutteritov Jakob Hutter, ki je fenomen opazoval v kraju Hustopeĉe na Moravskem leto poprej (1533). Hkrati omenjeni opis tudi razkriva, iz katere tedanje nemŝke izdaje *Hiŝne postile* je morda ĉrpal Trubar.

To sta verjetno bili bodisi augsburŝka izdaja iz leta 1545 bodisi nürnbergska iz leta 1549, morda ponatisi slednje iz let 1554, 1561 ali 1564, saj je v njej tedaj neznani parhelij opisan takole: »Und wir haben *dise jar uber vil andere wunderliche dinge gesehen, welches alles ungewönlich unt seltzam ist. Als das ein Regenbog umb die Sonne gehen sol, das die Sonne sich gleich teylen und vil Sonnen gesehen werden.*«²⁸ »In *v tem letu, ki je za nami*, smo videli veliko ĉudnih reĉi, katere so vse neobiĉajne in nenavadne. Kakor da bi mavrica okoli sonca ŝla, sonce se deli in

28 Luther 1545, V; Luther 1549, VI; Luther 1552a, V; Luther 1561, VI; Luther 1564, VI.

videlo se je veliko sonc.« V nürnberški izdaji leta 1544, ki jo je Luther še dočakal, je omenjena pasaža zapisana nekoliko drugače: »Und wir haben *dise zwentzig jar uber* vil ander wunderlichs dings gesehen, welches alles ungewönlich und seltzam ist. Als das ein Regenbog umb die Sonne gehen sol, das die Son[n] sich gleich teylen und vile Sonnen gesehen werden.« (Luther 1544, IV–V.) »In *v teh dvajsetih letih, ki so za nami*, smo videli veliko čudnih reči, katere so vse neobičajne in nenavadne. Kakor da bi mavrica okoli sonca šla, sonce se deli in videlo se je veliko sonc.« Verjetno je šlo za napako v tisku, saj je malo verjetno, da je Trubar namenoma izpuščal besede »zwenzig oder dreyzig« oziroma njun zapis z rimskimi številkami. Poznejši ponatisi namreč sledijo izdaji iz leta 1544, bolje so opisani tudi astronomski fenomeni. Za primerjavo se velja ozreti v wittenberško izdajo postile iz leta 1552, kjer je izvorni Luthrov tekst (vsaj) v tej pasaži precej obogaten in pri razlagi astronomskih fenomenih že specifičnejši: »Wie man denn in den nehern xx. oder xxx. jaren viel wunderlicher, seltzamer gesicht und zeichen hin und wider gesehen hat, als viel seltzamer Regenbogen und ander zeihen, Creuz, zwo oder drey Sonnen, Stern schiessen, Cometen auff ein ander folgend, fewrigen Himmel, blutrote Sonnen, etlicher zeit und tage an einander, one das, so noch teglich geschehen kan.« (Luther 1552b, 12.) »Kakor smo videli veliko čudežev v naslednjih dvajsetih ali tridesetih letih, tu in tam nenavadnih pojavov in znakov, kot veliko nenavadnih mavric in drugih znakov, sledili so eden drugemu križ, dva ali tri sonca, utrinki, kometi, precej časa in dni zaporedoma ognjeno nebo, krvavordeče sonce, brez tistega, kar dnevno videvamo.« Pasaža v jenski izdaji 1559 se ujema z nürnberško leta 1544. Obsežnejša in zahtevnejša primerjalna tekstna kritika (ugotavljanje tiskarskih napak, katerih interpret Trubar ni nujno prenašal v slovensko prevodno besedilo) bi morda pripeljala do natančnejše genealoške tekstne določitve izdaj(e) postil(e), iz katere je črpal Trubar.²⁹

Ob zapisanem pa še vedno ostaja odprto tehtno vprašanje semantične analize prve velike proze v slovenskem jeziku. Povprašati se velja o morebitnih pomenskih specifikah Trubarjevega besedila vis-à-vis Luthrovi

29 Javornik, op. 99, v: Vinkler, Šetinc in Javornik 2015, 38–39. Zgornja analiza opisa parhelija in kritika virov je v celoti avtorsko delo Blaža Javornika.

predlogi. Enako smiselna je intelektualna zastavica zastran »družbenega nauka«, kot se razkriva v *Hišni postili* – slednje ob analizi drugih Trubarjevih tekstov odgovarja na vprašanje, ali je bil Trubar naklonjen prekuciji obstoječega družbenega reda ali ne –, toda vse to more najti svojo obravnavo v drugem besedilu.

VIRI IN LITERATURA

- Adam, Lucijan. 2012. *Življenje in delo Jurija Dalmatina ter mesto njegovih del v slovenski književnosti 16. stoletja, doktorska disertacija*. Koper: Fakulteta za humanistične študije, Univerza na Primorskem. <https://share.upr.si/fhs/PUBLIC/doktorske/Adam-Lucijan.pdf>.
- Andrae, Jacob. 1586. *Christliche Leichpredig Bey der Begräbnus des Ehrwürdigen vnd Hochgelehrten Herrn/ Primus Trubern im Hochlöblichen Hertzogthumb Crain bestellten Predigers gewesnen Pfarrers zu Derendingen bey Tübingen. Gehalten den 29. Junij im Jar 1586. Durch Iacobum Andreae D. Probst zu Tübingen*. Tübingen. <http://resolver.staatsbibliothek-berlin.de/SBB0001537800000000>.
- Cankar, Ivan. 1897. »Naša lirika«. *Slovenski narod* 30, št. 68 (26. 03. 1897), <http://www.dlib.si/details/URN:NBN:SI:DOC-6HSZO6AL/?>.
- Cankar, Izidor. 1948. *Pisma Ivana Cankarja*. I. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- Dalmatin, Jurij. 1578. *Biblie, tu ie vsiga Svetiga pisma prvi deil, v katerim so te pet Mosesove buqve*. Ljubljana. <http://www.dlib.si/?URN=URN:NBN:SI:DOC-VXED39QC>.
- Ebeling, Gerhard. 1991. *Evangelische Evangelienauslegung. Eine Untersuchung zu Luthers Hermeneutik*. 3. izdaja. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Elze, Theodor. 1863. *Die Superintendenten der evangelischen Kirche in Krain*. Wien. <https://archive.org/details/diesuperintende00elzgoog>
- . 1897. *Primus Trubers Briefe*. Tübingen: Litterarischer Verein in Stuttgart. <https://archive.org/details/primustrubersbr01trubgoog>.
- Friedenthal, Richard. 1983. *Luther: njegovo življenje in čas*. I. Murska Sobota: Pomurska založba.
- Frymire, John M. 2010. *The Primacy of the Postils*. Leiden, Boston: Brill.
- Glavan, Mihael. 1995. Trubarjeva hišna postila 1595. Ob 400. obletnici izida zadnje slovenske protestantske knjige. V Luther, Martin. *Hishna postilla D. Martina Luthe-ria, zhes te nedelske inu teh imenitishih prasnikou Evangelie, skusi cejlu lejtu, s'vssem flissom tolmazhena, skusi Primosha Truberia Krainza rainziga*. Ljubljana: Državna založba Slovenije.

- Grdina, Igor. 1999. *Od brižinskih spomenikov do razsvetljenstva*. Maribor: Založba Obzorja.
- . 2003. »Ali si videl Funtkovo »Smrt«? Grozno!«. V *Slovenska kronika XIX. stoletja, III*, ur. Janez Cvirn et al., 270–271. Ljubljana: Nova revija
- . 2006. »Reformationsströme im slowenischen Raum im 16. Jahrhundert«. V *Matthäus-Evangelium (1555). Paulus, Römerbrief (1560). Paulus-Briefe (1561, 1567). Psalter (1566). Neues Testament (1581-1582). Pentateuch (1578). Proverbia (1580)* (Biblia Slavica, Ser. 4, Südslavische Bibeln, Bd. 3), ur. Jože Krašovec, Majda Merše, Hans Rothe, 9–21 (bd. 3.2: Kommentare). Paderborn [etc.]: Ferdinand Schöningh.
- Holtz, Sabine. 2011. »Predigt: Religiöser Transfer über Postillen«. *Europäische Geschichte Online*. Mainz: Institut für Europäische Geschichte. http://ieg-ego.eu/de/threads/europaeische-medien/medien-des-religioesen-transfers/sabine-holtz-predigt#InsertNoteID_11.
- Juričič, Jurij. (1578) 1966. Predgovor k Postili 1578. V Rupel, Mirko. *Slovenski protestantski pisci*. Druga izdaja. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- Južnič, Stanislav. 2007. *Astronomija na Slovenskem in slovenski astronomi na tujem (12.–21. stoletje)*. Radovljica: Didakta.
- Krelj, Sebastijan. (1567) 1966. Postila slovenska 1567, Predgovor. V Rupel, Mirko. *Slovenski protestantski pisci*. Druga izdaja. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- Landmann, Florenz. 1900. *Das Predigtwesen in Westfalen in der letzten Zeit des Mittelalters. Ein Beitrage zur Kirchen- und Kulturgeschichte*. Münster i. W., Aschendorff.
- Luther, Martin. 1544. *Haußpostil D. Martin Luther*. Nürnberg.
- . 1545. *Haußpostil D. Martin Luthers uber die Sontags und der fürnembsten Fest Euangelia durch das gantze Jar*. Augsburg.
- . 1549. *Haußpostil D. Martin Luthers uber die Sontags und der fürnembsten Fest Euangelia durch das gantze Jar*. Nürnberg.
- . 1552a. *Haußpostil D. Martin Luthers uber die Sontags und der fürnembsten Fest Euangelia durch das gantze Jar*. Nürnberg.
- . 1552b. *Martin Luthers Hauspostille*. Wittemberg.
- . 1561. *Haußpostil D. Martin Luthers uber die Sontags und der fürnembsten Fest Euangelia durch das gantze Jar*. Nürnberg.
- . 1564. *Haußpostil D. Martin Luthers uber die Sontags und der fürnembsten Fest Euangelia durch das gantze Jar*. Nürnberg.
- . 1927. *Bibel- und Bucheinzeichnungen; Nachträge zu Schriften, Predigten und Tischreden*. V *D. Martin Luthers Werke*. 48. Weimar: Hermann Böhlau Nachfolger. <http://archive.org/stream/werkekritischeg48luthuoft#page/n3/mode/2up>.

- — —. 1995. *Hishna postilla D. Martina Lutheria, zhes te nedelske inu teh imenitishih prasnikou Evangelie, skusi cejlu lejtu, s'vsem flissom tolmazhena, skusi Primosha Truberia Krainza rainziga*. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- Mandelc, Janž. (1578) 1966. Posvetilo v Postili 1578. V Rupel, Mirko. *Slovenski protestantski pisci*. Druga izdaja. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- Merše, Majda. 2015. »Kreljeva Postilla slovenska (1567) v odnosu do Spangenbergove prevodne predloge«. *Stati inu obstati XI*, št. 21–22: 74–97.
- Milway, Michael. 2000. Forgotten Best-Sellers from the Dawn of the Reformation. V Bast, Robert J., in Andrew C. Gow. *Continuity and Change: The Harvest of Late Medieval and Reformation History*, 113–142. Leiden, Boston: Brill.
- Novák, Arne. (1936–1939) 1995. *Přehledné dějiny literatury české*. IV., predelana in razširjena izdaja. Brno: Atlantis.
- Prijatelj, Ivan. 1956. *Slovenska kulturopolična in slovstvena zgodovina*. II. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- Rajhman, Jože. 1997. *Pisma slovenskih protestantov*. Ljubljana: Slovenska akademija znanosti in umetnosti.
- Rupel, Mirko. 1955. »Povabilo in odpoved Gašperju Melissandru«. *Slavistična revija* 8, št. 3–4: 209–224.
- — —. 1962. *Primož Trubar – življenje in delo*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- — —. 1966. *Slovenski protestantski pisci*. Druga izdaja. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- — —. 2013. »Savinec, Andrej (okoli 1550–po 1595)«. V *Slovenska biografija*. Ljubljana: ZRC SAZU. <http://www.slovenska-biografija.si/oseba/sbi537996/#slovenski-biografski-leksikon>.
- Santonino, Paolo. 1991. *Popotni dnevniki 1485–1487*. Celovec, Dunaj, Ljubljana: Mohorjeva družba.
- Schnell, Uwe. 1968. *Die homiletische Theorie Philipp Melancthons*. Berlin, Hamburg: Lutherisches Verlagshaus.
- Sovre, Anton. 1954. Opombe. V *Pisma mračnjakov*. Prev. Anton Sovre. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- Trost, Matija. 1588. *Ena leipa inu pridna prediga per pogrebi tiga vrejdniga inu vissoku vucheniga gospud Primoža Trubarja*. Tübingen.
- Trubar, Primož. (1564) 2005. Cerkovna ordninga 1564. V *Zbrana dela Primoža Trubarja*. 3. Ur. Jonatan Vinkler. Ljubljana: Rokus.
- — —. (1557, 1558) 2012. Tiga Noviga testamenta ena dolga predgovor 1557, En register, ena kratka postila 1558. V *Zbrana dela Primoža Trubarja*. 8. Ur. Jonatan Vinkler. Ljubljana: Pedagoški inštitut. <http://www.pei.si/Sifranti/StaticPage.aspx?id=125>.

- . 2015a. *Pisma*. V *Zbrana dela Primoža Trubarja*. 10. Ur. Edvard Vrečko in Fanika Krajnc-Vrečko. Ljubljana: Pedagoški inštitut. <http://www.pei.si/Sifranti/StaticPage.aspx?id=157>.
- . (1595) 2015b. Hišna postila (1595). V *Zbrana dela Primoža Trubarja*. 9. Ur. Jonatan Vinkler, Maja Šetinc in Blaž Javornik. Ljubljana: Pedagoški inštitut. <http://www.pei.si/Sifranti/StaticPage.aspx?id=158>.
- Vidmar, Luka. 2015. »Zbiralec protestantskih knjig Janez Krstnik Prešeren, ljubljanski stolni prošt«. *Stati inu obstatu* XI, št. 21–22: 98–106.
- Vinkler, Jonatan. 2011. *Uporniki, »hudi farji« in Hudičevi soldatje*. Ljubljana: Pedagoški inštitut. <http://www.pei.si/Sifranti/StaticPage.aspx?id=79>.
- Vinkler, Jonatan, Maja Šetinc in Blaž Javornik. 2015. Opombe. V *Zbrana dela Primoža Trubarja*. 9. Ur. Jonatan Vinkler, Maja Šetinc in Blaž Javornik. Ljubljana: Pedagoški inštitut. <http://www.pei.si/Sifranti/StaticPage.aspx?id=158>.
- Vlček, Jaroslav. 1940. *Dějiny české literatury*. I. Praha: L. Mazáč.
- Willis Clark, John. 1899. *On the Vatican Library of Sixtus IV*. https://en.wikisource.org/wiki/On_the_Vatican_Library_of_Sixtus_IV.
1818. *Regierungsgeschichte der Herzog Christoph zu Württemberg*. Tübingen. <https://books.google.si/books?id=vhxSAAAACAAJ&hl=sl&pg=PR1#v=onepage&q&f=false>.
1954. *Pisma mračnjakov*. Prev. Anton Sovre. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
1988. *Verzeichniss der im deutschen Sprachbereich erschienenen Drucke des XIV. Jahrhunderts*. 1. Abt., Band 12. Stuttgart: Anton Hiersemann.

Tomaž Jurca

INKVIZITORJEM PO ITALIJI

Vergerijeva polemika proti piscem rimskega seznama prepovedanih knjig iz leta 1559 v luči obsodbe nekaterih del klasikov italijanske književnosti, ki so »pričali za resnico«

Peter Pavel Vergerij mlajši, koprski škof, cerkveni diplomat in polemični pisec je v okviru raziskav, povezanih s protestantsko tematiko in reformacijo na naših tleh, do današnjega dne sprožil že veliko zanimivih razprav in nasprotujočih si mnenj.¹ Italijansko zgodovinopisje ga je na podlagi še vedno odmevnih sodb Cantimorija in Cantuja dolgo časa slikalo z dokaj negativnimi potezami prekanjenega politika in problematičnega verskega spreobrnjenca, čigar misel in delovanje naj ne bi imela posebne teže in veljave. Slovenci ga zaradi njegove povezanosti s Trubarjevo dejavnostjo gotovo vidimo v nekoliko drugačni luči, saj je njegovo ime neločljivo povezano s slovensko reformacijo in tiskom prvih knjig v slovenskem jeziku. Kljub različnim sodbam in bogatim biografskim orisom² pa je manj znanega o njegovem tematsko dokaj raznovrstnem pisanju,³ ki nemara skriva več, kot pa je mogoče razbrati iz dosedanjih razprav. Vergerijeva obsežna publicistična produkcija v latinskem in

- 1 O Vergeriju govori tudi članek Silvana Cavazze »Nenavadna osebnost – Profil Petra Pavla Vergerija« v *Stati inu obstatu* 17-18, posebna pozornost pa mu je bila posvečena tudi ob 450-letnici njegove smrti z dvema prispevkoma v številki 20-21: »O izgubljenem epitafu Petra Pavla Vergerija (1489–1565)« (Kottke 2015) ter »Peter Pavel Vergerij (1498–1565) in Fulvio Tomizza« (Kerševan 2015).
- 2 Med temi velja omeniti roman Fulvia Tomizze *Zlo pride s severa*, ki je nedavno preveden tudi v slovenski jezik (Tomizza [1984] 2015) in je sprejet tudi v znanstvenih krogih, ter temeljno delo Anne Jacobson Schutte *Pier Paolo Vergerio – The making of an Italian Reformer* (Jacobson Schutte 1977).
- 3 Najbolj verodostojna – a še vedno verjetno nepopolna – bibliografija navaja 171 izvirnih naslovov, pri čemer niso upoštevani prevodi, ponatisi in predelave, ki so včasih privedle do povsem novih del. Glej: Hubert 1839.

ljudskem jeziku, ki je nastala večinoma po njegovem umiku iz Italije, obsega vse od običajnih dialogov, razprav in govorov, pa do različnih nepooblaščenih izdaj oziroma prirejenih besedil uradnih cerkvenih dokumentov, kronik in nabožnih besedil, ki skrivajo svojo krivoversko vsebino za nedolžnimi naslovnici, da bi tako lažje krožili po deželi. Med temi so še posebej zanimiva dela, pospremljenima s komentarji pretežno polemičnega značaja, ki zadevajo cerkvene sezname prepovedanih knjig. Te drzno zastavljene knjižice, ki jih Rozzo povezuje celo z novo literarno zvrstjo (Rozzo 2000, 144), bi lahko označili za nekakšno cenzuro cenzure, torej za domiselno kritiko tovrstnih seznamov, ki so se začeli pojavljati v katoliških deželah v prvi polovici šestnajstega stoletja. Glede tega so najbolj zanimiva Vergerijeva iznajdba vseka-kor »protiseznami«, torej seznamami knjig, navedeni kot dopolnilo pomanjkljivim seznamom, ki so jih objavili cenzorji, in jih je treba brati. Omenjena polemična dela, nastrojena proti rimski Cerkvi in papeštvu, vseskozi zaznamuje Vergerijeva bistroumna satirična psihologija, spretno vtkana v enosmerno razpravo z avtorji seznamov, in so zanimiva tudi zato, ker stopijo v bran klasikom italijanske književnosti, ki so se znašli na teh seznamih. Dante, Petrarca in Boccaccio se tako postavijo v vrsto *testes veritatis*, kot jih poimenuje Vlačić, in s svojimi deli, kot mnogi drugi italijanski literati, pričajo za resnico o krščanski veri. Vergerij je dal od leta 1549 natisniti osem posegov proti seznamom prepovedanih knjig in od teh je bržkone najbolj zanimiv zadnji, ki se nanaša na rimski seznam iz leta 1559, naslovljen na inkvizitorje po vsej Italiji (Vergerij 1559),⁴ saj v veliko pogledih povzema s tem povezano Vergerijevo delovanje. Omenjena knjižica vsebuje tudi zapis o Trubarju in slovenskem prevodu *Svetega pisma*, ki se znajde na protiseznamu, kar zagotovo priča o njegovi pomembnosti, ter o splošnem pomenu prevodov *Bible* v slovanske jezike.

Vergerijev boj proti cerkveni cenzuri se je začel kmalu po njegovem begu iz Italije leta 1549. Nedolgo po prihodu v Graubünden je začel delovati v tiskarni Dolfina Landolfija v Poschiavu, kjer so verjetno najprej

4 *A gl' Inquisitori che sono per l' Italia* (Inkvizitorjem po Italiji). Za Vergerijeva dela so v bibliografiji navedeni samo znani podatki, saj so njegove knjižice glede informacij o izdaji pogosto pomanjkljive.

natisnili njegovo besedilo *Della afflitione et persecutione fatta sopra quei di Capodistira nello anno MDXLVIII*, proti koncu leta 1549 pa sta tam izšli še krajši deli *Instruzione christiana* in *Oratione de' persequitati et fuoriusciti per lo Euangelio et per Giesu Cristo*, ki ga je kasneje v slovenski jezik prevedel Trubar. Prav tistega leta je papeški nuncij v Benetkah in ugledni italijanski literat Giovanni della Casa dal natisniti prvi *Index librorum prohibitorum* na italijanskih tleh. Verjetno tudi zaradi dejstva, da je della Casa pred tem sprožil proces proti Vergeriju, ki se je končal z njegovo obsodbo in zapornim nalogom, je prebegli koprski škof takoj po prihodu na »svobodno« ozemlje napisal ostro »sodbo in govor« proti beneškemu seznamu (Vergerij 1549). Delo bi lahko označili za nekakšno nepooblaščno izdajo s komentarjem, oziroma komentiran ponatis izvirnega seznama, verjetno pa je zanj manj primerna oznaka ponaredek ali poneverba.⁵ Kot opozori Rozzo, bi bilo o poneverbah mogoče govoriti predvsem v zvezi z možnimi manipulacijami in prikritimi preoblikovanji izvirnega besedila, katerih namen je zavajanje bralca (Rozzo 2000, 146), Vergerij pa je v tem primeru pravilno in v celoti navedel nuncijev seznam ter ga jasno ločil od svojih komentarjev. Poleg tega je avtor spremne razprave, poimenovane *iudicio et discorso*, jasno naveden ob izvirnem seznamu.

Seveda Vergerijev cilj ni bil olajšati delo cenzorjem, nasprotno, skušal je predvsem omajati njihovo verodostojnost, razkriti njihovo nepoučenost ter nemara tudi ustvariti zmedo glede tega, kaj je bilo res prepovedano in kaj ne. Predvsem pa je s svojimi dopolnili in opombami skušal ustvariti svoje protisezname knjig, ki bi jih protestanti morali brati, in opozoriti na čtivo, ki razkriva pravo resnico o veri. To opozorilo ni bilo namenjeno zgolj bralcem, temveč posredno tudi tiskarjem, da bi z nekaterimi ukrepi, kot so anonimne izdaje, psevdonimi in napačni kraji tiska, zaščitili avtorje in omogočili lažje kroženje omenjenih knjig. Inkvizitorji so se gotovo zavedali nevarnosti protiseznamov in verjetno so prav zaradi tega vrsto knjig, ki jih Vergerij pri njih pogreša, izpustili, ali pa zanje navedli pomanjkljive podatke. Bolj kot za neznanje

5 Tako Vergerijevo delo označi npr. Bonnant v svoji študiji o »ponarejenih« seznamih. (Bonnant 1969)

bi v tem primeru lahko šlo za načrtno zavajanje tistih, ki bi se s temi podatki lahko okoristili, a to Vergerija pri njegovih obtožbah seveda ni zmotilo. Ker je dobro poznal takratne politične razmere in bil tudi dovolj izobražen, se je spretno vključil v njihovo igro in drzno, a pri tem dovolj premišljeno, dopolnil njihove sezname. V skladu s tem bi težko pritrdili mnenju Prosperija in Cantimorija, ki sta ga označila za ovaduha in izdajalca, torej človeka, ki naj bi s širjenjem tovrstnih informacij pomagal inkvizitorjem, razkrival imena, ki bi jih utegnili zanimati, ter sploh »drugega za drugim izdajal svoje stare prijatelje« (Cantimori 1992, 89). To gotovo ni bil Vergerijev namen. Njegovo pisanje je bilo namenjeno večinoma laikom ter nižjim slojem duhovščine v Italiji, torej vsem, ki bi se utegnili spreobrniti k pravi veri. Čeprav je polemiziral z inkvizitorji in visokimi cerkvenimi dostojanstveniki, kot je bil Giovanni della Casa, je s svojimi protiseznami torej nagovarjal predvsem somišljenike, pri čemer je bil vseskozi pazljiv, da ni škodoval avtorjem, ki so še vedno živeli na ozemljih, podrejenih Rimu.

Tako je nunciju della Casa očital napuh in domišljavost, saj je svoj seznam objavil v času, ko so vsi pozivali h koncilu, ki bi na podlagi ocene vseh teologov in modrecev verodostojno določil, katere knjige si zaslužijo obsodbe in katere pohvale. Namesto tega se je častihlepni della Casa z nekaj menihi zaprl v »sobo« in sam skušal posnemati koncil ter na svojo roko sestavil dokument, ki ni bil v skladu s prizadevanji evropskih vladarjev, z Augsburškim *Interimom*, torej začasno ureditvijo iz leta 1548, ki je bila zastavljena kot nekakšen kompromis med katoličani in luteranci, in navsezadnje z navodili nekaterih papežev v preteklosti. Prvi poseg je tako že razkril osnovne poteze tovrstnega Vergerijevega delovanja, ki je temeljilo predvsem na psihologiji nasprotnega učinka, torej na opozorilu, da bodo sezname prepovedanih knjig sprožili predvsem ogorčenje posvetnih oblasti in vernikov, ter še spodbudili produkcijo protestantskih knjig.

Vsekakor je bil omenjeni prvi odziv s svojim komentarjem, podobno kot kasnejše knjižice, poznan tako cenzorjem, ki so se v nekaterih primerih po njem celo ravnali pri sestavi kasnejših seznamov, kot v italijanskih »krivoverskih« krogih. Tako je Vergerij nadaljeval s svojo dejavnostjo komentatorja in kasneje verjetno poskrbel še za sedem tovrstnih posegov.

Prvi od teh se je nanašal na seznam iz Firenc iz leta 1552,⁶ drugi pa na milanski seznam, v katerem Vergerij za navedenim izvornim besedilom dokumenta polemizira z njegovim avtorjem, milanskim nadškofom Arcimboldijem (Vergerij 1554). Še posebej oster je njegov odziv na beneški seznam iz leta 1555, ki prvič vsebuje tudi njegovo ime, in ima, kot ugotavlja Cavazza,⁷ (Cavazza 2010, 60–64) precej zamotano zgodovino, saj naj bi bil sestavljen iz treh intervencij. Komentarja, povezana s tem odzivom, sta zanimiva predvsem zato, ker se prvič vidneje opreta tudi na tako imenovane pričevalce za resnico, ki jih je v svojem obsežnem delu *Catalogus testium veritatis* v tistem času zbral Matija Vlačić, in drzno napovedujeta prvo izdajo Dantejeve *Monarhije*. Čeprav sta komentarja namenjena tudi italijanskim bralcem, velja opozoriti, da je od leta 1553 Vergerij bival v Tübingenu in da je v tem obdobju za svoja protirimska besedila večinoma uporabljal kraju in razmeram bolj primerno latinščino. Zadnji seznam, ki se mu je posvetil, je bil rimski iz leta 1559, in bi ga lahko označili za prvi uradni seznam rimske Cerkve. Kot odgovor nanj je Vergerij istega leta pripravil svojo knjižico z naslovom *A gl' Inquisitori che sono per l' Italia. Del catalogo di libri eretici stampato in Roma nell' anno presente MDLIX*, in jo kmalu pospremil tudi v razširjeno latinsko izdajo (Vergerij 1560). V italijanski različici Vergerij takole opisuje svoje polemike s cenzorji:

- 6 Delo se ni ohranilo, poznano je zgolj iz Vergerijevih kasnejših komentarjev, še do nedavnega pa je bil neznan tudi izvorni dokument florentinske inkvizicije, ki je bil verjetno izdan leta 1552. V njem je med drugimi prepovedanimi deli navedena tudi Dantejeva *Monarhija*, ki so jo prvič natisnili leta 1559 v Baslu, kar pomeni, da so florentinski cenzorji prepovedali rokopisno besedilo.
- 7 Cavazza ugotavlja, da je Vergerij v Tübingenu najprej poskrbel za nekakšen neodoben ponatis beneškega seznama iz leta 1555 z nekaj manjšimi dodatki, komentar z naslovom *Annotationes in catalogum haereticorum Venetiis impressum* pa je dal nekaj mesecev kasneje, spomladi leta 1556, posebej natisniti pri istem tiskarju. Komentar, ki je zasnovan dokaj neurejeno, je napisan v latinščini, a naj bi bil namenjen tudi italijanskim bralcem, kar nenazadnje dokazujejo tudi obtožbe o sodomiji proti della Casi. Tretja knjižica z naslovom *Catalogus haereticorum* je natisnjena v Königsbergu in vsebuje zadnji beneški seznam in že omenjene *Annotationes* z nekaterimi dodatki. Kot pojasni Cavazza, pomeni *Catalogus haereticorum* vezni člen med prvimi Vergerijevimi komentarji seznamov in zadnjima iz leta 1559 in 1560, ki ne vsebujeta več seznamov prepovedi.

Malopridni bogoslužniki s Sorbone in Leuvena so bili prvi, ki so po ponovnem rojstvu luči Evangelija v našem času pričeli sestavljati seznane, kjer so kot krivoverske obsodili knjige mnogih dobrih ljudi, ker so ti ponovno osvetlili in razložili resnico, ki je bila zaradi vaše brezbožnosti in tiranije vse predolgo zastrta. Ta pot se vam je zdela primerna, da bi ohranili pri življenju praznoverje, malikovanje in bogokletstvo, ki ga zagovarjate namesto pravega nauka Jezusa Kristusa in tako ste začeli tudi vi, inkvizitorji Italije, sestavljati svoj seznam. Tega ste natisnili v Benetkah in razširili po vaših okrajih, kot so ga bili oni razširili po Franciji in Flandriji, in to je bilo leta '49. A pri tem ste storili veliko sramotnih ter smešnih napak, na katere sem sam (kot zadnji od sobratov, ki so izgnani zavoljo Kristusa) opozoril s peresom in napisal protiseznam, kjer sem razkril del vaših zablod in nerodnosti. Tako vas je moj odziv spodbudil, da ste sestavili še en seznam, prav tako natisnjen v Benetkah leta 1554,⁸ pri čemer ste nekatere napake popravili, a ste takoj zagrešili veliko drugih. Nato sem pisal tudi proti drugemu beneškemu in tudi proti tretjemu seznamu, natisnjenemu v Firencah ter razkril, da ste vaše zmote in neumnosti še pomnožili in vsaki, ki ste jo popravili, dodali štiri ali šest novih. Spisali ste četrtega, ki ste ga natisnili v Milanu, in tudi v tem, kot bi upoštevali moje opozorilo, skušali zadevo popraviti, a ste zašli bolj kot kdajkoli prej. Ko sem se v nekem drugem svojem spisu, podobno kot pri prejšnjih, norčeval tudi iz tega, in vsem razkril vaše nerodnosti, pa ste letos naredili še enega. Ta vsebuje vse, kar imajo pariški in leuvenski sezname, ki sem jih omenil, pa tudi vaši štirje, za katere sem vas že pohvalil. Da bi mu dali večjo veljavo, ste ta seznam natisnili sredi Rima in ta je najbolj neroden od vseh ter vsebuje največje zmote, največjo nadutost in gospodovalnost, predvsem pa nezaslišano podlost. (Vergerij 1559, 4–5)⁹

Proti »beštijam« s Sorbone je pred Vergerijem grmel že Calvin s svojim odgovorom proti seznamu prepovedanih knjig z naslovom *Adver-*

- 8 Drugi beneški seznam nosi letnico 1554, ki jo navaja tudi Vergerij, saj se je v skladu z *more veneto* po koledarju Beneške republike, ki se je opiral na starorimskega, začelo novo leto šele 1. marca. Kot rečeno, je ta seznam prepovedanih knjig izšel v začetku leta 1555
- 9 Izvod dela *A gl' Inquisitori che sono per l' Italia*, na katerem temelji slovenski prevod, je natisnjen v Pforzheimu leta 1559 in ga hrani hrani Bavarska državna knjižnica (Bayerische Staatsbibliothek).

tissement sur la censure qu' ont faite les Bestes de Sorbonne, touchant les livres qu' ilz appellent heretiques, izdanem v Ženevi pri Jeanu Girardu leta 1544 in nato še leta 1547.¹⁰ Vergerij je delo verjetno poznal, čeprav ni znano, kdaj se je z njim seznanil in če ga je spričo svojega nepoznavanja francoskega jezika sploh lahko bral. Calvin v podobnem polemičnem tonu sicer omenja nekaj napak tako imenovanih Sorbonistov, predvsem pa opozarja na obsodbo različnih izdaj *Svetega pisma* v francoščini, medtem ko so cenzorji izpustili knjige, polne praznoverja, kot so različni življenjepisi svetnikov in Marije. Kot je znano, se je proti omenjenim oblikam praznoverja dolgo časa boril tudi Vergerij. A ko je govora o literarni zvrsti, velja omeniti, da Calvinova knjižica ne vsebuje Vergerijeve natančne bibliografske analize in tehtno utemeljenih protiseznamov, ki so nemara najpomembnejša značilnost njegovih izdaj.

Po uvodnem nagovoru se Vergerij najprej ustavi pri nekaterih imenih nemških knezov, navedenih v rimskem seznamu, in opozori na napake pri njihovih nazivih ter na dejstvo, da omenjeni plemiči niso pisali krivoverskih knjig, pač pa kvečjemu odloke glede cerkvene ureditve na lastnih ozemljih. Obsodba teh dokumentov pa je, kot pravi, enaka obsodbi augsburške veroizpovedi in v zvezi s to Vergerij cenzorjem hudomušno ponudi svoj prvi protiseznam. Ta vsebuje izpuščena imena knezov in vladarjev, ki so pristopili k novi veri, tem pa so dodana še mesta ter dežele, kjer je bil augsburški red tisti čas že v veljavi. Tem ob bok postavi Henrika VIII., ki si je bil pred tem celo prislužil naziv Branitelj vere, njegovo hčer, kraljico Elizabeto ter vladarje Danske, Norveške in Švedske, ki so se tisti čas odcepili od Rima. Tudi cesar Karel V. je, kot pravi, dal napisati odlok z naslovom *Interim*, kjer je posegel v verske zadeve, pa njegovega imena kljub temu ni na seznamu. Karel je namreč z omenjeno listino dovolil obhajilo za laike pod obema podobama in poroko duhovnikom, pa knjižica ni bila obsojena, čeprav je kršila katoliške nauke. Vergerij se tako še enkrat opre na svoje bogate diplomatske izkušnje in dobro poznavanje takratnega političnega dogajanja.

Osrednji del knjižice pa je seveda namenjen literatom. Francesco Berni, ki se je prvič znašel na seznamu, naj bi bil uvrščen med prepo-

10 Obe izdaji vsebuje: Rodolphe in Gilmont 1991.

vedane avtorje zgolj zato, ker je Vergerij pet let pred tem dal natisniti nekaj njegovih stanc o veri,¹¹ in ne zaradi veseljaških in moralno spornih verzov, po katerih je pesnik zaslovel. Bernijevo pisanje je sicer močno zaznamovalo *il genere burlesco*, zvrst, ki se je v Italiji razmahnila v šestnajstem stoletju in je nenazadnje precej vplivala tudi na razvoj tako imenovanih *pasquinat*, anonimnih kritičnih verzov proti Cerkvi, ki so jih v Rimu lepili na kip Pasquina. A če je Berni na koncu našel pravo vero in opustil pohujšljivo pisanje, pa mnogo piscev, med katerimi so bili tudi visoki cerkveni uradniki, ni sledilo njegovemu zgledu. Ob tem se Vergerij še enkrat spomni na mladostne pesniške poskuse Giovannija della Case, ki se zgledujejo po Bernijevi burleskni poeziji in naj bi opevali istospolna nagnjenja.¹² Čeprav je della Casa kasneje zanikal s tem povezane obtožbe, pa je Vergerijeva ostra propagandna dejavnost verjetno vsaj delno prispevala k temu, da je na koncu ostal brez tako zelenega kardinalskega klobuka.

Tovrstno pisanje je očitno precej motilo Vergerija, saj se mu je poleg Bernijeve poezije zdelo nespodobno tudi pisanje prijatelja Aretina in celo samega Boccaccia. Če bi si torej njegov *Dekameron* že zaslužil mesto na seznamu, bi to moralo biti zaradi pohujšljivih zgodb, ki kvarijo dobre navade ljudi, in ne zaradi drugih razlogov. Tam pa je pristal, ker že v prvi noveli piše o tem, da se je Cerkev zavihtela do takih višav zgolj na podlagi iznajdb, kot so spoved in lažni čudeži. Tako se najprej pomudi pri Boccacciovi kritiki kulta svetnikov, na katere kristjani naslavljajo

- 11 Vergerij je leta 1554 v Tübingenu skupaj s tremi soneti Petrarce dal natisniti nekaj verzov z versko vsebino, ki naj bi jih napisal Francesco Berni. Delo nosi naslov *Stanze del Berna (al Sanga, segretario di Papa Clemente VII) con tre sonetti del Petrarca dove si parla dell' Evangelio e della Corte Romana* in je izšlo leta 1554. V njem Vergerij navaja stance Bernijevega dela *Rifacimento dell' Orlando innamorato*, torej predelave slavne Boiardove pesnitve, ki naj bi jih vseboval Bernijev izvirnik. Ker so tega prepovedali, ponudi besedilo Vergerij in ga pri tem priredi s protestantsko vsebino. Ali gre pri tem za popolno ali zgolj delno poneverbo Bernijevega besedila, je težko oceniti. Oznaka »poneverba« je v tem primeru verjetno ustrežna.
- 12 Vergerij, ki je podobne obtožbe della Casi namenil že v svojem prvem posegu, tokrat omenja njegovo burleskno delo *Capitolo sopra il forno*, kjer naj bi avtor po zgledih Bernijeve poezije preko metafore kruha in peči opeval nespodobna nagnjenja. Della Casa je kasneje v latinski pesmi *Ad Germanos* priznal, da je šlo za mladostno napako, a obenem zanikal Vergerijeve obtožbe.

molitve, ki bi jih morali po Kristusovem navodilu nameniti Očetu, ter s tem povezanih čudežih in relikvijah, ki naj bi bili navadno poganstvo. O tem na duhovit način priča tudi novela o opatu Cipolli ter njegovi izmišljeni pripovedi o peresu angela Gabriijela ter oglju, na katerem naj bi pekli svetega Lavrencija. Boccaccio v njegovo pripoved hudomušno vplete tudi otrdeli prst svetega duha, šopek las serafina, ki se je prikazal svetemu Frančišku, stekleničko s potom svetega Mihaela in ono z zvoki zvonov Salomonovega templja, s čimer poudari nesmiselnost in na drugi strani razširjenost Vergeriju tako neljubih legend. Novela o lahkovernem Ferнду na podoben način razkriva, kako je bilo preproste ljudi mogoče prepričati, da so verjeli v vice, še eno nadvse pravljico (*favolosissimo*) iznajdbo, kot jih imenuje Vergerij. Po sholastičnem pojmovanju vic je bilo namreč pokojnikom, ki so se tam znašli, mogoče pomagati z molitvijo in obhajilom, in tako ob pomoči Cerkve doseči, da so hitreje prišli v nebesa. Seveda ni treba posebej poudarjati, da je bil nauk o vicah tesno povezan z razmahom pojava odpustkov, proti katerim se je kasneje vzdignil Luther.

Tako se norčuje tudi iz vaših maš, sveč, ki tam gorijo, kruha in vina, ki se dajeta za mrtve. Tako vam pravim, da se v omenjenih in tudi drugih odstavkih posmehuje temu vašemu učenjakarstvu in obredništvu, ki je delno judovsko, delno pogansko, delno vaše, torej povsem človeško. In ko ste jih odkrili, ste bili tako modri, da ste s svojim dejanjem poskrbeli, da niso več skriti in da jih sedaj vsi razumejo. Gotovo ni bilo potrebe, da ste vsemu svetu pojasnili to, kar je zapisal o hudodelskem in pokvarjenem življenju klerikov in vsega rimskega dvora, učitelja vere (kot vas ni sram razglašati) in še posebej menihov, o katerih rad na dolgo in široko razpravlja. Še posebej rad ima vas, inkvizitorji, ki vas razglašajo za malopridneže, klobasače, hinavce, nadloge, častilce sv. Ivana Zlatobradca, lenuhe in čudake. Kar preberite si drugo novelo prvega dne in preverite, če sem pravilno navedel nazive, s katerimi vas pozdravlja ta nadvse hvalevredni mož [...]. (Vergerij 1559, 18)

Če je torej Boccaccio dovolj nazorno in vsem razumljivo opisal izprijenost duhovščine v Rimu, o kateri govori druga novela prvega dne, pa Vergerij opozarja tudi na prej omenjene, manj očitne kritike cerkvenih nauk in obredov v *Dekameronu*, ki naj ne bi bili krščanski ali božji,

temveč predvsem človeškega izvora (*d' huomini carnalissimi*), in so jih s svojim »modrim« ravnanjem (torej seznamom) razkrili prečastiti očetje [*vostre savie paternita*']. Tako so nehote osvetlili Boccacciovo norčevanje iz »človeških« obredov cerkvenega pokopa mrtvih, maše in spovedi. Kot rečeno, Vergerij velikega literata nima za pobožnega človeka, vseeno pa mu priznava, da je dokaj jasno opozoril na nezgljedno ravnanje klerikov, ki je zastrlo pravo vero, in pohvali njegovo lahkotno kritiko, ovito v zabavne zgodbe, zavoljo katerih ta nima preveč grenkega priokusa. Kanček Boccacciove satire je tako vseskozi navzoč tudi v pisanju Vergerija, ki se je na tovrstni literarni model uspešno oprl predvsem v spisu *Historia di papa Giovanni che fu femmina* (Vergerij 1556). Gre za nadvse domiselno literarno delo, nekakšno učeno satiro, sorodno Erazmovemu dialogu *Lullis exclusus e coelis*, ki pa je zaradi ljudskega jezika precej bolj dostopna in učinkovita kot latinsko delo velikega humanista. A ostanimo pri naši knjižici in vsebinskih kritikah. Vergerij se čudi, zakaj je Cerkev tako pozno obsodila *Dekameron*, ki je takrat že 250 let kratkočasil vso Italijo in se je že v tistem času utrdil kot zgled italijanske pripovedne proze, ter ugotavlja, da je ta storila veliko napako, saj bo sedaj množice ljudi zanimalo, zakaj se je znamenito delo znašlo na njihovem seznamu. Ključna Vergerijeva ugotovitev je torej dejstvo, da se je v tem primeru Boccaccio zaradi nespretnosti cenzorjev izkazal za enega najbolj učinkovitih glasnikov potrebe po verski prenovi, saj je navedba njegovega dela spodbudila številne razprave, kar je protestantom naredilo veliko korist (*non puo farsi maggior frutto per la causa nostra*). Še več, Vergerij obljubi, da bo s svojimi somišljeniki zbral vse novele, ki naj bi po mnenju cenzorjev vsebovale nevzdržne napake in jih dal natisniti v lepi knjižici, besedilo pa pospremil z opombami na dnu in razlagami ob robu, ki bodo drugačne od Ruscellijevih.¹³ Kot primer navede četrto novelo tretjega dne in besedilo, kjer Boccacciov junak don Felice opisuje fratrū Pucciu drugo, krajšo pot do odrešenja, ki jo poznajo in po njej hodijo papež ter njegovi prelati.

13 Vergerij ima v mislih izdajo, ki jo je leta 1552 za Vincenza Valgrisija v Benetkah uredil italijanski pisec Girolamo Ruscelli in je tisti čas sprožila precej razprav. Ruscellijevi popravki besedila in opombe ob robu se navezujejo predvsem na Boccacciov florentinski dialekt, na fonologijo in pravopis, ki ju je skušal približati jeziku šestnajstega stoletja.

»[Ti] nočejo, da bi jo ljudje spoznali, zakaj duhovništvo živi največ od milodarov in bi potem neutegoma propadlo, ker bi posvetni ljudje posihmal ne skrbeli zanj ne z miloščino, ne kako drugače.« (Boccaccio 1966, 331) Na tem mestu bomo pojasnili dve stvari. Najprej to, da bistroumni Boccaccio meni, da se papež ter njegovi kardinali in škofje ne morejo rešiti s tistimi nauki in tistim življenjem, ki jih kažejo navzven in so vsem na očeh, zato se iz njih ponorčuje ter pravi, da se bodo rešili po neki drugi, skrivni poti, podobni kabali. Ta ni nikjer zapisana in se prenaša od ust do ust med njihovimi redkimi izbranci. Poleg tega pa je hotel povedati še to, da je papeštvu bolj pomembno in po godu, da lahko njihov duhovniški red lagodno živi, ter da si ne prizadeva za odrešitev kristjanov, kar vsekakor drži. [...] V isti noveli bomo tudi opozorili, da se Boccaccio posmehuje (in po pravici) vašim poslom, ko učite, da je smrtne grehe mogoče očistiti in opravičiti s človeškim ravnanjem in dejanji, o bogokletstvo, ter da se manjši grehi odpravijo z blagoslovljeno vodo. (Vergerij 1559, 20)

Po Boccacciu se Vergerij pomudi tudi pri Erazmu. Kot pravi, naj bi Cerkev najprej obsodila zgolj njegov spis *Colloquia*, kasneje naj bi seznami navajali osem njegovih del, na zadnjem seznamu pa so vsa, tudi tista, ki ne govorijo o veri. Podobno kot Boccaccio je tudi Erazem na lepem postal krivoverec, čeprav so pred tem papeži hvalili njegove spise. V zvezi s tem Vergerij navaja pisno odobritev Leona X. njegovega prevoda *Nove zaveze*, narejenega v službi krščanstva, ter sprašuje avtorje seznama, katera Cerkev je torej v zmoti, tista preteklih papežev ali sedanja. Namesto da bi prepovedali knjigo *I fioretti di san Francesco*, ki razglaša, da je Frančišek drugi Kristus in da je s svojimi ranami prevzel kar nalogo odrešenja ljudi, so se torej odrekli Erazma in humanistov, kot so bili Francesco Betti, Federico Fregoso in Beato Renano.

Seveda pa Vergerij največ prostora nameni klasikom italijanske književnosti. Dante v svoji *Monarhiji* uči, da cesarstvo ni odvisno od Cerkve, kar seveda v tistem času ni bilo skladno z njenimi nauki. Če bi to držalo, opozori Vergerij, bi moral Karel V., potem ko se je odpovedal prestolu, cesarstvo izročiti Pavlu IV. in ne elektorjem. Čeprav si je delo kmalu po nastanku prislužilo obsodbo Cerkve in so bile Dantejeve kosti celo

v nevarnosti, da jih izkopljejo in sežgejo, sta Alighieriju pritrčila tako ugledni pravnik Bartolo da Sassoferrato kot Marsilio Ficino, ki je delo prevedel v ljudski jezik. Vergerij še zapiše:

Kar se tiče Danteja, velja opomniti še na eno zadevo. Čeprav imate navado prepovedati vsa dela tistega, ki je proti vam napisal zgolj eno (kot velja za Erazma), ste hoteli Danteju dati prednost. Medtem, ko ste ga obsodili zaradi Monarhije, ste izpustili njegove verze, dasiravno je tudi tam na veliko mestih osvetlil vaše prave barve. Podobno krivično ste ravnali glede Boccaccia, saj ta ni napisal zgolj Stotih novel, ki ste jih sedaj na lepem naredili za luteranske, ampak tudi dela v ljudskem jeziku Filocolo, Fiametta, Corbaccio, Ameto ter še številna latinska dela. V skladu z vašo metodo bi morali izobčiti vsa njegova dela, še posebej, če ste menili, da je v kakem od njih pisal nevzdržne zmote, a ste mu vseeno oprostili vsa druga dela. Če bi bil Erazem še živ, bi po pravici lahko tožil nad omenjeno pristranskostjo. A če ostanemo pri Danteju, zakaj ste tako hiteli? Kakšen srd vas je gnal, da ste v vseh seznamih (od vsega začetka) prepovedali knjigo, ki jo niso nikoli natisnili in jo je težko najti? Če se bojite, da bi se na lepem pojavila in bi jo mnogi brali, imate prav, saj je ugled Danteja še posebej v Italiji res velik. Ta nadvse učeni filozof in teolog je v vestno pripravljene knjigi določil tri predpostavke, na katerih počiva blagor sveta: da mora vladati pravičen cesar ali vladar, da si je rimsko ljudstvo upravičeno prisvojilo položaj in čast pravega cesarstva, in da je oblast takega cesarja odvisna od Boga brez posredovanja vašega papeža ali vaše Cerkve. Prav to je topovska salva, udarec, ki se ga bojite. (Vergerij 1559, 32–33)

Dante je torej na podlagi družbenopolitičnih nujnosti, potrebnih za blagostanje na svetu, opozoril na neposredno vez med človekom in Bogom, na posebno razmerje, v katerem je posredovanje Cerkve odvečno in škodljivo. Resda se v okviru Dantejevega dualizma ciljev omenjena vez kaže zgolj v posvetni sferi, torej pri političnih zadevah, medtem ko je papežu priznan primat pri duhovnih stvareh, a Vergerij vseeno upravičeno opozori na Dantejev zasuk v pojmovanju. Bil je namreč prvi veliki učenjak, ki je dvignil svoj glas proti Cerkvi. Gotovo pa njegovi pomisleki skozi Vergerijeva usta zazvenijo še bolj ostro in postanejo učinkovito propagandno orodje v rokah protestantov. Tako Vergerij spretno izrabi

nekatero prisposodbo iz III. knjige *Monarhije*, kjer je govora o tistih v Gospodovi čredi, ki se izdajajo za bele ovce, a jih v resnici prekriva črno preje vran, in o otrocih brezbožnosti, ki prodajajo svojo mater Cerkev (Dante 2013, 99). Navaja tudi Dantejeve kritike dekretalistov, nepoučenih glede prave vere in filozofije, ter se mršči nad vicami, s katerimi naj bi se veliki pesnik, podobno kot Boccaccio glede priprošenj svetnikom, norčeval iz Cerkve:

Temu je verjel, kot verjamem jaz, ki poznam samo ene vice in to je kri Jezusa Kristusa. V lej lepi knjigi pojasni tudi druge zadeve in zapisal bom njegove besede, ki jih je prevedel (kot sem omenil) Marsilio Ficino, ter vam jih dal v pokušino, saj dobro vem, da vam ne bodo po godu. Tako »sem nekoč slišal enega njih dejati in nesramno trditi, da je temelj vere izročilo Cerkve.¹⁴ Naj to hudobijo izženejo iz glav ljudi tisti, ki so že pred izročilom Cerkve verjeli v Kristusa, božjega Sina, v njegov prihod, njegovo delovanje ali v njegovo trpljenje in so v verovanju upali in v upanju žareli z usmiljenjem, s čimer so brez dvoma postali njegovi sodediči.« (Dante 2013, 97) Ali vidite, o, vi Obriteži, vi Maziljenci, da je ta veliki mož vse stvari omejil na Kristusa in na njegov izvirni, čisti nauk (prav tako kot mi) in pohodil vaše brezbožne in brezumne zakone, kot to počnemo mi? (Vergerij 1559, 33)

Vergerijevo navajanje *Monarhije* je zanimivo tudi zaradi tega, ker dokazuje, da je imel v letih pred prvo izdajo pri sebi tako Ficinov prevod kot tudi latinski rokopisni izvirnik. Kljub temu ni mogoče z gotovostjo potrditi, da je prav Vergerij priskrbel založniku Herbstu besedilo za prvo tiskano izdajo *Monarhije*, ki je izšla v istem zvezku z nekaterimi drugimi sorodnimi besedili v Baslu leta 1559. To bi lahko storil tudi Matija Vlačić, ki je nekaj let pred tem iskal rokopis Dantejevega dela, in je o tem obvestil tudi Vergerija ter ga prosil za pomoč.¹⁵ Gotovo pa je slednji s svojimi komentarji v veliki meri prispeval k temu, da so cen-

14 Ficino na tem mestu Dantejev latinski izraz *traditiones Ecclesie* prevaja nekoliko svobodneje z *decreti in costituzione di Chiesa*, kar v svojem besedilu navaja tudi Vergerij. Slovenski prevod *Monarhije* se z izrazom »izročilo Cerkve« bolj verno drži latinskega izvirnika.

15 O tem piše Cheneval (1995).

zorji *Monarhijo* uvrstili na svoje sezname še pred *editio princeps*, saj je njen izid napovedoval že leta 1554. Poleg tega lahko v njegovi knjižici *Postremus catalogus*, napisani leto po izidu *Monarhije*, beremo, da si je poleg Ficinovega prevoda z veliko truda priboril tudi latinski izvirnik, ki ga je bilo zelo težko najti (Vergerij 1560, 18).

Naj omenimo še Petrarko, za katerega že branjevci vedo, da je v svojih verzih vašo Rimsko cerkev poimenoval za »šolo zablod in zavetje krivi veri« (Petrarca 1995, sonet 138). Temu ni treba nič dodati in zgolj zavoljo tega nadvse prikupnega verza bi si vsekakor zaslužil (kakor menite vi), da gre z vsemi svojimi deli na plečih, nikamor drugam kot na sprevod s krivoverci, kjer bi ga na desni spremljal Dante in na levi Boccaccio. A niste se ga hoteli pritakniti ne zaradi tega ne zaradi nekaterih drugih sonetov in prav tako ne zaradi tistega, kar je napisal v svojih latinskih delih, čeprav je o vas razpravljal tako živahno kot le malokdo. Poglejte si tudi tista dva ducata pisem, ki nimajo imen tistih, katerim so bila namenjena, in tam je veliko stvari, ki vas bodo osupnile. Med drugim tudi razlaga, da so Kristusa izgnali iz Rima in da je tam gospodar Antikrist, vrag pa sodnik. (Vergerij 1559, 33)

Glede Petrarce Vergerij tako opozori na dejstvo, da se je znameniti pesnik kljub svojemu kritičnemu pisanju izmuznil vsem cerkvenim seznamom. Cenzorji so se namreč spotaknili zgolj ob knjižico, ki jo je uredil sam Vergerij, in je obsegala šestnajst pisem iz zbirke *Sine nomine* ter tri sonete proti Avignonu.¹⁶ Kot da njihov pravi avtor ne bi bil Petrarca, torej. A Vergerij ima pojasnilo tudi za to:

[Z]delo se vam je, da ne bi bilo dobro vreči toliko polen na ogenj in ob Danteju ter Boccacciu razglasiti za krivoverca tudi Petrarko, čeprav vam je velik trn v peti, tudi zato, ker je iz vašega reda. A temu se ne boste izognili in boste morali očrniti tudi njega, saj bomo vsa tista njegova pisma prevedli v več jezikov in tudi v ljudskega. Kako se boste potem

16 *Alcuni importanti luochi tradotti fuor delle epistole latine di M. Francesco Petrarca*. Gre za izdajo, ki se po vsebini navezuje na že omenjeno delo *Stanze del Berna*, a daje poudarek Petrarci, saj vsebuje tudi prevode nekaterih njegovih pisem. Knjižica, ki jo je Vergerij dal natisniti leta 1557, je bila uvrščena na rimski seznam pod njegovim imenom.

brzdali, da ne bi skočili pokonci in mu jih naložili, kot ste to storili z njegovima tovarišema Dantejem in Boccacciom? (Vergerij 1559, 34)

Podobno kot *Komedija* in *Dekameron* so bile tudi *Canzoniere* v 16. stoletju že nekakšen literarni spomenik in bilo bi nesmiselno, da bi delo prepovedali tiskati zavoljo treh spornih sonetov. Zagato, na katero opozarja Vergerij, je leta 1564 skušal odpraviti tridentinski seznam, kjer je bilo določeno, da se knjige, ki so sicer sprejemljive, a vsebujejo kako nepravoverno misel, lahko berejo, če so jih pred tem očistili nespodobnosti. Kljub temu pa se zdi, da ime Petrarce zavoljo tega ni utrpelo večje škode in *Canzoniere* so, resda v nekoliko manjšem obsegu in včasih tudi v »očiščenih«¹⁷ različicah, tiskali naprej. Zmotno pa je trditi, da izdaje po Vergerijevem naznanilu na splošno niso vsebovale spornih sonetov, lahko bi kvečjemu ugotovili, da so bile strani z njimi občasno iztrgane, zamazane ali drugače poškodovane (Rozzo 2005, 93), kot je razvidno iz beneških izdaj Bertanija (1573) in Vidalija (1574) ali pa tiste Rouilléja iz Lyona (1574).

Petrarcov »Babilon«, ki se nanaša na papeški dvor v Avignonu, ponudi tako nadvse uporabno podobo, ki so jo na luteranskem severu že nekaj desetletij pred Vergerijem s pridom izkoristili na pamfletih, nastrojenih proti Rimu. Učinek te propagande je bil v Italiji dobro viden leta 1527 ob oplnenju Rima. »Prenos«¹⁸ Babilona na Rim je očiten tudi pri Vlačiću, ki razlaga, da je Petrarca nič kolikokrat pisal proti papežu in njegovem navajanju soneta 138, kateremu je na začetku dodal besedico »Rim«: »Roma: shola de errori et tempio de haeresia« (Vlačić 1556, 872). Kot rečeno, so bili tovrstni dodatki izvirnim besedilom pogost pojav tudi pri Vergeriju. Ta rimskim cenzorjem pojasni,¹⁷ da je Vlačić v svojem obsežnem spisu na več kot 1000 straneh zbral imena vseh pomembnih osebnosti, ki so v svojem času pisali proti Cerkvi in tako pričali za resnico. Kot je razvidno že iz njegovih starejših komentarjev k drugemu beneškemu seznamu, je to delo Vergerija še bolj navdušilo

17 Sodelovanje med Vlačićem in Vergerijem še ni dovolj dobro raziskano, znano je le, da sta v obdobju med letoma 1549 in 1551 v Baslu oba za tisk pripravila nekaj besedil in da sta se v mestu ob Renu družila z nekaterimi znanimi humanisti, kot je bil Celio Secondo Curione.

za preučevanje del velikih književnikov in iskanje opornih točk v njihovih besedilih. Vlačičeva knjiga naj bi tako poskrbela, da bodo ljudje, ki jim je Cerkev do tedaj zastirala oči, spregledali, in razkrila, kako so papeži skvarili Jezusov izvirni nauk in ga spremenili v laž. Več kot 400 imen različnih narodnosti in porekel naj bi tako dokazovalo, da imajo tovrstne trditve in težnje svoje korenine že globoko v srednjem veku in da jih niso odkrili protestanti.

Vergerij pri tem opozori na dejstvo, da so kritike Cerkve pogosto prihajale tudi iz vrst visoke duhovščine. Tako omenja tudi knjižico *Consilium de Emendanda Ecclesia*, zaupno poročilo o nepravilnostih v Cerkvi, ki ga je sestavilo osem kardinalov, med njimi tudi Contarini, Sadoletto, Pole in Giovanni Pietro Carafa, kasnejši papež Pavel IV., in se je dotikalo večinoma finančnih zlorab in papeževe avtoritete. O poročilu, ki ga je naročil Pavel III. in po katerem se je Vergerij ravnal tudi pri ureditvi svoje škofije, ta sicer razpravlja že v svojem prvem posegu, namenjenemu della Casi. Nemara je med imeni kardinalov še najbolj zanimivo ime angleškega kardinala Reginalda Polea, ki je v Viterbu okoli sebe zbral krog somišljenikov, tako imenovanih *spiritualov*,¹⁸ med katerimi so bili tudi pomembni kleriki. Prav tam, v visoki in poduhovljeni družbi, imenovani *Ecclesia Viterbiensis*, so leta 1542 za tisk pripravili knjižico *Il beneficio di Cristo*, katere glavni nauk je opravičenje po veri, in se je po izidu naslednjega leta bliskovito razširila po Italiji. Kot navaja Cavazza, so delo verjetno na Vergerijevo pobudo objavili tudi v slovanski tiskarni v Urachu leta 1563, in sicer najprej v hrvaškem prevodu, dve leti kasneje pa še v italijanskem izvirniku (Cavazza 2013, 31–56). Ob *Beneficiu*, ki je gotovo najvidnejši spis italijanske reformacije, kar je potrdila tudi njegova uvrstitev na seznamih prepovedanih knjig, se Vergerij v pričujočem spisu sicer ne pomudi, čeprav v nekaterih drugih svojih besedilih rad omeni,

18 V Viterbo se je konec leta 1541 in v prvih mesecih leta 1542 zateklo nekaj pristašev španskega misleca in reformatorja Juana de Valdésa, ki je zagovarjal protestantski nauk opravičenja po veri, pogosto imenovan z Melanhtonovo sintagmo »Kristusova dobrot«. Med omenjenimi pristaši so bili Vittore Soranzo, Pietro Carnesecchi in Marcantonio Flaminio, ki je uredil besedilo knjižice *Il beneficio di Cristo*. Čeprav Vergerij ni sodil v njihov krog, se zdi, da je poznal omenjeno okolje, gotovo pa so mu bile blizu njihove zamisli, o čemer pričajo tudi njegovi zapisi o knjižici, ki jo poimenuje *il dolce libriccino*.

da se dobro prodaja. Več prostora pa nameni poročilu kardinalov, ki so ga leta 1538 na skrivaj natisnili v Italiji, Nemčiji in na Nizozemskem, pri čemer je za nemški prevod s posmehljivimi opombami poskrbel sam Martin Luther. Vergerij se takoj pohvali, da je omogočil tri izdaje omenjenega poročila, zadnja od teh pa naj bi izšla leta 1555.¹⁹ V tej je, kot hudomušno pristavi, dodal kratek predgovor, kjer je pojasnil, da se bo pred vsem svetom jasno pokazalo, če bo tistega leta za papeža izvoljeni Gian Pietro Carafa uresničil nasvete, ki jih je dal svojemu predhodniku. Da se to ni zgodilo, dokazuje uvrstitev poročila na rimski seznam, kar Vergerij označi za podlost brez primere (*incomparabile forfanteria*), še posebej, ker je to očitno dovolil tudi Carafa, takrat že Pavel IV., ki ga je pred tem pomagal sestaviti. Nemara je navedeni zapis še najboljši prikaz Vergerijeve bistrumne psihologije in govorniške spretnosti, ki zaznamujeta besedilo knjižice, namenjene inkvizitorjem po Italiji. Vergerij je z omenjenim opozorilom, ki se nanaša tudi na nekatere druge cerkvene dokumente na seznamu, tako sprožil žolčne razprave, s katerimi so se morali spoprijemati cenzorji v naslednjih desetletjih in celo stoletjih. Še sredi osemnajstega stoletja je moral, na primer, kardinal Quirini pojasnjevati, da naj bi prepoved veljala samo za protestantske izdaje poročila *Consilium emendanda ecclesia* in skladno s tem so ga na seznam leta 1758 morali uvrstiti z naslovom, prirejenim za to priložnost (Mendham 1840, 76).

Na zadnjih straneh svoje knjižice nameni Vergerij tudi nekaj prostora prevodom *Svetega pisma* v narodne jezike, ki so se v tistem času začeli pojavljati po Evropi in so si brez tehtne utemeljitve prislužili obsodbo cenzorjev. Čeprav tridentinski koncil, na katerem so glede teh prevodov sprejeli podoben, a nekoliko manj strog odlok, označi za skrivni sestanek

19 Pomemben del Vergerijeve propagandne dejavnosti je bilo tudi širjenje uradnih dokumentov papeške kurije, ki jih je pogosto pospremil s kritičnimi komentarji. Med temi izdajami, kjer se znajdejo tako bule Julija III. kot pisma Pavla IV. in odloki Tridentinskega koncila, je poleg navedenega poročila nemara najbolj zanimiva knjižica s skrivnimi obtožbami proti kardinalu Moroneju, ki jih je sestavila inkvizicija leta 1557 in so jo naslednjega leta z Vergerijevo pomočjo natisnili v Tübingenu. Kot navaja Cavazza, gre večinoma za avtentične dokumente, pospremljene s komentarji, predgovori ali pripisi ob robu, ki razkrivajo tako nedoslednost njihovih avtorjev kot tudi spore znotraj Cerkve. Gl. Cavazza 1997.

(*conventicola*) maloštevilnih ujetnikov Antikrista,²⁰ opomni, da *Biblij* v narodnih jezikih tam niso izrecno prepovedali. Rimski cenzorji so torej s prepovedjo branja, prodaje in posedovanja teh prevodov pohodili odlok svojega koncila. Poleg tega so nekatere od teh knjig stare že več kot 20 let in jih je ob izidu Cerkev odobrila, kot se je zgodilo z že omenjenim Erazmovim prevodom. Vse skupaj Vergerij označi za nezaslišano tiranijo, saj je prepovedano, da bi božjo besedo lahko brali tudi tisti, ki ne razumejo latinščine, spričo česar izvorni Jezusov nauk propada, medtem ko sta, na primer *Talmud* in *Koran*, izpuščena s seznama. Kot ugotavlja Cavazza, je leta 1559 prav širjenje *Svetega pisma* v ljudskem jeziku dokaz, da je papeška cenzura utrpela boleč poraz in da se je beseda Evangelija vzdignila nad njo (Cavazza 1997, 294). Vergerij je po drugi strani doumel pomembnost tovrstnih izdaj *Biblije* za tako imenovane obrobne jezike, še posebej slovanske, ki so v rabi v vzhodnem delu Evrope. Kot zapiše, tako govorijo, poleg Poljakov, Čehov, Srbov in Bolgarov ...

[... tudi] Dalmatinci, Bosanci, Hrvati, Istrani, v rabi je pri Karnijcih, Kranjcih, Korošcih do reke Drave in Štajercih do Donave ter še pri mnogih drugih. Biblijo so tako že pred kakim letom prevedli in natisnili v rusinščini, na to knjigo sem naletel v mestu Vilna v Litvi, kjer sem videl veliko cerkev Rusinov in precej takih je tudi onkraj reke Dneper. Dodajte torej tudi ta prevod na seznam. Sam sem tudi poskrbel, da so v jezik, ki je večinoma v rabi v Karniji in na Kranjskem, prevedli Evangelij sv. Matevža. V isti jezik je Kranjec Primož Trubar prevedel Novo zavezo, ki so jo natisnili v Tübingenu (dodajte tudi ti dve knjigi na seznam). Poleg tega je vse Sveto Pismo že prevedeno v jezik, ki je nadvse eleganten in v rabi na širšem področju, natisnili pa ga bodo v kratkem. (Vergerij 1559, 47)

- 20 Vergerij se je leta 1546 dvakrat skušal udeležiti Tridentiskega koncila in tam zagovarjati svoja stališča, a so mu sodelovanje na zboru prepovedali zaradi preiskave, ki so jo pred tem sprožili proti njemu. Čeprav je bil v Tridentu med papeškimi legati tudi kardinal Reginald Pole, ki mu je nekdaj pomenil oporno točko, mu ta pri njegovih poskusih ni pomagal. Kasneje je Vergerij očital Poleu pasivnost, pretvarjanje in uklanjanje papežu. Verjetno so grenke besede, ki jih Vergerij nameni koncilu, predvsem posledica omenjene izgube podpore nekaterih visokih prelatov in spoznanja, da prenove Cerkve ni mogoče začeti od znotraj.

Zadnja bodica se navezuje na uveljavljeno prepričanje, da se je Vergerij sprva zavzemal za prevod *Svetega pisma* v jezik, ki bi bil razumljiv »vsem Slovanom ali vsaj velikemu delu« (Rupel 1962, 87), čeprav se verjetno na tem mestu nanaša predvsem na hrvaški prevod. Potem ko ga je Trubar prepričal, da skupni jezik južnih Slovanov ne obstaja, je po kompromisnem dogovoru z našim reformatorjem januarja 1555 v Ulmu pomagal financirati tudi slovenski prevod (»jezik, ki je večinoma v rabi v Karniji in na Kranjskem«), medtem ko sta za hrvaškega poskrbela Dalmata in Konzul. Da je Vergerij tisti čas naznanjal hrvaški prevod *Svetega pisma*, potrdi tudi Trubar januarja leta 1560 v svojem pismu Maksimiljanu Habsburškemu, ko se mu pritoži, da s tem prevodom ne bo nič, saj Vergerij ne zna ne slovensko ne hrvaško prav govoriti, še manj prevajati (Rajhman 1986, 42–43).

Na Vergerijevem protiseznamu sta se torej znašla tudi dva prevoda v slovenskem jeziku in čeprav je kot avtor drugega naveden Primož Trubar, temu omenjeno razkritje ni moglo neposredno škodovati, saj se je že leta 1557 prvič podpisal s svojim imenom prav pod *Ta pervi deil tiga noviga Testamenta*. Poleg tega so rimski cenzorji po vsej verjetnosti takrat že vedeli za slovanske prevode, a so se jih zaradi takšnih in drugačnih razlogov odločili izpustiti, nemara, kot ugiba Stipčević, da ne bi po nepotrebnem izzvali političnih nemirov na vzhodu (Stipčević 1999, 53). Prav tako je neutemeljena domneva nekaterih domačih zgodovinarjev, da je bil Vergerij tisti, ki je konec leta 1559 naznanil Trubarju pri württembergškemu vojvodi Krištofu (Dolinar 1999, 6). Kot je znano, so Trubarju takrat očitali širjenje cvinglijanskih nauk, zaradi česar je dal vojvoda ustaviti tisk slovenskih knjig in zahteval, da se o njih opravi preiskava. Kljub nekaterim razhajanjem in prekinitvi sodelovanja pa drži, da sta z Vergerijem tudi kasneje ohranila stike in duhovno povezanost, ter se v mesecih pred njegovo smrtjo, ko se je Trubar po izgonu iz Ljubljane vrnil na Württembergsko, dokončno spravila.

Seznam Pavla IV. bi lahko upravičeno označili za kroniko poraza (Cavazza 1997, 292), saj pomeni, da prejšnje prepovedi niso imele učinka, in po drugi strani napoved nepopravljivega verskega razkola, ki ga je potrdil tridentinski koncil. Je odsev razdeljenega krščanstva, reakcionarnih teženj rimske Cerkve in bližajočih se verskih vojn. To je

nelagodno spoznanje, ki se, širše gledano, skriva za ostrimi Vergerijevimi nagovori. Gotovo pa njegove knjižice proti cerkveni cenzuri, kot večina protestantske propagande, merijo predvsem na neposreden učinek in skušajo vzbuditi določene odzive sonarodnjakov v Italiji. Pri tem so poleg tiskane besede njegovo največje orožje splošna razgledanost, dobra informiranost ter ne nazadnje glasovi velikanov italijanske književnosti, ki v njegovih knjižicah silovito zadonijo in vsaj za hip preglasijo zvo-
nove rimske Cerkve. Zavoljo njihovega pričevanja pridobi Vergerijeva beseda, ki si preko skrivnih kanalov onkraj Alp predvsem v petdesetih letih šestnajstega stoletja utre pot v severovzhodno Italijo, širše občinstvo in postane pomemben dejavnik pri posredovanju sporočila Evangelija na tem ozemlju. Prav vloga teh starodavnih mož in njihovih literarnih modelov v okviru protestantske propagande je tema, ki si gotovo zasluži bolj poglobljeno raziskavo. Podobno so tudi sistematične študije o Vergerijevem obsežnem opusu, tako o posameznih delih kot o nekaterih tematskih sklopih, ki se jih loteva, razmeroma redke. Nemara bi ob kopici biografskih podatkov, ki so že nekaj časa na voljo, prav te lahko prispevale k ponovnemu ovrednotenju sodb o Vergerijevi osebnosti. Glede teh bi bržkone najprej veljalo zavrnil domneve o ovajanju bratov v veri, ki jih do neke mere izpodbija tudi pričujoč članek. V tem kontekstu imajo namreč Vergerijevi protiseznami zgolj polemično funkcijo in se izkažejo predvsem za bistrournno orodje spretnega govorca, zavezanega svojemu poslanstvu, s katerim dobi protestantska propaganda novo razsežnost.

VIRI IN LITERATURA

- Boccaccio, 1966. *Dekameron*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Bonnant, George. 1969. »Les Index prohibitifs et expurgatoires contrefaits par des protestants au XVIe et au XVIIe siècle«. *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance XXXI*: 611–640. Genève: Droz.
- Cantimori, Delio. 1992. *Eretici italiani del Cinquecento*. Torino: Einaudi.
- Cavazza, Silvano. 1997. »La censura ingannata: Polemiche antiromane e usi della propaganda in Pier Paolo Vergerio«. V *La censura libraria nell'Europa del secolo XVI*, ur. Ugo Rozzo, 273–295. Udine: Forum.
- . 2010. »Pier Paolo Vergerio nella Prussia orientale: il Catalogus haereticorum del 1556«. V *Dalla bibliografia alla storia*, ur. Rudi Gorjan, 51–69. Udine: Forum.
- . 2013. »Libri luterani verso il Friuli: Vergerio, Trubar, Flacio« V *Venezia e il Friuli: la fede e la repressione del dissenso*, ur. Dario Visintin in Giuliana Ancona, 31–56. Montebelluna: Circolo culturale Menocchio.
- . 2013. »Nenavadna osebnost – Profil Petra Pavla Vergerija«. *Stati inu obstati* 17–18: 10–27.
- Cheneval, Francis. 1995. *Die Rezeption der Monarchia Dantes bis zur Editio Princeps im Jahre 1559: Metamorphosen eines philosophischen Werkes*. München: Fink.
- Dante, 2013. *Monarhija*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Dolinar, France. 1999 »Vergerijev vpliv na razvoj protestantizma na Slovenskem«, *Acta Histriae*, 7, 2 (VIII): 6.
- Hubert, Friedrich. 1839. *Vergerios publizistische Thätigkeit: nebst einer bibliografischen Übersicht*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Jacobson Schutte, Anne. 1977. *Pier Paolo Vergerio: The making of an Italian Reformer*. Genève: Droz
- Kerševan, Marko. 2015. »Peter Pavel Vergerij (1498–1565) in Fulvio Tomizza« *Stati inu obstati* 20–21: 296–319.
- Kottke, Dirk. 2015. »O izgubljenem epitafu Petra Pavla Vergerija (1489–1565)«. *Stati inu obstati* 20–21: 65–74
- Mendham, Joseph, 1840. *An index of prohibited books by command of... Gregory XVI in 1835*, London: Duncan and Malcolm.
- Petrarca, 1995. *Soneti*, Ljubljana: Mihelač.
- Rajhman, Jože. 1986. *Pisma Primoža Trubarja*. Ljubljana: SAZU.
- Vergerij, Peter Pavel. 1549. *Il catalogo de libri li quali novamente nel mese di maggio nell'anno presente MDXLVIII sono stati condannati et scomunicati per heretici, da*

- M. Giouan Della Casa legato di Vinetia & d'alcuni frati. È aggiunto sopra il medesimo catalogo un iudicio & discorso del Vergerio.* Poschiavo: Landolfo.
- . 1554. *Catalogo dell'Arcimboldo, arcivescovo de Melano. Con una risposta fattagli in nome d'una parte di quei valenti huomini.* Tübingen: Morhard.
- . 1555. *Ena molitov tih krščenikov, kir so zavolo te prave vere v Jezusa Kristusa pregnani.* (Tübingen?): Morhart.
- . 1556. *Historia di papa Giovanni che fu femmina.*
- . 1557. *Alcuni importanti luochi tradotti fuor delle epistole latine di M. Francesco Petrarca.*
- . 1559. *A gl'Inquisitori che sono per l'Italia. Del Catalogo di libri eretici stampato in Roma nell'Anno presente.* Pforzheim.
- . 1560. *Postremus catalogus librorum haereticorum Romae conflatus 1559. Continens alios quatuor Catalogus, qui post decennium in Italia, nec non eos omnes, qui in Gallia & Flandria post renatum Euangelium fuerunt aediti. Cum Annotationibus Vergerii MDLX.* Pforzheim: Corvinus.
- Rodolphe, Peter in Jean-Francois Gilmont. 1991. *Bibliotheca Calviniana. Les oeuvres de Calvin publiées au XVIe siècle I.* Genève: Droz.
- Rozzo, Ugo. 2000. »Pier Paolo Vergerio, censore degli indici dei libri proibiti«. V *Pier Paolo Vergerio il Giovane, un polemista attraverso l'Europa del Cinquecento*, ur. Ugo Rozzo, 143–177. Udine: Forum.
- Rozzo, Ugo. 2005. *La letteratura Italiana negli indici del Cinquecento.* Udine: Forum.
- Rupel, Mirko. 1962. *Primož Trubar: Življenje in delo.* Ljubljana: MK.
- Stipčević, Aleksandar. 1999. »Petar Pavao Vergerije ml. i Rimska inkvizicija«, *Acta Historiae*, 7, 2 (VIII): 53.
- Tomizza, Fulvio. (1984) 2015. *Zlo pride s severa.* Ljubljana: Beletrina
- Vlačić, Matija. 1556. *Catalogus testium veritatis qui ante nostram aetatem reclamarunt papae.* Basel: Johannes Herbst.

Walter Sparrn

NEBESNA FIZIKA IN ZEMELJSKA USODA

Kozmologija kot izziv teologijam po reformaciji

*Svet se je raz-mislil. In prostor in čas
in vse, kar je človeštvo pletlo in tehtalo,
je odvisno samo od neskončnosti –
mit je lagal.*

Gottfried Benn (1886–1956),
Verlorenes Ich (Izgubljeni jaz)

S to diagnozo iz 20. stoletja bi vas rad spodbudil, da pogledamo v stoletje, ki je bilo zgodovinsko prizorišče naše teme. Prizorišče (še za Gottfrieda Benna pretresljivega) izkustva *izgona* človeštva ne le iz *raja*, temveč tudi iz njegovega *sveta* med nebom in zemljo. Izkustvo izgona iz sveta, ki mu je bil do tedaj bivališče, ki mu ga je njegov Stvarnik in Vzdrževalec stvarstva pripravil kot prostorsko in časovno omejeno, a prav zato lepo in varno domovino. Kako naj bi ljudje 17. stoletja prestali ta izgon iz kozmosa, v katerega trdno sredino so bili do tedaj postavljeni kot središče Božje pozornosti? Poglejmo dve pričevanji iz časa okrog leta 1650.

Eno je pričevanje avtorja, ki brez zadržkov in neposredno izraža prestrašenost ob »molku«
neskončnih prostorov; dajem mu prednost pred avtorjem, ki je verjel, da se lahko epistemološko distancira od tega strahu. Ne citiram torej Descartesa, ampak Pascala, ki je v svojih *Misljih* zapisal:

Človek je le trs, najhitreje ranljiv in uničljiv, toda trs, ki misli [...] Če bi ga veselje uničilo, bi bil človek vendarle žlahtnejši od vsega, kar bi ga ubilo, kajti on ve, da je minljiv in pozna premoč veselja nad sabo; veselje vsega tega ne ve. Vse naše dostojanstvo je torej v mišljenju. Nanj

se moramo opreti, ne na prostor in čas, ki ju nikoli ne bomo izčrpali.
(Fragment 128/347)

Drugo pričevanje je pričevanje še danes cenjenega baročnega pesnika, ki je bil dolgo časa župnik v Nikolajevi cerkvi tu v Berlinu. V duhovni pesmi, uglasbeni leta 1655, Paul Gerhardt poje:

Srce moje, išči veselje / v Božjih darovih ljubega poletja; / poglej prelepi vrt, kako se je okrasil zame in zate. / Pomisli, če je nam tako lepo že na tej ubogi zemlji, / kako bo šele onkraj tega sveta, v razkošnem nebeškem šotoru in zlatem gradu? / Kako svetlo in polno veselja bo v Kristusovem vrtu? (EG 503, 1.9.10)¹

Kako različni sta ti reakciji na kozmološki šok, ki se je napovedoval že v 15. stoletju in z vso silo zadel zahodni svet v 17. stoletju! Izhaja to iz tega, da govori en avtor v prozi, drugi pa v pesmi? Ali da eden misli, drugi pa se ozira v nebo? Da eden apelira na človeške zmožnosti, drugi pa upa na Kristusov vrt? Da en avtor vztraja na »eksistencialnosti resnice«, kot je rekel Romano Guardini o avtorju *Misli*, drugi pa se zateka k resnici tolažilne fiziko-teologije? Da je bil eden katoličan, drugi luteranski kristjan?! Nobena od teh opozicij ne ustreza; pri janzenistu Pascalu in refomirano-ortodoksnem Gerhardtju tudi gotovo ne gre za opozicijo »rimskokatoliškega« in »luteranskega«.

Raznolikost zgodovinske resničnosti v primeru kozmologije pride le v manjšem delu do izraza v binarnih konfesionalnih (o)pozicijah; še manj, če jih vidimo le v njihovih uradno definiranih podobah oziroma normativnih konfesionalnih samorazumevanjih 16. in 17. stoletja. Ni dovolj, da zoperstavimo teološke »dogmatike« iz Wittenberga, Jene, Züricha, Leidna in Oxforda in tiste v Collegium Romanum, v Salamanci, Coimbri, Kölnu, Salzburgu in Pragi. Treba je poiskati tudi eksegete in profesorje filozofije v *Cursus philosophicus* oziroma *Artes*, še posebej, če so bili zraven tudi medicinci in pravniki, ki so bili povezani v *respublica litteraria Europaea* preko konfesionalnih meja. V sliki je treba upošte-

1 Gre za oznako številke pesmi in kitic v nemški Evangeličanski pesmarici. (Op. prev.) Poetološko, himnološko in teološko analiza v prispevku Christe Reich (2001, 262–274).

vati tudi pomembne kozmološke dosežke in razvoj zunaj akademij, v samostanih in na dvorih. Zlasti tu se učenjaki niso podrejali normam filozofskih šol in teoloških ortodoksij, temveč so si prisvajali renesančne platonistične, ezoterično-hermetične in kabalistične ideje, ki so nasprotovale aristotelovski paradigmi vzročnosti s postulatoma analogij med makro- in mikrokozmosom. V bolj realistično podobo sodijo tudi praktične uporabe različnih kozmoloških idej pri izumljanju in izboljševanju instrumentov kot so kompas, daljnogled ali natančna ura, a tudi pri raziskovalnih odpravah.

Zaradi kompleksnosti teme ima vpraševanje o »sistemski konkurenci« ali »vzporednemu/skupnemu razvoju« različnih konfesionalnih kultur le heuristično vlogo. Bolj plodno se je spraševati po intelektualnih in konfesionalno-kulturnih konstelacijah, v katerih so se znašli teologi in kozmologi, ko so hoteli ali morali ustreči tej ali oni konfesionalni usmeritvi. Take konstelacije najlažje ponazorimo ob semantičnih referencah, s katerimi so sodobniki različnih pozicij in perspektiv označevali skupen spoznavni interes. Med takimi referencami, pri katerih so se srečevali »naturfilozofski« in teološki interesi, sta po mojem posebej zgovorni dve. Ena je samo *nebo* v dvojnem pomenu, ki ga ima v latinščini in nemščini.² Tako kozmično kot religiozno *nebo* sta pomenila orientacijo v prostoru, čeprav različno. Druga taka referenca so *nebesna znamenja* (»znamenja na nebu«), ki so bila predmet posebne teoretske discipline in praktičnega vedenja – astrologije. V tem primeru je šlo prvenstveno za orientacijo v času, predvsem za iskanje vpogleda v negotovo prihodnost. Oziranje na *nebo nad nami* in raziskovanje pomena *nebesnih znamenj za nas* je bilo v zgodnjem novem veku nekaj normalnega in nespornega; sporni so bili načini in cilji tega oziranja in raziskovanja.

Primerjal bi reformacijo in katoliško prenavo glede na njun odnos do *astrologije*, ki je prav med letoma 1470 in 1670 doživela svoj razcvet. Na filozofskih fakultetah so bile poleg kateder za matematiko in fiziko tudi katedre za astrologijo; astrologija je bila navzoča tudi v medicini, politiki, navtiki in poljedelstvu, da ne govorimo o horoskopih, ki so

2 Tudi v slovenščini, čeprav se danes religijsko/teološko uporablja predvsem izraz »nebesa«, medtem ko je kozmološko in »naravno« prostorsko v uporabi predvsem »nebo«. (Op. prev.)

si jih naročali tako papeži kot vodilni reformatorji. Tako imenovano »divinacijsko« astrologijo, ki je bila magično usmerjena in naj bi zanesljivo napovedovala bodočnost, so sicer povsod zavračali; uradno tudi na tridentinskem koncilu. Različen pa je bil odnos do »naravne astrologije« (*astrologia naturalis*), to je do prognostike, ki je upoštevala prepričanje, da zvezde sicer navajajo k določenemu ravnanju, toda nikogar k temu ne prisiljujejo. Luteranstvo, ki je bilo od Melanchthona dalje astrološko zelo močno je – drugače kot kalvinizem in katolicizem – *astronomsko* utemeljeno astrologijo nadgradilo z *apokaliptično* spodbujeno. Zaradi nezadostne raziskanosti tega stoletje in pol trajajočega – religiozno in tudi politično vplivnega – sindroma še ne moremo pregledno predstaviti: na koncu bom nekaj rekel tudi o tem. Kaj nam torej z današnje perspektive pripoveduje kulturna zgodovina neba/nebes?

Težko slovo od staroevropske podobe sveta

V staroevropski podobi sveta iz časov pred reformacijo je bilo nebo v religioznem smislu tako rekoč lokalno povezano s kozmičnim nebom. Ni bilo sicer identično z njim, saj se je nadaljevalo še više od njega, toda obema je bilo skupno, da gre za nekaj, kar je prostorsko zgoraj. Po vertikalni osi kozmosa gledamo navzgor proti njegovemu najiminitnejšemu delu in hkrati proti njegovemu Stvarniku. Vse dobro v zemeljski usodi ljudi je prihajalo od zgoraj in zemeljsko romanje je imelo svoj cilj zgoraj v nebesih: *Sursum corda!* (Kvišku srca!). Spremembe te podobe sveta, ki so se dogajale v zgodnjem novem veku, so bile zato neposredno religiozno pomembne. Protestantska reformacija in reforme, povezane s tridentinskim koncilom, so bile s tem neizogibno soočene, čeprav gre za dve religiozno razhajajoči se védenjski kulturi (ki pa sta se diferencirano razvijali tudi znotraj vsake od njiju). Obe sta se odzvali na ta izziv in ga skušali obvladati, tako kar zadeva prostorsko kot časovno orientacijo v kozmosu. Tudi skupne poteze teh poskusov dokumentirajo, kako težko se je bilo posloviti od staroevropskega kozmosa.

Obe teologiji sta se morali znajti ob spoznanju – ki sicer ni prihajalo iz teologije, a je bilo religiozno moteče –, da žive zdaj ljudje v »neskončnem

univerzumu« in ne več v prostorsko in časovno majhnem »zaprtem/skle-njenem svetu«, kot so verjeli dotlej. Genezo tega spoznanja sta Alexandre Koyré in Hans Blumenberg natančno opisala, Koyré tudi s formulacijami, ki sem jih tu uporabil (Koyré 1957; Blumenberg 1975). Potrdilo se je, da gre pri kopernikanskem obratu v temelju za geometrizacijo prostora. Ta je omogočila povezovanje empiričnega opazovanja in matematičnih izračunov kozmičnih dogodkov in s tem približala kozmično realnost, ki je ni bilo mogoče neposredno dojeti. Pri tem se je predpostavljalo, da je geometrijski prostor – to je enakoobličen in neprekinjen, sam po sebi prazen prostor – identičen realnemu prostoru sveta. Religiozno relevantno je bilo pri tem prvič to, da je mogoče evklidični geometrijski prostor v njegovih razsežnostih dojemati tudi čutno, da pa je povsem neodvisen od tega čutnega/telesnega izkustva prostora in da ni podpiral vtisa, da se nahajamo v središču sveta. Hkrati pa je, drugič, neskončnost prostora, ki je bila kmalu pripisana kopernikanskemu sistemu (Thomas Digges 1576) konkurirala neskončnosti, ki je bila do tedaj kot božji predikat pripisovana samo Bogu; videti je bilo, da daje prav Giordanu Brunu, ki je postavil Boga in kozmos v simetrično razmerje. Tretjič, s poenotenjem zemeljske in zvezdne fizike (Galilei, *Supernova* 1572, supralunarni kometi) je bilo odpravljeno dotedanje razlikovanje med sublunarnim svetom spreminjanja, nastajanja in minevanja in supralunarnim svetom večnega in enakega krožnega gibanja. In končno, četrtič, kozmičnega neba/nebes Boga in blaženih (*empyreuma*) ni bilo več mogoče umestiti zgoraj, nad desetimi kristalnimi zvezdnimi kupolami; ni ga bilo torej več mogoče umestiti kozmično. Krščanskemu nauku o »poslednjih rečeh« so bili tako spodmaknjeni njegovi dotedanji prostorski temelji oziroma predpostavke.

Rimskokatoliška in reformatorske cerkve so bile tudi same udeležene v tem kopernikanskem obratu. Prag k realistični nebesni mehaniki – ki ga nominalisti prej iz različnih vzrokov niso prestopali – je prvi prekoračil lojalni, humanistično navdahnjeni poljski kanonik, ki je v predgovoru svojemu spisu *De revolutionibus orbium coelestium* pozival papeža, da podpre novo astronomijo. Delo je bilo natisnjeno leta 1543 v Nürnbergu po zaslugi njegovega in Melanchthonovega učenca Georga J. Rheticusa, profesorja matematike v reformatorskem Wittenbergu. Tam je pouče-

valo več kopernikancev, tako tudi Erasmus Reinhold, ki je leta 1551 svoje, kmalu splošno uporabljane, *Prutenische Tafeln* (*Pruske tablice*) o legi sonca, meseca in petih planetov zasnoval na heliocentričnem sistemu. Sam Melanchthon sicer ni hotel sprejeti Kopernikove pretenzije, da nudi pravo teorijo. Vodilni evangeličanski duhovnik Nürnbergga, Andreas Osiander, je v predgovoru Koperniku hvalil heliocentričnost kot do tedaj najboljši model za kozmološko preračunavanje, ki pa da iz bibličnih razlogov ne more veljati za opis realnosti. Taka argumentacija je pri obeh »religijskih strankah« še dolgo veljala za vzorec teološkega relativiziranja nove kozmologije.

Na protestantski strani je bil kopernikanski model navzoč v akademskem pouku, čeprav je leta 1588 danski astronom Tycho Brache zasnoval mešani model, ki se je poučeval do srede 17. stoletja. Po tem modelu krožijo planeti okrog sonca, vsi skupaj pa s soncem vendarle okrog Zemlje: Zemlja ostaja v stabilnem središču sveta. Na rimskokatoliški strani je bilo Kopernikovo delo dano na Indeks (še)le leta 1616, v zvezi s spori z Galilejem. Toda tudi tu je bil sprejet Tychov sistem, delno tudi v novih variantah; vsekakor je bil stari Ptolemejev sistem korigiran, kot na primer pri Giovanniju Batisti Riccioliju, ki je pustil, da planeta Jupiter in Saturn krožita le okrog Zemlje. Emblematsko bogati začetek njegovega spisa *Almagestum Novum* 1651 predstavi hkrati s tremi kozmološkimi sistemi tudi teološko opravičenje kozmologije: trinitarni (!) Bog je uredil svet po »meri, številu in teži«, kot izhaja iz svetopisemske *Knjige modrosti* (Mdr 11,21 in dalje); svetloba, ki izhaja iz Boga, naredi kozmos (raz)viden za človeške oči – in za daljnogled. Ricciolijev program najdemo tudi pri protestantskih filozofih narave tistega časa. Tudi če še ni sprejeto kot središče kozmičnega sveta, je in ostaja Sonce vse od antike dalje simbol človeškega duha in njegove spoznavne moči ter simbol vladarske slave.

Najraje bi vam pripovedoval o napeti zgodbi/zgodovini kozmologije med Kopernikom in Isaacom Newtonom ali Gottfriedom Wilhelmom Leibnizom, a se moram omejiti na opozorilo, da so pri oblikovanju nove podobe sveta sodelovali pripadniki obeh konfesij, in to preko njihovih meja. Lep primer za to so *Pruske tablice*, ki so jih publicirali v Tübingenu in jih je razvil Keplerjev učitelj Michael Mästlin: sprejete so bile kot temelj gregorijanske reforme koledarja leta 1582 – kljub temu pa so

nekatera protestantska ozemlja še dolgo uporabljala julijanski koledar. Plodno sodelovanje med Keplerjem, ki je cesarju Rudolfu preskrbel izboljšane tablice zvezdnih položajev, in Galilejem je ostalo v senci težav, ki sta jih imela vsak s svojo Cerkvijo. Bolj mirno je potekala dolgoletna izmenjava med učenim vojvodo Avgustom iz Wolfenbüttla in v Rimu živečim jezuitom Athanasijem Kircherjem, ali debata med anglikanskim platonistom iz Cambridgea Henryjem Morom in Descartesom. Nekatera od teh imen so znana tudi po uporabi idej, ki so bile zunaj šolskega aristotelizma obeh veroizpovedi. Keplerjeva svetovna harmonija je bila prežeta s pitagorejskimi in platonističnimi predstavami, Kircherjeva izbira je bil Tycho Brache, toda v svojem *Itinerarium extaticum* 1656 je obravnaval hermetične in panzofične nebesne modele. Navsezadnje so bili prav jezuiti tisti, ki so v tem času s koncepcijo »možnih svetov« zaobšli realistično kozmologijo in s tem pripravili pot za metafizično inovacijo luterana Leibniza.

Razveza kozmičnega in religioznega neba

V »koevolucijo« reformacije in katoliške preнове v tej zvezi pa so vključena tudi znatna razhajanja v pogledih na razmerje med religioznim in prostorskim nebom in na odnos Boga do ustvarjenega prostora sploh. Najpomembnejša je bila razveza religioznega in kozmičnega neba, ki jo je izvedel že Luther in na kateri so luteranski teologi vztrajali tako nasproti tridentinskim kot tudi kalvinističnim stališčem. S to razvezo je bila teološko nevtralizirana kozmološka asimetrija med omejenim človeškim svetom in časom na eni strani in časovno ter prostorsko neskončnostjo kozmosa na drugi strani. V času razsvetljenstva 18. stoletja je to v protestantski teologiji privedlo do tega, da so Božjo navzočnost v kozmosu razumeli kot časovno opredeljevanje, toda hkrati kot nekaj neprostorskega /brezprostorskega (*raumlos*) – kar je bilo seveda radikalna revizija.

Vsi poznamo primere slikovnega in arhitektonskega predstavljanja religioznega neba v katoliških baročnih cerkvah. Praviloma se poslikana kupola odpira navzgor, v »nebo/nebesa«; onstran oblakov in natančno nad zemeljskim opazovalcem spodaj se v siju božanske slave živahno

in pisano gibljejo blaženi, svetniki in angeli nebeškega prebivališča.³ Kljub dejstvu, da gre pri tem za iluzionistično slikarsko insceniranje, imamo opraviti z estetsko in čustveno učinkovito obnovo tradicionalne *vertikalnosti* sveta, z razvrščanjem območij v prostoru od spodaj navzgor. Protestantško cerkveno stavbarstvo se je nebu/nebesom v cerkvi povsem odpovedalo (razen tam, kjer je prevzelo ali ponavljalo gotske nebesne oboke). V bistvu sploh ni poznalo sakralnega prostora, saj je po Luthrovem prepričanju »Božja hiša tam, kjer zveni in se posluša Božja beseda«, pa čeprav je to most na Labi. Udejanjenje tega pogleda in koncepta v cerkvenem stavbarstvu je pomenilo odstranitev vsakršnih podob (v kalvinizmu), ali pa slikovito predstavljanje Svetega pisma (v luteranstvu). Luteransko dosledno v tem smislu ni bilo le oblikovanje podnožja prižnice kot Mojzesa in postavitve Kristusove podobe na njen nadstrešek, ali poslikavanje visokega oltarja z biblijskimi prizori, ampak tudi tovrstno poslikanje cerkvenega stropa. V Turingiji in Frankoniji poznamo ganljive primere, ki motivno posegajo po vsem od začetkov svetopisemske *Geneze* do konca *Apokalipse*. Cerkevno občestvo tako ne roma več po poti zahoda v svetlobi vzhoda, temveč sedi v svetu Božje besede in njenega razodevanja zgodovine odrešenja.

Temu insceniranju biblijske zgodovine odrešenja v cerkvenem prostoru ustreza popolna desakralizacija kozmičnega prostora. Za to se je zavestno zavzemal že Luther in to ne le zaradi razvrednotenja nebesnih teles, kot ga je zahtevala že svetopisemska pripoved o stvarjenju (Gen 1). Za religiozno nevtraliziranje kozmičnega prostora je pomembna tudi Luthrova interpretacija verovanja v Jezusovo mesto »na desnici Boga Očeta«: pomembna mu je navzočnost celotnega Kristusa, v njegovi Božji *in* človeški naravi, v celotnem kozmosu. To je pomenilo zavrnitev vertikalne svetovne osi in prostorske hierarhije krajev glede na to os. Vsekakor pa Luther in luteranski filozofi svojega kristološkega pojmovanja prostora nikdar niso prenesli na sam (fizični) kozmos. Bolj so nasprotovali panteistični resakralizaciji kozmosa v renesančno platonistični tezi o neskončnosti prostora; nasprotovali so tudi Keplerjevi

3 Iz bogate umetnostnozgodovinske teološke literature bi opozoril na delo Johanna Zahltena *Barocke Himmelsbilder im kosmologischen Kontext* (Hübner 2004, 237–254).

ideji realno končnega, toda trinitarnega harmoničnega prostora. Kepler sam je prispeval k desakralizaciji kozmosa s tem, da si je upal nadomestiti božanske (*theophore*) krožnice gibanja planetov z elipsami, ki jih je zahtevala korelacija med opazovanjem in preračunavanjem: elipsami, v katerih je stalo Sonce le v enem od obeh žarišč. Newton je absolutni prostor, ki ga je zahtevala njegova fizika, znova definiral kot *sensorium Dei*, to je kot predstavnika Božje vsenavzočnosti, Božjega delovanja, ki podeljuje in tudi korigira telesom v svetu njihovo gravitacijo. Leibniz je temu ugovarjal s svojo alternativno definicijo kozmičnega prostora kot položaja enega telesa v odnosu do drugega telesa. Z vidika podobe sveta je bilo to posledica njegove luteranske tradicije; vsekakor je v nasprotju s Spinozinim enačenjem Boga in »narave« pomenilo skrajno distanciranje Božjega od prostorskega sveta (Beuttler 2010).

Medtem ko so uradnemu cerkvenemu učiteljstvu zvesti katoliki še naprej metafizično postulirali kozmično eksistenco religioznega neba in njegovih angelov, se je večina protestantskih piscev poslovila od predmetnega in naseljenega religioznega neba. Njihovo sprejetje naravoslovnega odčaranja neba je umestitev religioznega neba v versko prakso povezalo z razsvetljsko preusmeritvijo od metafizične kozmologije k »študiju človeka« (tako *An Essay on Man*, A. Pope 1733/34; *Bestimmung des Menschen*, J. Spalding 1748). To je bil eden od razlogov za umik liberalne teologije iz kozmoloških vidikov »fiziko-teologije«. Mesto za nebo/nebesa pa zdaj ni bilo iskano toliko v mistično krščanskih srcih – naj spet spomnim na Paula Gerhardta (EG 503, 15; 370,1) – kot v intuiciji za božje estetsko občutljivih duš. Vsekakor je bilo kozmično nebo nadomeščeno s kozmosom kot organsko celoto: »zrenje vesolja/univerzuma« je bilo za mladega Schleiermacherja »najvišja formula za religijo« (Schleiermacher 1799). Sam je to v svojem »nauku o veri« utemeljeval s tem, da je Božjo vsenavzočnost povsem na novo opredelil kot »Božjo neprostorsko (*raumlose*) vzročnost, ki je pogoj vsega prostorskega in prostora samega« (Schleiermacher [1830/31] 2008, 53; prim. Beuttler 2010, 241–42).

To slovo od kozmologije sicer lahko slavimo kot samoosvoboditev religije (U. Barth 1995, 14–42), toda ne gre prezreti, da je s tem iz teološke refleksije izginilo vse čudežno/čudovito v krščanskem predstavljanju sveta, začenši z angeli, ki niso več našli mesta v kozmičnem nebu in ki

so morali biti zato prepuščeni pobožni fantaziji, kot je pisal Schleiermacher. To je samo po sebi sicer v redu (Luther je v tej zvezi govoril o »imaginaciji«, Karl Barth celo o »divinaciji«), toda ni dovolj, če pobožnih fantazij ne predpisuje in ureja več noben kanon. Tako se ostaja brez besed nasproti »višjim svetovom« in »onstranstvu«, s katerimi je ezoterika od 18. stoletja dalje nadomestila prazno kozmično nebo. Vsebina teh zamišljenih prostorov je bila črpana in selekcionirana iz *Biblije* ali novih razodetij, dejansko pa je pri Emanuelu Swedenborgu ali Johannu Casparju Lavaterju in kasneje šlo za projekcije človeških hrepenenj in vse preveč človeškega širjenja Jaza. Ker je bila sodobna ljudska pobožnost teološko prepuščena sama sebi, je v veliki meri prežeta s kozmološko eshatologijo te poljudne ezoterike.

Bog in prostor

Schleiermacher je s svojo tezo o neprostorski vsenavzočnosti Boga udejanjil konsekvence iz Kantove spoznavno kritične destrukcije koncepta absolutnega prostora. Po Kantu ima prostor empirično realnost tako, da naš zunanji čut konstituira prostorsko pojavnost predmetov v tridimenzionalnem prostoru; istočasno pa ima prostor transcendentalno identiteto, se pravi, da sam ni predmet (čutnega) zrenja, temveč njegova forma.⁴ Od takrat se tako rekoč ni več posegalo po predpostavki teofornega absolutnega prostora; na evangeličanski strani bi morda lahko omenili le idejo Karla Heima o nadpolarnih prostorih, ki jo je razvil po letu 1904 ob recepciji Einsteinove fizike, na katoliški pa idejo »kozmičnega Kristusa«, v kateri je Teilhard de Chardin prav tako povezal prostorsko in časovno orientacijo v kozmosu (Thiede 2001). Vsekakor je evangeličanska teologija do nedavnega skoraj v celoti zanikala kakršno koli povezovanje Boga in kozmosa kot prostora. To se je zrcalilo tudi v privilegiranju eksistencialno-časovne dimenzije bivanja nasproti estetsko prostorski po letu 1918, posebej v protestu proti umetniško-religioznemu

4 Natančno predstavitev metafizike prostora kot reprezentacije Boga (Henry More, Isaac Newton, Leonhard Euler in drugi) in Kantove »kopernikanske revolucije« v tej zvezi nudi Ulrich Beuttler (2010, 203–241).

programu 19. stoletja, ki gaje Richard Wagner ubesedil v formulaciji: »Čas tu postane prostor« (»*Zum Raum wird hier die Zeit*«). Celo Paul Tillich, ki je kulturno-teološko razmišljal o bivanju in prebivanju v prostoru, je govoril o spopadu med judovsko-krščanskim »Bogom zgodovine« in »bogovi prostora« (Tillich 1962, 187–197); še leta 1986 se je lahko srečalo formulacijo: »Bog prebiva v času« (Ritschl 1986, 250–61).

Deficitarnost take teološke usmeritve je v tem, da po prodoru novodobne kozmologije ne zmore več poimenovati odnosa Boga do izkustveno doživetega prostora. Neprostersko (*raumlose*) vzročnost lahko opredelimo le iz nasprotja do znotraj svetne kavzalnosti, hkrati pa neprosterska vsenavzočnost ne dopušča diferenciacije, ki jo krščanska pobožnost vendarle izkusi. Karl Barth se je skliceval na trinitarni značaj krščanske molitve in proti sprejetju Božje neprosterskosti postavil tezo, da je Bog različen od vseh svetovnih prostorov, ker živi v svoji trinitarnosti različnost v sebi samem in ima tako svoj prostor v sebi samem (K. Barth [1940] 1986, 527). Možnih fenomenoloških vidikov in posledic te teze pa Barth pri tem ni razvil.

Na tem mestu lahko ponovno opozorim na bistrega učenca Ulricha Beuttlerja, po izobrazbi tudi fizika. Opazil je, da imajo vse rešitve problema, ki obstaja od Kanta dalje, nekaj skupnega, pa naj pri tem zagovarjajo *pro* ali *contra*: s pojmom »prostor« imajo vse v mislih – kot tudi Kant in Schleiermacher – evklidični geometrijski prostor, tridimenzionalno neskončen, neprekinjen, enoobličen, homogen, izotropen itd. Spričo takratne odsotnosti neevklidičnih geometrij sta bila Kant in Schleiermacher lahko prepričana, da *matematična* geometrija (kot sintetični apriori zunanjega čuta) in *empirična* geometrija sovpadata; to seveda že nekaj časa ni več sprejeto. Evklidični geometrični prostor pa sam po sebi ne more imeti krajev, v katerih bi bil Bog lahko navzoč. Geometrijski prostor je zato religiozno posredno irelevanten in si ga je mogoče teološko prisvajati skoraj le z zavajanjem. Treba je torej na novo razviti pojem prostora, ki bo različen od geometrijskega in ki bo dopuščal lokalno, gradualno, intencionalno in časovno diferenciacijo. (Beuttler 2010, 31,33 isl.).

To pa nikakor ne pomeni, da bi teologi znova razvijali kozmologije, ki bi lahko »hodile v zelje« vsakokratnim naravoslovnim modelom na-

stanka, strukture in evolucije kozmosa; taka napaka ne sme več obremenjevati znanstveno- in kulturnohermenevtičnega razgovora teologije z naravoslovjem. Namesto kozmoloških teorij je na dnevnem redu *fenomenologija prostorov Božje navzočnosti*. Vprašanje se namreč ne glasi: Kako je Bog lahko v prostoru povsod navzoč? – kot da bi bilo tako metafizično izvajanje mogoče in kot da v svetu ne bi bilo krajev, v katerem bi vprašanje »kje je Bog?« ostalo brez odgovora. Vprašanje se glasi: Kako lahko opišemo prostore, v katerih je Bog doživljan kot navzoč? Odgovor naj bi bil kar se da »gost opis« v smislu fenomenološkega »odprtja« zunanje in notranje zaznanega. Tu je prišlo v zadnjih desetletjih do mnogo obetajoče konvergence siceršnje – delno dobro utemeljene, upravičene, delno obžalovanja vredne – divergence v kozmoloških posledicah in učinkih protestantske reformacije in katoliške reforme. To konvergenco lahko sedanji *spatial turn* v kulturoloških vedah le še okrepi. Toda taka fenomenologija na nov način nadaljuje stari znanstvenoteoretski program »reševanja fenomenov«, ki ga je postavil Platon in kasneje ponovno kozmologi 16. stoletja.

Prostori, v katerih se verodostojno doživlja Božja navzočnost, niso le prostori, ki so posebej namenjeni religiozni praksi, saj religiozna praksa tudi ni omejena le na take prostore. Religiozno relevanten prostor je tudi *življenjski prostor*, na primer naše stanovanje ali domovina, ki ustvarja trajno vzdušje drugačnega, od nas spremenjenega okolja našega vsakdanjega bivanja; Bog se tu da izkusiti kot prikrita transcendenca v prostoru (*praesentia per essentiam*). Še vedno je relevanten tudi kozmični prostor, saj še vedno hodimo pokončno in še vedno lahko gledamo proti nebu. To je tudi imel v mislih Kant, ko je razločno artikuliral ambivalentnost »zvezdnega neba nad nami«, končnega in neskončnega, fascinirajočega in grozljivega. Tako je nebo lahko religiozni simbol za razliko Boga nasproti svetu, v katerem je hkrati navzoč kot moč (*praesentia per potentiam*).

Interdisciplinarna fenomenologija teh prostorov je ena od najzanimivejših aktualnih nalog. O tem bi bilo potrebno posebno predavanje. Tu bi rad opozoril le še na en poseben prostor: *prostor cerkvene božje službe*, poseben prostor, *heterotop*, v katerem se prepletajo vsi prostori, ki jih praznujoči doživljajo telesno, čustveno in refleksivno in katerih ambivalentnost – tako upajo – odrešujoče predeluje (*praesentia Dei salutaris*).

Izvajana liturgija spremeni cerkveni prostor v resonančni prostor Božjega duha in korespondenčni prostor skupnosti vernikov; hkrati pa je s tem tisti prostor v svetu, ki ga novoveška izguba *apokaliptične* usmerjenosti v času ni dosegla in ga tudi doseči ne more. Kajti liturgija in še posebej sveta večerja ni le simbol, ampak realna navzočnost *konca* časa, ki je sicer kot posledica sekularnega hiliazma naše civilizacije napredka odprt v brezkončno bodočnost. Na to sem namignil v začetku predavanja, ko sem omenil astrologijo, ki temelji na apokaliptiki. Toda tudi to bi bilo že novo predavanje.

Naj za konec kontrastiram Bennov *Die Mythe log* (Mit je lagal) z verzi pesmi *Vielleicht* (Morda) Rose Ausländer (1901–1988):

*Ko se čas skrije za nebo,
ga zvezde ne izdajo.
Tiho je,
ljudje kot okameneli čakajo znamenje.
Morda je zapisano v Orionu
in nihče ne zna brati.*

LITERATURA

- Barth, Karl. (1940) 1986. *Kirchliche Dogmatik 2/1*. Zürich: TVZ.
- Barth, Ulrich. 1995. »Abschied von der Kosmologie – Befreiung der Religion zu sich selbst«. V *Urknall oder Schöpfung? Zum Dialog von Naturwissenschaft und Theologie*, ur. Wilhelm Gräß, 14–42. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Beuttler, Ulrich. 2010. *Gott und Raum*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Blumenberg, Hans. *Die Genesis der kopernikanischen Welt*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1975.
- Hübner, Jürgens, ur. 2006. *Theologie und Kosmologie*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Koyré, Alexandre. 1957. *From the Closed World to the Infinite Universe*. Baltimore: John Hopkins Press. [Slovenski prevod: 1988. *Od sklenjenega sveta do neskončnega univerzuma*. Ljubljana: Studia humanitatis.]

- Reich, Christa. 2001. »Geh aus, mein Herz, und suche Freud«. V *Geistliches Wunderhorn*, ur. Hansjakob Becker u.a., 262–274. München: C. H. Beck.
- Ritschl, Dietrich. 1986. »Gott wohnt in der Zeit«. V *Gottes Zukunft – Zukunft der Welt: Festschrift für Jürgen Moltmann zum 60. Geburtstag*, ur. Hermann Deuser, 187–197. München: Chr. Kaiser.
- Schleiermacher, Friedrich. (1799) 1997. *Über die Religion*. Berlin: Reclam. [Slovenski prevod: 2005. *O religiji*. Ljubljana: KUD Logos.]
- . (1830/31) 2008. *Der christliche Glaube. 2. Auflage*. Berlin: De Gruyter.
- Sparn, Walter. 2007. »'Aussichten in die Ewigkeit'. Jenseitsvorstellungen der neuzeitlichen protestantischen Theologie«. V *Das Jenseits. Facetten eines religiösen Begriffs in der Neuzeit*, ur. Lucian Hölscher, 12–39. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Thiede, Werner. 2001. *Wer ist der kosmische Christus?* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Tillich, Paul. 1962. *Auf der Grenze*. (Der Widerstreit zwischen Zeit und Raum). Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk.

Predavanje na Humboldtovi univerzi v Berlinu 30. novembra 2015 v okviru ciklusa Sistemaska konkurenca in koevolucija – krščanski svet po reformaciji (Romano Guardini Stiftung).

Iz nemščine prevedel Marko Kerševan

ŠTUDIJSKI VEČERI 2015/2016

Sezona 2015/2016 »Študijskih večerov« Slovenskega protestantskega društva Primož Trubar s predavanji in razpravami v Trubarjevi hiši literature, ki jih je tako kot prejšnja leta omogočila Mestna občina Ljubljana, organiziral pa dr. Božidar Debenjak, je obsegala:

16. september: »Nemški« luterani in »slovenski« katoličani. Nekaj utrinkov iz zgodovine mariborske nemške evangeličanske občine v 19. in 20. stoletju, predaval mag. Boštjan Zajšek.

21. oktober: Zakaj Hegel pravi o sebi: »Jaz sem luteran.« Luteranstvo v spisih enega največjih filozofov, predaval dr. Božidar Debenjak

18. november: Svetovna luteranska zveza – Skupnost Cerkev, predaval mag. Geza Erniša.

16. december: Zgodnjekrščanski spisi med kerigmo in kanonom, ob izidu zbornika Zgodnjekrščanski spisi predaval dr. Alen Širca.

20. januar: Dileme in »kontroverznosti« »najbolj laičnega papeža«, predaval Peter Kovačič Peršin

17. februar: Materialna podoba Dalmatinove Biblije: Nekatera nova spoznanja, predavala dr. Jedert Vodopivec Tomažič

16. marec: Max Weber, protestantizem in vprašanje »krščanskosti« zahodne civilizacije, predaval dr. Marko Kerševan.

20. april: »Podajmo si roke in srca!« Verska solidarnost nemških protestantov z evangeličani v slovenskih deželah 1856–1918, predavala dr. Angela Ilič.

18. maj: Odrinjene Jezusove učenke iz Novega testameta, predaval dr. Božidar Debenjak

15. junij: Protestantizem včeraj, danes in jutri: Simpozij in zbornik o protestantizmu, mag. Franc Kuzmič.

V tej rubriki objavljamo prispevke oz. podlage za Študijske večere, ki so jih avtorji pripravili in priredili za natis v reviji, torej dopolnjena in po načelu znanstvene ali strokovne razprave prirejena besedila predavanj. Besedilo dr. Božidarja Debenjaka o Heglu objavljamo v rubriki *Razprave, študije*, prispevka častnega škofa Geza Erniše in mag. Franca Kuzmiča pa v rubriki *Razgledi, vpogledi*. Prispevek Petra Kovačiča Peršina je bil pod naslovom *Frančišek, iskalec smeri duhovnih temeljev nove civilizacije: Kako naj krščanstvo znova postane duhovni temelj zahodne civilizacije?* objavljen v Sobotni prilogi *Dela* z dne 14. maja 2016, zato bomo daljši povzetek izvirnega predavanja objavili v *Lubih Slovencih*. Prispevek dr. Jedert Vodopivec Tomažič je predviden za naslednje leto, zato pa rubriko začenjamo s prispevkom Barbare Žabota na osnovi zadnjega predavanja iz lanske sezone 2014/2015 (17. junij): *Ko mrtvi spregovorijo. Protestantska mrliška knjiga v luči novih raziskav*.

Barbara Žabota

KO MRTVI SPREGOVORIMO

Protestantska mrliška knjiga v luči novih raziskav

Protestantsko gibanje je v časovnem razponu nekaj več kot sto let močno zaznamovalo življenje ljudi v Ljubljani in njeni okolici. Zato ne preseneča dejstvo, da imamo za poglobljeno raziskavo in pripravo temeljne študije o protestantizmu v Ljubljani od njegovih začetkov v dvajsetih letih 16. stoletja pa vse do njegovega zatona ob koncu dvajsetih let 17. stoletja v domačih in tujih arhivih na voljo kar nekaj ohranjenih arhivskih virov.

Sama intenzivnost gibanja in dolžina trajanja sta zelo verjetno botrovali tudi dejstvu, da lahko sledove delovanja protestantov najdemo v nekaterih sočasnih arhivskih virih, ki so, če imamo srečo, ohranjeni v celoti ali v manj srečnih okoliščinah samo delno, pa tudi v marsikaterem mlajšem arhivskem viru. Pogosto se moramo zahvaliti prav slednjim, če so ti seveda zanesljivi, da lahko z njihovo pomočjo ustrezno dopolnimo oziroma v manjši ali večji meri rekonstruiramo primarne arhivske vire, za katere vemo, da so nedavno še obstajali, danes pa so izgubljeni ali uničeni.

Med pomembnejše sočasne primarne arhivske vire zagotovo sodita danes t. i. *Seznam obhajancev 1580–1593* in *Mrliška knjiga prve protestantske občine v Ljubljani 1578–1587*,¹ ki predstavljata le skromen del nekdanj obsežne protestantske matične knjige.² Kljub delni ohranjenosti

1 AS 2, t.e. 91, snopič 6.

2 Primarna strukturiranost same knjige, ki predstavlja rdečo nit prispevka, me je napeljala k razmišljanju, da bi bilo smiselno v nadaljevanju uporabljati izraz *ljubljska protestantska matična knjiga* oziroma *ljubljska protestantska matrika*, sploh zato, ker je namen prispevka predstaviti matriko kot celoto in ne le njen ohranjeni del. Oba izraza tudi nista novost, saj ju večkrat zasledimo v literaturi poleg izrazov *luteranska matrika* (*die Luterische Matrik*) ali *mrtvaški zapisek ljubljanskih luteranov* (*der Todtenmatrik der Laibacher Lutheraner*). Glej npr. *Obravnave* 1889, 150–151; *Obravnave* 1903, 200–201.

matrike ta velja za najstarejšo matično knjigo v celinskem delu današnje Slovenije.³

Prvotni obseg in kaj se je ohranilo do danes

Protestantska matična knjiga, sestavljena iz več različno številnih pergamentnih pol in vezana v rjavo usnje, je v času svojega nastanka obsegala najmanj 324 folijev,⁴ ki so bili razdeljeni v štiri poglavja oziroma sklope: krstna matična knjiga (*Getauftten 1578–1596*), poročna matična knjiga (*Getrauten 1578–1596*), seznam obhajancev (*Communicanten 1578–1593*) in kot zadnja mrliška matična knjiga (*Beerdigten 1578–1589*).⁵

Do današnjih dni⁶ se je ohranilo le 57 folijev ali dobra šestina celotne knjige. Ohranjeni del zajema zadnji dve poglavji, ki pa žal tudi nista ohranjeni v celoti, temveč so se ohranili le v nadaljevanju omenjeni foliji: 243–259 (*seznam obhajancev 1580–1593*), 280–287 (*vpisi smrti od začetka januarja 1578 do konca septembra 1579*), 290–296 (*vpisi smrti od januarja 1580 do 3. novembra 1580*), 298–321 (*vpisi smrti od januarja 1581 do 10. avgusta 1587*) in 324 (*zapis o darovalcu protestantske matrike*).

Na začetku knjige je bilo v preteklosti iztrganih 28 folijev oziroma tri velike pole – prva in druga sta obsegali osem, tretja pa dvanajst malih pol. Ostanke le-teh so vidni še danes, saj se je tistemu, ki je pole namerno iztrgal, pergament ob vezicah, ki so povezovale pole v blok, zatrgal. Do prve ohranjene strani je nato sledilo še 214 folijev, ki so prav tako iztrgani,

- 3 V 16. stoletje seže še nekaj matičnih knjig, ki so se ohranile v celinskem delu današnje Slovenije: rojstna matična knjiga župnije Mengeš (od leta 1584 dalje), rojstna matična knjiga in indeks župnije sv. Nikolaja v Ljubljani (od leta 1588 dalje) in rojstna matična knjiga župnije Stari trg pri Slovenj Gradcu (od leta 1597 dalje). Povsem drugače je na Primorskem, kjer se je tradicija vodenja matičnih knjig začela že vsaj v prvih letih 16. stoletja: Izola (R 1506), Milje (R 1514, P 1577), Piran (R 1533, M 1505), Koper (R 1554, P 1588), Prvačina (R 1578), Gorica (R 1596, P 1596) in Črniče (R 1597). Glej: *Vodnik* 1972; *Vodnik* 1974; *Vodnik* 1999.
- 4 Metelko je v svoji knjigi zapisal, da je matrika obsegala 327 oštevilčenih listov (Metelko 1825, XX).
- 5 Glej: Hitzinger 1863, 84; Dimitz 1875, 318.
- 6 Zadnji ogled ljubljanske protestantske matrike v Arhivu Republike Slovenije je bil opravljen 22. aprila 2015.

izgubljeni ali uničeni, za njimi pa se sledi v knjigi niso ohranile. Med *Seznamom obhajancev* in prvimi vpisi smrti manjkajo foliji 260–279 (dvajset folijev oziroma ena velika pola), potem pa še folija 288 in 289, ki sta bila izrezana, folij 297, ki je bil iztrgan, in čisto na koncu vsaj folija 322 in 323.

Z izmero ohranjenega dela knjige lahko ugotovimo, da meri posamezen list 30,5 cm v dolžino in 21,5 cm v širino. Pergamentni blok, ki je zavarovan z usnjeno platnico oziroma usnjenim ovojem, se zapira najprej v desno in nato v levo ter meri v dolžino 30,5 cm, v širino pa 69 cm. Sama usnjena platnica je danes v zelo slabem stanju. Sprednja stran, ki je odrezana diagonalno v smeri zgoraj desno – spodaj levo, je imela nekdanj dva usnjena pasova, ki sta tekla po celotni širini, danes pa sta prav tako odrezana. Usnje je sicer zelo izsušeno in razpokano, na desni strani ovoja ima luknjo, ki so jo najverjetneje povzročili molji oziroma miši. Usnjeni ovoj je temno rjave barve z odtisnjenim vzorcem. Nekdanji hrbet te obsežne knjige (obsegal je 7 cm) je sedaj poležan in spremenjen v platnico.⁷

Preostanek ljubljanske protestantske matrike danes hrani Arhiv Republike Slovenije. Zaradi vseh poškodb, ki so nastale na knjigi v preteklih stoletjih, in boljšega zagotavljanja nadaljnjega materialnega varstva je bila knjiga leta 2000 izločena iz preostalega spisovnega arhivskega gradiva Deželnih stanov za Kranjsko. Danes se tako hrani ločeno v posebni zaščitni škatli, ki je bila izdelana po meri, na koncu I. registrature za škatlo 940.

Začetek vpisovanj v protestantsko matriko

Tridentinski koncil (1545–1563) je prvi predpisal vodenje krstnih in poročnih cerkvenih matičnih knjig, šele pol stoletja kasneje (leta 1614) je nato papež Pavel V. z rimskim obrednikom dopolnil predpisano še z zahtevo po vpisovanju umrlih v mrliške matične knjige. Že pred tridentinskim koncilom (v 15. stoletju) lahko na Slovenskem zasledimo prve matične knjige, in sicer v primorskih mestih (Piran, Izola), v notranjosti pa šele na vrhuncu reformacije v zadnji četrtini 16. stoletja (Ljubljana, Mengeš). Da so prvo matično knjigo vpeljali ravno ljubljanski prote-

7 Ugotovitve so bile zabeležene ob ogledu 6. marca 2014.

stantje, ne preseneča, saj je bilo prav reformacijsko gibanje tisto, ki je poudarjalo pomen vodenja matičnih knjig. Z njimi so namreč lahko nadzorovali sprejemanje zakramentov. (*Vodnik* 1972, XVII–XVIII)

Nastanek ljubljanske matične knjige oziroma začetek vpisov vanjo lahko, zahvaljujoč ohranjenemu zapisu na sprednji strani zadnjega folija, zelo natančno določimo. Iz ohranjenega zapisa tako razberemo, da je knjigo leta 1578, na novega leta dan, (protestantski) cerkvi podaril Marko Stettner (mlajši), mestni svétnik v Ljubljani.⁸

Ljubljanska protestantska matrika je začela služiti svojemu namenu že prve dni januarja 1578. V mrliškem delu knjige se je ohranil naslovni zapis, ki pravi, da so v četrtem poglavju zapisane osebe, ki so umrle od leta 1578 dalje.⁹ Že 7. januarja so naslovu dodali prva vpisa pokojnikov – dveh otrok. Prvi je bil Jurij, sina Rogerja Lotharja in njegove žene Felicite, ki so ga pokopali v cerkvi sv. Petra.¹⁰ Iz drugega zapisa beremo o Evi, hčerki Janeza Jekšiča in njegove žene Ane, ki je bila pokopana na pokopališču ob cerkvi sv. Petra.¹¹ Prva vpisa ne navajata vzrokov smrti otrok, prav tako ne imena predikanta, ki je opravil mrliški govor in pokojnika pospremil k njenemu zadnjemu počitku.

Prvima vpisoma nato sledijo v kronološkem zaporedju vpisi ostalih pokojnih za vsa naslednja leta, z izjemo tistih, zapisanih na folijih, ki se niso ohranili do danes. Nekaj teh pogrešanih vpisov je bilo mogoče rekonstruirati s pomočjo zanesljivih sekundarnih virov. Za leto 1587 tako lahko dopolnimo manjkajoči vpis o smrti Felicite pl. Gallenberg, rojene baronice Harrach, ki je bila 24. marca pokopana v špitalski cerkvi sv. Elizabete.¹² V letu 1588 (24. junija) je bil prav v tej cerkvi pokopan tudi

8 »*Diß buech hatt her Marx Stettner, rhats burger zu Laybach, zum newen jar zur kkirchen verehrt anno 1578.*« Glej: AS 2, t.e. 91, snopič 6, fol. 324r.

9 »*Das IIII. capitel, von personen, so vom [15]78 jar an gestorben.*« Glej: AS 2, t.e. 91, snopič 6, fol. 280r.

10 »*Den 7. tag january a[nno] [15]78 ist Georgius, m[agistry] Rogery Lothary vnnd Felicite, seiner ehlihen haußfraw, sohn zw S[annt] Peter in der khirhen begraben.*« Glej: AS 2, t.e. 91, snopič 6, fol. 280r.

11 »*Den selben tag ist auff S[annt] Petters freythoff begraben Eua, Hannsen Jeckhschitsch vnnd Anna, seiner ehlihen hausfrawen, ehlihe tohter.*« Glej: AS 2, t.e. 91, snopič 6, fol. 280r.

12 »*Den 24. marty 1587 ist in vnser spitalkirchen begraben worden frau Felicita von Gallenberg, ein geborner freyin von Harrach, wittib etc., deren ich Spindler die leihbredig gethan, ex Ezeih: 37 visis de resurrectione.*« Glej: AS 1073, a.e. 272 (I-43r), fol. 72v.

Janez, sin Kristofa barona Auersperga.¹³ Pri sv. Petru so 23. septembra tega leta pokopali triletnega sina gospoda Peera,¹⁴ 17. novembra pa je v Ljubljani umrl organist in meščan Janez Diener.¹⁵ Leta 1589 je postala špitalska cerkev zadnje počivališče Adama barona Egkha (11. febru- arja),¹⁶ Barbare pl. Prankh, rojene pl. Scheyer (18. aprila),¹⁷ Doroteje baronice Auersperg, rojene baronice Meseritsch-Lomnitz (23. maja),¹⁸ in Marije Kristine baronice Auersperg, rojene baronice Spaur-Vallör (5. junija).¹⁹ Tega leta je umrla tudi Magdalena (Ursini) grofica Blagaj, rojena pl. Lamberg (9. marca), ki so jo pokopali v Kočevju,²⁰ Ljubljana pa

- 13 »Den 24. juny 1588, am s[annt] Joannis Baptista tag, ist in vnsern burgerspitall begraben junkher Johann, herrn Christoffen freyherrn zu Auersperg, landtsverwesers in Crain etc., sohnlein.« Glej: AS 1073, a.e. 272 (I-43r), fol. 40r.
- 14 »Den 23. september 1588 ist des herrn Peern söhnlein bey 3 jahren zur erden gehen S[annt] Peter bestatfet, dem ich M[agister] Pyroter die leichbredig gethan aus 49 exk. ob die betern einen nuz auch hieupon haben, wan ihnen gott kinder gibt vnd aber balt wider durch den todt nimeth.« Glej: AS 1073, a.e. 273 (I-44r), fol. 46v.
- 15 »Den 17. november 1588 ist Johann Diener, ein organist vnd fürnemmer burger, verschi- den, vnd den 18. zur erden bestatt. Dem ich die leichbredig gethan ex 11. ecclesia: wie der baum felt, also bleibt er ligen, daraus dits gehandelt ob der sentenz der am lezten endt vber ein gesprochen möge geendert werden; ob einem menschen nach sein absterben möge geholffen werden mit vigilien begengnusen etc.« Glej: AS 1073, a.e. 274 (I-45r), fol. 93r.
- 16 »Den 11. febr[uary] 1589 ist in vnser burgerspitalkirchen begraben herr Adam freyherr zu Egkh vnd Hungerspach etc. dem ich Spindler die leichbredig gethan. Apocol 7.« Glej: AS 1073, a.e. 273 (I-44r), fol. 35r.
- 17 »Den 18. aprilis 1589 ist in vnser burger spitallkirchen begraben die edle vnd tugendtsame frau Barbara von Prankh, ein geborner von Scheyer, deren ich Spindler die leihbredig gethan. 2 Cor 5 de extremo judicio, in praesentiae lotig nobilitatis Carnioliae.« Glej: AS 1073, a.e. 272 (I-43r), fol. 72v.
- 18 »Den 23. may 1589, am pfingst Montag, ist frau Dorothea freyin zu Auersperg, gebor- ner freyin von der Meseritsch vnd Lemnitz wittib sallige, gestorben, vnd den mitwoch hernach den 25. may, in vnser burgerspital, unter dem stuel, da sie in der bredig zu sizen gepflegt, auff ihr selbs begehren begraben worden, deren ich Spindler die leihbredig gethan, Math: 17 de clarificatione Christi.« Glej: AS 1073, a.e. 272 (I-43r), fol. 40v.
- 19 »Den 5. juny 1589 ist ganz sallighklich eingeschlaffen frau frau Maria Christina, freyin zu Auersperg, geborner freyin von Spaur vnd Vallor etc., wittib, sällige gedechtnus, vnd den 8. juny neben die frau frau Weikhartin sällige, in der kirchen begraben worden, deren ich Spindler die leihbredig gethan, Luce: 10 vnum ... Maria optimam partem elegit etc.« Glej: AS 1073, a.e. 272 (I-43r), fol. 40v.
- 20 »Den 9. marty 1589 ist frau Magdalena, graffin von Blagay, n[ata] Lamberg, zu der passion bredig getragen worden, hernach auf Gotschee weggeführt, vnd dorth begraben.« Glej: AS 1073, a.e. 272 (I-43r), fol. 47r.

je izgubila dva ugledna meščana – mestnega svetnika Andreja Dienerja (4. marca)²¹ in Janeza Pfannerja, ljubljanskega župana in špitalskega mojstra (11. junija).²² Zadnjega avgusta 1589 je okoli poldneva preminil Jurij Dalmatin, predikant v Ljubljani in Škocjanu pri Turjaku, ki so ga 1. septembra pokopali pri Sv. Petru. Pred pogrebom je predikant Benedikt Pyroter opravil pridigo v špitalski cerkvi.²³

Rekonstrukcija izgubljenih protestantskih krstov in porok

Kdaj natančno je bil prvi krst otroka in kdaj se je poročil prvi par, najverjetneje ne bomo nikoli ugotovili. S pomočjo zanesljivega sekundarnega vira, o katerem nekaj več besed v nadaljevanju, pa se je dalo rekonstruirati drobec povsem izgubljenega dela protestantske matrike – tako krstnega kot tudi poročnega dela.

Z natančnim pregledom omenjenega sekundarnega vira je bilo možno rekonstruirati le nekaj odstotkov vpisanih krstov in desetino vpisanih porok. Podatki trenutno kažejo na to, da se je prvi doslej znani krst²⁴

21 »Den 4. marty 1589 ist Andree Diener, rathsburger, begraben, dem ich Spindler die leichpredig gethan. Luc. 11. beati, qui audiunt uerbum domini et custodiunt illus.« Glej: AS 1073, a.e. 274 (I-45r), fol. 93r.

22 »Den 11. juny 1589, dominica 2. trinitatis, ist begraben herr Hanns Pfanner, rathsburger, burgermaister vnd spitalmaister etc., dem ich Spindler die leihpredig gethan.« Glej: AS 1073, a.e. 273 (I-44r), fol. 205r.

23 »Den letzten augusti (im j[ahr] 1589) ist vmb mittag selig in gott verschieden der ehrwürdige vnd wolgelerte herr M[agister] Georgius Dalmatinus, e[iner] e[rsamen] landschafft hir christlicher predicant vnd zu Auersperg bey S[annt] Canzian pfarrer, welcher den 1. septemb[er] bey S[annt] Peter ehrlich ist zur erden bestattet worden, dem ich Bened[ict] Pyroter zuvor in der spitalkirchen die leichpredig gethan, aus Esaia 56 (57) capit[el] wo der prophet klagt, wie der gerechte vmbkome, vnd die leuth nemen solches nicht zuherz, vnd daraus fürnemlich diß gehandelt, wie es doch gott meine vnd was er für vrsach habe, daß er seine junge, getreue vnd solche menner, die gott vnd seiner kirchen hetten noch lang dienen mögen, vnd alters halber noch lenger vnd viel jar leben, er sie durch den tod aus diesem leben, so bald weggraffe vnd sterben lasse.« Glej: Metelko 1825, XX–XXI.

24 V letu 1578 je bil krst deklice Ane v resnici osmi po vrsti, kar nakazuje številka osem pred zapisanim besedilom. Posamezne vpise krstov in pokopov so predikanti pri posameznem letu oštevilčili, vendar je bila to prej izjema kot pravilo. V našem primeru smo imeli srečo, da so krsti oštevilčeni, zato vemo, da je naš prvi znani krst v resnici osmi po vrsti in prvih sedem še ne poznamo.

zgodil 18. januarja 1578 v hiši grofa Ahaca Thurna v Kamniku. Deklico Ano, hčerko Jožefa Stokhzandta in Margarete, je krstil predikant Krištof Spindler. Pri krstu so bili navzoči boter Ludvik Isenhausen in botri Cecilija Warl in Ana Harrer.²⁵ Kot zadnji zabeleženi krst za zdaj velja tisti, ki se je zgodil 14. septembra 1596, ko je Nikolaj Vurič krstil Veroniko, hčerko pokojnega ljubljanskega meščana Absoloma Wernerja (ubili so ga Turki) in Margarete Engelshaus. Kot boter je naveden Andrej Naglič, botri pa sta bili gospa Krazenpacher in Agnes Meyderlin.²⁶

Prva do zdaj ugotovljena poroka se je zgodila v Ljubljani 6. januarja 1578, na dan sv. Treh kraljev, in sicer v hiši, ki je bila tedaj v lasti stiške opatiije. Pri obredu je bil navzoč predikant Krištof Spindler, žal pa ne izvedemo imen ženina in neveste.²⁷ Tako velja za prvo rekonstruirano poroko tista, ki je bila vpisana konec januarja 1578. Predikant Jurij Dalmatin je 27. januarja tega leta poročil Jakoba Ungerja z Vrhnike in Margareto, vdovo Jakoba Doleharja.²⁸ Zadnjo poroko beležimo konec decembra 1596. V hiši Nikolaja pl. Bonoma, deželnega upravnika na Kranjskem, sta se 29. decembra 1596 poročila Adam pl. Bonomo in Felicita pl. Lamberg, rojena pl. Auersperg s Šumberka. Poročil ju je predikant Gašper Kumperger.²⁹

- 25 »(8) Den 18. jenner 1578 hab ich Spindler zu Stain in des herrn Achatzen freyherrn von Thurn hauß getaufft ein k[ind] Anna, v[ater] Joseph Stokhzandt, m[utter] Margaretha, p[aten] Ludwigh Isenhausen, Caecilia, Hansen Wärls hausfrau, Anna, Michäel Harrers, aufschlagers zu Crainburg, hausfrau.« Glej: AS 1073, a.e. 272 (I-43r), fol. 143v; a.e. 273 (I-44r), fol. 168v.
- 26 »Den 14. september 1596 taufft ich Wuritsch in haus k[ind] Veronica, v[ater] Absolon Werner, burger zu Laybach selliger, wellicher vor Klifß von Türkhen ist erschossen worden, m[utter] Margaretha, eine Engelshauserin, p[aten] Andreas Naglitsch etc., frau Krazenbacherin vnd Agnes Meyderlin.« Glej: AS 1073, a.e. 273 (I-44r), fol. 42v.
- 27 »Den 6. jenner, an der h[eiligen] 3 könig tag, 1578 hab ich Spindler in des abts zu Sittich haus alhie zu Laybach zusammen geben ...« Glej: AS 1073, a.e. 273 (I-44r), fol. 168r.
- 28 »Den 27. jenner 1578 hab ich M[agistrus] Georgius Dalmatinus in primo ehevolkh im haus zusamben geben mit namben Jacob Vnger von Ober Laybach vnd Margaretha, Jacoben Dolechers selligen nachgelassene wittib.« Glej: AS 1073, a.e. 273 (I-44r), fol. 168r.
- 29 »Den 29. decembris 1596 hab ich Kumprecht, in des herrn landtsverwalters behausung vermehlet den edlen vnd gestrengen herrn Adamen Wonhom etc. mit der wollgebornen frauen Felicitas von Lamberg, gebornen frauen von Auersperg vnd Schönberg.« Glej: AS 1073, a.e. 272 (I-43r), fol. 40r, 90v.

Kot kažejo rekonstruirani zapisi, se je ljubljanska protestantska matrika v vsakdanjem življenju aktivno uporabljala do konca leta 1589 (za pokope) oziroma do konca leta 1596 (za krste in poroke). Zakaj takšna vrzel med pokopi na eni strani ter krsti in porokami na drugi, je težko ugotoviti. Glede na to, da na koncu ohranjenega dela manjka le nekaj folijev, kamor so vpisovali pokope od 10. avgusta 1587 dalje, lahko sklepamo, da je po letu 1589 zmanjkalo prostora v knjigi za vse naslednje vpise pokopov oziroma so te vpisovali v novo knjigo, ki je še nismo odkrili oziroma se ni ohranila do današnjih dni.

Na tem mestu lahko tudi povsem izključimo možnost, da bi pokope vpisovali v izgubljeni del matrike ob koncu krstnega ali poročnega dela. To nam potrjujejo tudi raziskave Petra Hitzingerja, ki je sredi 19. stoletja še lahko videl ljubljansko protestantsko matriko v svojem polnem obsegu. Ob natančnem pregledu je tako lahko preštel vse vpise v krstni, poročni in mrliški del matrike, jih statistično obdelal in svoje izsledke objavil (Hitzinger 1863, 84). (*Glej tabelo na naslednji strani.*)

Iz njegove tabelarične objave je razvidno, da so predikanti v matriko vpisovali krste in poroke med letoma 1578 in 1596. V tem času je bilo krščenih 2051 otrok in poročenih 658 parov. Prav tako so predikanti v knjigo vpisovali pokope, vendar le med letoma 1578 in 1589. Teh je bilo v vseh letih natanko 570. Podobno lahko ugotovimo pri seznamu obhajancev. Njihovo število so beležili med letoma 1578 in 1593. Pod oznako *windisch* je naštel 8583 obhajancev, pod oznako *deutsch* pa le 4311. Hitzingerjevo statistično objavo je čez dvanajst let povzel Dimitz, ko je pisal zgodovino Kranjske v treh delih (Dimitz 1875, 318).

Kaj se je dogajalo z ljubljansko protestantsko matriko od konca 16. stoletja dalje, bomo skušali pojasniti v nadaljevanju. Prav tako, kje vse se je knjiga hranila in kako je preživela burno obdobje protireformacije in katoliške obnove.

ŠTUDIJSKI VEČERI

Statistični prikaz podatkov vpisanih v protestantsko matično knjigo (po Petru Hitzingerju)

LETO	KRSTI	POROKE	UMRLI	OBHAJANCI	
				slovensko	nemško
1578	133	64	58	585	386
1579	111	40	44	643	283
1580	126	44	88	420	264
1581	133	38	85	552	274
1582	100	42	55	495	258
1583	145	45	25	550	326
1584	114	32	65	524	276
1585	113	38	29	542	286
1586	121	22	53	580	242
1587	97	29	25	545	287
1588	104	7	14	530	289
1589	106	23	29	586	223
1590	93	35	–	556	273
1591	82	40	–	561	232
1592	78	35	–	474	220
1593	106	42	–	440	192
1594	93	19	–	–	–
1595	102	25	–	–	–
1596	94	38	–	–	–
SKUPAJ	2051	658	570	8583	4311

Zanesljivi sekundarni vir

Po letu 1596, ko se zaključijo vpisi v protestantsko matriko, njeno omembo ponovno zasledimo šele okoli leta 1699. Janez Gotard Lukančič,³⁰ ki je med letoma 1699 in 1710 dokončal *genealogijo kranjskih knež-*

30 Janez Gotard Lukančič pl. Hertenfels, sin Gabrijela Lukančiča, se je rodil 17. aprila 1665 v Ljubljani. Bil je član družbe sv. Dizma z vzdevkom Plamenec (*der Angeflamte*), zanimal pa se je tudi za genealogijo in heraldiko. Njegova genealoška zbirka v treh delih, ki jo je dokončal med letoma 1699 in 1710, še danes predstavlja enega od temeljev za raziskovanje kranjskega plemstva. Poročen je bil z Marijo Cecilijo Fürnpfeil pl. Pfeilheimb iz Škofje Loke. V zakonu se jima je rodilo dvanajst otrok, večina od teh je umrla v otroških ali mladostniških letih. Umrli je 12. oktobra 1711 v Ljubljani. Glej: Preinfalk 2014, 105–106.

jih, grofovskih, baronskih in viteških rodbin v treh delih, je iz takrat še v celoti ohranjene ljubljanske protestantske matrike črpal podatke o posameznih članih plemiških družin – podatke o krstih, porokah in pokopih. Pri vsaki obravnavani plemiški družini je pri prvem izpisu iz knjige vestno zapisal »*Extract auß dem original vermahlungs, tauff vnd sterbbuech zu Laybach*« ali »*Extract aus dem laybachischen original copulationbuch/tauffbuch/sterbbuech*«, pri vseh naslednjih pa le »*tauffbuech*«, »*copulationbuch*« ali »*sterbbuech*«, ob tem je navedel tudi zaporedno številko vpisa v posameznem letu, če je bila ta navedena v viru samem. Tako natančnim izpisom lahko sledimo skozi vse tri dele v celoti ohranjene genealogije, ki jo danes hrani Arhiv Republike Slovenije.³¹

Lukančičeva genealogija v treh delih je v resnici sestavljena iz štirih delov. Prvi del, ki je posvečen kranjskim knežjim in grofovskim rodbinam, nosi letnico 1699; drugi del je razdeljen v dva dela – od katerih prvi datira v leto 1700 in zajema kranjske baronske rodbine od črke A do R, drugi pa v leto 1710 z baronskimi rodbinami od R do Z; tretji del vsebuje podatke za kranjske viteške rodbine, datira v leto 1705, prinaša pa podatke le za rodbine od črke A do H. Genealogija je istovetna z zgoraj omenjenim zanesljivim sekundarnim arhivskim virom, s pomočjo katerega je bilo mogoče vsaj delno rekonstruirati manjkajoči oziroma neohranjeni del ljubljanske protestantske matrike. Lukančič ni vestno citiral le uporabljenih virov, temveč je z enako natančnostjo izpisoval tudi vsebino posameznega vpisa iz originala. Ker je izpisoval vse – krste, poroke in pokope – lahko vsaj njegove izpise pokopov primerjamo s še ohranjenimi originalnimi zapisi v knjigi. Primerjava teh v celoti potrjuje dejstvo, da se njegovi izpisi zvesto držijo originalnih zapisov, ki so jih v 16. stoletju v protestantsko matriko zapisovali predikanti. Prav zaradi te primerjave lahko mirno trdimo, da Lukančičeva genealogija v treh delih velja za zelo zanesljiv sekundarni vir (vsaj kar zadeva prepise iz protestantske matrike). Zaradi Lukančičeve natančnosti je uspela vsaj delna rekonstrukcija ljubljanske protestantske matrike, zato lahko zdaj vsaj v grobih obrisih vidimo strukturo same matične knjige, način vpisovanja v posameznem poglavju oziroma sklopu in količino zapisanega

31 AS 1073, a.e. 272 (I-43r), 273 (I-44r), 274 (I-45r).

pri posamezni osebi (številčnost podatkov je bila ne samo ampak tudi odvisna od posameznikovega družbenega statusa – npr. položaja posameznika v mestni upravi ali zgolj dejstva, da je posameznik pripadal plemiškemu stanu).

Primerjava s sočasnimi protestantskimi matičnimi knjigami v Gradcu in Celovcu

Ljubljanska protestantska matrika je tudi sicer nekoliko specifična, ko jo primerjamo še z dvema arhivskima viroma enakega tipa – tj. z graško ali s celovško protestantsko matriko. Dunaj protestantske matrike ni imel oziroma se ni ohranila. Primerjava kranjske, štajerske in koroške protestantske matrike je na tem mestu mogoča prav zavoljo zanesljivega sekundarnega vira – Lukančičeve genealogije.

V štajerskem deželnem arhivu v Gradcu hranijo več protestantskih matičnih knjig. V prvi, ki časovno zajema obdobje med letoma 1567 in 1574, so vpisi porok in krstov, del pa je namenjen tudi seznamu obhajancev.³² Ovitek knjige je usnjen, od prvotne platnice pa sta ostali sprednja in zadnja stran, ki sta močno poškodovani. Na naslovnici knjige sta še opazni v usnje vgravirani podobi evangelistov Janeza in Mateja, na zadnji strani pa sta zelo slabo vidni podobi evangelistov Luke in Marka. Knjiga je bila restavrirana in ponovno zvezana v letu 1991. Vsebina same knjige je razdeljena v več poglavij, ki si sledijo brez pravega reda. Tako imamo najprej nekaj strani vpisov porok,³³ sledijo krsti,³⁴ seznam obhajancev,³⁵ potem pa zopet krsti³⁶ in na koncu poroke.³⁷

Vpisi porok so zelo skromni in pogosto nedokončani, saj ponekod manjka celo ime ženina ali neveste, lahko pa je zapisano le osebno ime brez navedbe priimka. Vedno je zabeležen datum poroke, v redkih prime-

32 StLA, Hs 1268.

33 StLA, Hs 1268, fol. 1r–8v.

34 StLA, Hs 1268, fol. 9v–26r.

35 StLA, Hs 1268, fol. 27r–30r.

36 StLA, Hs 1268, fol. 32r–118v.

37 StLA, Hs 1268, fol. 119r–141v.

rih pa je zapisan tudi kraj poroke. Podobno je pri vpisih krstov – izvemo datum krsta, ime krščenca in njegovega očeta (v izjemnih primerih ime matere), ime enega samega botra ali botre, ne izvemo pa imena predikanta, ki je opravil obred. Krajev, kjer so otroke krstili, vpisi praviloma ne navajajo, razen v nekaj primerih. V seznamu obhajancev jasno ni delitve na *windisch* ali *deutsch*, kot to poznamo iz ljubljanske matične knjige. Zasedimo lahko vpise dnevov z imeni svetnikov, npr. *in festo Thomae, in die Mathiae, den tag Bartholomei, in die Mariae Magdalenaee, ...* in pa npr. *am heilligen Ostertag, am lezten Ostertag, den 1 Suntag nach Ostern, ...* Ponekod so zapisani tudi kraji obhajanja – od aprila 1569 dalje (npr. *den 1 Aprillis Freytag herrn Jacob von Windischgraz, den 5 Aprillis beim herrn Landsverweser zu Neundorff, den tag Barptholomei bey herrn Helffenreich von Khainach, in die Nativitatis Mariae bey herrn von Rakhniz, ...*).³⁸ Nedelje so praviloma označene z datumi in ne z imeni nedelj (npr. *dominica invocavit, dominica reminiscere, in festo trinitatis ...*), kot je to značilno za ljubljansko protestantsko matriko.

Druga knjiga je sestavljena iz petih ločenih delov, ki so bili zvezani leta 1991, vendar niso bili restavrirani in so zato bistveno slabše ohranjeni.³⁹ Prvi, drugi in tretji del predstavljajo krstne knjige, ki si sledijo kronološko (1575, 1577–1578, 1580–1593),⁴⁰ v četrtem delu je poročna⁴¹ in v zadnjem mrliška⁴² knjiga. Čisto na koncu je nato dodana še poročna knjiga⁴³ za obdobje med letoma 1567 in 1574, ki pa ni vezana k predhodnim petim delom in bi praviloma sodila k prvi matični knjigi. Način vpisovanja je v vseh delih podoben tistemu v prvi knjigi.

Za signaturo tretje protestantske matrike se skriva prepis protestantskih krstnih in poročnih matrik ter mrliške matrike (Hs 1268 in Hs 1285/1–5), ki je vezan v knjigo. Na hrbtu le-te najdemo napis z zlatimi črkami *Evangel. Matriken 1567–1598*. V prepisu najdemo tudi nekaj podatkov o usodi posamezne, še ohranjene, protestantske matrike.⁴⁴

38 StLA, Hs 1268, fol. 29r–29v.

39 StLA, Hs 1285.

40 StLA, Hs 1285/1, fol. 1r–22r; Hs 1285/2, fol. 23r–67v; Hs 1285/3, fol. 68r–138v.

41 StLA, Hs 1285/4, fol. 1r–60r.

42 StLA, Hs 1285/5, fol. 1r–39v.

43 StLA, zu Hs 1285, fol. 1r–12r.

44 StLA, Hs 1663.

Preglednica protestantskih matičnih knjig, ki jih hrani Štajerski deželni arhiv v Gradcu

KRSTNE KNJIGE	POROČNE KNJIGE	OBHAJANCI	MRLIŠKA KNJIGA
4. 3. 1569– 31. 12. 1569 (Hs 1268, fol. 9v–26r)	14. 12. 1567– 18. 12. 1569 (Hs 1268, fol. 1r–8v)	30. 11. 1567– 12. 1568 (Hs 1268, fol. 27r–30r)	2. 7. 159 5– 23. 9. 1598 (Hs 1285/5, fol. 1r–39v)
1. 1. 1570–20. 9. 1574 (Hs 1268, fol. 32r–118v)	8. 1. 1570–28. 11. 1574 (Hs 1268, fol. 119r–141v)	–	–
1. 1. 1575–31. 12. 1575 (Hs 1285/1, fol. 1r–22r)	31. 10. 1593–20. 9. 1598 (Hs 1285/4, fol. 1r–60r)	–	–
2. 1. 1577–31. 12. 1578 (Hs 1285/2, fol. 23r–67v)	14. 12. 1567–28. 11. 1574 (zu Hs 1285, fol. 1r–12r)	–	–

Na Koroškem protestantsko matriko v originalu še vedno hrani župnija sv. Egidija v Celovcu, fotokopije matrike pa Deželni arhiv v Celovcu. Za protestantsko dobo sta se ohranili krstna (1571–1599, dejansko do leta 1600) in mrliška knjiga (1571–1594, dejansko do leta 1600).⁴⁵

Krstna matična knjiga je razdeljena na tri dele – krstno knjigo za dečke zakonskega rojstva,⁴⁶ krstno knjigo za deklice zakonskega rojstva⁴⁷ in krstno knjigo nezakonskih otrok (dečkov in deklic).⁴⁸

Krsti vseh otrok so zapisani v tabeli. Na vsaki strani v knjigi je razpredelnica, kamor so običajno vpisali dvanajst krstov otrok. Podatki za posamezno leto so se vpisovali po naslednjem vrstnem redu: najprej mesec in dan, potem ime očeta in matere, nato ime krščenege otroka, sledilo je ime botra in kraj krsta.

Mrliška matična knjiga je razdeljena na dva dela – mrliško knjigo za moške⁴⁹ in mrliško knjigo za ženske.⁵⁰ Vpisi smrti so najprej pisani v enem stolpcu (pri moških med letoma 1571 in 1576, pri ženskah med

45 KLA, Stadtpfarre Klagenfurt St. Egid, Matriken, Sch. 1.

46 Ni paginirana, obsega 114 strani A3 formata.

47 Ni paginirana, obsega 115 strani A3 formata.

48 Ni paginirana, obsega le 16 strani A3 formata.

49 Ni paginirana, obsega 25 strani A3 formata.

50 Ni paginirana, obsega 12 strani A3 formata.

letoma 1571 in 1578), nato pa do konca knjige sledijo vpisi v dveh stolpcih na stran (pri moških od leta 1577, pri ženskah od leta 1579 dalje). Iz posameznih vpisov o pokojniku praviloma izvemo zelo malo podatkov (ime in priimek ter datum smrti). Izredno redki so primeri, ko je naveden poklic, kraj pokopa, starost osebe, vzrok smrti ...

Že krajša predstavitev graške in celovške protestantske matrike kaže na to, da je tudi istovrstno arhivsko gradivo pogosto zelo težko primerjati.

Ljubljanska protestantska matrika je pisana narativno, posamezni vpisi pogosto zelo veliko povedo o osebi/osebah (pokojniku, krščencu ali poročnem paru), zato je veliko bolj izpovedna od preostalih dveh ter izrednega pomena za vsa nadaljnja raziskovanja. Krste, poroke in pokope so v knjigo vpisovali različni predikanti, ki so delovali v Ljubljani pa tudi širši okolici, in so pri posameznem vpisu tudi navedeni. Zapisi si sledijo kronološko in po nekem vnaprej določenem redu.

Graška protestantska matrika ima časovno sicer res večji razpon – krsti (1569, 1570–1574, 1575, 1577–1578, 1580–1593), poroke (1567–1569, 1570–1574, 1593–1598) in pokopi (1595–1598), vsebinsko pa je zelo skromna in dejansko predstavlja zgolj register oseb z datumi rojstev, porok in smrti. Podobno je s celovško matriko, kjer sta se ohranila le krstni in mrliški del (1571–1600). Tu prvič zasledimo tudi tabelarični zapis krstov, ki je poleg tega razdeljen še na tri dele – posebej za dečke oziroma deklice zakonskega rojstva, v tretjem delu nato sledijo še nezakonski otroci obeh spolov. Podobno je tudi pri mrliški knjigi, ki se deli na moški in ženski del knjige. Graška in celovška protestantska matrika zaradi vsega povedanega delujeta zelo uniformirano oziroma uradniško in prav nič domače oziroma osebno, piscev vpisov, ki so bili najverjetneje tudi predikanti, in so delovali v obeh mestih, ne poznamo, nič tudi ne izvemo o življenju vpisanih, npr. kraja pokopa ali sorodstvenih povezav.

Kdo vse je v preteklosti preučeval protestantsko matriko

Matično knjigo ljubljanskih protestantov so aktivno uporabljali med letoma 1578 in 1596. Kje so protestanti po koncu vpisovanja hranili matriko, še vedno ostaja uganka. Prvi, ki bi lahko prišel v stik s knjigo,

je zagotovo Janez Ludvik Schönleben (1618–1681), ko je sestavljal genealogije kranjskih plemiških rodbin (npr. Auersperg, Gallenberg ...). Iz njegovih izpisov lahko sklepamo, da protestantske matrike ni poznal.

Schönlebnov prijatelj Janez Vajkard Valvasor (1641–1693) je sedmo poglavje *Slave vojvodine Kranjske* namenil verskim zadevam na Kranjskem, kjer je med drugim obravnaval tudi reformacijo. V samem besedilu ni nikjer izrecno omenil ljubljanske matrike, je pa zapisal, da so ljubljanski protestanti različne protestantske knjige odnesli na lontož, knjige izgnanih pridigarjev pa so večinoma odkupili in jih dali v registraturo deželnih stanov. V nadaljevanju je zapisal, da je nadvojvoda Ferdinand II. leta 1601 večkrat ukazal, naj se omenjene knjige izročijo reformacijskim komisarjem, ukaz pa takrat ni bil izpolnjen. Šele leta 1616, ko je sam osebno obiskal Ljubljano, je z ukazom uspel in so bile knjige z lontožza prenesene v jezuitski kolegij (Valvasor 1689, 468–469). Glede na Valvasorjeve podatke lahko pogojno domnevamo, da je bila protestantska matrika med knjigami, ki so se okoli leta 1600 hranile na lontožu, nato pa bile prenešene v jezuitski kolegij.

Njima je sledil že prej omenjeni Janez Gotard Lukančič (1665–1711), ki je med letoma 1699 in 1710 sestavil *genealogijo kranjskih knežjih, grofovskih, baronskih in viteških rodbin* v treh delih. Ljubljansko protestantsko matično knjigo je zelo dobro poznal, žal pa ni zapisal, kako je prišel do nje oziroma kje se je hranila v njegovem času.

Tudi jezikoslovec in pisatelj Franc Serafin Metelko (1789–1860) je poznal matriko, saj jo je v uvodu svojega dela *Lehrgebäude der slowenischen Sprache im Königreiche Illyrien und in den benachbarten Provinzen* iz leta 1825 na kratko omenil (Metelko 1825, XVIII–XXII). Zapisal je, da so leto poprej knjigo našli v arhivu stolnega kapitlja v Ljubljani. Predstavil je štiri poglavja matrike, pri čemer od doslej znanega odstopajo navedbe, da je poročni del knjige zajemal obdobje med letoma 1578 in 1597 (!), da je knjiga tedaj obsegala 327 oštevilčenih folijev in podatke, da na začetku manjkajo foliji 2, 3, 4 in 5. V nadaljevanju je Metelko iz matrike izpisal podatke o članih družine Dalmatin. Po njegovih navedbah je bila smrt Jurija Dalmatina v knjigi zabeležena na foliju 327 (Metelko 1825, XX–XXI), v poročnem delu pa se na foliju 224 omenja vdova Barbara Dalmatin, saj je leta 1591 v njeni hiši predikant Marko Kumprecht poro-

čil Matevža Valnita z Rakovnika in Marušo, služkinjo pri Dalmatinovih.⁵¹ Na koncu sledita še navedbi smrti Dalmatinovih sinov Janeza in Marka ter omemba, da se v knjigi med krsti in pokopi omenjajo tudi nekatere Dalmatinove hčerke (Metelko 1825, XXI).

Daleč največ zanimanja pa je matrika zbudila v prvi polovici 19. stoletja, ko jo je začel preučevati Peter Hitzinger (1812–1867), ki je zapisal, da knjiga obsega 323 folijev, končno letnico vpisov porok pa je popravil na leto 1596. Za razliko od Lukančiča se ni lotil načrtnega izpisovanja celotnih vpisov iz matične knjige, temveč je občasno v svojih prispevkih objavil posamezne zanimivosti (Hitzinger 1864, 7–8, 52–54).

Poleg tega je poskušal statistično obdelati takrat (še v celoti) ohranjeni vir – kolikokrat je posamezna (večinoma plemiška) družina omenjena v matriki, koliko teh vpisov je za ženske, otroke, moške. Prav njegovim statističnim objavam se lahko zahvalimo, saj iz njih izvemo, da so otroke najpogosteje krščevali v špitalski cerkvi, občasno pa tudi v zasebnih hišah, če je šlo za imenitnejšo družino ali krst v sili. Krst je potekal v nemškem ali slovenskem jeziku (odvisno od družine), prisotni pa so bili dva botra in dve botri. Tudi poroka se je običajno po treh razglasih zgodila v cerkvi ali v zasebni hiši. Izven Ljubljane so se poročali v Kamniku v hiši grofa Ahaca Thurna, na Vrhniki v hiši pokojnega Perka ali v hiši družine Flach, v Kranju pri Janezu baronu Khislu na gradu Khislstein, v Postojni v hiši družine Mauritsch, v Novem mestu v hiši družine Lederer ter na gradovih v Smledniku, Žužemberku, Logatcu in Puštalu v Škofji Loki. Hitzinger pa je med natančnim pregledovanjem zaznal še eno posebnost. Zasedil je namreč večje število porok med moškimi iz nemških dežel in ljubljanskimi vdovami ali samskimi ženskami. Iz knjige obhajancev je razbral, da se je protestantsko bogoslužje redno opravljalo v špitalski cerkvi sv. Elizabete, in sicer vsako nedeljo ter ob pomembnejših praznikih (božič, novo leto, velika noč ...). Glavni del obreda je predstavljala pridiga, obhajanci so bili številčnejši ob praznikih (100–300 oseb), ob navadnih nedeljah je bilo teh bistveno manj (10–40 oseb). Bolniki so bili lahko obhajani tudi v zasebni hiši. Ljubljanski protestanti so imeli

51 »Dom[inica] quinquagesima 1591 hab ich Kumprecht im haus fraven Barbara Dalmatinin wittib zusammen geben Matteush Valnit is Rakovnika vnd Marush erwelten fraven dienerin.« Glej: Metelko 1825, XXI.

lastno pokopališče le pri špitalski cerkvi sv. Elizabete, sicer so pokojnike pokopavali v grobove in grobnice na katoliških pokopališčih. Najpogosteje se kot kraj pokopa omenjata cerkev sv. Petra in pokopališče pri sv. Petru. Redkeje se omenjajo cerkev sv. Nikolaja, frančiškanski samostan in pokopališče pri frančiškanih ter pokopališče pri cesarskem špitalu ob cerkvi sv. Jakoba. Le izbrani pa so našli zadnji počitek v prej omenjeni cerkvi sv. Elizabete. Izven Ljubljane so protestante pokopavali v samostanu v Kamniku, v cerkvi v Trebnjem, v župni cerkvi v Višnji Gori in v cerkvi v Dobu pri Domažalah (Hitzinger 1864, 52–54).

Peter Hitzinger še vedno velja za edinega preučevalca vira, ki je v tabelaričnem zapisu predstavil vsa štiri poglavja protestantske matrike v številkah. Njemu se namreč lahko zahvalimo, da poznamo končno številko vseh vpisov v matriko za posamezno leto, za vsa leta skupaj in za vsak del matrike posebej (Hitzinger 1863, 84). Objavljeni podatki so bili v veliko pomoč pri rekonstrukciji manjkajočega dela matrike, saj smo lahko z njihovo pomočjo ugotovili delež ponovno najdenih vpisov, in hkrati v opomin, da je kljub številnim poskusom in vloženemu trudu še vedno ogromno podatkov, ki jih najverjetneje nikoli ne bomo uspeli najti. Hitzingerjevi izpiski, primerjave in tabelarni prikazi so se na srečo ohranili do današnjih dni tudi v njegovem rokopisu.⁵²

V drugi polovici 19. stoletja sta protestantsko matično knjigo preučevala vsaj dva – Theodor Elze (1823–1900), prvi pastor novo ustanovljene protestantske cerkvene občine v Ljubljani (1852), in Peter Radics (1836–1912). Prvi je iz vira črpal podatke za številne razprave o protestantizmu na Kranjskem v 16. stoletju,⁵³ drugi je za potrebe novo nastale protestantske cerkvene občine napravil prepis protestantske matrike, ki nosi letnico 1899. Tega leta je bila matrika zagotovo že okrnjena, saj je Radics prepisal le podatke, ki jih še danes najdemo v ohranjenem viru (brez vpisov krstov in porok). Ob tem je potrebno pripomniti, da je Radics pri prepisovanju napravil kar nekaj napak, predvsem pri zapisovanju priimkov in poklicev. Po do zdaj znanih podatkih so se ohranili trije izvodi Radicsevega prepisa. Prvi izvod hrani Arhiv Republike Slovenije

52 AS 881, t.e. 2.

53 Glej: Elze 1880, 21–27; Elze 1882, 1–52; Elze 1891, 171–179; Elze 1894, 135–151; Elze 1899, 117–153; Elze 1900, 159–201; Elze 1901, 53–69.

v osebnem fondu Petra Radicsa,⁵⁴ drugi (vezan) izvod naj bi domnevno hranil Zgodovinski arhiv Ljubljana v fondu Protestantska cerkvena občina v Ljubljani, ki vsebuje gradivo od leta 1852 dalje, vendar v fondu Radicsevega prepisa ni.⁵⁵ Zadnji do zdaj znani (vezani) izvod pa hrani današnja protestantska cerkvena občina v Ljubljani.

Uničenje dela protestantske matične knjige

Kdaj je prišlo do uničenja oziroma izgube dela ljubljanske protestantske matrike, še ni bilo mogoče natančno ugotoviti. Glede na znana dejstva lahko zapišemo, da se je matrika aktivno uporabljala med januarjem 1578 in decembrom 1596, preživela je protireformacijo in katoliško obnovo ter se v celoti ohranila do leta 1699, ko jo je pregledoval Lukančič. V enakem obsegu je bila tudi še v prvi polovici 19. stoletja, ko jo je statistično obdelal Peter Hitzinger. Sledi leto 1899, ko je Peter Radics zaključil svoj prepis celotnega besedila. Pri pregledu prepisa se je izkazalo, da matrika naenkrat ni več v obsegu, v kakršnem je bila ob svojem nastanku.

Kaj bi se lahko zgodilo v drugi polovici 19. stoletja? Delno nam pri razjasnitvi tega vprašanja lahko pomaga zaznamek v Wallnerjevi kartoteki.⁵⁶ Ob popisovanju gradiva je arhivar Julius Wallner (1852–1914) v drugi polovici 19. stoletja zapisal, da v fasciklu 54g, kjer so zbrani dokumenti o protestantizmu, manjka št. 13, tj. protestantska matrika, ki naj bi si jo prisvojil zgodovinar in duhovnik Anton Koblar (1854–1928) in jo odnesel s seboj v Kranj. Pripisano je tudi, da je bila matrika leta 1864 v lasti stolnega arhiva in še ohranjena v celotnem obsegu. Po posredovanju duhovnika Janeza Kulavica (1838–1906) je Koblar leta 1889 le vrnil matriko stolnemu kapiteljskemu arhivu⁵⁷ (žal ob vrnitvi nihče ni zapisal, v kakšnem stanju

54 AS 984, t.e. 9.

55 ZAL LJU 295, t.e. 33, 34.

56 Starejši kartotečni popis dela arhivskega fonda AS 2, Deželni stanovi za Kranjsko.

57 Tu navedbe ne držijo povsem. V *Obravnavah deželnega zbora kranjskega v Ljubljani* za leto 1889 lahko v poročilu pri Deželnem muzeju med pridobitvami preberemo: »Anton Koblar, kaplan v Šenčurji, denarje cesarja Nerona in Antonija Pija in pa mrtvaški zapisek ljubljanskih luteranov.« Glej: *Obravnave* 1889, 150–151. Iz zapisanega bi lahko sklepali, da Anton Koblar leta 1889 protestantske matrike ni vrnil stolnemu kapiteljskemu arhivu, temveč muzeju. Stolni kapitelj je kasneje vseeno nekako prišel

je vrnjena matrika), arhiv pa jo je nato leta 1903 podaril muzeju (Rudolfinum).⁵⁸ Še pred podaritvijo je nekdo na prvo stran v spodnji levi kot protestantske matrike zapisal naslednje besedilo: »*Am 13.7.1901 wurden nurmehr 56 Blätter dieses Bueches erhalten vorgefunden. Dr. I.K.*«. ⁵⁹

Dosedanji izsledki so čas, v katerem bi lahko prišlo do uničenja, skrčili na obdobje z mejnima letnicama 1864 (ko je Hitzinger objavil svojo statistično analizo matrike in je ta še v polnem obsegu) in 1899 (ko Radics zaključi prepisovanje matrike in je ta že okrnjena). Nejasnosti nam še nekoliko osvetlijo naslednja dejstva: konec 19. stoletja je za matično knjigo izvedel klasični filolog in literarni zgodovinar Fran Wiesthaler (1849–1927), ki je leta 1883 zapisal, da mu je knjigo omenil Anton Koblar, ter dodal, da je knjiga, ki so jo ponovno odkrili leta 1824, pred kratkim izginila iz arhiva stolne cerkve (Wiesthaler 1883, 96.). Dvajset let kasneje je zgodovinar Ivan Vrhovec (1853–1902) v delu *Zgodovina šentpeterske fare v Ljubljani* namignil, da se matrika hrani v škofijski knjižnici (Vrhovec 1903, 28). Še najbolj pa je zgovorna notica Antona Koblarja župniku Ivanu Vrhovniku (1854–1935). Koblar je v pismu zapisal, da je imel v rokah še celotno protestantsko matriko, ki mu jo je posodil stolni vikar Jožef Erker (1851–1924). Ko se je čez čas ponovno oglasil pri Erkerju, ker je hotel knjigo ponovno pregledati, le-tega ni bilo doma. Ko je strežnici povedal, po kaj je prišel, mu je ta dejala, da je z matriko podkurila, nekaj pa je le še ostalo pred

do matrike, saj pri nadaljnjem pregledovanju obravnava deželnega zbora pri letu 1903 naletimo na zapis, da je tega leta stolni kapitelj v Ljubljani Deželnemu muzeju podaril luteransko matriko. Glej: *Obravnave* 1903, 200–201. Zadnji podatek o podaritvi potrjuje tudi akcesijska knjiga v Arhivu Republike Slovenije, kjer je pod št. 663 jasno zapisano – datum prevzema in vpisa: 1903, predmet: *luteranska matrika*, izročitelj: Stolni kapitelj v Ljubljani, opomba: *Objave kranjskega deželnega zbora*, zvezek 44, 1903 (poročilo, str. 200). Glej: AS, Akcesijska knjiga 1821–1945, št. 663.

- 58 Na kartotečnem lističu v Wallnerjevi kartoteki najdemo naslednji zapis: »*No. 13 fehlt jetzt. Wurde vom Koblar als sein Eigentum proklamiert und beim Abgange nach Kranenburg mitgenommen (Müllner, m.p.). Laut Erwerbungsprotokoll de 1889 am 16. Mai sub No. 54 von Koblar dem Archive geschenkt, und die Schenkung im Landtagsberichte pro 1889 gedruckt ohne von Koblar beanständet zu sein. Laut Hitzinger (Mitth. 1864, p. 7) Eigentum des Domarchives gewesen, cf.l.c. damals noch vollständig von 323 Blatt. Ist vom Koblar dem Domkapitel retourniert worden, da ihm Kulavic schrieb, res ad dominum clamat, das Domkapitel schenkt sie wieder dem Museo 1902 (Müllner, m.p.).*« Glej: AS 2, Wallnerjeva kartoteka (*fasc.* 54g, *Evangelische Religion*).

- 59 AS 2, t.e. 91, snopič 6, fol. 243r.

pečjo. Koblar je preostanek matrike odnesel v muzej Rudolfinum.⁶⁰ Če gre verjeti zadnjim navedbam, potem je jasno, kje je končala glavčina ljubljanske protestantske matične knjige – v peči stolnega vikarja Jožefa Erkerja.

Ko mrtvi spregovorijo ...

Ohranjeni del protestantske matične knjige kljub svoji okrnjenosti še vedno ponuja celo vrsto podatkov o osebah, ki so v drugi polovici 16. stoletja živele in delovale predvsem v Ljubljani pa tudi bližnji okolici. Zaradi natančnih zapisov vemo, da so od leta 1578 dalje v matično knjigo vpisovali štirje predikanti – Gašper Kumperger, Janez Schweiger, Jurij Dalmatin in Krištof Spindler. Tem se je marca 1581 pridružil Felicijan Trubar, aprila istega leta Janez Tulščak, avgusta 1586 pa še Benedikt Pyroter. Omenjeni predikanti se pri vpisovanju pokojnih niso omejevali zgolj na suhoparne podatke, temveč so večkrat zabeležili posebnosti oziroma zanimive vzroke smrti, težave pri pokopih umrlih, smrti predikantov, kraje pokopov in še nekatere druge zanimivosti.

Predikantu Spindlerju se je zdelo pomembno, da pri vpisu smrti Mihaela, sina Janeza Pfannerja, zapiše, da je utrpel nenevarno strelno rano na desni roki, zaradi katere je kasneje vseeno umrl.⁶¹ Jurij Dalmatin je pri vpisu smrti starega vojaka Jakoba Goldarfferja zapisal, da je ta zjutraj s konjem jezdil v smeri Fužin in naj bi se okoli četrte ure popoldne vrnil v Ljubljano. V času njegovega vračanja se je razbesnela grozna nevihta, vojaka pa so nato našli mrtvega na cesti.⁶² Tudi Janez Schweiger se je ob vpisu

60 Glej: Kidrič 1929, VIII–IX, opomba 23.

61 »Den 21. april [15]78 herrn Hansen Pfanners sohn Michel zu S[annt] Peter begraben, welcher von ainem vngefährlichen schuß vnd kugel am rechten arm verletzt, vnd davon gestorben ist. Dem ich Spindler die leichpredig gethan.« AS 2, t.e. 91, snopič 6, fol. 282v.

62 »Den 26 isten may ist Jacob Goldarffer, ein alter betagter kriegsman, von danen auß am morgens vmb 9 vhr außgangen, vnder Kaltenprun zu einem roß so daselbst am gras gangen, hat vermeint desselben tags gwiß wider vor vieren nach mittag heim zu komen, als er aber am heim gehn gewest, ist ein greülich vngwitter entstanden, welches wie man vermeint in getödt hat, dan er noch desselben abents an der strassen toder gefunden, vnnd das andern tags, nemblich den 27 isten may, zu S[annt] Peter begraben werden, dem hab ich Dalmatinus die leichpredig gethan. Ex epistola Jacob, 4. cap[itel], ecce nunc dicitibus hodie aut in crastino ibimus etc.« (AS 2, t.e. 91, snopič 6, fol. 283r.)

smrti konjskega hlapca Janeza čutil dolžnega zapisati, da je nesrečnika pred Stettnerjevo hišo do smrti zabodel krojaški vajenec, prav tako Janez po imenu. Zabodeni vajenec, ki je bil doma iz Radovljice, se je nameraval na Dunaju poročiti, v Ljubljani pa se je mudil zaradi pridobitve rojstnega lista in vajeniškega spričevala.⁶³ Zanimivosti pa s tem še ni konec. V ohranjenih zapisih lahko beremo o nesrečnem Janezu Auerspergu, ki je umrl na poroki svoje hčerke Felicite,⁶⁴ o stari in pobožni Suzani Stettner, ki je umrla za kapjo,⁶⁵ o Margareti Giesser, ki naj bi umrla stara 100 let⁶⁶ pa tudi o Vajkardu baronu Auerspergu, ki je po opravljenem pregledu vojske v Karlovcu nenadoma zbolel in umrl v eni uri,⁶⁷ ali Sebastjanu Andrečiču, ki je utonil na Beneškem.⁶⁸

- 63 »Den 9. nouembris ist ein schneidergessell nomine Hannß, vor des heren Stettners hauß durh einen reitkhneht, heren Wolfffen freyhern von Thurn etc., auh seines namens Hannß, erstochen vnd folgenden 10. nouembris bei S[annt] Petter begraben worden. Dem ich Schweyger die leychpredig gethan hab. Solher schneider ist von Ratmanß dorff bürtig, hatt zw Wien geheyratt vnd ist vmb seine geburts vnd lehrbrieff herein khomen. Vnd also vnuersehens vmbkhomen.« AS 2, t.e. 91, snopič 6, fol. 284r.
- 64 »Den 9. octob[er] [15]80 ist herr Hanß von Auersperg etc. am morgen vmb 2 vhr gestorben, als denselben tag seiner tochter jungfrawen Felicita hochzeit mit herrn grafen Georgen Vrsin zu Plagey etc. gehalten worden. Vnd den andern tag hernach, den 10. octob[er], ist er im closter begraben worden, allda ich Spindler in der closterkürchen die leichpredig gethan.« AS 2, t.e. 91, snopič 6, fol. 295v.
- 65 »Anno [15]78, den 29. iuny hatt der schlag die fromme alte fraw Susanna Stettnerin getroffen, welche den 2. iuly hernach säliglich im herren entschlaffen vnd den 3. iuly bey S[annt] Peter begraben worden, deren ich Spindler die leichpredig gethan.« AS 2, t.e. 91, snopič 6, fol. 283r.
- 66 »Den 31. [ianuary] hab ich Spindler bey S[annt] Peter ain leichpredig gethan der alten zeugwardtin Margaretha, Lienhardt Giessers, zeugwarts, säligen muetter, welche bey hundert jaren alt worden.« AS 2, t.e. 91, snopič 6, fol. 285r.
- 67 »Den 7. augusti dises [15]81 isten jars ist herr Weikhardt freyherr zu Auersperg, erbcammerer in Crain vnd der W[indischen] Marck, röm[ischer] key[serlicher] majestät vnd fürstlicher durchlaucht erzhertzogen Carls zu Ossterreich etc. rhat, landtshaubtman in Crain, vnd obrister auff der crabatischen vnd meergränzen, nach gehaltner muster erkrankt, sich gelegt, der brechen auff in geschlagen vnd in ainer stund tod bliben. Dessen leichnamb den zehenden augusti hernach, das ist an s[annt] Lorenzen tag, zur vesper von Carllstatt hieher gehen Laybach gepracht, christlich vnd ehrlich zu der erden bestät worden. Dem ich Spindler auß Esaie 3 (Sihe, ich nemme weg allerley vorrhet etc.) die leichpredig gethan.« AS 2, t.e. 91, snopič 6, fol. 302r.
- 68 »Den 1. juny ist des Casparr, Bastian Andretschitschs sohns, der drin auf dem venedigischen ertrunken, leich hieher gepracht vnd zu S[annt] Peter pegraben worden, dem ich Dalmatinus die leichpredig gethan ex Jacobus 4. cap[itel].« AS 2, t.e. 91, snopič 6, fol. 315r.

Predikanti so pogosto popisali tudi zaplete pri pogrebih. Januarja 1580 se je zapletlo pri pokopu Elizabete Raschauer, ki je sicer umrla v Gorici, pokopana pa je želela biti v družinski grobnici v cerkvi sv. Nikolaja v Ljubljani.⁶⁹ Junija istega leta je prišlo do nevšečnosti tudi pri pogrebu Barbare Zetschker v frančiškanskem samostanu.⁷⁰ V obeh primerih je katoliška duhovščina sprevedu onemogočila vstop v cerkev in prepovedala petje pogrebnih pesmi. Pogosto pa so bila prav ljubljanska pokopališča tista, ki so omogočila zadnji počitek prenekateremu protestantu, ki ga svojci niso smeli pokopati v domačem kraju. Wentz Kumper, ki je bil še za časa življenja zaradi protestantizma izgnan iz Gorice, je zatočišče našel v Ljubljani, kjer je kasneje umrl in bil pokopan pri sv. Petru.⁷¹ Magdalena pl. Neuhaus, rojena pl. Paradeiser, je umrla na svojem gradu, ker pa je niso smeli pokopati ne v lokalni cerkvi ne na pokopališču, je bila prepeljana v Ljubljano in pokopana v špitalski cerkvi sv. Elizabete.⁷² Leta

- 69 »Den 3. january hatt man hieher pracht fraw Elisabeth Raschauerin von Görtz, ein geborne von Rain, zuuor Geörgen Warls, gewesten buechhalters einer landschafft in Crain, hausfraw etc., welhe zuuor den 30. decembris [1579] zw Görtz verschiden. Aber da man ir das grab in S[annt] Niclaß khirhen hatt machen wöllen, da haben sich die verzweyfelten pfaffen vnnutz gemacht, die khirhen gespert vnd das grab nit machen laßen, biß daß ein ersamer magistratt, burgermeister, rihter vnnnd rath dahin in die khirhen gangen, vnd da sich die pfaffen die khirhen zw öffnen verwidert, haben sy dieselb durh den schloßer aufflassen thuen, vnd das grab mahen laßen, darüber die pfaffen erzürnt vnd baum außreissen wöllen, was darauß wirt, gibt die zeit der teuffel wüettet in pfaffen, des sy sich nah gottes niht fürchten. M[agistrus] Georgius Dalmatinus hatt in der spitalkhirhen die leyhpredig gethan.« AS 2, t.e. 91, snopič 6, fol. 290r.
- 70 »Den 2. juny, an der papisten gotts löster tag, ist fraw Barbara, ain geborne von Berneck, herrn Michaëls Tschetschkers haußfraw, im closter begraben worden, deren ich Spindler in vnser burger spital kkirchen die leuchpredig gethan. Als man die leuch zum kloster gebracht, hatt der arme stollbrueder, die schueler vnd christliche predicanten (damit die kkirchen nit entheiligt würde) nit hinein gehen, auch die grab lieder nit singen wollen lassen.« AS 2, t.e. 91, snopič 6, fol. 292r.
- 71 »Den 27. aprilis ist gestorben vnnnd zu S[annt] Peter begraben Wentz Kumper, schlosser vnd burger alhie, vervolgt von wegen der religion von Görtz, den hab ich Dalmatinus die leyhpredig gethan.« AS 2, t.e. 91, snopič 6, fol. 305v.
- 72 »Den 10. may [15]84, am tag der himmelfart Christi, ist fraw Magdalena, herrn Wolfen von Newhaus gemahel, ain geborne Paradeyserin von irem geschloß (da man in kainer kkirchen noch freythof sie begraben lassen wollen) hieher gen Laybach gebracht worden, vnd in vnser burgerspitalskirchen begraben, deren ich Spindler die leichpredig gethan ex Ioan[nes] 1 vnd Genes[is] 28 von der laytter Jacob, welche allein Christus Jesus hochgelobt in ewigkeit, amen.« AS 2, t.e. 91, snopič 6, fol. 310v.

1586 je v Škofji Loki umrl sin deželnega pobiralca davka. Njegov pogreb v domačem kraju so preprečili generalni vikar, mestni sodnik in mežnar, zato so Jurija Arnola pokopali pri Sv. Petru v Ljubljani.⁷³

V ohranjenem delu protestantske matične knjige niso zabeleženi samo predikanti, ki so bili avtorji vpisov, temveč tudi tisti, ki so delovali v okolici ali celo pribežali iz Hrvaške, v Ljubljani našli svoje zatočišče in kasneje tu tudi umrli. Prav vsi so bili pokopani na pokopališču pri sv. Petru. Tako so v Ljubljani umrli Jurij Juričič (zaradi boleznij eter),⁷⁴ »stari pobožni« Anton Dalmata,⁷⁵ Gregor Vlahovič⁷⁶ in Matevž Živčič,⁷⁷ ki je deloval na Krasu in v Istri. Poleg njih so zabeležili tudi smrti Krištofa Faschanga,⁷⁸ Marka

73 »Den 1. nouemb[ris], an aller hailigen tag, ist bey S[annt] Peter begraben worden Georg, Caspar Arnol, ainer ers[amen] landtschafft tazeinnehmens zu Bischofflack, kind, das man zu Lack nit wollen begraben lassen, darwider sich auch der Seb[astian] Samuen, vicary generalis gepreusst, vnd die begrebnuß durch den statt richter vnd mesner sperren wollen.« AS 2, t.e. 91, snopič 6, fol. 320r.

74 »Den 26. octob[ris] ist her Georg Juritschitsch, feldperdicant, zu S[annt] Peter begraben worden, welcher im anfang vnd hernach der crainerischen kirchen, sambt sein mitgehilffen vil gedient, in dem er die päbstische meß, abgötterey vnd irthumb gestrafft, vnd den rechten weg zur ewigen sälligkeit, vnd wären gottes dienst gezeigt. Dem ich Christoff Spindler die leichpredig gethan. Er ist gestorben an dern leberfluß, welchen er auß dem feld, vnd crabaten heimbracht. Gott geb im ain fröliche aufferstehung, vnd vnß alln ain sälligs end.« AS 2, t.e. 91, snopič 6, fol. 283v–284r.

75 »Den 13. marty ist der fromme alte herr Anthoni Dalmata vnd Hanß Behem mit ainander bey S[annt] Peter begraben worden, denen ich Spindler in vnser burger spital kirchen die leichpredig gethan.« AS 2, t.e. 91, snopič 6, fol. 285v.

76 »Den 19. february [15]81 ist herr Gregor Vlachouitsch sällig, ain christlicher eiferiger predicant, so am samstag zuvor sitzender ganz sällighen eingeschlaffen, bey S[annt] Peter begraben worden, dem ich Spindler die leichpredig gethan. Ex 2. Tim. 4. bonum certamen certavi, cursum consummavi, fidem servavi.« AS 2, t.e. 91, snopič 6, fol. 299r.

77 »Den 29. decemb[ris] 1585, am sonntag intra natiuitatem Christi et circumcisionis domini, ist der fromme, alte, beständige vnd eifrige prediger deß hailigen euangeliums am Karst vnd Yssterreich, herr Mattheß Siutschitsch sällig, welcher zu Raunach gestorben, vnd ime dort kein stättle zur begrebnuß vergünstigt hatt wellen worden, hieher auff Labach gebracht, dem ich Spindler die leichpredig ex 2 Timoth[eus] 4 nunc immolar etc. gethan, vnd hernach gen S[annt] Peter getragen, vnd daselbst ehrlich begraben worden.« AS 2, t.e. 91, snopič 6, fol. 316r.

78 »Den 11. sept[embris] ist herr Christoph Faschang kranker von Nadlischek hieher gebracht vnd des folgenden tags in der nacht vmb 9 vhr sanfft in christo eingeschlaffen, dessen leich ist den 15. dits zu S[annt] Peter in kirchhoff begraben vnd herr Christoph Spindler die leichpredig gethan.« AS 2, t.e. 91, snopič 6, fol. 295r.

Žlahtniča⁷⁹ in Janeza Schweigerja. Prav pri zadnjem je Krištof Spindler opozoril na spremembo koledarja, ko je zapisal, da je umrl 21. februarja 1585 po novem oziroma 11. februarja po starem koledarju.⁸⁰

Takšnih zanimivosti je v protestantski mrliški knjigi še več. Naj za konec omenimo le še dve. Felicijan Trubar je imel leta 1581 na pogrebu Katarine, hčerke predikanta Krištofa Spindlerja, svoj prvi mrliški govor.⁸¹ Jurij Dalmatin pa je leta 1585 zabeležil, da je umrl Andrej Gabrijan, do zadnjega goreč katolik, ki se je na smrtni postelji spreobrnil v pravo vero, bil obhajan in na koncu spokojno umrl.⁸²

79 »Den 10. may ist herr Marx Schlachmitsch, ainer ersamen landtschafft gewesster predicant in Ober Crain, so im burgerspital sällighen in vnser, der predicanten bey wesen, gestorben oder vil mer nur entschlaffen, bey S[annt] Peter begraben, neben herrn Gregorn [V]lachouitschen sälligen vnd herrn Georgen Juritschitschen sälligen.« AS 2, t.e. 91, snopič 6, fol. 301r.

80 »Den 21. february nach dem newen calender, oder den 11. [february] nach dem alten cal[ender], ist am morgens, bald nach zehen vhr, sanfft in Christo eingeschlaffen weilland der ehrwürdig vnd christlich herr Hans Schweiger auß der Gottschee bürtig, ainer e[rsamen] landtschafft in Crain gewester evangelischer windischer prediger alhie zu Laybach, dem herr Christoph Spindler, den tag hernach, die leichpredig gethan auß 2 reg: 4., vnd die leich zu S[annt] Peter am kirch[h]off bestatigt worden. 8 vhr.« AS 2, t.e. 91, snopič 6, fol. 314r.

81 »Den 3. marty ist Catharina, herren Christophen Spindlers, predicanten, dochterlin in gott verschiden vnd zu S[annt] Peter in der kirchen begraben worden. Die leichpredig hat m[agister] Felicianus Truber gethan. War alhie sein erste leichpredig.« AS 2, t.e. 91, snopič 6, fol. 299v.

82 »Am tafel sambstag dieses [15]85 isten jars ist gestorben vnd zu S[annt] Peter begraben Andre Gabrijan, der biß an sein todtbet in der papstischen abgotterey gesteckt, aber zwey tag vor seinem tod im rechten glauben auf sein eigen begen vnder wisen drauff communicirt, vnd sanfft eingeschlaffen, dem ich Dalmatinus die leichpredig gethan.« AS 2, t.e. 91, snopič 6, fol. 314v.

VIRI IN LITERATURA

Arhivski viri

ARS – Arhiv Republike Slovenije

AS 2. Deželni stanovi za Kranjsko. I. registratura. t.e. 91. Snopič 6.

AS 881. Osebni fond Peter Hitzinger. t.e. 2.

AS 984. Osebni fond Peter Pavel pl. Radics. t.e. 9.

AS 1073. Zbirka rokopisov. Lukančičeva genealogija kranjskih knežjih, grofovskih, barmanskih in viteških rodbin v treh delih, 1700–1705. a.e. 272 (I-43r), 273 (I-44r), 274 (I-45r).

KLA – Kärntner Landesarchiv. Klagenfurt

Stadtpfarre Klagenfurt St. Egid. Matriken. Sch. 1. Tauf-Buch vnd Todtenbuch vom 1571 bis 1600.

StLA – Steiermärkisches Landesarchiv. Graz

Handschrift 1268. Tauf- und Trauungs Matriken des Ministri verbi Ordinam Styriae Georgii Khuen in anno 1567–1574.

Handschrift 1285.

Handschrift 1663. Evangel. Matriken 1567–1598.

ZAL – Zgodovinski arhiv Ljubljana

ZAL LJU 295. Protestantska cerkvena občina. t.e. 33–34 (stari fascikel 17). Mapa 1. *Najstarejša matrika evangeličanske cerkve 1578–1593.*

Literatura

Dimitz, August. 1875. *Geschichte Krains von der ältesten Zeit bis auf das Jahr 1813 mit besonderer Rücksicht auf Kulturentwicklung: Teil 3: Vom Regierungsantritte Erzherzog Karls in Innerösterreich bis auf Leopold I. (1564–1657).* Laibach.

Elze, Theodor. 1880. »Die Anfänge des Protestantismus in Krain«. *Jahrbuch der Gesellschaft für die Geschichte des Protestantismus in Oesterreich* 1: 21–27.

———. 1882. »Paul Wiener: Mitreformator in Krain, Gebundener des Evangelium in Wien, erster evangelischer Bischof in Siebenbürgen«. *Jahrbuch der Gesellschaft für die Geschichte des Protestantismus in Oesterreich* 3: 1–52.

———. 1891. »Zur Geschichte der Reformation in Krain«. *Jahrbuch der Gesellschaft für die Geschichte des Protestantismus in Oesterreich* 12: 171–179.

- . 1894. »Die slovenischen protestantischen Ritual-, Streit-, Lehr- und Bekenntnisschriften des XVI. Jahrhunderts«. *Jahrbuch der Gesellschaft für die Geschichte des Protestantismus in Oesterreich* 15: 135–151.
- . 1899. »Die Rectoren der Krainischen Landschaftschule in Laibach während des XVI. Jahrhunderts«. *Jahrbuch der Gesellschaft für die Geschichte des Protestantismus in Oesterreich* 20: 117–153.
- . 1900. »Die evangelischen Prediger Krains im XVI. Jahrhundert«. *Jahrbuch der Gesellschaft für die Geschichte des Protestantismus in Oesterreich* 21: 159–201.
- . 1901. »Die evangelischen Prediger Krains im XVI. Jahrhundert«. *Jahrbuch der Gesellschaft für die Geschichte des Protestantismus in Oesterreich* 22: 53–69.
- Hitzinger, Peter. 1863. »Statistisches zur Geschichte der Reformation in Krain«. *Mittheilungen des historischen Vereins für Krain* 18: 84.
- . 1864. »Beiträge zur Geschichte der Reformation in Krain«. *Mittheilungen des historischen Vereins für Krain* 19: 1–8, 51–55.
- Kidrič, France. 1929. *Zgodovina slovenskega slovstva : od začetkov do Zoisove smrti : razvoj, obseg in cena pismenstva, književnosti in literature*. Ljubljana.
- Metelko, Franz Seraphin. 1825. *Lehrgebäude der slowenischen Sprache im Königreiche Illyrien*. Laibach.
- Obravnave deželnega zbora kranskega v Ljubljani* (Verhandlungen des krainischen Landtages zu Laibach) od 10. oktobra do 23. novembra 1889. 30. zvezek. 1889. Ljubljana.
- Obravnave deželnega zbora kranskega v Ljubljani* (Verhandlungen des krainischen Landtages zu Laibach) od 22. septembra 1903 do 7. novembra 1903. 44. zvezek. 1903. Ljubljana.
- Preinfalk, Miha. 2014. *Plemiške rodbine na Slovenskem: 17. stoletje; 1. del: Od Billichgrätzov do Zanettijev*. Ljubljana: Viharnik.
- Valvasor, Janez Vajkard. 2009–2013. *Čast in slava vojvodine Kranjske*. Ljubljana.
- Valvasor, Johann Weichard. 1689. *Die Ehre dess Hertzogthums Crain*. Laybach.
- Vodnik po fondih in zbirkah Nadškofijskega arhiva Ljubljana*. 1999. Ljubljana.
- Vodnik po matičnih knjigah za območje SR Slovenije I–II*. 1972. Ljubljana.
- Vodnik po matičnih knjigah za območje SR Slovenije III*. 1974. Ljubljana.
- Vrhovec, Ivan. 1903. »Zgodovina šentpeterske fare v Ljubljani«. *Zbornik znanstvenih in poučnih spisov* 5: 1–88.
- Wiesthaler, Fran. 1883. »Prvi pastirski list slovenski«. *Letopis Matice Slovenske za leto 1882 in 1883*: 96–122.

Boštjan Zajšek

»NEMŠKI« LUTERANI
IN »SLOVENSKI« KATOLIČANI

**Nekaj utrinkov iz zgodovine mariborske nemške
evangeličanske občine v 19. in 20. stoletju**

I

»Sovražniki v isti domovini! Kakšna zabloda, kakšen zločin!«¹ To je zapisal nemški pisatelj Alfred Schmidt Maderno (1886–1960), sicer rojeni Mariborčan (umrl je v Berlinu). Njegove ostre besede, uporabljene v romanu *Zwischen zwei Nationen*, so letele na račun nasprotij, ki so se razplamtela konec 19. stoletja med Slovenci in Nemci (pri čemer so z Nemci v splošnem mišljeni nemško govoreči) na območju nekdanje Avstro-Ogrske.

Ta nacionalna nasprotja so bila posledica dogodkov v in po marčni revoluciji. Zlasti na jezikovno mešanih območjih in območjih ob jezikovnih mejah se je na prelomu iz 19. v 20. stoletje nacionalni konflikt počasi zaostрил do te mere, da je bil, kakor je leta 1937 v romanu *Das ewige Feuer im fernen Land* zapisal celjski odvetnik Fritz Zangger, »[d] ružabni stik med Nemci in Slovenci [...] povsem izključen. Vsak Nemeč ali Slovenec, ki bi se prikazal v družbi narodnega nasprotnika, bi bil nemudoma ožigasan kot izdajalec.« (Zajšek 2010, 53)

Kakor je zapisal avstrijski zgodovinar Otto Brunner, se je pri avstro-ogrskih Nemcih v okviru konflikta z nenemškimi narodi ideja države umaknila v ozadje, v središču pa se je naenkrat znašla ideja narodnosti, ljudskosti (*Volk, Volkstümlichkeit*) (Oberkrome 1995, 40), iz česar je kasneje tudi izšel izraz *folksdojcher* (za Nemce izven meja nemške države).

1 Glej: Zajšek 2010, 153.

Prej omenjeni Zangger je ugotavljal, da so si Nemci in Slovenci, »kakor dokazuje že njihova zunanja podoba, še posebej pogosta svetla barva las, vsaj v obmejnem območju rasno zelo sorodni.« In nadalje: »Tudi jezik in kultura obeh narodov kaže sorodne značilnosti. Kljub temu ali pa prav zaradi tega je izbruhnil ravno med Nemci in Slovenci v naši domovini narodni boj, tako silovit kot na nobeni drugi jezikovni meji Avstro-Ogrske, ki je postal usoden za staro monarhijo.« (Zajšek 2010, 53)

Še posebej ostro je bilo nasprotje med Nemci in Slovenci na tedanjem Spodnjem Štajerskem (danes slovenska Štajerska). Nemški nacionalizem se je po mnenju Janeza Cvirna radikaliziral predvsem zaradi uspehov slovenskega narodnostnega gibanja. Reakcije so postale tem bolj ostre, bolj ko je slovensko narodnostno gibanje pridobivalo na moči in veljavi. Tako je slovenski časnik *Straža* ob priliki zapisal: »Če gotovi ljudje le vidijo, da smo mi nekoliko korajžnejši in odločnejši, pa jim že skoči srce nekaj pedi nižje.« (Zajšek 2010, 53)



Razglednica Maribora s podobo nekdanje Tegetthoffove ulice – po prevratu je nemški napis »Marburg a. D.« zamenjal napis »Maribor ob Dravi« (Pokrajinski arhiv Maribor, Zbirka fotografij in razglednic, inv. št. 2331)

Za avstrijske Nemce je bilo značilno, da so na Slovence gledali kot na manjvredne. Kot je ugotavljal Arnold Suppan, izvirajo stereotipi, s katerimi se narodi med seboj žigosajo, največkrat iz posplošene tradicije, se prenašajo in posredujejo ter so mnogokrat skregani s sodobno resničnostjo; tako so po besedah nemškega zgodovinarja Joachima Höslerja tudi Nemci, čeravno morda kdaj s simpatijami, še v 19. in 20. stoletju na Slovence gledali z vidika »aristokrata, in s tega vidika so bili Slovenci 'spodaj'« (Zajšek 2010, 54). V mariborskem nemškem listu *Marburger Zeitung* je leta 1887 pisalo: »Kjerkoli že so Slovani v zgodovini in kulturi, v literaturi in umetnosti sploh kaj omembe vrednega dosegli in ustvarili, se je to zmeraj zgodilo pod nemškim oziroma germanskim vodstvom, usmerjanjem in vplivom.« (Zajšek 2010, 55)

Izdatno je spodnještajerske Nemce mučilo dejstvo, da je razen Maribora in Ptuja bilo vse ozemlje Dravske doline in Slovenskih goric poseljeno z večinskim slovenskim življem; tako je denimo delež Nemcev na jezikovno mešanem območju med Špiljem in Mariborom padel na vsega 25 %, s tem je obstoj nemštva na tem območju postal ogrožen. *Marburger Zeitung* je (1899) zapisal:

Izgubljenega je v resnici že veliko. Široko slovansko in italijansko področje loči danes Nemce od našega južnega morja, od Jadrana. Kranjska, dežela Anastasiusa Grüna, je danes povsem v slovenskih rokah, na Spodnjem Štajerskem štrlijo iz slovenske plime le posamezna mesta kot nemški jezikovni otoki. Slovenci so bili še pred dvema desetletjema »ljudstvo«, ki ni imelo skupnega jezika, le sorodne dialekte. Anastasius Grün je lahko še v šestdesetih letih celo slovensko nacionalno literaturo nosil v žepu na suknji, saj je obsegala samo – abecednik. Danes prodira slovenska propaganda, ki postaja pod vodstvom klera vedno bolj drzna, zmagoslavno na meje naše južne Štajerske. (Zajšek 2010, 67)

Pred leti sem prevedel nekaj verzov iz dveh nemških pesmi, ki sta opevali boj za Maribor – to mesto so si namreč lastili tako Slovenci kot Nemci. Znani mariborski nemški pesnik Ottokar Kernstock (1848–1928) je napisal naslednje verze:

*Za vselej v Marburgu prepričite
slovanskim hordam vdor,
naj so raje tu požgane ruševine
kot slovenski Maribor.*² (prev.: Boštjan Zajšek)

In še prevod bojevite nemško-nacionalne pesmi *Die Wacht an der Drau* (1918):

*Naj vihrajo naše narodne zastave
na Pohorju in tu ob ustju Drave.
Z borbo našo srčno in smelo
ohranimo nemško to deželo.
Prisegamo junaško in glasno,
vselej skrbeli bomo za to,
da se nemški rod obrani
na Štajerske južni strani.
O, Drava, reka nemškega Podravja,
priča našega boš zmagoslavja.* (prev.: Boštjan Zajšek; v Zajšek 2010, 55)

Na drugi strani je znani slovenski slikar Maksim Gaspari oblikoval razglednico s podobo slovenskega fantiča ob reki Dravi ter verzi:

*Tam dol za Dravo škrjančki veselo pojo, veselo pojo –
ker kmalu nemčurjem odklenkalo bo.* (Ratej 2011)

Slovenci so Nemcem očitali načrtno zaviranje kulturnega razvoja Slovencev in hegemonistične težnje po slovenskem ozemlju. Ko so se v Mariboru leta 1912 pojavili nemški letaki, ki so svarili pred namero, da se na Studencih pri Mariboru postavi slovenska šola, je npr. časnik *Straža* zapisal:

Pri vseh kulturnih narodih velja načelo, da se mora vzgajati mladino v njenem materinem jeziku. Samo naši hiperkulturni Nemci in nemškutarji menijo, da morajo vbiti otroku modrost v glavo z nemščino. Če to ne gre in če ostane otrok neizobražen, kaj to njim mar. Bolj kot

2 V izvirniku: *Lasst die wilden Slawenheere nimmermehr durch Marburgs Tor / lieber rauchgeschwärzte Trümmer als ein windisch Maribor.*

so ljudje nesamostojni in omejeni, rajši se vdinjajo oholemu tujcu, rajši hlapčujejo. (Zajšek 2010, 57)

Nacionalistična organizacija v Mariboru Narodna odbrana je leta 1928 izdala brošuro *Mi in naši Nemci*, v kateri je med drugim zapisano, da je bil nemški cilj priti do Jadrana, zaznamovan s hlepenjem po nečem, kar Nemcem kot narodu ne pripada. »Na tej svoji poti do Adrije so si pa v zgodovini postavili spomenike sramote, ki bodo poznim rodovom vzgled in opomin, kako daleč zagazijo ljudje, tuje zemlje in bogastva požrešni, čeprav so del naroda z veliko kulturo.« (Zajšek 2010, 56)

Celo v strokovno-znanstvenih publikacijah so se pojavljali očitki, kakršen je leta 1926 prišel izpod peresa zgodovinarja Frana Kovačiča: »V ogroženih krajih so Nemci nalašč otvarjali in kupovali gostilne in žganjarne, da bi z alkoholom demoralizirali in oslabili slovenski živelj.« (Zajšek 2010, 56)

Obojestranski izpadi proti osebam nasprotne narodnosti ali njihovega imetju v Mariboru niso bili nič nenavadnega. Pri tem si je treba naliti čistega vina in priznati, da Slovenci nismo zaostajali za Nemci. Izpadi nad nemškim prebivalstvom in njegovim imetjem so se namreč pojavljali zelo pogosto zlasti v prevratni dobi, ko so se posamezniki znesli tudi nad nemškimi spomeniki v mestu, v odgovor pa so Nemci razbijali slovenske napise, mazali pročelja slovenskih hiš ipd. (Zajšek 2010, 58) Ne nazadnje je tudi general Rudolf Maister³ tik pred novim letom 1919 zajel 21 nemških talcev, ki naj bi bili garant za njegovo lastno varnost, zaradi česar je takratna Nemška Avstrija pri Narodni vladi ostro protestirala in zagrozila s podobnimi ukrepi zoper Slovence na svojem ozemlju.⁴ Zatiranju slovenskega jezika pred letom 1914 je sledilo brisanje nemških sledi po letu 1918, nacističnemu okupacijskemu nasilju v letih 1941–1945 je sledil pogrom proti nemštvu v letih po 1945.

Kako so to občutili Nemci, slika Zangger v že omenjenih spominih:

- 3 Rudolf Maister Vojanov (1874–1934), slovenski general in pesnik, borec za slovensko severno mejo. List *Slovenski gospodar* je sredi bojev o njem zapisal, da je »[...] s krepko roko s svojimi vrlimi četami napravil obračun s tolpami« (nemškimi, op. p.), in dodal še: »Ker so Nemci izvovali, da je naša vojaška moč velika, jim je postalo grozdje prekisl.« (*Slovenski gospodar* 1919, 1)
- 4 Po navodilu iz Ljubljane so bili nato zajeti talci izpuščeni.

V začetku vojne se je zdelo, da bo nekako »še šlo«. Nemci in Slovani so se borili in umirali kot zvesti tovariši za »cesarja in očetnjavo«. Potem pa je prišel razpad in z njim konec narodnega boja v Avstriji. V nekaj dnevih je izginilo vse, kar smo mi Nemci v naši domovini ustvarili narodnostno vrednega. Nobenih nemških krajevnih imen več, nobene nemške cestne table, nobenega nemškega napisa na firmi, nobenega nemškega plakata [...] Nemške šole vse navzdol do otroških vrtcev, nemški uradniki, vsi so brez izjeme izginili [...] Boja je bilo konec. (Zajšek 2010, 58)

II

Nacionalni spor na Spodnjem Štajerskem pa je imel posebnost – potekal je namreč v tesni povezavi z istočasnim verskim konfliktom, ki je izbruhnil med katoliško in evangeličansko Cerkvijo. Čeprav naj bi katoliška in evangeličanska Cerkev bili univerzalni in torej ne ločeni po narodnostih, pa so bile v spodnještajerski regiji specifične okoliščine, ki tezo o univerzalnosti Cerkve postavljajo pod vprašaj. Že *Marburger Zeitung* je leta 1899 ugotavljal: »Amalgamacija slovanskega in klerikalnega je povzročila amalgamacijo nemškega in luteranskega.« (Zajšek 2010, 60)

Kako so pri nemškem listu pravzaprav prišli do te ugotovitve? Da bi odgovorili na to vprašanje, je potreben dolg uvod. Do pričetka druge svetovne vojne se je na območju današnje Slovenije izvedlo 8 uradnih popisov prebivalstva. Za Maribor in tudi nasploh vsa slovenska mesta, ki so se nahajala v Notranji Avstrii, je značilno, da je bil delež katoliškega prebivalstva zelo visok. Odstotek katoličanov med prebivalstvom v Mariboru je v obdobju 1848–1941 vselej presegal 90%; pri tem je slika pred letom 1914 še ugodnejša kot po prvi svetovni vojni, saj z izjemo štetja leta 1910 odstotek katoličanov nikdar ni bil manjši od 98 %. Ob štetju leta 1869 je njihov delež celo presegal 99 % (Zajšek 2010, 42).

Ob tako visokem deležu katoliškega prebivalstva je jasno, da so katoliški Cerkvi pripadali tako Slovenci kot Nemci. Drugače pa je bilo pri duhovščini. Že omenjeni Zangger je v svojih spominih trdil, da so se

katoliški Nemci počutili s strani slovenskih duhovnikov zapostavljeni, češ da so se slednji v prvi vrsti borili za svoje (slovensko) ljudstvo. Še v petdesetih letih 19. stoletja, ko se je lavantinski škof Slomšek odločal, v katero spodnještajersko mesto bo preselil sedež škofije,⁵ so se Mariborčani zavzemali zanj brez razlik v nacionalnosti, na čelu kampanje za preselitev sedeža škofije v Maribor je bil (nemški) župan Othmar Reiser.⁶

Tako složni mariborski Nemci in Slovenci nikoli več niso bili. Po Slomškovi preselitvi sedeža Lavantinske škofije v Maribor se je v Avstriji pričela doba liberalizacije in ustanavljanja slovenskih društev, v Mariboru pa je to povzročilo etnično polarizacijo, pri čemer je katoliška cerkev veljala za eno glavnih zagovornic enakopravnosti slovenskega jezika na Spodnjem Štajerskem, še več, govorilo se je o »slovenskem, od fanatičnih duhovnikov naščuvanem [...] prebivalstvu«, kakor so ob priliki zapisali člani radeljske nemške evangeličanske gmajne. Čeprav je denimo za škofa Mihaela Napotnika veljalo, da je skušal ravnati karseda nevtravno in korektno do obeh glavnih narodnosti v mestu ob Dravi, pa je v burnem septembru 1908, v času nemških demonstracij na Ptuj in kasneje v nekaterih drugih slovenskih mestih, razgreta množica 200–300 demonstrantov nemške narodnosti krenila proti škofijskim poslopjem v Mariboru, tam pa vzklikala »Nad škofa!« in s kamenjem razbila nekaj šip (Zajšek 2010, 61).

Za slovenščino v katoliški cerkvi je bilo odločilnega pomena dejstvo, da je bila večina škofov na Slovenskem po marčni revoluciji Slovencev, to pa je bila posledica zahteve, da naj bi škof obvladal jezike prebivalcev svoje dieceze, pri čemer so nemški in italijanski kandidati imeli seveda precej težav. Ko je leta 1941 v Mariboru zavlada nacistična oblast, je v cerkvah prepovedala uporabo slovenščine, duhovniki pa so se raje kot k nemščini zatekli k latinščini. Nemški živelj je zato na škofa Ivana Jožefa Tomažiča naslovil anonimni dopis, v katerem je zapisal, da se »škofov 'hlapec' [...] v cerkvi za nabrane darove še vedno zahvaljuje latinsko, zato zahtevajo za nemški denar tudi nemško zahvalo« (Zajšek 2010, 62).

5 Škofija obstaja od leta 1228, njen sedež je bil prej v Št. Andražu (St. Andrä im Lavanttal) na Koroškem.

6 Othmar Reiser je Mariboru županoval v letih 1850–1861.

Na drugi strani se je v Mariboru po okrog 250 letih spet pojavilo evangeličansko bogoslužje. 6. decembra 1862 so namreč v Mariboru ustanovili Evangeličansko cerkveno občino Maribor – Ptuj. To je bila že druga tovrstna cerkvena občina na tem območju, prvo so na začetku 17. stoletja v procesu rekatolizacije nasilno uničili in razpustili. Novodobna cerkvena občina je pripadala augsburški veroizpovedi. Avgusta 1869 so v današnji Trubarjevi ulici 1 blagoslovili cerkev in 8 let kasneje že župnišče. Predtem so mariborski evangeličani imeli dobra 3 leta bogoslužne prostore v provizorični kapelici nekdanje cerkve celestink, ob začetku delovanja občine (od junija 1863) pa v zasilno urejenih prostorih, kjer je bilo nekoč skladišče za živila. Bogoslužje v evangeličanski Kristusovi cerkvi se je vse do leta 1945 izvajalo v nemškem jeziku, tako da je lahko evangeličanski duhovnik Johann Baron⁷ v dvajsetih letih 20. stoletja senioratu še vedno poročal, da je glede narodnostne sestave verska občina stoddostotno nemška, pa čeprav med priimki vernikov srečamo tudi docela slovanske priimke ali izpeljanke iz njih (Milić, Michelčič, Pallaš, Kis, Sterle, Golob, Gasparitsch, Glantschnigg, Ogriseg, Augustinčič, Čeh, Urbaczek ipd. – pri tem se upravičeno postavlja vprašanje, kako so na »nemško« bogoslužje gledali evangeličani slovenskih korenin, ki so prišli iz Prekmurja) (Zajšek 2010, 63).

- 7 Johann (tudi: Hans) Baron (1890–1973) je bil evangeličanski duhovnik v Mariboru v letih 1920–1945, rojen v Kucuri (Bačka). Gimnazijo je končal na Ogrskem, nato je v Budimpešti študiral teologijo. Leta 1914 je prvič vodil bogoslužje. Ob koncu avstroogrske monarhije je bil pomožni pridigar nemške evangeličanske občine v Budimpešti. Leta 1918 se je poročil in s soprogo obiskal starše v Bački. Od tam se ni mogel vrniti na Madžarsko, zato je nekaj časa ostal v Kucuri. Julija 1920 je bil izvoljen za duhovnika evangeličanske občine Maribor, prevzel jo je avgusta 1920. Junija 1925 je bil izvoljen za seniorja Nemškega seniorata v Sloveniji in to funkcijo je opravljal do okupacije leta 1941. Postal je eden glavnih teoretikov Nemške evangelijsko-krščanske cerkve AV v Kraljevini Jugoslaviji in član najožjega kroga sodelavcev škofa Nemške evangeličanske cerkve Philippa Poppa. Med drugim je vodil deželnocerkveni mladinski svet, bil je član ustavodajne sinode Evangeličanskega distrikta AV in nato še član deželnocerkvenega sveta, deželnocerkvenega sodišča in komisije za duhovniški izpit. Z ženo Irene sta imela dva sina (Gerharda in Helmuta). Po vnovični obnovitvi Kulturbunda (1939) je postal predsednik pokrajinskega vodstva SDKB za Dravsko banovino. Med drugo svetovno vojno je ostro zavrnil nasilje okupacijskih oblasti nad Slovenci. Kljub temu je spomladi 1945 zbežal pred jugoslovansko vojsko v Gradec, kjer je po lastni izbiri živel v osami vse do smrti.



*Evangeličanska cerkev v Mariboru na začetku 20. stoletja
(Pokrajinski arhiv Maribor, Zbirka fotografij in razglednic, inv. št. 3237)*

V poudarjanju slovenskosti katoliške cerkve so nekateri Nemci zašli v pretiravanja in iznašli celo izraz »vindišarsko-hunska-rimskokatoliška« cerkev, tako je namreč mariborskemu evangeličanskemu duhovniku pisal nek Hermann Ott iz Jarenine. Zato pa se je še zlasti od leta 1900 naprej evangeličanska cerkev v Mariboru rada imenovala »nemška«, za razliko od katoliške »slovenske«. Tudi seniorat, ki so ga junija 1919 ustanovile verske občine v notranji Sloveniji po nastanku Kraljevine SHS, se je imenoval Seniorat nemških evangeličanskih občin v Sloveniji in je zajemal verske gmajne v Celju, Ljubljani in Mariboru z njihovimi podružnicami – do leta 1925 je bil senior celjski duhovnik Fritz May,⁸ nato pa se je se-

8 Fritz May (1869–1928) je bil od leta 1900 vikar, 1901–1925 pa duhovnik evangeličanske gmajne v Celju. Rojen je bil na Dunaju. Leta 1893 je postal pomožni pridigar v Budimpešti. Poleti 1901 se je celjska cerkvena občina osamosvojila in decembra t. l. je postal njen duhovnik. V letih 1904–1906 je pod njegovim vodstvom mariborsko gradbeno podjetje Ubald Nassimbeni zgradilo Kristusovo cerkev v Celju, ki so jo do leta 1929 uporabljali tudi verniki pravoslavne veroizpovedi. Junija 1919 je postal senior novoustanovljenega Nemškega seniorata v Sloveniji. Leta 1923 je zbolel za multiplo sklerozo in bil primoran na invalidski voziček. Umril je v Celju.

dež seniorata preselil v Maribor; od tedaj je bil senior Johann Baron in tako je ostalo do konca druge svetovne vojne. Evangeličanska cerkev je sčasoma prevzela vlogo glasnika nemške manjšine pri nas, saj je na simbolni ravni predstavljala pravo nemštvo (Nemčija – domovina reformacije, Nemčija – očetnjava folksdojčerjev). Zangger, ki je bil tudi dolgoletni senioratni inšpektor, je zapisal:

Katoliška duhovščina naše domovine je bila brez izjeme slovenska in se je v prvi vrsti borila za svoj narod. [...] Ne politiziram, temveč pripovedujem zgolj tisto, kar sem sam doživel in pretrpel [...] Že v enem prejšnjih poglavij sem povedal, kako je šolstvo delalo na tem, da bi nam, mladim, odvzelo naš narod [...] Dovolj – prestopil sem v evangeličansko vero, ker se mi je zdelo, da bom izgubljeno najvišjo dobroto lahko spet našel samo v Cerkvi, katere duhovniki ne bodo sovražniki mojega naroda. Danes smem povedati, da sem v evangeličanski cerkvi našel, kar sem bil iskal. (Zajšek 2008, 201)

Da je evangeličanska Cerkev v deželah nekdanje Avstrije postala trdnjava nemštva, dokazuje tudi skorajda panični dopis celjskega duhovnika Gerharda Maya (sina Fritza Maya) seniorju Baronu leta 1926, v katerem zgrožen navaja, da je ljubljanski evangeličanski duhovnik Herbert Lange pri bogoslužju zmolil očenaš v slovenščini, in zahteva, da senior pošlje Langeju oster opomin, saj da je to nedopustno (Zajšek 2008, 163). Prav tako poveden je dopis, ki ga je leta 1919 mariborski vikar Erich Winkelmann poslal seniorju Mayu, v njem pa je izrazil nezadovoljstvo nad novim šentiljskim vikarjem Hansom Rihnerjem, ki je menda v neki pridi v Mariboru izjavil, da se kot Švicar nikakor ne misli spuščati v nacionalne spore med Nemci in Slovenci. Winkelmann je svetoval seniorju: »In za Rihnerja, v kolikor pride, prosim malo nacionalnega poduka, [...] tako da v nacionalnem smislu pridobi razumevanje za stisko in boj Mariborčanov.« (Zajšek 2008, 127)

V obdobju med obema svetovnima vojnama so bile nemške evangeličanske občine v Sloveniji povezane z velikimi nemškimi evangeličanskimi skupnostmi Bačke, Banata, Slavonije (v teh treh pokrajinah je po prvi svetovni vojni živelo prek 70.000 evangeličanov nemške narodnosti) idr., ta povezava pa se je leta 1930 izoblikovala v Nemško evangelijsko-

-krščansko Cerkev augsburške veroizpovedi v Kraljevini Jugoslaviji in dobila svojo ustavo ter škofa (to je bil Philipp Popp). Del te Cerkve je bil tudi Prekmurski seniorat (Zajšek 2010, 63–64).⁹

Ob ustanovitvi mariborske evangeličanske občine leta 1862 je leta zgolj 150 vernikov. Kako mešana združba je bila ta prva evangeličanska skupnost nove dobe v Mariboru, priča podatek, da je slaba tretjina njenih 150 članov izvirala iz notranjeavstrijskih dežel, medtem ko je med ostalima dvema tretjinama bilo po dvanajst Prusov, Würtemberžanov in Sasov, po deset Bavarcev, Hannoverčanov, Hessenčanov, Oldenburžanov, Mecklenburžanov in prišlekov iz Braunschweiga, po en pa iz Hamburga, Lübecka in Kobenhavna (Zajšek 2010, 31–32). V glavnem so to bili priseljenci, ki jih je v Maribor privabil pospešen industrijski razvoj mesta po otvoritvi Južne in Koroške železnice. Ker se evangeličanske gmajne še danes financirajo v glavnem iz letnih prispevkov svojih članov, je jasno, da se je mariborska evangeličanka srenja zaradi majhnega števila vernikov nahajala v zelo slabem finančnem položaju. Večkrat je bila na robu ukinitve. Tako so člani prezbiterja poročali sredi sedemdesetih let: »Katoliška cerkev se tukaj bohoti v sijaju in blišču. [...] In evangeličanska diaspora stopica v tem katoliškem svetu, polnem sijaja in blišča, v šibkosti in revščini, v stiski in bedi, v bolečinah in smrtnem strahu, brez ugleda in brez veljave.« Toda za letno poročilo 1905 so prezbiterji sestavili naslednji zapis: »Bilo je to leto zmagoslavja – o tem pričajo naša bogoslužja. Veliko članov naše verske občine, posebej naših delavcev z desnega brega Drave, ima dolgo pot do Kristusove cerkve, in marsikdo drug se mora ob nedeljah pripeljati z vozom ali kolesom, da bi obiskal službo božjo. Pa vseeno je bila naša cerkvica vselej nabito polna.«

Kaj se je spremenilo v teh treh desetletjih od prvega do drugega poročila prezbiterja? Leta 1904 je tržaški seniorat, katerega del je do leta 1909 bila tudi mariborska gmajna (kasneje pa del štajerskega seniorata), objavil smeje besede: »Nemškemu ljudstvu je v krvi, da nekoč nasilne rekatolizacije prek jezuitov, dragoncev in smodnika ne pozabi. Štajerska, nekdanje predgorje reformacije v Lutrovem času, se pripravlja, da se vrne k svoji veliki evangeličanski preteklosti.« (Zajšek 2010, 65)

9 Več o jugoslovanski evangeličanski cerkveni organizaciji glej v Wild 1980.

Povod za te velike napovedi je bil množičen val prestopanja iz katoliške v evangeličansko vero ob koncu 19. in začetku 20. stoletja. Gibanje za prestopanje iz katoliške v evangeličansko vero, t. i. proč-od-rimsko gibanje (*Los-von-Rom-Bewegung*), je bilo v tesni povezavi z radikalnim nacionalističnim vsenemškim gibanjem, ki je predvidevalo, da bo versko zedinjenje Nemcev predpogoj za njihovo državno-politično združitev in je zato v Avstrijo celo pošiljalo evangeličanske misijonarje. Južna Štajerska je po tej ideji veljala za prednjo stražo oz. prvi branik nemškega rajha.

Pod vtisom vsenemškega gibanja, ki je svoje upe stavilo na evangeličansko vero, se je na prelomu stoletja v odnosih med katoliško in evangeličansko cerkvijo spet pojavila klima sovražnosti in medsebojnega zavračanja. Papeža Leon XIII. in Pij X. sta v svojih enciklikah prikazovala Martina Lutra kot odpadnika, avstrijski katoliški tabor pa je proč-od-rimsko gibanje videl kot gibanje *Los von Österreich (Proč od Avstrije)* (Zajšek 2010, 66). Evangeličanska cerkev v Avstriji je tako označevanje proč-od-rimskega gibanja zavračala in poudarjala, da so evangeličani vdani habsburški cesarski hiši. Katoliki so v tej zaostreni klimi konvertite in njihove agitatorje imenovali z oznakami »odpadniki«, »propadle duše«, »veleizdajalci« ipd. (Zajšek 2010, 66)

V Mariboru je proč-od-rimsko gibanje zaradi zaostrenih nacionalnih razmer, kakršne so vladale tukaj, naletelo na izredno ugodna tla, tako da je mariborska evangeličanska gmajna glede na število vernikov beležila največji porast v vsej Avstriji – v dveh letih (1904/05) se je število vernikov podvojilo, tako da so lahko ponosno zapisali: »Kamorkoli že se ozremo po širokem polju naše gmajne, posejali smo in poželi, videli cveteti in zoreti. Pa tudi če je marsikatera setev padla na cesto in če marsikatera ni vzklila, to leto je vendarle bilo leto blagoslova!« (Zajšek 2010, 66) Straža je leta 1912 zapisala: »Vsa ta nemško-nacionalna gonja pa konečno ni nič drugega kot propaganda za protestantizem. Vodilni krogi pangermansko-protestantovske misli se pač dobro zavedajo, da bo Slovenec zanesljivo njihov pristaš še-le tedaj, ko ga oropajo jezika in vere njegovih očetov. Zato vidimo, da gre povsod raznarodovalna akcija roko v roki s širjenjem protestantizma.« (Zajšek 2008, 74)

Goreča zagovornika in agitatorja proč-od-rimskega gibanja na Spodnjem Štajerskem sta bila celjski evangeličanski duhovnik in »navdušujoči, očarljivi ljudski govornik« Fritz May, ki je sprva kot potujoči pridigar potoval po spodnještajerskih krajih, ter mariborski evangeličanski duhovnik Ludwig Mahnert, po rodu iz Westfalije.¹⁰ Slednji si je (kakor sam piše v svojem romanu *Die Hungersglocke*) rad zapel: »Hvala Ti, gospod Bog zgoraj v nebesih, hvala Ti, da Nemeč sem.« (Zajšek 2010, 69) V času svojega delovanja v Mariboru je Mahnert postal eden najopaznejših meščanov nemške narodnosti, vlogo dušnega pastirja evangeličanske gmajne pa je večkrat podrejal nacionalističnemu politikantstvu. Tako je denimo v njegovem že omenjenem romanu med drugim zapisano: »Ali obstaja kak drug narod v Avstriji, ki bi več hodil v cerkev, se več postil, več romal kot naši Vendi? In kje so sadovi? Preberite sodne obravnave: umor in uboj, roparski umor in zabadanje z noži, tatvina, vlom in požig, več kot kjerkoli drugod!« (Zajšek 2010, 67) Njegova izrazita pronemška in protislovenska drža ga je naposled, v času prevrata 1918/19, stala svobode, saj so ga za božične praznike 1918 priprli, spomladi naslednjega leta pa je začel proti njemu teči sodni postopek zaradi protijugoslovanskih izjav, zato je še pred sodnim epilogom zbežal v Avstrijo.

Kdor je želel prestopiti v drugo veroizpoved, je po zakonskih določbah iz leta 1869 moral javno podati osebno izjavo pred okrajnim glavarjem, domači duhovnik je izstop moral potrditi, spreobrnjenec pa se v predpisanim roku prigrasiti duhovniku tiste Cerkve, za katero je optiral. Sicer pa je lahko vero svobodno spremenil vsakdo, ki je bil starejši od 14 let, ne glede na spol; drugače je bilo pri mlajših otrocih – ti so namreč, v kolikor so bili zakonski in so starši bili člani iste veroizpovedi, pripadali veri svojih staršev, če pa sta starša bila različnih veroizpovedi, sta se zakonca pred ali po sklenitvi zakonske zveze ter pred osmim letom

10 Ludwig Mahnert (1874–1943), teolog, duhovnik in literat, družbenopolitično angažiran. Njegovo polno ime je bilo Ludwig August Emil Mahnert. Rojen je bil leta 1874 v Hammu. Od leta 1900 je bil v Radljah ob Dravi (tedaj Mahrenberg) vikar mariborskega duhovnika Josefa Goschenhoferja. Slednjega je nasledil na čelu mariborske cerkvene občine leta 1903. Pred mariborskim sodiščem se je leta 1919 zoper njega začel sodni postopek zaradi protidržavnega govora ob pogrebnem bogoslužju. Pred koncem postopka je zapustil Maribor in odšel v Avstrijo, kjer je umrl leta 1943. Z ženo Else sta imela štiri otroke.

otrokovе starosti lahko svobodno odločila, v kateri veri ga bosta vzgajala; med osmim in štirinajstim letom starosti noben otrok ni mogel preiti v drugo vero (*Kirchlicher Wegweiser* 1874).¹¹

Kakšne kolobocije so nastajale ob prestopih, pričata naslednja primera. Neka Sofija Šesto iz Slavonije se je oktobra 1914 poročila z vojaškim rezervistom dragonskega polka št. 5, stacioniranega v Mariboru. Še isti mesec je na mariborski mestni svet vložila izjavo o izstopu iz dotedanje vere. V zadevi je zapisano: »Izjava o izstopu iz pravoslavne verske skupnosti«, začetek pisma pa se glasi: »Lastnoročno podpisana javljam v skladu z zakonom z dne 25. 5. 1868 št. 48 in 49 svoj izstop iz evangeličanske Cerkve«. Ker si podpisana očitno ni bila povsem na jasnem, iz katere Cerkve sploh izstopa, in ker je bila izjava pri župniji sv. Marije Magdalene podana 20. oktobra, čeprav je gospa Šesto, zdaj poročena Novak, v Maribor prispela šele 27. oktobra 1914, ji mestni svet izstopa in posledično prestopa ni mogel odobriti. Kaj pa denimo poreči na pismo neke Marije Herko župniku Gabrcu? Glasi se tako: »Ljubeznivi gospod. [...] Jas sim dve leti pri Kuharci na polju delala ker mi Kuharca nič ni plačala Če mi je ker krompir dala to je pa za večerjo blo če mi druge večerje ni dala Zdaj pa moje otroke naganja če tam k nim pridejo. Ona je bla kriva ker sem u moji jezi od katoliške vere odstopla ti pervikrat ino zdaj bo kriva da bom drigoč odstopla«. Ta ženska je torej zaradi slabe izkušnje s svojo delodajalko skupaj z otroki leta 1908 izstopila iz rimskokatoliške Cerkve, se naslednje leto vanjo vrnila, pa jo leta 1910 spet zapustila in se leta 1914 naposled znova vrnila (Zajšek 2010, 70).

Zanimivo je, da so se evangeličanskih slovesnosti in bogoslužij udeleževali tudi številni katoliki. Spoznati jih je bilo lahko zato, ker so se ob vstopu v cerkev prekrizali. Sprejem novih vernikov je ponavadi potekal v obliki posebne slovesnosti v Kristusovi cerkvi.

V Mahnertovem romanu se v osebi ostarelega, izčrpanega in šibkega kanonika simbolično odslikava nemoč katoliške cerkve pred posledicami proč-od-rimskega gibanja v Mariboru. Tako o gibanju razmišlja kanonik: »Tako zdaj moteče prihaja to odpadniško gibanje v spokojnost mojih starih dni, njegove ilovnatu rumene vode bučijo ob vrata naših

11 Pokrajinski arhiv Maribor, fond Evangeljska verska občina Maribor, škatla 37.

cerkev, bučijo tudi ob moje staro, utrujeno srce in sovražniki naše svete Cerkve kličejo: 'To je pomlad, ki se spušča s hribov!' [...] Sovražim to odpadniško gibanje kot kugo, kot smrt!« (Zajšek 2010, 72)

Na proč-od-rimskih zborovanjih se je znalo zbrati tudi po več tisoč ljudi, evangeličanov, zainteresiranih katolikov in nasprotnikov gibanja. Seveda je bilo vzdušje mnogokrat zelo naelektreno: »Naenkrat je izbruhnilo nepopisno veselje. Mnogi so skočili s stolov. Stotine rok se je stegovalo proti ljubemu vodji, in ko je po dolgih minutah vodja večera le uspel sporočiti, da je osemdeset oseb pri njem prijavilo izstop iz Rimskokatoliške cerkve, se je vihar veselja še enkrat ponovil.« (Zajšek 2010, 72) Katoliki so Mahnertu očitali, da je pošiljal »svoje agente v zakotne gostilne, kjer so si le-ti zbrali omizje in velikodušno plačevali za žganje in vino. Ko je začel delovati alkohol, je potegnil agent iz žepa že sestavljeno izjavo, da podpisani izstopajo iz katoliške cerkve in vstopajo v protestantsko. Če se je kdo preveč dolgo obotavljal s podpisom, so ga zasmehovali kot bojazljivca, farsškega podrepnika, vindišarja in nekulturneža. V treznem stanju si je nato le malokdo upal veljavno preklicati ta svoj podpis.« (Šedivy 1967, 188) V listu *Amerikanski Slovenec* so ob priliki zapisali, da Mahnertovo luteranstvo v Mariboru ne služi drugemu kot »nacionalni hujskariji« oz. gonji proti Slovencem (Čemu služi luteranstvo v Mariboru? 1914). Po drugi strani so evangeličani očitali Gabercu, da hodi osebno obiskovat konvertite na dom in jih po več ur prepričuje, da bi si premislili, še posebej pa da menda izkoristi odsotnost mož in skuša o svojem prav prepričati njihove žene, ko so same doma (Zajšek 2008, 93). Take zgodbe so najbrž bile tudi plod pretiravanja z obeh strani, a dejstvo je, da je »lov na duše« obstajal, znan je tudi primer, ko sta se evangeličanski in katoliški duhovnik prerekala glede nekega pokojnika, ki je dan pred smrtjo prestopil v katoliško cerkev, na zahrbtno prepričevanje katoliškega duhovnika, kot je seveda ugotavljala evangeličanska stran.

Proč-od-rimsko gibanje je bilo najmočnejše na prelomu stoletja, nato pa je počasi, leto za letom, pojenjalo na moči.

Evangeličanske vrste severno in zahodno od Maribora, tj. v okolici Šentilja in v Dravski dolini, pa so poleg spreobrnjenec v začetku 20. stoletja okrepili tudi kolonisti, ki so jih pod okriljem graškega društva

Südmark¹² v začetku 20. stoletja naselili po Dravski dolini in v okolici Šentilja, kjer so slovenski kmetje zaradi trtne uši obubožali in tako prodajali svojo zemljo. Na omenjenih območjih se je priselilo nekaj več kot 400 ljudi.

Ob tem je treba omeniti, da se je že leta 1918, torej še med prvo svetovno vojno, mariborska podružnična verska občina na Ptujju preimenovala v Podružnično občino AV in HV (*Filialgemeinde A. und H. B.*),¹³ obe veroizpovedi sta nosili v imenih tudi cerkveni občini v Ljubljani in Celju, kar pomeni, da se je pri nas leta 1919 z ustanovitvijo nemškega seniorata hkrati oblikovala veroizpovedna unija, ki je uvedla enakopravnost obeh protestantskih veroizpovedi. Razen v Sloveniji je bilo enak primer združitve luteranske in reformirane cerkve znotraj Kraljevine SHS zaslediti le še v Bosni. Kot je ugotavljal Gerhard May, je to bila posledica dejstva, da je bilo v Sloveniji med evangeličani največ tistih, ki so v to vero prestopili iz katoliške, zaradi pomanjkanja verske tradicije pa ni bilo stroge ločitve med luterani in helveti (Zajšek 2010, 104). Celoten seniorat je štel okoli 2400 vernikov, razpadel pa je leta 1941, ko so si ozemlje, ki ga je seniorat pokrival, razdelili Nemci in Italijani. Štajerski del se je takrat priključil Štajerskemu senioratu s sedežem v Gradcu, za koroške evangeličane so poskrbeli dušni pastirji iz Wolfsberga. Za nemške evangeličane iz Ljubljanske pokrajine so nameravali po njihovi preselitvi z italijanskega na nemško ozemlje urediti cerkveno občino v Kranju.

V *Marburger Zeitungu* so poldrugi teden po nemški zasedbi mesta ob Dravi objavili pesem nekdanjega mariborskega pastorja Mahnerta (tedaj delujočega v Innsbrucku), ki se je pravzaprav v verzih izkazal kot prerok:

*Prastaro pravico so prekršili,
ti z nogo za vrat stopili,
ječiš, ker slovanski jarem je nate obešen.
Le mirno, o Maribor, ne pozabimo tvoje zgodbe.*

- 12 Društvo je bilo ustanovljeno leta 1889 z namenom, da finančno in organizacijsko podpira nemštvo na Spodnjem Štajerskem.
- 13 Ob tem so Ptujčani izrazili pripravljenost, da še naprej izpolnjujejo dotedanje dolžnosti do matične občine Maribor, ter hkrati veselje, da bodo s slednjo ostali povezni prek osebe »prečastitega gospoda duhovnika Mahnerta«.

*Pride še dan, pride čas sodbe,
takrat boš znova odrešen!*

*Očetova hiša spet bo pozdravila svojega otroka,
in konec bo stiske, bede in stoka
in zvonovi bodo peli od srca;
potem bo vrisk odmeval do nebeškega hrama
in Drava, ta ljuba, stara dama,
spet bo nemška, kot nekoč je bila!¹⁴ (prevod: B. Zajšek)*

III

Še nekaj števil in podatkov o evangeličanski občini v Mariboru in njenih članih. Ob koncu 19. stoletja je mariborska cerkvena občina obsegala okoli 3300 km² veliko ozemlje od Slovenskih Konjic prek Pohorja do Radelj ob Dravi, nadalje prek današnje slovensko-avstrijske meje do Lipnice, nato do Radgone in proti jugu do Prlekije, Haloz ter Ptujskega in Dravskega polja. Potem so v začetku 20. stoletja od mariborske verske občine odpadle radgonska, lipniška (obe sta se osamosvojili) ter konjiška gmajna (postala del celjske cerkvene občine). Središče in tudi sedež cerkvene občine je bil – kot izda njeno ime – Maribor, vendar je vsaj v prvih letih obstoja, nekje do osemdesetih let 19. stoletja, občina nosila ime Evangeličanska občina Maribor – Ptuj, kar pomeni, da sta sprva ptujška in mariborska gmajna bili enakovredni, kasneje pa je ptujška veljala le še za hčerinsko, mariborska pa za matično gmajno. Ob nastanku nove jugoslovanske države je imela mariborska cerkvena občina podružnice še v Radljah ob Dravi in Šentilju v Slovenskih goricah. Po površini cerkvena občina niti ni bila tako majhna, toda njena značilnost je bila

14 *Marburger Zeitung* (1941). Original se glasi: *Sie haben uraltes Recht verletzt, / Den Fuß dir auf den Nacken gesetzt, / Du stöhnst unter slawischen Ketten. / Doch getrost, o Marburg, wir lassen dich nicht. / Es kommt ein Tag, es kommt ein Gericht, / Da werden wir dich retten! / Da kehrt Du heim ins Vaterhaus / Und Not und Elend und Jammer ist aus, / Und alle Glocken läuten; / Dann braust ein Jubel zum Himmelsdom / Und die Frau, der liebe, alte Strom / Ist deutsch wie in alten Zeiten!*



December 1929 – mariborski duhovnik in senior Johann Baron vodi pogrebno bogoslužje ob smrti pilota Hansa Müllerja, ki je med izvajanjem lupinga strmoglavil sredi Glavnega trga (Pokrajinski arhiv Maribor, fond Evangeljska verska občina Maribor, škatla 40, ovoj Fotografije)

velika razpršenost vernikov, saj razen v Mariboru, Šentilju, Radljah in na Ptuju ni bilo kraja z večjim, koncentriranim številom vernikov. Tako je leta 1918, ob svojem vrhuncu, kar se tiče števila vernikov, ta verska občina štela okoli 2400, leta 1940 pa okoli 1550 članov (Zajšek 2010, 147). Sicer pa se je v samem Mariboru število evangeličanov gibalo od 100 ob ustanovitvi cerkvene občine leta 1862 do 1954 tik pred prvo svetovno vojno (celotna cerkvena občina je takrat štela 2334 vernikov), v prevratnem obdobju 1918/19 jih je bilo 1600, nato je njihovo število upadlo za polovico in znova počasi raslo do 1143 leta 1940, po drugi svetovni vojni pa je v mestu in okolici ostala le še peščica evangeličanov, cerkvena občina je takrat praktično razpadla. Takrat se v Mariboru tudi ni bilo preveč priporočljivo javno opredeljevati za evangeličana, kajti ta cerkev je veljala za »švabsko« (Zajšek 2013, 48). V času SFRJ je spričo priseljevanja Prekmurcev v mestu ob Dravi evangeličanska gmajna znova zaživela in danes se število njenih članov giblje okoli 80.

Ker je bilo rečeno, da so se Nemci nagibali k evangeličanski Cerkvi kot protiuteži katoliški Cerkvi, ki je veljala za slovensko, je vendarle

potrebno povedati, da se nacionalna delitev ni stoddostno pokrivala z versko. To pomeni, da je bil delež mariborskih Nemcev, ki so zaradi takih ali drugačnih razlogov bili ali postali člani evangeličanske gmajne, še vedno znatno nižji od deleža nemških katolikov. Da bi katoliški Nemci izrazili svoje nestrinjanje z naseljevanjem evangeličanov v Šentilju, je prišlo celo do odcepitve katoliškega dela nemštva iz društva Südmark. Slovenski župnik Evald Vračko iz Šentilja jih je namreč javno, v listu Linzer Volkblatt, opozoril, da kolonizacija poteka pod propagandnim geslom »Deutsch sein heißt lutherisch sein« (biti Nемеc pomeni biti luteran), ter potrkal na njihovo vest, češ kako lahko podpirajo društvo, ki je tako očitno usmerjeno proti katolištvu (Zajšek 2013, 73).

Če se poigramo s številkami, je leta 1910, ob zadnjem uradnem popisu prebivalstva v habsburškem cesarstvu, delež evangeličanov v celotnem številu meščanov znašal 4,3 %, leta 1913 pa po oceni okoli 7 %. Večje težave imamo, če želimo ugotoviti, kolikšen je bil delež evangeličanov med Nemci (tokrat ne nemško govorečih, temveč nemških korenin). Kot je namreč znano, so v popisih pred prvo svetovno vojno upoštevali občevalni, ne materni jezik, tako da v mestu leta 1910 gotovo ni živelo skoraj 23 tisoč ljudi nemškega porekla, temveč manj, in če vzamemo v obzir to logiko, potem je moral biti delež evangeličanskega prebivalstva med Nemci zagotovo več kot 10-odstoten, kljub domnevi, da tudi med evangeličani niso bili izključno Nemci. Bolj objektivni so podatki iz leta 1921. Takrat se je v Mariboru k Nemcem prištevalo okoli 6600 ljudi, od tega je bilo evangeličanov 862, in če bi bili vsi od teh Nemci, bi od vseh Nemcev v mestu to zneslo več kot 13 %, ker pa med evangeličani niso bili izključno Nemci, pomeni, da lahko njihov delež ocenimo na okoli 12 %.

Ker torej ne moremo trditi, da so bili vsi spodnještajerski Nemci ali vsaj večina člani evangeličanske Cerkve, lahko pa trdimo, da je bila velika večina članov evangeličanske Cerkve na Spodnjem Štajerskem Nemcev, bi v zgornjih vrsticah navedeni slogan lahko, kar se tiče širšega mariborskega okoliša, modificirali v varianto: »Biti luteran pomeni biti Nемеc.«

VIRI IN LITERATURA

- Čemu služi luteranstvo v Mariboru? 1914. *Amerikanski Slovenec*, 18. avgust: 3.
- Kirchlicher Wegweiser der evangelischen Gemeinde Marburg in Oesterreich (Kronland Steiermark)*. 1874. Maribor: Evangeljska cerkvena občina, str. 4. V Pokrajinski arhiv Maribor, fond Evangeljska verska občina Maribor, š. 37.
- Marburg. 1941. *Marburger Zeitung*, 17. april: 2.
- Oberkrome, Willi. 1995. »Aspekte der deutschsprachigen 'Volksgeschichte'«. V *Zwischen Konfrontation und Kompromiss*, ur. Michael Garleff, 37–46. München – Oldenburg: Oldenburger Symposium.
- Odločen nastop. 1910. *Slovenski gospodar*, 4. september: 2.
- Ratej, Mateja. 2011. *Mesto in prelomi*. Dostop 3. september 2015. <http://82.149.22.226/~mobcinamb/index.php?ptype=8&menu=0&id=442&Pid=768>
- Šedivy, Jan. 1967. »Nekaj neznanih narodnih buditeljev«. *Kronika, časopis za slovensko krajevno zgodovino*, št. 15. Ljubljana: Zveza zgodovinskih društev Slovenije, sekcija za krajevno zgodovino: 183–191.
- Wild, Georg. 1980. *Die Deutsche Evangelische Kirche in Jugoslawien 1918–1941*. München: Verlag des Südostdeutschen Kulturwerkes.
- Začasna meja med Jugoslovani in Nemci. 1919. *Slovenski gospodar*, 13. februar: 1–2.
- Zajšek, Boštjan. 2008. *Nemška evangeličanska skupnost v Mariboru (1862–1945)*. Magistrsko delo. Maribor: Filozofska fakulteta.
- . 2011. »Biti Nемеc pomeni biti luteran«. *Iz življenja nemških evangeličanov na Slovenskem, s posebnim poudarkom na Mariboru in okolici (1862–1945)*. Maribor: Znanstvenoraziskovalni inštitut dr. Franca Kovačiča v Mariboru.
- . 2013. »Tudi nam pripada Božje sonce: ob 150-letnici Evangeličanske občine Maribor«. *Katalogi*, zv. 37. Maribor: Pokrajinski arhiv.

Alen Širca

ZGODNJEKRŠČANSKI SPISI MED KERIGMO IN KANONOM

Bliskovito ekspanzijo krščanstva je omogočila kerigma, oznanilo odrešenja za vsakega, ki veruje, da je Jezus iz Nazareta Kristus, Mesija, kar najprej, na praktični ravni, pomeni predvsem to, da Mesija (hebr. *mašiah*, aram. *mšiha*) s svojim Duhom daje novo, večno življenje že tu na zemlji oziroma je z njim že nastopilo Božje kraljestvo. Kerigmi je potem sledila kateheza, razlaga, ki je z različnih vidikov osvetljevala vsebino (novega) nauka. Temeljna krščanska izkušnja pa se je od začetka naprej obnavljala in krepila liturgično: po enkratnem krstu in vsakotedenski evharistiji. Danes mnogi teologi in biblicisti takšno shemo o »enotnem« krščanstvu postavljajo pod vprašaj; poraja se namreč vprašanje, ali niso na začetku bile vendarle navzoče mnoge povsem različne in celo nasprotujoče si razlage, »teologije« Dogodka – smrti in vstajenja Jezusa iz Nazareta –, ki so se med seboj bojevale za prevlado nad drugimi. Skratka, ali ni bilo na začetku množvo in neenost oziroma enotnost? Še več, ali na začetku sploh lahko govorimo o neki relativno enotni religiji, krščanstvu?

Takšno vprašanje je prvi postavil nemški teolog in novozavezni strokovnjak Walter Bauer (1877–1960) v svojem delu *Pravovernost in krivoverstvo v najstarejšem krščanstvu* iz leta 1934.¹ To delo za časa njegovega nastanka v resnici sploh ni bilo deležno posebne pozornosti, a je toliko bolj odmevalo po drugi svetovni vojni, zlasti ko je leta 1964 izšla v Nemčiji druga izdaja in leta 1971 angleški prevod. Odtlej ta knjiga ne neha

1 *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum* (Tübingen: Mohr, 1934). Za angleški prevod, ki je dostopnejši, gl. Bauer (1934) 1971.

buriti duhove zahodne akademske teologije in biblicistike. Temeljna (hipo)teza tega dela je, da v najzgodnejšem krščanstvu ni bilo nobene delitve med »ortodoksnostjo (pravovernostjo)« in »herezijo«, temveč da so obstajala različna »krščanstva«, ki so se med seboj bojevala za prevlado. V tem boju pa naj bi naposled zmagala rimska Cerkev, ki je potem vse druge oblike »krščanstva« duhovno, kulturno, ekonomsko in politično zatrla in jih proglasila za herezije (Bauer [1934] 1971), tako da se je predvsem od tretjega stoletja čedalje bolj oblikovalo monolitno »imperialistično« krščanstvo, kakršno z večjimi in manjšimi nadaljnjimi zgodovinskimi delitvami obstaja vse do danes. Takšnemu radikalno drugačnemu pogledu na začetek krščanstva danes mnogi sledijo. V zadnjem času je eden izmed najglasnejših zagovornikov in nadaljevalcev Bauerjeve teze Bart D. Ehrman, ki govori o »izgubljenih krščanstvih« (Ehrman 2003), do katerih se moramo danes dokopati, saj morda ponujajo resnico, ki jo je t. i. Vélíka cerkev (*Grosskirche*) hotela za vedno uničiti.

Pri tem je seveda takoj na začetku treba poudariti, da gre pri tem vprašanju najprej za metodološki problem. V kontekstu sodobne religio-logije in kulturologije, v katerega se umešča tudi večji del sodobnega znanstvenega preučevanja zgodnjega krščanstva, se na filozofski ravni najprej postavlja problem identitete in diference. V skladu s postmodernim ontološkim relativizmom, ki ga je zaplodila zlasti francoska (post)strukturalistična filozofija v šestdesetih in sedemdesetih letih 20. stoletja, naj ne bi bilo »enega«, »biti«, ampak samo množstvo, stihija čiste heterogenosti. V skladu s takšnim radikalnim ontološkim pluralizmom je vsak identiteta, celota, eno(tno)st nujno konstrukt, katerega bistvo je lahko samo volja do moči in oblasti. Ker je v sodobnem akademskem svetu v humanistiki sprejemanje takšne ontologije skoraj dogmatično, se redko kdo vprašuje, kaj je tu že vselej apriori predpostavljeno in kaj ne, tudi sodobna novozavezna znanost, biblicistika in teologija nista pri tem nobena izjema.

Ta prispevek skuša z nekaj zgledi osvetliti nevarnost popreproščene radikalističnega mišljenja; treba je namreč pluti med Scilo pluralizma in Karibdo monizma, in sicer naproti bolj fleksibilni, »dialektični« poziciji. Enotnost zgodnjega krščanstva je namreč treba misliti organsko, ne kot vase zaprt in togo sklenjen monolit: gre za enotnost, ki vključuje vso

širino množstva, tako da gre za nekakšno enost v različnosti, čeprav vselej obstaja meja – naj bo včasih še tako težko določljiva – med krščanskim in ne-več-krščanskim, »heretičnim«. Seveda pa je tudi to že nekakšen apriori, na katerega mora staviti pričujoča interpretacija in kot taka ne more biti »dokazana«. Geneza je na nek način vselej skrita.

Kerigma in kateheza

Grška beseda *kérygma* v pomenu »pomembnega javnega oznanila« (Danker 2009, 200) se pojavi v evangelijih v navezavi na Jonovo pre-roško oznanilo (Mt 12,41; Lk 11,32) in v *Pavlovih pismih* kot oznanilo Božjega odrešenja po Jezusu Kristusu (Rim 16,25, 1 Kor 2,4 itn.). Sicer pa je glagol *kerysso*, iz katerega je izpeljan samostalnik *kérygma*, v Novi zavezi precej pogost, največkrat v smislu oznanila Božjega kraljestva in je pogosto semantično blizu samostalniku *evangélion*, »ev-angelij«, »dobro oznanilo«.

Preiskovanje zgodnjekrščanske kerigme je v novozaveznih študijah ukoreninjeno vsaj od nemškega novozaveznega učenjaka Martina Dibeliusa naprej. Najbolj znano je verjetno Bultmannovo tematiziranje kerigme v nasprotju do mithosa.

V Novi zavezi naletimo na zgodnjekrščansko apostolsko kerigmo v *Apostolskih delih*. Gre za pet Petrovih govorov (Apd 2,14–39; 3,12–26; 4,9–12; 5,29–32 in 10,34–43) in en Pavlov (Apd 13,16–41). Vselej je v ospredju pričevanje o Kristusovi smrti in vstajenju in takojšni prihod mesijanskega časa, ki se kaže zlasti v obljubi razlitja Duha na vsakega, kdor temu oznanilu veruje. Učinek tega Duha je odpuščanje grehov, spreobrnitev (*metánoia*), ki jo zapečati krst »v ime Jezusa Kristusa« (Apd 2,38).

Pavel govori tudi o »besedi odrešenja«, *lógos tes soterías*, ki daje novo življenje in sicer tako, da se v verujočega naseli oznanilo – Jezus Kristus kot životvorni Duh: *pneûma zoopoiôn* (1 Kor 15,45) oziroma Duh, ki oživlja oziroma ki daje (novo) življenje. Bistveno za Pavlovo oznanilo in njegovo razumevanje krščanstva sploh je apel k interiorizaciji, ponotranjenosti. Zato na primer v *Pismu Galačanom* (Gal 2,20) govori o

Kristusu, ki živi v njem (*en emoi Christós*).² To je skladno s formulacijo iz Lukovega evngelija (Luka naj bi bil vezan na Pavlovo izročilo): »Božje kraljestvo je v vas (*Basileía tou theou entòs hymòn estin*).« (Lk 17,21) Podobno tudi drugod poudarja, da je »Božja ljubezen (*agápe tou theou*) izlita v naša srca po Svetem Duhu« (Rim 5,5). Zato lahko trdimo, da je zgodnjekrščanska kerigma medij Dogodka, je posredovanje Besede oziroma Jezusovega Duha v vernikovi notranjosti, kar vernik izkusi kot novo ontološko kvaliteto življenja.

Iz kergime, ki se torej vedno osredinja na Kristusovo smrt in vstajenje, potem nastanejo prvi evangeliji. Ti učinkujejo kot razdelana kerigma. Če pogledamo Markov evangelij, ki naj bi bil po splošno sprejetem mnenju prvi nastali evangelij, gre v osnovi za poročilo o pasijonu in vstajenju, kateremu je dodan daljši uvod (ki pa vedno nakazuje osrednjo temo Jezusovega poslanstva). Čeprav evangeliji na formalni ravni izkazujejo nekatere podobnosti tudi z žanrom antične biografije, je ta podobnost po mojem mnenju bolj naključna, saj evangeliji nikoli nimajo namena podati Jezusov zgodovinski portret.

Kerigmo potem v naslednjem koraku vedno spremlja kateheza (gr. *katéchesis*, iz gl. *katéchéo*, »ustno poučevati«). Vsaj od začetka 2. stoletja naprej ima kateheza vedno obliko krstnega katehumenata (ta sicer lahko lokalno variira); sem spadajo bogoslužja z branjem bibličnih besedil, splošno poučevanje, eksorcizmi, polaganje rok, predaja veroizpovedi, očenaša, zakramenti, mistagoške kateheze ... Pozneje, v srednjem veku, katehezo nadomesti katehetska pridiga, pa tudi kerigma sama postane zgolj homiletični element.

Novozavezni kanon

Krščanstvo ni religija knjige: na začetku imamo namreč »oralnost«, »ljudsko izročilo«. Apostoli so bili kot preprosti Galilejci zvečine nepismeni. Tudi Jezus sam ni ničesar zapisal. Poleg tega se zdi, da se prvi

2 Prim. tudi Rim 8,8–10. Grški izvornik Nove zaveze vstavljam po elektronski Nestle-Alandovi izdaji (1993), ki je integrirana v *BibleWorks 9: Software Program for Biblical Exegesis and Research*, Norfolk, Va.: BibleWorks, 2011.

Cerkvi na začetku ni posebno mudilo s produciranjem spisov: prva desetletja so v ospredju kerigma, se pravi oznanilo, kateheza in liturgija.

Krščanski kanonski spisi (zbrani v Novo zaveze) naj bi nastali nekje med leti 60 in 150. Sama kanonizacija pa je bila dokončno zaključena šele v 5. stoletju. Za to obdobje pa je značilna variabilnost oziroma prepustnost. Vse Cerkve se glede kanoničnosti posameznih spisov niso povsem strinjale. Sirska cerkev je, na primer, do 5. stoletja imela za kanonične samo dvaindvajset spisov (gre za Novo zavezo brez *Drugega Petrovega pisma*, *Drugega* in *Tretjega Janezovega pisma*, *Judovega pisma* in *Janezovega Razodetja*). Etiopska Cerkev je bila bolj inkluzivna, sedemindvajsetim splošno sprejetim spisom je dodala še osem drugih, med njimi *Petrovo pismo Klementu* (*Etiopsko Klementovo pismo*), t. i. *Etiopsko didaskalijo* in *Knjigo zaveze* (*Mašafa kidan*).

Na drugi strani so se dolgo časa za kanonični status bojevala besedila, ki so jim zgodnjekrščanske skupnosti soglasno pripisovale navdihnjen značaj, vendar so na koncu zaradi takšnih ali drugačnih razlogov izpadli iz kanona. To so predvsem: *Hermov Pastir*, *Barnabovo pismo*, *Didaha* (*Nauk dvanajstih apostolov*), *Prvo Klementovo pismo* in *Petrovo Razodetje*.³

Morda najstarejši seznam novozaveznih besedil – vsaj če drži, da je nastal ob koncu 2. stoletja –, je t. i. Muratorijev fragment ali »kanon«, ki vsebuje spisek besedil zelo podoben končnemu stadiju Nove zaveze (izključeno je na primer *Pismo Hebrejcem* in pogojno sprejeto *Pavlovo Razodetje*). Po novejših raziskavah naj bi bil avtor tega seznama nihče drug kot na ozemlju današnje Slovenije živeči zgodnjekrščanski pisec Viktorin Ptujski (Armstrong 2008, 1–34).

Na nastanek novozaveznega kanona je vplivalo več faktorjev.⁴ Morda je bil najpomembnejši razlog za uvrstitev kakega spisa v novozavezni kanon branje in razlaga spisov pri bogoslužju v sinagogi, ki je rabilo za prototip krščanski praksi. Najverjetneje pa je za nastanek novega korpusa kanoničnih besedil imel pomembno vlogo model Septuaginte kot za prvo Cerkev že sprejeto sveto besedilo.

3 In sicer gre za grško *Petrovo razodetje*, saj iz 2. stoletja poznamo tudi etiopsko in koptsko različico. Zadnja je povsem samostojno besedilo. (Kocijančič in Snoj 2015, 1047)

4 Tu selektivno povzemam po Carson (1992) 2005, 726 isl. in Gamble 2000, 183–195.

Kot spodbuda za opredelitev avtentičnih oziroma kanoničnih novozaveznih spisov so lahko vplivale tudi heretične skupnosti, ki so lahko preferirale drugačne spise. Na primer markioniti, pripadniki kvazignostične ločine, ki so gojili izrazit dualizem in so v celoti zavračali judovsko *Biblijo*, naj bi – vsaj po starejših raziskavah – kmalu, še pred Veliko cerkvijo, oblikovali svoj kanon, pri čemer naj bi za kanoničnega priznavali samo okrnjen *Lukov evangelij* in deset *Pavlovih pisem*. Novejše raziskave sicer dvomijo, da bi Markion, ustanovitelj ločine, ki je bil leta 144 izgnan iz rimske skupnosti, imel resnični namen sestaviti svoj kanon.

Evzebij Cezarejski (ok. 260–340), je bil eden izmed prvih, ki je kritično razpravljal o novozaveznem kanonu. V svoji *Cerkveni zgodovini* uvaja tri kategorije spisov, ki se »potegujejo« za kanoničnost, in sicer »sprejete knjige« (*homologoûmenoi*), ki zajemajo štiri evangelije, štirinajst *Pavlovih pisem*, *Apostolska dela*, *Prvo Janezovo pismo* in *Prvo Petrovo pismo* (z zadržki tudi *Janezovo Razodetje*). Potem omenja »knjige, katerim je mogoče oporekati glede kanoničnosti« (*antilegómenoi*), ki jih imenuje tudi sporne (*nothoi*): sem uvršča *Jakobovo pismo*, *Judovo pismo*, *Drugo Petrovo pismo*, *Drugo* in *Tretje Janezovo pismo*, *Pavlova dela*, *Hermov Pastir*, *Petrovo razodetje*, *Didache* in *Evangelij Hebrejcev*. V zadnjo skupino spadajo »knjige, ki jih propagirajo heretiki«, kot da bi jih napisali apostoli: na primer *Petrov* in *Tomažev evangelij*, *Andrejeva* in *Janezova dela* itn. Za Evzebija in najverjetneje tudi za vso Cerkev njegovega časa, je bilo vseh »sprejetih« knjig samo enaindvajset (oziroma dvaindvajset, če štejemo še *Janezovo razodetje*).

Na kanoničnost je veliko vplivalo tudi avtoritativno mnenje cerkvenih očetov. Ti soglasno zavračajo besedila z gnostičnimi elementi. V tem oziru pa je imel gotovo največjo vlogo grški oče Atanzij Aleksandrijski, ki je leta 367 izdal *Velikonočno pismo*, v katerem se zavzema za sedemindvajset kanoničnih besedil. To pismo je imelo velik vpliv na končno podobo kanona. Kakor koli že, večina skupnosti tako na Vzhodu kot na Zahodu je brez kakšne papeške mašinerije moči sprejel vseh sedemindvajset besedil za kanonične do konca 5. stoletja.

Ne nazadnje ne smemo spregledati tudi eno izmed pomembnih dejstev novozaveznega kanona, namreč to, da fizična podlaga krščanskega

kanona ni več zvitek, kakor pri judovski *Bibliji*, ampak kodeks, ki je veliko bolj »prenosen« in praktičen za uporabo kot zadnji.

Bruce M. Metzger, eden izmed najvidnejših preučevalcev nastanka novozaveznega kanona, navaja tri pogloblitve kriterije kanoničnosti novozaveznih besedil:

1. Navdihnjenost: Po Metzgerju raziskava grškega pojma *theópneustos* (»od boga navdihnjen«) v zgodnjekrščanskih spisih kaže, da je zgodnja Cerkev razumela navdihnjenost zelo široko. Tudi drugi, nekanonični spisi, so lahko navdihnjeni. Še več, nenavdihnjen lahko v določenih kontekstih pomeni toliko kot nekrščanski, zato navdihnjenost ni temeljni kriterij kanoničnosti (Metzger 1987, 254–7).

2. Ortodoksnost (pravovernost), ki jo izraža »pravilo vere« (gr. *ho kánon tês písteos*, lat. *regula fidei*). Tu gre v temelju za harmonijo med religioznimi teksti in vero, ki je izkušana v skupnosti, Cerkvi in se manifestira skozi osnovni nabor verskih resnic, ki služijo kot standard pravovernosti.

3. Avtoritativnost oziroma apostolskost: »Kanonični spisi so avtoritativni, ker so obstoječ literarni depozit neposrednih ali posrednih apostolskih pričevanj, na katerih temelji poznejše pričevanje Cerkve.« (Metzger 1987, 265) Cerkveni očetje se vedno sklicujejo na avtentično apostolskost, vsaka psevdonimnost jim je sumljiva.

Metzger povrh opozarja, da pri preučevanju novozaveznega kanona nikakor ne moremo mimo osupljivega dejstva, da je obstajal širok konsenz med Cerkvami, ki so se razprostirale vse od Britanije do Mezopotamije:

»To, kar je zares presenetljivo, je, da je bila, kljub temu, da so robovi novozaveznega kanona ostali spremenljivi še stoletja, dosežena visoka stopnja soglasja glede velikega dela Nove zaveze v prvih dveh stoletjih med zelo različnimi in razpršenimi skupnostmi ne samo v sredozemskem svetu, ampak tudi na območju, segajočem od Britanije do Mezopotamije.« (Metzger 1987, 254)

Klaus Berger podobno ugotavlja, da »kanon raste skladno s skupnostjo«: »Nadregionalna enotnost Cerkve raste istočasno z novozaveznim kanonom, eno pogojuje drugo.« (Berger 1995, 773) Takšnemu »tradicionalnemu« pogledu pa odločno nasprotuje Bart D. Ehrman in

na vprašanje, od kod je izšla Nova zaveza, provokativno odgovarja: »Izšla je od zmage proto-ortodoksnežev. Kaj pa, če bi zmagala druga skupina? Kaj če Nova zaveza ne bi vsebovala Govora na gori, ampak gnostične nauke, ki jih je Jezus razkril svojim učencem po svojem vstajenju? Kaj če ne bi vsebovala *Pavlovih* in *Petrovih pisem*, ampak *Ptolemejevo* in *Barnabovo* pismo? Kaj če ne bi vsebovala *Matejevega*, *Markovega*, *Lukovega* in *Janezovega evangelija*, ampak *Tomažev*, *Filipov*, *Marijin* in *Nikodemov evangelij*?« (Ehrman 2003, 248)⁵

Krščanstvo 2. stoletja

Krščanstvo 2. stoletja je bilo nedvomno pestro, čeprav je res, da je naš vpogled v to obdobje še zelo luknjast, saj je za to stoletje pomanjkanje virov, vsaj v primerjavi s poznejšimi stoletji, zelo veliko. To, kar je »pristno« krščansko, se počasi izkristalizira v konfrontaciji s skrajnostmi: na eni strani gnosticizem, na drugi strani (prekomerno) judaiziranje (na primer ebioniti). Gnosticizem se je kar se da odmaknil od judovskih korenin in se usmeril v etnokrščanske (»poganske«) prakse. Tu je pomembna tudi vloga drugih in drugačnih filozofsko-teoloških sistemov (na primer srednji platonizem, vzhodnjaške mitologije). Nekako bi težko pritrdili znanemu mnenju Christopha Markschiesa, da je bil gnosticizem laboratorij krščanske teologije (Markschies 2003, 120). Povrhu se je za ključno vprašanje izkazalo, kdo je v resnici Jezus iz Nazareta. *Grosskirche* polagoma pride do spoznanja, da gre za Boga in človeka hkrati, za Bogočloveka, medtem ko tako judaizirajoče kot gnostične skupnosti v njem vidijo samo človeka, ki podaja odrešenjski nauk, oziroma zgolj človeškega mesijo.

Tu seveda ni prostora za obširno obravnavo »pluralnega« krščanstva 2. stoletja. Omejil se bom samo na tri primere.

5 Gl. tudi Ehrman 2009, 191–223. Ehrmanove argumente najostreje pobijata Andreas J. Kostenberger in Michael J. Kruger v knjigi *The Heresy of Orthodoxy* (2010), v kateri med drugim ugotavljata, da je novozavezni kanon sam izredno pluralističen, čeprav v celoti gledano vendarle enoten. Zanimivo je, da tudi ugotavljata, da je bilo krščanstvo Vélike cerkve tolerantnejše od »herezij« (Kostenberger in Kruger 2010, 70).

Petrov evangelij po nekaterih novejših hipotezah naj ne bi bil odvisen od kanoničnih evangelijev, ampak je »veliko verjetneje, da kanonični evangeliji in *Petrov evangelij* črpajo iz skupnega izročila« (Kocijančič in Snoj 2015, 593). Klaus Berger meni, da bi lahko besedilo datirali najpozneje v leto 75 po Kr. (Berger v Kocijančič in Snoj 2015, 593). Takšno mnenje je povsem manjšinsko. Večina strokovnjakov soglaša, da je delo nastalo v 2. stoletju. Prvič ga omenja Serapion Antiohijski ok. leta 190. Paul Foster v svoji nedavni avtoritativni študiji o *Petrovem evangeliju*, meni, da je ta najverjetneje nastal v drugi polovici 2. stoletja nekje v Siriji, čeprav so ga zelo kmalu poznali tudi v Egiptu (Foster 2010, 172–4).

Za razliko od kanoničnih evangelijev je poročilo o Jezusovem praznem grobu tu precej fantastično obarvano, verjetno z namenom, da bi imponiralo z opisom numinoznih pojavov, ki naj poudarijo čudežnost in veličino nadnaravnega:

Ko je napočilo jutro sobote, se je množica iz Jeruzalema in okolice odpravila, da bi videla zapečateni grobnici. Toda tiste noči, preden je napočil Gospodov dan in so vojaki v dvoje stali na straži, se je na nebu zaslišal mogočen glas. Videli so, kako so se razprla nebesa, od tam pa sta v polnem sijaju spustila dva moška in se približala grobnici. Kamen, ki je bil postavljen pred vhod, se je odvalil sam od sebe in se pomaknil na stran, tako da se je grobnica odprla in sta oba mladeniča stopila vanjo.

Ko so vojaki to videli, so prebudili stotnika in starešine, ki so tudi stražili z njimi. Medtem ko so jim razlagali, kaj so videli, so znova uzrli tri moške, ki so prihajali iz grobnice. Dva od njih sta podpirala tretjega, sledil pa jim je križ. Glavi prvih dveh sta segali do neba, medtem ko je glava tistega, ki sta ga nosila na rokah, prestopila nebesa. (Kocijančič in Snoj 2015, 595–6)

Interes za opisovanje inkomenzurabilnih razsežnosti glav tu posega na področje fantastičnega in temu besedilu daje pečat neavtentičnosti. Kanonični evangeliji so praviloma veliko bolj »zadržani« in »realistični«. Čeprav je *Petrov evangelij* – vsaj kolikor je izpričano v virih – uporabljala neka skupnost v Siriji pri bogoslužju, je kmalu – tudi zaradi negativnega mnenja nekaterih cerkvenih očetov (Evzebij Cezarejski, Hieronim, Didim Slepí) – obveljal za apokrif.

Tacijan (2. polovica 2. stoletja) je zanimiv primer prehajanja iz ortodoksnega krščanstva v bolj heterodoksne vode. Po rodu je bil Sirec, a je postal član rimske skupnosti, ki jo je vodil Justin Mučenec. Po njegovi smrti se je vrnil na Vzhod in se pridružil enkratitskim skupnostim, ki so gojile rigorozni asketizem in odpor do grške kulture. Cerkevni zgodovinar Epifanij poroča, da je šel Tacijan celo tako daleč, da tudi pri evharistiji ni uporabljal vina, ampak vodo. Kljub temu je sirska Cerkev njegov prevod oziroma priredbo vseh štirih evangelijev v eno samo pripoved, imenovano *Diatesaron* oziroma *Evangeljska harmonija*, v liturgične in eksegetske namene s pridom uporabljala vse do 5. stoletja (Döpp in Bruns 2002, 667).

Kot primer teološke diverzitete zgodnjega krščanstva zaradi drugačne kulturne ukoreninjenosti naj omenim še Afrahata, imenovanega tudi Perzijski modrec, ki je eden izmed prvih pričevalcev krščanstva v sirščini, aramejskem dialektu, ki se je izoblikoval na področju mesta Edese in pozneje postal liturgični jezik vzhodnega krščanstva, vzhodno od bizantinskega imperija. Čeprav Afrahatovo pisanje spada časovno že v tretje stoletje, pa vendar jasno temelji na vzhodnjaški teologiji prvih dveh stoletij. Njegove homilije, ki jih stroka imenuje z latinskim izrazom *Demonstrationes*, izkazujejo relativno malo helenističnega mišljenja. Njegova kristologija je zato izrazito semitska, kar med drugim pomeni, da ne pozna grške substancialistične terminologije, vendar kot taka nikakor ni heretična, čeprav je zanj Jezus (samo) človek, ki mu izročilo pripisuje tudi imena, kot so »bog« in »sin«. V nasprotju z nicejsko kristologijo (ki je ontološka, spekulativna in se torej opira na grško filozofijo), je Afrahatova semitska kristologija nazivna, titularna in funkcionalna in se opira večinoma na odlomke iz hebrejske *Biblije* (Petersen 2001, 143). Problem takšne teologije oziroma natančnejše kristologije je seveda prekomerno judaiziranje, vendar je v kontekstu semitskega krščanstva 2. in 3. stoletja to še povsem naravna in samoumevna historičnokulturna stopnja.

Za konec bi rad predstavil samo majhen kamenček v mozaiku notranje diverzitete in pluralizma Novo zaveze, in sicer primer joanejske (janezovske) skupnosti, ki predstavlja drugačen, vendar komplementaren izraz najzgodnejšega krščanstva.

Joanejsko krščanstvo kot primer za notranjo pluralnost NZ kanona

Po presoji nekaterih sodobnih novozaveznih znanstvenikov naj bi bil nastanek *Janezovega evangelija* zgodnejši, kakor pa se je ga doslej navadno datiralo (zaradi zelo razvite kristologije ga imajo mnogi za najmlajši evangelij, ki naj bi nastal nekje med leti 90 in 110). Klaus Berger ga ima za prvi zapisani evangelij, ki naj bi nastal še pred letom 70, saj v njem domnevno še ni sledu o uničenju Jeruzalema, pa tudi zato, ker v njem prevladuje izrazito judovskokrščanska atmosfera (Kocijančič in Snaj 2015, 253).

Od Charlesa Barretta, zlasti pa od Raymonda E. Browna⁶ naprej, se pri historični eksegezi tega evangelija pogosto govori o joanejski (janezovski) skupnosti, znotraj katere naj bi nastal. Proizvod te skupnosti naj bi bila tudi vsa tri *Janezova pisma* in *Janezovo razodetje*. Nekateri v to okolje uvrščajo tudi apokrifne *Salomonove Ode*. Zagotovo pa sem ne spada *Janezov Apokrifon* in *Janezova dela*, saj imata obe besedili jasne gnostične sestavine.

Janezov evangelij ima veliko posebnosti. Na primer, v njem ni poudarka na Božjem kraljestvu, ampak na »večnem življenju«, *zoé aiónios*, ki je kot Božje življenje življenje prihodnjega veka. Preboj v to novo življenje je radikalen, treba se je znova roditi oziroma roditi se od zgoraj, *gennáo ánothen* (Jn 3,3) itn. Tu ni kraj, kjer bi lahko obširno naštevati te specifičnosti.⁷ Omejil se bom samo na neko malenkost, ki pa je tipično semitska oziroma judovskokrščanska in ki jo ob branju besedila v prevodih zlahka spregledamo ter nam tako lahko odstre novo obzorje pri percepciji tega sicer dobro poznanega teksta.

V prologu *Janezovega evangelija*, ki predstavlja povzetek celotnega evangelija in za katerega je Rudolf Bultmann v svojem zelo odmevnem

6 V tem oziru je pomembna njegova monumentalna eksegeza *Janezova evangelija* v zbirki bibličnih komentarjev *The Anchor Bible: The gospel according to John: (IX-XII); (XIII-XXI)*, 2 zv., New York [etc.]: Doubleday, [1966]-1970. Prim. tudi Brown 2008, 339-383.

7 Dober uvod v stanje sodobnih raziskav *Janezovega evangelija* je Bauckham 2007, 9-31.

in kontroverznom komentarju k tem evangeliju⁸ domneval, da gre v resnici za staro aramejsko hvalnico, ki je bila pozneje pripeta evangeliju, na koncu, v zadnji vrstici, beremo (Jn 1,18):

*Theòn oudeìs heòraken pópote
monogenès theòs
ho òn eis tòn kólpon toû patròs
ekeìnos eksegésato.*

*Boga nihče ni videl nikoli,
Edinorojeni – Bog –,
ki je na Očetovih prsih,
on je razložil.*

Moj prevod se razlikuje od Standardnega slovenskega prevoda (SSP) predvsem pri prevodu besede *kólpos*, ki v novozavezni grščini pomeni najprej »prsa« oziroma »prsi« (Danker 2009, 204). Beseda je vsekakor ključna, ker se pojavlja na tako pomembnem mestu, namreč ob zaključku prologa. Naslednjič nanjo naletimo v 13. poglavju, in sicer ob prizoru zadnje večerje (Jn 13,23): »Eden izmed njegovih učencev, tisti, ki ga je Jezus ljubil, je počival na Jezusovih prsih (*en tô kólpo toû Jesoû*).«

Ta navezava nas napotuje na misel, da *kólpos* poudarja avtoriteto »ljubljenega učenca«: kakor je Beseda (Logos) slonela, počivala na Očetovih prsi, tako »ljubljeni učenec«, »Janez«, sloni na prsih učlovečene Besede, Kristusa. Gre za neprekinjeno kontinuiteto razodevanja (in ljubeče avtoritete), ki se od Očeta prenaša na Kristusa, od njega pa na apostola.

Na motiv Očetovih prsi ali celo dojk naletimo tudi v *Salomonovih odah*, enemu najlepših in najbolj pesniških tekstov zgodnjega krščanstva.

Salomonove ode, ki so se nam ohranile v sirščini, so dokončno podobo dobile nekje do leta 125, verjetno znotraj judovskokrščanske joanejske skupnosti, na katero kaže zlasti razširjen »dualizem« luči in teme in značilno postavljanje besed v Kristusova usta (*ex ore Christi*). Prvi jih omenja

8 *Das Evangelium des Johannes*, Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1941. Angleški prevod (1971).

Laktancij (konec 3. stoletja), ki jih uporablja za dokaz o tem, da je Marija pri Jezusovem spočetju ostala devica. Pri tem pa se zdi, da avtoritativnost teh pesmi postavlja na isto raven kot *Knjigo preroka Izaija*. Zato je mogoče sklepati, da je Laktancij imel *Ode* za del starozaveznega kanona.

Pozneje naletimo na omembo teh zgodnjekrščanskih hvalnic v 6. ali 7. stoletju v spisu *Antilegomena Stare zaveze*, ki ga pripisujejo anonimnemu piscu, imenovanem Psevdo-Atanazij. Ta *Salomonove ode* skupaj s *Salomonovimi psalmi* uvršča torej med *antilegómena*, se pravi med spisi, katerih kanoničnost je sporna.

Pri presoji kanoničnosti *Salomonovih od* v nekaterih zgodnjekrščanskih skupnostih se je treba zavedati, da je tako v judovstvu kot krščanstvu v prvih dveh stoletjih poglavitno vlogo imelo bogoslužje, liturgija. Kot je bilo že povedano, je namreč največjo verjetnost za priznanje kakega spisa kot kanoničnega veljala njegova (možna) uporaba pri bogoslužju. K bogoslužnim besedilom pa so seveda sodile tudi spontane molitve in pesmi, ki so jih pozneje nadomestile institucionalno predpisana besedila te vrste. *Salomonove ode* nam zato pomagajo razumeti, kakšen je bil proces kanoničnosti, zlasti iz »duha« liturgije (Charlesworth, 102).⁹

Prej obravnavani motiv Očetovih prsi ali celo dojk, kot rečeno, najdemo tudi v *Salomonovih odah*. Za besedo *kólpos* je uporabljena sirška beseda *ubba* (prsi, dojka), ki jo pri prevodu Prologa *Janezovega evangelija* uporablja tudi starsirski rokopis *Curetonius*, ki morda izvira že iz prve polovice 2. stoletja (*d-men ubbeh d-abu*, »na Očetovih prsah/dojkah«).¹⁰

Prvi kritici 19. ode v prevodu zvenita takole:

*Ponujena mi je bila čaša mleka,
pil sem jo in sladka je bila Gospodova dobrotljivost.
Čaša je Sin,
ta, ki daje mleko, Oče
in ta, ki ga zajema, Sveti Duh.
Kajti Očetove dojke so bile polne
in njegovo mleko ni smelo teči zaman.*

9 Za več o *Salomonovih odah* gl. Širca 2009, 309–355.

10 Elektonsko besedilo je na voljo v BibleWorks 9. Sintagma v sirščini učinkuje kot besedna igra.

*Sveti Duh je odprl Očetovo naročje
in namešal mleko njegovih dojk.
Mešanico je dal svetu, a svet je ni spoznal,
tisti pa, ki so jo sprejeli, so dosegli popolnost na Božji desnici.*
(Kocijančič in Snoj 2015, 825)

Podoba doječega očeta, ki se nam morda zdi precej tuja, je bila v antiki navzoča tako v judovstvu kot krščanstvu. V antičnem judovstvu nanjo naletimo na primer pri Filonu Aleksandrijskem in *Targumu Visoke pesmi*. V zgodnjekrščanskih spisih pa je razen v *Salamonovih odah* najdemo tudi pri Klementu Aleksandrijskem, in sicer v njegovem spisu *Pedagog*.

Prav zadnja kitica, ki govori o duhovnem mleku Očetovih dojk, ki teče v svet, čeprav ga pijejo samo izvoljeni, nas odločno potisne v ozračje *Janezovega evangelija*. Takšna čutna neposrednost je značilna za semitsko mentaliteto, ki pa je bila v antičnem krščanstvu zaradi kulturne hegemonije helenizma hitro marginalizirana. Danes nam odkrivanje teh semitskih elementov v zgodnjekrščanski literaturi pomaga priti bližje k samemu izviru oziroma nastanku krščanstva.

LITERATURA

- Armstrong, Jonathan J. 2008. »Victorinus of Pettau as the Author of the Canon Muratori«. *Vigiliae Christianae* 62: 1–34.
- Bauckham, Richard. 2007. *The Testimony of the Beloved Disciple. Narrative, History, and Theology in the Gospel of John*. Grand Rapids: Baker Academic.
- Bauer, Walter. (1934) 1971. *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity*, Philadelphia: Fortress Press.
- Berger, Klaus. 1995. *Theologiegeschichte des Urchristentums: Theologie des Neuen Testaments*. Tübingen: Francke.
- Brown, Raymond E. 2008. *Uvod v Novo zavezo*. Celje: Društvo Mohorjeva družba, Celjska Mohorjeva družba.
- Bultmann, Rudolf. (1941) 1971. *The Gospel of John: A Commentary*. Westminster: John Knox Press.
- Carson, D. A. in Douglas J. Moo. (1992) 2005. *An Introduction to the New Testament*. Grand Rapids, Mich.: Zondervan.

- Charlesworth, James Hamilton. 2014. »The Odes Of Solomon: Their Relation to Scripture And The Canon in Early Christianity«. V *Sacra Scriptura: How "Non-Canonical" Texts Functioned in Early Judaism and Early Christianity*, ur. James H. Charlesworth, Lee Martin McDonald in Blake A. Jurgens, 89–107. London [etc.]: Bloomsbury T & T Clark.
- Döpp, Siegmund in Peter Bruns. (1998) 2002. *Lexikon der antiken christlichen Literatur*. Freiburg: Herder.
- Ehrman, Bart D. 2003. *Lost Christianities: The Battles for Scripture and the Faiths We Never Knew*, Oxford: Oxford University Press.
- . 2009. *Jesus, Interrupted: Revealing the Hidden Contradictions in the Bible (And Why We Don't Know About Them)*. New York: Harper Collins.
- Foster, Paul. 2010. *The Gospel of Peter Introduction, Critical Edition and Commentary*. Leiden/Boston: Brill.
- Gamble, H. 2000. »Canonical Formation of the New Testament«. V *Dictionary of New Testament Background: A Compendium of Contemporary Biblical Scholarship*, ur. Craig A. Evans in Stanley E. Porter, 183–195. Downers Grove, Leicester: InterVarsity Press.
- Danker, Frederick William. 2009. *The Concise Greek-English Lexicon of the New Testament*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Kostenberger, Andreas J. in Michael J. Kruger. 2010. *The Heresy of Orthodoxy: How Contemporary Culture's Fascination with Diversity Has Reshaped Our Understanding of Early Christianity*. Nottingham: Apollos.
- Markschies, Christoph. 2003. *Gnosis. An Introduction*. Edinburgh/New York: Clark.
- Metzger, Bruce M. 1987. *The Canon of the New Testament: Its Origin, Development, and Significance*. Oxford: Oxford University Press.
- Nestle-Aland, izd. (1898) 1993. *Novum Testamentum Graece*. Stuttgart: Deutsch Bibelgesellschaft.
- Kocijančič, Gorazd in Vid Snoj, ur. 2015. *Zgodnjekrščanski spisi: Nova zaveza, Apostolski očetje, Apokrifni evangeliji in apostolski spisi, Papirusni fragmenti, Zgodnjekrščanska poezija, Jezusova ágrapha (nezapisani izreki)*. Celje, Ljubljana: Celjska Mohorjeva družba, Društvo Mohorjeva družba.
- Petersen, William L. 2001. »Constructing The Matrix Of Judaic Christianity From Texts«. V *Le Judéo-christianisme dans tous ses états: actes du colloque de Jérusalem, 6 - 10 juillet 1998*, ur. Simon C. Mimouni, 122–144. Pariz: Cerf.
- Širca, Alen. 2009. »Uvod v Salomonove ode«. V: *Salomonove ode. Salomonovi psalmi*, prev. Alen Širca in Matjaž Črnivec, 309–355. Ljubljana: KUD Logos.

Marko Kerševan

MAX WEBER, PROTESTANTIZEM IN VPRAŠANJE »KRŠČANSKOSTI« ZAHODNE CIVILIZACIJE

1. Teza in zadrega

V ozadju naslova tokratnega predavanja je skorajšnji izid slovenskega prevoda izbora Webrovih spisov iz *Sociologije religije* in *Gospodarske etike svetovnih religij*¹ ter tolikokrat in zdaj (ob evropski begunski krizi) spet ponavljane vpraševanja (in zatrjevanja) o krščanskosti evropske/zahodne civilizacije in edinstvenosti zahodnega razvoja ter vloge krščanske religije pri tem. Kaj pomenijo Webrove teze in analize ob sedanjem srečevanju in soočanju zahodne (post)modernosti s svetovi drugih religij?

Seveda se nam tu ni treba ukvarjati s pogosto slišanim vehementnim zatrjevanjem, da je specifičnost (in bodočnost) Evrope in Zahoda v spoštovanju krščanskega etosa in njegovih desetih Božjih zapovedi. Zapovedi drugega dela *dekaloga* pač poznajo vse svetovne religije in njihove etike, pa tudi nereligiozne etične tradicije, prve tri zapovedi pa tudi tiste med svetovnimi religijami, nasproti katerim se s sklicevanjem na krščanskost ravno želi poudariti specifičnost in edinstvenost, še več, ekskluzivnost zahodnega sveta – judovstvo in islam.

Več pozornosti gotovo zasluži opozarjanje na krščanske »korenine« in/ali »temelje« zahodne civilizacije in njenega razvoja ter z njim povezani pozivi k ohranjanju takih korenin in temeljev ali celo »povratku« k njim. Specifičnost in bodočnost Zahoda naj bi zagotavljalo tisto, kar da je bilo odločilno zraven, ko/da se je ta civilizacija konstituirala in

1 Delo z naslovom *Izbrani spisi iz sociologije religije* je medtem izšlo v prevodu Štefana Vevarja in s spremno besedo Marka Kerševana (Weber 2016).

izoblikovala: to pa je bilo ravno (zahodno) krščanstvo.² S tem da se ne zanika – ker to zgodovinsko tudi ni mogoče – vloge judovstva, judovsko-krščanskih sestavin, pa seveda grško-rimske tradicije in »korenine«, tudi ne deleža in vpliva drugih sredozemskih, germanskih in tudi slovanskih predkrščanskih prvin. Zahodno krščanstvo, ki ga je utelešala in udeleževala Rimskokatoliška cerkev, je navsezadnje pomenilo posvojitve, inkulturacijo grško-rimske (in v manjši meri tudi keltske, germanske, slovanske, celo arabske) dediščine v krščanski okvir oziroma specifično zlitje judovsko-krščanske in grško-rimske sestavine. Ali drugače: Rimskokatoliška cerkev je bila nosilka in povezovalka vseh teh sestavin ter tako bistven ali celo odločilen dejavnik vzpostavljanja in ohranjanja specifične zahodne krščanske civilizacije.

Tako videnje krščanskosti zahodne civilizacije pa spremlja neka zadržana. Paradigma takega pojmovanja krščanske civilizacije in njej ustrezne družbe je družba z največjim vplivom (katoliške) krščanske cerkve (njene organizacije, dejavnosti, nazorov, religioznosti). Najpopolnejša zgodovinska realizacija te paradigme bi bila tako srednjeveška zahodno-evropska družba. Na kratko: najbolj krščanska družba in civilizacija je bila evropska družba srednjega veka. Toda evropske srednjeveške družbe ob vsej središčnosti in veličastnosti (ali številčnosti) svojih krščanskih cerkva niso bile ne po dosežkih (gospodarskih, tehničnih, znanstvenih, umetniških, vojaških), ne po načinu življenja v njih, bistveno drugačne od takratnih družb in kultur z minareti ali drugačnimi templji; na vsak način ne tako, kot so postale v naslednjih stoletjih (začenši nekako s 16. stoletjem). Predvsem pa niso bile nad njimi gospodarsko, tehnološko, vojaško in politično dominantne, kot so postale/postajale v novem veku (17., 18., 19. stoletja) – v obdobju, ki ga je zaznamovalo upadanje moči in vpliva katoliškega krščanstva, razpad cerkvene enotnosti, premoč posvetne oblasti nad cerkveno, razsvetljenstvo, sekularizacija, ločevanje

2 V običajnem govoru o *zahodnem krščanstvu* odmevata in se pogosto mešata dve pojmovanji: da gre za krščanstvo, ki/ker je razširjeno na Zahodu kot ga pojmuje danes (Evropa z Ameriko), ali pa da mislimo na krščanstvo zahodne/latinske/katoliške cerkve (in protestantskih cerkva, ki so izšle iz nje) v razliki do vzhodne/grške/pravoslavne cerkve in drugih vzhodnih cerkva (armenske, sirske, koptske ipd.). Tudi sam (zato) hote ohranjam dvoumnost oznake.

cerkve in države, razvoj od cerkve osamosvojenih znanosti in umetnosti ... Skratka: s pojmovanjem srednjeveške družbe z dominantnostjo katoliške cerkve kot vrhunca krščanskosti zahodne družbe se nehote vsiljuje razlaga/teza, da je zahodna družba in civilizacija vzpostavila svojo («moderno») specifičnost in nadmoč nasproti drugim šele, ko se je postopoma osvobodila dominantnega vpliva krščanstva in cerkve. Specifičnost, modernost, dominantnost zahodne civilizacije naj bi bila v obratnem sorazmerju z navzočnostjo in vplivom krščanstva v njej.

2. Webrovo pojmovanje vloge protestantizma pri nastanku modernega kapitalizma na Zahodu

In tu smo pri Weberu.

Kot je znano je Weber v svoji *Protestantski etiki in duhu kapitalizma* (1988) začel z empirično razvidnimi dejstvi: da so znotraj zahodnoevropskih družb bile gospodarsko najbolj dinamične in uspešne, z najhitrejšim kapitalističnim razvojem družbe, kjer je prevladoval protestantizem, predvsem reformirano in kalvinistično krščanstvo – Anglija, Nizozemska, ZDA, Švica – in da so v družbah z različnimi veroizpovedmi, kot je bila Nemčija, protestanti nesorazmerno številni in vplivni v svetu podjetništva, izobraževanja, znanosti, tehnike, torej na ključnih področjih modernega kapitalističnega razvoja.

Webrova teza je bila, da za nastanek modernega kapitalizma niso bili dovolj zunanji pogoji kot naravna bogastva, znanstveno-tehnični izumi, stabilne politične razmere, razvoj trgovine in trgovskih poti (starih in na novo odkritih, na nove celine), razviti birokratsko-upravni postopki, ampak tudi ustrezen *kapitalistični duh*. Ta moderni kapitalistični duh pa po njegovem ravno ni bil duh nebrzdanega pohlepa po bogastvu in dobičku. *Auri sacra fames*, preklela/sveta lakota po zlatu, je stara kot civilizacije. Špansko osvajanje Novega sveta in nenasitno ropanje zlata in bogastva ni ustvarilo modernega kapitalističnega gospodarstva; Španija ob vsem bogastvu in moči v 16. stoletju ni postala vodilna in perspektivna kapitalistična dežela. Potrebna je bila množična, stalna, notranje spodbujana, legitimna in osmišljena usmerjenost v delo in pridobitništvo. Po

definiciji – vsekakor pa v takratnih duhovnih razmerah – je lahko tako spodbudo, legitimitnost in osmišljenost ter hkraten nadzor in discipliniranje lahko nudila le (krščanska) religija. Tako versko-moralno spodbudo za delo in pridobitništvo, tako usmerjajočo in hkrati urejevalno moč, je Weber odkril v učinkih protestantskih in posebej kalvinističnih verskih pojmovanj poklica in predvsem predestinacije. Z njimi naj bi človekova posvetna dejavnost postala pravi in edini teren preizkušanja odnosa med Bogom in človekom. Seveda ne v tem smislu – v tradicionalno katoliškem okolju je to treba vedno znova opozarjati – da bi si zdaj človek namesto s cerkvenimi zakramenti, pokoro in posameznimi dobrimi deli zaslužil odrešenje z vnetim (poklicnim) delom. Človekovo odrešenje ni zadeva/ posledica njegovih del, dela in prizadevanja – ne pobožnega ne posvetnega – ampak izključno suverene Božje milosti. Prav ali tudi zaradi te Božje suverenosti so kalvinisti poudarjali vnaprejšnjost Božje odločitev, kdo bo zveličan in kdo ne. Stiska ob vprašanju lastne (ne)izbranosti pa naj bi takega vernika silila bodisi v slepo vero v odrešenje bodisi v iskanje zunanjih znakov Božje naklonjenosti v uspešnosti svojega dela in prizadevanja, ali v nihanje med enim in drugim. Gotovo je bila na delu tudi taka psihološka logika. Tudi Weber piše o njej.

Toda v jedru kalvinističnega pojmovanja je tudi in predvsem drugačna logika: »Človek, ki veruje, je lahko gotov svojega odrešenja« (Calvin). Toda vera ni človekov izbor, ni odločanje o tem, kaj bi mu bilo bolj koristno, kaj mu zagotavlja odrešenje. Iskanje »gotovosti odrešenja«, *certitudo salutis*, je v prvi vrsti iskanje/preverjanje »gotovosti vere«. Notranja zaresnost in navzočnost vere se preverja – kot lepo zapiše kalvinistični heidelberški katekizem iz 16. stoletja – v človekovi hvaležnosti (za vero samo in odrešenje), zaresnost te hvaležnosti pa v človekovem delu v Božjo hvalo in zahvalo. In to v stalnem prizadevnem delu, ki hvaležno sprejema in (racionalno) udejanja na eni strani notranje darove (»nadarjenost«) in na drugi strani zunanje priložnosti, ki jih Bog človeku daje – ne zaradi uživanja v rezultatih, bogastvu ali časti, ki ga uspešno delo prinaša, ampak zaradi tistega, čemur dobro delo služi, navsezadnje Božji hvali in zahvali. Vera v odrešenje tako ni »slepa vera«, niti človekovo samozadostno in samozadovoljno prepričanje: zaresnost vere se preverja/potrjuje v človekovi delovni usmerjenosti, v zmožnosti in dejanskosti

nesebičnega poklicnega dela.³ Jasno je, da mora človek pri delu, kot pri vsakem človeškem delovanju, spoštovati Božje prepovedi in zapovedi (dekalog, zlato pravilo), tudi pri kapitalističnem pridobitništvu. S svojim novim religioznim osmišljanjem dela kot poklica(nosti) in hvaležnega odgovora na milost Božje izvoljenosti – in ne več kot pokore, trpinčenja, odplačevanja grehov – naj bi protestantsko krščanstvo bistveno prispevalo k oblikovanju modernega kapitalističnega duha (kot poudari Weber: tako podjetnikov kot najetih mezdnih delavcev).

Tu so seveda še drugi poudarki in prispevki protestantizma, o katerih tokrat ne bi govorili: poudarek na posamezniku in posameznikovi odgovornosti in svobodi, »odčaranje sveta« kot prostora in časa racionalne človekove dejavnosti, sekularizacija/desakralizacija družbenih ustanov, odstranitev magičnih sestavin v samem dotedanjem krščanstvu itd.⁴

Skratka, po Webrovi tezi/analizi moderna zahodna kapitalistična družba ni nastala proti religiji, proti krščanstvu ali kot osvobajanje od njega, ampak s pomočjo religije oziroma krščanstva – ne kakršnega koli, ampak prav protestantskega, posebej reformirano, kalvinistično usmerjenega krščanstva. Moderna družba novega veka (vsaj v obdobju svojega nastajanja) je prav tako, čeprav na drugačen način, krščanska kot je bila srednjeveška.⁵ Še več, mogoče je zagovarjati tudi tezo, da je krščanstvo

- 3 Tudi zaradi poudarjanja te tesne povezanosti med vero, hvaležnostjo in delom (v Božjo slavo) naj bi bil po Webru kalvinizem v primerjavi z luteranstvom bolj dinamičen in vpliven pri oblikovanju moderne delovne in podjetniške samozavesti. Na luteranski strani so opozarjali, da po Luthrovem spoznanju tudi človek, ki/ker je opravičen izključno po Božji milosti, Kristusu in veri, ostaja grešnik, »zakriviljen vase« in nagnjen k sebičnosti, tudi pri delu; zato so bolj poudarjali pomen »notranje vere« in svarili pred napačno samozavestjo, ki lahko zraste iz vnetega in uspešnega dela. Več o tem pišem v uvodni razpravi »Protestantizem in protestantsko načelo« v tematski številki o protestantizmu revije *Poligrafi* (Kerševan 2001).
- 4 Nekaj več o tem in o pojmu modernosti (moderne družbe) sploh v knjigi *Protestanti(sti)ka* (Kerševan 2011). Glej tudi članek »Protestantizem v času krize in kritike moderne družbe« v lanski številki revije *Stati inu obstatu* (Kerševan 2015) in predavanje Božidarja Debenjaka o Heglu, reformaciji in luteranstvu v tej številki.
- 5 Blizu temu je ameriški sociolog Talcott Parsons. Razvoj v smeri moderne družbe so po njegovem pospeševale tiste usmeritve v krščanstvu, ki so spodbujale k delovanju v svetu in ne h kontemplaciji in odvrčanju od sveta, ki so bolj poudarjale individualno odrešenje kot pa kolektivno eshatologijo in ki so upoštevale razliko med državo in cerkvijo ter nasprotovale podrejanju ali sovrašnemu odnosu med njima. Po teh merilih

s svojimi temeljnimi idejami in sporočili šele z novim vekom zaresneje preobrazilo, »prekvasilo«, evropske družbe, medtem ko je srednjeveško krščanstvo na široko vključilo in prilagodilo predkrščanske poganske in magične sestavine, ali celo več, svoje verovanje in prakso priredilo predkrščanskim pojmovanjem (»baaliziralo Jahveja« in »religioniziralo Kristusa«); zaresno krščanstvo naj bi takrat živelo le v (nekaterih) samostanih in redovih ter otokih siceršnjega načina življenja.

3. Svetovne religije in »zahodna« modernost

Po izidu *Protestantske etike* in razpravi, ki jo je vzbudila, se je Weber v letih od 1909–1920 lotil primerjalno-religioloških in socioloških študij svetovnih religij z vidika njihove gospodarske etike – učinkov religij na človekovo delovanje v svetu, v prvi vrsti gospodarsko, a ne le to. Njegovo raziskovanje in predstavitev rezultatov je najprej upočasnila in prekinila vojna, dokončno pa nenadna smrt (zaradi španske gripe) leta 1920. Vendar iz leta 1920 objavljenega dela *Gospodarska etika svetovnih religij* in nedokončanega, v rokopisni zapuščini ostalega poglavja o sociologiji religije (posthumno izdanega v knjigi *Gospodarstvo in družba*), lahko razberemo rezultate njegovih presoj. Izčrpno je raziskoval kitajski konfucianizem in taoizem, hinduizem in budizem ter staro judovstvo; zmanjkalo mu je časa za načrtovano posebno analizo islama in zgodnjega krščanstva (čeprav je sprotno opazoval in komentiral tudi njune značilnosti).

Lahko bi povzeli, da je po njegovih analizah in presojah za družbene spremembe in gospodarski razvoj v smeri racionalnega kapitalističnega gospodarstva pomembno, da religija s svojo podobo sveta in ponujanimi odrešilnimi religioznimi dobrinami/nagradami (ali kaznimi) ne odvrta-

je bilo po njegovi presoji v zgodovinskem sosledju za razvoj bolj spodbudno pavlinsko krščanstvo kot pa sočasno judeokrščanstvo, bolj zahodno, latinsko, katoliško kot pa vzhodno, grško, pravoslavno, bolj protestantizem kot rimski katolicizem, znotraj prvega bolj kalvinizem kot luteranstvo, znotraj kalvinizma bolj njegova demokratična kot pa oligarhijsko-elitistična usmeritev. (Prim. Parsons 1978, 173–210; Kerševan 2001, 16–17).

ča ljudi od (tostranskega) sveta, da jih usmerja k aktivnemu delovanju v tem svetu in to v smislu njegovega spreminjanja/obvladovanja, ne pa sprejemanja oziroma prilagajanja takemu kot je. Pomembno je, da čimbolj zavrača *magijo*: podobo sveta, v katerem delujejo iracionalne, skrivnostne svete sile in bitja, ki jih je mogoče obvladati ali pridobiti le s prav takimi iracionalnimi sredstvi. Za čim večji prostor racionalnega delovanja je potreben čimbolj »odčaran svet«. In končno: pomembno je, da usmerjenost z zgoraj naštetimi značilnostmi ni le nekaj občasnega ali parcialnega, ampak da postane – z religijo, ki to ne le omogoča, ampak tudi spodbuja – življenjski slog, zavesten način vodenja življenja, čim širšega kroga ljudi/vernikov.

Weber ugotavlja, da zahodne monoteistične religije (judovstvo, krščanstvo, islam) v splošnem bolj usmerjajo k aktivnemu delovanju v svetu (človek kot »Božje orodje«), medtem ko so vzhodne, s prevladovanjem kozmoteizma ali panteizma, usmerjene k podobi sveta in človeka kot »Božje posode«, k »mistični kontemplaciji« sebe in sveta.

Kitajski konfucianizem, ki ga najprej predstavi, sicer ne odvrta od sveta, nasprotno; njegov ideal je zunanja in notranja harmonija s svetom (kakršen je), prilagajanje svetu, ne pa njegovo spreminjanje ali obvladovanje. Taka usmeritev je prispevala k izjemnemu znanju in spoznanjem o svetu (družbe in narave), ki pa na Kitajskem niso bila izkoriščena tako kot kasneje na krščanskem zahodu, preveč so nastopala in ostajala v medsebojnem parazitskem sožitju z magijo. Budizem je s svojim idealom, doseženjem *nirvane*, pravo nasprotje asketskega aktivizma v svetu. Hindujska religioznost je v svoji vsestranskosti omogočala tudi poklicno delovno etiko, toda ta je bila zanjo le ena od možnih izbir/usojenosti znotraj logike *karme in samsare* z njenimi potmi in stopnjami: ta je dopuščala oziroma ponujala tako mistične bližnjice (za elito) kot večgeneracijske »strategije« ponovnih rojstev na poti do odrešitve. Za Webra je indijska koncepcija karme in samsare intelektualno najbolj dodelan odgovor na vprašanje *teodiceje* (vprašanje človekovega trpljenja in božje pravičnosti), toda prav zaradi svoje širine in ponujanja različnih možnosti ni dovolj široko mobilizirajoča za delovno prizadevanje v tem svetu in življenju. S tega vidika je podobna širini in raznovrstnosti katoliške religioznosti in etike.

Staro judovstvo je s svojim radikalnim monoteizmom, zavračanjem magije, pojmovanjem zgodovine kot zgodovine odrešenja in človeka kot Božjega sodelavca in orodja, ustvarilo temeljne religiozne predpostavke aktivnega odnosa, toda ker je dajalo primat kolektivnemu odrešenju judovskega ljudstva, ni vodilo v mobilizacijo, ampak (preveč) le v reglementacijo življenja judovskega vernika kot pripadnika versko-narodne skupnosti in tradicije. Islam je kot svojevrstna univerzalizacija judovstva odpravil to judovsko kolektivno samoomejitev: predmet Božje sodbe, odrešenja in usmiljenja je zanj samo človek kot posameznik, ne pa kot pripadnik nekega izbranega ljudstva. Toda kot Božje orodje v svetu naj bi se bil po Webru počutil in razumel le islamski bojevnik (»za vero«); za večino vernikov pa je vernost in pobožnost ostajala le kot izpolnjevanje Božjih zapovedi, petih stebrov islama in drugih predpisov sune in islamskega prava, ki so reglementirali posameznikovo in skupinsko življenje. Webru se skratka islam kaže kot pretežno konservativna, ne pa k delovanju mobilizirajoča življenjska sila.

Kakorkoli, po Webru je le krščanstvo določenega (protestantskega) profila v nekem zgodovinskem obdobju in okolju zmoglo (do)dati dovolj množično in trajno notranjo religiozno usmeritev, ki je pomenila hkratno pospeševanje in reguliranje zunanjega aktivnega delovanja v svetu. Pri tem izrecno poudarja pomen konteksta oziroma drugih pogojev zahodnega modernizacijskega preboja. Poleg drugih in drugje obravnavanih pogojev, kot so zmerni geografski pas, stare in nove trgovske poti, znanstvena in tehnična odkritja, politična tekmovanja in ravnovesja, izrecno navaja kot kulturna »osišča« edinstvenega zahodnega razvoja: judovski preroški monoteizem, grško filozofijo, rimsko pravo in organizacijo Rimskokatoliške cerkve kot njegovega srednjeveškega dediča in nosilca, srednjeveška mesta s svojimi ustanovami in avtonomijo (omogočeno tudi z ravnotežjem delitve politične moči med cerkvijo/papežem in državo/cesarjem) in seveda protestantizem (Weber 1971, 3:7).

Razvoj na Zahodu je bil edinstven v tem smislu, da so se samo na protestantskem krščanskem Zahodu v nekem obdobju in kontekstu stekli pogoji za prvi modernizacijski preboj in razvoj. Weber ne govori o *nujnosti* takega razvoja, gre za edinstven stek splošnih zunanjih in specifičnih notranjih pogojev in dejavnikov. Toda to po Webru ne pomeni,

da sprememb/razvoja – tudi v smislu modernizacije in racionalizacije različnih področij življenja in delovanja – ni bilo na področjih drugih svetovnih religij. Poudarja, da vsebujejo vse velike odrešitvene religije v svoji kompleksnosti tudi racionalizatorske spodbude, toda spričo močnejših in prevladujočih drugačnih notranjih in zunanjih dejavnikov do zdaj takega modernizacijskega preboja pri njih ni bilo. Njihov nadaljnji razvoj je spričo premoči zahodnega sveta (ki jo je tak preboj omogočil) zdaj pomembno determiniran z izvršeno in »izvažano« modernizacijo na zahodu: s tem, kako bodo sprejemali, spreminjali ali zavračali dosežke in vplive zahodne modernizacije, kakšne nove sintetične ali organske forme modernizacije bodo pri tem nastale. Ob tem se velja spomniti na staro sociološko tezo/spoznanje, da način, razlogi (in razlage) nastanka nekega pojava niso isti kot način, razlogi in razlage njegovega nadaljnega obstoja in razvoja.

Kako se danes »nekrščanski« svet, prostor nekrščanskih svetovnih religij sooča z globaliziranjem zahodne modernosti, kako danes Kitajska, Japonska, Indija, islamski svet današnjega Bližnjega vzhoda, južne Azije, Afrike sprejemajo, selekcionirajo, transformirajo, zavračajo to modernost – znanstveno-tehnične dosežke, obvezno splošno izobraževanje, kapitalistično gospodarstvo, birokratizacijo in demokratizacijo državne oblasti in pravno državo, moderni individualizem in načelo človekovih pravic, vključno z načelom verske svobode – je stvar poznavalcev teh dežel in njihovih religij.⁶ Posebno vprašanje je odprtost različnih dežel za sprejemanje neposredno krščanske religije same (in katere od krščanskih usmeritev?). Da so med temi svetovi pri vsem tem velike razlike, je očitno tudi od daleč; težje je odgovoriti na vprašanje, zakaj je temu tako. Webrove teze in analize so pri tem gotovo izziv, koliko so v pomoč, koliko pa celo v oviro v videnju in razumevanju novega, je spet stvar zunanjih poznavalcev in notranjih diskusij v teh deželah samih.

6 Nekaj smernic in dostopne literature za razpravo v tej zvezi navajam v spremni besedi k izdaji Webrovih *Izbranih spisov iz sociologije religije* (Weber 2016, 324–333).

4. Krščanstvo in religiozni »vsakdanjik« sodobnih zahodnih družb

Nas tukaj zanima vprašanje, kaj je s krščanskostjo zahodne moderne civilizacije danes v njenem rojstnem kraju, Evropi (in Ameriki). Ožje in natančneje, kaj je s krščanstvom kot religijo v moderni zahodni družbi, ki je nastala tudi z njegovim prispevkom. Weber je tu še natančnejši: z vidika družbenih učinkov, ki ga zanimajo, govori o protestantizmu in ne o krščanstvu kar tako, še več, tudi znotraj protestantizma izpostavi asketski in aktivistični protestantizem kalvinistične, metodistične in baptistične usmeritve, saj mu luteranstvo idealno tipsko⁷ in realno zgodovinsko ni bilo gibalo tistih (»kapitalističnih«) sprememb, ki so ga tokrat posebej zanimale. Vprašanje je v Webrovem smislu torej vprašanje, kaj je danes s podobo sveta, pojmovanjem načina in poti odrešenja in odrešitvenih dobrin, ki naj bi bili soudeleženi pri nastajanju moderne zahodne družbe. Po Webru naj bi bila to podoba sveta z radikalno transcendentnim bogom, »odčaranega sveta«, podoba le po Božji milosti odrešenega človeka, ki deluje v takem svetu v zahvalo in čast Bogu, da s tem preverja svojo vero in z njo svojo izbranost za odrešenje; človeka, ki stoji in odgovarja pred Bogom za delovanje v odčaranem svetu brez boga, človeka, ki deluje zgolj v desakraliziranem/sekulariziranem tostranstvu, toda katerega delovanje ima »zadnji« smisel v onstranstvu oziroma zaradi njega.

Weber je bil sodobnik in poznavalec Nietzscheja. Nietzschejeva (pri)s podoba o smrti ali celo umoru Boga v svetu zdaj brezbožnega moderne človeka mu ni bila tuja. Po nekaterih naj bi se ta smrt/umor zgodila z razsvetljenstvom, njegovim deizmom in ateizmom, po drugih naj bi se radikalni monoteizem čedalje bolj transcendentnega in/ali skritega Boga, ki pušča človeka samega v odčaranem svetu, neizogibno sam stopnjeval/sprevrgel v dokončno odsotnost Boga in humanistično samoodgovornost človeka v svetu brez Boga. Na sceni naj bi skratka ostala le edini svet in avtonomni človek brez Boga in onstranstva.

Odgovori na vprašanje, zakaj je radikalni krščanski monoteizem, s Kristusom kot edinim posrednikom med Bogom in človekom, doživel

7 O Webrovem pojmu »idealnega tipa« glej Weber 2016, 312–313.

zaton ali vsaj krizo, se sicer ponujajo,⁸ toda tudi za Webra ostaja vprašanje odprto ... Še bolj ostaja odprta dilema o vrednotenju tega zatona/križe: ali gre tu za bližnjo dokončno osvoboditev človeka in njegovega sveta bremena utvare boga ali za bližnjo dokončno katastrofo brezbožnega človeka in sveta, ki/ker ga gradi brez Boga.

Toda pri Webru najdemo ob koncu njegovega raziskovanja dve (pri-s)podobi, ki kažeta, da on sam kot sociolog (religije) ne pristaja na tako dokončnost dileme med osvoboditvijo in katastrofo.

Ena prisposoda je podoba sodobne družbe z modernim kapitalističnim gospodarskim redom kot »železnim ohišjem« (nekateri v angleščino prevajajo celo z »železno kletko«), podoba sveta, v katerem so »zunanje dobrine pridobile tako ogromno moč nad človekom kot še nikdar v zgodovini«, saj so postale »železno ohišje«, čeprav naj bi bila izvorno skrb zanje, za nosilce protestantske askeze/etike, »zgolj kot tanek plašč, ki ga vselej lahko slečeš«. Toda »danes je njen duh (duh protestantske etike – M. K.) – kdo bi vedel ali dokončno – ušel iz tega ohišja [...]«. Tudi rožnato razpoloženje njenega smejočega se dediča, se pravi razsvetljenstva, se zdi, da dokončno zbledeva«. Zmagoviti kapitalizem po Webru ne potrebuje več tega opornika. »Danes se posameznik zvečine sploh odpoveduje motivu, ki bi utemeljeval njegovo (poklicno – M. K.) ravnanje.« V kapitalističnem železnem ohišju moderne družbe skratka ni več protestantsko-krščanskega duha, ki ga je (nehote) pomagal ustvariti, toda »nihče še ne ve, kdo bo v prihodnje stanoval v tem ohišju« (Weber 1988, 206).

Religiozna posledica odhoda tega duha pa po Webru ni niti končna osvoboditev niti katastrofa, ampak – po drugi Webrovi prisposodi – »religiozni vsakdanjik« (in ne »religiozna praznina«!).

Veličastni racionalizem etično-metodičnega vodenja življenja, ki izvira iz vsake preroške religioznosti, je vrgel s prestola mnogoboštvo v prid »le enemu, ki je nujno« – čeprav je potem spričo realitet zunanjega in

8 Več o tem v razpravah »Protestantsko krščanstvo in sveto (post)modernem svetu« in »Reformatorska teologija in *la condition humaine* v XXI. stoletju« (Kerševan 2012, 40–53, 54–71). Glej tudi *Stati inu obstatu: revija za vprašanja protestantizma*, 3-4 (2006) in 13-14 (2011).

notranjega življenja moral pristati na kompromise in relativiranja, ki jih poznamo iz zgodovine krščanstva. Danes pa je religiozni »vsakdanjik«. Stari bogovi, odčarani in od tod v podobi neosebni sil, vsajajo iz grobov, stremijo po oblasti nad našim življenjem in spet začenjajo z večnim medsebojnim bojem. (Weber 1964, 330)

Kaj je bil za Webra religiozni vsakdanjik njegovega časa in kaj nam ta pove o religioznem vsakdanjiku našega časa?

Najprej: Namesto radikalnega monoteizma spet politeizem – svet odčaranih neosebni sil v medsebojnem večnem spopadu (in sporazumevanju). Ni konec vseh in vsakršnih bogov, vsakršnih vrednot – nasprotno, doživljamo reafirmacijo in soočenje vseh vrednot, za katerimi ali za katere so v predkrščanski antiki stali različni bogovi. To niso bili le bogovi/vrednote lepote, moči, slave, bogastva, zdravja, pa trgovine, vojn ..., ampak tudi bogovi našega rodu, našega mesta, tudi posebni bogovi pomembnih posameznikov, kolikor niso bili tak bog/vrednota že kar oni sami (nasproti drugim, navadnim ljudem »brez boga«).

Nadaljujoč po Webrovi sledi, vsekakor pa ne proti Webru: radikalni monoteizem, že judovski pa islamski in predvsem protestantskokrščanski (po Webru pa ne vsakršni krščanski!) je odpravil magijo, odčaral svet, odpravil manipulacijo s skrivnostnimi silami, »prisiljevanje« bogov ... Radikalni monoteizem protestantskega tipa je odpravil (ali si vsaj prizadeval za to) tudi vse kompromise z magijo, ki jih je katoliško in pravoslavno krščanstvo samo sklepalo z magijo (v kultu svetnikov, Marije, v svetih krajih in časih, v zakramentih in zakramentalih); krščanska ljudska religioznost se je v njih tako rekoč utopila. S slabitvijo nevsakdanje, radikalne »samo«- krščanske (protestantske) usmeritve se je v religioznem vsakdanu le še okrepila moč tistih krščanskih usmeritev, ki so bile vseskozi odprte za kompromise z magijo in na njih gradile svojo moč in »širokosrčno« katoliškost (nasproti sektaškimi in »ozkosrčnim«, neljudskim usmeritvam). V našem primeru seveda predvsem katoliške cerkvene religioznosti.

Zunaj krščanskih okvirov ali na njihovih robovih (z odmevi v posameznih teoloških opcijah) se ta slabitev kaže v krepitvi nagnjenosti h kozmocentrizmu/kozmeteizmu, panteizmu, kultu Narave ali Zemlje,

iskanju novih oblik sožitja, nenasilnega in spoštljivega odnosa z Naravo, Zemljo, njenimi življenjskimi in kozmičnimi »energijami«. Z roko v roki s temi nagnjenji gre reafirmacija vsega starega, ljudskega, naravnega védenja, ki da izraža medsebojno odvisnost in išče medsebojno (»zdravilno«) povezanost, harmonijo med človekom in naravo ipd. Ne slučajno doživljajo pri tem na Zahodu navdušen sprejem stari kitajski pogledi in prakse, ki so zrasli v okviru za staro kitajsko civilizacijo značilne praktične tostranske usmerjenosti (z minimalizirano vlogo religiozne transcendence); dejanski ali fiktivni dosežki, ki so rezultat tisočletnega civilizacijskega iskanja harmonije med človekom in svetom, med mikro- in makrokozmosom – oziroma rezultat magije, magične misli in prakse, kakor jo razume Weber.

Kot za protipol tej kozmocentrični in magični nagnjenosti smo v današnjem zahodnem religioznem vsakdanjiku lahko priče (in soudeleženci) enostranski aktualizaciji siceršnje monoteistične dediščine – specifičnega antropocentrizma. Ta se je izražal v pojmovanju posebne božje izvoljenosti (vsakega) človeka s strani edinega Boga. Monoteistični antropocentrizem (v krščanski obliki se je udejanjil v Božjem učlovečenju v človeku Jezusu) je vključeval individuano od-govornost vsakega človeka pred edinim Bogom. Z zatonom (vere v) Boga, z »umikom«, »smrtjo« ali »umorom« Boga je postal tak posameznik ne-odgovoren posameznik, antropocentrizem pa samozadosten individualizem, egocentrizem, egoizem. Govoril sem že in pisal o razlogih in načinih individualizma – izpostavljenosti posameznika – v moderni kapitalistični družbi. Tokrat bi spomnil le na njegov »način obstoja« v prostoru in času religioznega vsakdanjika oziroma religiozne imaginacije. Radikalno doživljana možnost odrešitve samo po Božji milosti (Jezusu, veri) je »brez Boga« napotena k iskanju samoodrešitve, samoosvoboditve in samoodrešitvenih dobrin v tostranstvu ali onstranstvu. »Idealno tipsko« lahko po Webru beležimo dve možni usmeritvi: k egoistični samoodrešitvi v tostranstvu – helenistični Narcis je taki usmeritvi že dal religiozni vzgled in ime; ali pa k »duhovni«, notranji samoosvoboditvi iz takega/tostranskega sveta – privlačnost reducirane tovrstne budistične usmeritve na Zahodu torej nikakor ni slučajna.

K religioznemu vsakdanu sodi tudi to, da se različne religije in religijske usmeritve v življenju in mišljenju ljudi ne pojavljajo v idealni, čisti obliki, ampak pomešano, nedosledno, razdrobljeno, spremenljivo, »nelogično«. V čisti, dosledni obliki, kakršno izdelujejo religijski intelektualci, se pojavljajo le v izjemnih, konjunkturnih, »velikih časih« versko-ideoloških spopadov ali uspešno uveljavljenih monopolov določene religijske usmeritve. Ne religije same ne ljudje niso »do kraja premišljene knjige«: religije so »zgodovinske, ne pa logično ali psihološko neprotislovno konstruirane tvorbe« (Weber 2015, 36). To je vseskozi dokazovala že tradicionalna ljudska religioznost s svojimi nedoslednimi kombinacijami, skrivanji in prekrivanji starih (magičnih in poganskih) religioznih sestavin in selekcionirano prevzetih sestavin uradnih cerkvenih in državnih religij. Kot taka je bila deležna čiščenja in preganjanja s strani uradnih religij in njihovih nosilcev, a je pogosto izsilila tudi kompromise in prilagajanja le-teh. Toda vsaj na monoteističnem Zahodu je to z vidika dominantnih uradnih religij praviloma vendarle veljalo za obžalovanja vreden kompromis, ki se ga je zato prodajalo/ponujalo prikrito, zamaskirano, ali pa so ga ljudje sami skrivali pred očmi uradnih cerkvenih ali posvetnih oblasti (čaščenje Marije ali svetnikov kot prikrito/preoblečeno čaščenje starejših bogov in duhov ipd.).

Lahko bi rekli, da je v primerjavi z religioznim vsakdanjikom v preteklosti prišlo v sodobnem religioznem vsakdanjiku do dvojnega premika. Razlogov za to tukaj ne bomo obravnavali, smo jih pa že, ko smo govorili o konstitutivnih značilnostih modernih družb (Kerševan 2001, 14; 2012, 30). Religijski prostor – prostor religioznih opredelitev – je postal prostor svobode, svobode vesti in prepričanja, multikulturalnosti in multireligioznosti; nehal je biti prostor državno-cerkvenega monopola in načinov njegovega prisilnega vzdrževanja. Nosilec te svobode, svobodne izbire, je postal človek kot posameznik in ljudje kot množica takih posameznikov (seveda pod vplivom neposrednega srečevanja in medijskega posredovanja različnih religioznih vsebin in oblik). Ne le da se zdaj v takem svobodnem in odprtem prostoru pojavljajo, srečujejo in na novo nastajajo različne religijske skupnosti, skupine in gibanja, med katerimi lahko posamezniki izbirajo, da se jim pridružijo; še večkrat izbirajo zgolj med njihovimi posameznimi ponujanimi vsebinami in oblikami, ne da

bi se jim pridružili. Nastajajo individualne, z vidika izhodiščnih religij nelogične kombinacije »religioznosti *a la carte*«, »brkljarije« različnih sestavin, vodene z logiko življenjskih in miselnih potreb in zadreg sodobnih posameznikov. Prezrli bi Webrova spoznanja, če pri opazovanju tega ne bi upoštevali različnih afinitet med različnimi religioznimi izhodišči in usmeritvami na eni strani ter različnimi družbenimi sloji, položaji in perspektivami na drugi; upoštevati in razumeti je treba tako skupne kot razlikujoče značilnosti, nagnjenja k izključujočim izbiram ali h kombinacijam.

Različne empirične raziskave o sodobni religioznosti in »duhovnosti«⁹ in drugi vpogledi (tudi skozi medijske prakse, tako »konfekcijske« kot avtorske) kažejo, da v njej prevladuje in »zmaguje« iskanje mesta v tem svetu (in ne odvrčanje od njega), s poudarkom na posamezniku, njegovi »tostranski« sreči (»tostransko odrešenje«). Pri tem nastajajo z vidika religijskih tradicij tudi nenavadne kombinacije. Posamezniki v iskanju tostranske sreče (zunanjega uspeha in/ali notranjega miru) prostodušno uporabljajo/preizkušajo tudi tradicionalna magična sredstva, pogosto uvožena iz okolij, kjer je bila magija s svojimi spoznanji in praksami najbolj negovana (na primer tradicionalna Kitajska), ali iz starejših domačih obdobj in okolij (staroslovanskih, keltskih, starogermanskih ...); če/ker ne gre drugače, se jih vključuje v okvire ali pripenja na robove sodobnih znanosti in njihovih kategorij, na primer različnih »energij«. Iščejo in preizkušajo se različne »duhovne poti«, razvite v drugih religijskih tradicijah in okoljih (na primer indijskih), toda uporabljajo se za doseganje tostranskih ciljev, tostranskih odrešitvenih dobrin (zunanjega uspeha, moči, bogastva, notranjega ravnovesja, zdravja ...) zdaj, ali – če ne gre zdaj – v nekem bodočem novem življenju/ponovnem rojstvu v *ta(k)* svet. Pa seveda – različno pogoste – različne možne druge kombinacije ...

Vse je tu, vse gre. *Everything goes*. Seveda tudi krščanstvo, še posebej tisto na poganski način, z »baaliziranim« Jahvejem (Buber) in »religioniziranim« Kristusom (Barth) ... Že Goethe je nekoč rekel: kot pesnik in umetnik sem politeist, kot naravoslovec panteist; kot moralna oseb-

9 Nekaj literature v: Kerševan 2015, 265–266 (opomba št. 5).

nost potrebujem enega boga in sem kristjan.¹⁰ Lahko bi še dodali – ne da bi to seveda izrecno pripisali Goetheju: kot pripadnik naroda častim narodne bogove, njegove zavetnike in zaščitnike; klanjam se duhovom prednikov ...

Vse gre – dokler gre.

5. Zaključek?

Kako končati predavanje, kako odgovoriti na vprašanje o krščanskosti, ki smo ga posebej izpostavili? Je opisani religijski vsakdan že njen konec? Si želimo konca tega modernega religijskega vsakdana ali se ga je bati? Ali se Webrova slika religijskega vsakdana ujema z njegovo današnjo podobo?

Religiozne (pseudoreligiozne?) drže in iskanja, ki jih je Weber odkrival (in ironiziral) pri intelektualcih njegovega časa,¹¹ kot da bi danes postali množični in to prav v srednjem sloju, ki po njegovem najbolj določa ali izraža »duha časa«. Dokumentirajo jih empirična raziskovanja in razlage zanje poizkušajo najti različne teoretske usmeritve v sociologiji religije ...

Weber govori o čakanju novih prerokov z novimi verovanji ali revitalizacijo starih; izraža pa tudi dvom, da bi bili pravi in zaresni kmalu na vidiku.¹² Od njegovega časa se jih je tudi v njegovi domovini sicer pojavilo kar nekaj, ki so razglašali novo »Kraljestvo«, novi Reich, ki bi uresničil stara osvobodilna hrepenenja in/ali sprostil stare zatrte resentimente. Toda hitro so se izkazali kot »krivi« preroki (spričo nasilja in žrtev, ki so jih povzročili, pravzaprav prepozno).

Tudi zaradi izkustev s takimi novimi/starimi preroki je zdaj stara Evropa duhovno v nekakšni blokadi. Dalj časa ko traja *everything goes*, bolj se krepi občutek, da tako ne gre več – da so potrebne nove, drugačne ideje, nova oznanila, nove poti, novi načini življenja. Po drugi strani pa

10 Navaja Burchardt Gladigov (2001, 149–150), ne da bi označil vir.

11 Tako v znanem predavanju o znanosti kot poklicu iz leta 1917 (Weber 2015, 31–32), ki je zdaj prevedeno v slovenščino.

12 Prav tako v predavanju študentom o znanosti kot poklicu (32–33).

obstaja na izkustvih utemeljeno nezaupanje do vseh novih prerokov in ponujanih odrešilnih alternativ, ki/ker nosijo v sebi – odkrito ali prikrito – zahtevo po odpravi tistega, po čemer je zdajšnji religiozni vsakdan *moderni* religiozni vsakdan: deklarirane (in vsaj delno institucionalizirane) človekove svobode (vesti, verovanja, združevanja ...); še posebej, če kot različni verski fundamentalisti odkrito razglašajo, da zahtevajo zase svobodo in prostor v imenu egalitarnih in liberalnih načel, ki bi jih z uresničitvijo in zaradi uresničitve svojih idealov (ene Resnice, enega Boga, pa tudi če je ta Razum ali Narod) odpravili.

O tem sicer tokrat nismo posebej govorili: ta egalitarna in liberalna/libertarna načela – načela enakosti, svobode, bratstva/solidarnosti – so tudi krščanska načela. Ni jih vedno uresničevalo vsakršno krščanstvo, toda tisto, ki jih je – kot jih je protestantsko krščanstvo v času sooblikovanja moderne družbe –, jih je lahko našlo v svoji evangeljski dediščini.¹³ In dokler jih in kolikor jih zahodna civilizacija ohranja kot (vsaj deklarirana) načela/vrednote svojih institucij in kot osebne vrednote, lahko o njej rečemo, da je še in tudi krščanska, ne glede na to, če je v njenem pluralističnem verskem vsakdanu krščansko verovanje večinsko ali manjšinsko, če je svet družbe in narave v njej doživljan kot bolj ali manj odčaran in sekulariziran ali bolj ali manj poln svetega in magičnega.

Ali nam tako ostaja kaj drugega, kot čas čakanja, upanja in iskanja na eni strani in pozornosti, previdnosti, nezaupljivosti na drugi? Hkratnost medsebojne povezanosti in medsebojnega omejevanja načel svobode, enakosti, solidarnosti (naj) nam pri tem ostaja vodilo in merilo našega upanja in nezaupanja, našega iskanja/delovanja in naše previdnosti pri tem.

13 Primerjaj predavanje Jürgena Moltmanna o protestantizmu kot »religiji svobode« (Moltmann 2001, 113–126). Glej tudi predavanje Božidarja Debenjaka o Heglu in prevod predavanja Karla Bartha »Skupnost kristjanov in skupnost državljanov« v tej številki revije.

VIRI IN LITERATURA

- Weber, Max. (1920) 1971. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* 3. Tübingen: J. C. Mohr (Paul Siebeck).
- . 1964. *Soziologie, Weltgeschichtliche Analysen, Politik*. Izbor Johannes Winckelmann. Stuttgart: Kröner Verlag.
- . (1905/1920) 1988. *Protestantska etika in duh kapitalizma*. Spremnna beseda Frane Adam. Ljubljana: Studia humanitatis.
- . (1919) 2015. »Znanost kot poklic«. V *Max Weber in znanost kot poklic*, ur. Goran Gaber, 7–35. Ljubljana. Fakulteta za družbene vede.
- . 2016. *Izbrani spisi iz sociologije religije*. Izbor in spremljena študija Marko Kerševan. Ljubljana: Studia humanitatis.
- Gladigov, Burkhard. 2001. »Polytheismus«. V *Max Webers »Religionssystematik«*, ur. Hans G. Kippenberg in Martin Riesebrodt, 77–100. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Kerševan, Marko. 1990. »Max Weber in sociologija religije: temelji modernega duha in vprašanje postmoderne«. *Družboslovne razprave* 7 (9): 7–17.
- . 2001. »Protestantizem in protestantsko načelo«. *Poligrafi* 6 (21-22): 3–47.
- . 2012. *Protestanti(sti)ka*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- . 2015. »Protestantizem v času krize in kritike moderne družbe«. *Stati inu obstatu: revija za vprašanja protestantizma* 11 (21-22): 252–272.
- Moltmann, Jürgen. 2001. »Protestantizem kot 'religija svobode'«. *Poligrafi* 6 (21-22): 113–127.
- Parsons, Talcott. 1978. *Action Theory and the Human Condition*. New York: The Free Press.
- Peukert, Detlev. 1989. *Max Webers Diagnose der Moderne*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Angela Ilič

»PODAJMO SI ROKE IN SRCA!«

Verska solidarnost nemških protestantov z evangeličani v slovenskih deželah 1856–1918

V drugi polovici 19. stoletja, začeni z letom revolucij 1848, prihaja med prebivalstvom Habsburške monarhije do čedalje večjih diferenciacij na podlagi narodnostnih pripadnosti, jezikovnih in tudi konfesionalnih razlik. Ob koncu 19. in na prehodu v 20. stoletje se medetnični odnosi na Spodnjem Štajerskem in tudi na Kranjskem (prim. Cvirn 2002) občutno slabšajo. To je čas, ko se Nemci in Slovenci borijo za vpliv nad večjimi mesti. V prispevku obravnavamo vlogo dobrodelne organizacije nemških evangeličanov Društvo Gustav Adolf pri ohranjanju in krepitvi identitete protestantov slovenskih dežel v zgoraj omenjenih okoliščinah na primeru podpore cerkvenim občinam v Ljubljani, Mariboru, Celju in več krajih v Prekmurju, v različnih jezikovnih in družbenih kontekstih.

Zakonski in ustavni okvir je v drugi polovici 19. stoletja omogočal ustanovitev evangeličanskih občin v obeh polovicah habsburške monarhije. Leta 1848 so obstoječe protestantske cerkvene občine prejele privilegij, da vodijo matične knjige in gradijo cerkvene zvonike. V avstrijski polovici je *Cesarska odredba o protestantskih cerkvah* (1861) odpravila omejitve *Tolerančnega edikta* iz 1781. leta in omogočila ustanovitev novih cerkvenih občin, ter izgradnjo cerkvenih stavb. Ustava Evangeličanske cerkve v Avstriji je bila sprejeta leta 1866.

V ogrski polovici cesarstva je položaj protestantskih cerkva regulirala t. i. *Carolina resolutio*, edikt kralja Karla III. (1685–1740) iz leta 1731. Zakon o javnem šolstvu iz leta 1868 je tudi protestantom omogočil ustanavljanje verskih šol, Zakon o narodnostih pa je potrdil svobodo cerkva pri izbiri službenega jezika.

Spričo bolj sproščenega družbenega ozračja in zgoraj omenjenih zakonskih sprememb so tekom 19. stoletja vnovič ustanovljene evangeličanske cerkvene občine, med njimi skupnost v Ljubljani, kjer so se protestanti pričeli shajati v zasebnih stanovanjih že l. 1818, cerkvena stavba pa je bila posvečena l. 1852. V Mariboru je cerkvena občina obnovljena l. 1823, v Celju pa l. 1854. Poleg tega, da so se omenjene cerkvene občine nahajale na jezikovno in etnično mešanem ozemlju, so pogosto bile tudi konfesionalno heterogene, tj. isti cerkveni občini so pripadali tako evangeličani augsburške veroizpovedi (luterani), kakor tudi evangeličani helvetske veroizpovedi (reformirani), občasno pa tudi anglikanci in drugi protestanti, npr. valdežani in hugenoti (italijanski in francoski protestanti). Tem nazadnje omenjenim skupinam so seveda pripadali predvsem tujci, ki so (mnogi le začasno) živeli v slovenskih mestih.

1. Zgodovina organizacije Gustav-Adolf-Werk in njeni cilji

Gustav-Adolf-Werk (GAW, Društvo Gustav Adolf) je najstarejša protestantska podpornica v Nemčiji, ustanovljena kot Gustav-Adolf-Stiftung (Fundacija Gustav Adolf) leta 1832 v Leipzigu z namenom podpirati protestante, ki kot diaspora živijo v številnih državah po svetu. Poimenovana je po švedskem kralju Gustavu Adolfu II. (*1594), ki se je v tridesetletni vojni bojeval na protestantski strani. Švedska intervencija v tej vojni pod njegovim vodstvom je preprečila drugače bržkone neizbežen poraz protestantov, tako da so ga že njegovi sodobniki priznavali za rešitelja protestantizma nasploh (ne le nemškega). Padel je l. 1632 v bitki pri Lützen, v današnji nemški zvezni deželi Sachsen-Anhalt.

Leipziški superintendent Christian Großmann (1783–1857) je spričo 200-letnice smrti Gustava Adolfa javnost pozval k osnovanju »ustanove za bratsko podporo ogroženih sovernikov in lajšanje njihove stiske, v kateri so se protestantske skupnosti v Nemčiji in zunaj nje [...] znašle vsled stresa časa in drugih okoliščin« (GAW 2016).

Struktura društva Gustav Adolf, ki se od svoje ustanovitve ni bistveno spreminjala, je naslednja: najnižjo raven tvorijo lokalne podružnice, ponekod tudi ženske podružnice, ki pripadajo regionalnim društvom,

slednja pa nacionalnim društvom. Centrala GAW je v Leipzigu. Centrala objavlja letne »kataloge« (nekoč *Unterstützungs-Auszüge*, danes *Projektkatalog*), v katerih so predstavljene vse finančne potrebe različnih cerkvenih občin in socialnih projektov. Lokalne podružnice lahko samostojno odločajo, koga bodo podprle in s kolikšnimi sredstvi, nato pa so tudi same odgovorne za nabiranje zneska, ki so ga odločile nameniti. Zato donacije za GAW včasih namensko nabirajo po cerkvah, vendar se lokalne podružnice ukvarjajo tudi s prodajo, npr. ročnih izdelkov, medu ali vina iz lastne pridelave, in takšni prihodki se tudi namenijo podpori različnih projektov. Nabirke nato pošiljajo regionalnim društvom, ki imajo prav tako precejšnjo avtonomijo pri odločanju, katere izmed predlaganih projektov bodo podpirala, včasih pa tudi sama pošiljajo določene zneske naprej na centralo, za projekte, ki se koordinirajo na nacionalni ravni. Centralni upravni odbor (*Central-Vorstand*) lahko v nujnih primerih izjemoma odobri tudi neposredno pomoč iz centralne blagajne.

Tako kot danes so prejemniki tudi v preteklosti darovalcu morali poslati potrdilo, da so finančna sredstva prejeli, poleg tega pa tudi letna poročila z izpolnjenimi tabelaričnimi obrazci s podatki o cerkveni občini – še posebej z vprašalniki o članstvu in virih prihodkov.

Med cilje in dejavnosti GAW sodi poleg finančne pomoči tudi duhovna podpora protestantom v diaspori in povezovanje z njimi. Tako so se preko podpore razvili številni kontakti in sodelovanja med cerkvenimi občinami, višja raven medsebojnega poznavanja in povezanosti pa lahko obrodi krepitev konfesionalne solidarnosti. Vsakoletna srečanja GAW-Fest na regionalni in nacionalni ravni so odlični forumi za medsebojno spoznavanje, utrjevanje vezi in izmenjavo informacij. Solidarnost med protestanti je vedno temeljila na krščanski ljubezni, krepila pa jo je skupna protestantska identiteta, ki – vsaj v ožjem smislu – nikoli ni bila konfesionalno izključujoča: GAW je vedno pomagal ne le luteranom, temveč tudi reformiranim, metodistom, menonitom, valdežanom in drugim.

Med cerkvami in podružnicami GAW, ki so finančno podpirale cerkvene občine v današnji Sloveniji, so bile najbolj številne luteranske, sledile so reformirane in unirane (luteransko-reformirane), in to ne samo iz

Nemčije, temveč tudi iz Nizozemske, Švice in Švedske, iz drugih delov habsburške monarhije (Trsta, Dunaja, Bratislave, Sedmograške), nadalje iz vzhodnopruskega Königsberga (današnji Kaliningrad, Ruska federacija) in Šlezije. GAW tudi ni bila edina konfesionalno usmerjena organizacija, ki je pomagala protestantom. Med drugimi je tu bil tudi Evangelischer Bund (Evangeličanska zveza), osnovan v Erfurtu leta 1886. Cilji Bunda so bili uveljavljanje protestantskih interesov nasproti političnemu katolicizmu ter »ravnodušnosti in materializmu dobe« ter prizadevanje za mir med regionalnimi/deželnimi cerkvami in razvoj njihovih odnosov.

Glavni cilj pričujočega prispevka je prikaz podpore in aktivnosti organizacije nemških protestantov – Društvo Gustav Adolf – na primeru cerkvenih občin (Ljubljana, Maribor, Celje in tudi več prekmurskih) v različnih jezikovnih in družbenih kontekstih v obdobju od leta 1856, ko je vzpostavljen prvi neposredni stik med GAW in neko cerkveno občino na slovenskih tleh (Celje), do konca prve svetovne vojne. Prispevek temelji na obravnavi izvirnih dokumentov arhivskega gradiva organizacije Gustav-Adolf-Werk, ki so ohranjeni v Centralnem evangeličanskem arhivu v Berlinu in v Pokrajinskem arhivu v Mariboru, kjer hranijo korespondenco mariborske cerkvene občine s centralo GAW v Leipzigu, ter dokumenti, ki se nanašajo na delo lokalne podružnice GAW.

2. Evangeličanske cerkvene občine in njihove povezave z GAW

2.1 Ljubljana

Evangeličanska cerkvena občina v Ljubljani je bila ustanovljena leta 1852, pripadala pa je dunajski HV¹ superintendenturi. Že v začetku je bila konfesionalno mešana: tvorili so jo verniki augsburške in helvetske veroizpovedi ter anglikanci, pri čemer je vernikov HV bilo običajno med 30

1 V tedanji terminologiji so v habsburški monarhiji tako luterani kot reformirani veljali za evangeličane (*evangelisch*), čeprav so se ločevali po veroizpovedi, zato: evangeličani augsburške veroizpovedi (luterani) in evangeličani helvetske veroizpovedi (reformirani), oz. s kraticami, ki so jih uporabljali tudi v uradnih dokumentih – AV (augsburške veroizpovedi) in HV (helvetske veroizpovedi).

in 50 odstotki, medtem ko se je skupno število anglikancev vselej gibalo od 10 do 20 vernikov. V prvih desetletjih obstoja cerkvene občine je imel zelo pomembno vlogo trgovec Gustav Heimann (1809–1870), po rodu iz Turingije, član predsedstva cerkvene občine in njen velik dobrotnik. Pred letom 1851, ko so zgradili svojo cerkev, so se ljubljanski evangeličani srečevali v njegovih hiši. On je tudi kupil zemljišče za cerkveno stavbo, potem ko jim je z dekretom leta 1850 bilo dovoljeno ustanoviti samostojno cerkveno občino. Heimann je vodil intenzivno korespondenco z GAW, še posebej s številnimi člani centralnega upravnega odbora, več pisem pa je poslal tudi drugim osebam, povezanim z GAW, v katerih je najpogosteje tožil o dominaciji katolištva in njegovem vplivu v Ljubljani (gl. npr. Heimann 1857).² V svojih pismih je Heimann pogosto omenjal tudi reformacijo 16. stoletja v Ljubljani in celotni regiji, vključno z njenimi reformatorji (Primož Trubar, Paul Wiener).

GAW je veliko pomagal pri izgradnji ljubljanske evangeličanske cerkve. Ko je bila l. 1851 zgrajena, je občina imela že 332 članov. Leta 1855 so odprli tudi evangeličansko šolo. Prvi ohranjeni pisni kontakt z GAW je iz leta 1857, ko je GAW pomagal odplačati dolg približno 6000 goldinarjev,³ ki je nastal ob izgradnji cerkve. Cerkvena občina je kupila tudi lastno pokopališče za dodatnih 5000 goldinarjev (*Unterstützungs-Auszüge* 1857, 502).⁴ S pomočjo donacij iz mest, med katerimi so bila Altenburg, Bremen, Berlin, Hannover, Leiden na Nizozemskem in Stettin (današnji Szczecin na Poljskem), se je dolg občutno zmanjšal, in sicer na 3.700 goldinarjev za stavbo in 2500 goldinarjev za pokopališče. Leta 1859 je število članov padlo na 242 (*Unterstützungs-Auszüge* 1859, 521),⁵ toda krog donatorjev se je do istega leta razširil in je zajemal mesta Bruselj, Altenburg, Hannover, Gotha, Königsberg, Stettin, Leipzig, Berlin, Kiel, Leiden, poleg njih pa tudi sam centralni upravni odbor. Pri tem pa ljubljanska cerkev ni bila zgolj prejemnica, ampak je tudi sama

2 EZA 200/1/4239.

3 Današnja vrednost bi – grobo preračunano – znašala okoli 82.000 evrov, če 1 goldinar okrog leta 1850 znaša približno 13 evrov 80 centov.

4 EZA 200/1/4239. V zgornji referenci v oklepaju in tudi vseh naslednjih iz *Unterstützungs-Auszüge* letnici ne sledi številka strani, temveč številka, pod katero se v navedeni izdaji navaja cerkvena občina.

5 EZA 200/1/4239.

nabirala finančno podporo za druge cerkve v potrebi. Tega 1859. leta so za druge nabrali 218 goldinarjev in 19 krajcarjev. V cerkveni občini so osnovali tudi žensko društvo, ki je skrbelo za bolne in za izobrazbo sirot. Ljubljanska cerkev se je angažirala tudi misijonsko: leta 1857 je ljubljanski duhovnik Theodor Elze (1823–1900) pričel izvajati bogoslužje v Zagrebu, kjer je živelo okoli 60 protestantov (*Unterstützungs-Auszüge* 1858, 516).⁶

V cerkveni občini je bila v rabi izključno nemščina. Kranjski Nemci, ki so sredi 19. stoletja tvorili deželno politično elito in bili večinoma liberalno usmerjeni, so se nahajali v prvi fazi, ko se nacionalistična pozicija ni utemljevala na etničnih razlikah, temveč na ideji superiornosti nemške kulture in nemškega jezika. Zato so npr. velik pomen dajali šoli, in sicer ne le kot ustanovi, namenjeni dijakom, ki jim je nemščina bila materni jezik, temveč tudi za izobrazbo in omiko slovenskih dijakov (Matić 2002, 423–424).

Število vernikov se je do l. 1866 zvišalo na 390 (od teh 238 AV in 152 HV), vendar je to število vključevalo tudi člane celjske cerkve. Ta je bila namreč od leta 1854 podružnica ljubljanske cerkvene občine. Lokalna podružnica Društva Gustav Adolf je nabrala 50 goldinarjev. Dolg za izgradnjo cerkvene stavbe je Gustavu Heimannu prek razgovorov z upniki in drugih intervencij uspelo zmanjšati na minimum. Je pa Heimannov osebni konflikt z duhovnikom Elzejem razdelil cerkev in Elze jo je leta 1865 tudi zapustil. Novi duhovnik je bil Otto Schack (1841–1922). V naslednjih letih se je finančni položaj cerkvene občine izboljševal, toda leta 1868 je prišlo do letnega deficita v višini 500 goldinarjev (*Unterstützungs-Auszüge* 1868, 585).⁷ Donacije so prihajale iz Ženeve, Leidna, Trsta, Berlina, Darmstadta in z Dunaja (*Unterstützungs-Auszüge* 1866, 552).⁸ Cerkvena občina se je odločila za nove orgle, GAW pa je k nabiranju sredstev zanje še posebej spodbujal svoje ženske podružnice. Do leta 1880 je število vernikov zraslo na 440 (*Unterstützungs-Auszüge* 1881, 609).⁹ Leta 1872 je evangeličansko šolo obiskovalo 69 otrok, med temi

6 EZA 200/1/4239.

7 EZA 200/1/4239.

8 EZA 200/1/4612.

9 EZA 200/1/4246.

pa je bilo 39 katoliških (*Unterstützungs-Auszüge* 1872, 584).¹⁰ Šola je obratovala do l. 1889, ko so jo bili prisiljeni zapreti, deloma zaradi bremena dolgov, deloma pa zaradi drugih težav. Zaradi nepravilnosti pri upravljanju je tedanji duhovnik August Knišer cerkveno občino moral celo zapustiti.

Solidarnost evangeličanskih vernikov z nemškega govornega področja se je izkazala tudi po velikem ljubljanskem potresu, ki je mesto prizadel na veliko noč leta 1895. Cerkvena stavba in župnišče sta utrpela tolikšno škodo, da sta postala neuporabna, bogoslužje je potekalo pod šotorom. Cerkveni stolp se je podiral (*Tabellarische Berichterstattung* 1895).¹¹ Takratno število vernikov je znašalo 282 članov, pri čemer so verniki AV in HV bili skoraj izenačeni, poleg njih pa je bilo še 11 anglikancev. Po velikonočnem potresu je cerkvena občina poslala več prošenj, duhovnik Hans Jaquemar (1864–1953) pa je več mesecev potoval po Evropi in nabiral donacije za obnovo stavb, za katero so potrebovali okoli 30.000 goldinarjev (pribl. 320.000 evrov). Pomoč je prispela z vseh koncev od Švedske do Benetk. Leta 1897 je bilo zahvalno bogoslužje, toda istega leta se je zemlja spet stresla. Leta 1900 je cerkvena občina prejela 100 mark (pribl. 642 evrov) prispevkov (*Unterstützungs-Auszüge* 1900, 780).¹² Leta 1902 so bili donatorji Ansbach, Hamburg, Kassel in Badische Kirche HV, ki so skupaj nabrali in poslali 1.345 mark (pribl. 8000 evrov) za stroške cerkve.

Leta 1904 se je cerkvena občina odločila obnoviti in ponovno odpreti šolo. Pisali so prošnjo »za osnovanje nemške evangeličanske ljudske šole«. Takrat so že odplačali dolgove, nameravali pa so ustanoviti mešano šolo za deklice in dečke od 5. razreda naprej, ker naj bi bile »mestne šole prepolne, še posebej dekliške, in od radikalnih slovenskih mestnih oblasti ne kaže pričakovati, da bodo povečale kapaciteto javnih nemških šol, zato se lahko pri odprtju računa z vsaj 40 evangeličanskimi otroki in s 30–50 otroki razsvetljenih nemških katoličanov« (GAW 1904). Zaposlili so za 2000 kron (pribl. 21.000 evrov), namenjenih letnemu dohodku za učitelja. Centralni upravni odbor jim je postavil pogoj, da

10 EZA 200/1/4246.

11 EZA 200/1/4246.

12 PAM 1846, škatla 7.

se morajo najprej obrniti na Nemško šolsko društvo. Avstrijski GAW se je leta 1905 s potrdilom zavezal, da bo več let izplačeval letni prispevek v višini 1000 kron, medtem ko je šolsko društvo obljubilo 500 mark, ostanek pa je cerkvena občina morala pridobiti iz drugih virov (Österreichischer Hauptverein der Evangelischen Gustav-Adolf-Stiftung 1905).¹³ Cerkvni občini je uspelo zagotoviti plačo za učitelja in šolo so lahko odprli.

Poslednje pismo v arhivu GAW od duhovnika Ottmarja Hegemanna, ki je v Ljubljani služboval od leta 1906, med prvo svetovno vojno pa tudi na fronti, je datirano z 28. marcem 1907 (Hegemann 1907). V časopisu *Leipziger Neueste Nachrichten* z dne 27. septembra 1917 pa je objavljeno: »Smrtonosni padec duhovnika. [...] Župnik evangeličanske cerkve v Ljubljani Hegemann se je ponesrečil v Kamniških Alpah. Njegovega telesa še vedno niso našli.«¹⁴ Leta 1918 je število vernikov gibalo okoli 600, učencev pri verouku pa je bilo 96 (*Tabellarische Berichterstattung* 1918). Dr. Erwin Schneider, ki je v izredno težkih in negotovih razmerah prevzel mesto župnika, je v pismu Centralnemu upravnemu odboru potožil: »Pomagajte mi, da lahko ostanem tukaj!« (Schneider 1918, 2)¹⁵ Odgovor je prejel v pismu z dne 29. novembra 1918: »Tudi mi smo globoko prepričani, da ima prav v tem trenutku ohranitev funkcije ljubljanskega župnika poseben pomen, da bi ta lahko bratom v veri stal ob strani z zgledom, tolažbo in spodbudo, tako da bomo z veseljem dali na razpolago svoje moči, v skladu s sredstvi, ki jih premoremo.« Člani centralnega upravnega odbora so sklenili, da pošljejo enkratno osebno pomoč v višini 500 mark in še 300 mark kot plačni dodatek, pod pogojem, da Schneider ostane v Ljubljani, in pristavili: »Zagotavljamo Vam, da boste pri nas tudi v prihodnje našli razumevanje in pomoč za vaše težave.« (Central-Vorstand 29. nov. 1918)¹⁶ Pozneje so to pomoč podaljšali za še eno leto in se tako zelo praktično solidarizirali z ljubljanskimi protestanti.

13 EZA 200/1/4247.

14 EZA 200/1/4247.

15 EZA 200/1/4247.

16 EZA 200/1/4247.

2. 2 Maribor

Protestanti so se v spodnještajerski Maribor priseljevali iz različnih krajev z nemškega govornega področja. Velik delež med njimi so tvorili trgovci, toda pozneje, ko se je gradila Južna železnica, je prišlo do večjega priliva delavcev. Prvi vlak je skozi Maribor pripeljal leta 1846, v sosednjih Studencih pa so leta 1863 odprli delavnico Južne železnice, ki je imela približno 1000 zaposlenih. Iz seznama članov cerkvene občine za leta 1874–76 je razvidno, da izmed 200 v glavnem nemških članov ni bilo praktično nikogar, ki bi bil rojen v Mariboru (Evangelikičanska cerkvena občina Maribor 1874–1876).¹⁷

Kot podružnica graške cerkve je evangeličanska cerkvena občina v Mariboru obstajala že od leta 1823. Prvo pismo, ki so ga poslali GAW, je datirano leta 1860. Že takoj po osnovanju cerkvene občine so namreč pričeli načrtovati izgradnjo cerkvene stavbe in ko so namere dozorele, so se za pomoč obrnili na GAW. Leta 1862 je bilo tudi že jasno, da bo cerkvena občina potrebovala svojega lastnega duhovnika, saj je bil Gradec predaleč, tako da duhovnik, ki je prihajal iz Gradca v Maribor, sčasoma ni več zmožal opravljati vsega potrebnega (*Unterstützungs-Auszüge* 1862, 456).¹⁸ Istega leta se je cerkvena občina Maribor skupaj s svojo podružnico na Ptuj osamosvojila od graške cerkvene občine, naslednje leto pa je že sledil tudi nakup zemljišča za načrtovano cerkev. V tistem času so se za bogoslužje srečevali v najetih prostorih, za kar so leta 1862 prejeli denarno podporo od holsteinskega upravnega odbora GAW (*Unterstützungs-Auszüge* 1863, 471).¹⁹ Leta 1864 je mariborska cerkvena občina²⁰ pripadala dunajski AV superintendenturi in tržaškem senioratu (skupaj s Trstom, Gorico in Benetkami), imela pa je 65 vernikov (*Unterstützungs-Auszüge* 1864, 519).²¹ Tega leta so ustanovili mariborsko podružnico GAW (Schroll in prezbiterij 1865, 2).²² Leta 1865 je cerkvena občina

17 PAM 1846, K75.

18 EZA 200/1/4612.

19 EZA 200/1/4612.

20 V začetku se je osamosvojena cerkvena občina imenovala Maribor-Ptuj, vendar so Ptuj v nazivu kmalu začeli opuščati.

21 EZA 200/1/4612.

22 EZA 200/1/4612.

dobila svojega duhovnika, Ernsta Schrolla, štela pa je 84 vernikov. Stroški so se z vzdrževanjem lastnega duhovnika precej zvišali, toda verniki so si bili edini v nameri, da v mestu, kjer je imela Rimskokatoliška cerkev močan vpliv, ustvarijo center za vse protestante, živeče v Mariboru in široko naokoli. Lavantinska škofija, ki je od leta 1859 imela svoj sedež v Mariboru, je postajala jezikovno čedalje bolj slovenska, medtem ko je evangeličanska cerkvena občina uporabljala izključno nemški jezik.

Ptujska cerkvena občina, podružnica mariborske, je bila osnovana leta 1862 in že dve leti kasneje so premogli kapelo in pokopališče (*Unterstützungs-Auszüge* 1864, 519).²³ Za svoja srečevanja so prostore najemali (Schroll in prezbiterij 1865, 2)²⁴ in leta 1865 šteli 18 vernikov.

Tako je imela mariborska cerkvena občina s svojimi podružnicami leta 1866 skupaj 150 vernikov, od teh sta bili dve tretjini tujcev, 70 članov pa je vplačevalo članarino (*Unterstützungs-Auszüge* 1866, 521).²⁵ Leta 1867 so bili med donatorji GAW, ki so nabirali za graditev cerkvene stavbe, Hamburg, nizozemski Leiden, Mediasch na Sedmograškem, Dresden, Frankfurt na Majni, Stuttgart in Münster. Leta 1868 je bila dokončana zunanost cerkvene stavbe, 1. avgusta 1869 pa so jo svečano odprli. Gradbena dela so ustvarila precejšen dolg, namreč 2710 goldinarjev in 34 krajcarjev (pribl. 37.6000 evrov). Leta 1874 je kot duhovnik prišel dr. Julius Kolatschek (1829–1900), ki je bil že seznanjen ne le s situacijo evangeličanskih cerkva v regiji, temveč tudi z delom Društva Gustav Adolf, saj je leta 1869 objavil študijo o delu avstrijskega GAW (Kolatschek 1869).

Do leta 1874 je cerkvena občina zrasla na 200 članov, toda že naslednje leto se je izkazalo, da jih premore dejansko le 118. Za relativno majhno cerkveno občino, ki je bila hkrati finančno šibka, je bilo dolgov veliko. Dodatno oviro je predstavljal sodni proces, zaradi katerega občina ni mogla prejeti zapuščine dr. Friedricha Gereckeja, ki je ob svoji smrti leta 1873 cerkveni občini zapustil precejšnjo vsoto. Šele več let pozneje je prejela zgolj manjši del zapuščinske vsote. V takšnih okoliščinah so iz Maribora redno pisali pisma inozemskim bratom in sestram v veri in

23 EZA 200/1/4612.

24 EZA 200/1/4612.

25 EZA 200/1/4612.

jih prosili, naj pomagajo. Tako so, denimo, leta 1875 hvaležno zaprosili (*Dank- und Bittruf*):

Evangeličanska cerkvena občina Maribor je po Božji uredbi prejela poslanstvo, da v znatnem delu dežele, ki je pred 300 leti bila za evangelij že dosežena, nato pa pod gospodovanjem jezuitske zvijačnosti in surove sile spet izgubljena, ohranja neizmeren blagoslov večnega odrešenja v Jezusu Kristusu. Cerkvena skupnost mora moči svoje z vseh koncev nemškega cesarstva priseljene člane neprenehoma hraniti s kruhom življenja Božje besede. (Evangeličanska cerkvena občina Maribor 1875, 4)²⁶

V 60. in 70. letih 19. stoletja so vse prošnje evangeličanske cerkvene občine Maribor temeljile na povezanosti s protestanti v Nemčiji, na Nizozemskem in v drugih deželah. Poglavitni »Drugi« so bili katoličani, kar pomeni, da so se razlikovanja konsolidirala predvsem na ravni verskih identitet. Etnično-narodnostna pripadnost v takratnih dokumentih sploh ni bila omenjena.

Po izgradnji cerkve so načrtovali graditev stanovanjske hiše za duhovnika, ki bi bila hkrati tudi šolska stavba. Stroški tega projekta so bili leta 1875 ocenjeni na 13.000 goldinarjev (pribl. 180.000 evrov). Stavba je bila dokončana 16. septembra 1877 (*Unterstützungs-Auszüge* 1879, 591).²⁷ Pomoč k odplačevanju dolgov za gradbene projekte je prihajala tudi iz Trsta in celo iz švicarskega Appenzella, od tamkajšnje Protestantske cerkvene podpornice (Protestantischer kirchlicher Hilfsverein) (*Jahresbericht* 1879).²⁸ Leta 1888 se je število vernikov povzpelo na 250, letno poročilo pa omenja tudi to, da cerkvena občina venomer nabira tudi za potrebe GAW (*Tabellarischer Jahresbericht* 1888).²⁹ Leta 1891 so iz Maribora poslali pisno zahvalo, v kateri se poudarja, kako GAW omogoča »ohranitev in krepkost te pomembne utrdbe evangeličanskega verskega življenja tukaj na južnem Štajerskem« (*Jahresbericht* 1891).³⁰ Leta 1896 je 320 vernikov cerkvene občine Maribor nabralo

26 PAM 1846, škatla 7.

27 EZA 200/1/2391.

28 EZA 200/1/4612.

29 EZA 200/1/4612.

30 EZA 200/1/4612.

največji skupni prispevek GAW: 504 goldinarjev (pribl. 5300 evrov). Okoli leta 1900 so pričeli s prenavljanjem cerkvene stavbe, ki je stalo 2282 mark in 68 pfenigov, tj. okoli 17.000 evrov (*Unterstützungs-Auszüge* 1900, 693).³¹ Med donatorji so bili v prvih letih 20. stoletja Centralni upravni odbor, Hermannstadt (Sibiu v Romuniji), Regionalno društvo Gustav Adolf Baden, Nizozemsko nacionalno društvo GA, Stade, Bremen, Lübeck, Düsseldorf, Ansbach, švedski Göteborg, Spandau, Darmstadt, Dresden, Karlsruhe, Halle, Stuttgart, Breslau (Wrocław), Eutin, Halle, Dunaj, Münster, Berlin, Königsberg (Kaliningrad) ter tudi ženske podružnice.

Na življenje cerkvene občine v Mariboru je močno vplivalo gibanje Proč-od-Rima, ki je bilo dejavno na prehodu iz 19. v 20. stoletje. Šlo je za politično gibanje nemških nacionalističnih krogov okoli Georga von Schönererja (1842–1921), ki se je silovito borilo proti Rimskokatoliški cerkvi in političnim strankam pod njenim vplivom, ter stremelo k združitvi Avstrije z nemškim Reichom. Cilj tega gibanja je bilo omogočanje prestopanja nemških katoličanov v evangeličansko ali starokatoliško veroizpoved. V Nemčiji sta gibanje podpirali tako Društvo Gustav Adolf kot tudi Evangeličanska zveza. V letih med 1898 in 1901, ko so bile aktivnosti gibanja na višku, je Rimskokatoliško cerkev zapustilo skupaj 14.835 ljudi, do prve svetovne vojne jih je 65.000 prestopilo v protestantizem in 20.000 v starokatolištvo, k čemur je botrovalo tudi splošno nezadovoljstvo z Rimskokatoliško cerkvijo, ne le privlačnost gibanja samega. Mariborski evangeličanski duhovnik Ludwig Mahnert (1874–1943, posvečen 1904 za duhovnika v Mariboru) je bil ključna oseba v gibanju in avtor več knjig v takšnem duhu, med katerimi je bil najbolj znan njegov roman *Die Hungerlocke*. Mahnert je propagiral idejo tesne povezanosti evangeličanske in nemške identitete. To je bil čas, ko so se medetnične napetosti med Nemci in Slovenci na Spodnjem Štajerskem že stopnjevale. Prehod iz katoliške cerkve se je v Mariboru okreplil okoli leta 1900 (Evangeličanska cerkvena občina Maribor 1908). V pismu iz leta 1903 je prezbiter Max Moertl Centralnemu upravnemu odboru v Leipzigu pisal, da je cerkvena občina od leta 1899 pridobila okoli 200 ljudi, ki so

31 PAM 1846, škatla 7.

prestopili iz katolištva v protestantizem (Moertl 1903).³² Istočasno se je zvišalo število otrok, tako da se je pojavila želja po lastni šoli.

Leta 1907 je število vernikov znašalo 1500 (*Tabellarischer Jahresbericht* 1907),³³ leta 1912 pa je cerkvena občina proslavljala svojo 50. obletnico. Na proslavo so povabili člane centralnega upravnega odbora, vendar ti niso utegnili priti osebno, temveč so poslali čestitke, v katerih Mariborčane hrabrijo kot njihovi soverniki in soborci (*Mitkämpfer*). V tem času se v korespondenci GAW vse bolj uporablja beseda boj (*Kampf*). Leta 1914 so se že čutile posledice vojne (Central-Vorstand 1914b),³⁴ število vernikov pa je naraslo na 2280. Od tega leta je cerkev imela lastno pokopališče, z njim pa tudi nove dolgove (*Tabellarischer Jahresbericht* 1914).³⁵ Duhovnik Mahnert je bil zaradi spornega pogrebnega nagovora aretiran in je od 29. decembra 1918 dva meseca prebil v zaporu. Mahnert je končno zapustil Maribor, število vernikov pa je upadlo pod 1000.

2. 3 Celje

Celje je bilo prizorišče širjenja reformatorskih idej že v 16. stoletju, ko so v njem delovali pridigarji Gregor Maček (1572–1591), Josias Piistorius (1593–1599) in Hans Weidinger (1586–1597). V mestu še vedno stoji cerkev sv. Maksimilijana, v kateri je bil Primož Trubar (1508–1586) beneficiat in kaplan. Potem ko je protireformacija gibanje zatrla, organiziranega protestantskega življenja ni bilo vse do 19. stoletja. Takrat so bili za protestantske vernike v Celju sprva odgovorni graški duhovniki, nato ljubljanski. Leta 1853 je ljubljanski duhovnik Ludwig Theodor Elze prevzel skrb za celjske protestante in obnovil redno bogoslužje. Naslednje leto je bila ustanovljena podružnica ljubljanske evangeličanske cerkvene občine v Celju. Verniki so bili predvsem Nemci in Švicarji. Najprej so leta 1856 kupili cerkev sv. Andreja ob Koprivnici, bogoslužje pa je obiskovalo okrog 50 ljudi (Mestna občina Celje/Komisija Mladi za Celje 2013, 22). Do leta 1868 je število vernikov zraslo na 104, dvajset let pozneje pa na 148. Med njimi so bili evangeličani AV in HV ter anglikanci. Centralni

32 EZA 200/1/4613.

33 EZA 200/1/4614.

34 EZA 200/1/4614.

35 EZA 200/1/4614.

statut cerkvene občine iz leta 1872 je potrdil inkluzivnost AV in HV elementov in članov (Evngeličanska cerkvena občina Celje 1872).³⁶

Korespondenca z GAW se je pričela leta 1856, toda prva večja prošnja je iz leta 1879, ko so potrebovali novo stavbo za stanovanje cerkovnika, ki je skrbel tudi za pokopališče, uporabljali pa bi jo tudi za verouk in sestanke prezbiterija. V ta namen so zaprosili za 2800 goldinarjev (*Unterstützungs-Auszüge* 1879, 587).³⁷ V 80. in 90. letih 19. stol. je število vernikov nekoliko stagniralo: leta 1888 jih je bilo 128 (*Tabellarischer Jahresbericht* 1888),³⁸ leta 1889 pa 144 (*Tabellarischer Jahresbericht* 1889).³⁹ Nekateri izmed bogatejših članov so medtem umrli, mestne oblasti pa cerkveni občini niso dovolile, da bi svoje zemljišče oddajala v najem, tako da je prišlo tudi do finančne stagnacije. Samostojna cerkvena občina je bila osnovana leta 1901, ko je pomožni duhovnik Fritz May (1869–1928) prevzel mesto duhovnika (May 1927, 4–5; Cvirn 1997, 356). Število vernikov se je v tem času gibalo okrog 400 (*Unterstützungs-Auszüge* 1903, 679).⁴⁰

Celjska cerkvena občina je pripadala dunajski reformirani (HV) superintendenci. Do zanimivega zapleta je prišlo takoj ob ustanovitvi. Leta 1902 je Centralni upravni odbor iz Leipziga kontaktiral novoustanovljeno občino v zvezi z eno samo zadevo. Prejšnje leto je namreč Renska deželna cerkev nabrala precejšen znesek 2000 mark (pribl. 12.000 evrov) kot milodar (*Liebesgabe*) celjski cerkvi, vendar pod pogojem, da ta prestopi k dunajski AV superintendenci. Celjski prezbiterij je donacijo zavrnil, ker bi se z njenim sprejetjem znašli v nemogoči dilemi: ali bi reformirani verniki morali cerkev zapustiti ali bi morali spremeniti veroizpoved, tj. preiti k augsburški (Evngeličansko združenje za gradnjo cerkva Celje 1902b, 1).⁴¹ Nobena teh rešitev jih ni prepričala.

Kakor v Mariboru in drugih krajih Spodnje Štajerske se je na prelomu stoletij tudi v Celju čutilo zaostrovanje medetničnih napetosti. Tako

36 EZA 200/1/2391.

37 EZA 200/1/2391.

38 EZA 200/1/4612.

39 EZA 200/1/4612.

40 EZA 200/1/2391.

41 EZA 200/1/2391.

predstavniki cerkvene občine v svoji prošnji pišejo: »Saj tudi Celja, ki se nahaja sredi najhujših bojev in najnujnejše potrebuje Vašo pomoč, zagotovo ne boste pozabili?!« (F. May, Zangger in Wehrhan 1903, 2)⁴² Leta 1904 je cerkvena občina zaprosila za pomoč pri gradnji cerkve (*Unterstützungs-Auszüge* 1904, 682).⁴³ Leta 1903 so za izvajanje nabirk ustanovili celo (nemško) združenje za izgradnjo nove evangeličanske cerkve v Celju. 29. avgusta leta 1904 so skupaj proslavljali polaganje temeljnega kamna cerkvene stavbe in 50. obletnico cerkvene občine. Kristusova cerkev na Otoku je bila dokončana leta 1906, leta 1908 pa tudi hiša za duhovnika. Leta 1909 je občina štela 560 vernikov (*Unterstützungs-Auszüge* 1909, 687).⁴⁴

Med stalne teme bogato ilustriranih letnih poročil iz teh let, v katerih se je redno pojavljala slika cerkvene stavbe, ponos cerkvene občine, sta sodili reformacija 16. stol. v Celju in njena duhovna dediščina, ki je potrjevala večstoletni zgodovinski obstoj protestantizma v Celju. Reformacija je bila kot pomemben moment konstituiranja protestantske identitete tudi stalna tema v pismih, poročilih in drugih dokumentih celjske cerkvene občine. Med drugimi poglobitnimi temami je bilo gibanje Proč-od-Rima in njegovi uspehi v Celju, ki so se potrjevali v prehodih v protestantizem. Gibanje so predstavljali kot versko prebujo: »Odprite srce in roko, da lahko Božji besedi pripravimo domovanje, dostojno njegove usmiljene, večne Božje slave, v rešitev našega ljubega ljudstva na mejni grudi z nepremagljivo močjo resnice!« (Evangeličansko združenje za gradnjo cerkva Celje 1902a)⁴⁵ Duhovnik Fritz May je bil glavni agitator proč-od-rimskega gibanja v Celju, cerkvene publikacije pa so pisale celo o »novi reformaciji«, ki naj bi po njihovem mnenju izšla iz tega gibanja. Že s površno jezikovno analizo lahko ugotovimo, da so veliko pisali o nemški identiteti in jo izenačevali z evangeličansko. V tekstih se vseskozi pojavljajo besede očetnjava, domovina (*Vaterland*, *Heimatland*) (F. May in Adler 1917),⁴⁶ jezikovna enklava (*Sprachinsel*),

42 EZA 200/1/2391.

43 EZA 200/1/2391.

44 EZA 200/1/2391.

45 EZA 200/1/2391.

46 EZA 200/1/2392.

boj (*Kampf*), nemškoevangeličanski (*deutschevangelisch*), sebe pa so dojemali kot misijonsko župnijo.

V pismu prezbiterija z dne 19. aprila 1915 je razvidno, kako zelo je na celjsko cerkev vplivala vojna: večina moških se je namreč znašla v vojski (Prezbiterij 1915a).⁴⁷ Pismo z dne 27. aprila razkriva tudi, da je cerkvena občina pomagala nemškim evangeličanskim beguncem iz drugih krajev (Prezbiterij 1915b).⁴⁸ Tega leta je število vernikov padlo na 102 (*Tabellarischer Jahresbericht* 1915),⁴⁹ pismo iz leta 1916 pa pričuje o drastični podražitvi, saj je naenkrat vse postalo dva- ali trikrat dražje (F. May et al. 1916, 1).⁵⁰

Duhovnika Fritza Maya je nasledil njegov sin Gerhard May (1898–1980), ki je postal glavni predstavnik celjskih Nemcev med dvema vojnama, pozneje (1944) pa evangeličanski škof celotne Avstrije. Cerkevna stavba v Celju je bila nacionalizirana, po drugi svetovni vojni pa porušena.

3. Vmesni povzetek

V času 19. in zgodnjega 20. stoletja so protestantizmu na Kranjskem in Spodnjem Štajerskem dominirali Nemci. V Mariboru, na Ptuju in v Celju so tvorili konfesionalno manjšino poleg rimskokatoliške večine, v Ljubljani pa manjšino v tudi v jezikovnem smislu. Za nekatere duhovnike na prelomu stoletij velja, da so poleg evangeličanskih zastopali tudi nemške nacionalne interese. Gerhard May, ki je v takšnem kontekstu odraščal, pozneje pa tudi deloval, v svoji knjigi *Deutsch-evangelisches Leben in Slowenien (Nemškoevangeličansko življenje v Sloveniji)*, ki jo je 1927. leta izdal GAW v Leipzigu, razločuje tri faze razvoja nemških cerkvenih občin na slovenskih tleh. V 19. stoletju naj bi to bile elitne cerkve, katerih članstvo so sestavljali plemiči, vojaški oficirji, priseljenci, relativno veliko tujcev. Ob prehodu v 20. stoletje se je krepilo gibanje Proč-od-Rima in z njim povezani nacionalni in politični boji. Nekateri naj bi upali, da se je

47 EZA 200/1/2391.

48 EZA 200/1/2391.

49 EZA 200/1/2391.

50 EZA 200/1/2392.

pričela nova reformacija, toda gibanje ni dosegalo navadnega ljudstva, širilo se je le znotraj zgornjih družbenih slojev. Temu obdobju naj bi po prvi svetovni vojni sledil »prevrat«, po katerem je izobraženstvo Slovenijo zapustilo, cerkvene občine pa izgubile 50–60 odstotkov svojega članstva (G. May 1927, 17). Takole pa ta razvoj razlaga: »Več kot pol stoletja je bilo tole nemštvo vseskozi politizirano: vztrajalo je v neprestanem boju za nacionalno samoohranitev. Za obrambo je šlo, ne za napad. In vendar je potreba po spokojnem miru tudi tukaj bila močna, toda nevtralnosti ni bilo.« (G. May 1927, 12)

Videli smo, da so se cerkvene občine vendarle tudi socialno širile: vključevale so vse večji odstotek pripadnikov nižjih družbenih slojev, kar je deloma bila posledica industrializacije. Kar zadeva povezave z GAW pa so se skozi korespondenco in pomoč razvijale tudi osebne vezi. Ni šlo zgolj za uradno korespondenco, zasledimo lahko tudi človeško toplino, npr. med Centralnim upravnim odborom in predsednikom ljubljanske cerkvene občine Gustavom Heimannom, ki je Centralni upravni odbor povabil na poroko svoje hčere. Njegova osmrtnica iz leta 1870 se tudi nahaja med ohranjenim arhivskim gradivom. GAW se ga je spomnil v svojem katalogu (zelo redko so koga sploh poimensko omenili): »Zaslužni ustanovitelj te skupnosti [...] Skupnost je z njim izgubila velikega podpornika.« (*Unterstützungs-Auszüge* 1871, 581)⁵¹

4. Prekmurje

V Prekmurju sta reformacija in protestantizem pustila številne kulturno-literarne sledi. Leta 1573 je v Lendavi delovala potujoča tiskarna Rudolpha Hoffhalterja, ki je natisnila tri knjige reformatorja Györgya Kultsárja v madžarščini. Leta 1715 pa je v Halleju izšla prva knjiga evangeličanskega duhovnika Franca Temlina v prekmurščini. Nato je v 50. letih 18. stol. Števan Küzmič izdal več knjig v prekmurščini, med njimi abecednik, Novo zavezo in katekizem. Prekmurje je bilo del Ogrske, zato so evangeličanske cerkvene občine v 19. in zgodnjem 20. stol. pripadale

51 EZA 200/1/4246.

ogrskim škofijam. Prekmurske cerkvene občine so uporabljale predvsem madžarščino in prekmurščino, cerkvene knjige in korespondenco pa so vodili najpogosteje v nemščini in madžarščini. Prekmurški protestanti so govorili predvsem prekmursko slovenščino, celo znotraj evangeličanske cerkve so se upirali rabi drugih jezikov, čeprav so bili pod nenehnim pritiskom, da naj uporabljajo madžarščino.

4. 1 Domanjševci/Domonkosfa

V tej vasi, ki se je nahajala v Železni županiji (Vas), so evangeličani tvorili absolutno večino s 85 odstotki od skupaj 411 prebivalcev (popis iz l. 1881). Iz pisma iz leta 1873 izvemo: »Naša evangeličansko-luteranska skupnost je nastala takoj po prvem reformacijskem gibanju, in je vse do 1673 kar najbolj napredovala.« (Kinzing et al. 1873, 3)⁵² Cerkevna občina Domanjševci je bila podružnica Hodoške, tudi sama pa je imela dve podružnici, namreč Ivanjševce in Lončarovce, skupaj pa 660 članov (*Unterstützungs-Auszüge* 1874, 806).⁵³ V lokalni šoli so imeli 90–100 učencev. Zaradi hribovitega položaja vasi so – kot poroča pismo – pogoji za kmetijstvo bili slabi, tudi zemlja ni bila plodna.

Vaščani, ki so bili zvečine dninarji, so govorili prekmursko in madžarsko. Potrebovali so sredstva za gradnjo hiše za duhovnika, ki je do tedaj živel v šoli, leta 1875 pa naj bi se vanjo za stalno vselil učitelj. Zato so duhovnik in predstavniki cerkvene občine poslali prošnje GAW. Ocena stroškov za hišo je znašala 3500 goldinarjev, GAW pa so prosili za 2700 goldinarjev in med drugim zapisali: »Naj zaščitnik naše ljube evangeličanske cerkve blagoslovi delo Društva Gustav Adolf – Naj blagoslovi sleherno prizadevanje k vzvišenim ciljem, ki pomagajo evangeličanski cerkvi!« (Kinzing et al. 1873, 3)⁵⁴ Leta 1875 so prejeli 300 mark iz Stettina (*Unterstützungs-Auszüge* 1875, 811).⁵⁵ Leta 1876 so prošnjo ponovili, toda leta 1877 je ugotovljeno, da se zaprosena pomoč še vedno ni realizirala. Leta 1890 je vas imela 642 prebivalca, med njimi luterane, reformirane in katoličane (Borovszky 1898, 30). Stavba je bila končno

52 EZA 200/1/2584.

53 EZA 200/1/2584.

54 EZA 200/1/2584.

55 EZA 200/1/2584, rokopisna opomba.

le zgrajena v letih 1901 do 1902, število prebivalcev pa je do leta 1910 zraslo na 712. Primer vasi Domanjševci kaže na potencialne slabosti decentraliziranega sistema GAW, pri katerem se o podpori projektov in vsotah pomoči praviloma ne odloča centralno, tako da obstaja možnost, da nekateri projekti ne priključijo dovolj pozornosti in posledično ne prejmejo finančne podpore.

4. 2 Lendava/ Unter-Limbach/Alsó-Lendva

Lendava, ki se je nahajala v Zalski županiji, je leta 1880 imela 1879 prebivalcev, leta 1900 pa 2375. Tega leta je bilo 83 odstotkov prebivalstva po maternem jeziku Madžarov. Do druge svetovne vojne je v Lendavi živela tudi velika judovska skupnost: leta 1900 so poleg rimskokatoliške večine in 5-odstotne protestantske manjšine Judje tvorili 11,5 odstotkov prebivalstva (popis iz leta 1900).

V Leipzig je l. 1900 prispela prošnja, ki jo je napisal evangeličanski AV senior Samuel Kund iz Répcelaka na Madžarskem (Železna županija). Prosil je za pomoč pri gradnji molitvenega doma v Lendavi. Pri tem je opozoril na nevarnost, da bi se cerkvena občina oddaljila od evangelija in padla v roke Rimu. V tem času je cerkvena občina v Lendavi bila podružnica Moravcev. Zbor vernikov se je leta 1902 odločil za osamosvojitve cerkvene občine.

Publikacija *Unterstützungs-Auszüge* iz leta 1903 je Lendavo predstavila kot pomemben misijonski center s 60 člani AV in s še 378 evangeličani v okoliških krajih. Tekst je izpostavil potrebo po cerkveni stavbi kot tudi to, da je član cerkve že podaril zemljišče. Šlo je za ogrsko aristokratsko družino Esterhazy, ki je darovala zemljišče za cerkev in šolo. Fond za gradnjo je takrat znašal 5600 kron, upali pa so, da bo izgradnja cerkve pritegnila tudi druge evangeličane, ki živijo razpršeni po vsej okolici (*Unterstützungs-Auszüge* 1903, 926).⁵⁶ Podružnici GAW v Braunschweigu in Neustrelitzu (Mecklenburg) sta se zavezali, da bosta dajali več let zapored: v letih 1903–1906 po 1000 kron na leto, leta 1907 pa še po 300 kron. Ocena stroškov za šolsko stavbo je l. 1906 znašala 13.919 kron in 53 vinarjev. Istega leta je bilo zgrajeno tudi stanovanje za duhovnika.

56 EZA 200/1/2391.

Cerkvena občina se je leta 1908 zahvalila za darove (150 mark) iz Braunschweiga in Neusterlitz. V tem letu sta bili ob pomoči več donatorjev dokončani šolska stavba in stanovanjska stavba za učitelja. Dolgovi so znašali 15.000 kron, letni obrok kredita pa 900 kron. Bogoslužje se je odvijalo v šoli, v prekmurščini in madžarščini (*windisch-madjarisch*) in deloma v nemščini, šolski pouk v madžarščini (*Unterstützungs-Auszüge* 1913, 940).⁵⁷ Kljub številnim težavam in prekinitvam zaradi vojne je bila cerkvena stavba leta 1934 vendarle zgrajena in jugoslovanski škof Philipp Popp (1893–1945) iz Zagreba jo je posvetil 16. septembra 1934. leta.

4. 3 Gornji Slaveči (Szlavecsa)/Felsőcsalagány

Vas Gornji Slaveči v občini Kuzma, v ogrski Železni županiji, je leta 1890 imela 528 prebivalcev, od tega 508 Slovencev (Borovszky 1898, 33). Do leta 1910 je število naraslo na 614 in zajemalo katoličane in luterane. V celotni občini Kuzma je bilo evangeličanov 31,73 odstotkov. Cerkvena občina je strukturno pripadala prekodonavski škofiji evangeličanske cerkve AV na Madžarskem kot podružnica cerkvene občine Bodonci, kjer je služboval duhovnik Carl Siftár (Karol Šiftar). Materni jezik vernikov je bila prekmurščina. Vaščani so bili predvsem poljedelci, zvečine dninarji. Imeli so evangeličansko šolo, kjer se je poučevalo v madžarščini in slovenščini. Šolska stavba je funkcionirala hkrati tudi kot cerkvena, cerkvena občina pa je premogla tudi stanovanje za učitelja.

Leta 1913 je cerkvena občina z nabranimi donacijami kupila harmonij. Na GAW so se obrnili s prošnjo, v kateri so razložili, da potrebujejo duhovnika (imeli so le misijonskega pridigarja) in cerkveno stavbo. Določeno vsoto so že nabrali prek luteranske podpornice na Ogrskem, toda brez zunanje pomoči ne bi zmogli doseči cilja (Siftár, Benkó in Ropocsa 1913),⁵⁸ zato so za pomoč zaprosili GAW. Centralni upravni odbor se je odzval pozitivno – sprejel je prošnjo in jo uvrstil v katalog. V znamenje solidarnosti je vernike v Gornjih Slavečih pozdravil kot brate v veri: »Mit glaubensbrüderlichem Gruß.« (Centralvorstand 1914a)⁵⁹ Iz Leipziga je 20. julija 1914 prispela tudi pomoč, namreč 500 mark za gradnjo cerkve.

57 EZA 200/1/1655.

58 EZA 200/1/2845.

59 EZA 200/1/2845.

V zahvalnem pismu duhovnika in dveh članov prezbitarija centralnemu upravnemu odboru z dne 7. septembra 1914 lahko beremo: »Vaša pomoč je za nas bila kot darilo od zgoraj [...] Vaš dar je utrdil naša kolena, ki so šibila pod težkim bremenom.« (Siftár, Benkó in Ropocsa 1914)⁶⁰ Vnovič so poslali zahvalo v Leipzig 15. septembra 1915, kjer pišejo: »Naj vam Bog povrne, kar ste storili Vi nam malim.« (Siftár, Benkó in Ropocsa 1915)⁶¹ Leta 1918 se je cerkvena občina osamosvojila, cerkvena stavba pa je bila dokončana po vojni vihri leta 1928.

5. Sklepne ugotovitve

Leto 1918 je bilo tudi za protestante v slovenskih deželah velika prelomnica. Dne 18. novembra 1918 je celjski duhovnik Gerhard May v vlogi predsednika (*Obmann*) južnoavstrijskega GAW članom centralnega upravnega odbora v Leipzig poslal zelo čustveno pismo, v katerem opisuje povsem negotovo stanje. Deli ozemlja so že prešli v novoustanovljeno Državo SHS, medtem ko so bili Gorica, Trst in Pulj pod italijansko okupacijo. Usoda Maribora je bila še vedno odprta. Ne glede na občuteno negotovost glede prihodnosti pa je bilo že jasno, da se bodo te cerkvene občine vsekakor morale vključiti v nove cerkvene strukture. Državni (habsburški) uradniki, železničarji in oficirji so morali oditi, zato je število članov cerkvenih občin v Celju in drugod drastično upadlo. Poleg tega pa so cerkvene občine morale zapustiti avstrijsko cerkveno strukturo, znotraj katere so do tedaj imele državno podporo.

Iz teh cerkvenih občin, ki se bodo morale trdo boriti za svoj obstoj v prihodnosti, tako prihajajo ganljive tožbe. [...] In vendarle se želimo obrniti na Vas, nadvse spoštovani gospodje, in vas iz srca prositi, da naših evangeličanskih skupnosti ne pustite na cedilu. [...] Svojo usodo predajamo v Božje roke, toda tudi v Vaše roke, cenjeni gospodje in bratje. Upamo Vanj. Z zagotovitom iskrene hvaležnosti za vse, kar ste doslej storili za nas, — F. May. (F. May 1918)⁶²

60 EZA 200/1/2845.

61 EZA 200/1/2845.

62 EZA 200/1/4247.

Kakšna je bila vloga GAW pri vsem tem dogajanju? Naslov prispevka – podajmo si roke in srca – dobro povzema različne razsežnosti povezanosti GAW z lokalnimi verniki: pomoč je namreč prihajala na osnovi protestantske vzajemnosti in sočutja kot tolažba in spodbuda sovernikov pa tudi kot praktična pomoč. GAW je, poleg podpore na verskem področju, pomagal tudi v zelo praktičnem smislu. Cerkvene stavbe, kapele, šole, stanovanjske stavbe za duhovnike itn., ki še danes stojijo, so rezultat sočutja in solidarnosti protestantov z različnih koncev Evrope. Člani centralnega upravnega odbora so tako v nekem pismu mariborski cerkveni občini leta 1912 sami sebe imenovali soverniki in soborci (*Glaubensgenossen und Mitkämpfer*).

Za finančno plat podpore je veljala značilna nemška natančnost in strogost. Čeprav ta plat nikakor ni bila edina, je finančna podpora vendarle tvorila najpomembnejši del dejavnosti GAW. Pri tem pa GAW ni dajal zlahka: ljubljanska cerkvena občina je na primer morala najprej najti podporo iz drugih virov in dokazati, da je že pričela delati na konkretnih načrtih za šolo. Po drugi strani pa so v težkih razmerah po potresu ali med vojno bili zelo razumevajoči in pogosto sami od sebe ter mimo zapletenih birokratskih postopkov povišali pomoč. Izkazalo se je, da je povezanost, ki so jo vzpostavili, pogosto presegala finančna poročila in pričakovanja, o čemer pričajo osebni stiki (npr. Heimann, G. May) in zanimanje s strani GAW. Cerkvene občine s finančnimi potrebami pa niso bile zgolj pasivni prejemniki, temveč tudi same radodarni akterji, ki so redno delale nabirke za pomoč drugim. Na ta način ni prišlo do asimetričnih odnosov, saj niso darovale le bogatejše cerkve iz dežel z večinsko protestantskim prebivalstvom, temveč tudi tiste v diaspori, in tako se je razvila cela mreža solidarnosti v Evropi. Na ta način se tudi med prejemniki ni razvijala le hvaležnost, ampak tudi občutek povezanosti z drugimi protestantskimi kristjani.

Prizadevanje h krepitvi socialnega položaja protestantov v opoziciji do katoličanov je v več mestih hkrati pomenilo krepitev položaja Nemcev. Toda lokalne cerkve, ki so to zavestno tako povezovale in svojo nemško identiteto močno poudarjale, so navadno že bile vključene v družbeno-politična gibanja, na čelu s svojim vplivnim duhovnikom, kot v primeru Maribora ali Celja na prehodu iz 19. v 20. stoletje.

Ali je GAW dajal nacionalno obarvano podporo nemškim protestantom na slovenskih tleh? Dejstvo je, da znotraj GAW kot organizacije z nemškimi koreninami, nemškim evangeličanom v diaspori ni bilo težko prebuditi čuta solidarnosti pri podružnicah z nemškega govornega področja. Toda ali je sam GAW bil nacionalistična organizacija, ki bi nacionalno in jezikovno pripadnost postavila nad evangelij? To bi, konec koncev, bilo proti osrednjemu idealu protestantske reformacije, da naj bi vsi ljudje slišali Božjo besedo v svojem maternem jeziku. Centralni upravni odbor je leta 1902 v pismu novoustanovljenim cerkvenim občinam v Avstriji zavrnil obtožbe, da zasleduje nacionalne ali kakršne koli politične interese:

Cilji Društva Gustav Adolf [...], kakor to terja njegov statut, ni[so] nacionalni ali politični, temveč cerkveni, in nikoli nismo zasledovali pota, ki jih določajo kaki drugi cilji. [...] Prepričani smo, da vse naše skupnosti, ki so pod vodstvom svojih duhovnikov in vikarjev zbrane okoli evangelija, tudi sicer kot »evangeličanske cerkve« [...] vselej izpovedujejo evangelij, in da bodo v njem iskale svoj cilj in svojo moč. (Centralvorstand 1902)⁶³

Kakor koli že, Društvo Gustav Adolf je cerkvam zagotavljalo materialno in duhovno pomoč ter podporo v zelo težkih okoliščinah in vihravih časih, tako da se mu vsekakor lahko prizna, da je odigralo pomembno (ponekod tudi ključno) vlogo pri obstoju, razvoju in uspešnem delu evangeličanskih cerkvenih občin na slovenskih tleh.

63 EZA 200/1/2391.

VIRI IN LITERATURA

1. Arhivsko gradivo in izvirni dokumenti

EZA = Evangelisches Zentralarchiv, Berlin

PAM = Pokrajinski arhiv Maribor

- Centralvorstand. 1902. *An die neugegründeten evangelischen Gemeinden in Österreich*. Pismo. 15. april. EZA 200/1/2391.
- Centralvorstand. 1914a. Pismo. Leipzig, 24. april. EZA 200/1/2845.
- Central-Vorstand. 1914b. Pismo. Leipzig 16. december. EZA 200/1/4614.
- Central-Vorstand. 1918. Pismo. Leipzig 29. november. EZA 200/1/4247.
- Evangeličansko združenje za gradnjo cerkva Celje (Der Evangelische Kirchenbauverein Cilli). 1902a. *Ein Wort für Cilli!* EZA 200/1/2391.
- Evangeličansko združenje za gradnjo cerkva Celje (Der Evangelische Kirchenbauverein Cilli), župnija in prezbiterij evangeličanske cerkvene občine v Celju, s podporo du-najskega superintendenta helvetske veroizpovedi. 1902b. *An die geehrten Glaubens-genossen in der Wiener Superintendentur Helv. Bek.* EZA 200/1/2391.
- Evangeličanska cerkvena občina Celje. 1872. *Centralstatut*. EZA 200/1/2391.
- Evangeličanska cerkvena občina Maribor. 1874–1876. *Gemeinde-Verzeichnis*. PAM 1846 Evangeljska verska občina Maribor (1847–1845). Knjiga 75.
- Evangeličanska cerkvena občina Maribor. 1875. *Dank- und Bittruf*. PAM 1846 Evangeljska verska občina Maribor (1847–1845). Škatla 7.
- Evangeličanska cerkvena občina Maribor. 1908. *Das erste Jahrzehnt der Los von Rom-Bewegung im evangelischen Pfarrsprengel marburg a.d. Drau (Steiermark)*. Maribor: Evangeličanska cerkvena občina.
- GAW. 1860–1943. PAM 1846 Evangeljska verska občina Maribor (1847–1845). Škatla 7.
- GAW. 1904. *Sitzungsvorlagen*, 19. September. Št. 9. EZA 200/1/4247.
- Gemeinde-Verzeichnis*. 1874–1876. PAM 1846 Evangeljska verska občina Maribor (1847–1845). Knjiga 75.
- Hegemann, Ottmar. 1907. Pismo. Ljubljana 28. marec. EZA 200/1/4247.
- Heimann, Gustav. 1857. Pismo odvetniku Dr. E. Steffani v Leipzig. EZA 200/1/4239.
- Kinzing, Stefan, duhovnik in člani cerkvene občine Domanjševci. 1873. Pismo. 11. julij. EZA 200/1/2584.
- Kolatschek, Julius Albert. 1869. *Die evangelische Kirche Österreichs in den deutsch-slavi-schen Ländern. Eine Darstellung des Arbeitsfeldes des Vereins der Gustav Adolf-Stiftung*

in den genannten Ländern und zugleich ein Beitrag zur Geschichte des österreichischen Protestantismus. Wien: Wiener Hauptverein der Gustav Adolf-Stiftung.

Leipziger Neueste Nachrichten. 27. september, 1917. EZA 200/1/4247.

Mahnert, Ludwig. 1912. *Die Hungerglocke.* Duisburg.

May, Fritz, duhovnik, dr. Fritz Zangger, tajnik, in blagajnik Fritz Wehrhan. 1903. Tiskana prošnja: *Hochverehrte Glaubensgenossen! Teure Brüder!* EZA 200/1/2391.

May, Fritz et al. 1916. Pismo. 22. maj. EZA 200/1/2392.

May, Fritz in kurator Georg Adler. 1917. Tiskana prošnja: *Hochverehrte Herren, teure Brüder!* EZA 200/1/2392.

May, Fritz. 1918. Pismo Centralnemu upravnemu odboru. 18. november. EZA 200/1/4247.

May, Gerhard. 1927. *Deutsch-evangelisches Leben in Slowenien.* Leipzig: Verlag des Centralvorstandes der evangelischen Gustav Adolf-Stiftung.

Moertl, Max. 1903. Pismo Centralnemu upravnemu odboru. EZA 200/1/4613.

Österreichischer Hauptverein der Evangelischen Gustav-Adolf-Stiftung. 1905. Pismo Centralnemu upravnemu odboru. 15. februar. EZA 200/1/4247.

Prezbiterij evangeličke crkvene općine u Celju. 1915. Pismo Centralnemu upravnemu odboru. 19. april. EZA 200/1/2391.

Prezbiterij evangeličke crkvene općine u Celju. 1915. Pismo Centralnemu upravnemu odboru. 27. april. EZA 200/1/2391.

Schneider, Erwin. 1918. Pismo Centralnemu upravnemu odboru. 12. november. EZA 200/1/4247.

Schroll, Ernst in prezbiterij. 1865. Pismo: *An den löblichen Frauen-Verein der Gustav-Adolf-Stiftung in Berlin.* 1. februar. EZA 200/1/4612.

Siftár, Károly, duhovnik in člana prezbiterija Iván Benkó in Ferencz Ropocsa. 1913. Prošnja. 23. september. EZA 200/1/2845.

Siftár, Károly, duhovnik in člana prezbiterija Iván Benkó in Ferencz Ropocsa. 1914. Zahvalno pismo. 7. september. EZA 200/1/2845.

Siftár, Károly, duhovnik in člana prezbiterija Iván Benkó in Ferencz Ropocsa. 1915. Prošnja. 15. september. EZA 200/1/2845.

1. a) Letna poročila cerkvenih občin

Jahresbericht der evangelischen Kirchengemeinde Marburg-Pettau aus dem Jahr 1879. EZA 200/1/4612.

Tabellarischer Jahresbericht aus dem Jahr 1888. EZA 200/1/4612.

Jahresbericht der evangelischen Kirchengemeinde Marburg-Pettau aus dem Jahr 1889.
EZA 200/1/4612.

Tabellarischer Jahresbericht aus dem Jahr 1889. EZA 200/1/4612.

Jahresbericht der evangelischen Kirchengemeinde Marburg-Pettau aus dem Jahr 1891.
EZA 200/1/4612.

Tabellarische Berichterstattung über das Jahr 1895. EZA 200/1/4246.

Jahresbericht der evangelischen Kirchengemeinde Marburg-Pettau aus dem Jahr 1896.
EZA 200/1/4612.

Jahresbericht aus dem Jahr 1907. EZA 200/1/4614.

Tabellarischer Jahresbericht aus dem Jahr 1914. EZA 200/1/4614.

Tabellarischer Jahresbericht aus dem Jahr 1915. EZA 200/1/2391.

Tabellarische Berichterstattung über das Jahr 1918. EZA 200/1/4247.

1. b) Evidenca o finančni podpori – izpiski Društva Gustav Adolf

Unterstützungs-Auszüge 15. 1857. EZA 200/1/4239.

Unterstützungs-Auszüge 16. 1858. EZA 200/1/4239.

Unterstützungs-Auszüge 17. 1859. EZA 200/1/4239.

Unterstützungs-Auszüge 20. 1862. EZA 200/1/4612.

Unterstützungs-Auszüge 21. 1863. EZA 200/1/4612.

Unterstützungs-Auszüge 22. 1864. EZA 200/1/4612

Unterstützungs-Auszüge 24. 1866. EZA 200/1/4612

Unterstützungs-Auszüge 26. 1868. EZA 200/1/4239

Unterstützungs-Auszüge 29. 1871. EZA 200/1/4246

Unterstützungs-Auszüge 30. 1872. EZA 200/1/4246

Unterstützungs-Auszüge 32. 1874. EZA 200/1/2584.

Unterstützungs-Auszüge 33. 1875. EZA 200/1/2584, rokopisna opomba.

Unterstützungs-Auszüge 37. 1879. EZA 200/1/2391.

Unterstützungs-Auszüge 39. 1881. EZA 200/1/4246.

Unterstützungs-Auszüge 58. 1900. PAM 1846 Evangeljska verska občina Maribor
(1847–1845). Društvo Gustava Adolfa (1870–1943). Škatla 7.

Unterstützungs-Auszüge 61. 1903. EZA 200/1/2391.

Unterstützungs-Auszüge 62. 1904. EZA 200/1/2391.

Unterstützungs-Auszüge 67. 1909. EZA 200/1/2391.

Unterstützungs-Auszüge 71. 1913. EZA 200/1/1655.

2. Sekundarna literatura

- Borovszky, Samu in János Sziklay, ur. 1898. *Magyarország vármegyéi és városai. Vas vármegye*. Budapest: Országos Monográfia Társaság.
- Cvirn, Janez. 2002. »Deutsche und Slowenen in der Untersteiermark: Zwischen Kooperation und Konfrontation«. V *Slowenen und Deutsche im gemeinsamen Raum. Neue Forschungen zu einem komplexen Thema*, ur. Harald Heppner, 111–125. München: R. Oldenbourg Verlag.
- Cvirn, Janez. 1997. *Trdnjovski trikotnik*. Maribor: Obzorja.
- Matić, Dragan. *Nemci v Ljubljani: 1861–1918*. Ljubljana 2002.
- Mestna občina Celje in Komisija Mladi za Celje. *O pravoslavnih in protestantskih porušenih svetiščih v Celju*. Celje 2013.
- Zajšek, Boštjan. 2010. *Biti Nemec pomeni biti Luteran: iz življenja nemških evangeličanov na Slovenskem, s posebnim poudarkom na Mariboru in okolici (1862–1945)*. Maribor: Znanstvenoraziskovalni inštitut dr. Franca Kovačiča v Mariboru.

3. Spletni viri

- GAW. 2016. Die Chronik. Dostop 20. apr. 2016. <http://www.gustav-adolf-werk.de/chronik.html>
- A magyar korona országában az 1881. év elején végrehajtott népszámlálás eredményei* (Rezultati popisa v deželah madžarske krone iz 1881). Budimpešta. 1882. Dostop 02. mar. 2016. <http://mtdaportal.extra.hu/adatbazisok.html>
- A magyar korona országainak 1900. évi népszámlálása* (Popis v deželah madžarske krone iz l. 1900). Budimpešta. 1902. Dostop 03. sept. 2016. http://konyvtar.ksh.hu/inc/kb_statiztika/Manda/MSK/MSK_001.pdf
- Protestanten-Gesetz* (Zakon o protestantih). 1861. Dostop 28. apr. 2016. http://reader.digitale-sammlungen.de/de/fs1/object/display/bsb10543121_00005.html

Iz hrvaščine prevedel Nenad H. Vitorović

Božidar Debenjak

ODRINJENE JEZUSOVE UČENKE IZ NOVEGA TESTAMENTA

Vprašanje, ali je Jezus za svoje učence priznaval samo moške, je med krščanskimi Cerkvami do danes kontroveržno; med drugim na njem temelji zavračanje ženskega duhovništva v RKC in še nekaterih Cerkvah. Zato je vredno truda, da si ogledamo, kakšna pričevanja so se ohranila v evangelijskih in pri Pavlu, pa tudi drugod v zgodnjekrščanski literaturi.

1

Pri tem ne smemo pozabiti, da je med Jezusovim odhodom in zapisom evangelijev minilo kar precej let. Jezus je bil najverjetneje križan v petek, 13. nisana (7. aprila) leta 30 (manj verjetno 3. aprila 33). Učenci širijo njegov nauk ustno po spominu, šele pozneje nastanejo prve zbirke izrekov ter prilik. Te zbirke so bile verjetno najprej v aramejščini, jeziku, v katerem je govoril Jezus, potem pa so bile prevedene v grščino. Prvi znani zapisi nauka so Pavlova pisma (leta 50–57, v grščini), prvo Petrovo pismo morda 67, evangelij po Marku 70, deset let pozneje evangelija po Mateju in Luki, okrog 85 (ali pozneje) evangelij po Janezu in tri Janezova pisma, okrog 95 Apokalipsa, šele 120 drugo Petrovo pismo.¹ Pred zapisom tako Pavlovih pisem kot evangelijev pa so obstajale različne zbirke Jezusovih izrekov in prilik; iz Pavla se jih ne da posebej izluščiti. Trije sinoptiki so uporabljali vsaj štiri: ena je bila prevzeta in zaokrožena v evangelij po Marku, in to sta uporabljala pisec, znan kot Matej, in pisec, znan kot Luka, ter jo preoblikovala, vanjo pa sta različno vnašala iz drugega

1 Podatki po *Neue Jerusalemer Bibel*, ki je tu avtoritativen vir. Drugačne datacije predlaga redaktor *Zgodnjekrščanskih spisov*.

vira, imenovanega Q, ter še vsak iz svojega posebnega vira. Drugačno zbirko logijev je imel med viri pisec evangelija po Janezu. Tem zbirkam po strukturi podobna se je ohranila v grških odlomkih in v koptskem prevodu kot evangelij po Tomažu, imenovanem Dvojček.

V času med Jezusovim odhodom in zapisom evangelijev se je med učenci marsikaj zgodilo, med drugim v odnosu Jezusovih učencev do ostalega judovstva. Začenja se tudi čas razlaganja Jezusovega nauka, pri tem pa nastajajo v različnih okoljih različni evangeliji, kar nekaj deset, od katerih so potem štirje postali kanonični. Iz Jezusovega nauka, pripovedovanega v aramejščini, so postopoma nastala besedila v grščini. Na delu so torej bili tako prevajalci kot redaktorji. Marsikaj motečega je bilo pri tem odstranjeno. Hans Küng opozarja: »Po stališču današnjega raziskovanja ne more biti več nikakor vprašljivo, da so imele ženske ne le v krogu Jezusovih učencev, temveč tudi v prakrščanstvu znatno pomembnejšo vlogo, kot se to neposredno izraža v novozaveznih virih.« In dalje: »Kako daleč so seveda bile ženske v zgodnjekrščanski občini pri tem dejavne celo kot karizmatične potujoče pridigarke, se lahko le domneva.« (Küng [1994] 2007, 110.) A to ni trajalo dolgo. Tradicija, prevzeta iz judovstva, je bila patriarhalna in tudi v helenističnem svetu so dominirali moški. Odnos do žensk se je zaostroval, kar potrjuje tudi grozljivka iz Aleksandrije, ko je fanatična krščanska drhal filozofinjo Hipatijo živo raztrgala. Ob tem stopnjevanju patriarhalizma so bile moteče tudi Jezusove učenke, medtem ko so bile ženske v priznanih »ženskih« vlogah deležne pohval. Zato ni čudno, da so od stavkov o učenkah ostali samo še zabrisani opisi, ki jih je bilo potem pri razlaganju evangelijev moč tolmačiti na različne načine. Ob prevodu *Biblije* v latinščino so maskulinizirali tudi kako Pavlovo učenko, Küng denimo omenja Junijo, ki je v Vulgati postala moški z imenom Junias (Küng [1994] 2007, 158).

Za nadaljnji razvoj daje zanimivo pričevanje Papias, ki takole našteva in karakterizira ženske iz evangelijev (oštevilčenje naše):

1. Marija, Gospodova mati;
2. Marija, žena Kleopa ali Alfeja, ki je bila mati episkopa in apostola Jakoba, Simona in prav tako Jožefa;
3. Marija Saloma, žena Zebedeja in mati evangelista Janeza ter Jakoba;
4. Marija Magdalena.

Te štiri najdemo v evangeliju. Jakob, Juda in Jožef so bili sinovi Gospodove tete. Prav tako sta bila Jakob in Janez sinova druge Gospodove tete. Marija, mati mlajšega Jakoba in Jožefa, žena Alfeja, ki jo Janez imenuje »Kleopova«, bodisi zaradi očeta, zaradi družinskega sorodstva ali iz kakega drugega razloga, je bila sestra Marije, Gospodove matere. Marija Saloma je bila tako imenovana bodisi zaradi svojega moža ali zaradi svoje vasi. To isto Marijo nekateri imenujejo Kleopova, ker je imela dva moža. (Berger in Nord [1999] 2015, 938)

Ta opis je seveda apokrifin. Razložiti hoče vlogo teh štirih ženskih oseb s podmeno sorodstvenih razmerij. Iz Salome je postala »Marija Saloma«, bila naj bi identična s kanonično »materjo Zebedevijevih sinov Janeza in Jakoba«, medtem ko imamo v starokrščanski literaturi za Salomo povsem druga pričevanja. V kanoničnih evangelijih navedena »Marija, mati Jakoba in Jozeja (ali Jožefa)« dobi tu še tretjega sina Simona in je hkrati še iz Janezovega evangelija znana Klopajeva žena, sestra Jezusove matere. (Po Evzebiju je nasprotno Kleofas ali Klopja Jožefov brat.) Edino Marija Magdalena ostane brez dodatkov. Papias se je okoli leta 110 trudil zbrati vsa še živa pričevanja; gornji opis kaže, da je bil spomin na Jezusove učenke že izpodrinjen.

2

In vendar so sledovi ostali. Najdemo jih tako v kanoničnih besedilih kot v apokrifih Novega testameta in spisih *apostolskih očetov*. Najprej si oglejmo kanonične evangelije.

Kanonizirani trije sinoptični evangeliji omenjajo poimensko vsaj štiri nedvoumne učenke. Te so:

1. Marija Magdalska (grško *Maria he Magdalene*, kar Luther prevaja z *Maria von Magdala*); nastopa v vseh štirih kanoničnih evangelijih;
2. Saloma; poudarjeno se navaja pri Marku (Mk 15,40, 16,1–8);
3. Marija mati Jakoba in Jozeja (ali Jožefa): »Marija mati Jakoba Mlajšega in Jozeja« (Mk 15,40), »Marija, Jozejeva mati« (Mk 16,1), »Marija, mati Jakoba in Jožefa« (Mt 27,56), »ona druga Marija« (Mt 27,61 in 28,1), »Marija Jakobova« (Lk 24,10);
4. Ivana (Ioanna), žena Herodovega oskrbnika Huzaja, se dvakrat omenja (Lk 8,3, 24,10);

5. Peta je »mati Zebedejevih sinov« (imena ne navajajo). Da je tudi ona učenka, se da sklepati, ker ima »mati Zebedejevih sinov« Jakoba in Janeza v evangelijskih na drugem mestu poudarjeno vlogo, saj ona pripelje sinova k Jezusu, naj ju sprejme (Mk 10,35 in Mt 20,20–22), brata pa sta večkrat poudarjeno navedena, med drugim imata tudi vzdevek »Boanerges, to je: Sinova groma« (Mk 3,17). Da je ta energična mati tudi ena od učenk, potrjuje tudi navedba, da je navzoča ob križu (Mt 27,56);

6. Nomen nudum je Suzana (Lk 8,3);

7. Jezusova učenka je očitno tudi Lazarjeva sestra Marija, ki je »sedla h Gospodovim nogam in poslušala njegove besede«; ko jo poziva njena sestra Marta, naj ji vendar pomaga pri gospodinjenju, intervenira Jezus in pravi, da si je s tem [poslušanjem nauka] »izvolila dobri del, ki ji ne bo odvzet« (Lk 10,39–42). Ben-Chorin jo zato izrecno šteje za učenko (Ben-Chorin [1967] 1977, 100).²

Ker so trije sinoptični evangelijski pripadali vsak svoji skupnosti in imajo tudi vsak svojo teologijo, se razlikuje tudi njihovo izročilo imen. So pa to ženske, izrecno navedene izmed tistih, ki so Jezusa »spremljale iz Galileje« (Lk 8,2–3 in potem Lk 23,55; Mt 27,55; Mk 15,41).

Oglejmo si najprej mesto pri Luki (Lk 8,1–8): »In dogodilo se je potem, da je hodil skozi mesta in vasi ter oznanjal in razglašal evangelij o Božjem kraljestvu, in dvanajsterica je bila z njim ter nekaj žensk, ki jih je bil ozdravil zlih duhov in boleznih: Marija, imenovana Magdalena, iz katere je bil izgnal sedem demonov, Ivana, žena Herodovega oskrbnika Huza, Suzana in mnogo drugih, ki so mu stregle iz tega, kar so premogle.« Mesto je v nemški evangelijski Bibliji (*Luthertext*) naslovljeno z »Jezusove učenke«, v slovenskem standardnem prevodu pa z »Nekaj žena spremlja Jezusa«!

Kot pripominja Ben-Chorin:

[T]a notica ni izolirana, zakaj Luka vlogo žensk v okolici Jezusa poudarja bolj, kot je to v drugih evangelijskih. Drugi evangelijski ne dajejo nobenega podobnega izkaza glede učenk v okolici Jezusa. Uvodni stavek opozarja na to, da so se ženske priključile krogu učencev, ko je Jezus začel svojo dejavnost potujočega pridigarja. Gre očitno za premožne ženske, ki

2 Takole pa poroča *Apostolska konstitucija* iz 4. stoletja (v. 26): »Marta je rekla, da je videla Marijo nasmejano, Marija je rekla: Ne da sem se smejala; pač pa je on, ko je učil, dejal: 'Šibki bo rešen pred močnim.'« (Moraldi [1971] 1989, 468)

oboževanemu rabiju niso samo stregle, temveč so mu tudi pomagale z ustreznimi sredstvi. (Ben-Chorin [1967] 1977, 98)

Še bolj različno teologijo ponuja Evangelij po Janezu. V njem od učenk najdemo samo Marijo Magdaleno. In edino tu so pod križem tri ženske: mati Marija, njena sestra Marija Klopajeva in Marija Magdalena. Jezus tu stori do matere poslednjo človeško dolžnost: določi tam navzočega učenca, da naj namesto njega opravlja sinovske dolžnosti. Pri vseh treh ženskah ta evangelij napeljuje na domnevo, da gre za žalovalke iz družinskega kroga: tu so mati, teta in družica.

Opis pri sinoptikih je drugačen: tisti, ki stojijo najbliže trem križem, slišijo Jezusove krike, a tako slabo, da jih narobe razumejo (Mt 27,47); vsi, ki so Križanemu blizu, pa gledajo iz oddaljenosti (Mk 15,40; Mt 27,55; Lk 23,49).

Med tistimi, ki gledajo od daleč, so tudi »Marija Magdalena in Marija, mati Jakobova in Jožefova, ter mati Zebedejevih sinov« (Mt 27,56), oziroma, kot beremo pri Marku, so bile med ženskami, »ki so gledale od daleč«, »Marija Magdalena, Marija, mati Jakoba Mlajšega in Jozeja, ter Saloma« (Mk 15,40), ki so ga spremljale že iz Galileje (Mt 27,55; Mk 15,41; Lk 23,49).

Opazovalke pokopa so: »Marija Magdalena« (Mt 27,61; Mk 15,47) »in ona druga Marija« (Mt 27,61), namreč »Marija, Jozejeva mati« (Mk 15,47) ali zbirno »žene, ki so prišle z Jezusom iz Galileje« (Lk 23,55).

Priče praznega groba so: »Marija Magdalena« (Mt 28,1; Mk 16,1; Lk 24,10), »ona druga Marija« (Mt 28,1) oz. »Marija, Jakobova mati« (Mk 16,1) oz. »Marija Jakobova« (Lk 24,10), Saloma (Mk 16,1), Ivana (Lk 24,10) »in z njimi še druge žene« (Lk 24,10). Njim je tudi povedano, da je Križani vstal od mrtvih, in naročeno, naj to sporoče učencem.

3

Med naštetimi ni Marije iz Betanije, sestre Lazarja in Marte; naštete pa so druge Jezusove spremljevalke in učenke. O večini od njih zvemo samo, kako so reagirale ob križanju in vstajenju. Samo o dveh pa zvemo še več: o Salomi in o Mariji Magdaleni. Najprej se posvetimo Salomi.

Zaradi vzporednice Mt 27,56 z Mk 15,40 je nastala domneva, da je Saloma identična z »materjo Zebedejevih sinov«. Ker pa imamo v zgod-

njehrščanskih vzporednih tekstih še nekaj pomembnih omemb Salome, ta identifikacija še malo ni nujna. O njej govorijo apokrifni evangeliji in tudi apostolski očetje.

O Salomi nam Evangelij po Tomažu Dvojčku (logij 61) pripoveduje, da se sama izrecno razglasi za Jezusovo učenko (mathetes):

Jezus je rekel:

- [.1] Dva bosta ležala v isti postelji: eden bo umrl, drugi bo živel.
Salome je rekla:
- [.2] Kdo si ti, mož, in čigav <sin>?
- [.3] Zavzel si prostor na mojem ležišču in jedel z moje mize.
Jezus ji je rekel:
- [.4] Jaz sem Tisti, ki je od Istega, meni je dano od reči mojega Očeta.
<Salome je rekla:>
- [.5] Sem tvoja učenka.
<Jezus ji je rekel:>
- [.6] Zatorej pravim, če je on Isti, bo izpolnjen z lučjo, če pa je razdeljen, bo izpolnjen s temo.³

Paralela k Mt 19,12 v Evangeliju Egipčanov prav tako govori o Salomi:

1. Ko je Saloma vprašala, »do kdaj bo vztrajala smrt«, je Gospod dejal: »Dokler bodo ženske rodile.« (Strom. 3:6,45)⁴

2. Saloma je vprašala: »Do kdaj bo vladala smrt?« Gospod ji je odgovoril: »Dokler boste ženske rojevale. Prišel sem namreč odpraviti ženske reči.« Saloma mu je dejala: »Potem sem dobro storila, ker nisem rodila.« Gospod jo je opomnil: »Vsako rastlino smeš jesti, le tiste, ki ima grenkobo, ne jej.« Saloma ga je vprašala: »Kdaj bo mogoče spoznati pomen povedanega?« Gospod je dejal: »Ko boste pohodili oblačilo sramu. In potem bosta dva postala eno, moški z žensko, saj ne bo ne moškega ne ženske.« (Strom. 3:6,32)⁵

3 Tako Puech; Doresse prevaja drugače:

[.4] Jaz sem tisti, ki ga je v bivanje spravil Ta, ki <mi> je enak: dano mi je bilo, kar pripada mojemu Očetu!

[.6] Zatorej pravim: Če se <kdo> najde samotarskega, bo poln luči; če pa se bo našel razdeljenega, bo poln teme.

4 Podobno v 3:9,63.

5 Slovenski prevod tudi v Berger in Nord (1999) 2015, 983.

Da je Saloma Jezusova učenka, nam pričuje tudi patristika. Poglejmo najprej 2 Klem 12,2, ki navaja (po Evangeliju Egipčanov):

Zakaj na vprašanje, kdaj bo prišlo njegovo kraljestvo, sam Gospod odgovarja:

»Ko bo dvoje eno, vnanje kot notranje, moško skupaj z ženskim, niti moški niti ženska.«

In še Klement Aleksandrijski:

Ko je Salome vprašala, v katerem času bodo postale očitne reči, ki jih on zahteva, je Gospod odgovoril:

»Kadar boste odvrgli obleko sramu, kadar bosta dva eno in moški z žensko ne bo ne moški ne ženska.« (Strom. 3:9,13)

Isto sporočilo ima 22. logij Evangelija po Tomažu Dvojčku:

[.1] Jezus je videl, kako dojijo otroke. Dejal je svojim učencem:

[.2] Ti otroci, ki jih doje, so kot tisti, ki bodo vstopili v Kraljestvo.

Rekli so mu:

[.3] Bomo tedaj tudi mi, če bomo otroci, vstopili v Kraljestvo?

Jezus jim je dejal:

[.4] Če boste naredili iz dvojega eno

[.5] in če boste naredili notranje za vnanje in vnanje za notranje

[.6] in zgornje za spodnje

[.7] in če boste spremenili moškega in žensko v eno, tako da moški ne bo moški in ženska ne bo ženska [...].«

Pričevanj o Salomi kot učenki torej ne manjka.

4

Posebno mesto pa pripada Mariji Magdalski ali Mariji Magdaleni (he Magdalene ali »tista iz Magdale«), ki poudarjeno nastopa v vseh štirih evangelijih. Nanjo se navezuje množica kasnejših razlag, ki presegajo sporočila iz evangelijev. Med njimi je zlasti vplivna, da naj bi bila Marija Magdalena nekdanja vlačuga. Toda o tem v evangelijih ni besede, sklepanje temelji le na eni od tradicionalnih razlag, češ da je ona tista grešnica, ki v Simonovi hiši mazili Jezusove noge (Lk 7,36–50); ta razlaga je zelo

navzoča v rimski Cerkvi. Druga tradicija povezuje omembo »ženske z alabastrno posodo« v Betaniji (Mt 26,6–13) s prej omenjeno grešnico (Lk 7,36–50), ker pa so v Betaniji doma Lazar in njegovi sestri Marta in Marija, naj bi bila ta Marija ista oseba kot Marija Magdalena in spokorjena vlačuga. Ni torej čudno, da jo tudi Ben-Chorin ima za »hetero«. Vse to so domneve, o njeni osebi pred dogodki ob križanju beremo v evangelijih samo to, da jo je obsedalo sedem demonov, katerih jo je ozdravil Jezus (Lk 8,2 obenem poroča, da se je Jezusu skupaj z drugimi ženskami pridružila v Galileji, Mk 16,9 pa omenja samo, da je bil Jezus iz nje izgnal sedem demonov⁶). Vse drugo, o čemer v zvezi z njo govorijo evangeliji, je povezano s smrtjo na križu, grobom in vstajenjem. Tu nastopa bodisi skupaj z drugimi učenkami, bodisi sama. Nekanonični Petrov evangelij jo izrecno imenuje »Gospodova učenka« – grško *mathetria tou kyriou* (Ev. Petri 12,50). Obstoji tudi tradicija, po kateri je Marija Magdalena ne samo Jezusova učenka, temveč obenem njegova žena. Na tej tradiciji je gradil film *Poslednja Kristusova skušnjava*. Možna podpora tej tradiciji je apokrifni *Filipov evangelij*, ko pravi, da jo je »Gospod poljubljal na usta«, pa tudi Petrov protest proti njeni navzočnosti v enem od zadnjih logijev *Evangelija po Tomažu Dvojčku*.⁷ Razmišljanje o tem, ali je Jezus lahko imel ženo, so seveda obremenjena; z judovske strani je to ocenjeno

6 Zdravljenje je spadalo k običajni religijski praksi, kar se je do danes ohranilo npr. v budizmu. Izganjanje demonov (ekorcizem) je spadalo med metode zdravljenja, danes bi ga uvrstili v psihogeni trening. O Jezusovem zdravljenju evangeliji obilno poročajo.

7 Koptski Filipov evangelij pravi izrecno:

Odrešenikova] družica je Marija Magdalena. [Odrešenik] jo je ljubil bolj kot vse učence in jo pogosto poljubljal na [usta]. Drugi učenci [...] Rekli so mu: »Zakaj ljubiš njo bolj kot vse nas?« Odrešenik jim je odvrnil in rekel: »Zakaj vas ne ljubim tako kot njo? Ko sta slepec in videči skupaj v temi, se med seboj ne razlikujeta. Ko pa se prikaže svetloba, bo videči uzrl svetlobo, medtem ko bo slepi ostal v temi.« (Berger in Nord [1999] 2015, 949)

Evangelij po Tomažu Dvojčku pravi v logiju 114:

Simon Peter jim je rekel:

[.1] Naj gre Marija iz naše srede, zakaj ženske niso vredne Življenja.

Jezus je rekel:

[.2] Glejte, vodil jo bom tako, da jo bom naredil moško, da bo tudi ona lahko postala živi duh (pneuma), podobno vam možem.

[.3] Zakaj vsaka ženska, ki je postala moški, bo stopila v nebeško kraljestvo.

za zelo verjetno; tako pravi Ben-Chorin, da je že samo vprašanje, ali je bil Jezus oženjen, »za mnogo bralcev šokantno«, ker je »za krščansko mišljenje to vprašanje spotikljivo in nesmiselno«, in opozarja na kasnejši razvoj krščanstva, v katerem je askeza postala ideal. Gledano iz Palestine onega časa pa bi se neporočen rabi, verski učitelj, moral prejkone zagovarjati, saj je bila poročenost poklicna norma, a takih zagovorov v evangelijih ni (Ben-Chorin [1967] 1977, 104).

Evangeljska poročila o dogajanju ob smrti in vstajenju se močno razlikujejo. Slika pri sinoptikih je bistveno drugačna kot pri Janezu: pri njih je pod križem v ospredju Marija Magdalena in ob njej še nekaj učenk, mati Marija pa ni navzoča, po Janezu pa je osrednja figura pod križem ravno mati in ob tem učenec, ki naj odslej zanjo skrbi. Hans Küng to razliko tolmači kot eno od dejanj zmanjševanja vloge žensk: »Tako tudi Marija Magdalena, ki je še pri sinoptikih predstavljena kot vodilni lik med ženskami iz Galileje, že v Janezovem evangeliju ni več imenovana kot prva med ženskami pod križem, temveč jo spodrine Marija, Jezusova mati, ki je po sinoptičnih evangelijih vpadljivo ni najti pod križem.« (Küng [1994] 2007, 158)⁸ Po prikazu pri Janezu stoji pod križem kot edina od učenk, v družbi z Jezusovo materjo Marijo in njeno sestro Marijo Klopajevo ter učencem, ki ga je Jezus posebno ljubil (Jn 19,25). Pozornost zbuja, da edino Janez vidi mater Marijo pod križem, in še to zato, da lahko Jezus do nje izpolni človeško sinovsko dolžnost: tako, da to dolžnost prenese na učenca (Jn 19,26).⁹

Sinoptiki slikajo prizor pod križem drugače: Marija Magdalena skupaj z drugimi učenkami in spremljevalkami od daleč opazuje križanje: pri Mt 27,55–56 Marija Magdalena in Marija, mati Jakoba in Jožefa ter mati Zebedejevih sinov, pri Mk 15,40–41 Marija Magdalena in Marija, mati Jakoba mlajšega in Jozeta ter Saloma; pri Luki manjka navedba imen, a učenske iz dni v Galileji so: Marija, imenovana Magdalena, Ivana, žena Herodovega oskrbnika Huzaja, ter Suzana (Lk 8,65).

8 Tega dejstva, nadaljuje Küng, ne odpravi to, da je ravno pri Janezu potem povzdignjena in celo imenovana »apostolka apostolov«.

9 Schalom Ben-Chorin ([1967] 1977) ugotavlja, da Jezus svojo mater na vseh mestih, tako v Kani Galilejski kot v prizoru pod križem, nagovarja z grobo besedo »ženska«, medtem ko bi po judovski tradiciji pričakovali drugačen, zelo spoštljiv nagovor.

Prizor zapiranja v grob opazujeta dve: pri Mt 27,61 Mariam Magdalska in ona druga Marija, pri Mk 15,47 Marija Magdalena in Marija Jozejeva.

Ko mine sobota, prinesejo Marija Magdalena in tista druga Marija (Mt 28,1) oziroma Marija Magdalena, Marija Jakobova ter Saloma (Mk 16,1) oziroma neimenovane ženske (Lk 24,1) dišave, da bi mazilile mrtveca, in najdejo grob odprt in prazen.

5

Poročila evangelijev se v nadaljevanju bolj razlikujejo. Poglejmo najprej po Marku (Mk 16,5–8):

Stopile so noter in zagledale mladeniča, ki je sedel na desni strani, ogrnjen z belim oblačilom, in so se zelo začudile. On pa jim je rekel: »Ne čudite se! Jezusa iščete, Nazarečana, križanega. Bil je obujen. Ni ga tukaj. Poglejte kraj, kamor so ga položili. Toda pojdite in povejte njegovim učencem in Petru, da bo pred vami šel v Galilejo, tam ga boste videli, kakor vam je rekel.« Stopile so ven in zbežale od groba. Trepetale so in bile vse od sebe. In nikomur niso nič povedale, kajti bale so se.¹⁰

Vzporednica pri Mateju se od Markove loči po tem, da je imenovan »Gospodov angel«, katerega prihod je bil »močan potres«, »odvalil kamen in sedel nanj. Videti je bil kakor blisk in njegovo oblačilo je bilo belo kakor sneg. Od strahu pred njim so stražarji vztrepetali in postali kakor mrtvi« (Mt 28,2–4). Nato nadaljuje: »Angel pa je nagovoril ženi: 'Ne bojta se! Vem, da iščeta Jezusa, križanega. Ni ga tukaj. Obujen je bil, kakor je rekel. Stopita sem in poglejta kraj, kamor so ga položili. In hitro pojdita povedat njegovim učencem, da je vstal od mrtvih ter da bo pred vami šel v Galilejo, kjer ga boste videli. No, povedal sem vama.« (Mt 28,5–7) Drugače kot po Marku pa sta po Mateju učenki sporočilo

10 V navedku popravljamo netočnost iz Slovenskega standardnega prevoda. Tam je sporočilo v narekovajih, kot da je naslovljeno le učencem in ne obenem tudi njim, učenkam: »Pred vami pojde v Galilejo; tam ga boste videli, kakor vam je rekel.« Grško besedilo je *hoti proagei hymas eis ten Galilaian* [...], torej *da bo pred vami šel v Galilejo*. Enako napako ima SSP tudi v Mt 28,7. Popravek je bistven za razumevanje vloge učenk. Zadnji stavek, da »nikomur niso nič povedale«, je v nasprotju s poročilom drugih dveh sinoptikov pa tudi Janeza.

predali naprej: »Hitro sta zapustili grob in s strahom ter velikim veseljem stekli sporočit njegovom učencem.« (Mt 28,8)

Evangelij po Luki poroča o učenkah pri odprtem grobu:

[S]topile so noter, a telesa Gospoda Jezusa niso našle. Ko so bile zaradi tega zbegane, sta nenadoma stopila k njim dva moža v sijočih oblačilih. Prestrašile so se ju in povesile obraz k tlom, onadva pa sta jim rekla: »Kaj iščeta živega med mrtvimi? Ni ga tukaj, temveč je bil obujen. Spomnite se, kako vam je govoril, ko je bil še v Galileji, da mora biti Sin človekov izroččen v roke grešnih ljudi, biti mora križan in tretji dan vstati.« Tedaj so se spomnile njegovih besed. Vrnile so se od groba in vse to sporočile enajsterim in vsem drugim. Bile pa so to: Marija Magdalena, Ivana, Marija Jakobova in z njimi še druge žene, ki so to pripovedovale apostolom.«¹¹

Če pri Marku učenske sporočila niso prenesle naprej, so tu naletela na nejevero pri učencih:

Toda tem so se besede zdele blebetanje in jim niso verjeli. Peter pa je vstal in stekel h grobu, sklonil se je in zagledal poveoje. Nato je odšel domov in se čudil temu, kar se je zgodilo. (Lk 24,11–12)

Verzija, ki jo ima evangelij po Janezu, poroča samo o Mariji Magdaleni in potem o dveh učencih:

Prvi dan tedna je prišla Marija Magdalena navsezgodaj, še v temi, h grobu in videla, da je kamen odstranjen od groba. Tedaj je stekla in prišla k Simonu Petru in k drugemu učencu, ki ga je imel Jezus rad, ter jima rekla: Gospoda so vzeli iz groba in ne vemo, kam so ga položili. (Jn 20,1–2)

Učenec, »ki ga je imel Jezus rad« ali »ki je bil Jezusu drag«, ni imenovan, je pa očitno tisti, ki naj ga nadomesti v skrbi za mater Marijo (scena pod križem Jn 19,26).

11 Tudi tu SSP odvisni govor *hoti dei* – »da mora« – neupravičeno spreminja v Jezusov premi govor: »Sin človekov mora [...]«. Prevajalec s tem posegom omejuje naslovnike Jezusovega sporočila samo na učence, učenske pa izključuje. Grško besedilo tega ne dela.

Peter in oni drugi učenec sta šla ven in se odpravila h grobu. Skupaj sta tekla, vendar je drugi učenec Petra prehitel in prvi prišel h grobu. Sklonil se je in videl poveje, ki so ležali tam, vendar ni vstopil. Tedaj je prišel tudi Simon Peter, ki je šel za njim, in stopil v grob. Videl je poveje, ki so ležali tam, in prtič, ki je bil na Jezusovi glavi, vendar ni ležal s povoji, temveč posebej zvit na drugem mestu. Tedaj je vstopil tudi oni drugi učenec, ki je prvi prišel h grobu, in videl je in veroval. Nista še namreč umevala Pisma, da mora vstati od mrtvih, nato sta se učenca vrnila domov. (Jn 20,3–10)

Tukajšnji govor o Simonu Petru je vzporednica k prej navedenemu Petrovemu čudenju (Lk 24,10–11), dodan pa je Jezusu posebno ljub učenec, ki so ga v tradiciji često imeli kar za pisca tega evangelija.

6

Toda najpomembnejše sporočilo o Mariji Magdaleni je, da je ona prva priča Jezusovega vstajenja (Jn 20,11–18). Ko zagleda Jezusa, ga najprej ne spozna in ima za vrtnarja (Jn 20,14–15), a sledi tole poročilo (Jn 20,16–18):

Jezus ji je dejal: »Marija!« Ona se je obrnila in po hebrejsko rekla: »Rabuni!« (Kar pomeni Učitelj.) Jezus ji je rekel: »Ne oklepaj se me,¹² kajti nisem še šel k Očetu; pojdi pa k mojim bratom in jim povej: Odhajam gor k mojemu Očetu in vašemu Očetu ter mojemu Bogu in vašemu Bogu.« Marija Magdalena je šla in učencem sporočila, da je videla Gospoda in pa to, kar ji je rekel.¹³

Stavek »Ne oklepaj se me« je že zgodaj buril duhove. Jezus se očitno izvije iz Marijinega objema (ali objema nog) in pove, da še ni šel »gor k Očetu«. Stara Avguštinova razlaga je, da s tem oklepanjem v njem išče samo človeka, z odhodom k Očetu pa je poudarjena njegova božja narava. Ta se mora najprej dopolniti. Justin tolmači to tako, da Križani pripoveduje Mariji: Ti me ne smeš spremljati tako, da bi bila vselej zraven pri meni in živela z mano spet tako kot pred križanjem. Valvasorjev soavtor Francisci pa pravi dobesedno:

12 Grško: *me mou haptou*, Vulgata: *noli me tangere*. Prevajajo tudi: Ne dotikaj se me!

13 Tudi tu ohranjam premi govor samo tam, kjer ga ima izvirnik.

Ona naj se ne zadržuje in se Mu ne mudi pri nogah z objemanjem; temveč hitro naj gre proč in pove učencem, kar je videla: Zakaj On ima pred svojim vnebohodom še več tega postoriti, in ona bo pač še naprej dobila možnost, da Ga vidi, preden bo šel v nebo. Enako kot se sicer ponavadi reče, če hočeš koga hitro poslati, naj gre stran: »Ničesar se ne dotikaj! Pusti vse, kot je, in pojdi hitro tja in tja itn.« Zakaj grška besedica HAPTOU ima tale pomen: »Ne visi zdaj še naprej na Meni! Ne obešaj se tako name! Saj veš zaenkrat zadosti, saj tudi tipaš in čutiš, da sem Jaz resnično vstal od mrtvih. Saj dobro vem, da Me od srca ljubiš in Me iz srčne ljubezni držiš in se oklepaš mojih nog; a za zdaj dovolj! Ne dotikaj se Me še naprej! Sebe in Mene ne zadržuj več! Treba je moje malodušne in razžaloščene učence spodbuditi in razveseliti. Nisem še šel v nebo, temveč se bom Jaz še celih štirideset dni razodeval tebi in drugim; tedaj Me boš dalje lahko videla, slišala in z rokami otipala. Vstani! in bodi prva pridigarka o tem, kar si zdaj videla in slišala itn. Teci in sporoči to neutegoma mojim učencem.« To je pravo dobesedno razumevanje besed: »Ne dotikaj se me!«, in tudi neki mož bogatega duha jih razlaga skoraj prav tako. (Valvasor [1689] 2009–2013 4:507–508.)

Zgovorni so tudi zgodnjekrščanski spisi.

A Manichean Psalm-Book (2:187,2–29) prinaša naslednje besedilo:

Marija, Marija, spoznaj me! Ne dotikaj se me! Bojui se s solzami oči svojih in spoznaj, da sem tvoj učenik. A ne dotikaj se me, zakaj nisem še videl obličja Očeta svojega. Boga tvojega niso odnesli, kot misliš v svoji majhnosti. Bog tvoj ni mrtev, je marveč premagal smrt.

Nisem vrtnar! Dal sem in sprejel sem [...] nisem se ti prikazal, dokler nisem videl tvojih solza in tvoje bolečine [...]. Odvrzi žalost in izpolni, kar ti naročam: ponesi sporočilo o meni tem prestrašenim sirotam. Veseli se in se podvizaj k enajsterim. Našla jih boš zbrane na bregu Jordana. Izdajalec jih je zavedel, da so spet postali ribiči kot poprej in spet vrgli mreže, s katerimi so si pridobivali sredstva za preživljanje. Reci jim: »Brž pojdite, kliče vas vaš brat Peter!« Če ne bodo zaupali, da sem jim brat, jim reci: »Vaš učenik je!« Če bodo preslišali, da sem jim učenik, jim reci: »Vaš Gospod je!« Uporabi vso svojo spretnost in presojo, da boš čredo pripeljala nazaj k pastirju. Ko boš videla, da se jim vrača preudarnost, vzemi s seboj Simona Petra in mu reci: »Pomisli,

kaj sem ti rekla. Pomisli, kaj nama je bilo rečeno na Oljski gori: 'Nekaj imam povedati, a nikogar nimam, komur bi povedal.'« (Moralde [1971] 1989, 472–73)

Sirska didaskalija (21) pripoveduje:

Ponoči, ko je sonce zašlo, se je prikazal Mariji Magdaleni in Mariji, Jakobovi hčeri, in ob prvem svitu nedelje je vstopil pri Leviju skozi vrata, potem pa se je prikazal tudi nam in nam dejal: »Nočem, da se v teh dneh zaradi mene postite. Ali mi je potrebno, da vam je v duši tesno?« (Berger in Nord [1999] 2015, 984)

7

Znameniti teolog Hans Küng je posvetil v svojem prikazu krščanstva pomenljiv odlomek zgodnje zgodovine »konfliktom zastran položaja ženske«. ¹⁸ Začenja ga takole:

Ni vprašanje: Kot lahko že Cerkev judeokrščanske paradigme imenujemo v najboljšem smislu demokratično, skupnost v svobodi, enakosti, bratstvu in sestrstvu, to velja pač še bolj za *pavlovske občine*. To ni nikjer bolj poudarjeno jasno kot v stavku, ki ga Pavel piše svoji občini v Galatiji: »Kajti vsi, ki ste bili krščeni v Kristusu, ste oblekli Kristusa. Ni ne Juda ne Grka, ni ne sužnja ne svobodnjaka, ni ne moškega ne ženske, kajti vsi ste eden v Jezusu Kristusu.« (Gal 3,27–28) In nadaljuje, da Pavel v pismih ženske izrecno nagovarja kot svoje »synergoi«, torej kot »sodelavke ali po smislu kolegice. (Küng [1994] 2007, 156–58)

Na koncu Pisma Rimljanom v pozdravni adresi navaja 29 vidnih osebnosti, ki so zaslužne za oznanjanje evangelija, in v tem številu je 10 žensk. Med njimi sta posebej pomembni Fojba, »ki opravlja cerkveno službo v Kenhrehaj«, in pa Junija, zakaj »Andronik in Junija, moja rojaka in sojetnika«, sta »odlična apostola, ki sta bila že pred mano v Kristusu«. Druge tam navedene ženske so še: Pavlova »sodelavka Priska«, Marija, Trifajna in Trifoza, Persida, Julija, brez navedbe imena pa Rufova mati in Nerejeva sestra. Omemba Junije kot »apostola« pomeni, kot navaja Küng, da je pripadala »po številu omejenemu krogu tistih vodilnih misio-

narjev, ki jim je kot 'apostolom' pritikala izredna avtoriteta in h katerim je Pavel sam prišel šele kasneje«. Že omenjena Priska nastopa v pismih večkrat, kadar je omenjena z možem Akvilo, je ona na prvem mestu. »Za evangelij sta se borili Evdonija in Sintiha«, beremo v pismu Filipljanom. Omenjajo se preroški nastopi žensk z opozorilom, da morajo pri tem imeti pokrite lase (1 Kor 11,5). To opozorilo je prevzeto, pravi Küng, iz tedanjega judovstva.

A kmalu se začne spodrivanje žensk. »Nekaj desetletij kasneje«, pravi Küng, »potem v nekaterih tekstih ženskam povsem prepovedo *govoriti* v občini. Razvpite besede 'Ženska naj v cerkvi molči' so celo vmanipulirali v pismo Korinčanom (1 Kor 14,34–35), čeprav je Pavel tri poglavja prej izrecno potrdil pravico do preroškega govora.« To mesto je v obsežni protestantski nemški *Zgodovini krščanstva* (v prvem zvezku) avtor Fischer izrecno označil kot »redaktorjev dodatek«. Vrstici 1 Kor 14,34–35 sta v nekaterih rokopisih postavljeni na konec, za vrstico 40, kar tudi kaže na redaktorske roke. Pisma so bila ob najdbi, pravi Fischer, v slabem stanju in so jih skrbno prepisali, ob tem pa opravili redakcijo. Pisem Korinčanom je bilo prvotno očitno več, saj so v 1 Kor opazni sledovi nekega prejšnjega pisma. Redaktorska posega sta očitno še: »ekumenska naslovitev« (1 Kor 1,2) in pa pristavek v 1 Kor 1,12 »jaz pa Kristusov«. Ti redaktorski posegi kažejo na to, kako se je v času po Pavlu tudi med njegovimi učenci spremenila mentaliteta. V kasnejšem pismu, ki so ga pripisovali Pavlu, beremo celo: »Ženska naj se da poučiti tiho in z vso vdanostjo. Ne dovolim pa, da bi ženska poučevala, tudi ne, da bi gospodovala nad moškim. Tiho naj bo.« In še nadaljevanje (1 Tim 2,12–15). Küngovo že omenjeno zapažanje, da je Priska omenjena kot Pavlova sodelavka in vedno kot prva, njen mož Akvila pa kot drugi, je v očitnem nasprotju z naukom pisca tega Pavlu pripisovanega pisma.

Ta proces izrivanja žensk iz misionarstva in apostolata se je potem še nadaljeval in poglobljal. Iz Pavlove apostolke z imenom Junija je v latinski tradiciji nastal apostol Junias. Iz učenke apostolov Tekle iz Ikonija, ki je pridigala in krščevala (a se v Novem testamentu ne omenja), so naredili odmaknjeno asketinja. Še huje se je godilo z Marijo Magdaleno: ta je iz »apostolke apostolov« postala velika grešnica, vlačuga, izenačili so jo z žensko, ki je Jezusu mazilila noge, in z drugimi ženskami, katerim naj bi

se odpuščali grehi. Salomo so iz evangelijev črtali, pozna jo samo Marko. Nastal je vtis, kakor da se Novi testament v celoti ujema s patriarhatom.

Miniti je morala dolga doba, da so se spet odprle oči za ženski apostolat. Že Martin Luther je zapisal, da sta oče in mati apostola svojim otrokom, saj »kdor drugega uči evangelij, ta je njegov apostol in škof« (Luther 2002, 151). Apostolat torej ni monopol enega spola, temveč sta zanj enako poklicana oba spola. Za slovensko reformacijo se je vedelo, da so si tudi ženske močno prizadevale za božjo besedo, omenjala se je vdova Kacijanar, ki je dala postaviti cerkev v Begunjah, in vdova Stabej, ki je učila vero v Kamniku. Odkritje novega izvoda *Cerkovne ordnung*e pa je prineslo še eno presenečenje: rokopisne popravke besedila, ki so moške oblike besed spreminjali v ženske oblike. Ta izvod tega pomembnega besedila je bil torej namenjen nam še neznani pridigarki evangelija.

Krščanske duhovnice so torej vrnitev h krščanstvu, kakršno je obstajalo pred prevlado patriarhata. Doslej so ga sprejele protestantske Cerkve, kako se bodo obnašale druge, pa je še, da rečemo tradicionalno, »v Božjih rokah«.

VIRI IN LITERATURA

- Ben-Chorin, Schalom. (1967) 1977. *Bruder Jesus. Der Nazarener in jüdischer Sicht* [Brat Jezus. Judovski pogled na Nazarenca]. München: Deutscher Taschenbuch-Verlag.
- Berger, Klaus in Christiane Nord, ur. (1999) 2015. *Zgodnjekrščanski spisi*. Celje: Mohorjeva.
- Küng, Hans. (1994) 2007. *Das Christentum. Wesen und Geschichte* [Krščanstvo. Bistvo in zgodovina]. München: Piper.
- Luther, Martin. 2002. *Tukaj stojim. Teološko politični spisi*. Ljubljana: Krtina.
- Moraldi, Luigi, ur. (1971) 1989. *Apocrifi del Nuovo Testamento: I piu antichi testi cristiani* [Novozavezni apokrif: Najstarejši krščanski spisi]. Torino: UTET.
- Valvasor, Janez Vajkard. (1689) 2009–2013. Čast in slava vojvodine Kranjske 1–4. Ljubljana: Zavod Dežela Kranjska.

Geza Erniša

SVETOVNA LUTERANSKA ZVEZA – SKUPNOST CERKVA

Kaj pomeni biti evangeličansko-luteranski?

Izpostavimo za začetek samo nekaj osnovnih teoloških izhodišč:

- ljudje smo odrešeni po božji milosti,
- ljubiti soljudi in jim služiti,
- služiti svetu in ohranjati stvarstvo,

– biti evangeličansko-luteranski pomeni biti ekumenski in se kot del ekumenskega gibanja zavzemati za edinost kristjanov.

Takšna teološko in zgodovinsko pogojena luteranska identiteta je osnovna premisa vseh luteranskih Cerkev vključenih v Svetovno luteransko zvezo.

Kaj točno oz. konkretno Svetovna luteranska zveza (SLZ) je in kdo vse spada zraven?

Svetovna luteranska zveza je bila kot luteransko društvo ustanovljena leta 1947 v Švedskem mestu Lund, ko so se prvaki različnih luteranskih Cerkev po svetu zbrali z namenom in željo, da strukturirano, teološko strokovno argumentirano, spregovorijo o svojih pogledih na vero, se spravijo, in z namenom za premagovanje mnogoterih problemov sveta po drugi svetovni vojni, svoj pogled in svojo pomoč usmerijo tudi izven meja svojih lokalnih sredin. Želeli so delovati nadnacionalno in tudi nadkonfesionalno, torej ekumensko. Ta strategija je navzoča vse do danes in o tem nekaj besed.

Trenutno je v Svetovno luteransko zvezo vključenih 144 Cerkev članic iz 79 držav, oz. skupaj nekaj več kot 70 milijonov luteranov. Cerkve članice SLZ izpovedujejo vero v Troedinega Boga, soglašajo da so medsebojno povezane po Božji besedi in si delijo in medsebojno priznavajo skupnost

prizhnice in delitve zakramentov Svete večerje in Svetega krsta. Luteranska identiteta je biblično in zgodovinsko zakoreninjena na bibličnih resnicah in tistih postulatih, ki upoštevajo in priznavajo tako teritorialno, kakor tudi kontekstualno različnost njenih članic.

S tekom časa od svoje ustanovitve do danes se je SLZ iz prvotnega društva preoblikovala v zvezo oz. lepše rečeno v skupnost, iz katere izhaja vrsta pristnih odnosov in želja po še večjem povezovanju med samimi člani te skupnosti. Prav tako pa se omenjena skupnost razume tudi kot Božji dar in naloga, ki nam je zaupana od Boga.

Kaj zavezuje Cerkev članice:

- oznanjevanje Evangelija v besedi in dejanju;
- nenehno poglobljati in pospeševati dialog z ostalimi verstvi;
- nova spoznanja in znanja, ter resurse pravično deliti z drugimi;
- pospeševati dialog in spravo med Cerkvami ter se angažirati za odpravo trpljenja, nasilja in konfliktov, ki pestijo svet in ljudi;
- pomagati odpravljati siromaštvo in človeško trpljenje vsakršnih oblik;
- opozarjati na spoštovanje človekovih pravic, zahtevati pravičnost na socialnem in gospodarskem področju, kakor tudi med obema spoloma;
- ohranjati vse Božje stvarstvo in živeti ekološko vzdržljivo.

Pomembnejši cilji in naloge SLZ:

V približevanju k jubilejnemu reformacijskemu letu 2017 – torej 500. obletnici začetka reformacije – si je SLZ postavila tri glavne cilje, katerim sledijo tudi vse Cerkev članice:

- krepitev skupnosti, ki se bo krepila in bogatila po medsebojni podpori in bo misijonsko – razvojno naravnana;
- skupnost, ki se bo medsebojno krepila v diakoniji, torej medsebojni konkretni materialni pomoči;
- skupnost, katere prioriteta ob vsem naštetem ostaja nenehni teološki dialog, ki bo krepil in spodbujal dialog tudi v vsakdanjem življenju.

Kaj pomenijo ti trije glavni cilji in naloge nekoliko konkretnije?

1. SLZ bo svoje Cerkev članice tudi v prihodnje spodbujala in krepila pri njihovi celostni angažiranosti in delovanju pri nadaljnjem izobraže-

vanju njihovih kadrov, izmenjavi le-teh ter iskanju pravih in tudi pravičnih odgovorov in rešitev problemov in težav, ki tarejo ta svet in so z njimi soočeni. Pri izvajanju različnih programov in projektov je treba še posebej spodbujati mlade ljudi in večjo zastopanost žensk.

2. Krepitev diakonije

Diakonija igra nadvse pomembno vlogo v delovanju tako SLZ kakor tudi posameznih Cerkev članic. Skupaj z ostalimi ekumenskimi partnerji in širše je delovanje na tem področju namenjeno predvsem izboljšanju življenjskih razmer siromašnih in ranljivih skupin in posameznikov. Na tem področju je še kako pomembno, da se taka oblika organiziranosti pomoči še naprej krepí na socialnem, dušebrižniškem in razvojnem področju, še posebej v že obstoječih, a tudi v novih in naprej razvijajočih se programih. K že omenjenim izhodiščem je potrebno dodati pomembnost verske svobode, medreligijskih odnosov in stikov, problem klimatskih sprememb, zaščito narave, enakopravnost med spoloma, begunce, migrante iz prisile, politične in gospodarske, potlačene manjšine.

3. Nenehno nadaljnje in okrepljeno teološko izobraževanje

Pod vplivom bogate in zelo razvejane teološke zapuščine, izzvane z izzivi, stališči in različnostjo pogledov časa, v katerem živimo, ni mogoče drugače delovati, kot se zavzemati za poglobljeno spiritualnost tako na področju ekumenskih kot medreligijskih odnosov. Jubilejno leto 2017 naj bo močan izziv k potrditvi in zavezi ekumenske angažiranosti kakor tudi h krepitvi lastne identitete. Pri tem seveda ni mogoče zanemariti sintagme: »*Ecclesia semper reformanda*«, vendar ne le z vidika zgodovinske zapuščine, temveč tudi kot izziv za boljši svet v prihajajočih letih. Še posebej se bo potrebno bolj strokovno in poglobljeno zamisliti nad temami, ki bi SLZ lahko kakorkoli razdeljevale in delile. Da naštejemo samo neke: bioetična vprašanja, vprašanje seksizma, ordinacija žensk, različno tolmačenje oz. oznanjevanje Božje besede. Pri teh temah nas morajo voditi tako pravica do različnosti pogledov kakor tudi spoštovanje pogledov in stališč skupnosti kot celote, kateri pripadamo.

Za konec še kratek povzetek oz. seštevek že povedanega.

Kaj in kateri so pomembni cilji in izzivi v prihodnost usmerjene cerkvene skupnosti? Brez dvoma ohranitev luteranske identitete, čim

pristnejše sodelovanje med Cerkvami članicami in z ostalimi Cerkvami, svetovnimi religijami in civilno družbo, vizija skupnosti, ki živi in se napaja z božjo osvobajajočo milostjo ter je vedno naravnana in angažirana v smeri pravičnega, mirnega in spravljenega sveta. Med pomembnejše naloge SLZ sodi tudi spodbujanje svojih članic k oznanjevanju evangelija Jezusa Kristusa, čim širšemu misijonskemu delu in krepitvi strokovnega teološkega dialoga, ki mora upoštevati zmožnost delitve materialnih in duhovnih svetovnih resursov, sprave med različnimi Cerkvami in religijami ter tudi tako delovati za odpravo svetovnih konfliktov.

In čisto na koncu:

Vsi ljudje smo v ta svet rojeni enakopravni in enakovredni. To je Božji dar. Naše talente in naše sposobnosti moramo dati v službo Bogu in ljudem. Ne glede na naš družbeni status, spol, etnično pripadnost, starost, talentiranost ali druge značilnosti in razlike, si vsi ljudje zaslužijo enako spoštovanje. Vsi mi moramo biti in vse bolj postajati odgovorni lastniki in upravljalci svetovnih resursov in se do vsega od Boga podarjenega stvarstva odgovorno obnašati. Vse, kar počenjamo, moramo delati v popolni transparentnosti in odgovornosti do vseh, ki si z nami delijo ta svet. Razlike med nami so refleksija Božjega stvariteljskega dela, različnih kulturnih in zgodovinskih značilnosti tako posameznikov kakor tudi narodov. Integriteta in udeleženos slehernega izmed nas v vseh pomembnih procesih in soustvarjanje boljšega sveta so neodtujljive pravice slehernega človeka, ki pa je dolžan ravnati še posebej v moralno-etičnih vprašanih odgovorno in strokovno, v odgovornosti do Boga in sočloveka. In končno bi za zaključek rad podčrtal in poudaril, da nam članstvo naše sorazmerno maloštevilne Cerkve v SLZ, katere člani smo od leta 1952, prinaša možnost pogleda čez meje naše majhnosti in omogoča imeti delež, soudeležbo ter domovinsko pravico v veliki luteranski družini. Svoje osebne izkušnje kot člana Sveta oz. parlamenta SLZ, kamor sem bil izvoljen na Generalnem zborovanju te asociacije leta 2010 v Stuttgartu za obdobje sedmih let, lahko z zadovoljstvom povežem z besedami: prihodnost SLZ se je začela in se nenehno in živo nahaja pod Božjim blagoslovom.

(Predavanje na Študijskih večerih SPD Primož Trubar 18. 11. 2015 v Ljubljani)

Franc Kuzmič

REFORMACIJA MED LUŽIŠKIMI SRBI

O Lužiških Srbih vemo pri nas verjetno zelo malo. Med Slovenci jih je zanimivo in dokaj obširno predstavil Tone Glavan v knjigi *Lužiški Srbi*, ki je izšla pri Slovenski matici v Ljubljani leta 1966 na 304 straneh.

Lužica je jugovzhodni del Nemčije, razprostira se v četverkotniku Dresden – Berlin – Frankfurt na Odri – Žitawa (Zittau) – Dresden in meri okrog 12.000 kvadratnih kilometrov. Ime Lužica prihaja verjetno iz besed *lagb* in *luh* ali luža. Lužica se deli v Gornjo in Dolnjo Lužico, vendar le geografsko, kulturno in jezikovno, nikoli pa ne politično ali upravno. Danes je še okrog 60.000 Lužiških Srbov.

Najpomembnejše mesto je Budyšin (Bautzen), ki ima okrog 41.000 prebivalcev. Središče Dolnje Lužice je Chosebus (Cottbus), ki ima okrog 102.000 prebivalcev.

Zanimivo je, da so jih v Prekmurju poznali gotovo že v 18. stoletju, kakor tudi njihovo literarno oz. publicistično ustvarjalnost. Verjetno so se srečali z njimi na študijah na Saškem (Halle ipd.). V Küzmičevem prevodu Novega zakona (1771) so namreč v predgovoru omenjeni tudi Lužiški Srbi.

Lužiški Srbi so zahodni Slovani, kot so Čehi, Slovaki, Poljaki. Srbi so le droben del (preživeli del) omenjenih Slovanov na prostoru centralne in vzhodne Nemčije.

Ozemlje srbskih plemen (Sorabi, Surbi, Siurbi) je obsegalo prostor od srednjega toka Labe in Sale do vznožja Rudnega pogorja in Bobra. Tod so bivala glavna srbska plemena: Lužičani, Milčani in Daleminci (Glomači). Zahodno od Milčanov, tj. med Labo in Salo in še onstran nje, torej na ozemlju, ki je danes popolnoma ponemčeno in samo imena mnogih mest in naselij pričajo o slovanskem izvoru, so živeli zelo številni Daleminci, srb-

sko pleme, ki je bilo neposredni sosed Germanov. Manjša srbska plemena so bila: Koledici, Žitici, Neletici, Škudici in Nižici. Današnji Srbi so torej potomci Lužičanov in Milčanov, plemen, ki sta živelila med Labo in Odro.

Po Lužici se je protestantizem širil zelo naglo. Razlog vidijo zgodovinarji v tem, da je bilo to področje blizu neposredno Luthrovemu delovanju, ker so protestantski duhovniki oznanjali Božjo besedo v domačem jeziku in ker je preprosto ljudstvo pričakovalo zboljšanje svojega hudega položaja.

Med prvimi se je že leta 1520 protestantom pridružil budyšinski frančiškan Pawol Bosak. Njemu so sledili še drugi duhovniki. Protestantizem se je utrdil v Lužici posebno po letu 1555. Temu so nato sledila trenja med Srbi, ki so ostali v katoliški veri, in Srbi, ki so sprejeli protestantizem. Tudi odnosi s katoliškimi sosedi Čehi in Poljaki so se poslabšali.

Da bi pa oznanjevanje Božje besede in bogoslužje ostalo v srbskem jeziku, so mlade pošiljali v bogoslovne šole. Ti izobraženci so poskrbeli tudi za prve srbske knjige in s tem položili temelje srbske književnosti.

V času kmečkih uporov so v Lužici znani samo lokalni upori. Leta 1516 naj bi bil prvi v zahodni Lužici. Nato so z leti sledili še po raznih krajih, kar je naposled ljudi še bolj obubožalo.

Že leta 1548 je Miklawž Jakubica dokončal prevod Nove zaveze v dolnjesrbskem (žarowskem) narečju. Pri prevajanju je uporabljal Luthrov tekst, Vulgato in češki prevod, saj je očiten vpliv češčine. Žal je delo ostalo v rokopisu, ker ni bilo mogoče najti založnika. Če bi prevod izšel, bi po mnenju literarnega zgodovinarja dr. Rudolfa Jenča to pripomoglo k jezikovni enotnosti Lužiških Srbov, kakor je Luthrov prevod *Biblije* jezikovno združil Nemce.

Drugo takšno delo, ki je ostalo v rokopisu, je Psalterium Servicium (tudi Wolfenbüttelski psalter) – po srbsko Tehn psalter serbskey rhëtzy. Gre za psalter, preveden po Luthru, ki obsega 176 velikih listov. Letnica ni znana, kakor tudi ne avtor. Rokopis naj bi nastal v drugi polovici 16. stoletja in jezik je čista srbščina.

Prvo tiskano knjigo so Lužiški Srbi dobili šele leta 1574, ko je magister Albin Moller iz Tšupca v Budyšinu natisnil *Spewarske a maly katechizm Luthera* (Pesmarica in mali Luthrov katekizem). Tej je sledilo še nekaj knjig. To je bila prva knjiga, ki je bila tiskana v dolnjesrbskem jeziku, oz. takrat še narečju. Knjižica obsega poleg prevoda katekizma še razne cerkvene pesmi, nekatere so z notami. Poleg tega so še sponsori in

molitve. Pesmi so prevedene iz nemščine, ki jih je Moller verjetno sam prevedel ali pa še kdo drug.

Moller je bil v Tšupcu štirideset let duhovnik in se je ukvarjal tudi z matematiko in astronomijo.

Luthrov *Mali katekizem* (*Der Kleine Catechismus, Tauf- und Trau-Büchlein D. Martini Luther*) je izšel tudi kot prva knjiga v budyšinskem (tj. gornjesrbskem) narečju šele leta 1597 in je tako prva knjiga v tem narečju oz. jeziku. Knjigo je dokončal Wjaclaw Warichius, duhovnik v Hodžiju, kjer je umrl leta 1618. Rojen je bil leta 1564 in po šolanju v Budyšinu in Wittenbergu je deloval v Hodžiju.

Lužica je zelo trpela tudi med tridesetletno versko vojno (1618–1648). Budyšin je doživel dva močna napada leta 1620 in 1626, ko so mesto skoraj v celoti razrušili (od 1500 hiš, kar jih je bilo tedaj v mestu, je ostalo celih samo 182) in pobili več kot 500 ljudi. Leta 1632 je izbruhnila še kuga in lakota, ki je samo v tem mestu zahtevala v treh mesecih smrt 7000 prebivalcev. V Wojerecah je od kuge umrlo 700 ljudi, v Kulowu je ob koncu vojne ostalo le pet zakonskih parov. Vas Hronow je bila popolnoma razrušena in ostala je brez prebivalcev. Najhuje je bilo v mejnih krajih, kjer so bile cele pokrajine izropane, hiše požgane, lužiškosrbski prebivalci pa zvečine pobiti ali pregnani. Kraje so potem poselili nemški kmetje, s čimer se je dežela po številu srbskega prebivalstva občutno zmanjšala, prav tako pa tudi površina.

Po tridesetletni vojni so fevdalci vse bolj pritiskali na slovanski del Lužic, nemščina je postajala vse bolj privilegirana. Pridigarji so morali po cerkvah izmenoma govoriti srbsko in nemško. Uredba iz leta 1762 je duhovnikom in učiteljem odločno vsiljevala uvajanje »čistega nemškega namesto vendskega jezika«. V zadnjem desetletju 18. stoletja je ponovno prišlo do neredov.

Leta 1610 je izšla druga dolnjesrbska knjiga, ki se v slovenskem prevodu glasi: *Srbski enhiridij, to je Luthrov mali katekizem, zraven nekaj lepih potrebnih molitev in psalmov, opomin in spomin za zakon in krst ... Vse iz nemščine v srbski jezik presadil, skupaj z ustreznim kratkim poukom, kako naj se prav srbsko piše, bere in izgovarja, Handrij Tara Mužakowčan, župnik v Bjedrichedah.*

Handrijan Tara je bil rojen okrog leta 1570 v Mužakowu, znano je še, da se je šolal v Frankfurtu na Odri in da je služboval v Bjedrichedah

in v Serbskem Bukojcu. Tara je pripravil še srbsko postilo, a za tisk od volilnega kneza ni dobil dovoljenja. Prav tako je avtor dveh daljših pesnitev v nemščini in avtor komedije Weiber Spiegel (Žensko ogledalo).

Leta 1627 je izšla druga gornjesrbska knjižica na 48 straneh, in sicer sedem Davidovih psalmov v srbskem in nemškem jeziku. Psalme je v srbščino prevedel in knjigo izdal Hrjehor Martini. Kot duhovnik je služboval v Bukecah in Poršicah. V načrtu je imel izdati še evangelije za nedelje in praznike, a mu je to smrt leta 1632 preprečila.

Jan Chojnan je leta 1650 napisal in za tisk pripravil prvo srbsko slovnico *Linguae Vandalicae ad dialectum districtus Cotbusiani formandae aliquis Conatus* (Poskus oblikovanja srbskega jezika po kosebuškem narečju). Tiskana ni bila nikoli, so jo pa veliko prepisovali. Chojnan je bil rojen okrog leta 1600, študiral v Wittenbergu teologijo, kot duhovnik pa je služboval v Lubinu in Lubnjowu in tam leta 1664 umrl.

Če primerjamo to slovstveno delo s prekmurskim, opazimo očitno razliko. Lužiški Srbi so namreč izdajali knjige, ki so bile namenjene duhovnikom, učiteljem in kantorjem. Za preprosto ljudstvo še ni prišel čas, saj govorimo o času pred razsvetljenstvom in pietističnim gibanjem. Zato v tem prvem obdobju ne zasledimo abecednikov.

Prekmurski protestanti so se seznanili z imenom Michala Frencela (1628–1706), in to v predgovoru v Novem zakonu iz leta 1771. Tam je namreč omenjen kot prevajalec Nove zaveze. Takole je zapisano:

Hvále je vrejden i Francel Mihao: ka je vu Luzátzii bodoučim Slovenom, ali Vandalušom, Evangjeliom s. Mátaja i Marka 1670. s. Pavla k Rimláncom i Galátáncom list pa 1693. i potom cejli Nouvi Zákon 1706. darüvao v Budiši in 8vo. Koteroga so nasledüvali drügi štirje moudri vučitelje rejči Bože vu našem vrejmeni: i vö so dáli vse Stároga i Nouvoga Zákona knige vleti 1728. vu Budiši in 4to. (*Nouvi Zákon* 1771, predgovor)

Kdo je bil Frencel? Michal Frencel je bil rojen 2. februarja 1628 v Pietschwitzu (Bečice pri Hodziju). Gimnazijo je obiskoval v Bautznu in Meisnu. Teologijo je študiral na univerzi v Leipzigu. V letih 1651–1662 je bil evangeličanski duhovnik v Koselu in od 1662 do smrti 29. junija 1706 v Großpostwitzu (Budestecah) pri Budyšinu. Ni bil zgolj dušni

pastir, ampak se je pred plemstvom potegoval tudi za pravice kmetov, zato je postal med plemstvom nepriljubljen, kar se mu je maščevalo, da so prepovedali izdajo enega dela njegovega prevoda Nove zaveze. Po pomoč se je obrnil k saškemu volilnemu knezu v Dresdnu in ta mu je tiskanje dovolil.

Spoznal je, da ljudstvo potrebuje Sveto pismo v razumljivem jeziku. Kljub zaposlenosti na več področjih se je vseeno lotil prevajanja Nove zaveze. Prevajal je po Luthrovem prevodu, pregledoval z grškim izvirnikom, primerjal pa je tudi prevode drugih slovanskih jezikov, predvsem češkega in poljskega. Naslonil se je na jezik, ki so ga govorili okrog Budyšina.

Najprej je pripravil za tisk Matejev in Markov evangelij (*S. Matthaeus und S. Marcus / Wie auch Die drey allgemeinen Haupt-Symbola*, Budissin 1670). Knjige so Frenclu na silo vzeli. Vmes je posegel saški volilni knez in odločil, da mu morajo knjige vrniti in dati za tiskanje Nove zaveze 200 goldinarjev. Do krepkega zasuka na področju jezikoslovja – in s Frenclovim prevajanjem Svetega pisma – je prišlo, ko je leta 1689 izšel *Učbenik srbskega pisanja in branja*, ki ga je pripravil Zacharija Bierlink (1645–1697) in protestanti so se odločili za njegov pravopis.

Frencel je prav tako pripravil in izdal *Das Gedächtniß der Wunder Gottes. Welches Bey Einweyhung des Anno 1688 aufgerichteten Neuen Altars/ In der Kirchen zu Postwiz/ In einer Predigt betrachtet und der Gemeine Gottes allda vorgetragen worden*, Zittau 1697.

Ko je leta 1697 car Peter Veliki potoval skozi Oberlausitz, mu je Frencel izročil svoj prevod že prevedenega dela Nove zaveze in druga dela v srbščini in latinščini.

Frencel je prevajal naprej, zato je potem moral rokopis prepisovati in usklajevati z novim Bierlinkovim pravopisom. Medtem pa je skoraj popolnoma oslepel in delo je nadaljeval njegov sin Abraham, ki je primerjal prevod z Luthrovim, češkim, poljskim in celo slovenskim prevodom.

Naslov bi se v slovenskem prevodu glasil *Novi zakon našega Gospoda Jezusa Kristusa, ki ga je v gornjelužiški srbski jezik prevedel Michal Frencel, služabnik Božje besede v Budestecah, pod Budyšin pristojnih*.

Prevod omenjene Nove zaveze, ki obsega okrog 1400 strani, je plod dvajsetletnega trdega dela. Delo je natisnila Hartmannova tiskarnica v

Žitawi 6. oktobra 1706 z denarno pomočjo Katharine von Gersdorff. Ta je namreč že leta 1693 omogočila tudi natis prevoda Pavlovihi listov Rimljanom in Galačanom (*Apostolischer Catechismus, Das ist: S. Pauli Epistel an die Römer und an die Galater*, Budissin 1693). Leta 1695 so izšle Perikope.

Skupaj s Paulom Prätoriusom in Mihaelom Rätzejem je prevedel Psalme (*Der Psalter Des Königlichen Propheten Davids*, Budissin 1703) in končno je prevedel celotno Novo zavezo, ki je bila natisnjena leta 1706, ko je bil Frencel že tri mesece v grobu, z naslovom *Das Neue Testament Unsers Herrn Jesu Christi / in die Oberlausitzsche Wendische Sprache*, Zittau 1706.

Frencelov prevod je, kot Kuzmičev za Prekmurce, temeljnega pomena za razvoj lužiškosrbske književnosti. Prevod je bil lep, gladek in dobro berljiv. Lužiškosrbska književna zgodovina ima Frencela za utemeljitelja in ustvarjalca gornjesrbske književnosti in prvega razsvetljenca med Lužiškimi Srbi.

Frencel je med prevajanje Nove zaveze pripravil in izdal še zbirko pridig *Postwitzscher Tauff-Stein oder christliche und einfältige teutsch-wendische Predigt von der heiligen Taufe*, Budissin 1688. Pridige so v nemškem in srbskem jeziku. Toda požar v župnišču leta 1701 mu je povzročil precej škode, celo nekaj slovstvenega dela mu je zgorelo.

Frencelova dejavnost je pripevala k temu, da so Lužiški Srbi dobili celotno Sveto pismo, kajti deset let po prevodu Nove zaveze so začeli pripravljati še prevod celotne *Biblije*. Štirje protestantski duhovniki Jan Bemar, Matej Jokuš, Jan Langa in Jan Wawer so leta 1727 prevod pripravili, izšel pa je leta 1728 in nato doživel še enajst izdaj. Tudi ti prevajalci so se opirali na Luthrov prevod, hebrejski izvirnik in primerjali ostale slovanske prevode.

Frencelov sin Abraham (†1740) je nadaljeval delo na jezikovnem področju. Zet Johann Böhmer je bil njegov naslednik v župnišču in je skupaj z drugimi duhovnik pripravil prvo pesmarico.

Pri tem omenimo še Luthra, ki baje o Lužiških Srbih ni imel dobrega mnenja. Poznal jih je in jih po besedah praškega profesorja Jana Petra imenoval »*pessima omnium natio*« (najslabši med vsemi ljudstvi). Sovjetski znanstvenik M. J. Semirjaga je zapisal, da Luther ni bil za to, da bi

Sveto pismo prevedli v lužiškosrbski jezik. Odgovoril naj bi: »Čemu se hočete lotiti takega nekoristnega dela? Vam nemške knjige niso dovolj? Čez sto let se nihče več ne bo spominjal srbskega jezika.«

Kakor v Prekmurju so pri Lužiških Srbih protestantom sledili tudi katoličani. Duhovnik Jurij Hawštyn Swetlik (1650–1729) je pripravil zbirko Srbske katoliške cerkvene pesmi in evanglije, v letih 1688–1711 pa prevedel iz Vulgate celotno Sveto pismo. Ker je prevajal »po črki«, se mu prevod ni posrečil in je bil ušesu tuj. Prevod je ostal v rokopisu.

Dolnjelužiški Srbi so dobili prevod Nove zaveze leta 1709, in sicer izpod peresa Bohumila Fabriciusa (1679–1741). Ta je tudi leta 1706 izdal in natisnil mali katekizem.

Dodajmo še, da je v letih 1755–1767 študiralo na univerzi v Halleju, središču pietizma, 45 lužiškosrbskih študentov.

S pojavom pietizma in v času razsvetljenstva so dobili knjige tudi preprosti ljudje, to pa je čas, ko se dejansko začne tudi med prekmurskimi protestanti književna dejavnost.

LITERATURA

Glavan, Tone. 1966. *Lužiški Srbi*. Ljubljana: Slovenska matica.

Kaulfürst, Fabian: 2012. *Studije k reči Michala Frencla*. Bautzen-Budyšin: LND

Kunze, Peter. 2009. »Frencl (Brancel, Frenzel), Michał (Michael)«. V *Sächsische Biografie*, ur. Institut für Sächsische Geschichte und Volkskunde e.V., zanj Martina Schattkowsky. Dostop 15. junij 2016. [http://saebi.isgv.de/biografie/Michael_Frenzel_\(1628-1706\)](http://saebi.isgv.de/biografie/Michael_Frenzel_(1628-1706))

Mětšk, Frido. 1961. »Frenzel, Michael«. V *Neue Deutsche Biographie 5* (NDB), ur. Historische Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 403. Duncker & Humblot, Berlin 1961.

Nouvi Zákon. 1771. Halle. – predgovor.

Petr, Jan. 1963. *Úvod do politických a kulturních dějin Lužických Srbů*. Praga.

Pollack, Friedrich. 2012. *Die Entdeckung des Fremden: Wahrnehmung und Darstellung der Lausitzer Sorben im gelehrten Schrifttum des 17. und 18. Jahrhunderts*. Bautzen: Sorbisches institut / Serbski institut.

Semirjaga, M. J. 1955. *Lužičanje*. Moskva.

Franc Kuzmič

PROTESTANTIZEM VČERAJ, DANES IN JUTRI

**Simpozij in zbornik o protestantizmu
ter simpozij ob 300-letnici prve prekmurske knjige**

Simpozij in zbornik o protestantizmu

Od 16. do 17. oktobra 2014 je v Radencih potekal simpozij o protestantizmu. Udeležilo se ga je 25 vabljenih predavateljev iz Avstrije, Hrvaške, Združenih držav Amerike, Slovaške in Slovenije. Simpozija se je udeležilo nemalo slušateljev, med njimi precej pedagoških delavcev.

Tokrat je bil namen nadaljevati znanstveno srečanje z naslovom Protestantizem – zatočišče izgnanih na Petanjcih (Nádasdyjev dvorec), ki je potekalo 28. in 29. oktobra 1999 v Radencih in na Tišini. Na simpoziju so bile v razpravi izražene želje in potrebe po še drugih temah, ki še niso obdelane, in temah, ki bi jih bilo potrebno dopolniti z izsledki novejših ugotovitev. Tako so bili ponovno povabljeni avtorji s prvega simpozija, od katerih so se nekateri odzvali, drugi pa so bili povabljeni kar s predlagano temo s strani organizatorja.

Za ta zadnji simpozij so referenti pripravili povzetke, ki so bili prevedeni v slovenščino. Simpozij in prispevki avtorjev so bili razdeljeni v štiri sklope: zgodovina, sociologija/teologija/etika, jezik in umetnost.

Po vsakem sklopu je bila razprava, ki je pripomogla k osvetlitvi in pojasnjevanju določenih nejasnosti, dvomov ipd., kar so potem predavatelji v končni podobi svojih referatov za objavo tudi upoštevali, v kolikor je bilo to seveda potrebno.

Prvi dan simpozija je bila popoldne ekskurzija na Petanjce, kjer je bil Nádasdyjev dvorec, v katerem so našli zatočišče protestantski izgnanci iz Štajerske in Koroške in je sedaj Vrt spominov in tovarištva z drevninami iz raznih krajev sveta, kjer so se dogajale vojne grozote. Sledil je

ogled Puconec, prve protestantske cerkve v Prekmurju po tolerančnem patentu, spomenika Spametnost, še ohranjene evangeličanske osnovne šole in Doma Števana Küzmiča. Naslednja postaja je bila Pavlova hiša (*Pavelhaus*) v Potrni/Laafeld, že na avstrijskem Štajerskem in nato Bad Radkersburg, ogled srednjeveške cerkve in trga, kjer so leta 1600 na grmadi sežgali protestantske knjige. Končna postaja je bila Gornja Radgona, kjer je bil sprejem za referente in goste simpozija z degustacijo vin in večerjo.

Zbornik z naslovom *Protestantizem včeraj, danes in jutri* predstavlja in objavlja razširjene referate z mednarodnega simpozija Protestantizem včeraj, danes in jutri, ki so ga organizirali Ustanova dr. Šiftarjeva fundacija, Slovensko protestantsko društvo Primož Trubar in Znanstvenoraziskovalni center Slovenske akademije znanosti in umetnosti.

V zgodovinskem sklopu je akademik Anton Vratuša ponovno poudaril potrebo po takšnem simpoziju, kakor je bilo to obljubljeno že pred leti na prvem znanstvenem simpoziju. V prispevku je prikazal poslanstvo Fundacije in njeno ustvarjalno vpetost v sodobno družbo in kulturna dogajanja doma in po svetu. Walter Brunner je obdelal tri posebna gibanja, ki so bila navzoča tudi pri nas, in sicer prekrščevalce, štiftarje in skakače. Mariborsko evangeličansko skupnost do leta 1587 je obdelal Žiga Oman, medtem ko Gene S. Whiting družini Zrinski in Bánffy v času reformacije v Međimurju in Prekmurju. Robert Hajszan je predstavil *Nove novine iz Ugarske*, ki so izhajale na Gradiščanskem in so poročale o bitkah s Turki. Miloš Klatik iz Slovaške je prikazal prvo pokrajinsko zakonodajno sinodo na Slovaškem, in sicer specifične trenutke sinode v Žilini leta 1610. Pomembno gradivo za razumevanje reformacije v prostoru in času so vizitacijski zapisniki protestantskih cerkva iz 18. stoletja, katerih se je lotila Klaudija Sedar. Franc Kuzmič je prikazal pietizem med prekmurskimi protestanti (predvsem v njihovi književni ustvarjalnosti), ki je nedvomno vplival na poznejši razvoj in obstanek protestantizma na tem območju. Vincenc Rajšp je poskušal v obrisih prikazati protestantizem v slovenskem prostoru od tolerančnega patenta cesarja Jožefa II. do konca 1. svetovne vojne, medtem ko je novodobne evangeličane v Mariboru in okolici v 19. in 20. stoletju predstavil Boštjan Zajšek.

V drugem sklopu so bila združena tri področja, in sicer sociologija, teologija in etika. Marko Kerševan je govoril o protestantskem krščanstvu v sodobni (postmoderni) družbi, Geza Erniša o Svetovni luteranski zvezi kot skupnosti Cerkev, njenem poslanstvu in rezultatih. Vili Kerčmar se je lotil teme z naslovom Reformacija in politika. Ivanka Huber je prikazala rezultate raziskave o protestantski tradiciji na Goričkem v luči družinskega življenja. S področja etike je Cvetka Hedžet Tóth obdelala Tillichovo teonomno metafiziko, Violeta Mesarič Jazbinšek pa protestantsko oznanilo za človeka današnjega dne. S teološkega področja je Stanko Jambrež prikazal reformacijo kot gibanje oznanjevanja »pristine Božje besede«.

Tretji sklop je bil posvečen jeziku. Kozma Ahačič je prikazal slovarske dileme pred izdajo Slovarja slovenskega knjižnega jezika 16. stoletja, a prispevka v zborniku ni objavil. Prekmurščino v prevodih svetopisemskih besedil je obdelal Marko Jesenšek, Polonca Šek Mertük redakcije Kuzmičevih izdaj *Nouvega Zákona*, medtem kot Mojca Horvat jezikovno analizo Kardoševega prekmurskega prevoda Mojzesovih knjig.

Zadnji sklop je bil namenjen umetnosti. Andreja Benko jen na podlagi načrtov prikazala arhitekturo prvih evangeličanskih cerkva v Prekmurju po tolerančnem patentu, Simona Menoni pa odraz protestantizma v stenskem slikarstvu druge polovice 16. stoletja na slovenskem Štajerskem. Franci Just je orisal leposlovno ustvarjalnost prekmurskih evangeličanov, Evgen Balažič pa evangeličansko glasbo skozi čas s pudarkom na Prekmurju.

Zavedati pa se moramo in poudariti velja, da avtorji zastopajo tudi svoja stališča in vrednote, ki niso poenoteni, zato pa imajo posebno vrednost z vidika razlikovanja mnenj in pogledov na podobno problematiko.

Zadnje čase se vse bolj uveljavlja praksa, da se referati oz. prispevki objavljajo po načelu enakopravnosti in enakovrednosti v jeziku avtorja. To je upoštevano tudi v tem zborniku.

Za pripravo prispevkov za objavo so, kakor je pojasnjeno v spremni besedi, dobili avtorji sicer navodila, kar pa je bilo pri nekaterih težko izvedljivo zaradi že ustaljene metodologije v sami stroki. Povzetki, prevedeni v angleščino in pri nekaterih avtorjih še v nemščino, omogočajo vpogled v vsebino prispevka.

Zbornik, ki obsega 391 strani, sta uredila Franc Kuzmič in Polonca Šek Mertük.

Simpozij ob 300-letnici prve prekmurske knjige

V Pokrajinski in študijski knjižnici v Murski Soboti je 8. oktobra 2015 potekal enodnevni mednarodni znanstveni simpozij, posvečen 300-letnici izida prve prekmurske knjige, in sicer Luthrovega *Malega katekizma* v prevodu Franca Temlina.

V otvoritvenem delu so sodelovali Jasna Horvat, direktorica Pokrajinske in študijske knjižnice v Murski Soboti, vodja simpozija Klaudija Sedar, častni škof evangeličanske cerkve v Sloveniji Geza Erniša, podpredsednik uprave Ustanove dr. Šiftarjeve fundacije Marjan Šiftar ter župan mestne občine Murska Sobota Aleksander Jevšek.

Prvi del simpozija je prikazal kulturno-zgodovinski in jezikovni horizont, ki ga je moderiral Franci Just. Zvrstilo se je šest referatov. Najprej je Franc Kuzmič prikazal dogajanja v 18. stoletju v Prekmurju, ko je bila izdana prva prekmurska knjiga. Klaudija Sedar je prikazala Temlinovo življenje in delo z referatom *Franciscus Temlin, vir doctus et eruditus*, Geza Erniša pa Temlinovo šolanje na Slovaškem, kajti odkrit je novi podatek, da se je šolal tudi na Slovaškem. Marko Jesenšek je prikazal prekmurski jezik v Temlinovem in Kardoševem prevodu *Malega katekizma*, Mojca Horvat pa samostalniško besedje Temlinovega *Malega katekizma* v luči besedotvorja. Polonca Šek Mertük se je lotila prikaza in obdelave druge izdaje Temlinovega *Malega katekizma* iz leta 1796.

Drugi sklop je bil poimenovan Kulturna in literarnozgodovinska razsežnost, katerega je moderirala Klaudija Sedar. Lajos Bence je predstavil literarno-tiskarsko dejavnost v Pomurju v Trubarjevem času, Alojz Jembrih iz Zagreba pa obdelal prvi hrvaški glagolski (1561) in latinični (1564) protestantski katekizem iz Uracha. O *Katekizmu* Stipana Konzula Istranina iz leta 1564 je spregovoril v svojem prispevku Robert Hajszan. Franci Just je predstavil prispevek z naslovom *Očrt prekmurske književnosti*, Dragica Haramija je podala pregled prekmurske mladinske književnosti, medtem ko je Vesna Radovanovič predstavila pravljичne molitve v *Mislicah* Ferija Lainščka.

Udeleženci simpozija so dobili še zloženko, ki jo je pripravila Klaudija Sedar, in prav tako natisnjene povzetke, izšel pa bo tudi zbornik z omenjenimi referati.

(Predavanje na Študijskih večerih SPD Primož Trubar 15. 6. 2016 v Ljubljani)

Hans-Otto Schneider

SIMPOZIJ O MATIJI VLAČIČU, LABIN 2015

Od 17.–19. septembra 2015 je bil v Labinu 4. mednarodni simpozij o Matiji Vlačiču Iliriku (po simpozijih v letu 2001, 2006, 2010¹). Simpozij je finančno podprla *Fritz Thussen-Stiftung* iz Nemčije. Mesto Labin s simpozijem začenja priprave na Vlačičevo jubilejno leto 2020, ko bo proslavilo 500-letnico rojstva svojega najbolj pomembnega sina. Za Leibnizev inštitut za evropsko zgodovino (kot soorganizatorja simpozija) je simpozij povezan z njegovim raziskovanjem kontroverz poznega 16. stoletja in še posebej z raziskovalnim projektom o mrežah Vlačičevih korespondenc.

Simpozij si je zastavil cilj, da osvetli Vlačičevo osebnost in delo s štiri vidikov. Najprej je obravnaval Vlačiča kot »popotnika med svetovi«, ki se je skušal uveljaviti v različnih mestnih, teritorialnih, političnih in konfesionalnih okoljih. V središču pozornosti so bila vprašanja, kako so vsakokratni kulturni in socialni konteksti vplivali na njegov duhovni in teološki razvoj, kakšne so bile njegove izseljenske izkušnje in kako so vplivale na njegov odnos do domovine in brezdomovinskosti.²

Luka Ilić (Ravensburg) je ugotavljal, da je prvo in najdaljše obdobje Vlačičevega življenja še zdaj v temi in da le malo vemo o njegovem poreklu, otroštvu in mladosti. Morda je v beneških arhivih vendarle še kaj, kar bi pomagalo k osvetlitvi. Vsekakor je vredno pozornosti, da se je Vlačič v svojih zadnjih letih dosledno podpisoval kot *Matthias Flacius Illyricus Albonensis* (Albona/Labin). Wade Johnston (Milwaukee, Wi-

1 Glej prikaz zbornika s tega simpozija v *Stati inu obstatu* 17-18 (2013), 273–278.
2 Spomnimo se na Trubarjev »nigirdom« (op. prev.).

sconsin, ZDA) se je ukvarjal s pisateljsko najplodovitejšim Vlačičevim življenjskim obdobjem, njegovem bivanju v Magdeburgu. Podčrtal je velik pomen pričakovanega bližnjega konca sveta za Vlačičevo dejavnost. Daniel Gehrt (Gotha, Nemčija) je opozoril na Vlačičevo prizadevanje, da bi v Regensburgu in Celovcu osnoval ustanovo, ki bi izobraževala duhovnike in pridigarje za južne/slovanske habsburške dežele; pri tem se je oprl na obsežno arhivsko gradivo. Guido Marneff (Antwerpen, Belgija) je proučil luteransko občino v Antwerpnu, za katero je po skromnih začetkih v dvajsetih letih 16. stoletja pravi obrat pomenilo »čudovito leto« (*annus mirabilis*) 1566/67, ko je bilo videti, da je s protestantsko oblastjo Viljema Oranškega dan institucionalni okvir za njeno nadaljnje oblikovanje. Iz Nemčije so povabili izvrstna svetovalca Johanna Vosteriusa in Hermanna Hamelmanna ter več pridigarjev iz grofije Mansfeld, med njimi tudi Cyriakusa Spangenberg, za končno verzijo veroizpovedi in cerkvenega reda občine pa je poskrbel Vlačič. Johannes Hund (Mainz) je prikazal zadnja leta Vlačičevega življenja, ko mu je spričo nepopustljivega preganjanja s strani saškega volilnega kneza Augusta le še malo mest nudilo omejeno zatočišče in ko je neuspešno poskušal organizirati sinodo, posvečeno vprašanju izvirnega greha.

Drugi vidik oziroma težišče je bilo obravnavanje Vlačiča kot »borca za resnico«. Predavanja so poizkušala rekonstruirati njegov boj za teološko »resnico« kot strateški element njegovega mišljenja. Vlačičeva velika zgodovinska in hermenevtična dela kažejo njegovo pomembnost, ki presega konfesionalne okvire. Jasno je postalo, da Vlačiča ni mogoče zreducirati na polemičnega teologa in polarizacijo izzivajočega zastopnika strogega luteranstva. Njegovo prizadevanje za »resnico« je bila vodilna sestavina njegovega razumevanja zgodovine in načina njegovega zgodovinarskega pisanja, njegovega koncepta pričevanja in specifične hermenevtike.

Robert Cristman (Decorah, Iowa, ZDA) je prikazal, da je bil Vlačičev nauk o izvirnem grehu zgrešeno osumljen manihejstva. Vlačič je svojemu nasprotniku v diskusiji, Victorju Striglu, očital, da izvaja teološke izjave iz filozofskih premis; sam je, nasprotno, razvil svojo zelo razčlenjeno koncepcijo človekove bogupodobnosti in izvirnega greha na trdni biblijski podlagi, ni pa mu je uspelo narediti razumljive svojim sodobnikom. Robert Kolb (Saint Louis, Missouri) je pokazal, da so Vla-

čičeve glose k Novi zavezi ključna besedila za razumevanje njegovega stališča o avtoriteti, vključno s protestom proti tridentinskemu koncilu in njegovim sklepom. Po Vlačiču naj bi koncili pogosto ignorirali Božji glas v Svetem pismu in povzročali še več zmede in prepira. Nasproti temu je Vlačič poudarjal, da je potrebno in mogoče iz Svetega pisma jasno razbrati glas Jezusa Kristusa, pravega dobrega pastirja. Enako kot Luther je kot avtorja in interpreta Svetega pisma spoznaval Svetega duha kot živega Boga. Harald Bollbuck (Göttingen) se je lotil teoretskih predpostavk pisanja cerkvene zgodovine v *Magdeburških centurijah*. Pisci *Centurij* so se razumeli kot preroki, se pravi oznanjevalci in razlagalci bližajočega se konca časov. Pri tem so uporabljali tudi dosežke svojih rimsko katoliških nasprotnikov. Vlačičev *Catalogus Testium Veritatis* (Seznam pričevalcev resnice) je bil sicer pripravljeno delo za *Centurije*, toda te so bile močnejše oprte na vire in bolj kritično naravnane kot *Katalog*. Natančneje se je s tem spoprijel *Wolf-Friedrich Schäufelle* (Marburg). *Catalogus* naj bi poskušal prikazati luteransko cerkev kot »pravo, staro, resnično cerkev«, malo čredo sedmih tisočev iz Svetega pisma, ki niso pokleknili pred Baalom. Papeška cerkev naj bi bila po Vlačiču rezultat zgrešenega razvoja predvsem od 7. stoletja dalje. Vprašanje o izvoru pojma »pričevalci« naj bi bilo še nerazjasnjeno. Vlačič naj bi navezal na Melanchthona, ko govori o *doctores aut testes*. Vsekakor naj bi bil prvi, ki je pojem uporabil v svoji posebni obliki. Hans-Peter Großhans (Münster) je ugotovil, da je tridentinski koncil po letu 1546 napadel evangeličansko načelo samorazlage Svetega pisma. Vlačič naj bi poudarjal, da sta spoznanje Boga in blaženost vedno posredovana, tako da neposredno razumevanje ni mogoče; vsekakor pa tudi medij posredovanja ni slučajen. Vse tisto, kar je potrebno za pobožnost, Sveto pismo jasno in razločno pokaže, zato ga je tudi mogoče razlagati iz njega samega. Natančnejše raziskovanje jezika Svetega pisma naj bi bilo potrebno, da postane razločno vidna tudi sama teološka zadeva.

Tretje težišče simpozija so bile *mreže Vlačičevih stikov*. Obravnavano je bilo njegovo dopisovanje z drugimi učenjaki, ki je bilo doslej komaj deležno pozornosti, tako s tistimi v Švici in Italiji kot na Poljskem in v vzhodni Prusiji; vse to pa je le izsek iz njegovega mnogo širšega evropskega dopisovalnega omrežja.

Gianfranco Hofer (Trst) je dokazal, da je Vlačić vzdrževal stike z mnogimi humanisti v Švici, še posebej v Baslu. Vezi z Italijo so bile sploh kompleksne; posebej pomembne so bile Benetke, najprej zato, ker se je tam šolal, potem pa zaradi poskusov, da bi preprečil usmrnitev svojega istrskega rojaka in sorodnika Lupetine (ki ga je inkvizicija obsodila na smrt). Vlačičeve knjige so se našle v knjižnicah uglednih italijanskih družin še v 18. stoletju. Henning P. Jürgens (Mainz) je poudaril, da so Vlačičevi stiki s Poljsko in Prusijo – če odmislimo osiandrijsko kontraverzo – danes dokumentirani le s posameznimi pismi in posvetili, na primer v nekem frankfurtskem tisku s posvetilom poljskemu kralju, v katerem Vlačić poudarja sorodstvo med Poljaki in Ilirci. Preko pisem si je prizadeval pridobiti gradivo za *Centurije* iz poljskih arhivov, učeno dopisovanje pa je bilo ob vsem poudarjanju slovanskega sorodstva vseskozi v latinščini. Za vpliv v Danzigu/Gdansku si je prizadeval z nemškimi posvetili. Stefania Salvadori (Wolfenbüttel) ugotavlja, da sta imela Vlačić in Vergerij malo skupnega, čeprav sta bila oba rojena v beneški Istri in preživela odločilna mlada leta v Benetkah. Vergerij ni imel teološke izobrazbe in tudi njegov obrat k protestantizmu naj bi bil doslej še v veliki meri nerazjasnjen. Čeprav zveza med njima po vsej verjetnosti ni bila tesna, naj bi Vergerij priložnostno nabavljal Vlačiču knjige.

Predmet četrtega težišča je bila *recepcija Vlačića in skupin, ko so mu sledile*. Največ pozornosti je bila pri tem deležna Avstrija kot kraj eksila in azila, kamor so se umikali flacijanci, privrženci in vneti zagovorniki njegovega nauka o izvirnem grehu, med ponavljanimi izgoni iz cesarstva. Beseda je tekla tudi o dediščini flacijancev v drugih evropskih prostorih, posebej v Sloveniji in na Hrvaškem, razpravljalo se je o vprašanju, ali je »flacianizem« treba obravnavati kot posebno veroizpoved s specifičnimi konfesionalnimi sestavinami, pa tudi o Vlačičevi biografiki v 19. stoletju.

Po Rudolfu Leebu (Dunaj) je dobilo v jugovzhodnem delu Srednje Evrope flacijanstvo zelo jasne in razločne poteze kot le redko kje. Nosilec reformacije v podonavski in notranji Avstriji je bilo močno plemstvo, medtem ko je na Salzburškem in Tirolskem ostajala v podzemlju. Priče razločne flacijanske umetnosti so se ohranile na gradu Parz v Schladmingu (oltar). Flacijanstvo je po oceni referenta obstajalo vse do let 1625/30, ko ga je z intenzivnim preganjanjem protireformacija zatrla.

Josip Bratulić (Zagreb) je podal pregled hrvaškega proučevanja Vlačićevega življenja in dela ter pri tem opozoril na pomembno spodbudo, ki ga je za to proučevanje pomenila nemška Vlačićeve biografija Wilhelma Pregerja; opozoril je tudi na Vlačićeve vpliv na slovenskega reformatorja Primoža Trubarja, ki je v svoj prvi *Katekizem* leta 1550 vključil tudi del Vlačićeve pridige o veri (*De vocabulo fidei*). V zvezi z Vlačičem je omenil tudi hrvaško opero *Labinska vještica*.³ Christopher Voigt-Goy (Mainz) je poudaril pomen Gottlieba Jakoba Plancka za Vlačićevo podobo v 19. stoletju: spori ob interimu kot spori o Luthrovi dediščini. Nova cerkveno-politična konstelacija (pruska Unija) naj bi prav tako vplivala na oblikovanje Vlačićeve podobe pri Augustu Twestenu: Vlačić kot utemeljitelj (znanstvene) cerkvene zgodovine in biblijske hermenevtike, ves prevzet od skrbi za cerkev, a obsojen na neuspeh. Tudi omenjena Vlačićeve biografija, ki jo je napisal Twestenov učenec Wilhem Preger, izpričuje vplive cerkvenega dogajanja v času, ko je bila napisana (prebuditveno gibanje). Prispevek Stefana Michela (Leipzig) z naslovom Ali je obstajal »flacianizem«? je zaradi bolezni žal odpadel, bo pa vključen v zbornik.

V sklepnih besedi je Irene Dingel (Mainz) podčrtala, da si je simpozij prizadeval, da ne bi rekapituliral stare stereotipe, ampak prispeval k diferenciranemu pogledu na Vlačiča in njegovo delo. K temu je pripomogla tako mednarodnost kot interdisciplinarnost udeležencev, pa tudi njihov večgeneracijski razpon (med udeleženci je bil kot starosta tudi Vlačićeve biograf Oliver K. Olson). Vsem udeležencem bodo ostali v spominu gostoljuben sprejem, premišljena organizacija in dalekosežna diskusija.

Iz nemščine prevedel Marko Kerševan

3 Opera hrvaškega skladatelja Natka Devčića (1914–1997), napisana 1957: libreto pripoveduje (tudi) o Vlačićeve življenju (op. prev.).

Emidio Campi

KNJIGA O KONSOLIDACIJI REFORMIRANE VEROIZPOVEDI V DEŽELAH ŠTEFANOVE KRONE IN POVEZAVAH S ŠVICO

Jan-Andrea Bernhard: *Konsolidierung des reformierten Bekenntnisses im Reich der Stephanskronen. Ein Beitrag zur Kommunikationsgeschichte zwischen Ungarn und Schweiz in der frühen Neuzeit (1500–1700)* (Refo500 Academic Studies 19). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2015. 800 strani.

Prikazano delo je bilo leta 2012 sprejeto kot habilitacijski spis na Teološki fakulteti univerze v Zürichu. Z izbrano temo se je avtor podal na raziskovalno posebej zahtevno in tvegano področje ogrsko-švicarskih odnosov v zgodnjem novem veku. Vprašanje, zakaj se je ogrska reformacija večinsko pridružila helvetski (»švicarski«) veroizpovedi, namreč vedno znova izziva različne teze in špekulacije. Delo išče na tem izpostavljenem področju nov pristop.

Dosedanji dominantni model razlage se poenostavljeno glasi: Po bitki pri Mohácsu (1526), v kateri je osmanska vojska Sulejmana I. potolkla že številčno šibkejšo ogrsko armado, se je začel globinski razpad države in cerkve, razpad, ki je sprožil in omogočil uspeh misijonarskih prizadevanj protestantskih cerkva med ogrskim ljudstvom. Prvi so bili luteranci, od srede stoletja naprej pa so jim sledili reformirani. Nemško govoreči del Ogrske je postal in ostal zvest Luthru, medtem ko se je preostala Ogrska obrnila k reformirani cerkvi, ki je v toku 16. stoletja postala svojevrsna nacionalna/narodna ogrska cerkev. Šele v začetku 17. stoletja je katoliška cerkev znova prevzela iniciativo.

Ali je bilo dejansko tako? Po avtorjevem mnenju se spleča še enkrat natančno pregledati in preveriti. Glede na to, kako znanstveno raziskovanje pogosto poteka, je to gotovo upravičeno: nekdo postavi tezo, ki se

jo potem v daljših obdobjih brez preverjanja ponavlja; ko je taka sodba ponovno in ponovno slišana iz mnogih ust, začne veljati kot zanesljiva. Tako naj bi bilo tudi s tezo, da je bila ogrska reformacija najprej luteranska in da je šele v petdesetih letih 16. stoletja mogoče beležiti prodor helvetske veroizpovedi.

Sistematični študij virov dejansko postavi dosedanji pogled na več področjih pod vprašaj. V nekaj stavkih tu seveda ne moremo obnoviti vseh fines avtorjevega neizogibno suhoparnega raziskovanja izjemno bogatih virov. Da bi mu dali ustrezno priznanje, bi se morali posvetiti mehanizmom njegovega ciljno usmerjenega in premišljenega iskanja virov.

Rezultate, ki pomenijo temeljit prelom z dosedanjim razlagalnim modelom, je dosegel s širokim pogledom, originalnostjo in konceptualno močjo. Nekoliko plakativno – za kar se avtorju opravičujem – bi jih lahko strnili v štirih točkah.

1. Raziskovalcem je že dolgo znano, da je bila »romarska« mobilnost študentov velikega pomena za duhovno zgodovino Ogrske in Sedmograške. Pogosto pa je bilo to spoznanje zelo enostransko ovrednoteno glede vpliva na usmeritev Ogrske in Sedmograške k reformaciji. Prenos znanja, posredovanje humanističnih in reformatorskih idej, je namreč v vsaj enaki meri potekal preko dopisovanja med učenjaki in preko tiskane knjige. Prav razširjanje in recepcija reformatorske oziroma reformirane *Helvetice* je imelo odločilen vpliv na ogrsko-švicarske relacije.

2. Za razširjanje *Helvetice* v prostoru vzhodne srednje Evrope je bil ključen Basel kot tiskarsko mesto in kot eno od pomembnih žarišč in križišč humanističnega znanja v zgodnjem novem veku. Basel se je z Erazmom Rotterdamskim uveljavil kot eno od humanističnih kulturnih središč Evrope in tiski iz Basla so bili zaradi svoje znanstvene in izdajateljske kvalitete razširjeni po vsem prostoru vzhodne srednje Evrope. Kljub temu bi bilo zgrešeno svoj pogled osredotočiti le na Basel. Od štiridesetih let 16. stoletja dalje je treba upoštevati celotno reformirano Švico z vsemi pripadajočimi ji kraji kot teološko bolj ali manj enoten prostor, ki ga je povezoval *Consensus Tigurinus* (1549) in »švicarska recepcija« *Confessio Helvetica Posterior* (1566). Tendence, ki se vedno znova pojavlja v raziskovanju, da se pri nastajanju ogrske reformirane cerkve posebej poudarja ali vpliv Zürich ali Ženeve ali Basla, z ovrednotenjem zdaj že zelo številnih virov ni mogoče podpreti. Različni predstavniki švicarske

reformacije so se medsebojno informirali in dogovarjali, kako bi vplivali na razvoj ogrske reformacije. Basel je pri tem posebej služil kot »kanal« za posredovanje ustreznega znanja.

3. Za ogrsko-švicarske stike in izoblikovanje reformacijske teologije na Ogrskem in Sedmograškem sta bili odločilnega pomena dve osebnosti: v 16. stoletju Heinrich Bullinger in v 17. stoletju Johann Heinrich Heidegger. Njun pomen za ogrsko reformirano cerkev je bil izjemen, saj sta tako Bullinger kot Heidegger gojila številne in raznovrstne stike z ogrskimi učenjaki in si prizadevala, da bi sistematično vplivala na njihovo usmeritev in razvoj.

4. Ogrska reformacija je izšla iz erazmovskega reformističnega humanizma in je bila v svojih reformatorskih začetkih obeležena z *via media*, s srednjo potjo, v kateri so bile skrajne pozicije vse do šestdesetih let 16. stoletja povsem obrobne. V okvirih te srednje poti so se enakomerno srečevali vplivi Melanchthtona, Calvina in Bullingerja. Vpliv švicarske reformacije oziroma helvetske veroizpovedi na ogrsko reformacijo torej ni bil šele sekundaren, naknaden pojav. Nekoliko priostreno bi lahko celo rekli, da je bila s teološko-zgodovinskega vidika pri cepitvi na »luterance« in »reformirane« luteranska usmeritev tista, ki se je odcepila od srednje oziroma posredujoče usmeritve.

Delo ponuja seveda še mnogo več; ponuja števila izvirna preizpraševanja in opazovanja tako na področjih, ki so bila že dolgo predmet raziskovanja kot na tistih, ki se jih je dosedanje raziskovanje izogibalo. Ne nazadnje izpričuje izjemno poznavanje znanstvene diskusije na svojem raziskovalnem področju in zanesljivost presojanja starejših in novejših razprav ter diskusij. Ne glede na to, ali sprejemamo ali ne njegove glavne ugotovitve, je delo nedvomno dosežek, ki utira pot naprej. Jasno pokaže na meje in zadrege dolgo prevladujočih modelov razlage in argumentirano predlaga nove poti. Osebnostno menim, da bodo omenjeni dosežki oziroma ugotovitve v nadaljnjem raziskovanju lahko dopolnjeni, nikakor pa ne ovrženi. Habilitacijski spis Jana A. Bernharda je po načinu dela in doseženih rezultatih delo izjemne znanstvene vrednosti; avtor je z njim nedvomno dokazal svojo znanstveno kvalificiranost.

Iz nemščine prevedel Marko Kerševan

Anja Paulič

AMERIŠKA DISERTACIJA (B. ESSWEIN) O VERGERIJU IN TRUBARJU

Ben Esswein: *The Formation of Territorial Churches in the Habsburg/Ottoman Borderlands: Primus Truber, Hans Ungnad, and Peter Paul Vergerio, 1550–1565*. Doktorska disertacija, Univerza v Kaliforniji, Riverside, 2013. 311 strani.

Srednja Evropa in zgodnji novi vek s protestantizmom, še zlasti pa dežele Habsburške monarhije, ki so mejile na Osmansko cesarstvo, so predmet zanimanja in raziskovanja ameriškega zgodovinarja in profesorja na Univerzi Liberty Bena Essweina. Leta 2013 je zagovarjal doktorsko disertacijo, v kateri je obravnaval poskus konsolidacije luteranske deželne (teritorialne) cerkve v notranjeavstrijski deželi Kranjski skozi vzpostavitev slovenske protestantske tiskarne, za kar meni, da bi bila lahko študija primera za preostale dežele habsburško-turškega mejnega pasu. V štirih poglavjih je izpostavil štiri protagoniste reformacijskega gibanja, in sicer Primoža Trubarja, Ivana Ungnada, Petra Pavla Vergerija in Maksimilijana II., katerih poti in usode so se prepletle okrog projekta vzpostavitve protestantskega tiska in prinašanja prave vere k slovensko in hrvaško govorečim prebivalcem notranjeavstrijskih dežel.

Metodološko je slovensko ozemlje v zgodnjem novem veku opisal s konceptom mejne regije (*borderland*): območje, kjer sta se stikala turški in evropski prostor in kjer meja ni bila jasna črta oziroma ločnica, pač pa ploskev, prežeta z vplivi enega in drugega prostora, torej prostor z etnično, kulturno in jezikovno raznolikostjo. Z uporabo tega koncepta se je oddaljil od razmeroma popularnega pojmovanja regij kot ali središč ali periferij in namesto tega mejno regijo opisal kot svojo konceptual-

no, jezikovno, vojaško-politično, versko in geografsko kategorijo. Slovensko protestantsko tiskarno je postavil v kontekst širše mejne regije in jo predstavil kot podjetje, s katerim so se ukvarjali praktično vsi – od tiskarja do vladarja. Skozi pomembne figure reformacije je Esswein na nitih, ki so jih ti posamezniki vlekli od Dunaja do Tübingena, od Ljubljane do Uracha, predstavil, kako poskušajo uveljaviti svoje interese, in pojasnil njihove motivacije. Na območjih nemških in avstrijskih dežel je vladala fluktuacija ljudi in idej in prav skozi zgodovinske osebnosti je avtor prikazal vpliv ene regije na drugo. Z nemških univerz so študentje, ki so v veliki meri postali duhovniki, odnesli model deželne cerkve Johanna Brenza v svoja domača okolja, v katerih so se kljub skupnemu izvoru razvijale lokalne različice, ki so odražale jezikovne in kulturne značilnosti posamezne sredine. Reformacija in konsolidacija protestantskega verskega prepričanja na določenem teritoriju sta bili torej, kar je v disertaciji poudaril Esswein, v rokah lokalnih reformatorjev, kot sta bila Primož Trubar in Johann Honterus. Slednji je z osredotočanjem na tiskanje verske literature za preproste in navadne ljudi vzpostavil model, po katerem je deloval tudi Primož Trubar. Trubar je izgradil omrežje podpornikov protestantskega tiska – prvi mecen, kot sta bila Ungnad in Vergerij, pa tudi vojvoda Krištof Württemberški, so vplivali na vsebino tiskov in njihovo diseminacijo, hkrati pa so po zaslugi svojega socialnega, političnega in finančnega položaja pridobivali nove donatorje in podpornike tako med plemstvom kot med meščani. Avtor je izpostavil vlogo Dunaja in dunajskih meščanov, ki jih je prav tako kot Kranjsko umestil v mejno regijo; njihov glavni motiv za finančno pomoč slovenski protestantski tiskarni naj bi bila evangelizacija pokrajin, kot višji cilj Dunajčanov pa je nekoliko smelo izpostavil ideološki pohod na turške in ruske dežele. Ali so Trubarjevi sodobniki resnično verjeli, da si bodo s pravo vero lahko podredili poganske Turke in jo s slovenščino razširili tudi v daljno Rusijo, ostaja vprašanje, na katerega je po vsej verjetnosti odgovor ne. Trubar, ki je pri pridobivanju sredstev nedvomno izkazal precejšnjo mero iznajdljivosti, čemur bi lahko pripisali izpeljevanje tovrstnih velikopoteznih načrtov, se je zavedal, da mu s slovenščino pravzaprav ne bo uspelo niti med Hrvati, katerih jezika po lastnem prepričanju ni dovolj dobro obvladal. Premagati Turka z (božjo) besedo pa je bila

sploh utopija, ki je morda lepo zvenela v ušesih nekaterih sodobnikov, realne osnove pa ni mogla imeti.

Trubarjeva »cerkev Božja slovenskega jezika« je torej lahko nastajala, vsaj kot koncept, ki pa se zaradi nasprotovanja deželnega kneza in okrepitev katoliške cerkve po tridentinskem koncilu ni zmožal zatrdno konsolidirati v slovenskih deželah Notranje Avstrije, le s pomočjo in angažmajem širšega okolja, v katerem se je gibal slovenski reformator. Po smrti glavnih mecenov uraške tiskarne v 60. letih 16. stoletja (Ivana Ungnada, Petra Pavla Vergerija in vojvode Krištofa Württemberskega) je projekt zamrl, novi zgodovinski tokovi pa so poskusu oživitve tiskarne v 80. letih preprečili razcvet, kljub temu da je Primož Trubar nadaljeval delo.

Esswein je s pregovorno ameriško sproščenostjo prikazal interakcije poglobitvenih reformatorjev, njihovih podpornikov in različnih protestantskih šol 16. stoletja. Želel je pokazati lok delovanja in veliko sliko reformacije ter reformatorjev na Kranjskem in v drugih slovenskih deželah, ki jih je s periferije vpel v notranjost Habsburške monarhije in v nemške dežele. Avtor je disertaciji dodal še grafično predstavitev mnogoterih stikov med reformatorji in podporniki reformacije v obliki tabel, v katerih je predstavil, kdo je komuniciral s kom in od kod vse so se posamezniki vključevali v omrežje reformacije, ki je imela za cilj postaviti deželno cerkev na Kranjskem. Konsolidacija deželne cerkve vsekakor ni bila delo za enega moža; tabele nam odkrijejo na desetine imen. Esswein je Primoža Trubarja zaradi njegove vpetosti v širši meddeželni kontekst označil za eno pomembnejših protestantskih osebnosti v Evropi, ki je s svojim delom pomembno prispevala k razvoju slovenskega jezika in obstala v pozitivnem zgodovinskem spominu Slovencev kljub dejstvu, da je reformacijsko gibanje na Slovenskem klavrno propadlo. Protestante in z njimi Trubarja je zaradi njihovega medregionalnega sodelovanja, udejstvovanja in komunikacije z najrazličnejšim občinstvom prištel med »ljudi od Boga«, ki so jim različne veščine in znanja, torej tudi njihov jezik, le sredstva za širjenje prave vere in ki niso čutili kakšne posebne navezanosti na okolje, iz katerega so izhajali. Primoža Trubarja je Esswein po eni strani popolnoma iztrgal iz nacionalnega konteksta in ga po drugi strani označil za reformatorja vseslovanskega sveta, če že

ne skorajda panslavista. V tem primeru se dobro zrcali problematika pisanja zgodovine nekega drugega, nedomačega okolja; Esswein je v problematiko reformacije vnesel nekaj svežine in zanimiv metodološki pristop, hkrati pa se je prevečkrat ujel v past posploševanja in prehitrih sklepov. Glavna pomanjkljivost dela je sicer, najbrž zaradi jezikovnih omejitev, praktično neupoštevanje relevantne slovenske literature in, kot je zaznati zaradi nekaterih sklepov, Trubarjevega pisanja, konec koncev pa tudi nepoznavanje slovenskega prostora, kar se kaže v določenih nejasnostih in netočnostih, včasih pa tudi v napakah, ki v doktorski disertaciji nimajo mesta (kot je na primer tista o nastanku modernega slovenskega naroda leta 1991). Za konec pa še zanimiva podrobnost, ob kateri bo marsikdo zastrigel z ušesi: Ben Esswein se najbrž niti za trenutek ni vprašal al' prav se piše kaša ali kasha. Slovenskemu ozemlju namreč tudi v zgodnjem novem veku brez zadrege pravi Slovenija, njegovim prebivalcem pa Slovenci.

Karl Barth

SKUPNOST KRISTJANOV IN SKUPNOST DRŽAVLJANOV

1.

S skupnostjo kristjanov razumemo to, kar sicer poimenujemo kot cerkev, s skupnostjo državljanov to, kar se pojmuje kot država.¹ Uporaba pojma skupnosti za obe entiteti lahko najboljše in že vnaprej nakaže pozitiven odnos in povezanost med državo in cerkvijo. S podobnim namenom je nekoč že Avguštin pri obravnavi iste teme govoril o *civitas coelestis* in *civitas terrena* [nebeškem in zemeljskem mestu], Zwingli pa o Božji in človeški pravičnosti. Mimo tega naj dvojna uporaba pojma »skupnosti« vnaprej opozori, da v »cerkvi« in »državi« nimamo opraviti le in predvsem z institucijami in uradi, temveč z ljudmi, ki so se zaradi skupnih nalog in njihove obdelave združili. Interpretacija besede »cerkev« s pomočjo »skupnosti« je v zadnjih desetletjih upravičeno spet postala poznana in običajna. Nasproti »skupnosti kristjanov« postavljeni helvetizem »skupnosti državljanov« [*Bürgergemeinde*] – v švicarski vasi

- 1 Nemški naslov razprave se glasi: »*Christengemeinde und Bürgergemeinde*«. Skupni izraz *Gemeinde* pomeni (in se običajno prevaja kot) »občina« (*Kirchengemeinde* na primer kot »cerkvena občina«), »skupnost«, »občestvo«. Za »skupnost/občestvo« se uporablja v nemščini sicer predvsem beseda *Gemeinschaft* (tudi za sociološko pojmovno razlikovanje od »družbe«/*Gesellschaft*). V slovenskih protestantskih cerkvah, posebej evangeličanskih/luterskih, se pod vplivom nemščine – tudi Trubar – za skupnost vernikov občasno še uporablja izraz »gmajna«. (Besedo tudi sicer pozna in uporablja slovenski ljudski jezik za poimenovanje neobdelanega *skupnega* prostora za pašo). Velja tudi na tem mestu omeniti, da Trubar v *Cerkovni ordningi* (1564) za cerkev kot »skupnost« (vernikov) uporabi tudi izraz »tovarištvo« (»vletim *touarish-tui*«). V sledečem slovenskem prevodu prevajamo *Gemeinde* (skoraj) dosledno kot »skupnost«, le včasih kot »občestvo«. »Skupnost kristjanov« in »skupnost državljanov« včasih nadomestimo s »krščansko skupnostjo« in »državljanско skupnostjo« v istem pomenu. (Op. prev.)

pogosto zaseda v istem prostoru in večkrat v isti osebni sestavi skupnost prebivalcev enkrat kot skupnost državljanov in drugič kot skupnost vernikov – naj bi kristjane spominjal, da tudi zunaj njihovega kroga od nekdanj in tudi danes obstoji država, to je politična skupnost.

»Skupnost kristjanov« (cerkev) je skupnost tistih ljudi nekega kraja, neke dežele, ki so kot kristjani posebej poklicani s spoznanjem Jezusa in pripadnosti njemu. Smisel in smoter te (i)zbranosti (*ekklesia*) je skupno življenje teh ljudi v enem, svetem Duhu, to pomeni v poslušnosti Božji besedi v Jezusu Kristusu, ki so jo vsi že slišali, a so jo vsi potrebni in željni slišati ponovno; besedi, ki so jo zavezani posredovati naprej; njihovo življenje je življenje udov telesa, katerega glava je Kristus.

Življenje skupnosti kristjanov se navznoter kaže kot ena vera, ena ljubezen, eno upanje, ki prežema in giblje vse njene ude, navzven pa kot skupna veroizpoved, ki jo vsi sprejemajo kot svojo skupno sprejeto in izvajano odgovornost za oznanjanje imena Jezusa Kristusa vsem ljudem, kot svojo skupno izvajano molitev in skupno izražano hvaležnost. S tem in v tem je vsaka posamezna skupnost kristjanov kot taka ekumenska/katoliška, to pomeni solidarna s skupnostmi kristjanov vseh drugih krajev in dežel.

»Skupnost državljanov« (država) je skupnost vseh ljudi nekega kraja, neke dežele, ki/če sobivajo pod enim pravnim redom, ki je za vsakega in za vse veljaven in zavezujoč na enak način, pravnim redom, ki je zaščiten in izvajan s (pri)silo. Stvar, smisel in smoter tega sobivanja (stvar *polisa*, politična naloga) je zagotavljanje tako zamejene, relativne, (za)časne svobode posameznikov in zunanjega, relativnega in (za)časnega miru njihove skupnosti ter tako tudi zagotavljanje zunanje, relativne,časne humanosti njihovega posamičnega in skupnega življenja. Vse to je zagotovljeno s tremi bistvenimi institucijami: z zakonodajo, ki zakoliči za vse veljavni pravni red, z vlado in upravo, ki ga praktično izvajata in s sodno institucijo, ki razsoja v primerih sporov in dvomov o njegovem dosegu.

2.

Če motrimo skupnost državljanov z vidika skupnosti kristjanov, nam najprej pade v oči, da v njej niso (več) le kristjani, temveč da sobivajo z njimi tudi nekristjani ali dvomljivi kristjani. Skupnost državljanov

zajema namreč vse ljudi nekega področja. Tako in zato nima nobene skupne zavesti o svojem odnosu do Boga. Taka zavest zato ne more biti element skupno vzpostavljenega in veljavnega pravnega reda. Zato se ta skupnost v svojih zadevah ne more sklicevati ne na Božjo besedo ne na Božjega duha. Skupnost državljanov je duhovno slepa in nevedna. Kot taka nima ne vere ne ljubezni ne upanja. Nima nobene veroizpovedi in nobenega poslanstva. V njej se ne moli in v njej nismo med seboj bratje in sestre. V njej se lahko le vprašuje, kot je vprašal Pilat: »Kaj je resnica?«, kajti vsak odgovor na to vprašanje bi namreč ukinil njeno predpostavko. »Toleranca« je v »religioznih« zadevah – »religija« je tu zadnja beseda za oznako te druge stvari – njena zadnja/končna svoboda.² Prav zato ima skupnost državljanov le zunanje, le relativne, le začasne naloge in cilje. Prav zato ima – in je s tem tudi obremenjena in skažena – nekaj, kar skupnost kristjanov po svojem bistvu lahko pogreša: fizično moč, orožje, s katerim se lahko v svojih zadevah proti vsem uveljavi z grožnjo in uporabo sile. Zato pa skupnosti državljanov manjka nekaj, kar je za skupnost kristjanov bistveno: ekumenska širina in svoboda. *Polis* ima zidove. Vsekakor vse do danes faktično obstoje vedno le bolj ali manj določno medsebojno razmejene lokalne, regionalne, nacionalne skupnosti državljanov (države), ki kot take medsebojno tekmujejo in se spopadajo. In prav zato je skupnost državljanov vedno v nevarnosti, da samo sebe in svoj pravni red ali zanemari ali absolutizira in tako ali drugače samo sebe razruši in ukine. Če opazujemo državo s strani cerkve, ne moremo, da ne bi videli, kako so v tej drugi »skupnosti« ljudje skupaj na veliko šibkejši, bolj reven in bolj ogrožen način.

3.

Ne bi bilo pa priporočljivo, da se predolgo zadržimo pri tej ugotovitvi. Po 5. tezi *Barmenske teološke izjave* (1934)³ zadevajo v »še neodre-

2 Vzporedna, sočasna švicarska objava predavanja (Evangelischer Verlag, Zürich 1946) ima tu namesto besede *svoboda* (Freiheit) besedo *modrost* (Weisheit).

3 Glej prevod *Barmenske teološke izjave* (»Barmenskih tez«) v okviru članka Leona Novaka »Izpovedujoča Cerkev, Bekennende Kirche«, *Stati inu obstatu* 9, št.17-18 (2013): 2008–2016 (gl. 210–213). *Barmenska izjava* je bila prevedena in objavljena tudi v *Poligrafi* 6, št. 21-22 (2001): 155–159 (protestantizmu posvečena tematska številka revije). (Op. prev.)

šenem svetu« problemi, ki pestijo državo, tako ali drugače tudi cerkev. Tudi v njej ni mogoče jasno razlikovati kristjane in nekristjane, prave in drugačne kristjane. Ali ni sodeloval pri Gospodovi večerji tudi Juda, izdajalec? Zavest o Bogu je eno, biti v Božjem je nekaj drugega. Krščanska skupnost prav tako ne more razpolagati z Božjo besedo in duhom, kot to ne more skupnost državljanov. Njena veroizpoved lahko okameni in se izprazni, ljubezen ohladi in upanje usahne, njeno sporočilo zablodí ali povsem onemi, njena molitev in zahvala Bogu postane gola zunanost, njena občestvenost postane plitva in razpade. Tudi cerkvena skupnost vere, upanja, ljubezni ne more »imeti«, posedovati. Obstajajo mrtve cerkve in žal jih nikjer ni težko najti. In če se je cerkev praviloma odrekla uporabi fizične sile in torej ni prelivala krvi, je bilo temu tako marsikdaj le zato, ker za kaj takega ni imela možnosti: boja za pozicije moči v njenem prostoru vsekakor nikdar ni manjkalo. Vedno so bili in so še vedno poleg drugih globalnih centrifugalnih dejavnikov v njej navzoče tudi krajevne, regionalne in nacionalne razlike, ki ob preveč šibkih centripetalnih silah tako ogrožajo medsebojno enotnost krščanskih skupnosti, da je zaželeno in nujno posebno »ekumensko gibanje«. Nobenega razloga torej ni, da bi iz skupnosti kristjanov preveč zviška gledali na skupnost državljanov.

4.

Še pomembnejši pa je pozitiven odnos, ki izhaja iz dejstva, da so konstitutivne sestavine skupnosti državljanov lastne in nepogrešljive tudi skupnosti kristjanov. Ime in pojem *ekklesia* je izposojenka iz političnega področja. Tudi skupnost kristjanov živi in deluje v okviru pravnega reda, ki obvezuje vse člane (»ude«), »cerkvenega prava«; ta sicer ne more biti sam sebi namen, ga pa skupnost kristjanov vendarle mora vzpostaviti kot »znak Kristusovega gospostva« (A. de Quervain, *Kirche, Volk und Staat*, 1945, str. 158). Tudi skupnost kristjanov vedno in povsod obstaja kot *politeia* z opredeljenimi avtoritetami in uradi, družbenimi oblikami in delitvijo dela. To kar je regulativa, eksekutiva in justica v življenju države, ima svoje razvidne vzporednice tudi v cerkvenem življenju, pa naj so še tako duhovno zamišljene in utemeljene, še tako svobodno in gibljivo oblikovane.

In če skupnost kristjanov ne zajema vseh ljudi, ampak le kristjane – ki se kot taki priznavajo in bolj ali manj resno to tudi želijo biti – je vendarle usmerjena k vsem ljudem, saj je bila ustanovljena kot »luč sveta«. Vsem ljudem izpoveduje, vsem je bilo namenjeno poslanstvo/sporočilo [*Botschaft*], ki ji je bilo naloženo. Nič manj kot za skupnost državljanov je tudi zanjo smisel obstoja v služenju vsemu ljudstvu na ožjem ali širšem področju kraja, dežele. V 2 *Tim*, 2,1–7 beremo, da je Bogu prav in všeč, če kristjani kot taki živijo mirno in tiho, častno in Bogu všečno, a da hoče, da bi bilo pomagano vsem ljudem in da bi vsi prišli do spoznanja resnice ter da zato kristjani molijo za vse ljudi in še posebej za »kralje«, to je za tiste, ki so v državi nosilci posebne odgovornosti. Krščanska skupnost tudi v skupnosti državljanov ne obstaja kot nepolitična, ampak kot politična. K temu je treba dodati, da predmet obljube in upanja, v katerem ima skupnost kristjanov svoj večni cilj, po *Novi zavezi* nesporno ni večna cerkev, temveč od Boga vzpostavljeno, z neba prihajajoče mesto (*polis*); v njegovi svetlobi bodo stopali narodi in vanj bodo zemeljski kralji prinašali svoj sijaj (Raz. 21,2–24). Večni cilj je nebeška *politeuma* (Flp 3,20) – Božja *basileia* [*kraljestvo*] – vse to po sodniški odločitvi kralja Jezusa na njegovem prestolu (Mt 25,31). Izhajajoč iz tega smemo in moramo govoriti o odločilni visoko politični pomembnosti obstoja skupnosti kristjanov.

5.

Hkrati pa prav skupnost kristjanov ve, da je obstoj skupnosti državljanov nujen, ve namreč, da vsi ljudje (kristjani in nekrstjani) potrebujejo »kralja«, potrebujejo zunanji relativni in začasni pravni red, zaščiten z avtoriteto in prisilo. Ve, da je njegova prava izrecna in končna podoba večno Božje kraljestvo in večna pravičnost njegove milosti, hvali pa Boga za to, da ima ta v »še neodrešenem svetu« tudi zunanjo, relativno, začasno postavo, v kateri je lahko skupnost kristjanov veljavna in dejavna tudi ob nepopolnem in zamegljenem spoznanju Jezusa Kristusa ali celo brez njega. Ta zunanja, relativna, začasna, toda zato še ne veljavna in neučinkovita, postavitve pravnega reda je ravno skupnost državljanov. Skupnost kristjanov – in v vsej resnosti samo ona – ve za to nujnost. Ve namreč – v tem, ko ve za Božje kraljestvo in milost – za človekov napuh

in njegove naravnost razdiralne posledice. Ve namreč, kako nevaren je človek samemu sebi, pozna ga kot grešnika, to je kot bitje, ki je vedno pripravljeno odpreti zapornice, skozi katere – če niso branjene – vdre kaos, nič in konča njegov čas. Čas, ki je človeku dan, lahko skupnost kristjanov razume le kot »čas milosti« v dvojnem pomenu: kot čas, ki mu je bil dan zato, da spozna in sprejme Božjo milost, in kot čas, ki mu je bil dan po Božji milosti prav za to. Ona sama, krščanska skupnost, obstaja v tem ljudem danem času v prostoru, v katerem je človeško (za)časno življenje še vedno zaščiteno pred kaosom – čeprav bi njegov vdor sam po sebi bil že davno na dnevnem redu. Vidno sredstvo te zaščite spoznava v obstoju skupnosti državljanov, v dejstvu državi lastnega prizadevanja za zunanje, relativno, začasno humaniziranje človeškega bivanja s preprečevanjem najslabšega; zaščita je zagotovljena s tem, da za vse obstaja politični red, v katerem bodo – naj vsak pogleda, kje stoji! – zli kaznovani in dobri nagrajani. (Ta red potrebujejo kristjani in nekristjani, kajti za človeka nevarni napuh je živ pri enih in pri drugih!) Ve, da brez pravnega reda državljanske skupnosti tudi krščanskega reda ne bi bilo. Ve in zahvaljuje se Bogu, da sme obstajati v varstvu državljanske skupnosti (primerjaj O. Cullmann, *Königsherrschaft Christi und Kirche in Neuen Testament*, 1941).

6.

Ko to ve, spoznava v obstoju skupnosti državljanov – ne glede na krščanskost ali nekrščanskost njenih pripadnikov in funkcionarjev in tudi ne glede na njeno posebno postavitev in dejanskost – prav tako kot v svojem lastnem obstoju, delovanje Božje uredbe (*ordinatio*, vzpostavitev, ustanovitev); *exusia* [najvišja moč in avtoriteta] ne obstaja in ne deluje brez Božje volje, ampak po njej (Rim 13,1). Kjer je državljanska skupnost, kjer je država, v resnici in stvarno nimamo opravka s proizvodom greha, temveč z eno od stalnic Božje previdnosti in Božjega vladanja svetu z nasprotovanjem človeškemu grehu in človeku v prid – z enim od instrumentov Božje milosti torej. (To velja ne glede na to, koliko človeške zmote in človeške samovolje je v skupnosti državljanov in državi pri tem na delu.) Skupnost državljanov ima s skupnostjo kristjanov skupen izvor in skupno središče. Skupnost državljanov je ustanova/red [*Ordnung*]

Božje milosti, v kolikor je ta – v svojem odnosu do grešnega človeka v še neodrešenem svetu – vedno tudi potrpljenje/strpnost [*Geduld*]. Je znamenje, da človeštvo v vsej nevednosti in zamračenosti od Boga ni zapuščeno, temveč varovano in ohranjano (pa čeprav je še vedno – ali znova – zapadlo grehu in torej Božji jezi). Tu je zato, da varuje ljudi pred vdorom kaosa in jim daje čas: čas za oznanjanje evangelija, za kesanje, za vero. S tem, ko »po meri človeškega uvida in človekovih zmožnosti« tudi z »grožnjo in izvajanjem prisile« (5. Barmenska teza) vzpostavlja človekovo pravo/pravičnost, skrbi za svobodo, mir in humanost (v zunanem, relativnem, začasnem pomenu), je neodvisno od namere in hotenja udeleženih v službi Božjega odrešilnega načrta. Skupnost državljanov (in država) ne obstaja abstrahirano od Kristusovega kraljestva, utemeljena na lastnih zakonih in učinkovanju, temveč je eksponent tega kraljestva – zunaj cerkve, toda ne zunaj območja gospodovanja Jezusa Kristusa. Po novozaveznem spoznanju spada k »oblastem«, ki so v njem ustvarjene in od njega vzdrževane (Kol 1,16) in ki nas ne morejo ločiti od Božje ljubezni (Rim 8,37), saj so bile, kot razodeva Kristusovo vstajenje, predane v razpolaganje njemu, Kristusu Gospodu (Mt 28,18). Tudi delovanje države je po izrecni apostolski besedi (Rim 13,4–6) Božja služba. Kot taka je lahko sprevržena, enako kot delovanje cerkve, katere Božja služba tudi ni zaščitena pred perverzijo. Država si lahko nadene obraz in značaj Pilata. Toda tudi takrat deluje v moči, ki jo je dobila od Boga (Jn 19,11). Da deluje sprevrženo – in v kakšnem smislu in obsegu tako deluje – lahko presojamo prav z vidika (in pravzaprav le s tega vidika), da deluje po pooblastilu in nalogi [*Auftrag*] v Božji službi tudi takrat, saj se pooblastilu/nalogi ne more izmakniti in je zato presojana po Božjem zakonu. Skupnost kristjanov priznava »s hvaležnostjo in strahospoštovanjem do Boga dobroto te Božje uredbe« (5. Barmenska teza). Dobrota, ki jo priznava, je zunanja, relativna, začasna posvetitev neposvečenega sveta z obstojem politične oblasti in reda. Pri tem ostaja povsem odprto, v katerih konkretnih stališčih do vsakokratnih političnih ustanov in dejavnosti se bo kazalo to krščansko priznanje. Nekaj pa je s tega vidika gotovo izključeno: odločitev za indiferentnost, apolitičnost. Cerkev se ne more obnašati nevtralnno nasproti Božji uredbi [*Anordnung*], ki je tako jasno povezana z njeno lastno nalogo. To bi bilo zoperstavljanje, za

katerega po *Rim* 13,2 velja, da bi bilo usmerjeno neposredno proti Bogu in bi bilo zato deležno Božje (ob)sodbe.

7.

Cerkev mora ostati cerkev. Ostati mora notranji krog Božjega kraljestva. Skupnost kristjanov ima nalogo, ki ji jo skupnost državljanov ne more odvzeti in ki jo sama s svoje strani nikdar ne more uresničevati v oblikah, ki so lastne skupnosti državljanov. Ne bi bilo v dobro državljanske skupnosti, če bi se krščanska skupnost v njeni sredini povsem razpustila in opustila svojo posebno nalogo, ki ji je kategorično predpisana. Skupnost kristjanov oznanja in mora oznanjati gospostvo Jezusa Kristusa in upanje na prihod Božjega kraljestva. Skupnost državljanov kot taka tega ne počne; nima tega poslanstva, napotena je na to, da ji to oznanja skupnost kristjanov. Ne more se sklicevati na Božjo avtoriteto in milost; podučena je, da se to dogaja drugje. Ne moli, odvisna je od tega, da se zanjo moli drugod. Slepa je za od kod in kam človeške eksistence, za katere zunanje, relativno, začasno ohranjanje skrbi. Odvisna je od tega, da so drugod oči, ki to vidijo. Ne more v temelju onemogočiti človeškega napuha in ne pozna dokončne obrambe pred kaosom; napotena je na to, da so zadnja spoznanja in besede drugod. Misel in govor skupnosti državljanov neizogibno nihata med preveč otročjim optimizmom in preveč zlovoljnim pesimizmom glede človeka – samoumevno od vsakogar pričakuje najboljše, da bi potem prav tako samoumevno pri vsakomur računala na najslabše; očitno računa, da bo njena tovrstna antropologija racionalno presežena od nekod drugod in s tem tudi relativno upravičena in relativno potrjena. Skupnost kristjanov definitivno ne more sama sebe ukiniti, saj bi bilo to dejanje največja neposlušnost kristjanov. Pa tudi zato ji ni dovoljeno, ker bi s tem onemel glas zadnjega upanja in pomoči, ki ga vse, kar je človeškega, od nje potrebuje.

8.

Skupnost kristjanov pa se prav z izpolnjevanjem svoje *lastne* naloge *udeležuje* izpolnjevanja naloge skupnosti državljanov. Ko veruje v Jezusa Kristusa in ga oznanja, veruje in oznanja tistega, ki je tako Gospod cerkve kot Gospod sveta. In njeni člani, ki se nahajajo v tem notranjem krogu,

so hkrati tudi znotraj zunanjega in se zato z zaukazanim delom vere, upanja in ljubezni ne morejo zaustaviti na meji obeh področij, čeprav sta postavitev in način zaradi različnih nalog obeh področij različna. V prostoru skupnosti državljanov je krščanska skupnost solidarna s svetom in mora to solidarnost odločno udejanjati. Krščanska skupnost moli za skupnost državljanov. In to še prav zaresno zato, ker skupnost državljanov kot taka ne moli. Ko pa skupnost kristjanov moli za skupnost državljanov, prevzema pred Bogom tudi odgovornost zanjo; odgovornost pa ne bi bila zaresna, če bi ostajala le pri molitvi, če bi za državljansko skupnost le molila, ne pa zato zanjo tudi delala. Njena dejavna skrb za skupnost državljanov je v tem, da jemlje njeno oblast kot posledico Božje uredbe, kot nekaj, kar velja zavezujoče tudi zase in da spoštuje njeno ureditev kot smiselno in pravično tudi zase. Njena dejavna skrb za skupnost državljanov se kaže v tem, da se v zadevah družbene skupnosti tej v vsakršnih okoliščinah »podredi« (po besedah apostola v Rim 13,1), (ne glede na to, s kakšno politično ureditvijo in dejansko ima *konkretno* opraviti). Luthrov prevod *Pisma Rimljanom* govori o »podložništvu« [*Untertansein*] in pove s tem nekaj nevarno drugega, kot je mišljeno. Ni namreč mišljeno, da mora skupnost kristjanov (oziroma kristjani ali njeni funkcionarji) izkazovati kar se da slepo podložnost in poslušnost, kimavost, temveč da morajo (po Rim 13,6) to, kar se od njih zahteva za utemeljitev, vzdrževanje in uveljavljanje državljanske skupnosti, storiti zato, ker tudi oni obstajajo v tem zunanjem krogu, ker je Jezus Kristus središče tudi tega zunanjega kroga (to je skupnosti državljanov) in so torej odgovorni za njegovo stanje, pa čeprav so kot kristjani doma drugje. »Podreditev« pomeni udejanjanje te *soodgovornosti*, s katero se kristjani skupaj z nekristjani lotevajo iste naloge in podrejajo istim pravilom. Podrejenost velja tej boljše ali slabše zastopani stvari skupnosti državljanov in to zato, ker je tudi ta (in ne le stvar krščanske skupnosti) stvar enega Boga. Pavel v Rim 13,5 izrecno doda, da podreditev ni fakultativna, na izbiro, ampak je nujna in to ne le »zaradi Božje jeze«, iz strahu pred sicer neizogibnim konfliktom z neko temno Božjo zapovedjo, temveč »zaradi vesti«: v jasnem evangeljskem vedenju o Božji milosti in potrpljenju, ki se izraža tudi v obstoju države. Gre torej za polno odgovornost pred Božjo voljo, ki je bila kristjanom v tej stvari razodeta, za poslušnost, ki

prihaja iz svobodnega srca tako tu kot v prostoru cerkve – čeprav tu z drugačnim smotrom kot tam (kristjan daje cesarju, kar je cesarjevega in Bogu, kar je Božjega, po Mt 22,21).

9.

Krščanska skupnost v svoji soodgovornosti za državljansko ne more nasproti različnim političnim ureditvam in dejanskostim zastopati nobene sebi nujno lastne teorije. Ne (z)more izpostavljati/razglašati neko doktrino kot edino krščansko doktrino o pravi državi. Ne zmore tudi pokazati na neko že udejanjeno popolno državo ali napovedovati njeno bodoče uresničenje. Obstaja le eno Kristusovo telo, rojeno iz Božje besede, sprejete v veri. Ni torej nobene krščanske države, ki bi ustrezala krščanski cerkvi; ni duplikata cerkve v političnem prostoru. Kajti če je država udejanjanje Božje odredbe, ena od stalnic Božje previdnosti in njenega vodenja svetovne zgodovine pod Kristusovim kraljevanjem, to ne pomeni, da se Bog kot tak razodeva v neki državni skupnosti, da je v njej lahko verovan in spoznan. Udejanjanje Božje odredbe v obstoju države je v tem, da je ljudem faktično dano – ne glede na Božje razodetje in verovanje vanj – da »po meri človeškega uvida in človeških zmožnosti« skrbijo za zunanje, relativno in začasno humaniziranje človeškega bivanja. Različne politične ureditve in sistemi so človeške iznajdbe; kot take nimajo statusa razodetja, ne more se zanje pričati in ne morejo zahtevati verovanja. Ko skupnost kristjanov prevzema soodgovornost za skupnost državljanov, je soudeležena – zaradi Božjega razodetja in svoje vere – pri človeškem iskanju najboljše ureditve, najbolj ustreznega političnega sistema; pri tem pa se zaveda omejenosti vseh človeško iznajdenih političnih sistemov in ureditev (tudi tistih, ki bi bile najdene z njeno soudeležbo). Ne bo torej povzdigovala *enega* političnega koncepta – tudi če bi bil ta »demokratski« – kot krščanskega proti drugim. Ko oznanja Božje kraljestvo, postavlja nasproti političnim koncepcijam svoje upanje, a tudi svoja vprašanja, še toliko bolj pa nasproti vsem njihovim političnim udejanjanjem. Nasproti njim bo hkrati bolj uvidevna in bolj stroga, bolj potrpežljiva in bolj nestrpna kot soudeleženi nekristjani. Nobeno udejanjanje ne more biti šteto za popolno – saj pride do njega vedno le na osnovi človeškega uvida in zmožnosti – in nobenega ni mogoče izenačiti

z Božjim kraljestvom. Ob vseh obstoječih in potekajočih političnih udejanjanjih čaka skupnost kristjanov na »mesto, ki ima temelje in katerega graditelj in stvarnik je Bog« (Hebr 11,10). Zaupa in poslušna je moči besede, po kateri Bog vzdržuje vse stvari in ne neki politični ureditvi in neki politični stvarnosti (Hebr 1,3; 1. Barmenska teza).

10.

Prav v tej svobodi pa skupnost kristjanov prevzema soodgovornost za ureditev in dejavnost državljanske skupnosti in to ne kakorkoli, ampak v *povsem določenem* smislu. Izključili smo že možnost, da bi se do politike obnašala indiferentno nasploh. Ni pa mogoča tudi krščanska indiferentnost do različnih konkretnih političnih ureditev in dejanskosti. Cerkev »spominja na Božje kraljestvo, na Božjo zapoved in pravičnost in s tem na odgovornost vladajočih in vladanih« (5. Barmenska teza). To pomeni: skupnost kristjanov in posamezni kristjani lahko v političnem prostoru marsikaj razumejo in tolerirajo – v skrajnem primeru in stiski tudi vse sprejemajo in pretrpijo. Toda to, da lahko marsikaj razumejo in vse (pre)trpijo, nima opraviti z »podreditvijo«, ki se zahteva od njih in soodgovornostjo, ki jim je naložena. Njihova soodgovornost je v tem, kar v tem prostoru *hočejo* pred Bogom in za kar se *morajo* pred Bogom odločiti. Morajo: kajti v nasprotju z njihovim razumevanjem in potrpljenjem, za njihovo *hotenje* in *odločanje* velja, da ima povsem določeno smer, o kateri v skupnosti kristjanov ne more biti diskusije in tudi navzven ne more biti predmet popuščanja in kompromisa (čeprav je v posameznostih pri tem potrebno vedno novo sporazumevanje). Skupnost kristjanov se podreja državljski skupnosti, ko – glede na mero svojega spoznanja Gospoda, ki je Gospod vsega – razlikuje (na tem področju zunanjih, relativnih, začasnih možnosti) med pravo in nepravo državo, to se pravi med vsakokratno boljšo ali slabšo politično ureditvijo in stvarnostjo; med redom in samovoljo, med oblastjo in tiranijo, med svobodo in anarhijo, med skupnostjo in kolektivizmom, med pravicami osebnosti in individualizmom, med državo po *Rim* 13 in državo po *Raz* 13. Ustrežno temu razlikovanju bo *presojala* od primera do primera zadeve, ki izhajajo iz potrebe utemeljevanja, vzdrževanja in uveljavljanja državnega reda. V skladu s tako presojo bo glede na primere

in situacije *izbrala* in *hotela* to (pravo, se pravi vsakokrat boljšo državo) in ne *izbrala* in *hotela* drugo (nepravo, se pravi vsakokratno slabšo državo). In ustrezno temu izboru ali neizboru, hotenju in ne hotenju, se bo tudi dejavno zavzela ali dejavno nasprotovala. Krščanska skupnost prav s tem razlikovanjem, presojanjem, izbiranjem, hotenjem in angažiranjem v teh praktičnih odločitvah v smeri, ki ji je zaukazana in je zanjo iz njenega središča nujna, uresničuje svoje »podrejanje« skupnosti državljanov, uresničuje svojo politično soodgovornost.

11.

Ne obstaja nobena krščanska politična ideja, sistem, program, pač pa obstaja *usmeritev in linija* krščanskih odločitev v političnem prostoru, usmeritev in linija, ki jo je treba v vseh okoliščinah spoznati in se je držati.

Določitev te linije *ne* izhaja iz problematične instance tako imenovanega *naravnega prava*, saj bi to pomenilo, da si skupnost kristjanov prisvaja in se drži poti državljanske skupnosti, ki še ne ve ali ne ve več za svoje središče, da si prisvaja in se drži metod poganške države. V takem primeru v državljanski skupnosti ne bi bila dejavna kot krščanska skupnost, ne bi bila sol in luč tega širšega kroga. Ne bi bila samo solidarna z državljansko skupnostjo, ampak bi se z njo izenačila, in sicer prav v tem, kar le-tej manjka. S tem ji gotovo ne bi pomagala. Skupnosti državljanov kot taki, v njeni nevtralnosti nasproti Božji besedi in duhu, manjka namreč prav to: bolj zanesljiva, bolj enosmiselna utemeljitev političnih odločitev, kot pa so te po tako imenovanem naravnem pravu. Z »naravnim pravom« se običajno razume celoto vsega, kar ima človek, kot pravijo, »po naravi« (t.j. ob vseh mogočih predpostavkah) na splošno za pravo ali nepravo, za zapovedano, dovoljeno ali prepovedano. Pogosto se ga spravlja v zvezo z naravnim (t.j. človeku iz narave poznanem) razodetjem Boga. In skupnost državljanov kot taka – od svojega središča še ne, ali ne več, razsvetljena skupnost državljanov – nedvomno nima druge izbire kot da misli, govori in deluje po tako imenovanem naravnem pravu, to se pravi po vsakokratni konceptiji te instance, ki se vsakič predstavlja kot Naravno pravo. Vedno mora ali ugibati ali avtoritativno uveljavljati to ali ono tolmačenje te instance; vedno preizkušajoč in eksperimentirajoč s prepričanji, ki jih od tod izvaja; nazadnje vedno negotova, ali ne gre

pri tej instanci za iluzijo, pa zato vedno prikrito ali javno uporabljata tudi prefinjeni ali grobi pravni pozitivizem. Temu primerni so bili in še bodo tudi rezultati tako utemeljene politike. In tudi če ti rezultati le niso bili enoznačno negativni, če je na političnem področju poleg slabše obstajala in obstaja tudi boljša država – gotovo pa vedno in povsod neka čudna mešanica obojega! – temu ni tako, ker je tu in tam vendarle uspelo odkriti in udejanjiti resnično naravno pravo, temveč enostavno zato, ker je tudi nevedna, nevtralna, poganska država v Kristusovem kraljestvu, ker so vsa politična vprašanja in prizadevanja kot taka utemeljena v milostni Božji odredbi, ki varuje človeka in omejuje njegovo pokvarjenost. Namen, smisel in cilj te Božje odredbe so vidni v vsakokratni »boljši«, vsakokratni pravi državi. To se vedno zgodi, čeprav ljudem manjka zanesljivo spoznanje zanesljivih norm političnega odločanja in čeprav je vedno premočno in grozeče zraven očitna zmotnost navidezno spoznane resnice. Zgodi se torej s součinkovanjem, toda brez zasluge soudeleženih ljudi: *Dei providentia hominum confusione* [Božja previdnost, človeška zmeda].

Če bi se politična odgovornost skupnosti kristjanov izvajala iz predpostavke, da je tudi ona udeležena pri iskanju pravega naravnega prava, da tudi ona poizkuša z njim utemeljiti svoje odločitve, to seveda ne bi spremenilo Božje moči, da iz slabega dela dobro (kot to v političnem redu faktično vedno stori). Pomenilo pa bi, da je tudi ona udeležena pri človeških iluzijah in zmedah. Povsem dovolj je, da je pri tem v veliki meri faktično udeležena, ko si ne upa hoditi po lastni poti. Nikakor pa ne sme sama hoteti te udeležbe, ne sme jo rade volje sprejeti. To pa bi storila, če bi merilo svojih političnih odločitev iskala v tako imenovanem naravnem pravu, jih iz njega izvajala in v njem utemeljevala. Pri zavze-manju svoje politične soodgovornosti se skupnost kristjanov ne ukvarja s krščanskimi, temveč z »naravnimi«, posvetnimi, profanimi nalogami in problemi. Toda pri teh odločitvah v političnem prostoru jo usmerja spoznanje zanjo edino verodostojne in merodajne duhovne norme, jasna avtonomnost njene in ne temna avtonomnost njej tuje stvari.

12.

Le tako je svobodna, da se iskreno in mirno zavzame za to njej tujo stvar. V političnem prostoru se torej *ne bo zavzemala zase*, za lastne

interese in zadeve. Cilj, ki opredeljuje smer in linijo njenih političnih odločitev ni lastna veljava, vpliv in moč cerkve v državi. »Moje kraljestvo ni od tega sveta. Če bi bilo moje kraljestvo od tega sveta, bi se moji služabniki bojevali zame, da ne bi bil izročen Judom, toda moje kraljestvo ni od tu.« (Jn 18,26) Prikrito omalovaževanje, ki ga je deležna cerkev, ki/ko se s političnimi sredstvi bojuje zase – tudi če v tem boju beleži uspehe – je zaslužno. Toda slej ali prej se tak boj konča v sramotnih porazih. Skupnost kristjanov ni cilj sama sebi. Služi Bogu in prav zato in s tem ljudem. Seveda je res: najgloblji, zadnji Božji smisel skupnosti državljanov je v tem, da ustvarja prostor za oznanjevanje in poslušanje Božje besede in v toliko tudi za obstoj skupnosti kristjanov. Toda pot, na kateri skupnost državljanov po Božji previdnosti in odredbi to počne in edinole zna početi, je naravna, posvetna, profana pot vzpostavljanja prava, zagotavljanja svobode in miru po meri človeškega uvida in zmožnosti. Skupnosti državljanov po Božjem smislu njenega obstoja ne gre za to, da bi sama postala bolj ali manj cerkev. In tako politični cilj krščanske skupnosti ne more biti v tem, da bi prevzela državo, jo kolikor je le mogoče postavila v službo svoje lastne naloge. Če ji država v eni od svojih mogočih oblik zagotavlja svobodo, ugled in posebne pravice (to ali ono državno-cerkveno garancijo navzočnosti v šoli in radiu, zaščito nedelje, finančne olajšave ali podpore in podobno), zato še ne sme začeti sanjati o cerkveni državi. Za vse to bo hvaležna kot za darila, v katerih vidi na delu Božjo previdnost in odredbo; hvaležna predvsem tako, da bo v razširjenih mejah, ki jih je s tem darilom dobila, tem bolj zvesto in vneto cerkev in s tem opravičila tudi pričakovanja skupnosti državljanov. Takega darila pa nikakor ne bo imela za nekaj, kar lahko od skupnosti državljanov *zahteva* in si zanj prizadeva. Če ji skupnost državljanov takega darila ne pokloni, napake ne bo iskala najprej pri njej, ampak pri sebi. Tu velja: »ne upirajte se zlu«. Krščanska skupnost se bo v tem primeru vprašala, ali je nasproti državljanski skupnosti že dokazala svojega duha, ali je svetu tako predstavljala in oznanjala Kristusa, da lahko pričakuje, da bo upoštevana kot pomemben, zanimiv in blagodejen dejavnik javnega življenja. Vprašala se bo na primer, ali ima zares kaj povedati, kar bi bilo treba slišati v šoli. Najprej in predvsem bo delala pokoro – le kdaj in kje za to ni nobenega razloga? To bo najbolje storila, če bo v prostoru, ki ji

je v javnosti dopuščen – pa naj bo še tako majhen – zbrano in z dvojno vneto opravljala svoje delo (»na najmanjši točki, z največjo močjo«). Kjer mora šele razglašati svojo »voljo do javnosti«, svojo »pravico do javnosti,« s tem dokazuje, da ta pravica še ni na dnevnem redu in še ni razvidna iz samega dejstva njene eksistence kot cerkve; v takem primeru pred Bogom in ljudmi zasluži, da se jo ne posluša, ali posluša le tako, da pri tem ne doživlja nobenega zadovoljstva. Cerkev, ki se je šla bojevat za svojo stvar v politično areno z zahtevami po javnosti, po »javnem položaju«, je bila vedno cerkev, ki ni poznala in priznala posebnega smisla države; vedno je bila tako ali drugače duhovno nesvobodna cerkev, ki ni bila pripravljena na kesanje in pokoro.

13.

V areno pa tudi ne more enostavno in naravno z Božjim kraljestvom. Cerkev *spominja/opominja* na Božje kraljestvo. To pa ne pomeni, da pričakuje od države, da bo postopoma postala Božje kraljestvo. Božje kraljestvo je kraljestvo, v katerem je Bog brez sence, brez problemov in protislovja »vse v vsem«; je Božje vladanje v odrešenem svetu. V Božjem kraljestvu je zunanje ukinjeno v notranjem, relativno v absolutnem, začasno v večnem. V Božjem kraljestvu ni nobene legislative, eksekutive in jurisdikcije. V Božjem kraljestvu ni greha, ki bi ga bilo treba popravljati, ni kaosa, ki bi se ga morali bati in ga preprečevati. Božje kraljestvo je javno, ne več skrito vladanje Jezusa Kristusa svetu v čast in slavo Boga Očeta. Državljska skupnost kot taka, nevtralna, poganska, ne ve nič o Božjem kraljestvu. Pozna v najboljšem primeru le različice ideala naravnega prava. Skupnost kristjanov znotraj državljske skupnosti pa o tem ve in spominja na to. Spominja na Kristusa, ki je prišel in bo prišel spet. Toda tega ne more početi tako, da izdela projekt države s strukturami in lastnostmi Božjega kraljestva, ga oblikuje kot predlog in ga skuša uveljaviti v skupnosti državljanov. Spet ima država prav, ko si ne dovoli krščanskega pričakovanja v tej smeri. V njenem bistvu je, da ni in tudi ne more postati Božje kraljestvo. Država temelji na Božji odredbi, ki se nanaša na »še neodrešeni svet«, v katerem je treba resno računati z grehom in nevarnostjo kaosa, ki je povezan z njim; svet, v katerem Kristus sicer že vlada, a še v skritosti. Država bi zanikala smisel svojega obstoja,

če bi se obnašala, kot da je njena naloga izgraditi se kot Božje kraljestvo. In tudi cerkvi, ki bi jo hotela k temu navesti, bi lahko očitali, da je s tem kriva velike in nepremišljene domišljavosti. Menila naj bi namreč, da naj se najprej sama izgradi v Božje kraljestvo in da to tudi zmore – le tako bi bili taka zahteva in pričakovanje tudi od države sploh smiselni. Cerkev pa dejansko obstaja prav tako kot država »v še neodrešenem svetu«. Tudi cerkev sama ne more – niti v najboljšem primeru – delovati kot da je Božje kraljestvo ali da je tega zmožna. Ali ni torej zamenjala Božjega kraljestva z naravnopravnim idealom, ko zahteva od države, da ga uresniči, ko torej meni, da mora in zmore voditi »politiko Božjega kraljestva«? Ali v tem primeru ne velja tudi zanjo, da mora predvsem sama sebe ponovno spomniti na resnično Božje kraljestvo, ki je tako zanjo kot za državo šele nekaj prihodnjega. Ne, svobodna cerkev ne bo šla po tej poti.

14.

Smer in linija krščanskega političnega razlikovanja, presojanja, izbiranja, hotenja in angažiranja se nanaša na zmožnost in potrebnost političnega bivanja in delovanja po *analogiji* [*Gleichnis*]. Politično bivanje in delovanje ne more biti niti podvajanje cerkve niti vnaprejšnje oziroma predhodno uresničevanje Božjega kraljestva. V razmerju do cerkve je neka *posebna* stvarnost, v razmerju do Božjega kraljestva pa (prav tako kot sama cerkev!) neka *človeška* stvarnost po meri tega minljivega sveta. Kakršno koli *enačenje* med njim in cerkvijo na eni strani ali Božjim kraljestvom na drugi ne pride v poštev. Ker pa obstaja po posebni Božji odredbi in ker pripada Kristusovemu kraljestvu, pa nima avtonomije ali samostojne narave nasproti cerkvi in Božjemu kraljestvu. Zato ni mogoče in ne pride v poštev niti absolutno *neenačenje* med njim in cerkvijo na eni in Božjim kraljestvom na drugi strani. Kar ostane in kar se neizogibno vsiljuje je: pravičnost države je s krščanskega vidika njena eksistenca kot *analogije* [*Gleichnis*], ustreznika [*Entsprechung*] Božjemu kraljestvu, v katerega veruje in ga oznanja cerkev. Ker je skupnost državljanov zunanji krog in skupnost kristjanov s svojo veroizpovedjo in oznanilom notranji krog in imata torej obe isto središče, ne more biti drugače, kot da je skupnost državljanov v odnosu do resnice in stvarnosti (oznanjanega

Božjega kraljestva), ki konstituira krščansko skupnost, zmožna analogije, primerjave; zmožna, da jo indirektno, v svojem zrcalu, reflektira. Ker pa ima skupnost državljanov posebno in drugačno predpostavko in nalogo, svojo posebnost pri svojem obstoju kot zunanji krog, tudi njena pravičnost (in torej njena zrcalna slika krščanske resnice in stvarnosti) ni nekaj samoumevnega in enkrat za vselej danega; nasprotno, je nekaj pogosto ogroženega, podvrženega dvomu, ali je zares in v kakšni meri uresničena. Da bi jo obvarovali pred skvarjenjem in razpadom, je treba spominjati nanjo: prav tako kot je zmožna analogije z Božjo pravičnostjo (pravičnostjo Božjega kraljestva), tako analogijo, primerjavo tudi *potrebuje*. Vedno znova potrebuje zgodbo/zgodovino, ki ima za cilj in vsebino njeno oblikovanje v analogijo [*Gleichnis*] Božjemu kraljestvu in torej izpolnjevanje njegove pravičnosti. Človeška iniciativa v tej zgodbi pa ne more izhajati iz nje same. Skupnost državljanov ne pozna skrivnosti Božjega kraljestva, skrivnosti svojega lastnega središča, v razmerju do veroizpovedi in oznanila krščanske skupnosti je nevtralna. Kot državljanska skupnost je odvisna od tega, da črpa iz luknjastega vodnjaka tako imenovanega naravnega prava. Ne more se sama od sebe spominjati na pravo merilo svoje pravičnosti, se sama od sebe zavzeti za njeno uresničevanje. Za to potrebuje blagodejno vznemirjajočo navzočnost dejavnosti, ki kroži okrog njenega središča: to pa je politična soodgovornost skupnosti kristjanov. Ta tudi ni Božje kraljestvo, toda ve zanj, upa nanj, veruje vanj: moli navznoter v imenu Jezusa Kristusa in oznanja navzven to ime kot ime nad imeni. Skupnost kristjanov tu ni nevtralna in zato ni nemočna. Ko skupnost kristjanov izvede veliko *metabasis eis allo genos* [prehod v drugo vrsto], ki ji je zapovedana in nujna zaradi njene politične soodgovornosti, tudi v tej drugi vrsti ne more biti nevtralna in nemočna, tudi tam ne bo zatajila svojega Gospoda. Ko prevzema svojo politično soodgovornost, mora to pomeniti, da prevzema tudi človeško pobudo, ki jo državljanska skupnost nima, da ji da zagon, ki si ga ta sama ne more dati, uresničuje spominjanje, ki ga skupnost državljanov sama iz sebe ni zmožna. Skupnost kristjanov v političnem prostoru vedno razlikuje, presoja in potem izbira v prid olajšanja povezanosti z Božjim redom odrešenja in milosti in vedno v škodo vseh zatemnjevanj te povezanosti. Med vsakokratnimi političnimi možnostmi, ki se ponujajo, vedno izbira

tiste, v katerih uresničevanju postaja vidna analogija, primerjava, zrcalna slika tega, kar je vsebina njene veroizpovedi in oznanila. Pri odločitvah državljanske skupnosti se vedno postavi na stran, kjer je gospostvo Jezusa Kristusa nad celoto (in torej tudi na tem njej tujem področju) razvidno in ne nerazvidno. Hoče, da ureditev in dejavnost države sredi minljivosti tega sveta kaže v smeri Božjega kraljestva in ne proč od njega. Noče, da bi se človeška politika križala z Božjo smerjo, temveč hoče, da bi ob vsej medsebojni oddaljenosti tekli vzporedno. Hoče, da se razodeta in dejavna Božja milost na zemlji odraža v zunanjih, relativnih in začasnih dejanjih in načelih politične skupnosti. Pred Bogom izpolnjuje svojo odgovornost tudi s tem, da prevzema svojo soodgovornost za stvar državljanske skupnosti. Tudi s svojim političnim razlikovanjem, presojanjem in izbiranjem posredno, toda realno *priča* zanj. Tako je tudi njeno politično delovanje veroizpoved. Z njim poziva tudi skupnost državljanov k opustitvi nevtralnosti, nevedenja, poganskosti, k soodgovornosti pred Bogom. Ko deluje krščanska skupnost tudi politično, zvesto izpolnjuje svojo lastno nalogo. Tako poganja v tek zgodovino, ki ima za cilj in vsebino ureditev skupnosti državljanov kot analogije z Božjim kraljestvom in torej uresničevanje njene pravičnosti.

15.

Krščanska skupnost je utemeljena na spoznanju večnega Boga, ki je postal *človek* in tako človeku najbližji (Lk 10,36), da bi mu lahko bil usmiljen in dobrotljiv. Posledica tega je, da se bo skupnost kristjanov v političnem prostoru vedno in v vseh okoliščinah zavzemala za človeka in ne za kakršno koli stvar, pa naj bo ta stvar anonimni kapital, ali država kot taka (funkcioniranje njenih uradov), ali narodna čast, ali civilizacijski in kulturni napredek, a tudi tako ali drugače koncipirana ideja zgodovinskega razvoja človeštva. To velja tudi takrat, ko se za cilj razvoja postavlja dobrobit bodočih človeških generacij, če se za njihovo doseganje sme poteptati ljudi, človeško dostojanstvo in človeške življenje v sedanjosti. Celo pravo postane naprava za krivico (*summum ius summa iniuria*) [največje pravo, največja krivica], kadar vladajo abstraktne forme, namesto da bi človeško pravo služilo omejevanju in varovanju človeka samega. Krščanska skupnost vedno in v vseh okoliščinah naspro-

tuje maliku Čagernatu.⁴ Potem ko je Bog sam postal človek, je človek mera vseh stvari; človek se lahko in sme zavzemati in v posebnih pogojih tudi žrtvovati le za človeka; vsak človek, tudi najbednejši, mora biti odločno vzet v zaščito pred avtonomijo kakršne koli stvari – ne zaradi človeškega egoizma, ampak človekove človeškosti. Človek naj ne služi stvarjem, ampak stvari človeku.

16.

Krščanska skupnost je priča Božjega opravičenja, dejanja, s katerim je Bog v Jezusu Kristusu potrdil svojo izvorno *pravico* na človeka in s tem tudi *pravico* človeka nasproti grehu in smrti. Bodočnost, ki jo čaka, je dokončno razodetje tega opravičenja. Iz tega izhaja, da je krščanska skupnost v državljanski vedno tam, kjer je red državljanske skupnosti utemeljen na tem, da so vsi podvrženi tistemu, kar je bilo spoznano in priznано kot skupno pravo in kjer to pravo tudi ščiti vsakogar brez izjeme; tudi politično delovanje mora biti v vseh okoliščinah urejeno s tem pravom. Vedno se zavzema za pravno državo, vedno za maksimalno veljavo in uporabo zgornjega dvojnega pravila in zato vedno nasprotuje vsakemu popačenju pravne države. Nikdar ni na strani anarhije in nikdar na strani tiranije. Njena politika se bo vedno prizadevala, da bi skupnost državljanov resno vzela sledeči temeljni smisel svojega obstoja: omejevanje človeka in varovanje človeka s pravom in njegovim uresničevanjem.

17.

Skupnost kristjanov je pričevalka, da je Sin človekov prišel iskat in reševati, kar je izgubljeno. To mora zanj pomeniti – daleč od napačne nepristranosti/neopredelnosti [*Unparteilichkeit*] – da tudi v političnem prostoru gleda predvsem navzdol: vedno se posebej in prednostno zavzema za šibke po družbenem in gospodarskem položaju in zato ogrožene, za revne, za to, da bo skupnost državljanov posebej odgovorna zanje. Eno in prvo je, da se sama ljubeče zavzema zanje v okviru svoje lastne naloge (v oblikah diakonije), toda ob tem v okviru svoje

4 Hindujski bog *Jāgannātha* – po legendi naj bi se ljudje metali pod kolesa njegovega slavnostnega voza (ang. *juggernaut*), ki jih je poteptal. (Op. prev.)

politične soodgovornosti ne more pozabiti drugega: prizadevanja za tako ureditev prava, ki bo onemogočila, da bi njegova enakost za vse služila za pokrivalo, pod katerim bi pravo dejansko pomenilo neenako omejevanje in neenako varovanje za močne in šibke, za samostojne in nesamostojne, bogate in revne, delodajalce in delojemalce. Krščanska skupnost se v političnem prostoru neizogibno zavzema in bojuje za socialno pravičnost. In v izboru med različnimi socialističnimi možnostmi (socialni liberalizem?, združništvo?, sindikalizem? prostodennarstvo?, zmerni? ali radikalni marksizem?) bo vedno izbirala tisto, od katere (ko pusti ob strani druge vidike) pričakuje največjo mero socialne pravičnosti.

18.

Skupnost kristjanov je skupnost tistih, ki so po besedi Božje milosti in duhu Božje ljubezni poklicani v *svobodo* Božjih otrok. Prevedeno in preneseno v politično dejanskost to pomeni: vsakemu državljanu priznava temeljno pravico do svobode, ki jo mora zagotavljati državljanska skupnost; svobodo, da po svojem uvidu in izbiri sam sprejema svoje odločitve v politično-pravni sferi in jih samostojno uresničuje; svobodo bivanja v določenih, politično-pravno varovanih in urejenih sferah (družina, izobraževanje, umetnost, znanost, verovanje). Skupnost kristjanov se ne bo v vsakršnih okoliščinah upirala praktični diktaturi, to je delnemu in začasnemu omejevanju teh svoboščin, se pa bo v vsakršnih okoliščinah uprla načelni diktaturi, to je totalni državi. Zrel kristjan je lahko le zrel državljan in lahko tudi od svojih sodržavljanov pričakuje, da bodo živeli kot zreli ljudje.

19.

Skupnost kristjanov je skupnost tistih, ki so kot udje enega telesa z eno glavo *povezani in zavezani* svojemu Gospodu in s tem med seboj. Iz tega izhaja, da svoje politične svobode in vsakemu državljanu zagotovljenih temeljnih pravic nikakor ne razumejo drugače kot v smislu temeljne dolžnosti do odgovornosti, ki se zahteva od njih (kar v klasičnih proklamacijah človekovih pravic tako v ZDA kot v Franciji ni prav jasno izrečeno). Državljan je tako v politični kot nepolitični sferi svojih

odločitev in dejanj odgovoren na celotnem prostoru svoje svobode in odgovorna je seveda tudi skupnost državljanov v dojemanju svoje svobode kot celote. Krščanska drža presega tako individualizem kot kolektivizem, pozna in priznava »interese« posameznika in celote, toda zoperstavi se jim, kjer hočejo imeti zadnjo besedo; podredi jih biti državljana, biti državljanske skupnosti pred pravom, nad katerim ne more gospodovati ne posameznik ne celota in katerega je treba iskati, najti in mu služiti zaradi omejitve in varovanja človeka.

20.

Kot občestvo tistih, ki živijo pod enim Gospodom na temelju krsta v enem duhu in veri, se bo krščanska skupnost zavzemala v politični sferi za *enakost*, svobodo in odgovornost vseh zrelih državljanov in to kljub uvidu v različnost potreb, zmožnosti in nalog; zavzemala se bo za enakost vseh pred vse enako zavezujočim in obvezujočim zakonom, za njihovo enakost v sodelovanju pri njegovem vzpostavljanju in izvajanju, za njihovo enakost v omejitvah in varstvih, ki jih nudi zakon. Po krščanskem spoznanju bistva državljanske skupnosti ta enakost ne more biti omejena z nobeno razliko v veroizpovedih ali neveroizpovedih; na osnovi krščanskega uvida sme in mora biti tudi jasno povedano, da ni samovoljna konvencija le omejitve političnih pravic in odgovornosti posameznih stanov in ras, ampak predvsem tudi žensk, ki zares ni vredna, da se ohrani. Iz krščanskega spoznanja izhajajo le ena možna odločitev v tej zadevi.

21.

Ker skupnost kristjanov v lastnem okviru pozna *različnost* darov in nalog enega Svetega duha, bo tudi v političnem prostoru pozorna in odprta za nujnost ločitve različnih funkcij in oblasti – zakonodajne, izvršne in sodne – v taki meri, da nosilci ene ne bodo mogli hkrati opravljati drugih. Noben človek ni Bog, ki zmore brez nevarnosti za suverenost enih in drugih združevati v eni osebi funkcijo zakonodajalca, upravljavca in sodnika; tudi ljudstvo/narod [*Volk*] ni tak Bog, saj tudi kristjani kot celota niso sami svoj gospodar in lastnik vseh njegovih oblasti. Tako tu kot tam je tako, da je treba ljudstvu (po ljudstvu in za ljudstvo) poskr-

beti za različne službe in zanje izbrati različne ljudi; če bi jih združili v rokah enega človeka, to ne bi prispevalo k enotnosti skupnega dela, ampak bi jo razbilo. Krščanska skupnost bo dajala vzgled v spoznanju in spoštovanju te nujnosti.

22.

Skupnost kristjanov živi od razkritja pravega Boga in njegovega razodetja, živi od njega kot *luči*, ki je bila prižgana v Jezusu Kristusu, da razprši temo. Živi od dneva, ki je napočil z Gospodom in njena naloga nasproti svetu je, da ga zbudi in mu pove, da se dani. Nujna politična analogija tega je odločno nasprotovanje krščanske skupnosti vsakršni tajni politiki in tajni diplomaciji. Tudi v politični sferi hoče biti skrivana le krivica, medtem ko se pravo/pravica odlikuje nasproti ne-pravu/krivici prav po tem, da pri svojem uveljavljanju in izvajanju sili k transparentnosti, svetlobi, javnosti. Kjer sta svoboda in odgovornost eno v službi skupnosti državljanov, se lahko in mora govoriti *vsem* ušesom in delovati pred *vsemi* očmi; zakonodajalec, upravljavalec in sodnik so tu lahko – in morajo biti – odgovorni na vse strani, ne da bi jih to motilo pri izvajanju njihovih nalog in ne da bi postali zato odvisni od javnosti. Državniška spretnost, ki se skriva v temi, je spretnost anarhične ali tiranske države, ki mora skrivati slabo vest svojih državljanov ali funkcionarjev. Skupnost kristjanov ji pri tem nikakor ne bo nudila podpore.

23.

Krščanska skupnost je utemeljena in se hrani s svobodno Božjo *besedo*, ki svojo svobodo v Svetem pismu vedno znova ohranja in potrjuje. Krščanska skupnost v svojem prostoru zaupa človeški besedi, da bo svobodno prenašala in oznanjala svobodno Božjo besedo. Tvegati mora analogijo in tudi v političnem prostoru pripisati svobodni človeški besedi obet in pozitiven, konstruktiven pomen. Ne more biti tu načelno nezaupljiva, če ji tam (z dobrim razlogom) tako polno zaupa. Računati mora s tem, da besede niso nujno prazne in nekoristne ali celo nevarne in da so prave besede ključne za razjasnitev in uresničitev odločilnih zadev. Kljub nevarnosti, da lahko postanejo glasne prav prazne, nekoristne, nevarne besede, se bo zavzemala, da pravi besedi ne bo manjkalo možnosti, da

je glasna in slišana. Zavzemala se bo, da ljudje v državljanski skupnosti govorijo drug z drugim, da bi lahko drug z drugim skupaj delali in zavzemala se bo, da se bo to lahko dogajalo javno. Z vso močjo bo stala ob strani tistim, ki nočejo imeti opravka z dirigiranjem, kontroliranjem, cenzuriranjem javnega izražanja mnenj. Ne pozna izgovora, po katerem bi bilo to vendarle lahko nekaj dobrega, ne prizna nobenega položaja, v katerem bi bilo to lahko priporočano ali celo ukazano.

24.

V skupnosti kristjanov se v Kristusovem nasledstvu ne vlada, ampak *služi*. Tudi v skupnosti državljanov se zato vsako vladanje, ki ni kot služenje, smatra za nekaj bolezenskega in nenormalnega. Nobene države ni brez državne (pri)sile. Toda (pri)sila prave države se razlikuje od neprave kot *potestas* od *potentia*. *Potestas* sledi pravu in mu služi, *potentia* pa je (pri)sila, ki se ne ozira na pravo, ampak si ga prireja, ga krši in odpravlja – je »moč po sebi« in kot taka zla. Bismarck – da ne govorimo o Hitlerju – zato ni bil zgleden državnik (kljub knjižici svetopisemskih izrekov na nočni omarici!), saj je hotel zgraditi in utemeljiti državo od zgoraj navzdol, kot delo moči *an sich*. Konec tega vse preveč konsekventno izvedenega poizkusa ni mogel biti drugačen, kot se je zgodil. Tukaj velja: »Kdor z mečem sodi, bo z mečem sojen.« Krščanski *raison d'état* usmerja ravno v nasprotno smer.

25.

Skupnost kristjanov, ki je po svoji naravi *ekumenska* (katoliška), se tudi v političnem prostoru upira vsem abstraktnim lokalnim, regionalnim in nacionalnim interesom. Vedno bo iskala najboljše za konkretno mesto, toda tega ne bo počela, ne da bi gledala preko njegovih zidov. Zaveda se zunanosti, relativnosti in začasnosti njegovih meja, ločenosti njegovih nalog od nalog drugih mest. Vedno se bo zavzemala za razumevanje in sodelovanje v večjem okviru. Ne bo se torej pustila izkoriščati za vodenje domačijske, ozko lokalno omejene politike. *Pacta sunt servanda? Pacta sunt concludenda!* [Sporazumov se je treba držati? Sporazume je treba sklepati!] Tudi državljani od tu in državljani od tam se morajo pogovarjati in dogovarjati, da bi ohranili in ne uničili vsak svojo stvar.

V skupnosti kristjanov se je tudi v tem pogledu uživalo svoboden zrak in od nje naj ga postanejo deležni tudi drugi.

26.

Krščanska skupnost pozna božjo jezo in sodbo, toda ve, da je ta trenutna, njegova *milost* pa večna. Politična analogija te resnice je v naslednjem: Tudi krščanska skupnost lahko v določenih okoliščinah odobrava, podpira ali celo spodbuja nasilno reševanje konfliktov v skupnosti državljanov: nasilno ukrepanje policije in tovrstna sodna kaznovanja, oborožen upor proti vladi, ki ni več legitimna in dorasla svojim nalogam, ali jih ni več vredna – upor, ki ni usmerjan proti legitimni oblasti kot taki, ampak si jo ravno prizadeva znova vzpostaviti; obrambna vojna proti zunanjim sovražnikom države. Le kako bi lahko ravno skupnost kristjanov tu odtegnila svojo solidarnost? Toda tako nasilno reševanje konfliktov sme biti zanjo le *ultima ratio regis*, le zadnje sredstvo vladanja. Odobravala in podpirala ga bo le, ko/če se vsili kot trenutno zadnja neizogibna možnost. Prizadevala si bo, kolikor je le mogoče odmakniti take trenutke in se jim izogniti s tem, da svari pred njimi, dokler obstajajo še druge možnosti. Ne more pa se zavzemati za absolutni mir, za mir za vsako ceno. Zavzemala se bo za ohranjanje in obnavljanje miru znotraj države in navzven, nobena cena ne bo previsoka – razen v skrajnem primeru ukinitve in zrušenja prav(n)e države in s tem dejanskega zanikanja Božje odredbe. Preden se pridruži klicem k nasilju, bo storila vse in pokazala vso iznajdljivost pri iskanju drugih možnosti! Popolnost nebeškega Očeta, ki ostaja tudi nebeški sodnik, zahteva tam, kjer je spoznana, mirovno politiko, ki gre do samih meja človeško mogočega.

27.

To so le nekateri *primeri* krščanskega političnega razlikovanja, presojanja, izbiranja, hotenja, angažiranja: primeri analogij, metafor, prilik Božjega kraljestva (ki ga veruje in oznanja skupnost kristjanov) v prostoru zunanjih, relativnih, začasnih vprašanj življenja državljanske skupnosti. Pot od enega do drugega zahteva krščansko, duhovno, preroško spoznanje. Navedene točke primerjanja/metaforiziranja in odločanja

torej niso člani državne ustave. Hočejo samo ilustrirati, kako naj se izhaja z vidika krščanske skupnosti pri odločanju v državljanski skupnosti. Da bi predstavili, kar je bistveno, bi lahko navedli dvakrat več ali le polovico primerov ali tudi le enega samega. Imenovali smo jih *primere*, ker naj bi razvidno pokazali analogen, podoben, toda povsem konkreten odnos med krščanskim sporočilom in določenimi političnimi odločitvami in ravnanji. Konkretnije bi lahko govorili le ob poimenovanju in utemeljitvi posameznih zgodovinskih stališč. Tokrat smo nabrali mnogo primerov, da bi pokazali, kako pri krščanski politiki sicer ne gre za sistem, toda tudi ne za posamezne občasne dogodke, temveč za stalno usmerjenost, za kontinuirano linijo obojestranskih odkritij, za povezanost eksplikacij in aplikacij. Tu nakazana vrsta takih eksplikacij in aplikacij potrebuje seveda dopolnitve na vseh straneh. K bistvu tu nakazanih točk analogij in odločanj sodi, da so prevajanja in prehajanja v posameznostih vedno diskutabilna, le bolj ali manj prepričljiva, da nimajo narave dokazov, ki jih ni mogoče izboljšati. Naj se torej tu povedano preseže z večjo modrostjo, globino in natančnostjo! Pri tem bo gotovo postalo jasno, da po tej poti nikakor ni mogoče kar vsega utemeljiti in izpeljati. Zaradi enosmiselnosti biblijskega sporočila pa se bodo njegove eksplikacije in aplikacije morale držati stalne usmeritve in se gibati v kontinuirani liniji. Kar je bilo treba pokazati in je tudi bilo pokazano, sta možnost in nujnost primerjave obeh prostorov in iz njune primerjave izvedenih odločitev.

28.

Še pripomba k stalnosti in kontinuiteti tu nakazane usmeritve krščanskega političnega odločanja in delovanja: nismo argumentirali izhajajoč iz neke koncepcije naravnega prava, ampak iz evangelija. Ni pa mogoče zanikati, da smo se pri naštetih primerih večkrat srečali in ujeli s stališči, ki so bila utemeljena tudi že *naravnopravno*. Kdor se je tu in tam spomnil na *Rousseauja* in se tega veselil, mu privoščimo. Ni se nam treba sramovati te soseščine. Saj smo videli: zaradi Božje odredbe o državi je povsem mogoče, da pride na njenem področju do stvarno pravih teoretičnih in praktičnih spoznanj in odločitev, pa čeprav bi zaradi motnih virov, iz katerih izhajajo, smeli pričakovati le zablode in napačne korake. Če bi se mi v rezultatih zares ujeli z naravno pravno

utemeljenimi tezami, bi bilo to le potrditev, da je tudi *polis* v Jezusovem kraljestvu, tudi če njegovi nosilci tega ne vedo ali nočejo vedeti in zato tega vedenja tudi ne zmorejo uporabiti. Kako bi bilo nemogoče, da lahko kljub svoji slepoti pridejo do stvarno pravih uvidov in so večkrat do njih tudi prišli? Poganska skupnost državljanov živi od tega, da je tako vodenje slepih vedno znova omogočilo njen obstoj in funkcije. Skupnost kristjanov pa ji zato še posebej ne more in ne sme odreči svojega stvarno utemeljenega, dobro opredeljenega in ustreznega uvida.

29.

Še ena pripomba k stalnosti in kontinuiteti te usmeritve in linije. Z zadovoljstvom lahko opazimo, da kaže krščanska usmeritev izrazi-to nagnjenost k strani, ki se jo običajno in splošno rado označuje kot »demokratska« država. Tudi v tem primeru se bomo sicer varovali, da bi prezrli očitna dejstva. »Demokracija« v katerem koli od tehničnih smislov pojma (švicarska, ameriška, francoska itd.) sicer gotovo ni nujna ureditev prave države v krščanskem smislu. Prava država je s primerjalnih vidikov lahko tudi monarhija ali aristokratska ureditev, včasih celo diktatura. Obratno tudi nobena demokracija ni imuna pred tem, da bi v mnogih ali celo v vseh primerjalnih točkah odpovedala, se skvarila, zdrsnila ne le v anarhijo, ampak celo v tiranijo in postala neprav(ičn) a država. Moramo tudi priznati, da je beseda in pojem »demokracija« (»vladavina ljudstva«) nemočno sredstvo za to, da bi vsaj približno opisali, za kaj vse gre po krščanskem uvidu pri skupnosti državljanov, ki se je oblikovala in ki obstoji v skladu z Božjo odredbo. Vseeno pa zato ne smemo prezreti, da je krščansko politično razlikovanje presojanje, izbira in zavzemanje, nagnjeno k ureditvi države, h kateri tako imenovana demokracija bolj ali manj resno in razločno vsaj teži, če je že ni uresničila. Če vse to upoštevamo, moramo reči: močnejše teži k taki kot katerikoli drugi. Obstaja skratka afiniteta med skupnostjo kristjanov in državljansko skupnostjo *svobodnih* ljudstev.

30.

Za konec še o vprašanju praktičnega *uresničevanja* krščansko-političnih odločitev.

Verjetno pri tem najprej pomislimo na ustanavljanje in delovanje posebne krščanske politične stranke. Po tem sredstvu so že davno segli na Holandskem, potem tudi v Švici (*Evangelische Volkspartei*), v naših dneh pa posebej v Franciji (MRP – *Mouvement républicain populaire*) in Nemčiji (CDU – *Christlich Demokratische Union*). Na evangeličanski strani so imeli za možno in priporočljivo, da se pri tem združijo z zainteresiranimi rimskokatoliškimi sodržavljani. Stranke pa so že sicer eden najbolj spornih pojavov našega političnega življenja, nikakor niso njegove konstitutivne sestavine, morda prej bolezenske, vsekakor pa so le sekundarni pojav. Ali je skupnosti kristjanov prav svetovano, ko naj bi za izpolnjevanje svoje soodgovornosti v skupnosti državljanov še za eno povečala njihovo število? Ali je s krščanskega vidika v državi še neka druga »stranka« – ali ni to prav krščanska skupnost, s svojim sicer posebnim smislom in nalogo nasproti celoti? In ali je lahko s krščanskega vidika politični ustreznik cerkve v državi (če naj ima obliko stranke) kaj drugega – ne ustrašite se preveč! – kot edina, vse druge izključujoča državna partija, katere program mora biti identičen s široko razumljivimi nalogami države (z izključitvijo vseh posebnih idej in posebnih interesov)? Kako naj obstaja posebna krščanska stranka poleg drugih? Stranka, ki ji pripadajo nekateri kristjani, drugi pa ne – stranka, ki ji stojijo nasproti druge, nekrščanske stranke (s strani krščanske stranke teoretično in praktično priznane kot legitimne v svoji nekrščanskosti). Kot da skupnost kristjanov ne bi morala zavezati z enako skrajno resnostjo vseh svojih udov, da se držijo lastne politične usmeritve in kot da bi smela z združevanjem vseh domnevnih kristjanov v eno stranko naproti nekristjanom znotraj državljske skupnosti slednjim naravnost dovoljevati, da se prav tako združijo in utrdijo za uveljavljanje svoje, krščanski ravno nasprotno, usmeritve.

Skupnost kristjanov mora – nasprotno – biti za to, da se kristjani v političnem prostoru ravno ne bi posebej združevali, saj gre za prostor, v katerem si prizadevajo, da bi vsi ljudje slišali krščansko sporočilo in iz njega izhajajoče odločitve. Kazali in obnašali naj bi se kot tisti, ki – vtem ko hodijo po lastni poti – niso proti nikomur, ampak so za vse, za skupno stvar vse skupnosti državljanov. V političnem prostoru skupnost kristjanov svoje krščanskosti, svojega poslanstva, ne more narediti

vidnega neposredno, temveč le v zrcalu svojih političnih odločitev; teh odločitev pa ne more prepričljivo predstaviti in uveljaviti s tem, da jih krščansko utemeljuje, temveč le s tem, da so politično boljše, dejansko bolj blagodejne za ohranjanje in izgraditev skupnosti. So lahko le pričevanje in kot tako delujejo. Toda sam naslov in pretenzija, da bi to bile, jih še ne napravi za take! Ali ni neizogibno, da postane krščanski stranki prav krščansko ime – ki ga v političnem prostoru sploh ne more uporabiti – obremenitev, nekakšna zadrega in nadloga? In ali se ne bo nujno zgodilo, da ga bo s cilji in sredstvi, ki jih kot stranka zavoljo udarnosti v političnem boju potrebuje, naravnost zatajila, vsekakor pa prej zatemnila kot osvetlila. Ker ji gre za doseganje politične večine in pozicije moči, potrebuje propagando, pritegovanje nekrščanskih ali sumljivo krščanskih sopotnikov ali celo voditeljev, kompromise in koalicije z »nekrščanskimi« strankami itd. Ali ne bo ta stranka prav s svojim krščanstvom neizogibno kompromitirala krščansko skupnost in njeno poslanstvo? V političnem prostoru lahko kristjani s svojim krščanstvom nastopajo le *anonimno*; le če bi se politično bojevali za koristi cerkve, bi lahko prebili to anonimnost in potem prav s tem zelo nekrščanskim bojem zares šele onečastili krščansko ime. Na prava politična vprašanja, ki zadevajo izgradnjo državljanske skupnosti kot take, lahko odgovarjajo le v obliki odločitev, ki so po obliki in vsebini take, da jih lahko vzamejo za svoje tudi drugi državljani, ne glede na svojo veroizpoved. Kako pa lahko v takih okoliščinah sploh pride do združevanja kristjanov v politični stranki? Stvar je mogoča le – in že sicer sumljiva zveza evangeličanov in katoličanov v francoski MRP in nemški CDU, kaže, da je tudi uspešna le tam – kjer je Božje kraljestvo razumljeno kot naravnopravno utemeljeni najvišji človeški cilj, tam, kjer je poleg evangelija v politični sferi postavljen zakon, ki je navidezno krščanski, v resnici pa zlepljen iz humanega svetovnega nazora in morale. Če ga reprezentira krščanska politična stranka, potem krščansko občestvo ne more biti politična sol skupnosti državljanov, čeprav bi moralo biti prav to.

31.

Možnost, da izpolni to dolžnost ima skupnost kristjanov prav s tem, kar je njeno posebno poslanstvo: z oznanjanjem celovitega *evangelija*

o Božji milosti – ki je kot taka opravičenje celotnega, tudi političnega človeka. Ta evangelij, katerega vsebina je Kristus in njegovo še skrito kraljestvo, ki se bo razodelo, je od vsega začetka [von Haus aus] političen; in če je pri pridigi, pouku in pastoralni oznanjan s pravilno razlago *Svetega pisma* in pravilnim nagovorom dejanskih ljudi (kristjanov in nekristjanov) – je nujno tudi preroško-političen. Kjer se skupnost kristjanov zbira k službi temu evangeliju, pride pri direktnem ali indirektnem osvetljevanju političnih vprašanj nujno do eksplikacije in aplikacije v vseh omenjenih točkah primerjanja in odločanja in to v nezamenljivi smeri in liniji. Vprašanje, ali se to dogaja, je namenjeno tudi našim pridigarjem, a ne le njim. Ni dobro znamenje, če se skupnost izogiba ali celo boji politične pridige – kot da bi bila nepolitična pridiga sploh mogoča, kot da kot taka ne bi delovala vsaka, kot da krščanska skupnost ni sol in luč zemlje! Občestvo, ki se zaveda svoje politične odgovornosti, bo hotelo in zahtevalo, da je pridiga politična, razumelo jo bo politično tudi, če v njej ne bo nobene politične besede. Občestvo mora skrbeti le za to, da se bo dejansko oznanjal celoten evangelij. S tem bo bogato poskrbljeno tudi za blagodejno krščansko-politično vznemirjanje celotne državljanske skupnosti.

32.

Skupnost kristjanov deluje v smislu in v mejah svoje naloge in svoje pristojnosti tudi, ko se s svojimi prezbiterjalnimi, sinodalnimi organi priglašča k besedi ob pomembnih situacijah političnega življenja s *posebnimi vlogami* pristojnim uradom ali *izjavami* za javnost. Da bi bila slišana, bo take situacije skrbno izbrala in svoje besede pri tem izrekala hkrati zelo premišljeno in zelo jasno. Ne bo smela ustvarjati vtisa, da se zbudi iz spanja svojega sicer nepolitičnega bivanja le, ko gre zopet enkrat za vprašanje iger na srečo, ali zlorabe alkohola, ali nespoštovanje nedelje in podobna »religiozno-moralna« vprašanja, ki so v zaresnem političnem življenju povsem obrobna. Pazila bo tudi, da se s svojimi stališči ne bo pojavila prepozno, se pravi šele, ko zavzemanje stališča ne bo pomenilo več nobenega tveganja, a tudi ne bo imelo več nobenega vpliva. Predvsem pa bo pazila, da ne bo vedno znova potrjevala podobe cerkve kot zastopnice nekega razredno pogojenega svetovnega nazora

in morale, ki jo zvesti privrženci tega nazora in morale že sicer vedno bolj utrjujejo in izzivajo zmajevanje z glavo pri tistih, ki v tem nazoru in morali nikakor ne morejo prepoznati večnega zakona. To velja tudi za krščansko *novinarstvo in pisateljstvo*, pa naj bo podprto s cerkveno avtoriteto ali ne. Paziti mora, da pošteno prispeva k služenju državljanski skupnosti, da je v službi vsem ljudem namenjenega evangelija, ne pa v službi kakršne koli krščanske čudaškosti.

33.

Morda je največji prispevek krščanske skupnosti k izgradnji skupnosti državljanov v tem, da teoretsko in praktično oblikuje svoj način obstoja, svoje ustanove in ureditev tako, da (neposredno in zavestno zbrana okrog skupnega središča) lahko predstavlja notranji krog znotraj širšega, zunanjega. Prava država mora imeti v pravi cerkvi svoj prapodobo in vzgled. Cerkev *obstaja eksemplarično*, to pomeni tako, da je že sam njen obstoj in način njenega obstoja vir in moč za ohranjanje države. Njene pridige in razglašanje evangelija bi bile zaman, če ne bi že način njenega obstoja, njena ustava in ureditev, njena vlada in uprava, praktično pričevali, da se vsaj tu, v tem ožjem krogu, razmišlja in deluje, izhajajoč iz evangelija, da se tu dejansko in zavestno zbira okrog skupnega središča in usmerja k njemu. Kako naj svet veruje sporočilu o Kralju in njegovem kraljestvu, če pa cerkev s svojim dejanjem in obnašanjem morda daje na znanje, da ga še sama v svoji notranji politiki ne misli upoštevati. Kako naj pride do reformacije ljudstva, če pa vrabci na strehi čivkajo, da se v cerkvi dogaja samo restavracija ali celo ta ne? Med omenjenimi teološko-političnimi točkami presojanja in odločanja je le malo takih, ki ne bi zaslužile, da se jih upošteva in neguje v življenju in izgradnji cerkve. Kakšna neumnost, če se hoče na primer v deželi in ljudstvu, ki se mora danes naučiti elementarnega prava, svobode, odgovornosti, enakosti, temeljnih elementov demokracije, prav cerkev obnašati še bolj hierarhično, še bolj birokratsko, tako da postaja zavetišče, celo trdnjava nacionalizma, v situaciji, ko bi se prav ona lahko predstavljala kot splošna/ekumenska cerkev in s tem pomagala tudi nemški politiki, da izide iz stare ožine. Skupnost kristjanov ne sme pozabiti: prav v skupnosti državljanov najbolj nedvoumno govori s tem, kar *je*.

34.

Če krščanska skupnost zares obstaja kot krščanska, potem ne potrebuje krščanske stranke. S svojimi besedami in obstojem bo ne le opravljala vse funkcije, ki naj bi jih opravljala nesrečna stranka: ne bo tudi manjkalo posameznih *kristjanov*, ki bodo v anonimnosti – v kateri v političnem prostoru edinole lahko nastopajo – dejavni v smislu krščanske usmeritve in s tem nepretenciozno pričali za blagodejnost Kristusovega sporočila. Ugledni ne bodo kot »dobri pobožni ljudje«, ampak enostavno zato, ker znajo s svojega posebnega mesta bolje kot drugi (po)iskati tisto, kar je najboljše za *polis*. Skupnosti državljanov ne pomaga sama navzočnost in sodelovanje »krščanskih osebnosti«. Pomislimo še enkrat na Bismarcka. Vzemimo, da je bil res taka »krščanska osebnost« kot ga opisujejo legende – kaj je to spremenilo na usodni usmeritvi njegove politike? Kaj je to pomagalo ubogi Nemčiji? V političnem prostoru lahko kristjani pomagajo le s tem, da vedno znova spodbujajo skupnost državljanov v krščansko smer in da ji na krščanski liniji dajo svobodo gibanja. Naj se ne reče, da jih je premalo in da kot posamezniki ne morejo ničesar storiti! Kaj vse je zmožni in zmore že posameznik, ki je ves pri stvari! In tudi pri tej stvari kristjani niso vprašani, kaj zmorejo storiti, ampak k čemu so spodbujeni in pozvani po Božji milosti. Kaj zato, če so le posamezniki in če so – ko že imamo stranke – v različnih strankah, tudi v eni od različnih »nekrščanskih« strank. Strankarske programe, strankarsko disciplino, strankarske zmage in poraze bodo jemali tako resno ali tako humoristično kot zaslužijo. V vsaki stranki bodo proti stranki, za celoto – in prav s tem bodo politični ljudje v izvornem smislu. Tako bodo na različnih krajih (med seboj poznani ali ne, povezani ali ne preko meja strank) dejansko drug poleg drugega – zdaj drug ob drugem tudi kot državljani: na enak način bodo razlikovali in presojali in tako izbirali ter se zavzemali za eno, ne za različno. Krščansko občestvo daje državljanškemu občestvu take kristjane, take državljane, take v primarnem smislu politične ljudi! Z njimi, z njihovim obstojem, uresničuje svojo politično soodgovornost tudi na najbolj neposreden način.

35.

Večkrat navedeni peti stavek *Barmenske teološke izjave* naj bo v tej zvezi še enkrat priklican v spomin.⁵ Menim, da sem temo skupnosti kristjanov in skupnosti državljanov obravnaval v smislu tega stavka in torej v smislu Izpovedujoče cerkve v Nemčiji. Marsikaj bi bilo drugače zapisano, če bi ona sama tej sestavini Izjave pravočasno namenila večjo pozornost. Toda ne more biti prepozno, če smo se danes, z novo izkušnjo, poglobljeno in z večjo resnostjo vrnili k njej.

*Iz nemščine prevedla Marko Kerševan in Nenad Vitorović
Vstavki v oglatih oklepajih [...] so prevajalčevi*

VIR

Barth, Karl. 1946. *Christengemeinde und Bürgergemeinde*. München: Kaiser Verlag.

5 Glej opombo 3. (Op. prev.)

SLAVNOSTNI GOVOR DDR. IGORJA GRDINE NA PROSLAVI DNEVA REFORMACIJE V CELJU

30. oktober 2015

Spoštovani gospod predsednik, »izvoleni vsi«,

v srečnih deželah je zgodovina izkušnja in bodisi svarilna bodisi nadihujoča mera vrednosti. V njih vedo, da je mišljenje, ki se brez predmeta ne more vzpeti do pomena, odvisno od zapomnjene prejšnjosti.

V drugih okoljih je zgodovina upravičilo. Izrablja se za izgovore, ki psihološko olajšujejo ponavljanja že preizkušenih obrazcev in preprirov z nikoli ponovljivo usodo. Unikatnost slehernega življenja in enkratnost vsakega trenutka jih dela le za pomensko izpraznjene replike v mnogogovoru stvarnosti.

Jubileji sodobnosti – tristoletnica slovenskega prekmurskega tiska, poltisočletna živost Primoža Trubarja in prihajajoči polmilenij Luthrovih 95 tez – so vzpodbuda k temeljitejšim premislekom o tem, kaj je reformacija pomenila za človeka in s čim je obdarila svet.

Evropska civilizacija se od drugih razlikuje po večsrediščnosti. Antika zaobsega tako Grčijo kot Rim. Sinonima za srednji vek sta najprej Bizanc in Zahod, potem pa v nič manjši meri papež in cesar. Nikoli k trajnejši prevladi kogar koli vodeče tekme med inovativnimi humanističnimi obnovitelji in tradicionalisti na ramah sholastičnih velikanov ob vzniku civilizacije renesanse, med kristjani in filozofi v stoletju luči in razuma ter končno med spodletevajočimi revolucionarnimi projekti in neuresničenim spontanim redom so samo nadaljnji izrazi mnogoglasne nemonolitnosti stare celine. Evropa prepričljivo pripoveduje, kako nobena pamet ni dovoljšnja, da bi sama zmogla razumeti svet. Prav tako opozarja, da noben način mišljenja ne daje odgovorov na vsa vprašanja.

Njen je tudi dvom o tem, ali obstaja skupno dobro – pa hkrati gotovost o dobrem sleherniku.

Reformacija je svojevrsten izraz že pred njo uveljavljene in pozneje še mnogokdaj potrjene večžariščnosti evropske civilizacije. Ni pa samo to. Način, na katerega se je soočila z dinamično stvarnostjo, se je izkazal za najbolj obetajoč odgovor na vprašanja, ki jih človeku zastavljata trajnost in minevanje. Luthrovo vnovično oblikovanje je v svojem jedru tradicionalistično: zagovorniki evangelija brez človeških dodatkov so se trudili vzpostaviti prvotno krščansko situacijo. A v razmerah, ki so bile drugačne od onih v antiki, je to pomenilo ustvaritev novega stanja.

Prejšnji in poznejši odgovori na izzive sprememb so bili drugačni, vendar noben od njih ni tako globoko zaznamoval evropskega sveta. Prilagajanja so bila zmerom korak za spremembami, avantgardna praznjenja miz pa so v črne luknje zgodovine praviloma odvrгла tudi svoje prvotne namene in cilje.

Življenje človeka, skozi katerega zmerom odmevata klica po neskaljeni sreči in neomejevani pravici, pričakuje emancipacijo brez sence eliminacije. Zaresno preobražanje ne izključuje: predrugečevanja, ki to počno, so le menjava straže ali taborišča, ne vznik reda iz duha zakonov – tako konvencionalističnih, ki ne smejo pozabiti, da so države namenjene ljudem v njih, kakor normativnih v najglobljem pomenu besede, se pravi moralnih.

Evropa do svoje modrosti in sprejemanja lastne civilizacijske edin-stvenosti ni prišla zlahka. Dejansko jo je k priznanju večžariščnosti in večsrediščnosti privedla nemoč tistih, ki so jo hoteli narediti za kolos – ter prostor, ki obdaja bodisi to bodisi ono prestolnico. Njena najstrašnejša vojna, ki je trajala trideset let – sodobniki so ji rekli »der Teutsche Krieg«, začela pa se je zaradi v vero našemljene absolutistične politike –, je v 17. stoletju ponekod odnesla več kot 90 odstotkov prebivalstva. Ena generacija ni poznala drugega kot ubijanje in morjenje, pa čeprav je Jakob Böhme že pred to vulkansko erupcijo sovražnosti začel poudarjati, da je Božja volja ob vsem drugem ustvarila tudi raznolikost. S škrtajočimi zobmi je politika to sprejela na znanje, ko res več ni mogla drugače – ob sklepanju westfalskega miru. Tedaj vzpostavljeno ravnotežje, ki je omogočalo razvitje ustvarjalnih moči različnih ljudi, je bilo ključ do razcveta

Evrope. Preprečevalo je njeno vrtenje v krogu, do katerega vodi sleherno veslanje le na eni strani čolna.

Slovenska reformacija je del mozaika evropske. Ni pomanjšana izdaja slednje, temveč je njena dediščina ravno tako brezmejna. Najprej se gre sklicevati nanjo kot na izraz neravnodušnosti, s katero se v človeškem svetu sploh vse začinja. Primož Trubar je bil velikan, ki mu nikoli ni bilo vseeno. Za nikogar. Ljudem, ki niso znali nobenega drugega jezika kot slovenskega, je omogočil neposreden stik z Božjo besedo in jim tako odprl vrata k zveličanju. Potemtakem ni čudno, da je Trubar deset let po izidu svoje prve knjige poudaril epohalni pomen tega docela emancipacijskega in v ničemer eliminacijskega dogodka z besedami: Kaj takega se ni zgodilo, odkar svet stoji.

Drugi element velike dediščine slovenske reformacije je prečrtanje obupa. Trubar in Dalmatin sta v svojem opusu zapustila povsem jasne odtise predstave, da živita na koncu zadnje dobe sveta. V njihovih spisih poslednji dnevi ne pomenijo ničesar, kar izhaja iz dojemanja osebnega časa, ampak gre za absolutnost. Živela sta v veri, da je Antikrist že na Zemlji in da se bo zdaj zdaj začela odvrtevati apokalipsa. A to ni bil razlog za obup, sploh pa ne za nedejavnost. Prav nasprotno: občutek iztekanja časa je bil vzpodbuda za delo – in Dalmatin je pri komaj 37 letih že videl svoj opus perfectum, slovensko Biblijo, natisnjen. V 1500 izvodih – torej v mnogo večjem številu, kakor ga dandanes doseže večina knjig ne samo pri nas, temveč tudi v marsikateri kvantitativno močnejši skupnosti.

Tretja stvar, ki jo gre omeniti, je sposobnost oziroma potrebnost uvidevanja dejanskega stanja – tako pri somišljenikih kot pri drugače mislečih. Trubarju leta 1577 gotovo ni bilo v veselje ugotavljati: »In summa, ti lutrski glih taku koker ti papežniki, ta vekši del od nih, v tih velikih smrtnih grehah [...], od samiga Kristusa prerekovanih, do vušes stoje.« Pa je vendar zapisal, kakor je videl, da je. Dandanes, ko ne moremo ne slišati zmerjanja tistih, ki mislijo po svoje, se pravi absolutno manjšinsko, ali skupinsko drugače, bi si bilo namesto orwellovskih minut sovraštva želeli več takšne resnicoljubnosti, kot jo je zmožel mož, ki ga nemara edinega zares ni mogoče pogrešati v slovenski zgodovini. Pa je bil človek, ki se mu je godila krivica. Bil je begunec in bil je izgnanec in bil je Slovenec, ki se mu na celotni časovni osi, tako rekoč od Argonavtov do astronautov,

prileplja zapredenost v sto in eno kolektivno krivdo oziroma sumljivost – od pripadnosti podeželanskemu domačijstvu prek drobnoburžoaznega porekla (na kar namiguje že njegov priimek, ki izvorno pomeni toliko kot mlinar – otrobar) do sovražnega govora v strastnih besedah proti »tim zupernikom« Gospoda Boga. Kot da so ljudje pri nas samo taki in ne kot povsod tudi drugačni.

Četrty temelj reformacijske dediščine je resno pojmovanje besede ter njenega pomena in smisla. Trubarjeva velika iniciativa je bila poskus zasutja prepada med reformatorji na Nemškem in v Švici. Zato je ob njihovih sporih o celoviti ali le duhovni prisotnosti Kristusovega telesa v zakramentu evharistije menil, da je skrivnost vere zares skrivnost in o njej ni mogoče reči nič drugega kot to. Če bi bilo kar koli znanega, bi rabili drugo besedo. Prav tako se ni šalil, ko je leta 1555 v svojem drugem Katekizmu pisal o »slovenski deželi« in to oznako nemudoma razložil tudi svojemu korespondentu Heinrichu Bullingerju kot zaobsegajočo prostor, v katerem je pred begom na Nemško pridigal 17 let. Šlo je za ozemlje, ki ni bilo omejeno s tedanjimi političnimi mejami, ne Trsta, ne Kranjske in ne Štajerske. In, seveda, niti malo neresnosti ni tam, kjer govori, kako »mi, Slovenci« čemu pravimo, pa čeprav nas danes neuki ljudje, ki so si za življenjski cilj izbrali potrditev bridko stvarne ugotovitve Žarka Petana, da je znanje moč, neznanje pa premoč, prepričujejo, kako se nikoli ni označil za enega od nas. Se je. Nedvoumno. Dokler se bale stotakov iz javnih virov valijo v črne kuhinje falsifikatorjev zgodovine in dokler v šolah in drugod ne pripovedujejo le tistega, kar drži in kar je zato vedno ne samo primerno, temveč tudi potrebno izreči, mora vsakdo sam neutrudno ločevati razkrivajoče besede od zavajajočih. Tu se ni mogoče zadovoljiti z nobenimi približki, kajti Trubar svari pred zlom, ki je zmerom vseobsežno: »[G]di [hudič] to glavo mora noter perpraviti, tukaj on ž nega celim životom noter uleze[.]« Odkar velja, da pametnejši popusti, na svetu vladajo najvztrajnejši. Takšen pa dejansko mora biti vsak, ki noče biti prevaran. Nihče ni prevelik, da bi kateri koli problem lahko štel za preneznaten. Nihče ni tako neznamen, da bi ga kateri koli resen problem obšel.

In končno, tu je še Trubarjevo zaupanje v pravico. »Zastopnemu človeku«, ki je v središču njegove »antropologije«, tega ni treba razlagati,

ker brez nje ne more. Za ostale pa je naš reformator leta 1577 monumentalno zapisal: »In summa, vsi tirani, mamaluki, kir te prave krščénike so sovražili, preganali, martrali inu morili od začetka tiga sveta, so hud konec vzeli.«

Naj bo pravica kdaj tudi pri nas izkušnja. Če je navdiha dovolj, nemara niti ni treba, da je tudi svarilo. Zgodovine si niso izmislili mrtvi, da bi z njo mučili žive, temveč minevajoči, da bi trajanje prihodnje rojenih naredili za modrejše od svojega.

UDK 23:284.1:141.7

1Hegel G.W.F.

Božidar Debenjak

Warum heißt es bei Hegel: „Ich bin Lutheraner.“ Das Luthertum in den Schriften eines der größten Philosophen

Hegel selbst deklariert sich als Lutheraner. Und sein Gesamtwerk ist wirklich tief lutherisch. Die drei großen Worte Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit sind zuerst im Christentum erklärt, müssen jedoch in der Reformation wiederholt werden; als danach die französischen Aufklärer „in anderer Gestalt die Luthersche Reformation vollbracht“ haben, werden diese Worte zum Kampfruf der Revolution. Hegel betont die Hauptpunkte der Reformation, in erster Reihe die Freiheit. Die Übersetzung macht die Bibel zum „Volksbuch“. In der Lehre über die Eucharistie lehnt er sowohl die katholische wie die reformierte Deutung ab und bekräftigt die Lutherische. Hegel ist auch im Verhältnis von Staat und Religion Protestant, nicht ohne ausdrücklich zu warnen vor der Beliebigkeit der Gesetze und der Willkür der Machthaber. Die protestantischen Länder sind im Vorteil, dass es in der wahren Haltung das Zutrauen herrscht. So ist auch die Nordamerika im Vorteil gegenüber Lateinamerika. Der religiöse Fundamentalismus ist unakzeptabel, er fußt ja auf dem Subjektivismus.

UDC 316.74:284.1:929Luther M.

Vitomir Tepes

Young Luther: childhood, schooling, his academic and social environment

Universities were the main *habitus* of the high Middle Ages, when sufficient freedom developed for unfettered research at a time when medieval society had come to the verge of collapse, a time that today we call the modern period. In present-day Europe a new confession, now known as Protestantism, had come into existence on the basis of reform endeavours within the western church of that time. These endeavours are now given the joint name of the Reformation. This would not have occurred without individuals who prepared the way for it, one of them being Dr. Martin Luther. His life and passion speak to us even today, since Luther was probably one of the first free-thinking souls who at that time “stood and withstood” despite his stubborn persistence concerning his discovery.

Thus the free individual was born for free people, who are the *essence* of modern society. This implies also each person's responsibility for well-being of others.

Key words: Luther, university, disputation, Reformation, politics, ethics

UDC 274.5(497.4)'15':271/279

Jonatan Vinkler

The *House Postil* of Primož Trubar (1595) – the first major narrative text in Slovenian literature and its contexts

The final work by Primož Trubar (1508-1586), his translation of Martin Luther's *House Postil*, was published posthumously (1595). Along with Dalmatin's Bible (1584), this publication was the most extensive and richly illustrated book in 16th-century Slovenian Protestant literature, and until the sermon handbook *Sacrum promptuarium* (1691-1707) of Janez Svetokriški it constituted for almost an entire century the largest collection of prose texts in the Slovenian language – *the first extensive Slovenian prose corpus*.

Yet prior to this, the works *En regišter, ena kratka postila* (Primož Trubar, 1558, 8°, 256 pp.), *Postilla slovenska* (Sebastijan Krelj, 1567, 12°, 352 pp.) and *Postila* (Jurij Juričič, 1578, 8°, 980 pp.) had also appeared in the postil genre. The existence of these last mentioned works was denied at the end of the 16th century among Protestants in Carniola (A. Savinec, F. Trubar), and this involved a corpus of texts which as a translation/interpretation of the *Postille Deutsch* of Johannes Spangenberg (1543, I-II) was considerably larger than Trubar's early postil.

The article thus studies the development of the postil genre from its origin in the Middle Ages, the postil as a textual structure in the Reformed Church (including the texts of the Bohemian Hussite Reformation of the 15th century) and in particular the conditions in cultural and intellectual history for 1) the origin and early reception of Luther's/Trubar's *House Postil* and 2) the "erasure" of Krelj's/Juričič's postil from public memory as early as among Slovenian Protestants of the 16th century. The author ascertains that the reasons for the rejection of the postil texts written by Sebastian Kralj and Jurij Juričič (at the same time also the *damnatio memoriae* of their author/authors) can probably be sought in: 1) the personal animosity between Trubar and Kralj; 2) the religious conditions in the Reich, where the Württemberg Lutheran Church with Jacob Andrea at its head probably understood Inner Austria to be its exclusive missionary domain; and 3) concern for Lutheran orthodoxy.

The author establishes that the likely textual basis for Trubar's Slovenian translation of Luther's house postil is either the Augsburg edition of the German original of 1545 or the Nürnberg edition of 1549, or perhaps reprints of the latter from the years 1554, 1561 or 1564.

Key words: Martin Luther, House postil (*Hauspostille*), Primož Trubar, postil (genre), Sebastijan Krelj, textual criticism.

UDC 271/279

821.163.6:284.1(497.4)

929 Vegerij P.P.:930.85'15'

Tomaž Jurca

To inquisitors across Italy – Vergerio's polemic against the authors of the Roman index of prohibited books issued in the year 1559 in the light of condemnation of the classics of Italian literature, who »testified for the truth«

Pier Paolo Vergerio's extensive production of pamphlets printed mainly in exile includes a series of very interesting polemic reactions to Church indexes of prohibited books. The most notable characteristic of these polemic pamphlets, which could be defined as literary works, are the so-called counter-indexes, lists of books not included in the original Church indexes with which Vergerio tried to influence the censors and also readers in Italy. The purpose of these counter-indexes is not to denounce his brothers in faith, since their function is primarily polemic and psychological. They are mainly an intelligent instrument of a skilled speaker bound to his mission, with which the Protestant propaganda achieves new dimensions. From 1549 Vergerio published eight interventions against indexes of prohibited books and among these the most interesting is probably the last one, regarding the index of Rome, issued in the year 1559. This pamphlet also includes a record of Primož Trubar and the Slovene translation of *The New Testament*, which, along with other important translations of the *Bible*, also found its way onto Vergerio's counter-index. In his struggle against censorship, Vergerio's main weapons are his well-informed and perceptive mind and, last but not least, the voices of the classics of Italian literature, prohibited by the Church. Because of their testimony, Vergerio's printed word, which penetrated Northern Italy after 1549, achieves wider audiences and becomes an important factor in the diffusion of the message of the Gospel in this territory.

UDC 521:22:2-1

Walter Sparr

Heavenly physics and earthly fate: cosmology as a challenge to theologies after the Reformation

Protestant as well as Roman Catholic scholars (Copernicus, Kepler, Galileo, Newton, Leibniz, etc.) and church institutions were involved directly and indirectly in the "Copernican revolution" of cosmology in the 16th and 17th centuries, which destroyed the then current picture of the world with the Earth as a safe human habitation in the centre of creation and God's attention. The spatial hierarchy with the Earth below, the cosmic sky above it, and the religious sky over both of them "up there" had collapsed. Regardless of confessional differences, the explanation persisted for a long time that the Copernican system was merely the better/best cosmological model for calculations, and not a

description of reality alternative to the Biblical picture of the world. On the Catholic side, for a long time there was a metaphysical postulation of the cosmic/spatial existence of a religious sky, and Catholic Baroque church architecture and painting continued to provide for an illusionistic presentation of the religious sky/heaven up there above the Earth, clouds and stars. On the Lutheran side, with Luther and others after him (Schleiermacher), there was a dissociation of cosmic space and the religious sky, a desacralization of the sky and a concept of divine omnipresence and divine activity as something non-spatial (*raumlos*). In Euclidian geometrical space it was not possible to position special religious/divine places. Thus in Protestant theology the category of time gained precedence over the category of space (“God dwells within time”). The “farewell to cosmology” in official church doctrine and theology opened the door in the religious imagination of believers to popular esoteric notions of “the next world” and “higher” worlds. Forms of non-Euclidian geometry present still new challenges and possibilities. But the task of theology is not to develop again cosmologies to compete with scientific models of the universe. Instead of constructing cosmological theories which would find space for God, the task of theology is to develop the phenomenology of spaces in which God is experienced as present. Here there is today a promising convergence concerning the confessional traditions that have so far diverged, and the present “spatial turn” in culturology can also support it.

UDC 274:091(497.4Ljubljana)'1578-1596'
271/279

Barbara Žabota

When the dead speak – a Protestant register of deaths in the light of new research

The Ljubljana Protestant register (1578–1596) counts as the oldest register in the continental area of present-day Slovenia. The book was given to the (Protestant) church community on New Year's Day 1578 by Marko Stettner (junior), a town councillor in Ljubljana. The book is made up of several parchment sections differing in the number of pages, and is bound in brown leather. At the time of its origin, it contained at least 324 folios and was divided into christening, wedding and funeral sections and a list of communicants. Only 57 folios (a good sixth of the entire book) are extant today, comprising part of the list of communicants and part of the funerals section.

Despite this truncated condition, the extant part offers a considerable amount of data about people who lived and worked mostly in Ljubljana in the second half of the 16th century, about their family connections, professions, social status, etc., and is comparable with extant Protestant registers in Graz and Klagenfurt.

Thanks to the genealogist Johann Gothard Lukančič (1665–1711) and his genealogies of noble families, it is possible at least in some places to reconstruct the missing parts of this Protestant register, since Lukančič took from the then entire book details about christenings, weddings and funerals of individual members of noble families. The reliability of his excerpts of funerals can be compared with the still preserved original entries in the burial register. Pre-

cisely because of his faithful citation of the sources used and exceptional exactitude in copying the contents of individual entries from the original, his genealogy counts as a very reliable secondary archival source, which helps the researcher to fill in the missing pieces of the mosaic.

UDK 274.5(497.4Maribor)'18/19'
271/279:316.7

Boštjan Zajšek

„Deutsche“ Lutheraner und „slowenische“ Katholiken: Einige Momente aus der Geschichte der deutschen evangelischen Gemeinde zu Maribor im 19. und 20. Jahrhundert

Die Untersteiermark war Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts Zeuge einer zweifachen gesellschaftlichen Spaltung – einerseits entflammten die nationalen Reibungen zwischen der slowenisch- und der deutschsprachigen Bevölkerung, andererseits zwischen den Angehörigen der Römischkatholischen und der Evangelischen Kirche. Beide Bewegungen verschmelzten in Maribor teilweise, da die Mehrheit der Mitglieder der Evangelischen Kirchengemeinde in Maribor deutschstämmig oder -freundlich war, zu der katholischen Geistlichkeit hatten dieselben andererseits ein negatives Verhältnis, da man der Meinung war, dass diese sich hauptsächlich für die slowenischen Interessen einsetzte. Zwischen den beiden Polen fehlte es nicht an scharfen Worten und sogar physischen Feindlichkeiten (besonders was den nationalen Konflikt angeht). An ihrem Höhepunkt zählte die Mariborer Kirchengemeinde fast 2,5 tausend Gläubiger, so viel wie das gesamte 1919 gegründete Seniorat der deutschen evangelischen Gemeinden in Slowenien. Obwohl die Los-von-Rom-Bewegung in der Untersteiermark auf einen besonders fruchtbaren Boden fiel und die Mariborer Kirchengemeinde am Anfang des 20. Jahrhunderts den höchsten Zuwachs an Mitgliederzahl auf dem gesamten Gebiet Österreichs erweisen konnte, bildeten die Evangelischen stets eine Minderheit sowohl in der Stadt wie auch auf dem Land. Die Tatsache, dass es sich größtenteils um Deutsche handelte, führte 1945, nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges, zur Vergeltung seitens der slowenischen (kommunistischen) Behörde und zur entgeltigen Abrechnung mit der Kirchengemeinde. Heute erinnern an die einst deutsche Glaubensgemeinschaft die Kirche (erbaut 1869) und das Pfarramtgebäude, der Gottesdienst wird in der slowenischen Sprache geführt.

UDC 27-24
268:27-72:1

Alen Širca

Early Christian writings between kerygma and the canon

The message of salvation (kerygma) made possible the rapid expansion of Christianity but differing explanations (“theologies”) of this message soon appeared. Thus in

contemporary New Testament studies, several burning questions have arisen. Must we rather speak of “Christianities”, which later on were suppressed, especially by the Roman Church? What is the role of the unity of the New Testament canon in the multiplicity of early Christian literature? Why did some early Christian writings not become incorporated in the canon?

This article concentrates especially on showing the varied yet unified Christianity of the first and second centuries. The fundamental basis of the “unity in variety” of the early Christian Church can be sought in the kerygma, which focused on the risen Christ and his “Spirit”, who existentially transforms the believer. This basic experience can then be “clothed” in a variety of more or less “orthodox” sounding expressions. As an example of “untypical” early Christianity we can take the Johannine community, in which John’s Gospel is supposed to have appeared. With the interpretation of the Semitic notion of “the Father’s bosom”, which we find in John’s gospel as well as in the Odes of Solomon, the first extant collection of Christian hymns, we can penetrate to the oldest layer of Judaeo-Christian (Semitic) Christianity, which in later centuries was lost due to the hegemony of Hellenistic culture.

UDC 316.7:284.1:94(4)

Marko Kerševan

**Max Weber, Protestantism and the question of the “Christianness”
of western civilization**

The emphasis on the notion that western civilization has Christian “roots” or “foundations” quickly founders in view of the fact that when Christianity and the Christian churches were at the height of their power and influence, in the Middle Ages, western/European societies were not essentially different in their achievements and style of life from the societies close by or further afield where other great religions dominated, especially Islam. Europe experienced accelerated economic, cultural and political development as well as military power over these other societies only at a time when the unity and influence of the Christian churches was weakening, a time of secularization, declericalization and desacralization. Max Weber’s thesis about the influence of the Protestant ethic on the formation of the modern capitalist spirit as an essential element in the shaping of modern western capitalistic society means that Protestant Christianity, especially in its Calvinistic Reformation character, helped to form such a modern secularized society. Weber does not deny the possibility for a modern/capitalistic development in societies with other religious traditions, since he knows and acknowledges the inner dynamics of the great world religions; he persists only as regards the uniqueness of the development of the western/Christian/Protestant world thus far. What then do Weber’s image of the “iron cage” of modern capitalistic society, where a (religious and ethical) spirit which willy-nilly helped to create it is considered not to exist any longer, and his diagnosis

about the (polytheistic) “religious daily routine” of people in the modern society of his (and our?) time speak about?

UDK 2-67

316.74:274.5(497.4)'18/19'

Angela Ilić

**„Reicht uns Herz und Hand!“ Solidarität deutscher Protestanten
mit evangelischen Christen in den slowenischen Ländern, 1856–1918**

In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts kam es zu einer zunehmenden Verschärfung ethnischer, sprachlicher und konfessioneller Unterschiede in der Habsburgermonarchie – ein Trend, der bis zum Ende des Ersten Weltkrieges sich fortsetzte. In dem vorhandenen Aufsatz wird es gefragt, welche Rolle – wenn überhaupt – konfessionell orientierte grenzüberschreitende Organisationen durch die Unterstützung protestantischer Identitäten in unterschiedlichen ethnischen und konfessionellen Konstellationen vor Ort spielten. Dies wird durch das Beispiel des Engagements des Gustav-Adolf-Werkes, des evangelischen Diasporawerkes aus Deutschland in den evangelischen Kirchengemeinden in Laibach (Ljubljana), Marburg an der Drau (Maribor), Cilli (Celje) sowie in ausgewählten Gemeinden im Übermurgebiet (Prekmurje) untersucht.

UDK 27-246:396:305-055.2

Božidar Debenjak

Weggeschobene Jüngerinnen Jesu aus dem Neuen Testament

In der Zeit nach Jesu Wirken wurde die Rolle seiner Jüngerinnen allmählich verwischt; erst die Spurensuche in den kanonischen Evangelien und anderen frühchristlichen Schriften ergibt etwa sieben unmittelbare Jüngerinnen Jesu; die bedeutendste von ihnen ist Maria von Magdala, aber auch über Salome und Maria von Bethanien sind inhaltliche Aussagen zu finden. Apostel Paul berichtet über ihm gleichgestellte Frauen bei der Verbreitung des Evangeliums und in der rituellen Ausübung in der Gemeinde; störende Eingriffe der Redaktoren, mit der paulinischen Lehre inhaltlich nicht vereinbar, sind Zeugnisse des wieder erstärkenden Patriarchalismus. Die Reformation macht auch hier die Wende zum ursprünglichen Christentum; auch den Frauen wird die apostolische Rolle zuerkannt.

*Prevod povzetkov v angleščino: Margaret Davis
Bibliografska oddelava: dr. Alojz Cindrič*

SODELAVCI

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

mag. Geza Erniša, duhovnik v Evangeličanski cerkveni občini v Moravskih Toplicah in častni škof Evangeličanske cerkve AV v Sloveniji

dr. Angela Ilič, znanstvena sodelavka na Inštitutu za nemško kulturo in zgodovino Jugovzhodne Evrope pri Univerzi Ludwig Maximilian v Münchnu

dr. Tomaž Jurca, raziskovalec; prevajalec, italijanist in doktor sociologije kulture

mag. Franc Kuzmič, muzejski svetovalec v Pokrajinskem muzeju v Murski Soboti, v pokoju

dr. Marko Kerševan, redni profesor za sociologijo religije na Filozofski fakulteti v Ljubljani, v pokoju

Anja Paulič, arhivistka v Arhivu Republike Slovenije in doktorandka študija zgodovine na Filozofski fakulteti v Ljubljani

Hans-Otto Schneider, univ. dipl. teolog, znanstveni sodelavec na projektu »Controversia et Confessio« Akademije književnosti in znanosti v Mainzu, mainške Univerze Johannes Gutenberg in Leibnizevega inštituta za evropsko zgodovino v Mainzu

dr. Walter Sparn, redni profesor za sistematično teologijo na Teološki fakulteti erlangensko-nürnberške Univerze Friedrich Alexander, v pokoju

dr. Alen Širca, asistent na Oddelku za primerjalno književnost in literarno teorijo Filozofske fakultete v Ljubljani

dr. Vitomir Tepeš, zasebni raziskovalec, religiolog

dr. Jonatan Vinkler, izredni profesor za književnost na Fakulteti za humanistične študije Univerze na Primorskem, glavni urednik Založbe Univerze na Primorskem

mag. Boštjan Zajšek, profesor zgodovine in nemškega jezika s književnostjo, višji arhivist v Pokrajinskem arhivu Maribor

Barbara Žabota, arhivistka v Zgodovinskem arhivu Ljubljane in doktorandka študija zgodovine na Filozofski fakulteti v Ljubljani

 **energetika ljubljana**
Energetika Ljubljana, d.o.o.

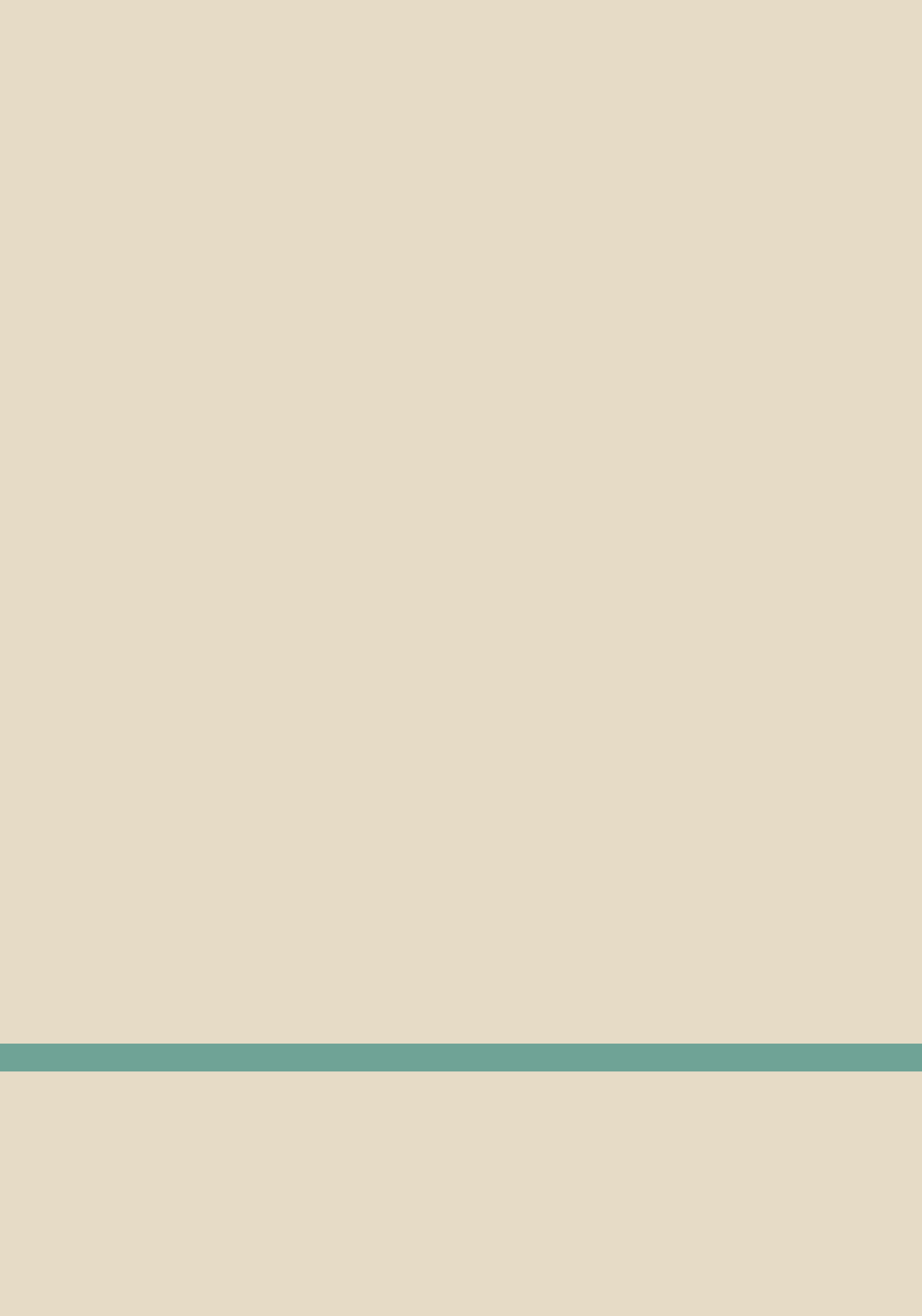

ENERGIJA

 **triglav**

 **ELEKTRO**
LJUBLJANA


Energija za življenje

 **ELES**
Elektro-Slovenija, d.o.o.



Jubilejno leto 2017 naj bo močan izziv k potrditvi in zavezi ekumenske angažiranosti kakor tudi h krepitvi lastne identitete. Pri tem seveda ni mogoče zanemariti sintagme »Ecclesia semper reformanda«, vendar ne le z vidika zgodovinske zapuščine, temveč tudi kot izziv za boljši svet v prihajajočih letih.

Gjeza Erniša

častni škof Evangeličanske cerkve AV

STATI INU OBSTATI

REVIJA ZA VPRAŠANJA PROTESTANTIZMA

CENA TE ŠTEVILKE 6 EUR

ISSN 1408-8363



9 771408 836003