

Luka Kelc

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

1. Uvod

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

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

2 Po SSKJ.

3 Izloči filio, ki je neseksualna ljubezen.

4 Izloči agape, ki je darežljiva ljubezen.

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

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

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

2. Tri hipoteze

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3. Analiza

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

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

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

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

4. Sklepi

4.1 Snovni svet

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

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

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

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

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

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

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

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

4. 2 *Telo*

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

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

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

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

4. 3 Erotična ljubezen

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

*

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

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

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

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

LITERATURA

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

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

VIRI

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

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