

STATI INU OBSTATI

REVĪJA ZA VPRAŠANJA PROTESTANTIZMA



IZ VSEBINE

Klaudija Sedar

Prekmurski evangeličani
in priključitev 1919

Luka Ilić

Matija Vlačić (1520–1575)
in njegova *peregrinatio academica*
od Labina do Wittenberga

Lilijana Žnidaršič-Golec

Novo o Primožu Trubarju
in Petru Bonomu

Karl-Reinhart Trauner

Zgodnja verska toleranca
v avstrijski vojski

Prevod: Protestantsko krščanstvo
in politika (Bonhoeffer,
Darmstadt, Heinemann)

ISSN 2590-9754
DECEMBER 2019

30/19

STATI INU OBSTATI

REVĪJA ZA VPRAŠANJA PROTESTANTĪZMA

ISSN 2590-9754

STATI INU OBSTATI

REVIJA ZA VPRAŠANJA PROTESTANTIZMA



Izdajata

Slovensko protestantsko društvo

Primož Trubar

Beethovnova ulica 9, 1000 Ljubljana

predstavnik: Matjaž Gruden

Univerza na Primorskem

Titov trg 4, 6000 Koper

predstavnica: dr. Klavdija Kutnar

Glavni urednik

dr. Marko Kerševan

Uredniški odbor

dr. Mihael Glavan

ddr. Igor Grdina

dr. Peter Kovačič Peršin

dr. Fanika Krajnc-Vrečko

mag. Violeta Vladimira Mesarič

dr. Vincenc Rajšp

dr. Cvetka Hedžet Tóth

Dušan Voglar

Odgovorni urednik

dr. Jonatan Vinkler

Namestnik odgovornega urednika

dr. Nenad H. Vitorović

30/2019

STATI INU OBSTATI

REVIJA ZA VPRAŠANJA PROTESTANTIZMA



Mednarodni sosvet International Advisory Board

dr. Emidio Campi, Zürich
dr. Silvano Cavazza, Trieste/Trst
dr. Luka Ilić, Balzheim
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

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

Oblikovalec
Kazimir Rapoša

Tehnična ureditev in jezikovni pregled
Davorin Dukič

Prelom
Jonatan Vinkler

Tisk: Grafika 3000, d.o.o., Dob
december 2019, naklada 250 izvodov

ISSN 1408-8363 (tiskana izdaja)
ISSN 2590-9754 (elektronska izdaja)

[https://doi.org/10.26493/2590-9754.15\(30\)](https://doi.org/10.26493/2590-9754.15(30))

Revija je uvrščena na ERIH PLUS (European reference index for the humanities and social sciences).

Izid revije je finančno podprla Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije iz sredstev državnega proračuna iz naslova razpisa za sofinanciranje izdajanja domačih znanstvenih periodičnih publikacij.



15. LETNIK

VSEBINA

	5	<i>Marko Kerševan: Beseda urednika</i>
RAZPRAVE, ŠTUDIJE	11	<i>Klaudija Sedar: Mentaliteta prekmurskih evangeličanov v začetku 20. stoletja</i>
	23	<i>Luka Ilić: Peregrinatio academica in življenjska pot Matije Vlačića Ilirika: od Labina do Wittenberga</i>
	45	<i>Lilijana Žnidaršič Golec: Novo o Primožu Trubarju in tržaškem škofu Petru Bonomu v notarski listini iz srede junija 1541</i>
	53	<i>Karl-Reinhart Trauner: Zgodnja toleranca v avstrijskih oboroženih silah</i>
	75	<i>Jonatan Vinkler: Češki bratje – 560 let. III: Na intelektualnem odru Češkega kraljestva: Jan Blahoslav</i>
ŠTUDIJSKI VEČERI	105	Študijski večeri 2019/2020
	107	<i>Božidar Debenjak: Katekizem 1550 – knjiga za zahtevne bralce</i>
	125	<i>Peter Kovačič Peršin: Andrej Gosar in njegova družbena ureditev</i>
	137	<i>Marko Kerševan: Vprašanje zla v krščanskih teologijah (v presojah sociologov religije). In memoriam Peter Berger (1929–2017)</i>
RAZGLEDI, VPOGLEDI	157	<i>Vincenc Rajšp: Avstrijski protestantizem v ogledalu svoje pravne zgodovine</i>
	171	<i>Walter Sparn: Svoboda in odgovornost v Lessingovem Modrem Natanu</i>
PREVOD	185	Protestantsko krščanstvo in politika: Tri pričevanja iz nemške zgodovine 20. stoletja
KRONIKA	201	Govor predsednika Državnega zbora Dejana Židana ob dnevu reformacije 2019 v Ljubljani
POVZETKI	207	Povzetki, Synopses, Zusammenfassungen
AVTORJI	221	Avtorji te številke



BESEDA UREDNIKA

Številka revije, ki je pred nami, je že na prvi pogled bolj usmerjena v zgodovino. Vendar lahko dodamo in moramo dodati: v zgodovino, ki/ker je zgovorna tudi za današnji čas, zgodovino, ki ji mi postavljamo vprašanja in jo kot tako (in tako) sploh vidimo.

Dva sestavka sta vezana na *veliki obletnici*. Eden na *100-letnico priključitve Prekmurja* in združitve Prekmurcev z večino slovenskega prebivalstva v isti državi, drugi na *500-letnico rojstva Matije Vlačiča*, Matthiasa Flaciusa Illyricusa (1520–1575). Priključitev je pomenila vključitev v skupni državni okvir edinega področja, na katerem so slovenski protestanti/evangeliki uspeli preživeti obdobje habsburške katoliške protireformacije. Istran, Labinčan, je kot emigrant s svojim delom pomembno zaznamoval poti in razpotja reformacije in reformacijske teologije v Luthrovi deželi. (Drugače kot Trubar, ki je z duhom reformacije in z njim povezanim slovenskim knjižnim delom odločilno zaznamoval reformacijo in njene sadove v svoji domovini.) Trije prispevki osvetljujejo obdobje začetnega *uveljavljanja sodobne verske tolerance*: njeno razsvetljenko idejno ozadje (Lessingov *Modri Natan*); praktične spodbude zanj in začetke njenega prakticiranja (v avstrijski vojski); njene pravne formulacije in kodifikacije v avstrijski zakonodaji o položaju protestantov tistega časa. Vsi trije prispevki avstrijskih in nemških avtorjev so vsak na svoj način tudi prispevki o naši (takrat skupni) kulturni, državni in pravno-politični zgodovini.

Pri izbiri *Prevoda*, treh *pričevanj iz novejše nemške zgodovine* (Bonhoeffer, Darmstadtska izjava, Gustav Heinemann), nas je vodilo ponovno oživljanje zlih duhov preteklosti in vprašanje, ki se mu tudi na Slovenskem ne moremo/smemo izogniti: kaj je šlo narobe, kaj je bilo z (ne le protestantskim) »krščanstvom in politiko«, da se je zablodilo (ne le v Nemčiji!) – in kaj delati, na kaj biti pozorni, da se ne bi zabloda ponovila.

Dva prispevka sta tudi tokrat usmerjena v trdo jedro raziskovanja in pisanja v naši reviji (simbolizirano s portretom na platnicah): v raziskovanje in pisanje o *življenju in delu Primoža Trubarja*. Eden prinaša nova dejstva, nov dokument, eden prikaže dosedanje in doda nove vidike interpretacije (pomena) njegovega dela. Drugi prispevki, ki so jih avtorji pripravili kot predavanja na *študijskih večerih Slovenskega protestantskega društva*, poskrbijo za dodatno raznovrstnost vsebine te številke.

Razprave, študije začinja članek Klaudije Sedar, ki piše o razpoloženju, previdnosti, celo zadržanosti *prekmurskih evangeličanov pri vključevanju v nove državne okvire*, saj jim ti niso vzbujali zaupanja v primerjavi z dotedanjim, ogrskim, znotraj katerega so prekmurski slovenski evangeličani v dolgi zgodovini uspeli oblikovati in ohraniti svojo slovensko narodno in evangeličansko versko identiteto. Toda oboje je pomenilo trdno osnovo za kasnejše (in sedanje) samozavestno in tvorno vključevanje slovenskih prekmurskih evangeličanov v skupno življenje združene Slovenije. Avtorica daje s svojim prispevkom zaslužen priznanje pokojnima raziskovalcema Mihaelu Kuzmiču in Francu Kuzmiču, ki sta kot pripadnika Binkoštna cerkve dovolj od blizu in hkrati z zadostno distanco, tako rekoč »od znotraj« in »od zunaj«, opazovala, razumela in trezno presojala položaj in ravnanje prekmurskih evangeličanov.

Luka Ilić, eden najboljših poznavalcev življenja in dela *Matije Vlačiča* (o njem je že pisal v številkah 15-16/2012 in 17-18/2013 naše revije), tokrat objavlja razpravo, ki se osredotoča na začetke Vlačičeve življenjske in akademske poti, ki ga je vodila iz rodnega Labina v Istri preko Benetk v Tübingen, Wittenberg, Magdeburg, Jenö, Regensburg,

Strasbourg do Frankfurta, kjer je umrl; v tej zvezi objavlja tudi doslej nepoznani dokument v latinskem izvorniku in slovenskem prevodu (Martina Benedika). Kot je znano, je bil Trubarjev naslednik na mestu superintendenta v Ljubljani Sebastijan Krelj (1538–1567) Vlačičev študent v Jeni, kasneje pa njegov pomočnik in podpornik njegove (»flacijanske«) smeri v reformacijskih razhajanjih. Med bivanjem v Regensburgu (1562–1565) je Vlačić razvijal tudi ideje in iniciative glede uveljavljanja reformacije v slovenskem, hrvaškem in in širšem balkanskem prostoru (tako tudi o ustanovitvi akademije za teološko izobraževanje pridigarjev s tega področja).

Lilijana Žnidaršič-Golec poroča in razpravlja o novoodkritem arhivskem viru, notarski listini, ki pomeni nov kamenček v mozaiku podobe *odnosa med tržaškim škofom Petrom Bonomom in Primožem Trubarjem*. Članku je priložena fotografija dokumenta.

Avstrijski avtor, zaposlen v avstrijski vojski, Karl-Reinhart Trauner raziskuje in dokumentira načine in razloge *zgodnje verske tolerance* v cesarski avstrijski vojski že v času pred *Tolerančnim patentom* Jožefa II. in po njem. Ravnanja v *avstrijskih oboroženih silah* so postala vzgled za postopno uveljavljanje verske tolerance tudi na drugih področjih tedanje avstrijske državnosti (ki je takrat zajemala in zadevala tudi naše dežele in ljudi). Jonatan Vinkler nadaljuje svojo obsežno in natančno raziskavo *čeških bratov*, s katero odpira našo revijo v širši srednjeevropski prostor in širi obzorje (ne le našega) poznavanja protestantizma in njegove dediščine.

V *Študijskih večerih* se je Božidar Debenjak vrnil k prvi slovenski knjigi, *Trubarjevemu Katekizmu 1550* (ki ga imamo zdaj po zaslugi Trubarjevega foruma, Kozme Ahačiča in Vinka Ošlaka tudi v sodobni slovenščini), ter predstavil, dokumentiral in poudaril vsebinsko in formalno zahtevnost (ter že zato »ogromnost«) tega prvega, vstopnega koraka slovenske tiskane besede. Peter Kovačič Peršin seznanja bralce z idejami in zamislimi družbene ureditve *Andreja Gosarja* (1887–1970), družboslovca in politika, katerega delo je bilo po 2. svetovni vojni zamolčevano in omalovaževano, pa čeprav (ali prav zato) so bile njegove ideje in kritike izziv za tedanje (in sedanje!?) enostranske koncepcije

(in se vsaj v nastavkih tudi uporabljale, ne da bi se to priznalo). Marko Kerševan prikazuje obravnavo *vprašanja teodiceje*, kot sta jo videla in presojala klasik sociologije *Max Weber* in sodobni *ameriški sociolog religije Peter Berger* (1929–2017), slednji tudi ob vpogledu v sodobne teološke usmeritve. S predavanjem želi avtor dati *hommage* nedavno umrlemu sociologu religije, ki je ob svojem sociološkem raziskovanju »človeka v moderni družbi« posvečal posebno pozornost tudi njegovim (para)religioznim iskanjem (ki se jim tudi Berger ni izogibal). Njegovo knjigo *Vprašanja vere: skeptična pritrnitev krščanstvu* imamo tudi v slovenskem prevodu.

V rubriki *Razgledi, vpogledi* Vincenc Rajšp pod naslovom *Avstrijski protestantizem v ogledalu svoje pravne zgodovine* predstavi pravkar izdano knjigo *avstrijskega zgodovinarja Karla W. Schwarza*: pravne ureditve (in problemi), ki jih obravnava knjiga, vse do konca 1. svetovne vojne in konca skupne habsburške države zadevajo tudi sedanji slovenski prostor (razen delno Prekmurja), po tem obdobju pa so izziv za primerjave naših in avstrijskih pravnih rešitev/ureditev ter problemov, ki so ostali ali nastali na novo. Walter Sparn ponuja ponovno branje – in nove poudarke pri branju – *klasičnega teksta Gottholda Ephraima Lessinga* (1729–1781), dramske pesnitve *Modri Natan* iz leta 1779 (imamo ga tudi v slovenščini v prevodu Josipa Vidmarja). Tekst, ki je izražal začetke razsvetljskega pojmovanja verske tolerance (in sam prispeval k njej), kliče po ponovnem branju v sedanjem času hkratnega povzdigovanja in krize razsvetljskih idej, predvsem pa povečane in akutne potrebe po *toleranci in odgovornosti* v odnosih med (ne)verniki različnih verstev (in kultur).

Rubrika *Prevod* tokrat prinaša prevod *treh besedil, pričevanj iz novejše nemške zgodovine*, iz kritičnega in kriznega časa nemške politike nasploh in nemškega protestantskega (in katoliškega) krščanstva znotraj tega (pa seveda tudi nemške socialne demokracije in leve komunistične politike) – iz časa nemške poti v katastrofo nacizma in druge svetovne vojne, časa po njej in poti iz nje: *pridigo mladega Dietricha Bonhoefferja ob prazniku reformacije 6. novembra 1932* v Berlinu; *izjavo o krivdi nemške evangeličanske cerkve s strani »levice«* v cerkvi iz leta 1947, s ključ-

nim spoznanjem/priznanjem »zablodili smo«; kratke smernice/opomnik za *odgovorno politično delovanje evangeličanov*, ki jih je v času umirjanja in prenove leta 1957 napisal *Gustav Heinemann* (1899–1976), eden od vodilnih ljudi v povojni Evangeličanski cerkvi v Nemčiji in (bodoči) predsednik Zvezne republike Nemčije (v burnih letih 1969–1974).

V *Kroniki* objavljamo govor predsednika državnega zbora Dejana Židana na državni proslavi dneva reformacije 30. oktobra 2019 v Cankarjevem domu v Ljubljani.

Marko Kerševan



Klaudija Sedar

MENTALITETA PREKMURSKIH EVANGELIČANOV V ZAČETKU 20. STOLETJA

Da Prekmurje pripade k tedanji Kraljevini SHS, je potrdil Vrhovni svet petih (*Conseil des Cinq*) na pariški mirovni konferenci 9. julija 1919, ko je bila razvodnica med Muro in Rabo določena tudi kot mejna črta. Dovoljenje za zasedbo Prekmurja je bilo izdano 1. avgusta 1919 in 12. avgusta 1919 je jugoslovanska vojska Prekmurje tudi zasedla. Pet dni zatem, 17. avgusta 1919, pa je na množičnem ljudskem zborovanju v Beltincih vojaška oblast upravo nad pokrajino tudi predala civilnemu upravitelju. (Slavič 1935, 74) Z ozirom na 100. obletnico priključitve Prekmurja in združitve prekmurskih Slovencev z matičnim narodom, ki jo praznujemo v letu 2019, se pričujoči prispevek osredotoča na mentaliteto evangeličanov v Prekmurju v začetku 20. stoletja, ko so priprave na zgodovinske spremembe vse bolj zorele, čemur pa naj po dosedanjih prikazih evangeličani ne bi bili posebej naklonjeni. To področje v preteklosti ni bilo pogosto deležno poglobljenih raziskav oziroma so se stvari posploševale, verjetno tudi zaradi negativnega prizvoka, ki se je oprijel prekmurskih evangeličanov pri opredelitvi glede odcepitve od Madžarske in priključitvi k tedanji Kraljevini SHS. Namen tega prispevka je tako izpostaviti predvsem dosednji nepristranski pogled k tej tematiki, pri čemer imata veliko vlogo dva velika strokovnjaka na področju protestantizma v Prekmurju, žal že oba preminula, dr. Mihael Kuzmič in mag. Franc Kuzmič. Njun prispevek je toliko bolj dobrodošel zaradi objektivnosti, saj ju na evangeličane ni vezala specifična vez, zato naj služi tudi kot iztočnica za razmislek o dejanskem odnosu in ravnanju prekmurskih

evangeličanov v začetku 20. stoletja, ko so v kontekstu zgodovinskih sprememb Prekmurci tudi uradno postali Slovenci. Oba Kuzmiča pri evangeličanih in njihovi »navidezni« zadržanosti do teh sprememb v začetku 20. stoletja poseben poudarek poleg same organizacije evangeličanske cerkve dajeta njihovim izobraževalnim središčem, narodni zavesti in protestantski pisni tradiciji kot temelju za versko, narodno in jezikovno identiteto.

Organizacija evangeličanske cerkve v Prekmurju do 1919

S prihodom reformacije v Prekmurje, ki se beleži v prvi polovici 16. stoletja, so kaj kmalu zaživele tudi številne evangeličanske cerkvene občine, organizacijo katerih potrjuje vizitacijsko poročilo iz leta 1627. Sprejemanje nove vere je bilo tesno povezano z versko naravnostjo zemljiških gospodov, ki jih je poudarjanje protestantske demokracije pritegnilo; tudi zato se je nova vera v teh krajih širila zelo hitro in se tudi hitro ukoreninila. Vzporedno z evangeličansko vero se je širil tudi kalvinizem, ki je imel močne zagovornike zlasti na Ogrskem, toda nekoč zelo dobro delujoča kalvinska oziroma reformirana cerkev se je kasneje umaknila na obrobje in se po prvi svetovni vojni v Prekmurju ohranila le v krajih ob današnji slovensko-madžarski meji. Reformaciji je sledila protireformacija s pričetkom v letu 1672, ki v Prekmurju v primerjavi z drugimi slovenskimi pokrajinami vendarle ni bila zelo uspešna. Med poglavitnimi vzroki M. Kuzmič omenja obrobnost pokrajine in upravno pripadnost ogrskemu delu države, kjer so zemljiški gospodje ohranjali svojo versko svobodo v večji meri kot drugod. (M. Kuzmič 1986a, 213; F. Kuzmič 2006b, 34; Šebjanič 1977, 13–14) Vsekakor lahko dodamo, da je bil pred tem reformacijski temelj dobro utrjen, pa ne le to, trdno so ohranjali zvestobo verskemu prepričanju.

Seveda so bili ukrepi protireformacije zelo nenaklonjeni protestantom, saj so bili protestantski duhovniki in učitelji izgnani, cerkve in šole pa odvzete, kar je intenzivno potekalo vse do leta 1733, zaradi česar je protestantsko bogoslužje v Prekmurju začasno prenehalo. Leta 1681

je bilo le-to omejeno na »artikularne kraje« izven njihovega narodnega ozemlja; evangeličanom so bili z artikuli ali zakonskimi členi določeni kraji na Ogrskem, tako sta bila prekmurskim evangeličanom v Železni županiji določena kraja Nemescsó in Celdömölk v Železni županiji ter Surd v županiji Somogy, kalvincem pa kraj Felső Ör v Železni županiji in Szilyágyu v županiji Zala (Kerčmar 1995, 114; M. Kuzmič 1996, 55). V tem času so prekmurski evangeličani (po podatkih več kot dva tisoč) začeli svoje domove tudi zapuščati in se v upanju na boljše življenje in versko svobodo naselili v županijah Vas, Veszprém in Somogy (Kerčmar 1995, 226; F. Kuzmič 2006a, 184). Pri tistih, ki so ostali doma, pa so za ohranitev vere skrbeli družinski očetje, ki so zbirali svoje družine k domačemu bogoslužju s petjem, z molitvami in branjem. Ta zvestoba se jim je obrestovala z objavo Tolerančnega patenta oziroma edikta leta 1781, s katerim je Jožef II. končal verska trenja in podelil versko svobodo vsem protestantom helvetske in augsburške usmeritve ter pripadnikom grške ortodoksne cerkve v mestih in naseljih, kjer je živelo več kot 100 družin ali 500 duš. (Šebjanič 1977, 58) Že leta 1783 so bile tako kot prve ustanovljene tri evangeličanske cerkvene občine, v Puconcih, Križevcih in na Hodošu, katerih članstvo je tedaj tvorilo 2.234 družin (M. Kuzmič 1996, 56).

Od leta 1783 do 1922 so bili prekmurski evangeličani vključeni pod cerkveno upravo prekdonavskega distrikta (*Dunántúl*) evangeličanske cerkve na Madžarskem. Evangeličani soboškega področja so spadali v okvir seniorata v Körmendu, in sicer k Prekdonavski škofiji s sedežem v Sombotelu, lendavski pa v območje škofije v Legradu (F. Kuzmič 2006a, 192). Kmalu po priključitvi Prekmurja tedanji Kraljevini SHS je 7. oktobra 1919 sombotelski evangeličanski škof Bela Kapi poslal takratnemu murskosoboškemu evangeličanskemu Štefanu Kovaču dopis, s katerim mu je zaupal deset cerkvenih občin in dolžnost seniorja vse do ustanovitve uradno potrjenega seniorata, kar se je zgodilo 2. februarja 1922, za seniorja pa je bil izvoljen soboški duhovnik Štefan Kovač (F. Kuzmič 2006a, 184). Seniorat sicer popolne samostojnosti ni imel, ampak se je kot celota vključil v okvir evangeličanske cerkve v Jugoslaviji in si s tem ohranil pravico uporabe bogoslužnega jezika pri pouku in li-

teraturi. Zunaj Prekmurja pa je med vojnama v dravski banovini deloval seniorat nemške evangeličanske cerkve.¹

Vprašanje evangeličanske narodne zavesti

Kot je pred dobrimi tremi desetletji ugotovil M. Kuzmič, so dela, najsi bodo splošne ali literarnozgodovinske narave, pri obravnavi prekmurskih evangeličanov in njihovega delovanja v drugi polovici 19. stoletja pa tja do konca druge svetovne vojne v tej navezi v večini vključevala oznako »madžaroni«, kar se je nanašalo tako na duhovnike Cerkve kot na izobražence in ponekod celo na celotno protestantsko skupnost (M. Kuzmič 2002, 154). Zelo zanimivo je, tako F. Kuzmič, da so tisti, ki so zadevo zaznavali negativno, to vseskozi in v vsem tako tudi prikazovali, obtoženi pa se niso upali zagovarjati ali braniti (F. Kuzmič 2006a, 181). Oznako madžaron je bilo v različnih kontekstih slišati tudi v letošnjem letu, ko je beseda tekla o dogajanju in dogodkih v Prekmurju izpred stotih let, torej leta 1919, čeprav je bila morda uporabljena v nekoliko milejši obliki. Za koga pa je sploh upravičeno uporabiti slabšalno oznako madžaron, ki se sicer v literaturi o madžarizaciji ogrskih Slovencev pogosto uporablja? Mihael Kuzmič (1996, 60) to oznako prepoznava celo kot hud greh. Tri najpogostejše izraze, ki jih nikakor ne smemo enačiti in jih je potrebno uporabljati preudarno in premišljeno, tudi podrobneje razloži (M. Kuzmič 2002, 154):

- Madžar – pripadnik madžarskega naroda;
- madžaron – Madžar ali pripadnik drugega naroda, ki po prvi svetovni vojni ni živel v madžarski državi, se je pa v drugi državi politično in tudi drugače trudil, da bi se področje, ki je pred prvo svetovno vojno pripadalo Ogrski, vrnilo Madžarski;
- madžarofil – ljubitelj madžarstva, madžarske kulture v najširšem smislu, madžarskega naroda.

1 Po podatkih iz leta 1935 je bilo vernikov v prekmurskem senioratu 24.562, v nemškem pa 2.383 (M. Kuzmič 1996, 56).

Glede na navedeno pred 12. avgustom 1919, ko je bilo Prekmurje s strani jugoslovanske vojske zasedeno in s tem priključeno tedanji Kraljevini SHS, o Prekmurcih ne moremo govoriti kot o madžaronih, kvečjemu o madžarofilih, kakor sklepa tudi M. Kuzmič. Celo opozarja na dejstvo, da so bili ogrski Slovenci do konca prve svetovne vojne ogrski državljani, kar je zahtevalo določeno mero lojalnosti do njihove države. A svojo narodnostno identiteto so uspešno ohranjali, tako v času pripadnosti Ogrski kot potem Kraljevini SHS, ki so ji bili prav tako dolžni potrebno lojalnost. (M. Kuzmič 2002, 154) Tudi F. Kuzmič pravi, da je težko trditi, da bi bila narodna zavest prekmurskih evangeličanskih intelektualcev madžarsko usmerjena. Kot nadaljuje, so bili vsi ponosni, da so Prekmurci, prav tako pa ponosni na svoj jezik, ki je bil del njihove identitete. Prav tako ne gre spregledati, da so se prekmurski evangeličanski duhovniki in učitelji ter izobraženci drugih poklicev kot tudi katoliški navsezadnje šolali predvsem na Madžarskem, zato je, tako F. Kuzmič, razumljivo, da so se posredno navzeli nekakšnega »sopatriotizma« do Madžarske kot lojalni državljani te države. (F. Kuzmič 2006a, 192–95)

Izobraževanje prekmurskih evangeličanov

Kot ugotavlja F. Kuzmič, so se evangeličanski duhovniki iz Prekmurja v 16. in 17. stoletju šolali na nemških protestantskih šolah, v 18. stoletju zaradi geografske bližine, sorodnosti jezika in drugih dejavnikov pa v slovaškem evangeličanskem liceju v Bratislavi (F. Kuzmič 2006a, 182), pomembno izobraževalno središče pa je bila tudi Banska Bistrica.² Prav tako so bila pomembna madžarska središča, npr. še zlasti evangeličanski licej v Sopronu, kjer je v drugi polovici 18. stoletja deloval prekmurski rojak Adam Farkaš (1730–1786), sprva kot profesor, kasneje kot rektor. Sopron je bil za protestantske dijake nasploh pomembno izobraževalno

- 2 Obiskoval jo je npr. Franc Temlin, avtor prve doslej znane tiskane knjige v prekmurskem jeziku *Mali katechismus* (1715), prav tako domnevni avtor druge doslej znane tiskane v prekmurskem jeziku *Abecedarium Szlowensko* (1725) Mihael Kerčmar (Sedar 2017, 35–36).

središče, kot vmesna ali tudi končna postaja drugostopenjskega oziroma neke vrste višješolskega izobraževanja. (Šebjanič 1999, 4) Dodatno pa so se izobraževali še na nemških in tudi slovaških ustanovah in ta tri izobraževalna središča so obiskovali tudi kasnejši protestantski ukaželjni posamezniki iz Prekmurja v 19. stoletju. Slednje potrjuje tudi spodnja poimenska ponazoritev vseh duhovnikov v desetih evangeličanskih cerkvenih občinah, v katerih so delovali duhovniki v letu 1919. Hkrati navajam njihovo narodnost, izobraževalna središča, v katerih so pridobili izobrazbo, in čas delovanja v tej evangeličanski cerkveni občini (Kerčmar 1995, 55–59; Kertész 2013, 100–813):

- Puconci: Adam Luthar (1886–1972), rojen v Sebeborcích, izobraževal se je v Sopronu, v Puconcih je služboval med leti 1913–1972;
- Križevci: Aladar Darvaš (1884–1944), rojen v kraju Órimagyarósd na Madžarskem, izobraževal se je v Sopronu in v Halleju, v Križevcih je služboval med leti 1909–1944;
- Hodoš: Geza Heiner (1886–1950), rojen v kraju Felsőszakonyi v bližini Soprona na Madžarskem, na Hodošu je deloval med leti 1910–1950;
- Bodonci: Karol Šiftar (1859–1959), rojen v Strukovcih, študiral v Sopronu in v Halleju, v Bodoncih služboval med leti 1895–1959;
- Gornji Petrovci: Evgen Terplan (1847–1920), rojen v Puconcih, izobraževal se je v Sopronu in na Dunaju, v Gornjih Petrovcih je služboval med 1869 do 25. maja 1919; Štefan Godina (1888–1949), rojen v Lemerju, izobraževal se je v krajih *Felsőlövő* in v Sopronu, v Gornjih Petrovcih služboval od 10. avgusta 1919–1949;³
- Domanjševci: Štefan Kuzma (1843–1927), rojen v Puževcih, izobraževal se je v Sopronu, Bratislavi in Halleju, v Domanjševcih služboval med leti 1870–1927;
- Murska Sobota: Štefan Kovač (1866–1945), rojen v kraju Lébény na Madžarskem, izobraževal se je v Sopronu, v Halleju in v Jeni, v Murski Soboti služboval med leti 1892–1945;

3 Terplanu so sicer kot pomožnega duhovnika dodelili Ludvika Jonaša, vendar si je gmajna kot rednega duhovnika izbrala Štefana Godino.

- Gornji Slaveči: Aleksander Županek (1892–1948), rojen v Gornjih Petrovcih, izobraževal se je v Sopronu, v Gornjih Slavečih služboval med leti 1918–1922;
- Lendava: Dionizij Teke (1878–1942), rojen v kraju Sand na Madžarskem, v Lendavi služboval 1903–1923;
- Moravske Toplice: Aleksander Hima (1864–1936), rojen v kraju Bezi na Madžarskem, v Moravskih Toplicah služboval med leti 1899–1936.

Kakor ugotavlja že F. Kuzmič in potrjuje podani pregled, so se evangeličanski duhovniki, ki so začeli s službovanjem na začetku dvajsetega stoletja, šolali v glavnem na Madžarskem (in sicer zlasti v Sopronu). Vsekakor je umevno, tako tudi F. Kuzmič, da jih je ob še tako trdni identiteti in nacionalni pripadnosti »slovenskemu življu« dosegel madžarski vpliv, predvsem glede kulture in eksistence, ki jo je narekovala moč na madžarizacija od zadnje tretjine 19. stoletja naprej (F. Kuzmič 2006a, 183). Z namenom, da se pospeši širjenje madžarskega jezika in madžarskega duha v skupnem kulturnem prostoru, je bilo leta 1893 v Murski Soboti ustanovljeno Madžarsko izobraževalno društvo Venske krajinne (VMKE), v okviru katerega so poleg Madžarov delovali tudi nekateri slovenski učitelji, duhovniki evangeličanske in katoliške cerkve ter pripadniki drugih stanov (M. Kuzmič 2002, 151). To uspešno in aktivno društvo je ob svoji 25-letnici delovanja pri domoljubnem občinstvu sosednjih županij prosilo za podporo in ta poziv sta med tedanjimi evangeličanskimi duhovniki podpisala tudi murskosoboški Štefan Kovač in križevski Aladar Darvaš, prav tako tudi nekateri evangeličanski učitelji (F. Kuzmič 2006a, 183). Razlogi in težnje, ki so ju, kot tudi ostale podpisnike, pri tem vodili, še niso docela preučeni in pojasnjeni.

Evngeličanska ustna in pisna tradicija v maternem jeziku

Evngeličanski pisci so svoj materni slovenski jezik v pisani besedi z madžarskim črkopisom negovali in ohranjali od leta 1715, ko jim je Franc Temlin v roke položil *Mali katekizem*, vse do leta 1931, ko so spre-

jeli gajico (M. Kuzmič 1986a, 210). Od tod tudi nemalokrat očitek, da so s tem večjo naklonjenost izkazovali Madžarom kot pa Slovencem. Kot izpostavlja Kuzmič, je bila prav ta tradicija in dosledno vztrajanje pri njej neke vrste obrambni mehanizem, če so hoteli versko preživeti in ostati zvesti svojemu verskemu prepričanju. Vzvode za to pa moramo seveda iskati v številnih večstoletnih zgodovinskih situacijah in preizkusih, uničevalnih silah, sovražnih političnih in narodnostnih nagibih. (M. Kuzmič 1986a, 214–15) Prav tako so premalo podkrepljene trditve o odsotnosti tiskov evangeličanskih piscev konec 19. in v začetku 20. stoletja. Resda, tako tudi M. Kuzmič, po Janošu Kardošu (1801–1873) ni bilo izrazito literarno in narodno delujoče osebnosti, pa vendar ta primanjkljaj ne dopušča govoriti o nezapolnjeni ali prekinjeni evangeličanski knjižni slovenski tradiciji (M. Kuzmič 1986a, 215). Slednje potrjuje bibliografija prekmurskih tiskov Ivana Škafarja – za ponazoritev je izbrano obdobje od ustanovitve VMKE leta 1893, ko je nastopila zelo intenzivna madžarizacija, pa do priključitve Prekmurja tedanji Kraljevini SHS v letu 1919. V tem izbranem obdobju je navedenih 12 evangeličanskih tiskov, od tega je bil prvi natis eden (leta 1900), ponatisov pa enajst (zadnji leta 1912). V obdobju prve svetovne vojne izdaj ni bilo, je pa v tem času (od leta 1916) začel v ameriškem Bethlehemu izhajati tednik *Szlobodna Rejcs*, namenjen prekmurskim evangeličanskim izseljencem v ZDA. (Škafar 1978) Kot je zapisal že M. Kuzmič (1986a, 210), škoda, da nimamo podatkov o nakladi izdaj, na podlagi česar bi lahko sklepali tudi o dostopnosti le-teh in razširjenosti med prekmurskimi evangeličani.

Kot poudarja F. Kuzmič, so se evangeličanski duhovniki v Prekmurju držali načela, da je ljudem Božjo besedo treba oznanjevati v razumljivem jeziku (2006a, 192). Evangeličansko bogoslužje je potekalo vselej v prekmurskem jeziku, tudi če so bili duhovniki madžarske narodnosti, ki so bili v slovenske cerkve sprejeti zaradi pomanjkanja domačih duhovnikov (M. Kuzmič 1986a, 210). Zato so se duhovniki, po rodu Madžari, naučili prekmurščine. Pravzaprav je bil za tiste, ki niso bili slovenske narodnosti, pogoj, da se naučijo jezika prebivalstva. Da je bilo temu tako, pokaže M. Kuzmič na konkretnem primeru murskosoboškega evange-

ličanskega duhovnika Štefana Kovača,⁴ ki je bil po narodnosti Madžar, se je pa že takoj po prihodu v Mursko Soboto začel učiti prekmurščine. Kot ugotavlja na podlagi ustnih virov, je pridige v prekmurščini bral, pri prevajanju pa so mu pomagali dobro pisмени in inteligentni vaščani iz verske občine. Kot sklene, je bila njegova skrb, da bi verniki Božjo besedo in pridigo poslušali v prekmurskem jeziku, prav gotovo v Luthrovem in protestantskem duhu. Prav zaradi te prizadevnosti ni razumljivo Kovačevo aktivno delovanje v VMKE oziroma kakšni motivi so ga vodili pri tem. (M. Kuzmič 2002, 154–55) Zagotovo bi lahko bil eden od razlogov nasprotovanje avtonomiji⁵ katoliškega duhovnika Jožefa Klekla st., kot ugotavlja F. Kuzmič, ki pravi, da Kovač sicer ni bil za avtonomijo v sklopu nove države, kakor jo je predlagal katoliški duhovnik Jožef Klekl st., je pa imel glede prekmurščine visoko mnenje, kakor je tudi sam zapisal (objavljeno 9. 3. 1919 v tedniku *Muraszombat és vidéke*⁶):

Sam pa sem hvaležen usodi, da sem se naučil prekmurščine (vendski) in lahko uživam duhovno bogastvo tega izrednega moža (Janoša Kardoša, op. avt.) ... Nočem zaničevati gajice in slovenskega jezika, tega niti ne morem, ker ga ne poznam, toda ne dovolim, da bi z avtonomijo ali drugačnimi naklepi iztrebili ta čist jezik in menim, da se strinja z menoj vse vendsko ljudstvo. (Kovač v F. Kuzmič 2006a, 185)

Kot prekmurofila ga je opisal tudi Sušnik (1929, 21–22):

Tam od Rabe je prišel in ni znal ne besedice slovenske; v Soboti se je udomačil in pred štirimi leti baš on poživil evangeličansko slovensko knji-

- 4 Poleg Kovača so bili v letu 1919 madžarske narodnosti še križevski duhovnik Aladar Darvaš, hodoški Geza Heiner, lendavski Dionizij Teke in moravski Aleksander Hima.
- 5 Sprejeli so jo duhovniki Zalske županije na Kleklovem domu 14. januarja 1919 in po zgledu rusinske avtonomije zahtevali združitev vseh Slovencev med Rabo in Muro v avtonomno upravno enoto Slovenska krajina ne glede na to, kam bo krajina pripadla (Slavič 1935, 44–45).
- 6 Kot tednik je izhajal od 24. decembra 1884 do 10. avgusta 1919. Prvih pet let je izhajal v prekmurščini in madžarščini, potem samo v madžarščini. Bil je tudi uradno glasilo VMKE.

go, ki je dremala petdeset let, kar je umrl Kardoš. Kardoševa dela so večinoma v rokopisih in jih hrani Kovač. In še en biser ima v svoji knjižnici: originalno izdajo Küzmičevega Novega Testamenta.

Brez vse te ustne in pisne tradicije ter trdnega ohranjanja jezika Prekmurci v leto 1919 zagotovo ne bi vstopili s tako bogato pisno kulturno dediščino in s tako močno jezikovno in narodnostno identiteto, kajti brez jezika narod kot slovenski na območju današnjega Prekmurja niti ne bi obstal.

Zaključek

Po priključitvi Prekmurja k tedanji Kraljevini SHS leta 1919 so Prekmurci ostali brez večstoletnega tradicionalnega duhovnega in madžarskega kulturnopolitičnega zaledja, še bolj osamljena pa je ostala evangeličanska skupnost, za organizacijsko enotnost katere sprva ni bilo posebnih interesov, čeprav je imela temelje že v 16. in znova v 18. stoletju. Pa vendar, deset cerkvenih občin je bilo že čez dobri dve leti uradno združenih v prekmurski evangeličanski seniorat. V vlogi posredovalcev zapisane besede v domačem jeziku so kot najmočnejši glasniki nastopali evangeličanski duhovniki. Prve podatke o njihovem izobraževanju imamo iz 18. stoletja, ko so znanje najpogosteje pridobivali na Slovaškem in v Nemčiji, v 20. stoletje pa so, kot se ugotavlja, stopili duhovniki, ki so se šolali v glavnem na Madžarskem. V Prekmurju namreč višjih izobraževalnih središč še ni bilo in prav to pomanjkanje kulturnih središč jih je vodilo po znanje na tuje.

Da so bili v določenih obdobjih in pri določenih osebah odkloni od narodnostno in versko utemeljenih usmeritev, pravi tudi Kuzmič, pa vendar tovrstnih primerov ne smemo posploševati ali jih precenjevati. Tudi očitek prekmurskim evangeličanom o njihovem naslanjanju na madžarski kulturni prostor kaže popolno nerazumevanje vrednosti in predanosti verskemu prepričanju pri protestantih. (M. Kuzmič 1986a, 215; 1986b, 320) Odkloni od pričakovanega načina dela in delovan-

ja spremljajo vsa zgodovinska obdobja, pa naj gre za posamezne osebe ali skupnosti, kar pa ni nujno povezano niti z nasprotovanjem niti s konzervativnostjo; vzroke moramo iskati tudi drugje, pomislimo npr. na gospodarsko stanje prekmurskih evangeličanskih cerkva v preteklosti, ki je bilo vse prej kot na zavidljivi ravni.

V prelomnem letu 1919 je bila od evangeličanskih duhovnikov v Prekmurju polovica madžarske narodnosti, kar pa nikakor ni pomenilo, da je bila Božja beseda v cerkvi oznanjevana v madžarskem jeziku. Nasprotno, madžarski duhovniki so prav tako ohranjali jezikovno identiteto slovenskega naroda, ki je bila navsezadnje ključnega pomena za razvoj književnosti. Da bi lahko nastopili odločneje, se zavzeli zase in za svojo skupnost, jim je manjkal zgolj mož, steber, ki bi se ga trdno oprijeli. Slabšalna oznaka madžaron ni dovolj utemeljena in tudi zaradi tega o tem ne smemo soditi. Oba Kuzmiča sta si enotna, da je to področje še vedno premalo raziskano, poleg tega je pri tem nujno poznavanje specifične protestantskega prebivalstva v Prekmurju, kar potrjujem tudi sama in zaključujem z mislijo, da nas to delo še čaka.

VIRI IN LITERATURA

Kerčmar, Vili. 1995. *Evngeličanska Cerkev na Slovenskem*. Murska Sobota: Evangeličanska Cerkev v Sloveniji.

---. 2008. »Tolerančni patent: (vzroki in vsebina).« *Evngeličanski koledar* 57: 223–33.

Kertész, Botond. 2013. *Evngelikus lelkészek Magyarországon (ELEM): Proszopográfiai rész 4; Dunántúli Egyházkerület (1783–1920)*. Budapest: MEDiT.

Kuzmič, Franc. 2006a. »Evngeličanska cerkev v slovensko-madžarskih odnosih v Prekmurju v 20. stoletju.« V *Protestantizem, slovenska identiteta in združujoča se Evropa*, ur. Marko Kerševan, 181–96. Ljubljana: Znanstvenoraziskovalni inštitut Filozofske fakultete.

---. 2006b. »Protestanti v Pomurju.« V *Škofija Murska Sobota: zgodovinski oris krščanstva v Pomurju; almanah ob ustanovitvi škofije Murska Sobota*, ur. Stanislav Zver in Franc Kuzmič, 33–36. Murska Sobota: Zavod sv. Miklavža.

Kuzmič, Mihael. 1986a. »Nekaj misli k vprašanju madžaronstva med prekmurskimi evangeličani (1).« *Znamenje: revija za teološka, družbena in kulturna vprašanja* 16 (3): 209–20.

- . 1986b. »Nekaj misli k vprašanju madžaronstva med prekmurskimi evangeličani (2).« *Znamenje: revija za teološka, družbena in kulturna vprašanja* 16 (4): 318–32.
- . 1996. »Reformacija pri ogrskih Slovencih in njena kontinuiteta.« V *III. Trubarjev zbornik: prispevki z mednarodnega znanstvenega simpozija Reformacija na Slovenskem, Ljubljana, 9.–13. november 1987; ob štiristoletnici smrti Primoža Trubarja*, ur. Franc Jakopin, Marko Kerševan in Jože Pogačnik, 56–62. Ljubljana: Slovenska matica in Slovensko protestantsko društvo Primož Trubar.
- . 2002. »Slovenski evangeličani in madžarizacija Prekmurja na začetku 20. stoletja.« *Evangeličanski koledar* 50: 151–56.
- Luthár, Adam. 1952. »Gospod jih je poklical k sebi ...« *Evangeličanski koledar* 2: 57–59.
- Sedar, Klaudija. 2017. »Franciscus Temlin – vir doctus et eruditus.« V *Zapisana beseda ostane – Littera scripta manet*, ur. Klaudija Sedar, 31–43. Murska Sobota: Pokrajinska in študijska knjižnica Murska Sobota.
- Slavič, Matija. 1935. »Narodnost in osvoboditev Prekmurcev.« V *Slovenska krajina: zbornik ob petnajstletnici osvobojenja*, ur. Vilko Novak, 46–82. Beltinci: Konzorcij.
- . 1999. *Naše Prekmurje: zbrane razprave in članki*. Murska Sobota: Pomurska založba.
- Sušnik, Franc. 1929. *Prekmurski profili*. Maribor: Slovenska straža, podružnica.
- Šebjanič, Franc. 1977. *Protestantsko gibanje panonskih Slovencev. (Od začetkov reformacije do obdobja dualistične ureditve Avstro-Ogrske)*. Murska Sobota: Pomurska založba.
- . 1999. *Šolnik in domoljub Adam Farkaš (1730–1786)*. Ljubljana: Zveza zgodovinskih društev Slovenije.
- Škafar, Ivan. 1978. *Bibliografija prekmurskih tiskov od 1715 do 1919 = Bibliographie der Drucke im Dialekt von Prekmurje von 1715 bis 1919*. Ljubljana: Slovenska akademija znanosti in umetnosti.



Luka Ilić

PEREGRINATIO ACADEMICA IN ŽIVLJENJSKA POT MATIJE VLAČIĆA ILIRIKA: OD LABINA DO WITTENBERGA

Matijo Vlačića Ilirika je pot, njegov *peregrinatio academica*, vodila iz rojstnega kraja Labina in 2.200 kilometrov daleč čez Alpe, s postanki v Benetkah, Augsburgu, Baslu, Tübingenu in Regensburgu, dokler ni končno prispel v Wittenberg, vse skupaj pa je trajalo pet let. Takšen podvig je celo dandanes in ob uporabi modernih transportnih sredstev osupljiv in zavidanja vreden. Preden se je začel izobraževati, je Vlačić prvih šestnajst let svojega življenja preživel v istrskem mestu Labinu (Albona) – to pa je bilo tudi najdaljše obdobje, ki ga je preživel v enem kraju. Pa vendar je prav o tem obdobju njegovega življenja dostopnih najmanj podatkov.

V svoji biografiji o Vlačiću je Mijo Mirković zapisal, »da niti Vlačičevo delo niti njegova pisma ne vsebujejo podrobnosti o njegovem očetu, materi, sorodnikih ali otroštvu«. Sam to razlaga z besedami, da »Vlačić piše na način, ki nakazuje, da se je njegovo življenje začelo v trenutku, ko se je ob pomoči [svojega sorodnika], frančiškana Balda Lupetina, prvič srečal s protestantizmom in se je odločil, da bo tudi sam postal protestant« (Mirković 1960, 14).

Čeprav o Vlačičevem otroštvu in njegovi družini ne vemo veliko, nam nekateri viri odkrivajo podatke o okolju in razmerah, v katerih je odraščal. Italijanski zgodovinar Marino Sanudo ml., Vlačičev sodobnik, je z očetom obiskal Labin in v svoj dnevnik zapisal, da je imel kraj leta 1483 300 gospodinjev in 350 odraslih prebivalcev (Sanudo 1847, 456). Kljub svoji majhnosti je bil Labin pomembno naselje v vzhodni Istri. Ko

je leta 1420 postal del Beneške republike, so zgradili veliko novih stavb, to pa je sooblikovalo arhitekturno podobno starega mesta, kakršna je ohranjena še zdaj. Sanudo tudi poroča, da so krajani poleg italijanščine govorili tudi hrvaško.

Leta 2008 je istrski Državni arhiv v Pazinu objavil kritično izdajo s prepisom uradnih zaznamkov med letoma 1525 in 1550, ki jih je hranil labinski duhovnik, ki je bil hkrati apostolski in javni notar, Bartolomej Gervazij (Bartolomeo Gevrasio).¹ Na tretjem simpoziju o Vlačiču, leta 2010, je Tullio Vorano predstavil nekatere podatke o družini Vlačić, ki jih je bilo mogoče rekonstruirati na podlagi teh dokumentov (2012, 316–33). V njih se pojavita Vlačičev oče, Andrea Franković alias Vlačić, in hiša, ki jo je imel v lasti v starem mestu: leta 1535 je že zapisano, da je umrl. Oporoka, ki jo je zapustila Vlačičeva sestra Celija februarja 1546, omenja tri brate, Franja, Jakova in Matijo, ter dve sestri, Dominiko in Martino. Ti Vlačičevi bratje in sestre so leta 1546 še živeli, ni pa znano, ali je imel še kakšnega in ali je kateri umrl v otroštvu. Prav tako ni jasno, ali so imeli vsi isto mater. Oporoka nakazuje, da je imel Matija v lasti zemljo, ki jo je obdelovala Celija. Verjetno je ob obisku Labina leta 1563 Vlačić prodal prav to zemljo. Vemo namreč, da je leta 1563 obiskal Labin, Ljubljano in Benetke, saj je o svojem potovanju istega leta pisal v pismu Hartmannu Beyerju v Frankfurt. V njem je zapisal, da pridigajo pravo vero (*vera religio propagator*) v Karniji [na Kranjskem], na Hrvaškem, Koroškem in Štajerskem.² Tudi Primož Trubar je poročal o Vlačičevem obisku v Ljubljani, ko se je iz Labina vračal v Regensburg:

Ilirik je bil tukaj pri meni 8 dni. Moji milostni gospodje so mu na mojo prošnjo poklonili 32 tolarjev. Njegovega učenca Sebastjana Krelja bodo

- 1 Med njimi *Testamentum Celie file, quondam ser Andree Francoich*. V Ladić in Orbanić 2008, 157–58.
- 2 »Fui hac aestate Venetijs et in patria, ac reperi homines mediocriter veritatis cupidos. In Carnia, Croatia, Carinthia et in finibus Styriae sic satis vera religio propagatur. Hisce diebus hic ordinabuntur 3 ministri illuc ad functiones vocati. Orabis igitur Dominum, ut et illis im umbra mortis fedentibus celestis lux exoriatur.« (Vlačić 1563) Mirković (1960, 217) pomotoma navaja, da je bila ta korespondenca uničena v požaru med drugo svetovno vojno.

moji milostni gospodje na prvem prihodnjem deželnem zboru sprejeli za mojega pomočnika. Ilirik je odjezdil proti Koroški, v samostanih išče stare rokopise, pa bo šel znova v Regensburg k svoji ženi in 7 otrokom. (Trubar [1563] 1986, 154)³

Drugo poročilo, ki potrjuje, da je bil v Sloveniji, prihaja od Matije Klombnerja, ki je 23. julija 1563 iz Ljubljane o tem pisal Ivanu (Hansu) Ungnadu.⁴

Mladi Vlačič je Labin zapustil 1536, ko je imel šestnajst let, in šel študirat v Benetke. O tem obdobju je doslej najdenih zelo malo dokazil, kar pomeni, da je to drugo najmanj dokumentirano obdobje Vlačičevega življenja. Večina virov, ki govorijo o Vlačičevih izkušnjah v *La Serenissima Republica*, prihaja iz njegovih lastnih zapisov: pisem, posvetil in predgovorov, ki so spremljali njegove knjige in v katerih obuja spomine na svoje tamkajšnje izkušnje. Iz njih lahko rekonstruiramo naslednje:

Benetke, ki jih je spoznal Vlačič, so bile leta 1536, ko je umrl Erazem Rotterdamski, že pod močnim vplivom humanizma. V mestu se je celo razvila njegova posebna veja, tako imenovani beneški humanizem, s katerim so se ukvarjali na Novi akademiji (*Accademia Aldina*), ki so jo sestavljali učenjaki in kleriki v krogu, ki se je zbiral pri vplivnem založniku Aldu Manuziu (Aldus Manutius). Giovanni Battista Cipelli, znan tudi kot Egnazio, je bil med ustanovnimi člani akademije. Bil je viden renesančni humanist in Erazmov prijatelj, z njim pa si je občasno do leta 1534 tudi dopisoval. Egnazio je postal Vlačičev učitelj v Šoli sv. Marka, ko je mladi Matija začel svoj triletni študij v Benetkah. Pri Egnaziu se je Vlačič seznanil s humanističnimi idejami in z Erazmovim delom, vključno z

3 Tj. Rajhman 1986, 154. Rajhmanov prevod prepisa »Der Jlliricus ist alhie bey mir 8 tag gewest. Meine genedige herrn auf mein anpringen haben jme 32 thaller verehrt. Seinem discipulum Sebastianum Khrellium werden meine genedige herrn im yeczundt nechstkühnfftigen lanndtag mir zu einem gefülffen annemen. Jlliricus ist auf Kharenndten zuegeritten, suecht in den clössteren alte geschribne buecher. Wirdt sich wiederumben gen Regenspurg zu seinem weyb vnnd 7. khindern erheben.« Navedeno po Rajhman 1986, 153. Hranjeno v: Stuttgart, Hauptstaatsarchiv, A 63, Büschel 13.

4 Pismo hrani Univerzitetna knjižnica v Tübingenu. Povzetek pisma in izbrane odlomke lahko najdemo v Kostrenčič 1874, 184–85.

njegovim prevodom *Nove zaveze* iz grščine v latinščino (gl. Ilić 2015). Vlačić se je tako seznanil s humanističnim poudarjanjem vrnitve k študiju izvirnih virov (*ad fontes*), ki sta ga predstavljala tako Manuzio, ki je predvsem zbiral in izdajal klasike, kot njegov učitelj Egnazio. Pozneje se je vse življenje posvečal učenju klasičnih jezikov ter zbiranju in objavljanju antičnih virov.

Med svojim beneškim obdobjem je Vlačić izrazil zanimanje za študij teologije. Njegov sorodnik, Baldo Lupetino, ki je bil na položaju frančiškanskega provinciala v samostanu San Francesco della Vigna, mu je skrivaj dal Luthrove spise in mu svetoval, naj se odpravi v Nemčijo, ne v samostan, če hoče študirati teologijo (Twisten 1844, 38).⁵ Kmalu se je mladi Ilirik po treh letih v Benetkah odpravil čez Alpe.

Za Vlačića so bile Benetke kot izhodišče za njegov *peregrinatio academica* naravna, celo logična izbira, enako kot za druge, ki so živeli ob severnem Jadranu pod oblastjo Beneške republike. V Benetkah sta bila postavljena dva temelja Vlačićeve prihodnosti. Za poznejšo študijsko pot je bilo njegovo poglobljeno srečanje s humanistično izobrazbo v Benetkah izjemnega pomena. Ker je svojo osnovno humanistično izobrazbo pridobil v Benetkah, lahko rečemo, da njegovo poznejše zanimanje in dobro znanje klasičnih jezikov ne izvira toliko iz njegovih poznejših stikov z Luthrom in Melancthonom, ampak iz njegovega zgodnjega usposabljanja v šoli Sv. Marka in pod vplivom Manuzijeve založbe (*Aldina*).

Vlačićevo bivanje v Benetkah mu je prineslo tudi pomemben preobrat v osebnem življenju. Njegova odločitev, da bo študiral protestantsko teologijo, in nasvet, naj tega ne počne na kateri od beneških univerz, na primer v Padovi (ki je bila pod beneškim nadzorom med letoma 1405 in 1797), ampak v Nemčiji, je pomenila, da se je odpravil na pot, s katere ni bilo vrnitve. Čeprav njegovo izobraževanje dotlej ni bilo neobičajno,

5 Tj. Vlačić (1549) 1844, 38: »[P]ripovedoval mi je, kako je Luther evangeliju vrnil dostojanstvo, mi pokazal nekaj spisov in svetoval, naj ne hodim v samostan, če želim študirati teologijo, marveč v Nemčijo. Pri priči sem bil skupaj s prijatelji pripravljen, in se nekaj tednov za tem odpravil v Nemčijo«. Gl. tudi Kaufmann 2001, 289.

pa tistega, kar je sledilo, ne moremo več imenovati za tipičen *peregrinatio academica*, saj je njegovo potovanje postajalo vse bolj versko motivirano.

Vlačič se je na severni strani Alp najprej ustavil v Baslu, kjer se je leta 1539 vpisal na univerzo.⁶ Živel je pri profesorju Simonu Grynäusu, ki je poučeval staro grščino in je med svojimi sodobniki veljal za pomembnega filozofa, filologa in teologa. Grynäus je bil Erazmov prijatelj in njegov naslednik na Univerzi v Baslu. Vlačičev profesor je bil tudi Johannes Oporinus, ki ga je učil grščino; med njima se je spletlo prijateljstvo in sodelovanje, ki je trajalo vse življenje, Oporinus pa je pozneje natisnil veliko Vlačičevih besedil. V doslej neobjavljenem pismu s 30. novembra 1539 je Oporinus pisal profesorju Joachimu Camerariusu v Tübingen in ga prosil, naj pozdravi Vlačiča (Steinmann 1967, 69). To kaže, da je slednji v Baslu preživel le en semester, potem pa se je preselil v Tübingen. Med študijem v Baslu je mladi Vlačič zagotovo imel stik z intelektualno zapuščino velikega humanista Erazma, ki je v mestu živel in delal v treh obdobjih svojega življenja (1514–1516, 1521–1529 in tik pred smrtjo, 1535–1536). Njegovo posvečanje študiju svetopisemskih jezikov, posebej grščine, na tej stopnji izobraževanja se je kasneje izkazalo za ključno pri Vlačičevem preučevanju biblijske eksegeze in hermenevtike.

Iz Basla je Vlačič odšel v Tübingen, kjer je študiral pri Matiji Grbcu (Garbitius/Grbić), ki je bil prvi znani protestant z ozemlja današnje Hrvaške in je prihajal iz Istre.⁷ Grbac je bil – prav tako kakor Grynäus v Baslu – profesor grščine in je pred tem grščino poučeval na Univerzi v Wittembergu. V Tübingenu ni poučeval le grščine, ampak tudi latinsko književnost in poezijo, od julija 1544 pa tudi etiko. Poleg tega, da je predaval grške klasike, je tudi sam pisal in objavljajl poezijo v grščini in latinščini. Mladi Vlačič je med svojim bivanjem v Tübingenu stanoval pri njem. Poučeval ga je tudi humanist in polihistor Joachim Camerarius in tako je med študijem ostajal pod vplivom humanizma. Prav Camerarius

6 Celoten imatrikulacijski zapis v Wackernagel 1956, 22 (št. 4), se glasi: »Matheus de Francistis de Albona Polensi Dioec. [esi] in Illirico, sub Venetorum ditione, pauper«.

7 Za več o Grbcu gl. Ilić 2011, 65–79.

in Grbac sta mu svetovala, naj odide v Wittenberg in tam nadaljuje magistrski študij.

Študent Vlačić je leta 1541 prispel v Wittenberg in se (1. maja) vpisal v letni semester kot berač (*pauper gratis inscriptus*) (Förstemann [1841] 1976, 191).⁸ Akademsko gledano je bil Wittenberg zenit njegovega študija, vrhunec njegovega *peregrinatio*. Zdaj je bil v samem središču luteranske reformacije in v njenem intelektualnem jedru. Univerza je takrat že postala pomembno evropsko teološko središče in je kot takšna privlačila množico študentov iz različnih držav, ki so se želeli seznaniti z Luthrovimi nauki. Vlačićevo študentsko življenje je bilo omejeno na njegovo sobo, univerzo in cerkev. Poučevala sta ga Luther in Melanchthon, posvečal se je študiju, da je zaslužil nekaj denarja, pa je inštruiral druge študente v grščini in hebrejščini. V pismu iz leta 1544 je Luther omenil Vlačićevo študijsko predanost, ko ga je opisal kot »studiosissimus« (1947, 681).⁹

Vendar pa so prvi meseci v Wittenbergu za Vlačića pomenili tudi globoko duhovno in osebno krizo. Po treh letih študija v nemško govorečih deželah, ko se je učil nemščine in se prilagajal razlikam v kulturi, podnebjju in prehrani, so ga obhajali dvomi glede njegove pravkar pridobljene luteranske vere. Sredi osebne krize se je zasebno srečal z Luthrom, ki ga je tolažil in z njim spregovoril o svojem primeru, ko je šel sam skozi podobne boje (*Anfechtung*), in ga spodbujal z Božjo besedo. Ta izkušnja je še okrepila Vlačićevo občudovanje Luthra.

Tako je Wittenberg predstavljal drugi obrat v Vlačićevi evangeličanski veri: njegovi luteranski nazori so se tukaj konsolidirali. Vendar pa je bil to samo vrh dolgega potovanja, izobraževanja, pri katerem so pomembno vlogo odigrale tudi njegove prejšnje študijske in osebne izkušnje v Benetkah, Baslu in Tübingenu. Wittenberg mu je razširil tudi akademska obzorja: potem ko je že prej pridobil temelje v renesančnem humanizmu, je tu spoznal, kako uporabljajo humanizem za metode in cilje reformacije. Wittenberg je bil zadnja postaja na Vlačićevev *pe-*

8 V vpisnih knjigah na Univerzi v Wittenbergu je Vlačić naveden kot »Matheus Wutzer ex Dalmatia«.

9 Tj. WA.Br 10, 681: »Cum vero Matthias Illyricus vestri studiosissimus ...«.

regrenatio. Leta 1544 je dobil mesto predavatelja za hebrejščino na filozofski fakulteti in leto pozneje se je poročil s hčerko pastorja iz okolice Wittenberga. 25. februarja 1546 je pridobil magistrski naziv, študij je končal kot najboljši v razredu z devetintridesetimi študenti.

Življenje v Wittenbergu ni pomenilo samo, da je bil fizično oddaljen od doma, ampak je bil v tudi versko in intelektualno povsem drugačnem svetu od Labina. Vlačić doma ni zapustil le telesno: vstopil je tudi v nov svet misli in vere. Tako na akademski kot osebni ravni se je počasi odmikal od domovine in njenih ljudi. Verjetno lahko domnevamo, da je v Benetkah še vedno imel stik z ljudmi, ki so govorili hrvaško, saj je znano, da je v mestu živel veliko ljudi iz Istre in otokov pa tudi z dalmatinske obale. Ti ljudje, večinoma pomorci in trgovci, so razvili svoje družbene in kulturne ustanove, že preden je v mesto prišel Vlačić. Ko pa je potovanje nadaljeval čez Alpe, večinoma ni imel osebnih stikov z ljudmi iz domovine. Izjema je bil Tübingen, kjer je živel pri Grbcu. V nasprotju s študenti iz drugih dežel, na primer z Madžari, ki jih je bilo sredi 16. stoletja v Tübingenu veliko (Tamáska 2008), je bilo študentov iz Vlačićeve domovine onstran Alp izjemno malo. Zato ni imel tovarištva in podporne mreže, ki jo lahko omogoči takšna družba rojakov. Je pa vseeno ostal v stiku s posamezniki, s katerimi je študiral ali ki jih je poučeval, kar dokazuje na primer pismo, ki ga je dobil od svojega bivšega študenta, Emericusa Zigeriusa (Zigerus/Imre Eszéki Szigeti/Mirko Ciger) iz Osijeka, in ki ga je objavil, ko je živel v Magdeburgu, skupaj s sedemstranskim uvodom, ki ga je napisal sam. V pismu je Zigerius opisoval najnovejša osvajanja otomanskih Turkov v srednji in južni Evropi in pisal o položaju protestantov, ki so živeli na področjih pod otomansko oblastjo (Zigerius 1549).

Vlačićeva odločitev, da zapusti varno zavetje italijanskega katolištva in beneškega mestnega življenja, je bila prelomna, navdihnil pa jo je Baldo Lupetino, a tudi sporočilo, ki je prihajalo iz Wittenberga in drugih središč reformacije.

Vlačić ni bil sin bogatih staršev – v nasprotju s številnimi drugimi študenti iz srednje in jugovzhodne Evrope, ki so prihajali iz premožnih družin in so se za študij v tujini odločili ob vsestranski družinski pod-

pori, na primer Vlačičev sodobnik Andrija Dudić (Andreas Dudith). Vlačičeva imatrikulacijska dokumentacija, v kateri se je dosledno predstavljal kot berač, razkriva njegov družbeni položaj. V takšnih okoliščinah je bilo še posebej pomembno, da je uporabil eno tipičnih prednosti, ki jih je ponujal *peregrinatio academica*, namreč: vzpostavljanje družbenih stikov, omrežij, ki so deloma temeljila na klientelističnih odnosih (gl. Irrgang 2002).¹⁰ Poznamo več primerov ljudi, ki jih je Vlačič spoznal na svojem potovanju iz Benetk v Wittenberg in so bili ključnega pomena za vzpostavljanje mreže ljudi, ga finančno podpirali, objavljali njegova besedila ali pa so bili politično vplivni in so se zavzeli zanj in za cilje, ki jih je predstavljal.

V nasprotju s številnimi drugimi srednjeevropskimi mladeniči v šestnajstem stoletju, med njimi tudi tistimi, ki so študirali protestantsko teologijo in so se po koncu svojega *peregrinatio academica* vrnili domov ter začeli uveljavljati tisto, česar so se naučili, v domačem okolju, se Vlačič nikoli ni vrnil v domači Labin. Samo enkrat je skrivaj prišel nazaj, leta 1563, ko je prodal svojo zemljo. Vrniti se ni mogel, ker so njegova dela prepovedali z rimskim seznamom prepovedanih knjig iz leta 1559, zaradi česar bi tvegala, da ga bo inkvizicija zaprla in morda usmrtila (*Index* 1559, F4r). Njegova dela so se uvrstila tudi v naslednji dve izdaji seznama v letih 1564 in 1582. Vlačiča je to žalostilo in njegova besedila s časom vse bolj pričajo o tem, kako je hrepenel po rojstnem kraju. Čeprav je bil fizično odsoten, je sledil dogodkom v regiji in si na različne načine prizadeval, da bi razširil protestantsko reformacijo v beneških in hrvaških deželah.

Eden od doslej neznanih dokumentov potrjuje nekatere podatke, ki zadevajo začetke Vlačičevega *peregrinatio academica*. Baldisera Trivisan (Balthasar Trivisanus), med letoma 1568 in 1570 labinski in plominski župan (Plomin/Flanona/Fianona), je 19. junija 1569 lastnoročno podpisal

¹⁰ Irrgang tudi pokaže, da so bile študijske migracije (vsaj v 15. stoletju) veliko redkejše, kot je to njihova mitologizacija predstavljala. Nikoli ni šlo za množične selitve in število ljudi, ki so študirali v različnih krajih, je sploh bilo izjemno majhno.

pričevanje, s katerim je potrdil Vlačićevo istovetnost (gl. prepis tega dokumenta na koncu prispevka).¹¹

Vlačič je pričevanje iz Labina pridobil zato, ker so, kot je tudi sam povedal, nekateri ljudje dvomili v njegov krščanski krst in rojstvo v zakonu, vključno s priimkom. Že leta 1568, kmalu po prihodu v Strasbourg, je skupina tamkajšnjih teologov od njega zahtevala pregled in razlago vseh teoloških razprav, v katerih je sodeloval do takrat, saj so želeli ugotoviti, od kod izvira njegov sporni sloves. Vlačič se je odzval tako, da je napisal *Narratio actionum et certaminum M. Matth. Fl. Illyrici. Bona fide conscripta*,¹² besedilo, v katerem je pripovedoval o svojem izvoru, življenju in najpomembnejših razpravah, v katerih je sodeloval. Potrjena pričevalna listina, ki jo je pridobil iz Labina, je še dodatno uradno potrdila njegovo istovetnost in resničnost njegovih trditev o poreklu in življenjski poti.¹³

Za potrditev pričevanj so zaprosili Matijev stric po materini strani, Luciano Luciani, in druge priče, ki so bili vsi moške z ugledom in vplivom v labinski skupnosti. Navedeni so z imeni in potrjujejo Vlačićevo istovetnost ter pripadnost družini Vlačič-Franković: častiti Gaspere Luciano, labinski duhovnik, 80 let; Antonio de Sydro, kanonik, 50 let; Sebastiano Lupatino, labinski plemič, 72 let; Ubaldo Schampichio, plemič iz iste pokrajine in Lucianov sorodnik, 50 let; Zaharija Agatić, labinski meščan, 80 let. Dekliško ime Vlačićeve matere je bilo Jakobeja Luciani, v sorodu pa je bila tudi z družino Lupetino. Tako je jasno, da je bil med pričami vsaj en Vlačičev sorodnik.

Pričevanje tudi omenja nekatere Vlačićeve izkušnje iz Basla leta 1536, kjer je živel v hiši Simona Grynäusa, in iz Tübingena, kjer je stanoval pri

- 11 Hvaležen sem patru Petru Galaunerju in leksikografu Jozu Mareviću za pomoč pri interpretaciji tega dokumenta, še posebej nekaterih kratic.
- 12 *Iskrena zgodba o dejanjih in sporih mag. Matija Vlačića Ilirika* (Vlačič 1568). To delo je bilo objavljeno po njegovi smrti, čeprav je rokopis očitno krožil že prej. Izvirno latinsko besedilo je izdal Conrad Schlüsselburg (1599, 802–57), Kaspar Heldelin ml. pa ga je prevedel v nemščino in ga objavil skupaj s svojim govorom na Vlačičevem pogrebu (Heldelin 1575, Sijj r–Eeij v).
- 13 Ta dokument je sam po sebi nadvse nenavaden in morda je original še vedno v strasbourškem arhivu.

Matiji Grbcu Iliriku. O zadnjem govori kot o svojem rojaku (*popularique meo*). Vlačić je ta dokument objavil leta 1570 v Baslu (323–26 [X2r–X3v]).¹⁴ Zatlčil ga je med svoje dolgo in sporno teološko delo o izvirnem grehu ter podobno delo Paula Reineckerja,¹⁵ zato ga je bilo izredno težko najti.

Vendar pa labinsko pričevanje iz leta 1569 postavlja več vprašanj kot jih rešuje. Vlačićev stric, Luciano Luciani, je bil takrat labinski sodnik. Zakaj in čemu bi zahteval izdajo takšnega dokumenta? Najverjetneje ga je za to prosil sam Matija. Vlačića so njegovi številni nasprotniki in sovražniki pogosto obtoževali goljufanja, laganja in kraje dokumentov (Olson 1981; prev. v hrv. 1984) in nekateri so trdili, da niti njegov priimek ni resničen (saj je uporabil latinizirano različico *Flacius* namesto izvirne *Vlačić*, in ji dodal vzdevek *Illyricus*, poleg tega pa skoraj nikoli ni uporabljal priimka, ki je bil bolj pri srcu njegovemu očetu, namreč *Franković*), torej tudi njega osebno ni mogoče šteti za verodostojnega. To pričevanje pa je dokazovalo, da ni uporabljal lažnega imena, in je bilo uporabno kot orodje za utišanje nasprotnikov. Dokument je Vlačiću očitno koristil, saj si je na vse pretege prizadeval, da bi mu, skupaj z veliko družino, dovolili ostati v Strasbourgu, in njegovo bivanje se je nato podaljšalo do maja 1573. Njegovo življenjsko potovanje se je končalo v Frankfurtu na Majni, kjer je na praznik svetega Matije, 24. februarja 1575, dobil odgovor na prošnjo za podaljšanje bivanja zase in za svojo družino:

V skladu s prošnjo Matije Vlačića Ilirika, da bi z njim potrpeli in mu dovolili še dlje ostati in tukaj bivati: Naj se mu ugotovi, da ostane še do prvega maja. Zatem pa naj odide in se gosti kje drugje. (Frankfurt 1575, 86r)¹⁶

Žal je Vlačić umrl 11. marca 1575, preden je potekel rok, ki so mu ga dali mestni uradniki.

14 Uvod, posvečen grofu Vollradu von Mansfeldu, je datiran v Strasbourgu, 1. januarja 1570.

15 Reinecker, *Methodica probatio propositionis: Quod peccatum originale sit substantia*. Za Reineckerjevo kratko biografijo gl. Ilič 2014, 204; op. 192.

16 Als Mathias Flacius Illiricus suppliciert vnnd gebetten, mit Ime geduldt zutragen vnnd noch lenger allhie bleiben vnnd wonnen zu lassen: Soll mann Ime noch biß vff Prima Maij alhie zu bleiben zu vergunnen, doch das Er sich alßdann von hinnen mache vnnd seinen Pfennig andertwo zere.

Ta kratki pregled Vlačičevega *peregrinatio academica* in njegove življenjske poti razkriva dve želeni področji za nadaljnje raziskave: prvič, odkriti več podatkov o njegovih mladih letih in vplivih v Labinu. To vključuje tudi neodgovorjena vprašanja in dvoumnosti iz pričevanja iz leta 1569. Drugo področje, ki je še vedno slabo raziskano, pa je Vlačičevo bivanje v Benetkah. Prispevki o teh dveh področjih bi nam pomagali natančneje rekonstruirati njegov zgodnji življenjepis in, upajmo, tudi pridobiti boljši uvid v njegove življenjske izkušnje.

VIRI IN LITERATURA

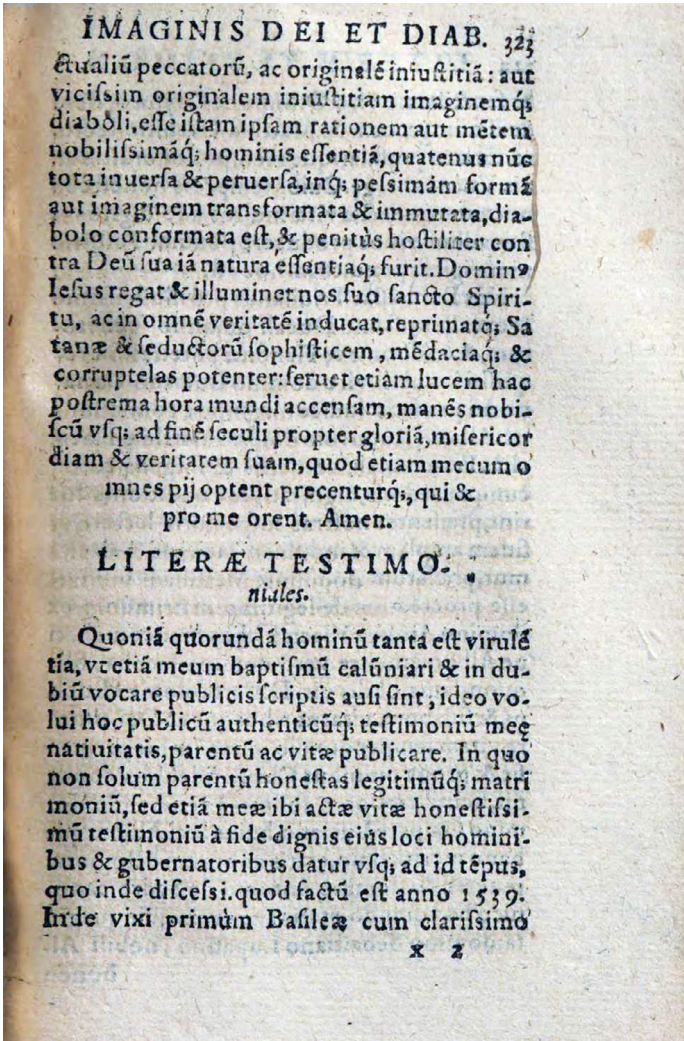
- Förstemann, Karl Eduard, ur. (1841) 1976. *Album Academiae Vitebergensis, vol. 1: 1502–1560*. Aalen: Scientia Verlag.
- Frankfurt/Main, Institut für Stadtgeschichte im Karmeliterkloster, Ratsprotokoll und Bürgermeisterbuch, 24. februar 1575, str. 86r.
- Heldelin, Kaspar, ml. 1575. *Eine Chrisliche predigt vber der Leiche des Ehrnwu(e)rdigen vnd hochgelerten Herrn / M: Matthiae Flacij Illyrici / Weiland getrewen Dieners vnd bestendigen Mertirers Jesu Christi / fromen hertzen zu gut gestellet / Durch M. Gasparem Heldelinum Lindauensem. Item / Summarischer Bericht / der Handlungen vnd Streitsachen Herrn Matthiae Flacij Illyrici / von jm selbst verzeichnet*. Oberursel: Nikolaus Heinrich st. (VD 16 H 1563).
- Ilić, Luka. 2011. »Praeceptor Humanissimus et duo Illyri: Garbitius et Flacius.« V *Philipp Melanchthon. Lehrer Deutschlands, Reformator Europas*, ur. Irene Dingel in Armin Kohnle, 65–79. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- . 2014. *Theologian of Sin and Grace: The Process of Radicalization in the Theology of Matthias Flacius Illyricus*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- . 2015. »What has Flacius to do with Erasmus? The Biblical Humanism of Matthias Flacius Illyricus.« V *Colloquia Maruliana 24: Antička baština u renesansnom tekstu (2)*, ur. Neven Jovanović et al., 207–21. Split: Književni krug.
- Index auctorvm, et librorum, qui ab Officio Sanctae Rom. et Vniuersalis Inquisitionis caueri ab omnibus et singulis in uniuersa Christiana Republica mandantur, sub censuris contra legentes, uel tenentes libros prohibitos in bulla, quae lecta est in conena Domini expressis, et sub alijs poenis in Decreto eiusdem Sacri officij contentis*. 1559. Rim: ex Officina Saluiana.
- Irrgang, Stephanie. 2002. *Peregrinatio Academica. Wanderungen und Karrieren von Gelehrten der Universitäten Rostock, Greifswald, Trier und Mainz im 15. Jahrhundert*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.

- Kaufmann, Thomas. 2001. »Erfahrungsmuster' in der frühen Reformation.« V »Erfahrung« als Kategorie der Frühneuzeitgeschichte (*Historische Zeitschrift, Beiheft 31*), ur. Paul Münch, 281–306. München: Oldenbourg.
- Kostrenčić, Ivan. 1874. *Urkundliche Beiträge zur Geschichte der protestantischen Literatur der Südslaven in den Jahren 1559–1565*. Dunaj: Carl Gerold's Sohn.
- Ladić, Zoran, in Elvis Orbančić, ur. 2008. *Spisi istarskih bilježnika 1: Spisi labinskih bilježnika 1; Knjiga labinskog bilježnika Bartolomeja Gervazija (1525–1550)*. Pazin: Državni arhiv.
- Luther, Martin. (1544) 1947. Pismo Balthasarju Alteriju, 12. november (št. 4041). V *Dr. Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe; Briefwechsel 10*, 679–82. Weimar: Böhlau.
- Mirković, Mijo. 1960. *Matija Vlačić Ilirik*. Zagreb: Jugoslavenska akademija znanosti i umjetnosti.
- Olson, Oliver Kermit. 1981. »Der Bücherdieb Flacius: Geschichte eines Rufmords.« *Wolfenbütteler Beiträge 4*: 111–45.
- . 1984. »Flacius kradljivac knjiga: povijest jedne teske klevete.« *Prevedel Tullio Vorano. Istra 22 (1)*: 79–101.
- Rajhman, Jože, ur. 1986. *Pisma Primoža Trubarja*. Ljubljana: Slovenska akademija znanosti in umetnosti.
- Sanudo, Marin. 1847. *Itinerario di Marin Sanuto per la Terraferma veneziana nell'anno MCCCCLXXXIII*. Padova: La Tipografia del Seminario.
- Schlüsselburg, Conrad. 1599. *Catalogi haereticorum liber 13*. Frankfurt ob Majni: Johann Sauer, Verl. Peter Kopff.
- Steinmann, Martin. 1967. *Johannes Oporinus: Ein Basler Buchdrucker um die Mitte des 16. Jahrhunderts (Basler Beiträge zur Geschichtswissenschaft 105)*. Basel in Stuttgart: Helbing & Lichtenhahn.
- Tamáská, Máté. 2008. »Die ungarische Peregrination an die Universität Wittenberg während des 16. Jahrhunderts.« V *Universitäten im östlichen Mitteleuropa: Zwischen Kirche, Staat und Nation – Sozialgeschichtliche und politische Entwicklungen*, ur. Peter Wörster, 269–93. München: Oldenbourg.
- Trubar, Primož. (1563) 1986. Pismo baronu Ivanu Ungnadu, Ljubljana, 8. julij. V *Rajhman 1986*, 152–53.
- Twesten, August Detlev. 1844. *Matthias Flacius Illyricus: eine Vorlesung; Mit autobiographischen Beilagen und einer Abhandlung über Melanchthons Verhalten zum Interim von Hermann Rossel*. Berlin: G. Bethge.
- Vlačić, Matija Ilirik. (1549) 1844. »Vertheidigungsschrift des Flacius Illyricus an die Schule zu Wittenberg.« V *Twesten 1844*, 35–63.

- . 1563. Pismo Hartmannu Beyerju, Regensburg, 30. avgust. V Frankfurt ob Majni, Universitätsbibliothek Johann Christian Senckenberg, Sign. MS. Ff. H. Beyer A 194, str. 229r–229v.
- . (1568) 1575. »Erzählunge der handlungen / oder Religionsstreiten vnd Sachen Matthiae Fl: Illyrici / von im selbs trewlich vnd warhafftiglich / auff Beger der Prediger zu Strasburg / beschrieben / Anno 1568. zu Strasburg.« V Heldelin 1575, Sijj r–Eejj v (VD16 F 1380/1381).
- . (1568) 1599. »Narratio actionum et certaminum M. Matth. Fl. Illyrici bona fide conscripta a Flacio ipso.« V Schlüsselburg 1599, 802–57.
- . 1570. *Demonstrationes evidentissimae doctrinae de essentia imaginis dei et Diaboli, iustitiae[ue] ac iniustitiae originalis, vnà cum testimonijs veterum ac recentium theologorum*. Basel: Pietro Perna. (VD16 F 1339).
- Vorano, Tullio. 2012. »Labin Vlačićevo doba u spisima notara Bartolomea Gervasija.« V *Matija Vlačić Ilirik [3]: Proceedings of the Third International Conference on Matthias Flacius Illyricus, Labin/Croatia, 2010*, ur. Marina Miladinov in Luka Ilić, 316–33. Labin: Grad Labin.
- Wackernagel, Hans Georg, ur. 1956. *Die Matrikel der Universität Basel im Auftrag der Universität Basel 2 (1532–1601)*. Basel: Verlag der Universitätsbibliothek.
- Zigerius, Emericus. 1549. *Epistola cvivsdam pii concionatoris, ex Turcia, ad M. Illy. missa, qualis nam status Euangelij, & Ecclesiarum sub Turco sit indicans, cum Praefatione Illyrici*. Magdeburg: Rödinger, Christian d. J. (VD16 Z 464).

Iz angleščine¹⁷ prevedla Marija Zlatnar Moe

17 Razprava je bila prvič objavljena pod naslovom »*Peregrinatio academica and Life Pilgrimage of Matthias Flacius Illyricus*«, kot poglavje obsežne jubilejne monografije *Matthias Flacius Illyricus: Biographische Kontexte, theologische Wirkungen, historische Rezeption (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte, Mainz – Beihefte, Abteilung Abendländische Religionsgeschichte, Band 125)*, ur. Irene Dingel, Johannes Hund in Luka Ilić, 11–20. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2019, 378 strani.



Flacij Iliric, *Demonstrationes evidentissimae doctrinae de essentia imaginis dei et diaboli iustitiaque ac iniustitiae originalis, una cum testimoniis veterum ac recentium theologorum*, Basileae 1570, 323–326 (X2r–X3v).

<http://mdz-nbn-resolving.de/urn:nbn:de:bvb:12-bsb11287206-0>

324. LITERÆ TESTIMON.

& sanctissimo viro D. Simone Grynæo, dein de Tubingæ cum M. Matthia Garbitio lectore Græco popularique meo, postea multis annis Vuittenbergæ. Cuius temporis honestè in nocenterque actæ vitæ multos fide dignos testes adhuc viuos producere possum. Testimonium igitur prædictum hoc est:

Nos Balthassar Triuisanus pro illustrissimo & excellentissimo Ducali dominio Venetorum, &c. Albonæ & Flanonæ potestas. Sic requisiti à nobili viro domino Luciano Luciano ad præsens iudice magnificæ communitalis Albonæ, auunculo domini Matthiæ Flacij, aliàs Francouich, vniuersis & singulis cuiuscunque ordinis, dignitatis & conditionis fuerint, præsentibus nostras inspecturis lecturisque fidem amplam & indubiam facimus & attestamus, præfatum dominum Matthiam fuisse & esse procreatum de legitimo matrimonio ex domino Andrea Vlacich, aliàs Francouich, ciue Albonæ: matre verò domina Iacoba, filia quondam nobilis viri D. Bartholomæi Luciano, & sub bona vita moribusque ac Dei timore vitam semper duxisse, quam diu hic permanfit, & prout omnibus Christi fidelibus conuenit, sicuti certiorati fuimus à reuerendo domino Gaspare Luciano, huius loci Albonæ plebano meritissimo, ætatis annorum octoginta: reuerendo domino Antonio de Sydro, canonico honorando, ætatis annorum quinquaginta: domino Sebastiano Lupatino, nobili Albonen

LITERÆ TESTIMON. 325

bonensi, ætatis annorum septuaginta duorū:
 domino Vbaldo Schampichio, nobili huius
 loci, ætatis annorum quinquaginta: & D. Za-
 charia Agatich, ciue Albonensi, ætatis annorū
 octoginta: nec non à plerisque alijs de seniori-
 bus tam de nobilibus, quàm de ciuibus huius
 loci Albonę, cum iuramento testificantibus,
 fidemque nobis facientibus, suprā nominatū
 D. Matthiam fuisse & esse procreatum ex præ-
 dictis iugalibus D. Andrea Vlacich, aliàs Fran-
 couich, & domina Iacoba, filia memorati D.
 Bartolomæi, & quilibet eundē dominū Mat-
 thiam agnoscens, de præmissis attestari vale-
 ret: fidem quoque faciētes, antedictū D. Mat-
 thiam annos viginti incirca habentē de anno
 1536. ex hac patria discessisse. In quorū fidē &
 testimoniū præmissa sigillo diui Marci corro-
 borari iussimus. Datum Albonę, die decimo
 nono mensis Iunij. M. D. LXIX.

*Baldifera Triuisan podesta di Al-
 bona è Fionoria di mā pro-
 pria subscripsit.*

Ego Ioannes Antonius de Laurentijs de
 C. S. p. publicus Imperiali auctoritate notari-
 us, ad præsens verò cancellarius præfatæ ma-
 gnificæ communitatis, præmissam fidem man-
 dato antelati magnifici D. potestatis (prout
 mihi cōmissum fuit) scripsi, & in hanc publicā
 formam redegi, appositisque meis signo & no-

326

PECCATVM ORIG.

mine solitis, ad maiorem præmissorū corrobor-
rationem me subscripsi, sigilloque diui Marci
(prout suprā mihi à præfato magnifico D. po-
testate iniunctum extitit) corroborauit.

I. A. D. L. *Additum est in authentico mēbra-
naceo infigue notarij.*

METHODICA PRO- BATIO PROPOSITIONIS,

Quòd peccatum originale sit substantia,

Per D. M. Pau. Rel. D. VV.



Tū hæc locutio & forma verbo-
rum, Peccatum originale esse sub-
stantiam, hoc est, subsistens quid-
dā, p̄sens & operās in homine) no-
ua & inusitata multisq; absurda,
& in Ecclesia Christi intolerabilis videatur,
præcipuè cum non expresse ac ad uerbū pona-
tur in Scriptura, & multa philosophica & dia-
lectica argumēt a ipsi opponi possint: tamen
si rectè examinatur ab omnibus veritatē verè
amantibus secundū regulas v̄sitas, secundū
quas omnes eius modi, phrasēs & locutiones
docentiū in Ecclesia examinari solent: liqui-
dò constabit, hanc propositionem esse veram,
piam, & ob multas grauissimas causas omni-
no in Ecclesia vtilem atq; necessariā. Duæ ve-
rò po-

Flacij Ilirik
Pričevalna listina
transkripcija

LITERAE TESTIMONIALES.

Quoniam quorundam hominum tanta est virulentia, ut etiam meum baptismum calumniari et in dubium vocare publicis scriptis ausi sint, ideo volui hoc publicum authenticumque testimonium meae nativitatis, parentum ac vitae publicare. In quo non solum parentum honestas legitimumque matrimonium, sed etiam meae ibi actae vitae honestissimum testimonium a fide dignis eius loci hominibus et gubernatoribus datur usque ad id tempus, quo inde discessi. Quod factum est anno 1539. Inde vixi primum Basileae cum clarissimo et sanctissimo viro D.(omino) Simone Grynaeo, deinde Tubingae cum M.(agistro) Matthia Garbitio lectore Graeco popularique meo, postea multis annis Vuittenberge. Cuius temporis honeste innocenterque actae vitae multos fide dignos testes adhuc vivos producere possum. Testimonium igitur praedictum hoc est:

Nos Balthassar Trivisanus pro illustrissimo et excellentissimo Ducali dominio Venetorum, et c. (ommunitatis) Albonae et Flanonae potestas. Sic requisiti a nobili viro domino Luciano Luciano ad praesens iudice magnificae communitatis Albonae, avunculo domini Matthiae Flacii, alias Francovich, universis et singulis cuiuscunque ordinis, dignitatis et conditionis fuerint, praesentes nostras inspecturis lecturisque fidem amplam et indubiam facimus et attestamur, praefatum dominum Matthiam fuisse et esse procreatum de legitimo matrimonio ex domino Andre Vlacich, alias Francovich, cive Albonae: matre vero domina Iacoba, filia quondam nobilis viri D.(omini) Bartholomaei Luciani et sub bona vita moribusque ac Dei timore vitam semper duxisse, quamdiu hic permansit, et prout omnibus Christi fidelibus convenit, sicuti certiorati fuimus a reverendo domino Gaspare Luciano, huius loci Albonae plebano meritissimo, aetatis annorum octoginta: reverendo domino Antonio

de Sydro, canonico honorando, aetatis annorum quinquaginta: domino Sebastiano Lupatino, nobili Albonensi, aetatis annorum septuaginta duorum: domino Ubaldo Schampichio, nobili huius loci, aetatis annorum quinquaginta: et D.(omino) Zacharia Agatich, cive Albonensi, aetatis annorum octoginta: nec non a plerisque aliis de senioribus tam de nobiles, quam de civibus huius loci Albonae, cum iuramento testificantibus, fidemque nobis facientibus, supra nominatum D.(ominum) Matthiam fuisse et esse procreatum ex praedictis iugalibus D.(omino) Andrea Vlacich, alias Francouich et domina Iacoba, filia memorati D.(omini) Bartolomaei et quilibet eundem dominum Matthiam agnoscens, de praemissis attestari valeret: fidem quoque facientes, antedictum D.(ominum) Matthiam annos viginti incirca habentem de anno 1536. ex hac patria discesisse. In quorum fidem et testimonium praemissa sigillo divi Marci corroborari iussimus. Datum Albonae, die decimo nono mensis Iunii. M. D. LXIX.

Baldisera Trivisan podesta di Albona e Fionoria di ma(nu) propria subscripsit.

Ego Ioannes Antonius de Laurentiis de C.(ancellarius) S.(pettabile) p. publicus Imperiali auctoritate notarius, ad praesens vero cancellarius praefatae magnificae communitatis, praemissam fidem mandato antelati magnifici D.(omini) potestatis (prout mihi commissum fuit) scripsi et in hanc publicam formam redegi, appositisque meis signo et nomine solitis, ad maiorem praemissorum corroborationem me subscripsi, sigilloque divi Marci (prout supram mihi a praefato magnifico Domino potestate iniunctum extitit) corroboravi.

I.(oannes) A.(ntonius) D.(e) L.(aurentiis)

Additum est in authentico membranaceo inisigne notarii.

Flacij Ilirik
Pričevalna listina
prevod

Ker je hudobija nekaterih ljudi tolikšna, da so si celo drznili v javnih spisih spletkariti in dvomiti o mojem krstu, sem hotel objaviti to javno in avtentično pričevanje o mojem rojstvu, starših in življenju. V njem je podano ne samo dostojanstvo staršev in veljavnost zakona, temveč tudi nadvse častno pričevanje o mojem tamkajšnjem življenju, in to od zaupanja vrednih ljudi in vodilnih onega kraja; vse do časa, ko sem šel od tam. To se je zgodilo leta 1539. Potem sem živel najprej v Baslu s preslavnim in presvetlim možem, gospodom Simonom Grynäusom, nato v Tübingenu z magistrom Matijem Grbcem, grškim lektorjem in mojim rojakom, pozneje mnogo let v Wittenbergu. Glede dostojnega in poštenega življenja v tem času lahko pripeljem še mnogo živih prič, vrednih zaupanja. Omenjeno pričevanje je torej tole:

Mi, Baldisera Trivisan, za preslavno in najodličnejše vojvodsko gospostvo Benečanov ter mest Labina (Albona) in Plovina (Flanona) župan. Tako vprašani od plemenitega moža gospoda Luciana Lucianija, sedaj sodnika veličastnega mesta Labina, strica gospoda Matija Vlačiča oziroma Frankovića, vsem in vsakomur – naj bodo katerega koli stanu, časti in položaja –, ki bodo pogledali in brali to našo [listino], jasno in nedvoumno zagotavljamo in potrjujemo, da je omenjeni gospod Matija bil in je potomec veljavnega zakona gospoda Andree Vlačiča oziroma Frankovića, državljana Labina; mati pa je bila gospa Jakobeja, hči nekoč plemenitega moža gospoda Bartolomeja Lucianija, in je s poštenim življenjem in značajem vedno živela v strahu božjem, dokler je vztrajala tu, in tako kot je primerno za vse krščanske vernike; tako smo bili obveščeni od častitega gospoda Gaspareja Luciana, nadvse zaslužnega župnika tega kraja Labina, starega 80 let; od častitega gospoda Antonija de Sydro, častnega kanonika, starega 50 let; od gospoda Sebastiana Lupatina, albonskega plemenitaša, starega 72 let; od gospoda Ubalda Schampicha, plemenitaša tega kraja, starega 50 let; in g. Zaharija Agatića, labinskega državljana, starega 80 let; pa tudi od mnogih drugih starejših in ple-

menitejših od državljanov tega kraja Labina, ki so pod prisego pričali in zagotovili, da je zgoraj imenovani g. Matija bil in je potomec prej omenjenih zakoncev g. Andree Vlačića oziroma Frankovića in gospe Jakobee, hčere omenjenega g. Bartolomeja, in kdorkoli pozna istega gospoda Matija, bi lahko potrdil prej napisano; tudi zagotavljajoči, da se je isti gospod Matija, ko je imel približno 20 let, leta 1536 umaknil iz te domovine. V zagotovilo in verodostojnost vsega tega smo napisano dali potrditi z žigom svetega Marka. Dano v Labinu, dne 19. junija 1569.

Baldisera Trivisan, župan Labina in Plovina, je podpisal lastnoročno.

Jaz, Giovanni Antonio de Laurentiis de C.S.p., javni notar s cesarsko veljavo, trenutno kancler omenjenega veličastnega mesta, sem napisal prej izrečeno zagotovilo po nalogu omenjenega veličastnega gospoda župana (kot mi je bilo zaupano) in ga uredil v tej obliki; kot običajno sem priložil svoj znak in ime, za močnejšo potrditev zapisanega sem se podpisal in potrdil z žigom svetega Marka (kot mi je bilo prej naloženo od omenjenega veličastnega Gospoda župana).

I.(oannes) A.(ntonius) D.(e) L.(aurentiis)

Dodan je grb notarja na avtentičnem pergamentu.

Iz latinščine prevedel Martin Benedik



Lilijana Žnidaršič Golec

NOVO O PRIMOŽU TRUBARJU IN TRŽAŠKEM ŠKOFU PETRU BONOMU V NOTARSKI LISTINI IZ SREDE JUNIJA 1541

Čeprav je bilo tako Primožu Trubarju (ok. 1508–1586) kot Petru Bonomu (1458–1546) posvečene že razmeroma veliko raziskovalne pozornosti (Brazzano 2005; Cavazza 2007; Jerše 2009),¹ je preučevalcem njunega življenja ostajala nepoznana notarska listina, izdana v Trstu 15. junija 1541. Da so raziskovalci listino spregledali – njen prepis hrani tržaški škofijski arhiv,² utegnili pa bi jo najti tudi kje drugje –, je mogoče sklepati na podlagi dejstva, da o njej molčijo vidnejša biografska dela o Trubarju in Bonomu (Rupel 1962; Rajhman 1982;³ Brazzano 2005). Do zdaj širši javnosti znani podatki o vezeh med Trubarjem in Bonomom sicer niso maloštevilni, nekateri od njih se povrh tega nanašajo prav na leto 1541. Kar zadeva Trubarjevo navzočnost na Bonomovem dvoru v Trstu, je ta prvič izpričana poldrugo desetletje prej, 7. marca 1526 (Golec 2008a, 26). Tega dne je mladi Trubar skupaj s petimi drugimi osebami iz kroga škofa Bonoma, večinoma tržaškimi duhovniki, nastopil kot priča pri zapisu oporoke škofovega bratranca Lenarta Bonoma, »doktorja obojega prava, tržaškega [stolnega] dekana in kanonika«. Zapis je nastal v hiši vicedomina (notarja) Janeza Krstnika Peterlina, pri čemer naj poudarim, da je bila druga priča s priimkom Peterlin, Peter Peterlin, v drugi

- 1 Omenjam le nekaj del iz obdobja zadnjih dveh desetletij. Prim. Rajšp 2018.
- 2 Archivio storico diocesano di Trieste, Carteggio Miscellaneo (1406–1802), busta 1.
- 3 Prim. objavo Rajhmanovega biografskega članka na spletni strani <http://www.slovenska-biografija.si/oseba/sbi729148/#slovenski-biografski-leksikon>, dostop 16. novembra 2019.

polovici štiridesetih let 16. stoletja podobno kot Trubar tarča obtožb zaradi izražanja protestantskih stališč. Od Trubarja nekaj let starejši Peter, najverjetneje sin vicedomina Janeza Krstnika in pozneje tržaški stolni kanonik, se je moral v začetku leta 1548 zagovarjati zaradi vere kot edini klerik na sodnem procesu v Trstu (Cavazza 2006, 102; Žnidaršič Golec 2019a, 413–14). Oporoka škofovega bratranca Lenarta, ob kateri sta se 7. marca 1526 Trubar in Peter Peterlin morda videla prvič, pa je za nas zanimiva tudi z vsebinskega vidika. Razkriva namreč, da je imel umirajoči Lenart na ožjem Kranjskem župnijo Ig, kjer je vsaj občasno živel, kar nam lahko pomaga pri iskanju pravega odgovora na vprašanje, kako je Trubar sploh prišel v stik s škofom Bonomom (Golec 2008b, 13–14). Toda vrnimo se k letnici 1541 in si najprej pogledimo že dolgo znane vire iz tega leta. Pred 135 leti, leta 1884, je bralcem *Ljubljanskega zvona* večino teh kratko predstavil Lovro Žvab, opirajoč se pri tem na zapise tržaških vicedominov in izpise tržaškega arhivarja, knjižničarja in zgodovinarja Luigija de Jennerja (1803–1868) (Žvab 1884).

V gradivu, ki ga je povzel Žvab, Trubarja srečamo štirikrat: prvič 29. aprila 1541 v vlogi priče v véliki dvorani tržaške škofijske palače pri nakupu hiše »za Pasquo« (hčer Nikolaja iz Portogruara); drugič 1. junija 1541 kot »upravnika bratoma Ivanu in Jeronimu Brati«, fevdnikoma tržaškim škofom pripadajoče posesti v Kastelcu pri Socerbu – tej sta se zdaj odpovedala v korist skrbnika Bonomovih mladoletnih vnukov Antonia Della Spade; tretjič 13. junija 1541 v vlogi priče pri formalni izročitvi kastelske posesti Della Spadi; četrtič 9. avgusta 1541, znova v vlogi priče pri izstavitvi listine, zadevajoče posest omenjene gospe Pasque (Žvab 1884). Da se je Trubar v Trstu zadrževal že pred 29. aprilom 1541, po drugi strani izvemo iz pisma zdravnika Melhiorja Cerronija avguštinskemu patru Giuliju Della Roveri z dne 7. aprila 1541. V pismu verskemu somišljeniku Della Roveri, ki mu je bila tedaj že tesno za petami beneška inkvizicija, Cerroni omenja kontakt z »duhovnikom Primožem« (Brazzano 2005, 323). Kot zaupnika škofa Bonoma (*familiar*) je Trubarja na enem od zaslišanj inkvizicijskega sodišča v Benetkah zgodaj poleti 1541 označil tudi sam Della Rovere, vendar naj ga ne bi poznal osebno (Cavazza 2006, 95, 97). Če ta trditev drži, potem si moramo pač na novo postavi-

ti vprašanje, ali se je Trubarjevo drugo nedvoumno dokumentirano bivanje v Trstu v resnici začelo med adventom 1540 (ali kaj prej). Težko si namreč predstavljamo, da bi se Della Rovere, ki je tega leta na povabilo škofa Bonoma v Trstu prevzel adventno pridiganje v italijanščini, ne srečal s Trubarjem, Bonomovim zaupnikom in za »evangeljsko stvar« vnetim pridigarjem slovenskega jezika. Bolj kot s časovnega vidika je nov premislek sicer potreben z vidika okoliščin, ki so Trubarja privedle k temu, da je zapustil Ljubljano (in službo ljubljanskega stolnega pridigarja) ter se podal k škofu Bonomu v Trst.

Nobenega dvoma vsekakor ni, da je Bonomo Trubarju zaupal razne naloge spomladi in poleti 1541. Kot smo videli zgoraj, se v virih »prve roke« Trubarjevo ime pojavlja od 7. aprila do 9. avgusta, pri čemer je vir, o katerem bo v nadaljevanju tekla beseda, nastal sredi junija 1541. Gre, kot rečeno, za prepis notarskega instrumenta, ki sem ga 16. maja 2014 našla med evidentiranjem arhivskega gradiva v Škofijiškem zgodovinskem arhivu v Trstu (Žnidaršič Golec in Volčjak 2015, 7). Sistematično iskanje, izpisovanje in objavljanje podatkov iz gradiva, »pomembnega za Slovenijo in Slovence v tujih arhivih«, poteka že vrsto let, najdba pa potrjuje, da si projekt evidentiranja, ki ga izvajajo Arhiv Republike Slovenije in drugi slovenski arhivi, zasluži širšo pozornost in podporo.⁴ Notarski zapis, na katerega sem naletela v navedenem arhivu, je del prvega fascikla fonda oziroma zbirke »Carteggio Miscellaneo« (Razna korespondenca). Zapis v latinskem jeziku naznanja, da je v sredo, 15. junija 1541, Peter Bonomo, po božji milosti tržaški škof in grof, v stolni cerkvi sv. Justa Trubarja imenoval za svojega pravega in zakonitega zastopnika, odposlanca in posebnega pooblaščenca. Za »suum verum, certum, legitimum, et indubitatum, procuratorem, nuncium, et commissum speciale« Bonomo svojega kaplana Primoža Trubarja slovesno postavlja zato, da bi Trubar pred kraljevim veličanstvom – Ferdinandom I. (kralj 1526–1556, cesar 1556–1564) – in kraljevimi svétniki na Dunaju škofa zastopal v sporu z Martinom Kusmanom (*Cusman*). Kusman, kastelan gradu Socerb, in (drugi) socerbski oskrbniki naj bi se namreč polastili škofovih desetih, dohodkov in pravic. Trubar naj bi pri kralju in nje-

4 O (pred)zgodovini tega dolgoročnega projekta Šmid 2009.

govih svétnikih dosegel dvoje: dokazal naj bi, da ti dohodki in pravice pripadajo tržaškim škofom, kot nične pa izpodbil dokaze, ki bi jih predstavila Kusmanova stran. Čeprav bi to zahtevalo širša pooblastila, bi Trubar kralja ali njegov svét lahko zaprosil za potrdila o pravicah in svoboščinah, ki so jih pridobili in se ravnali po njih Bonomovi predhodniki ali Bonomo sam. Škof Trubarju nazadnje podeli še pravico do imenovanja in odpoklica enega ali več nadomestnih zastopnikov z enakimi ali omejenimi pristojnostmi, kot jih z listino prejema Trubar. Pri overovitvi zapisa navzoči priči sta bila kanonik tržaškega stolnega kapitlja Jakob de Mirissa in kaplan ter zakristan tržaške stolne cerkve Francišek de Rubeis.

Vsebina tega v več pogledih zgovornega dokumenta sproža vsaj dve pomembni vprašanji, nanašajoči se na ozadje Bonomove izbire Trubarja in na uspešnost Trubarjevega angažmaja na Dunaju. Odgovor na vprašanje, zakaj je Bonomo za reševanje nelahke posestnopravne zadeve pooblastil ravno Trubarja, se zdi na dlani. Še zlasti če pomislimo, da je Bonomo Trubarju nalagal različne opravke že v Trubarjevih mladih letih ter ga – očitno zelo zadovoljen s svojim mladim »služabnikom« in (nekdanjim) pevcem – gmotno in drugače podpiral na nadaljnji življenjski poti. Kot bodoči duhovnik Trubar ni bil deležen le pouka na Bonomovem tržaškem dvoru, temveč mu je škof gmotno omogočil ali olajšal tudi študij na univerzi na Dunaju, po mašniškem posvečenju pa mu je zagotovil mesti vikarja v Loki pri Zidanem Mostu in župnika oziroma župnijskega vikarja v ugledni župniji Laško. Na obeh dušnopastirskih postojankah se je Trubar izkazal kot spreten, zaupanja vreden gospodar (Žnidaršič Golec 2019b, 387). Po drugi strani je na Bonomovo odločitev za Trubarja zagotovo vplivalo dejstvo, da posestna razmerja na območju Socerba in bližnjega Kastelca, kjer so imeli svoje podložnike tudi tržaški škofje, Trubarju niso bila neznana; navsezadnje je v zvezi s kastelsko posestjo malo prej zastopal brata iz koprške patricijske družine Brati (Žvab 1884, 43–44). Precej bolj hipotetičen je za zdaj naš odgovor na vprašanje, ali je Trubar škofova pričakovanja izpolnil. Domnevi, da se je dobro lotil naloge in jo srečno pripeljal h koncu, lahko opremo na dva podatka, tj. da je Trubar tisti čas od Bonoma do-

In xpi nomine Amen Anno incarnationis eiusde Mellio Quingentesimo
 quadragesimo primo. Indis. s. xliij. die vero Martij XV. mensis Junij.
 Petrus in Ecclesia cathedrali. s. Iusti civitatis Trevesis. s. Petrus venerabilis
 filius viri dno presbitero Jacobo de mirasa. Camp. Trevesis et domino presbitero
 Francisco de trebeis Capellano, et sacrista. dicte Ecclesie. Testibus ad hec
 habitis, et speciale rogatis. suq. constitutus B. m. xpo pater nre. d.
 Petrus Bononus dei et aplice sedis gratia Episcopus et comes Trevesis. h. p. c.
 omni meliori modo. Via. Jure, et forma, quibus magis, melius, et officiatius,
 fieri potuit, et debuit, ac potest, et debet, fecit, constituit, creavit, ac solemniter
 ordinavit Veni vtrium dominum presbiterum Primum trubar Capel,
 lanum eiusde. d. constituciois, suam vtrium. certum. legitimum, et indubi-
 tatum, procuratorem, nunciu, et commissarium speciale, nominatum, et expresse
 ad comparandum tam causa. s. R. M. dno suo Gera. mo. quam coram excoles,
 et clarissimis consilijs. s. R. M. m. v. o. m. a. causa, et occasione quarunda
 differentiar, et contraversioni, quas habuit, et habet contra et ad et in
 jus Magnificu et Clar. d. Martinum Kusman. Castellanon
 s. H. Seruulij suus vos Flegans, super decimis Redditibus, et proventibus
 ac Jurisdictiombus Sui Episcopatus Trevesis. h. p. c. sub occupatis et

Prva stran prepisa notarske listine z dne 15. junija 1541, izsek (Archivio storico di Trieste, Carteggio Miscellaneo, busta 1). Tržaški škof Peter Bonomo imenuje Primoža Trubarja za zastopnika v sporu s socerbskim kastelanom Martinom Kusmanom.

bil razmeroma donosen beneficij sv. Maksimilijana v Celju in da je z Bonomovo pomočjo pred jesenjo 1543 zasedel še kanonikat stolnega kaplitja v Ljubljani (Žnidaršič Golec 2019b, 387–88). Da bi domnevi postavili na trdnejše temelje, bi bilo seveda treba izpeljati širše zastavljeno raziskavo. Ta bi morala poleg tržaških arhivov vključevati tudi arhivsko gradivo na Dunaju, kjer je imel sedež »Reichshofrat«, cesarski (državni) dvorni svet, kot zadnja pritožbena instanca v tako imenovanih komornih zadevah (Žnidaršič Golec 2019b, 387).

Notarska listina iz srede junija 1541, katere prepis ni povsem popoln – manjka notarjevo (vicedominovo) ime –, o Trubarju in Bonomu ne prinaša česa revolucionarno novega, kljub temu pa sta njeno odkritje in objava dragoceni.⁵ In to ne samo zato, ker ima velik zgodovinopisni pomen pravzaprav vse, kar je bilo o Trubarju in Bonomu zapisanega še v času njunega življenja. Čeprav gre za drobec v vrsti drugih virov, kontekstualni pretres listine dodatno osvetljuje odnos med Bonomom in pol stoletja mlajšim Trubarjem. Poleg novih podatkov in, posledično, novih poudarkov pa so dragocena tudi vprašanja, na katera bodo odgovarjale, kot je upati, prihodnje raziskave.

VIRI IN LITERATURA

VIR

Prepis notarske listine z dne 15. junija 1541. V Archivio storico diocesano di Trieste, Carteggio Miscellaneo (1406–1802), busta 1.

LITERATURA

Brazzano, Stefano. 2005. *Pietro Bonomo (1458–1546), diplomatico, umanista e vescovo di Trieste: La vita e l'opera letteraria*. Trieste: Parnaso.

- Objavo transkripcije tega vira pa tudi njegovo podrobnejšo obravnavo najdemo v Žnidaršič Golec 2019b, 386–87, 391. Vsebinsko listine je sicer doživela ustno predstavitve že na predavanju, ki ga je 8. junija 2015 organiziralo Društvo slovenskih izobražencev v Trstu. Prim. Trubar 2015, obj. na spletni strani <https://www.noviglas.eu/trubar-in-njegov-trst/>, dostop 17. novembra 2019.

- Cavazza, Silvano. 2006. »Bonomo, Vergerio, Trubar. Propaganda protestante per terre di frontiera.« V »*La gloria del Signore*«: la riforma protestante nell'Italia nord-orientale, ur. Gianfranco Hofer, 90–157. Mariano del Friuli (GO): Edizioni della Laguna.
- . 2007. »Bonomo, Vergerij, Trubar.« *Stati inu obstati: revija za vprašanja protestantizma* 7 (5-6): 62–81.
- Golec, Boris. 2008a. »Najzgodnejša pričevanja o Primožu Trubarju: Omembe, podpisni pečati med letoma 1526 in 1545.« *Časopis za zgodovino in narodopisje* 79 = n. v. 44 (3-4): 24–41.
- . 2008b. »Trubarjeve prve šole.« *Šolska kronika* 17 (41) (1): 7–27.
- Jerše, Sašo, ur. 2009. *Vera in hotenja. Študije o Primožu Trubarju in njegovem času*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Rajhman, Jože. 1982. »Trubar, Primož (med 1507 in 1509–1586).« V *Slovenski biografski leksikon 13 (Trubar – Vodaine)*, ur. Alfonz Gspan, Jože Munda in Fran Petre. Ljubljana: Slovenska akademija znanosti in umetnosti.
- Rajšp, Vincenc. 2018. »Die Wahrnehmung des Reformators Primus Truber zu Lebzeiten und danach.« *Württembergisch Franken Jahrbuch* 102, 19–44. Schwäbisch Hall: Historischer Verein für Württembergisch Franken.
- Šmid, Gašper. 2009. »Evidentiranje arhivskega gradiva v tujini.« *Arhivi* 32 (1): 85–93.
- Trubar 2015. »Trubar in njegov Trst.« *Novi glas*, 23. junij 2015, <https://www.noviglas.eu/trubar-in-njegov-trst>.
- Žnidaršič Golec, Lilijana. 2019a. »Konfesionalna mobilnost na Slovenskem v zgodnjem novem veku: Katoličani, luterani, kalvinci, judje.« V *Družbena in identiteta mobilnost v slovenskem prostoru med poznim srednjim vekom in 20. stoletjem*, ur. Boris Golec, 407–45. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU.
- . 2019b. »Primož Trubar – *servitor* in *commissus specialis* tržaškega škofa Petra Bonoma: Prispevek k Trubarjevi biografiji.« *Kronika* 67 (3), 383–94.
- Žnidaršič Golec, Lilijana, in Jure Volčjak. 2015. »Trst, Italija.« V *Evidentiranje arhivskega gradiva v tujini. V letu 2014 zbrana dokumentacija o arhivskem gradivu v tujini, ki se nanaša na Slovenijo in Slovence* 11 (1), ur. Gašper Šmid, 7. Ljubljana: Arhiv Republike Slovenije.
- Žvab, Lovro. 1884. »Črtica o Primoži Trubarji.« *Ljubljanski zvon* 4 (1): 41–45.



Karl-Reinhard Trauner

ZGODNJA TOLERANCA V AVSTRIJSKIH OBOROŽENIH SILAH

V *Tolerančnem patentu* cesarja Jožefa II. (1741–1790) iz leta 1781 je v 17. odstavku med drugim določeno:

Pri vseh izvolitvah in podeljevanju služb je treba ne glede na razlike v religiji natančno upoštevati poštenost in kompetentnost, pa krščanski in moralni način življenja, tako kot se to dela vsakodnevno in brez odstopanja v naši vojski (Frank 1882, 39–40; prim. *Tolerančni* 2011, 299–300).¹

Pri podeljevanju vodstvenih položajev naj torej konfesionalna pripadnost ne igra nobene vloge, vzor temu je prav vojaška služba. To je toliko bolj vredno pozornosti, saj so bili evangeličani pred tolerančnim patentom dvesto let zatirani in na veliko tudi preganjani (Schwarz 2012c; 2017) kljub že tedaj obstoječim izjemam na Ogrskem in predvsem na Sedmograškem.

Ambivalentnost

Po 30-letni vojni in spreminjanju habsburškega cesarstva v moderno državo z moderno vojsko (Deák 2015; Trauner 2012) ter z znova povečano ogroženostjo s strani Osmanskega imperija v 17. in 18. stoletju

¹ Obstajajo številne različne inačice besedila patenta že v nemščini. Pregled o tem nudi Barton 1981. Za prevod v slovenščino glej *Tolerančni patent 1781*, 2011.

so konfesionalni konflikti zgubili svojo dinamiko. Malce zajedljivo, a ustrezno, bi bilo pripomniti, da so Habsburžane k popuščanju silile tudi finančne stiske. Vojaške enote iz habsburških dežel so se zato bojevale skupaj s četami iz cesarstva, ki so bile že od 16. stoletja dalje sestavljene konfesionalno paritetno. Kljub protireformaciji so tako v habsburško službo prišli tudi evangeličanski vojaki in včasih dosegli vodilne položaje. Evangeličansko cerkveno zgodovinopisje je na to dejstvo že zgo-daj opozorilo.²

Dober primer za to je Friedrich Heinrich von Seckendorff (1673–1763). Ob novem izbruhu vojne s Turki je bil na željo princa Evgena (1663–1736) leta 1714 povabljen v cesarsko službo in hitro napredoval kot oficir in diplomat kljub svoji evangeličanski veroizpovedi. Njegov primer pa pokaže tudi meje te odprtosti. Princ Evgen ga je malo pred smrtjo, leta 1736, predlagal za svojega naslednika, »če se odpove svoji religiji« (Dauber 2007, 145). Dvorni vojni svet se z njegovim imenovanjem za vrhovnega poveljnika cesarske vojske ni strinjal – nenazadnje zaradi konfesionalne pripadnosti. Ko je bil Seckendorff na predstavitvi pri cesarju Karlu VI. (1685–1740), je ta od njega naravnost zahteval, da postane katoličan, kar pa je johanitski vitez Seckendorff odklonil, sklicujoč se na svojo zvestobo evangeličanskemu nauku.

Dober vpogled v razmere v vojski ponuja poročilo hannovrskega poslanika Johanna Basiliusa Küchelbeckerja (1697–1757) na dunajskem dvoru iz leta 1730:

Kar zadeva religijo, se tukaj ne razpravlja, ali je nek oficir ali vojak katoliški ali protestantski, če je sicer častivreden možak. Zato v cesarski vojski ne najdemo le mnogo oficirjev in vojakov, temveč tudi polkovnike in generale, ki niso rimskokatoliški, a so poznani po svoji sposobnosti. (Küchelbecker 1730, 276)

Vsekakor pa v vojski ni bila dovoljena evangeličanska duhovna oskrba [*Seelsorge*] (Tepperberg 1996, 132). Do kratkotrajnega koraka nazaj je prišlo pod vplivom vicekanclerja v avstrijski državni pisarni Johanna

2 Iz starejšega zgodovinopisja naj opozorim na: Trautenberger 1901, 205–8; Loesche 1911, 783; Stökl 1953, 245. Glej tudi Hanak [1971/1972] 1974, 31–34.

Christopha von Bartensteina (1689–1767), ki je bil luteran, a je leta 1715 prestopil v katolištvo. Že leto dni po smrti princa Evgena so bili odslovljeni vsi evangeličanski poveljniki v avstrijski službi. Položaj se je spet spremenil po letu 1765, ko je Jožef II. postal sovladar in prevzel skrb za vodenje vojaških zadev (Hanak [1971/1972] 1974, 32, 35). Velik vpliv je imel tudi izgon jezuitov iz habsburškega cesarstva po letu 1773 (potem ko je papež Klemen XIV. julija 1773 ukinil jezuitski red³). Jezuiti so bili pogosto vladarjevi spovedniki in hkrati voditelji dušnopastirske službe v vojski (Hanak [1971/1972] 1974, 36).

Spoznanje, da so vojaške sposobnosti, značaj in osebne kreposti v oboroženih silah pomembnejše od konfesionalne pripadnosti, se je v njih vedno bolj uveljavljalo.⁴ V tem smislu je bila razumljena tudi naloga, »napravite mi iz njih sposobne oficirje in poštene može«, ki jo je dala Marija Terezija (1717–1780) ob ustanovitvi Terezijanske vojaške akademije v Dunajskem Novem mestu njenemu prvemu komandantu, feldmaršalu Leopoldu Josephu von Daunju (1705–1766).⁵ Tako se je v vojski že zgodaj oblikovala svojevrstna simbioza med strpnostjo do državne strpnosti in patriotizmom z deloma kar otroškim čaščenjem vladarja; ta simbioza je bila tipična za protestantizem 19. stoletja. (Schwarz 2016/17)

Služenje v vojaški enoti

Tak razvoj je odločilno vplival tudi na življenje v vojaški enoti. V 18. stoletju ni bil več v ospredju konflikt z Osmanskim cesarstvom, ampak vprašanje, kako zagotoviti stabilnost habsburškega imperija po smrti Karla VI. leta 1740. Cesar ni imel moških potomcev in njegova hči se je morala bojevati za uveljavitev svoje dediščine. V avstrijski nasledstveni vojni 1740–1748 so si Wittelbachi lastili habsburške dežele, Friderik II. Pruski (1712–1786) pa je leta 1740 vkorakal v Šlezijo. Prva (1740–1742) in

3 Red je ponovno dopustil papež Pij VII. (1742–1823) leta 1814.

4 Za celotno področje glej med drugim Shek Brnardić 2010.

5 Za zgodnjo zgodovino akademije glej Leitner von Leitnertreu 1852, 190–239.

druga (1744/45) šlezijska vojna sta bili za Prusijo uspešni. V dresdenskem miru 1745 je bilo potrjeno, da Šlezija razen majhnega dela pripada Prusiji, Friderik II. pa je priznal Terezijinega moža, Franca I. Štefana (1708–1765), za cesarja Svetega rimskega cesarstva.

Pridobitev Šlezije je imela za Prusijo tudi konfesionalne posledice. Katoliško prebivalstvo v Prusiji se je povečalo za osemkrat. Po drugi strani je imel spopad med Prusijo in Avstrijo tudi indirektno konfesionalne razsežnosti: Avstrija, trdnjava katolicizma, se je bojevala s protestantsko Prusijo; politična polariziranost med Avstrijo in Prusijo je bila tudi konfesionalna. Kljub vsemu pa se je avstrijska vojska dobro bojevala tako v nasledstveni vojni kot v obeh šlezijskih.⁶ Izkušnje so spodbudile reforme, med njimi tudi ustanovitev omenjene Terezijanske vojaške akademije leta 1751. Sredi 18. stoletja je konflikt zaradi Šlezije ponovno izbruhnil. Tretja šlezijska vojna je bila tokrat del daleč večjega vojnega spopada: v sedemletni vojni (1756–1763) so se bojevale vse tedanje evropske velesile.⁷ Za avstrijsko vojaško zgodovino je bila pomembna bitka pri Kolinu. V njej so 18. junija 1757 avstrijske čete prvič premagale Friderika II., ki je do takrat veljal za nepremagljivega na bojišču. Zmaga je bila povod za ustanovitev najvišjega staroavstrijskega vojaškega odlikovanja, »Vojaški red Marije Terezije« (Mader 2007b; Ortner 2019). Kljub vsem takratnim govoricam odlikovanje ni bilo podeljevano za dejanja v nasprotju z ukazi, temveč za uspešna vojaška dejanja, ki so bila storjena iz lastne iniciative in so bistveno vplivala na izid spopada, pa čeprav bi jih lahko časten oficir tudi brez graje opustil. *Statut reda*, člen 21 (*Statuten* 1811, 10), je določal:

Za odlikovanje so zaslužna [...] vsa tista dejanja, ki bi bila lahko brez odgovornosti opuščena, pa so bila kljub temu storjena: na primer, če oficir tvega napad brez posebnega ukaza in pri svojem delovanju pri tem ne izkazuje le predpisane drže, ampak tudi osebno srčnost [...].

6 O armadi v času Marije Terezije glej Duffy 1977; Hochedlinger 2003.

7 Sedemletna vojna je bila prva svetovna vojna v novejši zgodovini. Težišče ni bilo v Evropi, ampak v Severni Ameriki in Indiji. Spopad med Anglijo in Francijo se je bil za prevlado v svetu.

Po zgoraj omenjenem poročilu so obstajali regimenti, v katerih je bila več kot polovica protestantov. Zaradi konfesionalnega ozadja šlezjskih vojn so bile pomembne tudi smernice glede konfesionalnosti. Državni kancler Wenzel Anton Kaunitz (1711–1794) se je v razpravi o ustanovitvi in pravilih reda zavzel za konfesionalno nevtralnost, saj je bilo v avstrijski vojaški službi mnogo protestantov: odlikovanje zato ne sme biti poimenovano po nekem svetniku [kot je bilo do tedaj pravilo] niti ne sme biti okrašeno z neko svetniško podobo (Mader 2007b, 440). V 4. členu statuta je bilo jasno določeno, da se odlikovanje podeli oficirjem »brez ozira na njihovo religijo, rang in druge okoliščine« (*Statuten* 1811, 4).

Versko nevtralna drža se je izrazila tudi v poimenovanju odlikovanja, ki je poudarilo zavezanost oficirja izključno in samo vladarju. Drža je dobila svoje mesto tudi v vzgoji oficirjev: za vrednotni svet oficirja ni bila več odločilna konfesionalnost, ampak državopolitična miselnost. Pod poveljstvom direktorja generalmajorja Franza Josepha Kinskega (1739–1805) »je bilo težišče vzgoje v oblikovanju patriotskega mišljenja in zvestobe vojaka do cesarske hiše« (Steiger in Gansdorfer 2002, 12).⁸

De facto je bila v vojski vsaj tolerirana, če ne tudi sprejeta, zasebna religiozna praksa. Pomembno vlogo so pri tem na Dunaju imele evangeličanske kapele na veleposlaništvih, na Danskem in Švedskem za luterane, na Nizozemskem za reformirane. V Trstu je bila leta 1778 ustanovljena evangeličanska občina za vojake, mornarje in oficirje (Hanak [1971/1972] 1974, 43). Obisk veleposlaniških kapel in evangeličanske občine v Trstu je bil vojakom celo uradno dovoljen (Otto 1886, 122; Trautenberger 1901, 205–7).⁹

Vpogled omogoča tudi poročilo Johanna Hieronymusa Chemnitza (1730–1800), ki je bil od leta 1757 do 1768 kraljevi danski pridigar na veleposlaništvu na Dunaju. Iz poročila za leto 1761 izvemo, da so se božje službe na veleposlaništvu udeležili številni oficirji in navadni vojaki:

V kraljevsko dansko veleposlaniško versko občino prihajajo naslednje osebe [...] mnogi cesarski oficirji in vojaki [...] Njihovo število se je v

8 Glej tudi Shek Brnardić 2017.

9 O ustanovitvi občine v Trstu glej ustrezna poglavja pri Patzeltu 1999.

zadnjem času zelo povečalo, potem ko so bili mnogi evangeličanski Prusi sprejeti v tukajšnje službe (Chemnitz 1761, 10).

Chemnitz je tudi prepričljivo opisal konkretno božjo službo s sveto večerjo za pripadnike vojske (1761, 23–24).

Tu je omenjeno še drugo dejstvo, ki je bilo v ozadju nadkonfesionalnih opredelitev Vojaškega reda Marije Terezije. Med šlezijskimi vojnami so bili zajeti številni pruski oficirji in vojaki. Avstrijska vojska je po eni strani potrebovala popolnitev moštva zaradi vojnih izgub, po drugi strani pa je bilo pri reformiranju avstrijske vojske nadvse dobrodošlo strokovno znanje ene najuspešnejših armad tistega časa. Prizadevali so si torej, da bi v avstrijsko službo sprejeli pruske oficirje in vojake, ne glede na njihovo veroizpoved.

Konfesionalni konflikti naj ne bi imeli več mesta v oboroženih silah avstrijske države, čeprav je bila ta sicer še kako povezana s Katoliško cerkvijo. Ta drža je bila tudi v ozadju drugih glavnih službenih predpisov 18. stoletja. *Pravilnik za celotno cesarsko in kraljevo pehoto* iz leta 1769, ki ga je oskrbel feldmaršal Franz Moritz von Lacy (1725–1801) (Kotasek 1956, 96–106), zelo jasno povzema stališče o konfesionalnih zadevah:

O religiji naj se nikdar ne govori, zato pa toliko bolj živi v skladu z njo; z najstrožjo in neizogibno kaznijo je prepovedano vse, kar bi lahko bilo povod za sovražnost med pripadniki različnih ver. (Kotasek 1956, 60)

Vendar je bilo v oboroženih silah odločno prepovedano vse, kar bi lahko dajalo vtis javnega prakticiranja vere. Tako je bil leta 1774 poklican na odgovornost pred dvorni vojni svet reformirani pastor iz Sedmograške, pristojni vojaški poveljnik pa okaran, ker je pastor obiskal nekega vojaka v kasarni. Evangeličanska duhovna oskrba v kasarni bi pomenila, da je evangeličansko bogoslužje vsaj delno prestopilo iz zasebnosti v javno sfero (Tepperberg 1996, 133).

Številni dogodki v sferi verske politike Marije Terezije kažejo, da je bila zgodnja religiozna toleranca omejena na oborožene sile in ni veljala za državo kot celoto. Še leta 1776 so bile iz konfesionalnih razlogov na zahtevo Marije Terezije (in proti volji njenega sina in sovladar-

ja Jožefa II.) izvedene nasilne preselitve [»transmigracije«] iz Stadla ob Muri (Knall 2002, 132–257).

Tolerančni patent

Marija Terezija je umrla 29. novembra 1780 in že po nekaj dneh je njen sin in naslednik začel uvajati novo versko zakonodajo (Kuzmič 2011, 307–8). Že 31. decembra 1780 je odpravil verske komisije; sledili so drugi predpisi. Z dvornim dekretom 30. januarja 1781 je določil, da »ne sme biti v nobenem predpisu razlikovanja med katoliki in protestanti« (*Handbuch* 1785, 421).

Že pred izdajo *Tolerančnega patenta* oktobra 1781¹⁰ so bile po hitrem postopku zaporedoma odpravljene vse prepovedi za protestante (Desput 1981, 111). V državnem svetu in dvorni pisarni so vneto in kontraverzno razpravljali o političnih smernicah. Na cesarski ukaz je bilo dvornemu svetu predloženo v presojo anonimno besedilo z naslovom *Opažanja o religijskem razlikovanju* (*Betrachtungen über Religionsdifferenzen*) (Frank 1882, 21–23), v katerem se govori tudi o razmerah v vojski. Vojska je bila predstavljena kot »zanesljiv in že dolgo trajen primer«, ki spodbuja, da se mu »zaupa in sledi«. V vojski se namreč

razlika v religiji v nobenem primeru ni obravnavala, in to od najnižje stopnje do feldmaršala in vojnega predsednika [...]. Vsak je bil obravnavan po svojem obnašanju, svojih sposobnostih, trudu in službeni vnemi, vsak je lahko veroval, kar je bilo po njegovem prepričanju najboljše. Vsak je lahko prakticiral svojo vero, če le ni zato zanemarjal svojih službenih obveznosti; ni bilo dovoljeno govoriti niti za niti proti niti komurkoli koga drugega zapeljevati ali spravljati v zmoto. (Frank 1882, 21)

V nadaljnjih predlogih anonimnega avtorja najdemo tudi formulacije, ki so bile potem skoraj dobesedno vključene v *Tolerančni patent*. Če bi tolerirali konfesionalne razlike in upoštevali konfesionalne posebnosti,

¹⁰ Patent je bil dejansko izgotovljen 20. oktobra 1781, a antidatiran na 13. oktober.

bi najhitreje lahko uživali prave sadove. Lahko upamo, da bodo kmalu odpravljena vsa nasprotja in spori in bo država obogatena s koristnimi in spretnimi državljani, delno iz tujine in delno iz lastnih dežel, če se le bo pri vseh izvolitvah in službenih imenovanjih – tako kot brez vsakih zadržkov že vsakodnevno v vojski – gledalo samo na spretnost in poštenost pretendentov in posebej upoštevalo njihovo krščansko in moralno življenje. (Frank 1882, 22f)

Tu lahko gotovo mislimo tudi na številne evangeličanske oficirje iz nemških kneževin v avstrijski vojaški službi.

Vsekakor se je s tem našla argumentacija, ki jo kasneje najdemo v *Tolerančnem patentu* in ki je bila uporabljena v prvem kratkem sporočilu za javnost (*Kundmachung*):

[...] tako, kot se to plodno in brez zadržkov dogaja v vojski, da se ne gleda na razlike v religiji, ampak na poštenost in sposobnost pristojnih, pa na njihov krščanski in moralni način življenja (Frank 1882, 33).

Sporočilo za javnost je sicer napisal Tobias von Gehler (1720–1786), deklarirani zagovornik tolerance. Državni svetnik in vicekancler dvorne pisarne je bil blizu razsvetljenstva; po izvoru je bil evangeličan, a je leta 1783 iz kariernih razlogov prestopil v katolicizem.

Cesar je patent podpisal 20. oktobra 1781; za tem je bil v različnih verzijah objavljen v posameznih habsburških deželah. Čeprav je izšel v različnih jezikih, doslej ne poznamo slovenske izdaje (Vinkler 2011, 302).¹¹ Imel pa je seveda velik pomen tudi za slovensko prebivalstvo v monarhiji, saj je temeljito spremenil državno religijsko politiko.¹²

Ob preobratu v religijski politiki habsburškega cesarstva s *Tolerančnim patentom* pa ne smemo prezreti, da je bila jožefinska toleranca še zelo daleč od verske enakopravnosti. To lahko vidimo ob prepovedi javnega prakticiranja vere »akatolikov«. V preambuli patenta

11 Sklicuje se na Sergeja Vilfana, *Pravna zgodovina Slovencev* (Ljubljana: Slovenska matica, 1996), 382.

12 Glej Kuzmič 2011, 308, ki se posebej ukvarja s Prekmurjem; tudi Schwarz 2012b (nemška različica 2012a).

piše: »Privilegij [*Vorzug*] javnega prakticiranja vere torej ostane le katoliški religiji [...]« (Frank 1882, 37).

Evangeličanom in pravoslavnim je bilo dovoljeno le zasebno prakticiranje religije.¹³ Tolerance v *Tolerančnem patentu* zato nikakor ne smemo izenačevati z enakopravnostjo. To je vidno že pri vodenju matrik. Celo pri njih je še leta 1848 veljalo: »Če mora nekatoliški dušni pastir posredovati potrdila o krstu, poroki ali smrti, jih lahko veljavno preda uradnikom le preko katoliškega župnika, ki jim doda svoj *Vidit.*« (Streffleur 1848, 333).

Privatreligionsexercitium [zasebno prakticiranje religije] je bil »ključni upravno pravni pojem« (Schwarz)¹⁴, ki je dal tudi na zunaj na znanje, da so »akatoliške« Cerkve (kot se je takrat običajno reklo) le tolerirane in da je za Jožefa II. Katoliška cerkev še naprej »prava in edino odrešujoča religija«, kot je sam poudaril¹⁵ (Desput 1981, 121; Vinkler 2011, 304). *Tolerančni patent* je bil akt sicer razsvetljenega, a absolutistično vladajočega monarha v religijskih zadevah (Vinkler 2011, 305).

Motivi za zgodnjo toleranco

Patent takoj v začetku navede oba motiva, ki sta privedla do njegove izdaje: 1. »škodljivost prisile v zadevah vesti« in 2. »veliko korist za religijo in državo, ki izhaja iz prave krščanske tolerance« (Frank 1882, 37).

Oba razloga ustrezata razsvetlenskemu svetovnemu nazoru, prvi bolj na filozofskem, drugi na državnopolitičnem utilitarnem področju. Nedvomno se za »veliko koristjo ... za državo« skrivajo tudi ekonomski razlogi (Vinkler 2011, 305). Jožef II. je tu v veliki meri sledil idejam

13 Izjeme so bile le občine v Šleziji in Galiciji, ki jim je starejši pravni red cesarstva dopuščal javno prakticiranje vere. Tako obstoječe izjeme omeni tudi *Tolerančni patent* v svoji preambuli.

14 Tako Karl W. Schwarz v svojem predavanju »Učinki Tolerančnega patenta v evangeličanskem prostoru« na Klemens-Maria-Hofbauer simpoziju na Dunaju (Lainz) 22./23. junija 2001. O zasebnem prakticiranju vere glej mdr. Schwarz 1988.

15 Citat najdemo tudi v dvorni resoluciji (*Hofentschließung*) z dne 26. 4. 1782 (*Handbuch* 1785, 458).

svojega velikega vzornika in političnega nasprotnika, pruskega kralja Friderika II.¹⁶

Sicer pa se je od Friderika tudi razločno distanciral. Medtem, ko je Jožef II. še vedno vztrajal pri predstavi katoliške državnosti, najdemo pri Frideriku II. že začetno obliko moderne verske nevtralnosti. V svojem tako imenovanem *Političnem testamentu* iz leta 1752 je nedvoumno pripomnil:

Za politiko je povsem brez pomena, ali je vladar religiozen ali ne. [...] Mora se le toliko upoštevati množice, da se ne prizadene njihovih religioznih čustev, ne glede na to, katere vere so (Friedrich der Große 1922, 25).

V *Političnem testamentu* leta 1768 Friderik celo izjavi, »da države nič ne briga, kateri metafizični nazor tiči v človekovih možganih, dovolj je, da se obnaša kot dober državljani in patriot« (1922, 194). Tako omejevanje na zahtevano državljansko držo najdemo sredi 18. stoletja v avstrijski vojski in leta 1781 v *Tolerančnem patentu*, toda le v vsebinski, pozitivni obliki.

V vojski do zgodnje tolerance ni prišlo zaradi razsvetljskih idejnih razlogov. Odločilno je bilo vprašanje vojaške udarne moči. Temu so bila podrejena vsa druga vprašanja, tudi konfesionalna. Religijske razlike so bile tolerirane v senci te prioritete, bolje rečeno, zaradi nje se je gledalo preko njih.

Še leta 1780 – eno leto pred *Tolerančnim patentom* – je bil kaznovan desetar, ki mu je bilo luteranstvo očitno blizu, ker ni bil dovolj prizadeven pri aretaciji nekega luteranskega duhovnika. Premeščen je bil na Ogrsko, dvorni vojni svet pa je poskrbel za katoliško vzgojo njegovih petih otrok (Tepperberg 1996, 133).

Poleg omenjene prioritete se je pazilo tudi na to, da bi se izognili konfliktom, kot priča *Ureditev za celotno cesarsko kraljevo pehoto (Reglement für die sämmentlich Kaiserlich-Königliche Infanterie)* iz leta 1769. Z dvornim dekretom 28. avgusta 1781 se je prepovedalo vsako prisilo v religijskih zadevah, »dokler se zmotno verujoči prebivalci dežel obnašajo mirno in miroljubno« (*Handbuch* 1785, 421).¹⁷

16 Za zgodovino misli o toleranci glej Schwarz, 1985.

17 Dvorni dekret z dne 28. 8. 1781 (*Handbuch* 1785, 421–22).

Ta motiv vedno znova najdemo v določilih o implementaciji *Tolerančnega patenta*. Zato je v njih prepovedana agresivna kontraverzna teologija ali misijonarjenje katoliških župnikov:

[P]o pravem smislu krščanske tolerance se je treba ljubeznivo in z vso prijaznostjo obnašati tudi do tistih, ki se v veri motijo (*Handbuch* 1785, 435).¹⁸

Prav tako pa je prepovedano tudi, da bi evangeličanski pastori k svojim pobožnostim pripuščali še druge osebe razen tistih, ki so se po uvedbi *Tolerančnega patenta* izjasnile za protestantizem (*Handbuch* 1785, 429).¹⁹ Za Jožefa bi bilo slednje zloraba tolerance in bi vodilo do nemirov. Tolerirane protestante svari,

naj podeljene svobode vesti ne zlorablajo za nesprejemljiva dejanja in naj ne izzivajo namerno katoliških podanikov in naj ne dajejo s tem sami povoda za neprijetne posledice (*Handbuch* 1785, 466).²⁰

Uradnikom »je ukazano, da [...] vzdržujejo molk med ljudmi glede religijskih razlik in s tem prispevajo k skrbi za vsestransko vzdrževanje miru« (*Handbuch* 1785, 435).²¹ Uredba spominja na *Ureditev* za vojsko iz leta 1769. Zaukazana toleranca je nenazadnje služila vzdrževanju družbene stabilnosti in uspešnemu nadaljnjemu razvoju, kot se je to pokazalo v vojski.

Z druge strani, s strani religije, pa Jožef – povsem v razsvetljenem smislu – pričakuje skrb za družbeno in državno moralno: »V državi ni mogoče trpeti nobenega verskega nauka [...], ki nima kot temeljnega načela moralnost svojih vernikov [...]« (*Handbuch* 1785, 452).²² Od pridigarjev Jožef ne pričakuje »toliko razsvetljevanja razuma, kot skrb za vsaditev kreposti in izboljšanje srca« (*Handbuch* 1785, 52).²³ Čeprav so tu

18 Dvorni reskript z dne 14. in 24. 10. 1781 ter 14. 1. 1782 (*Handbuch* 1785, 434–35).

19 Dvorni dekret z dne 17. 11. 1782.

20 Dvorni dekret z dne 9. 9. 1783.

21 Dvorni dekret z dne 19. 3. 1782.

22 Dvorni dekret z dne 25. in 31. 1. 1782.

23 Dvorni dekret z dne 04. 2. 1783 (*Handbuch* 1785, 51–52).

mišljeni katoliški pridigarji, pa ta pričakovanja nedvomno veljajo tudi za evangeličanske.

Poleg teh motivov, ki se nanašajo na religije v družbenem življenju, je bil verjetno navzoč še nek drug, doslej komajda obravnavani, motiv. Od srede 18. stoletja dalje je bilo avstrijsko prebivalstvo zajeto tudi v statistike. Prvo ljudsko štetje v Avstriji je bilo izvedeno pod Marijo Terezijo leta 1754 po upravni reformi.²⁴ V tej zvezi pade v oči pripomba, ki se nanaša na uveljavljanje *Tolerančnega patenta*: registracija evangeličanov po določilih patenta je bila potrebna »le zato [...], da bi zvedeli za njihovo število« (*Handbuch* 1785, 453).²⁵ Lahko torej domnevamo, da je šlo Jožefu tudi za to, da ima čim stvarnejši statistični pregled o prebivalstvu svojih dežel. K tej stvarni podobi je spadalo tudi njegovo kategoriziranje po verski pripadnosti, kasneje pa tudi po narodni (gl. Stergar in Scheer 2018). Raznolikosti prebivalstva in obstoja »akatoliških« religijskih skupin v drugi polovici 18. stoletja ni bilo več mogoče prezreti, kljub drugačni pravni ureditvi.

Tolerančni patent tako ni bil le izraz strpnosti do evangeličanov in pravoslavni (ter malo kasneje v Spodnji Avstriji in na Dunaju tudi do Judov), temveč tudi realističnega upoštevanja aktualnega verskega položaja habsburškega cesarstva.

Implementacija patenta

Zaradi patenta je bilo dovoljenje za privatno prakticiranje vere razširjeno tudi na »akatoliške« vojake, kolikor taka praksa v cesarsko-kraljevskih regimentih ni obstajala že prej. Še vedno pa se je izhajalo iz prvenstva katoliške veroizpovedi; evangeličanska – tako luteranska kot reformirana – in pravoslavna sta bili pač le tolerirani.²⁶ Čeprav je v vojski že obstajala *de facto* toleranca, je vsakdanje življenje pričalo,

24 Glede razvoja popisov prebivalstva gl. mdr. Durdik 1973.

25 Dvorni dekret z dne 15. 4. 1782.

26 O pravnem položaju »akatoličanov« v času po *Tolerančnem patentu* v povzetku Schima 2011/12

da je izenačenost še daleč. Že *Opazovanja o religijskih razlikah* so ugotavljala: »Spreobrnitve so kljub temu zelo pogoste in to ne zaradi hlinjenja« (Frank 1882, 21).

Zaradi močnega odpora niso bile ustanovljene vojaške molilnice, ki jih je Jožef načrtoval (Loesche 1911, 787; Hanak [1971/1972] 1974, 57; Reichl-Ham 2005, 12). Tudi po letu 1781 so smeli evangeličanski duhovniki v kasarne ali vojaške bolnišnice priti le na izrecno željo obolelega vojaka (Tepperberg 1996, 133). Organizirane duhovne oskrbe vojakov ni bilo, saj javno prakticiranje vere ni bilo dovoljeno; omogočena je bila le omejena oskrba za posamezne vojake (Schima 2011/12, 234).

Cesar je očitno dvomil, da se bo položaj v doglednem času kaj spremenil. Samo tako si lahko razložimo opozorilo, ki ga je Jožef II. hkrati z izdajo patenta naslovil na dvorni vojni svet:

Sicer pa bo dvorni vojni svet z ustreznimi ukazi uradnikom in v skladu z vsemi v vojski obstoječimi ukazi odpravil religiozno prisilo glede nesprejemanja protestantskih kirurgov in komandantov, nepripuščanja evangeličanskih duhovnikov k protestantom v bolnicah in ob eksekucijah in končno glede dovoljenja, da protestantski vojaki v skladu z možnostmi obiskujejo protestantske cerkve in tam sprejmejo obhajilo. (Frank 1882,35)

Doslednega uresničevanja patenta ni ovirala le počasnost službenih postopkov, ampak tudi omejene realne možnosti in težave. Vojaški oddelki so bili večkrat nameščeni v krajih, kjer ni bilo evangeličanskih molilnic ali pa obisk božje službe zaradi velikih razdalj ni bil mogoč. Oddelki so večkrat letno menjali svoje nastanitve, tako da je bila kontinuirana duhovna oskrba s strani lokalnih pastorjev komaj mogoča. Četudi je bila redna udeležba pri božji službi obvezna tako za katoliške kot »akatoliške« vojake, nimamo kaj dosti dokazov, da so protestantski vojaki dejansko lahko obiskovali svoje obrede. V praksi je to pomenilo, da so bili mnogokrat prisiljeni obiskovati katoliške maše (Hanak [1971/1972] 1974, 38; Tepperberg 1996, 133). Podobno velja za duhovno oskrbo bolnih vojakov, ki so bili pogosto zaupani katoliškim vojaškim duhovnikom. Še v spisu iz leta 1842 lahko beremo:

Ker so v vojaških vrstah tudi verniki akatoliških religij in judaizma ter so kot bolniki ali ranjenci zdravljeni v bolnišnicah, naj vojaški duhovniki ljubeznivo poskrbijo tudi zanje v skladu s smernicami Tolerančnega patenta (Leonhard 1842,164).

V praksi je to pripeljalo do » stanja streznitve« (Hanak [1971/1972] 1974, 39) spričo dosežene strpnosti na eni strani in dejstva, da se je zaradi *Tolerančnega patenta* število evangeličanov vojski še povečalo, na drugi.

Počasi so le nastale evangeličanske *gmajne*, tudi znotraj vojske, najprej v Pragi, Brnu in Olomoucu. Pozornost zasluži razvoj v Pragi, ki se je začel leta 1782 (Trautenberger 1901, 205; Hanak [1971/1972] 1974, 40). Gonilna sila je bil Dagobert Sigmund von Wurmser (1724–1797), ki je značilen primer za evangeličanske častnike, ki so vstopili v avstrijske oborožene sile.²⁷ Zdi se, da je imela pri tem neko vlogo tudi njegova pripadnost prostozidarstvu (Mader 2007a, 38).

Wurmser je začel svojo vojaško pot leta 1741 v francoski službi in se udeležil sedemletne vojne, kmalu zatem pa je vstopil v avstrijsko službo in bil leta 1763 imenovan za generalmajorja. Po uspešnem poveljevanju v bavarski nasledstveni vojni (1778/79) je postal poveljujoči general v Galiciji, leta 1787 general konjenice in leta 1795 končno cesarski feldmaršal.

Vojaška občina v Pragi (prav tako kot cerkvena občina v Brnu) je bila med redkimi tolerančnimi občinami v čeških deželah, ki so spadale med tako imenovane *patronatske* občine. To pomeni, da v prvi vrsti ni bila vzdrževana z obveznimi prispevki vernikov, ampak s sredstvi cerkvenega patrona v okviru zakonodaje o patronatih (Melmuková 1999, 144–46). Wurmser je kot *patron* občino v veliki meri vzdrževal iz lastnega premoženja, poleg tega pa je uvedel še letni prispevek. Bil je v stalnem stiku z mlado evangeličansko občino v Brnu. V državnem svetu je spodbujal – brez pravega učinka sicer –, da bi za protestantske vojake avstrijske

27 Wurmser je bil krščen v reformirani cerkvi v Strasbourgu. Morda je iz kariernih razlogov v času službovanja prestopil v katolištvo. Podpiranje evangeličanske vojaške občine v Pragi vsekakor dokazuje njegovo vseživljenjsko povezanost s protestantsko veroizpovedjo.

vojske uvedli Seilerjevo liturgijo, ki je bila takrat cenjena v protestantskih okoljih (gl. »Wurmser« 1890, 4).²⁸ Zbirališče vojaške občine je bilo njegovo stanovanje v *Palais Morzini*; tudi božje službe protestantskih veleposlaništev so bile v stanovanjih samih veleposlanikov. Nameščen je bil celo poseben cesarsko-kraljevi vojaški pridigar, Christian Georg Samuel Schmidt iz Erlangna, ki je nastopil službo že leta 1782 in skrbel tudi za občino v vojaškem taboru v Hloubetinu, ki je danes del Prage (Reichl-Ham 2005, 12). Pomembno je, da je bila vojaška občina v Pragi izhodišče za oblikovanje drugih evangeličanskih občin. Jeseni 1782 je nastala prva češka luteranska občina, nemška pa je leta 1789 sploh izšla neposredno iz vojaške občine (Frank 1882, 91).

V Brnu je za evangeličanske vojake skrbel tudi nastajajoča civilna evangeličanska cerkvena občina. Pastor je bil Viktor Heinrich Riecke (1759–1830), ki je prišel iz Tübingena. Znano je, da je pred patentom vodil božje službe na danskem in švedskem veleposlaništvu na Dunaju (Bolom-Kotari 2016, 94). Njegovo delo je bilo uspešno, saj so mnogi oficirji z njim vzdrževali pisemske stike tudi potem, ko so zapustili garnizijo v Brnu (Hanak [1971/1972] 1974, 41).

Kot v Pragi je tudi evangeličanska vojaška občina v Olomoucu nastala na pobudo posameznika, feldmaršalskega poročnika Blasiusa Kolombana von Benderja (1713–1798). Von Bender je služil že pod princem Evgenom; leta 1775 je postal komandant garnizije v Olomoucu. Kot sicer katoliški oficir je že leta 1782 dopustil evangeličanske božje službe na spodbudo svoje evangeličanske soproge; v svojem tretjem zakonu je bil namreč poročen z Luiso (1731–1813), hčerko nemškega palatinskega (*Kurpfalz*) feldmaršalskega poročnika Wilhelma Moritza von Ysenburg-Philippseich. Ko je število evangeličanskih vojakov v garnizonu do leta 1785 naraslo na 340, je omogočil, da je prišel v Olomouc iz Brna pastor Riecke opravljat božje službe in duhovno oskrbo (Reichl-Ham 2005, 13).

²⁸ Georg Friedrich Seiler (1733–1807) je bil profesor za teologijo v Erlangnu. Leta 1782 je objavil svoje prvo veliko delo o liturgiji *Versuch einer christlich evangelischer Theologie*.

Sklepna beseda

Vojska ni bila le področje, na katerem so se lahko že zgodaj in potem v 19. stoletju emancipirale manjšine, kot so bili evangeličani ali Judje;²⁹ bila je celo model za obravnavanje manjšin sploh. Že pred uradno tolerančno zakonodajo je bila v njej urejena toleranca ne le *de facto*, temveč od srede 18. stoletja dalje celo *de iure*. Motiv za to zgodnjo toleranco ni bila toliko ideja tolerance sama po sebi, ampak pragmatična drža, osredotočena na vojaško učinkovitost in skrb, da bi preprečevali konflikte znotraj oboroženih sil.

Nota bene: tudi določbe *Protestantskega patenta* iz leta 1861³⁰ so bile v vojski uporabljene, še preden je ta stopil v veljavo, in sicer z zgraditvijo prve evangeličanske garnizonske cerkve na Dunaju (gl. Trauner 2005). Ob koncu monarhije je lahko katoliško-konservativni general Edmund Glaise-Horstenau (1882–1946) pripomnil (1980–88, 1:293), da »je bila verska strpnost [...] posebna značilnost cesarske armade«³¹. *Pravilnik službe za vojsko (Dienst-Reglement [1873] 1888, § 2, 13)* je določal, da »ne sme vojak nikdar prizadeti spoštovanja, ki gre vsakemu religioznemu prepričanju«.

Vendar pa bi bilo evforično obravnavanje *Tolerančnega patenta* zgrešeno – pri njem je šlo za strpnost, ne za enako obravnavo. »[C]esarska politika [...] evangeličanom ni bila naklonjena« še dolga desetletja. Za časa cesarja Franza II. (1768–1835) so bili vidiki neenakega (neparitetnega) obravnavanja očitni (Schima 2011/12, 241, 256). »Seveda so bile v patentu še nekatere omejitve, vendar pa so se zadeve nasploh začele obratovati na bolje« (Kuzmič 2011, 309). Vsekakor se je v veliki meri uveljavilo temeljno načelo, ki je bilo v vojski prakticirano že v 18. stoletju: da naj

29 O možnostih za judovske vojake gl. Silber 2005; gl. tudi ustrezna poglavja pri Schmidl 2014.

30 »Cesarski patent 8. aprila 1861, s katerim so urejene zadeve evangeličanskih Cerkva augsburške in helvske veroizpovedi, posebej njihova državnoppravna razmerja [...]« (*Reichsgesetzblatt* 1861, 337–43).

31 V sistematični navezi gl. tudi Reiss 2016, 83–89.

se ne upošteva toliko religijske pripadnosti, ampak krščanski in moralni način življenja.

VIRI IN LITERATURA

- Barton, Peter F. 1981. »Das' Toleranzpatent von 1781: Edition der wichtigsten Fassungen.« V *Im Zeichen der Toleranz: Aufsätze zur Toleranzgesetzgebung des 18. Jahrhunderts in den Reichen Joseph II., ihren Voraussetzungen und ihren Folgen; Eine Festschrift (Studien und Texte zur Kirchengeschichte und Geschichte 2/8)*, ur. Peter F. Barton, 152–202. Dunaj: Institut für Protestantische Kirchengeschichte.
- Bolom-Kotari, Sixtus. 2016. »Religiöse Toleranz und wirtschaftlicher Aufschwung: Die Brüner Evangelischen und der Wandel der Gesellschaft 1781–1815.« *Bohemia* 56 (1): 88–121.
- Chemnitz, Johann Hieronymus. 1761. *Vollständige Nachrichten von dem Zustande der Evangelischen und insonderheit von ihrem Gottesdienste beyder Königlich Dänischen Gesandtschafts Capelle in der Kayserlichen Haupt und Residenzstadt Wien*. Brez podatkov. http://digital.bib-bvb.de/view/bvbmets/viewer.o.6.4.jsp?folder_id=o&ds=1577267191211~253&pid=11012832&locale=en&usePid1=true&usePid2=true
- Dauber, Robert L. 2007. *Johanniter-Malteser-Ritter unter kaiserlichen Fahnen 1523–1918*. Gnas: Weishaupt.
- Deák, John. 2015. *Forging a Multinational State: State Making in Imperial Austria from the Enlightenment to the First World War (Stanford Studies on Central and Eastern Europe)*. Stanford: Stanford University Press.
- Desput, Joseph. 1981. »Toleranz im Zeichen der Aufklärung: Zur Durchführung des Toleranzpatentes in der Steiermark.« *Mitteilungen des Steiermärkischen Landesarchivs* 31: 105–21.
- Dienst-Reglement für das kaiserlich-königliche Heer 1. (1873) 1888*. Dunaj: Hof- und Staatsdruckerei.
- Duffy, Christopher. 1977. *The Army of Maria Theresia: The Armed Forces of Imperial Austria 1740–1780*. Vancouver in London: David & Charles.
- Durdik, Christel. 1973. »Bevölkerungs- und Sozialstatistik in Österreich im 18. und 19. Jahrhundert.« V *Beiträge zur Bevölkerungs- und Sozialgeschichte Österreichs*, ur. Heimold Helczmanovszki, 225–66. Dunaj: Verlag für Geschichte und Politik.
- Frank, Gustav. 1882. *Das Toleranz-Patent Kaiser Joseph II: Urkundliche Geschichte seiner Entstehung und seiner Folgen; Säcular-Festschrift des k.k. evangelischen Oberkirchenrathes A.C. und H.C. in Wien*. Dunaj: Braumüller.
- Friedrich der Große. 1922. *Die Politischen Testamente (Klassiker der Politik 5)*. Prev. Friedrich von Oppeln-Bronikowski. Berlin: Hobbings.

- Glaise von Horstenu, Edmund. 1980–88. *Ein General im Zwielicht. Die Erinnerungen Edmund Glaises von Horstenu 1–3 (Veröffentlichungen der Kommission für Neuere Geschichte Österreichs, 67, 70 u. 76)*. Ur. Peter Broucek. Dunaj, Köln in Gradec: Böhlau.
- Hanak, Julius. (1971/1972) 1974. *Die Evangelische Militärseelsorge im Alten Österreich unter besonderer Berücksichtigung ihrer Eingliederung in den kirchlichen Verband (Separat iz: Jahrbuch für die Geschichte des Protestantismus in Österreich 87/88)*. Dunaj: Evang. Presseverband.
- Handbuch aller unter der Regierung des Kaisers Joseph des II. für die K.K. Erbländer ergangenen Verordnungen und Gesetze in einer Systematischen Verbindung 2: enthält die Verordnungen und Gesetze vom Jahre 1780 bis 1784. 1785*. Dunaj: Moesle.
- Hochedlinger, Michael. 2003. *Austria's Wars of Emergence: War, State and Society in the Habsburg Monarchy 1683–1797 (Modern Wars in Perspective)*. London, New York, Pariz, Amsterdam, München, Mailand/Milano, Toronto, Sydney, Tokio, Singapur, Hong Kong, Kapstadt, New Delhi in Madrid: Longman.
- Knall, Dieter. 2002. *Aus der Heimat gedrängt: Letzte Zwangsumsiedlungen steirischer Protestanten nach Siebenbürgen unter Maria Theresia (Forschungen zur geschichtlichen Landeskunde der Steiermark 45)*. Gradec: Historischen Landeskomm. für Steiermark.
- Kotasek, Edith. 1956. *Feldmarschall Graf Lacy: Ein Leben für Österreichs Heer*. Horn: Berger.
- Kuzmič, Franc. 2011. »Tolerančni Patent in Slovenci med Rabo in Muro.« *Stati inu obstati* 7 (13–14): 307–9.
- Küchelbecker, Johann Basilius. 1730. *Allerneueste Nachricht vom Römisch-Käyserl. Hof. Nebst einer ausführlichen Beschreibung der Kayserlichen Residentz-Stadt Wien und der umliegenden Örter [...]*. Hannover: Förster.
- Leitner von Leitnertreu, Theodor Ignatz. 1852. *Ausführliche Geschichte der Wiener-Neustädter Militär-Akademie 1*. Hermannstadt/Sibiu: Steinhäüßer.
- Leonhard, Johann Michael. 1842. *Verfassung der Militär-Seelsorge in den k.k. österreichischen Staaten [...]*. Dunaj: Lechner.
- Loesche, Georg. 1911. *Von der Duldung zur Gleichberechtigung: Archivalische Beiträge zur Geschichte des Protestantismus in Österreich 1781–1861 ([hkrati:] Jahrbuch für die Geschichte des Protestantismus in Österreich 32/33)*. Dunaj in Leipzig: Manz u. Klinkhardt.
- Mader, Hubert Michael. 2007a. »Das Offizierskorps und die Freimaurerei des 18. Jahrhunderts.« *Österreichische Militärische Zeitschrift* 55 (1): 31–42.
- . 2007b. »Vergangene soldatische Bravur: Der Militär Maria-Theresienorden.« *Österreichische Militärische Zeitschrift* 55 (4): 436–43.
- Melmuková, Eva. 1999. *Patent zvaný toleranční*. Praga: Mladá Fronta.

- Ortner, M. Christian. 2019. »Der Militär-Maria-Theresien-Ordner.« *Österreichische Militärische Zeitschrift* 67 (5): 593–600.
- Otto, Karl von. 1886. »Evangelischer Gottesdienst in Wien vor der Toleranzzeit.« *Jahrbuch für die Geschichte des Protestantismus in Österreich* 7: 120–31.
- Patzelt, Herbert. 1999. *Evangelisches Leben am Golf von Triest: Geschichte der evangelischen Gemeinde in Triest mit Abbazia, Görz, Fiume und Pola*. München: Evang. Presseverband.
- Reglement für die sämmentlich-Kaiserlich-Königliche Infanterie*. 1769. Dunaj: Trattner.
- Reichsgesetzblatt für das Kaiserthum Oesterreich*. 1861. Dunaj: Hof- und Staatsdruckerei.
- Reichl-Ham, Claudia. 2005. *Die Militärseelsorge in Geschichte und Gegenwart: Die evangelische Militärseelsorge von ihren Anfängen bis heute (Militär & Seelsorge 4)*. Dunaj: Evang. Militärsuperintendentur.
- Reiss, Wolfram. 2016. »Der Umgang mit religiösen Minderheiten in der österreichischen Armee.« *Interdisciplinary Journal for Religion and Transformation in Contemporary Society* 2 (1): 82–113.
- Schima, Stefan. 2011/12. »Die Rechtsstellung der Evangelischen in Österreich zwischen der Erlassung des Toleranzpatents und der Revolution von 1848: Ein Vergleich mit der Rechtsstellung anderer Religionsgemeinschaften.« *Jahrbuch für die Geschichte des Protestantismus in Österreich* 127/128: 204–61.
- Schmidl, Erwin A. 2014. *Habsburgs jüdische Soldaten 1788–1918*. Dunaj, Köln in Weimar: Böhlau.
- Schwarz, Karl W. 1985. »Die Toleranz im Religionsrecht des Hlg. Römischen Reichs Deutscher Nation, in Brandenburg-Preußen und in Österreich.« *Österreichisches Archiv für Kirchenrecht* 35: 258–81.
- . 1988. »Exercitium religionis privatum. Eine begriffsgeschichtliche Analyse.« *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte: Kanonistische Abteilung* 74 (1): 495–518.
- . 2012a. »Das josefinische Toleranzpatent und seine Bedeutung für die evangelische Minderheit in Slowenien.« V *In Mandatis Meditari: Festschrift für Johann Paarhammer zum 65. Geburtstag (Kanonistische Studien und Texte 58)*, ur. Stephan Haering, Johann Hirnsperger, Gerlinde Katzinger in Wilhelm Rees, 819–36. Berlin: Duncker & Humblot.
- . 2012b. »Jožefinski tolerančni patent in njegov pomen za evangeličansko manjšino v Sloveniji.« *Stati inu obstati* 8 (15-16): 17–34.
- . 2012c. »Das Ringen um Religionsfreiheit im Donau- und Karpatenraum zwischen 1681 und 1781.« *Historia Ecclesiastica* 3 (1): 3–16.
- . 2016/17. »Der Anteil des Protestantismus an den Monarchie- und Kaiserjubiläen.« *Jahrbuch für die Geschichte des Protestantismus in Österreich* 132/133: 173–87.

- . 2017. »Zur rechtsgeschichtlichen Einordnung des österreichischen Geheimprotestantismus.« *V Der österreichische Protestantismus im Spiegel seiner Rechtsgeschichte (Jus Ecclesiasticum 117)*, 1–24. Tübingen: Mohr Siebeck
- Shek Brnardić, Teodora. 2010. »Modalities of Enlightened Monarchical Patriotism in the Mid-Eighteenth Century Habsburg Monarchy.« *V Whose Love of Which Country? Composite States, National Histories and Patriotic Discourses in Early Modern East Central Europe (Studies in the History of Political Thought 3)*, ur. Balazs Trencsenyi in Márton Zászkaliczky, 631–61. Leiden in Boston: Brill.
- . 2017. »The Upbringing of Competent and Patriotic Officers: Military Education at the Theresian .Military Academy in Wiener Neustadt (1752–1805).« *Povijesni prilozi 36 (53)*: 109–32.
- Silber, Michael K. 2005. »From Tolerated Aliens to Citizen-Soldiers: Jewish Military Service in the Era of Joseph II.« *V Constructing Nationalities in East Central Europe (Austrian and Habsburg Studies 6)*, ur. Pieter M. Judson in Marsha L. Rozenblit, 19–36. New York: Berghahn Books.
- Statuten des löblichen militärischen Maria Theresien-Ordens*. 1811. Dunaj: Hof- und Staats-Druckerey
- Steiger, Andreas, in Manfred Gänsdorfer. 2002. »250 Jahre Theresianische Militärakademie – ein historischer Rückblick.« *Der Offizier 2*, 12–17.
- Stergar, Rok, in Tamara Scheer. 2018. »Ethnic Boxes: The Unintended Consequences of Habsburg Bureaucratic Classification.« *Nationalities Papers 46 (4)*: 575–91.
- Stökl, Erika. 1953. »Der Protestantismus in Wien von 1781–1848.« *Jahrbuch für die Geschichte des Protestantismus in Österreich 68/69*: 205–57.
- Streffleur, Valentin von. 1848. *Die Dienst-Vorschriften sämtlicher Waffengattungen und Branchen der k.k. österreichischen Armee, 5. Abteilung: Die Vorschriften über die Personal-Angelegenheiten der k.k. österreichischen Militärs*. Dunaj: Streffleur.
- Tepperberg, Christoph. 1996. »Evangelische in Habsburgs Heer.« *V Evangelische in Österreich: Vom Anteil der Protestanten an der österreichischen Kultur und Geschichte (Katalog zur gleichnamigen Ausstellung in der Österreichischen Nationalbibliothek, Wien, November 1996 bis Feber 1997)*, 130–36. Dunaj: Evang. Presseverband.
- Tolerančni patent 1781*. 2011. Prev. Jonatan Vinkler. *Stati inu obstatu 7 (13-14)*: 297–300.
- Trauner, Karl-Reinhart. 2005. »Die Garnisonskirche in Wien: Ein vergessenes evangelisches Gotteshaus.« *Jahrbuch für die Geschichte des Protestantismus in Österreich 121*: 373–96.
- . 2011/12. »'Schicksalsergeben und fromm ...' Evangelische in Habsburgs Militär des 19. Jahrhunderts.« *Jahrbuch für die Geschichte des Protestantismus in Österreich 127/128*: 144–66.

- . 2012. »Staatliche Ordnung als Gewaltregulativ.« V 'Krieg aller gegen alle' zum staatlichen Gewaltmonopol und zurück?, ur. Paul Georg Ertl in Jodok Troy, 39–50. Frankfurt ob Majni, Berlin, Bern, Bruselj, New York, Oxford in Dunaj: Lang.
- . 2013. »'Mach er mir tüchtige Offiziers und rechtschaffene Männer daraus!' Anfänge einer konfessionellen Toleranz in Habsburgs Armee.« *Historia Ecclesiastica* 4 (1): 137–51.
- Trautenberger, Gustav. 1901. »Im Josefinischen Jahrzehnt (Schlußteil).« *Jahrbuch für die Geschichte des Protestantismus in Österreich* 22: 181–221.
- Vinkler, Jonatan. 2011. »Ob Tolerančnem Patentu Jožefa II.« *Stati inu obstati* 7 (13-14): 301–6.
- »Wurmser, Dagobert Siegmund Graf.« 1890. *Biographisches Lexikon des Kaiserthums Österreich [Wurzbach]* 59, 1–7.

Iz nemščine prevedel Marko Kerševan



Jonatan Vinkler

ČEŠKI BRATJE – 560 LET III: NA INTELEKTUALNEM ODRU ČEŠKEGA KRALJESTVA – JAN BLAHOSLAV

Morkovice – Slížany so »mesto brez posebnosti«, majhen kraj pri Kroměřížu na jugovzhodnem Moravskem. Na prvi pogled po ničemer izstopajoč: šteje nič več kot 3000 duš. Toda ima pomenljivo zgodovino. Nanjo spominja tudi poimenovanje poljske poti, ki se še vedno imenuje *Bratrská* oziroma (Češko)bratska. Slížany so bili namreč v 16. stoletju eno od središč češkobratske cerkve, celo bivališče češkobratskih škofov, prav tam pa je šestindvajsetega avgusta 1557 potekala tudi sinoda čeških bratov. Na njej je bil za novega škofa izvoljen Jan Blahoslav (1523–1571; na posameznih pismih je najti tudi njegov psevdonim *Apterix*, po primku matere, Katarine Bezpěrové; njegova druga psevdonima, po očetovem imenu, sta bila še *Makarios* in *Blasius*).

O Blahoslavu obstaja celo za češkega zgodovinarja obsežna in ne nujno enostavno pregledna ter obvladljiva zgodovinopisna produkcija, ki je bila izpisana v zadnjem stoletju in pol ter temelji predvsem na virih v latinskem in češkem jeziku (Čejka in Šlosar 2015). Toda iz nje je mogoče razbrati vsaj dvojje: z Blahoslavom so češki bratje dosegli enega svojih intelektualnih vrhov, kajti po teži besedilne produkcije in njenem ključnem mestu v češki književnosti 16. stoletja so sodobniki mogli Blahoslava primerjati le z njegovim predhodnikom Lukášem Pražským, kasneje, od tolerančnega patenta Jožefa II., 1781., pa *sub specie aeternitatis* zgolj z zadnjim češkobratskim škofom Janom Amosom Komenským. Poleg tega so češki bratje z Blahoslavom postali tolikšna intelektualna sila, da je bilo treba z njimi računati ne le v Češkem kraljestvu, pač pa

tudi za njegovimi mejami: s humanistom Blahoslavom so dokončno prenehali biti intelektualni »obstranci« oziroma le opazovalci v učeni kulturi in njeni sopotniki. Pomenljivo je namreč, da najpomembnejši teksti češke književnosti v drugi polovici 16. stoletja pridejo iz intelektualne delavnice čeških bratov (Blahoslav in prevajalci *Biblije kralicke*), utrakvistov (npr. Jiří Melantrich z Aventina in Daniel Adam z Veleslavína) ter evangeličanov.

Blahoslav se je rodil v Přerovu na Moravskem. Tam so bile – enako je veljalo praktično za celotno Moravsko – verske razmere in razmerja slabi dve stoletji med nastopom husitske revolucije oziroma reformacije in Belo goro, 1419–1620, občutno manj napete, blažje, strasti in razprtije pa manj silovite kot na Češkem. Přerov je namreč med 1475 in 1596 pripadal moravski plemiški družini Pernštejn,¹ ki je izumrla v viharnem 17. stoletju (po moški liniji 1631, po ženski 1646), v stoletju prej pa je sodila med najpomembnejše aristokratske rodove v deželah sv. Václava. Pernštejnski so bili od začetka Husove »zadeve« pred koncilom v Konstanci (glej Vinkler 2015) odločni podporniki novega pogleda na krščanstvo, pomenljivo sled morda najpomembnejšega Pernštejna v 15. stoletju, Viljema I. (umrl 1427), pa je najti tudi na znameniti pritožbi češkega in moravskega plemstva koncilu v Konstanci zoper sežig M. Jana Husa (1515) – Pernštejnov pečat je na ohranjeni listini drugi po vrstnem redu (Hlaváček 1981, 195–203). Toda plemiška družina je bila versko strpna, razprtij zavoljo vprašanj Božjega ni iskala, poleg tega je marljive češke brate cenila kot podložnike. Tudi zato, ker so s prizadevnim delom prinašali dobiček njihovem gospodarstvu na Moravskem. Tako so tudi češki bratje v Přerovu lahko uspevali dosti bolje kot npr. na Češkem, kjer so bili praktično ves čas v negotovem položaju ali pod naletom mestnih in/ali deželnih oblasti predvsem katoliške, občasno pa tudi utrakvistične miselne orientacije. In tako odvisni od neposredne

1 Na gradu Pernštejn v Nedvědicah na Moravskem, ki je bil matični družinski grad Pernštejnov od preloma 13. v 14. stoletje do 1596 in se danes odlikuje s sintezo poznogotske ter renesančne posvetne arhitekture, je bil posnet tudi del filma *Luther* (2003) z Josephom Fiennesom v naslovni vlogi (prizor prihoda Luthra pred državni zbor v Wormsu in odhoda z njega).

zaščite posameznih plemiških rodov, na katerih posestih so prebivali, na primer Krajířev s Krajka.

Češki bratje so sicer v prvi tretjini 16. stoletja že dodobra premagali nelagodje pred življenjem v zgodnjenovoveški družbi, npr. v takem občestvu, kot je mesto. Posamezni radikalni glasovi so v skupnosti potihnili, zato se je izhodiščno zavračanje fevdalnega reda spremenilo v tvorno družbeno participacijo, češki bratje pa so postali eden najbolj produktivnih in prodornih družbenih delovalnikov v Češkem kraljestvu, zlasti v slovstveni kulturi. Jednota bratska je namreč ugotovila, da mora vrata med svoje člane odpreti tudi inteligenci, meščanom in celo plemičem, kot ključnim družbenim akterjem, če naj ne ostane nepomembna sekta in zato preganjana skupnost. Po drugi stani pa je ta stanovsko raznolika slika pomagala češke brate okrepiti materialno in intelektualno, Jednota pa je prav posebno energijo vlagala v lastno šolstvo, ki je v 16. stoletju postalo merilo dobrih šol v Češkem kraljestvu in je tako brusilo najbolj izjemne doraščajoče talente iz češkokobraskih družin, ki so jih češki bratje šteli za »naslednjo generacijo« v življenju cerkve. Eden takih je bil tudi Jan Blahoslav (Škarka 1958, 151).

Blahoslav je za razliko od predhodnika in tekmeca, škofa Jana Avguste, ki je bil otrok konvertitske katoliške družine iz urbane Prage, prihajal iz češkokobraskega zaledja s podeželja; tam je obiskoval tudi češkokobrasko šolo. Ko so njegovi učitelji prepoznali mladeničev talent, se je Jednota odločila, da ga pošlje na študij v tujino, da bi dobil izobrazbo, ki mu jo tedaj niso mogle dati ne češkokobrasko šole ne Karlova univerza v Pragi; slednja češke brate ni posebej mikala zaradi verske in politične pozicije, bila je namreč branik utrakvizma.² Pomemben in-

2 Karlova univerza se je po 1409., z odhodom treh univerzitetnih narodov (*natio Polonorum, natio Saxonum, natio Bavororum*) zaradi *Kutnogorskega dekreta* Václava IV. (1408) – z njim je češki kralj radikalno spremenil upravno podobo Karlove univerze, kot jo je določil ustanovitelj, cesar Karel IV. (en »univerzitetni narod – en glas; po Kutnogorskem dekretu: češki »univerzitetni« narod trije glasovi – ostali »univerzitetni narodi« en sam glas) –, iz svetovne prelevila v zgolj regionalno zamejeno univerzo v težavah. Svojo nekdanjo univerzalnost in kvaliteto si je začela povračati šele v 16. stoletju s prihodom humanistov nanjo. Več glej v: Winter 1897, 7–18; Svatoš 2005.

telektualni prelom predstavlja zato zanj leto 1543 in študij na znameniti latinski šoli nemškega humanista in šolnika Valentina Trotzendorfa (Friedlanda, 1490–1556) v šlezijemskem Goldbergu (Aureus Mons, Aurum, danes Złotoryja). Trotzendorf je slovel kot poznavalec grščine in izbrušen novolatinski humanist, z obzorji reformacije pa se je srečal že 1518., ko se je v Wittenbergu pod Luthrovim in Melanchthonovim vodstvom posvetil teologiji ter se pri Matthäusu Hadrianu naučil hebrejščine. Med drugim je bil tudi med študenti, ki so Luthra poleti 1519 spremili na leipziško disputacijo z Andreasom Karlstadtom in Johannesom Eckom, sicer pa je bil njegov vzornik Melanchthon (Meister 1894, 661).

Jan Blahoslav se je tako pri Trotzendorfu oblikoval v smeri, ki je bila za češkobratske duhovnike dotlej komaj misljiva: njegovo delovanje je namreč temeljilo na humanistični izobrazbi v latinskem jeziku, ki je bil tedaj temeljni komunikacijski kod učene kulture – zlasti znanosti, šolstva na univerzah in diplomacije (predvsem cerkvene), znatno manj pa deželne uprave. Ker je humanistično izobrazbo povezoval z avtentično vnemo za evangelij in z vero, ki da naj se po njegovem kaže v vsakdanjem pobožnem krščanskem življenju (Říčan 1951, 49), izbrušeni humanistični slog pa z retorično zmožnostjo in s prodornostjo reformiranega teologa ter biblicista, je tako poosebljal tisto, kar češki brati do njega ali sploh niso niti poskušali, ker so verskemu zanosu dajali prednost pred izobraženostjo, ali pa so zmogli le posamezniki, in še ti le z znatnim naporom in težavo – uravnovesiti *fides* ter *intellectus* pod isto streho. Zadržanje ključnih škofov je bilo namreč zastran duhovniške izobrazbe bolj ali manj odklonilno (Lukáš Pražský), kar je po stiku s češkimi brati takoj opazil tudi Martin Luther (Vinkler 2018, 84), ali pa indiferentno, npr. pri škofu Janu Avgusti, ki svojih komolcev ni kaj prida obrusil na šolskih klopeh in je lastno razmišljanje naslanjal predvsem na »zdravo pamet« in izkušnje, ki si jih je pridobil kot obrtnik – klobučar.

Blahoslav se je kot *krščanski humanist* torej občutno razlikoval od svojih predhodnikov. Želel je, da bi se vera v Odrešenika in pobožnost harmonično družili z najboljšo izobrazbo, ki jo je tedanja doba mogla dati kristjanu. Njegov koncept krščanskega humanizma je v ospredje stavil *učenega* kristjana, ki ima nalogo, da svoj razum in zmožnosti ves

čas zavestno vednostno uri in izpopolnjuje z učenjem ter znanjem. In je tako zmožen učinkovitega dialoga tudi z izobraženimi »kritiki evangelija«. Kajti talente, ki jih je prejel od Vsevišnjega, da je dobil zato, da bi jih uporabil za spoznavanje Božjih reči in za službo Božjo (Říčan 1951, 49), ne prvega ne drugega pa menda ne more biti brez najkvalitetnejše izobrazbe, kar jo svet v nekem trenutku premore. Toda: kristjan more, po Blahoslavovem, smisel življenja uresničiti tudi brez univerzitetne oziroma akademske izobrazbe (Molnar 1971, 208), kot je o čeških bratih zgovorno zapisal nemški humanist Joachim Camerarius st. (1500–1574) v svojem zgodovinopisnem delu *Ioachimi Camerarii Pabepergensis, Historica Narratio de fratrum Orthodoxorum Ecclesiis, in Bohemia, Moravia & Polonia*. Kot krščanski ideal je Blahoslav zato postavil pobožnost v delih, umetniški okus humanista, izbrušeno besedo v latinskem in češkem jeziku – zlasti biblično besedilo je moralo biti po Blahoslavovem v službi Besede in tako drugačno, imenitnejše, povzdignjeno nad običajni govor preprostega podeželana – ter poudarek na visoki izobrazbi duhovniškega naraščaja med češkimi brati.

Topogledno se je Blahoslav najbolj razvnel v *Filipiki proti misomusom* (*Poznamenání soudu mého o těch slovích b. Lukášových, že »nic nepsal, čehož by v Jednotě nevzal«*, 18. února 1567 v *Ivančicích*), v kratki polemiki, ki jo je med 15. in 18. februarjem 1567 napisal kot komentar k deveti knjigi *Acta Unitatis Fratrum, to jest Shromáždění pospolné těch věcí, kteréž v Jednotě bratrské a nejmíc v království Českém puosobeny sou od léta 1547 až do 1549* (gre za obsežno zbirko virov za zgodovino čeških bratov). Blahoslav je »dostavek« k pismu škofa Lukáša Pražskega pisal tako strastno, da besedilo že po rokopisnem duktusu izstopa iz siceršnje Blahoslavove zapuščine in razodeva po eni strani avtorjev virtuozni retorični domet – predvsem retorični patos humanista, toda tudi logos misleca, po drugi pa je dragocen spomenik za razumevanje napete dialektike med vablјivostjo znanja in nujno pobožnega krščanskega življenja v reformiranih cerkvah neluteranskega razvojnega toka v zgodnjeno-voveški Srednji Evropi.

Filipika proti misomusom je Blahoslavov poziv na okope zoper intelektualni obskurantizem in protintelektualizem med češkimi brati.

Oboje je skupaj z verskim fundamentalizmom v majhnih reformiranih verskih skupnostih Srednje Evrope vse od njihovega nastanka – zaradi vzpostavljanja identitete ter identifikacije na podlagi različnosti in razlikovalnosti od/do večjih cerkva, npr. rimske – morda celo neobhodni strukturni pojav, ki lahko v nekem zgodovinskem trenutku dobi protitež le z vrhunskim intelektualcem ali z intelektualno vsaj s skrajno radovednim superintendentom ali škofom na čelu take cerkve.

Za kontrastivno primerjavo, ki, kot se zdi, potrjuje zapisano, kaže vzeti »cerkev slovenskega jezika« v 16. stoletju. V njej se sistematični in sistemski odpor zoper intelektualni obskurantizem razodeva predvsem skozi Trubarjevo kontinuirano programsko prizadevanje za izobrazbo krščanske gmajne, ki ga ni označevala negativna, temveč *pozitivna* selekcija duhovniškega naraščaja. Trubar je namreč, četudi sam ni bil univerzitetno izšolan teolog, pač pa v pretežni meri samouk, sistematično skrbel za najkvalitetnejše šolanje novih »mladic« cerkve, kot jih je imenoval. Če pustim ob strani Trubarjev besedilni leitmotiv, ki ga je v tej ali oni obliki najti praktično v vseh predgovorih k »uporabni literaturi« slovenske evangeličanske cerkve 16. stoletja, v katekizmih in pesmaricah, tj. da so dolžni pismeni ljudje znanje branja in knjižno snov (z glasnim branjem) širiti med nepismene, in če zanemarim tudi stanovsko šolo v Ljubljani, kaže poudariti, da si je Trubar po svojih najboljših močeh ves čas prizadeval, da so primerni kandidati mogli preko Tyffernove štipendije vstopiti na univerzo v Tübingenu, Jurija Dalmatina pa je izobrazbeno privedel do stopnje, godne za ustvaritev *chef d'oeuvre* slovenske protestantske reformacije, slovenske književnosti in jezika 16. stoletja – prevoda celotnega *Svetega pisma* (1584).

Brez Trubarjeve izrazite intelektualne radovednosti, razgledanosti, odprtosti, razumevanja pomena visoke izobrazbe za razvoj krščanskih gmajn, izogibanja radikalnim tokovom znotraj reformacije ter preprirom zastran odprtih, toda pogosto nejasnih teoloških vprašanj (npr. okoli vprašanja prisotnosti Gospoda v zakramentu Gospodove večerje),³ pa

3 Prim. Trubarjevo pismo Heinrichu Bullingerju, Kempten, 13. marca 1557 (Trubar [1557] v Vrečko in Krajnc-Vrečko 2015, 23; celotno pismo v transkripciji in prevodu je najti na straneh 22–27).

hkrati »posvajanja besedil« različnih miselnih provenienc (v kancionalih očeta slovenske književnosti je npr. poleg standardnega pesemskega repertorija luteranske kancionalistike najti tudi pesmi čeških bratov, pa še kakšen tekst posebej uglednega schwenckfeldijanca ali celo ozloglašena anabaptista se najde)⁴ bi mogel biti razvoj »cerkve slovenskega jezika« v Notranji Avstriji 16. stoletja nezamisljivo drugačen, kot je bil: Brez podmladka, izšolanega na uglednih nemških luteranskih univerzah, bi utegnil zamreti, preden se je v resnici dodobra razcvetel. – V ni sami duhovniški generaciji, in to konec šestdesetih let 16. stoletja, po izgonu Trubarja na Nemško (1565) in smrti drugega škofa evangeličanske cerkve na Slovenskem, Sebastijana Krelja (1567). – In brez nadčasnege odmeva, katerega temelj je bil položen ne le s prvo slovensko knjigo, temveč predvsem z ustvaritvijo Dalmatinovega prevoda Svetega pisma; slednjega so namreč v taki ali drugačni obliki »posvojili« tudi katoličani v obdobju baroka in je za slovenski jezik pomenil dovolj trdno sredotežno točko jezikovne podobe knjižne slovenščine, in to v času med 1599 in 1779, ko novoizdanih del ni bilo toliko, da bi se jezik in književnost dinamično (re)generirala skozi posamezne literarne žanre.

Trubar je razmerje *kristjan – izobrazba* verjetno najbolj sugestivno ubesedil ob vprašanju o ustanovitvi šol, v *Cerkovni ordningi* (1569). Le-to je deželni knez Karel II. Habsburški sicer dal zapleniti, vendar uničenje recepcije, kot je danes neizpodbitno dokazljivo tudi na podlagi memmingenskega izvoda, ki je bil v rabi pri Bernardu Steinerju, ni zaustavilo. Je pa, kot je misliti, preprečilo, da bi bila manj zamejena na zgolj duhovnike evangeličanske cerkve. Trubar je zapisal:

Obena dežela, ne meisto, ne gmaina ne mogo prez šul, prez šulariev inu prez vučenih ludy biti, ne deželskih ne duhovskih ričy prov rovnati ne obderžati. Tu vsaki zastopni človik more lahku zastopiti. Obtú nekar le samuč ty verni, Božy ludy, temuč tudi ty modri aydi so povsod v nih meistih inu deželah male inu velike šule inu v tih istih vučene, modre ludy deržali. [...] Potle ty kersčanski cessary, králi inu vyudi, ty so povsod *collegia, cloštre, šule inu corarye za volo, de se v nih vučeni inu dobre pameti hlapči-*

4 Prim. Vinkler 2011, 104–107.

či imαιο koyti, rediti inu tu S. pysmu prov vučiti, zastopiti, izložiti inu pridi-gati, de so to cerkov, gosposke inu purgarske ričy znali inu umeli rovnati, vi-žati inu pelati. Obtu ie sylnu potreba tudi per sadašnjim čassu, de se te šule povsod gori derže, de tei cerqvi vi dobra seimena od mladih vučenih ludy Bogu na čast inu timu kersčanstvu [k] dobrimu za sebo pustimo [poudaril J. V]. Cesary, krali, vyudi inu vsa žlaht oblast inu gosposčina so dolžni dobre, vučene šulmoištre inu umeitelne mlade ludy v te cloštre inu v corar-ye postaviti inu te lenee, nemarne, pozrešne, nečiste inu malikovske farye inu menihe iz nih izvreči inu izpoditi. V slednim meistu, v tergu inu per sledni fari šulmoistre inu šularie deržati, v meistih inu tergh, de se latin-sku inu nemšku, per tih farah od farmoštrov, podružnikov inu mežnariev to slovensku pysmu, brane inu pissane vuči. S takim se spet ta stara, pra-va vera gori perpravi inu po vsem sveitu reztegne, prave, bogodopadeče Božye službe inu molitve, bruma, poštene, lubeza[n] pruti Bogu inu vmei ludmi narede, malikovane doli zatare. Inu s teim hočmo tudi te naše de-že pred Turki, pred našimi sovražniki ubraniti inu pred dragino, hudim vremenom[m], pred moryo obarovati inu ohraniti inu na koncu tiga našiga lebna dobiti tu nebesku veselie skuzi Jezusa Cristusa. H timu inu k vsaki-mu dobrimu dai Bug tei naši gosposčini suo milost, S. Duha, dobro missal inu naprevizetie inu dokonane. (Trubar [1564] v Vinkler 2005, 381–83)

V robni opombi je še pribil:

Sledna cerkov inu gmaina ima sue lastne šulmo[i]stre inu šularie imei-ti. V niih se imαιο te nucne, potrebne mladice inu flance, mladi ludy gori redyti, koyti inu vučit[i]. (Trubar [1564] v Vinkler 2005, 381–82)

Manjše reformirane cerkve odmik od vsega, domnevno, (rimsko) katoliškega, tudi visoke izobrazbe,⁵ po navadi zgodovinsko enačijo in občasno tudi manifestirajo s »pobožnim življenjem kristjana« in s fun-damentalizmom kot distinktivnim znakom »prave vere krščanske«. V tovrstnem imaginariju in ideariju torej sovpadeta *ne (dovolj) vedno ozi-roma nevedno in krščansko*. Zdi se, da je miselno jedro takega sistem-

5 Tovrstno zadržanje je bilo značilno npr. tudi za srednjeveške katare (Lambert 2000, 172) in valdežane (Molnár 1991, 152–53; 186).

skega obskurantizma⁶ kot gradnika imaginarija in idearija v reformiranih cerkvah z maloštevilnim članstvom naslednje: Pravi kristjan je lahko le bolj ali manj »preprost« osebek, kajti izobrazba je posvetnjaška reč. In ta odpeljuje od ljubega Boga in Odrešenika. In menda vsevprek kvari nedolžne duše ... Ne Blahoslav, ne Luther in tudi Primož Trubar niso menili nič podobnega.⁷

Genealoško je argumentacija v *Filipiki proti misomusom* komentar pisma, ki ga je Blahoslavov predhodnik Lukáš Pražský 17. decem-

- 6 Ali ne kaže morda z opisanim imaginarijem in idearijem tehtati tudi najnovjšo »vrnitev« škofovskega sedeža Evangeličanske cerkve AV v Sloveniji iz Ljubljane v Mursko Soboto? Zdi se, da gre za pravcato zagato: Murska Sobota z nekaj manj kot 20.000 prebivalci ali *vseslovenska metropola Ljubljana* z 292.988 dušami ... Nekoliko večja vas ali *glavno mesto države? Ruralno in skromno* ali *urbano in dinamično*? Morda je na tehtnici celo precej več kot le alineja v zmagovitem volilnem programu novoustoličenega škofa. Zato morebiti ni neumestno zastaviti naslednja *zgolj retorična* vprašanja:
- Kakšno naj bi bilo potemtakem mesto – in torej smisel – Evangeličanske cerkve kot zgodovinske dedinje ene kulturotvorno najpomembnejših epoh za slovenski narod (16. stoletje) v sodobni slovenski družbi?
 - EC le za »domače«, po večini Prekmurce, ali EC kot poseben glas vere, razuma in vesti (v) »svetu«?
 - Kaj pomeni »vrnitev« v komunikacijsko nepomembno podeželsko zakotje Prekmurja, ki si po kulturni, gospodarski, intelektualni in medijski dinamiki s prestolnico deli le potni list, še vremena pretežno ne? Ali morda tudi *družbeno marginalizacijo* EC na Slovenskem (glede na neobstoj medijske infrastrukture EC v Sloveniji)?
- 7 Prim. tudi poglede Primoža Trubarja in Sebastijana Krelja v pismu Adamu Bohoriču 1. avgusta 1565:
 »Veleomikani mož! Ne dvomimo, da dobro poznaš in neredko obžaluješ nesrečno kulturno zaostalost naše ožje domovine, saj je prava sramota, kako se vsepovsod šopiri zaničevanje do lepih umetnosti in zanemarjanje duhovne izobrazbe. Toda ko bi le vsi, ki to bedno rovtarstvo v resnici občutijo, hoteli združiti z nami svoje želje in gorečnost, svoje misli in delo ter z nami vred napeti vse sile, da mu napravijo konec. Zakaj mi, ki nam je posebno jasno, da so šole cerkvi potrebne kakor leva roka, smo tej stvari že od kraja posvečali največjo skrb in prizadevnost in smo naposled z mnogimi prošnjami in moledovanjem pripravili prvake naše dežele do tega, da so dobrohotno in širokosrčno obljubili in določili denarno pomoč za ustanovitev javne šole tu v Ljubljani.« (Trubar [1565] v Vrečko in Krajnc-Vrečko 2015, 229; celotno pismo v transkripciji in prevodu je najti na straneh 228–29)

bra 1502 pisal M. Havlu Žateckemu. Škof Lukaš je tej poslanici M. Havla okaral zavoljo nespoštovanja liturgične podobe češkokobratske cerkve. Pražský namreč omenja Havlovo neredno branje evangelijev in listov ter opuščanje liturgičnih ur, postov, praznikov in s slednjimi povezanega cerkvenega petja (prim. Blahoslav 1861, 372). In ni pozabil poudariti, da so se češki bratje od (liturgičnega) reda v katoliški cerkvi oddaljili v tem, »kar je slabega, in ne v onem, kar se more ob dobrem namenu in čistem pomenu dobro uporabljati« (Blahoslav 1861, 372), Blahoslav pa je svojo filipiko naperil zoper tiste češke brate, ki so pismo Lukaša Pražskega razumeli kot zavrnitev vse starejše cerkvene tradicije in teološke izobrazbe, zlasti patristične in sholastične. Predvsem zoper Jana Avgusto, ki naj bi leto pred nastankom Blahoslavovega besedila govoril prav to, in proti češkokobraskim duhovnikom, ki so z Avgusto soglašali; humanist Blahoslav jih je zato prikazal kot nasprotnike (visoke oziroma plemenitejše)⁸ izobrazbe.

V delu *Filipike proti misomusom*, ki ga je mogoče brati kot vnaprejšnjo zavrnitev najpogostejših protiargumentov (*refutatio*), se Blahoslav retorično razživi s figurami, ki jih je že znameniti slovaški filolog in zgodovinar Pavel Josef Šafařík v 19. stoletju štel za »mojstrsko delo staročeške retorike« (Blahoslav 1861, 372):

[104r]⁹ [...] Morda bo kdo rekel, da hvalim učene ljudi in učenost. Ja, tudi jaz pravim, da hvalim oboje, učenost in znanje, pa tudi izobražene ljudi, ne hvalim pa onih, ki svoje znanje rabijo za zlo. Naj dam primer: hvalimo vino in pitje ali uživanje vina, toda pijanstva in pijancev ne hvalimo. Na kratko: ne hvalimo zlorabe dobrih stvari, od Boga danih, toda abusus non tollit rem.[¹⁰] Meč je dober, ampak nekomu more služiti za dobro, drugemu pa za zlo.

Morda boš še rekel: Preveč pripisuješ temu znanju in učenim ljudem. Res je, nekateri dobri možje pravijo, da je prav skozi učene ljudi prišlo pohujšanje v cerkev in da bi se to moglo prigoditi tudi Jednoti čeških bra-

8 Ta izraz je tedaj praktično brez izjeme označeval univerzitetni študij.

9 Segmentacija besedila je enaka, kot je v zadnji izdaji Blahoslavovega dela (2010).

10 Zloraba ne ukine same stvari[, ki je zlorabljen].

tov. [104v] Respondeo:[¹¹] Znanju in učenosti preveliko težo pripisuje tisti, kdor bi menil, da brez sedmih svobodnih umetnosti itd. ni mogoče pridi-gati resnice Božje, to je svetega evangelija, ali, da je od tega znanja in uče-nosti odvisna odrešitev. Toda kdo to pravi? Tak bi bil precej kratke pameti. Sicer se nekateri papežniki hvalijo s svojimi doktorji in drugimi učenimi možmi, čeprav so tudi pri njih bolj po redko posejani. Štejem, da je dobro in pošteno, če znanje pomaga služabnikom cerkve pri upravi, pridigarjem pa pri izvrševanju njihovega urada. Tistim, »ki so služabniki besede Bož-je« (kot pravi apostol),^[12] je zagotovo treba tega posebnega daru Božjega, ki ga imenujejo zgovornost,^[13] to je, da znajo prevajati, učiti, opominjati, karati^[14] itd., kajti hudo je biti nem kot pes, in tudi prorok pravi: »Dal mi je Gospod usta izurjena, da bi razumel.«^[15] Na začetku je dajal Gospod svoje darove, zgovornost, razlaganje pisem itd. svojim služabnikom tako čudež-no, da se ni bilo treba tega nikomur učiti, toda ti čudeži in čudesa so pre-nekali. In sv. Pavel piše Timoteju: »Bodi marljiv v branju.«^[16] In tako opo-minja, da se je treba učiti. In ker je duh Gospodov vedel, da je zgovornosti v cerkvi treba, se je tako tudi ne škodi naučiti vsakemu, kdor se lahko, in povsod, kjer je le mogoče; če kdo pričakuje, da mu bo Bog z neba s čude-žem poslal zgovornost, je tako, kot bi kmet ne sejal in ne oral, ampak ča-kal, da bo z neba začela padati nebeška mana. [...]

[105r] [...] Kdor prezira znanje in učenost, je podoben onemu, ki bi ho-tel sebi in drugim sešiti krila, plašče in podobno, pa bi krojaškega poklica ne znal, se ga ne hotel naučiti, ampak bi ga sramotil in dajal v nič. Koliko bi takšen modrijan opravil? Kdo tega ne razume? Pa tisti, ki bi dal nekroja-ču obleko delati in bi preziral dobre ter spretne krojače, kako bi prišel sko-zi? Enako kot prvi. Razen, če bi se zgodilo, da bi vsi izučeni krojači in tisti, ki so večji tega poklica, ponoreli, podivjali ter bi začeli eden drugemu delati škodo, vsak tistemu, ki bi ga kdo hotel najeti. V takem primeru bi se moral človek obrniti drugam in se oskrbeti, kot bi vedel in znal. Iz tega se

11 Odgovarjam.

12 1 Tim 5,17.

13 Lat. *eloquentia*.

14 1 Tim 4,13.

15 Iz 50,4.

16 1 Tim 4,13.

hitro vidi, da tistega, ki bogoslužne darove, od Boga dane in postavljene, predrzno in naduto prezira, zelo hitro kaj slabega počaka.

[106r] [...] Zato ni treba, da bi se učenih ljudi in znanja bali ter še naprej sami vezali otrobe, temveč raje prizadevno popazimo, koga in s kakšnim duhom pripuščamo k nižjim in višjim uradom, koga in kako za take službe pripravljamo, kaj imamo pri njih radi ali kaj nam ne prija ter kako smo pri tem spretni, skrbni, prizadevni in vdani Gospodu ter Jednoti. Gospod na vse gleda. Naj razsvetli naše oči, da bi ne poginili v smrtni senci.

Jan Blahoslav je svoja intelektualno in duhovno formacijo ter imaginarij humanista in privrženca reformacije okrepil tudi z univerzitetnim študijem. Leto 1544 je prebil na univerzi v Wittenbergu, kjer se je seznanil z Martinom Luthrom, s Philippom Melanchthonom (Plett 1993, 109) in s klasično latinsko retoriko. Rezultat te humanistične vzgoje je predvsem delo iz zrelega obdobja *Vitia concionatorum, to jest Vady kazatelův* (1571). Po vrnitvi z Nemškega in nadaljevanju študija v Prostějovu je bil poklican v središče čeških bratov Mlado Boleslav, da bi pomagal pri obnovitvi češkobratskega arhiva. Tako se je seznanil tudi z uradno in diplomatsko platjo delovanja lastne cerkve.

Toda tedaj, po juliju 1548, razmere za Jednoto na Češkem nikakor niso bile rožnate, kajti Ferdinand I. se je odločil pod pretvezo kaznovanja češkobratskih plemičev, ki so sodelovali v šmalkaldski vojni (1546–1547) – in izgubili –, izpuliti Jednoto iz Češkega kraljestva: menil je namreč, da je idearij čeških bratov radikalno protihabsburški. Zato bi bilo zanj zatrtje Jednote hkrati tudi ukinitve vpliva, ki so ga češki bratje v vseh stanovih že imeli na znaten del češke družbe. Tako je moral v izgnanstvo na Poljsko Jan Černý – Nigranus (1500/1510–1565), ki mu je bil Blahoslav prideljen za pomočnika pri češkobratskem arhivu in ga je imenoval tudi »ljubi oče, brat Černý«.

Blahoslav pa je po volji češkobratskih starešin spomladi 1549 odšel na novoustanovljeno univerzo Königsbergu. Le-to je zapustil že poleti istega leta, zaradi črne smrti, pa tudi verske kontroverze, ki jih je na univerzi netil Andreas Osiander st. (1498–1552), zlasti s pogledi o prežitku Kristusove opravičujoče božanske imanence v vsakem verniku, kot je

misлити, Blahoslavu niso prijale. Bolj kot ognjeviti teolog je nanj vplival Georgius Sabinus (1508–1560), sicer prvi rektor univerze v Königsbergu in med drugim tudi Melanchthonov zet, in sicer s predavanji in spisi o pesništvu. Blahoslav je od njega dobil pobudbe zlasti za lastno teoretično in pesniško ustvarjanje. Še istega leta, jeseni, je bil Blahoslav ponovno na poti, tokrat v Basel. Tam se je seznanil z delom Erazma Rotterdamskega, predvsem pa so bili pomembni Blahoslavovi stiki s češkim humanistom Sigismundom Hrubým z Jelení – Geleniusom (1497–1554). Ta je zaslovel kot prevajalec in izdajatelj grških ter rimskih klasikov in kot njihov prevajalec v češčino (Cicero, toda tudi Petrarka in Erazen Rotterdamski), med drugim pa je bil nekaj časa tudi urednik ter korektor pri enem najznamenitejših tiskarjev svoje dobe, Johannu Frobeniu (1460–1527), s katerim je Basel postal ena tiskarskih in gospodarskih metropol Evrope.¹⁷ Antonín Škarka je Blahoslavovo jezikovno izobraževanje in intelektualno formiranje povzel z naslednjimi besedami:

V letih, ki jih je prebil v tujini, je Blahoslav pridobil bogate življenjske izkušnje, se seznanil z metodami znanstvenega in literarnega dela na temelju humanističnih načel, hkrati pa je pod vplivom reformacije zorel kot teolog. (Škarka 1958, 152)

Humanistična latinščina, ki jo je obvladal za časa študija, mu je pomenila tudi poglavitno orodje na njegovih diplomatskih poteh. Tako je bil zastran verske svobode čeških bratov štirikrat – dvakrat 1555. in dvakrat dve leti kasneje, 1557. – poslan na Dunaj, h kralju Maksimilijanu II. Ta reformiranim kristjanom ni bil nenaklonjen,¹⁸ toda za vladanja cesarja Ferdinanda I. (Kohler 2017, 147–49, 153–58) je tudi retorično spretni Blahoslav ostal brez otipljivih rezultatov, kajti kralj Maksimilijan, če-

17 Tiski so bili v zgodnjem novem veku, zlasti inkunabule pred letom 1500, »izdelki visoke dodane vrednosti«, in torej nekaj podobnega, kot so danes produkti informacijsko-komunikacijske tehnologije (Eisenstein 1979, 44–88).

18 Primerjaj npr. Trubarjev nemški predgovor v *Ta drugi deil tiga Novega testamenta* (1560). Na Trubarjeva pisma kralj, kasneje cesar Maksimilijan II. sicer ni nikoli odgovoril, je pa prizadevanje Primoža Trubarja in Ivana Ungnada podprl s 400 renskimi goldinarji (Trubar [1560] v Vrečko 2011, 71; celotni predgovor v transkripciji in prevodu je najti na straneh 59–77).

tudi je z emisarjem Blahoslavom postopal prijazno in se takisto izrazil tudi o Jednoti, je mogel komaj za prihodnost obljubiti zljajšanje verskega preganjanja zoper češke brate. Neuspešna je bila tudi Blahoslavova misija 1556. v Magdeburg. Od tam je češke brate izgnal nihče drug kot čustveno in delovnjaško siloviti Flacij Ilirik. V obeh primerih je bilo stanje tako, kot je bilo pred Blahoslavovimi misijami: češke brate so v Češkem kraljestvu še naprej preganjali, pa tudi v Magdeburg se niso smeli vrniti. Je pa Blahoslav s Flacijem Ilirikom stopil v polemiko zastran izvora čeških bratov. Flacij je v spisu *Catalogus testium veritatis* (1556) dokazoval, da je Jednota bratrska izpeljanka valdežanov, Blahoslav pa je v svojem delu *Summa quaedam brevissima collecta ex variis scriptis Fratrum* (1556), ki je besedilna »druga roka« Blahoslavovega literarnega prvenca *O původu Jednoty* (1547), dokazoval nasprotno.

Obe deli sta temeljnega pomena za razumevanje Blahoslavovega pogleda na zgodovino oziroma, kot se je izrazil Amedeo Molnár, prihaja v njih do izraza avtorjeva »teologija zgodovine«. Blahoslav je Jednoto čeških bratov razumel kot legitimno realizacijo husitske reformacije – Jednota si je ravno v letih nastajanja *Acta Unitatis Fratrum* prizadevala iz verske skupnosti »na obrobju« napredovati v status politično pripoznane deželne cerkve –, in torej kot posebno obliko splošne cerkve Kristusove, drugačno od luteranske cerkve na Nemškem. In takšno, ki je ravno zaradi lastne specifičnosti dolžna vztrajati pri svoji posebni krščanski poti in o tem zapustiti tudi pisne dokumente (Molnár 1971, 209). Slednje je tudi utemeljitev Blahoslavovega prizadevanja pri *Acta Unitatis Fratrum*.

Summa quaedam brevissima je tako Blahoslavov odgovor na vprašanje, ali so češki bratje delo Gospodove roke, kar je Flacij odločno zavračal, češki humanist pa z navezavo čeških bratov na intelektualno genealogijo od Husovega predhodnika Matěja z Janova (1350–1393) preko M. Jana Husa (1369–1415), M. Jakoubka ze Stříbra (1375–1429), Jana Rokycane (1396–1471), Martina Lupáča (umrl 1468) in Petra Chelčického (1379–1460) ravno tako strastno dokazoval.

Z opozorilom na Matěja z Janova je Blahoslav pripoznal intelektualno genealogijo čeških bratov iz toka srednjeveške kritične misli, ki ni bila ravnodušna do aktualnih razmer v katoliški cerkvi. Ta kritici-

zem znotraj katoliške cerkve, iz katerega sta izhodiščno črpali obe veliki evropski reformaciji – husitska in luteranska –, je občutno starejši od njiju in je »delovno orodje« katoliških teologov ter profesorjev na srednjeveških univerzah. Preko njihove univerzitetne učiteljske dejavnosti ter geografske mobilnosti (Sedlák 1996, 68–94; Šmahel 1996, 198–235) se prenaša predvsem med Oxfordom, Parizom in Prago, kjer s Husom in Jakoubkom prestopi meje univerzitetne predavalnice ter postane široko družbeno gibanje vseh stanov, tudi z nespregledljivimi političnimi posledicami.

Blahoslav je na zgodovino splošne cerkve, in tudi čeških bratov kot njenega posebnega dela, gledal kot na zaporedje manifestacij izvoljenosti, kot na pojavljanje izvoljenih posameznikov skozi zgodovino, od padca človeka iz Božje milosti do odrešitve; menil je tudi, da je imel Vsevišnji na svetu ves čas ude svoje cerkve in jih bo imel do konca stvarnosti. Četudi pravih vernikov v posameznih zgodovinskih obdobjih ni vedno lahko prepoznati med množico ljudi, pa ima ljubi Bog po Blahoslavovem na svetu vedno svoje služabnike. Blahoslav tako pravico do eksistence za češke brate ne izpeljuje iz razvoja cerkve, iz njenih izpričanih zgodovinskih strukturnih značilnosti in prelomov v zgodovinskem toku, temveč iz dejstva *izvoljenosti* vernikov. Gibalo zgodovine (cerkve) tako ni človek s svojimi naklepi, sklepi, spodrsi, zapleti in homatijami, temveč Bog s svojo stvariteljsko in odrešenjsko pobudo – ta da v vseh dobah zgodovine in na vseh meridianih sveta obrača kolo zgodovine in tako vedno vzdržuje svojo cerkev. Blahoslav je menil, da v posameznih obdobjih Božja cerkev ostaja skrita, anonimna, vedno pa *manjšinska*, in se šele s pogledom »v vzratnem ogledalu« pokaže kot prava Božja ustanova. Tako je mogel priti tudi do na prvi pogled nenavadne, vendar ne tudi nerazložljive zgodovinske genealogije. V njej je češke brate ugle dal kot duhovne naslednike Polikarpa, Ireneja, Justina, Tertulijana, pa tudi Bernarda s Clairvauxa, Roberta Grossetesteja, Francesca Petrarke, Savonarole, Jana Miliča s Kroměříža ter nazadnje Husa, Luthra in Lukáša Pražskega (Molnár 1971, 211).

Ne glede na svoje oblikovanje na protestantskih univerzah je bila Blahoslavova identiteta jasna – bil in ostal je češki brat, leta 1558 pa je

napisal tudi polemično delo, ki je ostalo v rokopisu, in sicer z naslovom *Sepsání o rozdíle Jednoty bratrské od luteriánské*.

V njem je podobnosti in razlike med češkimi brati ter luterani strnil v naslednjih artikulah:

Tvoje vprašanje je bilo, ali so češki bratje, ki jim nekateri pravijo tudi valdežani, drugi pikarti in spet tretji Boleslavski, različica luteranov ali evangeličanov, kajti posamezniki govorijo, da se od slednjih nič ne razlikujejo ter da so vsi eno in isto.

Treba je odgovoriti, da se luterani od čeških bratov v posameznih rečeh razlikujejo, v drugih pa ne. [...]

Češki bratje in luterani so eno[tni] v naslednjem. Oboji:

- 1) so se ločili od rimske cerkve;
- 2) se držijo Svetega pisma in zgledov stare cerkve;
- 3) za oboje je pglavítva človekova vest in ne posameznikova dela, pač pa oboji stavijo na samem Jezusu Kristusu;
- 4) ljudi opominjajo k pobožnemu in častnemu življenju;
- 5) ljudi ne obračajo k vicam, temveč h Gospodu Kristusu in v nebesa.

Razlika med njimi pa je v duhovništvu ali duhovnih upraviteljih, in sicer:

- 1) Razlikujeta se imenovanje v urad in priprava nanj;
- 2) Eni so po redu podložni svojim starešinam, drugi pa imajo svobodo;
- 3) Prvi se s svojega mesta ne morejo premakniti brez ukaza svojih starešin, za druge pa velja običaj, da si lahko sami izbirajo mesta za službo, tukaj ali drugje;
- 4) V Jednoti bratski gmajne upravljajo starešine, medtem ko jih med luterani posvetna oblast;
- 5) Luteranski duhovniki imajo svobodo, da se poročijo, kjer in kadar se želijo, duhovniki čeških bratov pa ne, razen na privolitev in nasvet starešin;
- 6) Kazen med češkimi brati zadene prav vsakega, tudi duhovnike, če se v čem pregrešijo, toda pri luteranih je drugače;
- 7) Desetine češki bratje ne jemljejo, luteranski duhovniki pa bi težko živeli brez nje;

- 8) Razlika je v vodenju in skrbi za ljudi. Češki bratje služijo v vsem, tistim pa, ki jih sprejmejo v svojo posebno skrb, služijo s prizadevnostjo, splošno in posebej, po zgledu iz Apostolskih del 20^[9] njihove grehe kaznujejo, jih vodijo k popravi, učijo jih potrpežljivosti in se ne upirajo niti brezbožnim oblastem, temveč vele, da se je treba zatekati po pomoč in brambo pod Božjo roko, brez uporabe sile. Luterani pa za razliko od tega služijo brez razlike na ljudi, kaznovanje in brambo pa prepuščajo posvetni oblasti.

Po veroučni strani pa

- 1) se češkokobraski upravitelji gmajn skupaj s starešinami držijo ene misli, medtem ko se med luterani dopušča različne poglede;
- 2) zastran zakramentov se, četudi se Kristusovim besedam enako veruje, pomen nekoliko različno razlaga. Toda zaradi teh razlik eden drugega ne sramotijo, če pa bi kdo na naši strani to neumestno počenjal, bi zagotovo ne utekel kazni s strani starešin, in tako se vsi skupaj trudijo za dobro, kajti o vsem je bil z Luthrom pred več kot dvajsetimi leti sklenjen prijateljski dogovor. (Molnár, Rejchrtová in Rejchrt 1977, 150–52)

V Blahoslavovi intelektualni biografiji so tri pomembna obdobja: šolanje doma in v tujini, boleslavsko in ivančicko obdobje. V prvem se je izoblikoval krščanski humanist, v drugem je začelo nastajati Blahoslavovo prevodno delo, ki ga je nato kot škof na Moravskem dodeloval. In tako ustvaril podstavo epohalnemu delu starejše češke književnosti – *Bibliji kralicki*. Ta ima zastran normiranja češkega knjižnega jezika, slovarja, sloga in pravopisa v stoletjih po Beli gori v češkem kulturnem miljeju povsem enako funkcijo, kot jo ima za slovenski jezik Dalmatinova biblija (prim. Breznik 1982, 28): gre za tekstno genealogijo med *Novim testamentom* Jana Blahoslava in *Šestdelno biblijo* ali *Biblijo kralicko* (1579–1593).

Študij v tujini je moral Blahoslav zaradi bolezni končati že spomladi 1550, zato je odtlej najprej deloval v Mladi Boleslavi, kjer je 1553. postal diakon in še istega leta češkokobraski duhovnik, in nazadnje v Ivančicah na Moravskem, od 1558. Iz tega kraja je potoval le redko – na sinodo in vizitacije. Se pa je v svojem zadnjem obdobju (Ivančice) posvečal vodenju cerkve in književni dejavnosti, toda slednje je moral tu in tam začas-

19 Apd 20,19,20,27,28–31.

no odložiti zaradi okoliščin, ki so vplivale na delovanje čeških bratov kot cerkve. To so bili predvsem notranji spori, zlasti z Janom Avgusto, mednarodni paralelogram razmerij in razmer med reformiranimi cerkvami, v katerem so češki bratje ne tako redko postali tarča preganjanja z evangeličanske strani, ter politična situacija v Reichu, ki je zaradi Habsburžanov, od 1526. voljenih na prestol sv. Václava, v Češkem kraljestvu za češke brate praviloma pomenila zaostrovanje preganjanja, zlasti z uveljavljanjem ukrepov tridentinskega koncila. Jan Blahoslav je umrl na vizitaciji v Moravskem Krumlovu 16. novembra 1571, k počitku so ga položili v podeželskih moravskih Ivančicah, toda mesto še ne petdesetletnega škofa, filologa, prevajalca, teologa, glasbenega teoretika, urednika in izdajatelja v učeni kulturi njegove dobe je bila pomenljivo.

Med njegovimi stiki je najti Philippa Melanchthona, njegova zeta Casparja Peucerja (njegova prva žena Magdalena je bila Melanchthonova hči), sicer uglednega protestantskega teologa, profesorja in tudi rektorja univerze v Wittenbergu, učenega, toda bojevitega, celo prepirljivega Flacija Illirika in kalvinca Jana Łaskega, na dvoru kralja Maksimilijana II. pa njegovega dvornega pridigarja, evangeličana Johanna Sebastiana Pfauera in celo kraljevega osebne dvornega zdravnika Johannes Kraffta (Johannes Crato von Krafftheim).

Slednji je bil v svojem času pravi zvezdnik učene kulture, svetilnik medicinske znanosti in dvorni zdravnik treh cesarjev – Ferdinanda I., Maksimilijana II. in Rudolfa II., v Wroclavu je uspešno preganjal celo kugo (*Pestordnung*, 1553), v zgodovino znanosti se je trajno vpisal s prvim znanim zapisanim obdukcijem poročilom (skupaj s kirurgom Petrom Sumo, obdukcija cesarja Maksimilijana II., oktober 1576), njegovi zapiski pa so bili tudi eden od virov, ki jih je Johannes Aurifaber uporabljal pri sestavljanju Luthrovih znamenitih »govorov pri mizi« (*Colloquia oder Tischreden Doctor Martini Lutheri*); Krafft je namreč od 1535. študiral na univerzi v Wittenbergu in bil kar šest let član Luthrovega razširjenega gospodinjstva.

Impulzi za Blahoslavove tekste so, kot pri Primožu Trubarju, prihajali iz vsakdanjega življenja, potreb, stisk in težav njegove cerkve, Blahoslav pa, čeprav humanist, sam pretežno ni bil tvorec novih intelektualnih

spregledov, konceptov in/ali smeri mišljenja, kot je bil npr. Jan Amos Komenský. Blahoslavova avtorska besedila in editorska podjetja je mogoče kronološko razvrstiti takole:

Avtorska besedila

1. 1547, v rokopisu: *O původu Jednoty bratrské a řádu v ní*. Gre za zgodovinopisno-apologetski traktat, v katerem Blahoslav utemeljuje tezo, da je Jednota bratrská Božja cerkev; avtor je besedilo formuliral kot kompilacijo obstoječih pisnih virov in ustne tradicije, kot jo je sam poznal;
2. 1550, tisk okoli 1610: *Spis o zraku, jak člověk zrakem, to jest viděním a hleděním, sobě nebo jiným, škoditi může*. Moralno-etično besedilo;
3. 1555, v rokopisu: *Historia hrozného zahřmění Božího, anobř hromobití strašlivého, vykonaného skrze Antikrista*. Zgodovinski vir, ki upoveduje preganjanje, ki so ga češki bratje v Mladi Boleslavi doživeli po smrti svojega zaščitnika, viteza Arnošta Krajířa s Krajka;²⁰
4. 1556, v rokopisu: *Summa quaedam brevissima collecta ex variis scriptis Fratrum*. Besedilna »druga roka« Blahoslavovega literarnega prvenca *O původu Jednoty (1547)*. V njem je Blahoslav napisal očrt zgodovine čeških bratov do srede 16. stoletja in stopil v polemiko s Flacijem Ilirikom zastran izvora čeških bratov, Flacij je namreč v spisu *Catalogus testium veritatis (1556)* dokazoval, da je Jednota bratrská izpeljanka valdežanov;
5. 1558, v rokopisu: *Sepsání o rozdíle Jednoty bratrské od luteriánské*. Polemika z luterani, ki je imela namen, tudi »pro domo sua« (delo je polemiziralo z moravskimi luterani), jasno razločiti češke brate od nemške smeri reformacije;
6. 1558, tisk istega leta in 1569: *Musica, to jest Knížka zpěvákům náležitě zprávy v sobě zavírající*. Glasbenoteoretični traktat s praktičnimi napotki, ki jih je Blahoslav namenil skladateljem cerkvene himnike in pevcem;

²⁰ Krajíři so prišli na Češko s Koroške, glej: Novákova 2010, 10–30.

7. 1560, v rokopisu: *Anvolimator, to jest O rotě milovné*. Gre za delo, v katerem je Blahoslav ubesedil svoj pogled, kakšen naj bi bil krščanski odnos med spoloma. Avtor kara tiste posameznike, ki ne zmorejo krotiti lastnega »mesenega poželenja«, zavrača pa tudi tedaj razširjeno stališče, da so češki bratje pravzaprav nadaljevanje adamitov oz. valdežanov;
8. 1561, v rokopisu: *O novém kancionále*. Seznam pesmi in njihovih avtorjev v češkokobraskih kancionalih;
9. 1561, v rokopisu: *O vyvolení Božím*. Teološka razprava, ki prinaša Blahoslavovo interpretacijo dvajsetega poglavja Evangelija po Mateju;
10. 1563–1565, v rokopisu: *Pilné rozjímání, sluší-li Řeči Boží, Čtení svatá a epistolý opovrci a na ně více kázání nečiniti*. Reakcija na prizadevanja škofa Jana Avguste, ki je želel iz češkokobraskе cerkve izvreči vso starejšo cerkveno liturgično tradicijo, vključno s perikopami, ter uvesti novo bogoslužno podobo, ki bi temeljila le na CREDU oz. Apostolski veroizpovedi. Blahoslav zato razpravlja o kriterijih izbora beril za nedeljske in praznične Božje službe;
11. 1564, v rokopisu: *Apologia pro editione cantionalis nova*. Obramba novega češkokobraskega kancionala zoper kritiko Martina Žateckega;
12. 1564: prevod *Novega testamenta Nový zákon vnově do češtiny přeložený* oz. *Nový zákon z jazyku řeckého do češtiny přeložený*; leta 1568 je bilo delo izdano pod naslovom *Nový zákon vnově z jazyku řeckého do češtiny přeložený, Secunda editio diligenter*. Gre za najpomembnejši Blahoslavov prevod, ki je nastal na podlagi grščine, toda ob upoštevanju sodobnih latinskih, starejših čeških prevodov *Novega testamenta* ter Luthrove biblije. Blahoslavova Nova zaveza je pozneje v redigirani podobi predstavljala temeljni kamen *Kralicke biblije*, izvirno pa je izšla s številnimi komentarji, razlagami in konkordancami, leta 1568 pa prvič s filološkimi in kritičnimi komentarji. Oboje je tedaj predstavljalo vrh češke biblicistike;
13. 1564, v rokopisu: *Prokázání světlé toho, že církev svatá a její učitelé nevěřili a nevyznávali o člověčenství Krista Pána, že by bylo nestvořené a neučiněné*. Eksegeza Jn 1,14 »Et Verbum caro factum est, et habita-

- vit in nobis: et vidimus gloriam ejus, gloriam quasi unigeniti a Patre plenum gratiae et veritatis.« »In Beseda je postala meso in se nase-lila med nami. Videli smo njeno veličastvo, veličastvo, ki ga ima od Očeta kot edinorojeni Sin, polna milosti in resnice.« Omenjena raz-prava poleg Blahoslavove jezikovne kompetence odraža predvsem njegov razgled po sodobnem teološkem spisju reformacije;
14. 1567, v rokopisu: *Corollarium oz. Filipika proti misomusom* (glej zgoraj);
 15. 1570–1571, v rokopisu: *Vitia concionatorum, to jest Vady kazatelův*. Kompendij praktične cerkvene retorike za začetnike v homiletiki. Blahoslav je skušal v njem popisati napake, ki so jih pridigarji dela-li med retoričnim *actio* na prižnici, in svetovati, kako je mogoče na-rediti bolje oziroma pravilno;
 16. 1571: *Evangelia, anebo Čtení svatá, kteráž slovou Pašije*. Liturgični priročnik, ki vsebuje notirana češka besedila za rabo pri Božji služ-bi predvsem na praznike;
 17. 1571, v rokopisu: *Gramatika česká*. Blahoslavova dopolnitev najpo-membnejšega jezikoslovnega dela češkega 16. stoletja. *Gramatika česká*, po natisu na posestvu Náměsti plemiča Václava Meziříčskega 1533. znana tudi kot »náměstska slovnica«, obsega tri dele. Prvi, Orthographia, je delo Beneša Optáta († 1559) in se ukvarja s pra-vopisom češkega jezika. Drugi del, Etymologia, je prišel izpod pere-sa Václava Filomatesa in podrobno popisuje tiste jezikovne pojave, pri katerih imajo češki prevajalci, kadar je jezik izvirnika latinšči-na, probleme. K tema deloma je Blahoslav napisal obsežno besedi-lo z naslovom *Přidání některých věcí k Gramatyce české příhodných; tomu kdož chce dobře, totiž vlastně, právě, a ozdobně česky mluvití i psátí užitečných*. V njem so artikulirani Blahoslavovi jezikovni, slo-govni in prevodni nazori.

Uredniško delo in ekdotika

1. 1552–: *Acta Unitatis Fratrum, to jest Shromáždění pospolné těch věcí, kteréž v Jednotě bratrské a nejvíc v království Českém puosobeny sou*

od léta 1547 až do 1549. Zbirka šteje štirinajst zvezkov in je temeljni vir za zgodovino čeških bratov, vsi zvezki niso uredniško delo Jana Blahoslava, namen celotnega podjetja pa je bil ustvariti »repozitorij« virov, ki naj bi se ohranili za prihodnje generacije čeških bratov, zlasti škofov; Blahoslav je napisal številne komentarje k besedilom, ki so bila uvrščena v to zbirko;

2. 1560–: *Nekrologium*. Gre za seznam duhovnikov in pomembnejših članov cerkve, ki je urejen po datumih smrti posameznikov (*liber defunctorum*) in je tako pomemben zgodovinski vir, kajti prinaša biografske informacije o posameznih pomembnih čeških bratih;
3. 1561: *Piesně chval Božských oz. Šamotulský kancionál*. Blahoslavova izdaja enega najznamenitejših češkokobraskih kancionalov, ki se imenuje po kraju natisa, Szamotuła pri velikopoljskem Poznaniu;
4. 1564: *Písňe duchovní evangelistské*. Ponovna izdaja češkokobraskeske pesmarice, tokrat tiskane v Ivančicah.
5. 1585: *Naučení mládencům k službě Kristu a církvi jeho se oddávajícím v Jednotě bratrské*. Spis za duhovniški podmladek čeških bratov.

Novi testament Jana Blahoslava

Najpomembnejše Blahoslavovo delo je prevod *Novega testamenta Nový zákon vnově do češtiny přeložený oz. Nový zákon z jazyku řeckého do češtiny přeložený* (1564). O jezikovnih kompetencah prevajalca je bilo s filološkimi analizami ugotovljeno, da je znal dobro latinsko in da mu tudi grščina ni bila tuja, o Blahoslavovih jezikovnih zmožnostih na področju hebrejščine pa ni dovolj jasnih virov, da bi bilo mogoče izreči definitivno sodbo, četudi je mogoče misliti, da se je prevajalec zavedal hebrejskega izvora posameznih besedilnih struktur (Heller 2004, 84). Blahoslava je pri prevajanju vodilo poznavanje antičnih in sočasnih refleksij in praks v latinski in češki humanistični književnosti (Just 2007, 56). Prevodni pristopi 16. stoletja so po navadi upoštevali prevod(oslov)no tradicijo starejših obdobj, tj. srednjega veka. Takrat je bil uveljavljen dvoji pogled. Kánonska besedila, ki štela kot norma-

tivna, in torej nespremenljiva, so praviloma prevajali bolj ali manj dobesedno. Na tak način so običajno prevajali Sveto pismo in liturgična dela, in sicer besedo po besedo, običajno celo z ohranitvijo besednega reda izvirnika.²¹ Prevajalec se ni ukvarjal s ponovno tekstno konstrukcijo pomena v jeziku prevoda, temveč si je dal opraviti predvsem s posameznimi besedami izvirnika, in to po navadi brez ozira na razlike med strukturama obeh jezikov. Povsem drugače se je postopalo pri prevajanju nekanonskih del. Tam je bil pristop znatno svobodnejši, poudarek pa je bil na prenosu vsebine dela: prevodna interpretacija se je prilagajala ciljni skupini posameznega prevoda. Zato so izvirniki v prevodu pogosto doživljali skrčitve ali širitve, parafraze in spremembo strukture, včasih pa so (p)ostali celo zgolj predloga za samostojno avtorsko aktualizacijo snovi izvirnika v jeziku prevoda. Za rabo načela »non verbum e verbo, sed sensum exprimere de sensu« je Blahoslav našel vzorčne, celo programske primere v češki humanistični književnosti druge polovice 15. in prve polovice 16. stoletja. Tako je češki humanist, prevajalec in izdajatelj Viktorin Kornel ze Všeherd 12. marca 1495 v predgovoru k delu Janeza Zlatousta *O popravi padlega* zapisal:

Prevajalci iz jezika v jezik prevajajo eni besedo z besedo in drugi misel z mislijo. Sam sem v tem prevodu rabil oboje, toda bolj sem prevajal misel z mislijo kot besedo z besedo. Kajti nihče, ki prevaja, ni dolžan prevajati dobesedno, temveč ako izvirno misel z drugim jezikom smiselno in natančno prevede, je storil dovolj. Temu pritrjujeta Horacij in Hieronim. (Kornel [1495] v Jireček 1874, 538)

Podobno se je ob prevajanju Petrarkovega spisa *De remediis utriusque fortunae*, prevod naj bi nastal okoli leta 1500, izrazil njegov prevajalec v češčino Jan Češka:

Te knjige [...] so prevedene iz latinščine v češki jezik, kolikor najlepše je to v tem jeziku mogoče. Nekje je prevedno dobesedno, drugje je pomen za češki jezik povzet po besedah, toda brez spremembe smisla. V knjigah poganskih učenjakov se nahaja veliko takega, kar ni mogoče z istimi beseda-

21 Obstajali so tudi drugačni pristopi, prim. Vinkler 2019, 65–85.

mi izraziti v tujem jeziku. Zato mora prevajalec, ki išče pomen in smisel, pustiti besede ob strani in prevesti le pomen, kot je v teh knjigah po redu tudi storjeno. (Češka 1982, 31–31).

Toda Blahoslavov prevajalski pristop je vendarle kazal neko mentalno posebnost, ki je imela, kot je misliti, za razvoj češkega jezika in književnosti daljnosežne posledice; vplivala je namreč na celoten idearij zastran knjižne češčine zgodnjega novega veka in kasnejših obdobj. Gre za Blahoslavovo razumevanja samega statusa bibličnega jezika. Temu je prevajalec pripisoval poseben (Heller 2004, 67), slovesni in privzdignjen pomen, ki da mora biti izražen s primerno visokim češkim jezikovnim slogom, brez izrazil, ki so po njegovem določala pogovorno češčino njegove dobe.

Ta svoj razmislek je demonstriral tudi v svoji *Gramatiki*, in sicer ob analizi izraza *ecce* v Mt 2,1:

Cum ergo natus esset Iesus in Bethleem Iudaeae in diebus Herodis regis *ecce* [poudaril J. V.] magi ab oriente venerunt Hierosolymam ... (*Vulgata*)

KAdar je pak Iesus bil rojen v'Betlehemi, v'Iudoufki desheli, v'zhaffu Erodesha Krajla: *Pole*, [poudaril J. V.] tedaj fo prihfli Modri od Iutrove deshele v'Ierusalem ... (*Dalmatinova biblija*, 1584)

Spor, ali pritiče za *ecce* češki prevod *a aj* ali *a hle*, je bil v Blahoslavovem času precej oster. V *Dresdenski bibliji* (Drážďanská bible, okoli 1360) je bilo zapisano *a aj*, v prvi Severýnovi bibliji (1529) pa *a hle* in tako odtlej dosledno. Blahoslav ni soglašal z Václavom Filomatesom, da bi izraz *aj* zapopadal izražanje jeze, temveč je menil, da gre za izrazilo nižjega jezikovnega sloga zavoljo socialne strukture govorcev:

[120a]²² [K]ot bi s temi svojimi tovariši nikoli ne slišal drugih Čehov, le pastirje in gnojnarje, ki si po poljih drug drugemu vriskajo etc. [...]

[120b] Predrzno je na vsakem mestu, kjer v latinščini stoji *ecce*, po češko zapisati *hle*, in to še v Gospodovem zakonu, ki ni bil v češčino preve-

22 Segmentacija besedila je enaka, kot je v zadnji izdaji Blahoslavovega dela (2015).

den za to, da bi ga gonjači, ki govorijo po domače, brali na paši, temveč za to, da bi bil na občestvenem zboru bogaboječih ljudi iz različnih stanov kot volja najvišjega cesarja in gospoda vsega stvarstva z veliko resnostjo prebiran in bi v njihovih ušesih zvenel dostojanstveno. Zato ne pritiče prevajalcem besede Božje v prevodu rabiti vseh mogočih lahkkih, gostilniških, pastirskih ipd. besedi, temveč le takšne, ki bi mogle razumnim ljudem pripomoči k pobožni resnosti in k dobremu srcu, takšne, ki bodo pomogle k pozornosti na tisto, o čemer je govora, ne pa služile za smeh ali spravljale iz prave mere.

[121b] Ali ni neizmerna škoda, da se s takšnimi neprimernimi besedami (pa nimam v mislih le ene, temveč številne njej podobne besede in phrases) in z njihovo nespametno rabo posvinja zakon Gospodov, Gospoda Jezusa in svetih apostolov besede?

Blahoslav se je pri prevajanju opiral na različne vire, toda primarno na grško besedilo (Just 2007, 103).²³ Odločitev je pojasnil v *Gramatiki*:

[144a] Zakona Gospodovega v češki jezik ne kaže prevajati samo ex vulgata latina editione in qua plus quam sexcenti loci corrupti sunt etc., sed ex graeco textu; *ad fontes* [poudaril J. V.] enim reccurendum esse, inter omnes pios et eruditos constat;[²⁴] dokaz omenjenega glej tudi v papeškem dekretu in obširno pri Avguštinu. [²⁵ Gotovo je namreč (če bi bilo treba, je mogoče tudi na široko in dovolj temeljito dokazati), da je moč številne besede iz grščine lepše prevesti v češčino kot v latinščino ...][²⁶]

Na navedenem mestu prihajata izrazito v ospredje Blahoslavov humanistični intelektualni format in slednjega temeljni metodološki po-

23 Popis in argumentacijo vseh prevajalskih virov za Blahoslavov *Novi testament* glej v Just 2007, 103–136.

24 [I]z latinske izdaje Vulgate, v kateri je več kot šeststo poškodovanih mest, temveč iz grškega teksta; vsem pobožnim in učenim ljudem je namreč znano, da je treba črpati neposredno iz virov[.]

25 Avrelij Avguštin, *De doctrina christiana* 2.XI.16, 2.XIII.19, 2.XV.22.

26 Slednje je mogoče razumeti tudi kot del jezikovno obrambne strategije, s katero je Blahoslav zlasti v predgovoru *Gramatike* utrjeval položaj knjižne češčine kot jezika učene kulture napram latinščini, nemščini in celo francoščini (Pražák 1945, 33–4).

stulat študija primarnih virov v izvirnem jeziku – *ad fontes*. Ta je bil tedaj že vsaj dobro stoletje, od *Adnotationes in Novum Testamentum* Lorenza Valle (1444, pod naslovom *In Novum testamentum annotati-ones*²⁷ izdal Erazem Rotterdamski, 1505), del standardnega intelektualnega repertorija tudi pri prevajanju Svetega pisma. Omenjeno stališče Blahoslava po metodološki prevajalski plati povezuje s Primožem Trubarjem, ki je, črpajoč iz sorodnih intelektualnih tokov – iz krščanskega humanizma –, že pri prevajanju *Evangelija po Mateju* (1555) v predgovor zapisal:

H drugimu vom poveimo, de mi v le-tim našim prevračenu smo veden imeili pred sebo ta pravi studenic tiga Noviga testameta, kir ie gerški pissan; raven tiga smo mi tudi gledali na prevračene tih novih inu starih vučenicov, kateri so ta Nov testament iz tiga gerskiga iezica v ta latinski, nemški inu v laški preobernili, ner več pag na Erazmov Roterodamov Nov testament, h timu so nom nega Annotationes sylnu pomagale. (Trubar [1555] v Vinkler 2017, 17–8)

Ob bibličnem prevajanju je imel Blahoslav pred očmi predvsem sistematično in praktično teološke razloge za izbor besedja in izrazil. Biblično besedilo v češčini je estetiziral in intelektualiziral, z zavestno odločitvijo za zahtevnejšo, estetsko izbrano jezikovno rabo, ki se je znatno, in s stoletji čedalje bolj, razlikovala od običajne govorjene češčine pa je, ker je postal njegov *Novi testament* v redakciji temeljni kamen *Kralicke biblije* (*Bible kralická*, 1579–1593), le-ta pa podstava baročne knjižne češčine in nato kot »biblijščina« v 19. stoletju z Josefom Jungmannom obnovljene knjižne češčine, temeljno vplival na podobo češkega jezika in komunikacije vse do sodobnosti. In je tako vzpostavil tudi dierezo med knjižno (spisovná čeština) in govorjeno (obecná čeština) češčino, ki v izrazju in rabi vztraja do danes (Heller 2004, 88–89).

Toda pred tem se je zgodil usodni prelom. Poleg intelektualnega polja so namreč češki bratje plemiške krvi v zadnjih desetletjih »stoletja reformacije« živahno zaigrali tudi na deželni in državni politični ša-

27 Omenjeno delo je kot pomembno pomagalo izrecno izpostavil tudi Primož Trubar pri prevajanju *Evangelija po Mateju* (Trubar [1555] v Vinkler 2017, 18).

hovnici. Toda to je bila za maloštevilno cerkev, ki je ves čas nihala med legitimnostjo reformacijskega prepričanja in podtaljem, (ne)legalnostjo ter preganjanjem s strani dežele in države, igra z ognjem. Ta se je na koncu iztekla v vsesplošno kataklizmo tridesetletne vojne. In o tem bo tekla beseda v naslednji razpravi o bitju in nehanju čeških bratov.

VIRI IN LITERATURA

VIRI

Blahoslav, Jan. 1861. »Blahoslavova filipika proti nepřátelům vzdělání vyššího v Jednotě bratské.« *Časopis českého Musea*: 372–81.

---. 2010. *Čtyři menší spisy*. Ur. Mirek Čejka. <https://mirekcejkaa.wordpress.com/2010/12/17/jan-blahoslavctyri-mensi-spisy/>

---. 2015. *Gramatika česká (1571)*. Ur. Mirek Čejka in Dušan Šlosar. <https://mirekcejkaa.files.wordpress.com/2015/01/grammatica-restituta.docx>

Češka, Jan. 1982. *Řeči a naučení hlubokých mudrců*. Ur. Milada Nedvědová. Praga: Odeon.

Hlaváček, Ivan, ur. 1981. *Ze zprav a kronik doby husitské*. Praga: Svoboda.

Jireček, Hermenegild, ur. 1874. *M. Viktorina ze Všehrd o právích země České knihy devaterý*. Praga. <https://archive.org/details/mviktorinazevehoovegoog>

Molnár, Amedeo, Noemi Rejchrtová in Luděk Rejchrt, ur. 1977. *Slovem obnovená. Čtení o reformaci*. Praga: Kalich.

Vinkler, Jonatan, ur. 2005. *Zbrana dela Primoža Trubarja III*. Ljubljana: Rokus.

---, ur. 2017. *Zbrana dela Primoža Trubarja XII*. Ljubljana: Pedagoški inštitut. DOI: <https://www.doi.org/10.32320/978-961-270-269-4>

Vrečko, Edvard, ur. 2011. *Zbrana dela Primoža Trubarja XI*. Ljubljana: Pedagoški inštitut. DOI: <https://www.doi.org/10.32320/978-961-270-098-0>

Vrečko, Edvard, in Fanika Krajnc-Vrečko, ur. 2015. *Zbrana dela Primoža Trubarja X*. Ljubljana: Pedagoški inštitut. DOI: <https://www.doi.org/10.32320/978-961-270-230-4>

LITERATURA

Breznik, Anton. 1982. *Jezikoslovne razprave*. Ljubljana: Slovenska matica.

- Čejka, Mirek, in Dušan Šlosar, 2015. »Úvod k poslední verzi edice Blahoslavovy Grammatiky.« <https://mirekcejkaa.wordpress.com/uvod-k-posledni-verzi-edice-blahoslavovy-grammatiky/>
- Eisenstein, Elisabeth L. 1979. *The Printing Press as an Agent of Change: Communication and Cultural Transformations of Early-Modern Europe 1-2*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Forst, Vladimír, et al., ur. 1985. *Lexikon české literatury. Osobnosti, díla, instituce. Díl 1. A - G*. Praga: Academia.
- Gillet, Johann Franz Albert. 1860. *Crato von Crafftheim und seine Freunde. Ein Beitrag zur Kirchengeschichte nach handschriftlichen Quellen*. Frankfurt ob Majni: Brönnner. https://archive.org/details/bub_gb_qRRBAAAACAAJ/page/n3
- Heller, Jan M. 2004. »Blahoslavův překlad Nového zákona.« *Listy filologické* CXXVI (1-2): 66-92.
- Just, Jiří. 2007. *Biblický humanismus Jana Blahoslava. Disertační práce*. Praga: Univerzita Karlova v Praze, Evangelická teologická fakulta. <https://is.cuni.cz/webapps/zzp/detail/18388/>
- »Jan Blahoslav.« https://cs.wikipedia.org/wiki/Jan_Blahoslav²⁸
- Kohler, Alfred. 2017. *Ferdinand I. (1503-1564). Kníže, král a císař*. Češke Budejovice: Vedita.
- Lambert, Malcolm. 2000. *Středověká hereze*. Praga: Argo.
- Meister. 1894. »Trotzendorf, eigentlich Valentin Friedland.« V *Allgemeine Deutsche Biographie* 38: 661-67. Spletna verzija. <https://www.deutsche-biographie.de/pnd121134245.html#adbcontent>
- Molnár, Amedeo. 1971. »Blahoslavovy náběhy k teologii dějin.« *Křesťanská revue* XXXVIII (9): 208-14.
- . 1991. *Valdenští. Evropský rozměr jejich vzdoru*. Praga: Kalich.
- Novaková, Stanislava. 2010. *Krajiřové z Krajku. Z Korutan do zemí České koruny*. Češke Budejovice: Vedita.
- Plett, Heinrich F., ur. 1993. *Renaissance-Rhetorik – Rhenaisance Rhetoric*. Berlin in New York: Walter de Gruyter.
- Pražák, Albert. 1945. *Národ se bránil. Obrany národa a jazyka českého od nejstarších dob po přítomnost*. Praga: Sfinx, Bohumil Janda.
- Říčan, Rudolf. 1956. »Dějiny Jednoty v přehledu.« V *Jednota bratrská, 1457-1957: Sborník k pětistému výročí založení*, ur. Rudolf Říčan et al., 11-108. Praga: Kalich.
- 28 Seznam Blahoslavovih del je zavoljo preglednosti za slovenskega bralca po zadevnem viru povzet tudi v pričujoči razpravi.

- Říčan, Rudolf, et al., ur. 1956. *Jednota bratrská, 1457–1957: Sborník k pětistému výročí založení*. Praga: Kalich.
- Sedlák, Jan. 1996. *M. Jan Hus*. 2. vydání. Olomouc: Matice cyrilometodějská.
- Svatoš, Martin. 1995. *Dějiny Univerzity Karlovy I: 1347/48–1622*. Praga: Univerzita Karlova, Vydavatelství Karolinum.
- Škarka, Antonín. 1958. »Jan Blahoslav. Literárněhistorický portrét, přípravná studie k Dějinám české literatury.« *Česká literatura* 6 (2): 150–76.
- Šmahel, František. 1996. *Husitská revoluce. 2: Kořeny české reformace*. Praga: Univerzita Karlova, Karolinum.
- Vinkler, Jonatan. 2011. »Primož Trubar in 'nepravoverne' smeri reformacije v slovenskem slovstvu 16. stoletja: prekrščevalci.« V: *Jeziki, identitete, pripadnosti med središči in obrobji: v počastitev 500. obletnice rojstva Primoža Trubarja*, ur. Kozma Ahačič in Petra Testen, 99–108. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU.
- . 2015. »Tekst in kontekst: De Ecclesia – fatalno besedilo M. Jana Husa in njegovo zgodovinsko 'sobesedilo'.« *Stati inu obstati: revija za vprašanja protestantizma* 15 (21-22): 12–40
- . 2018. »Češki bratje – 560 let. 2, Po Luthrovem nastopu – med reformo in politiko.« *Stati inu obstati: revija za vprašanja protestantizma* 18 (28): 83–106.
- . 2019. »Trubarjeva biblija v kulturnozgodovinskem kontekstu - med prevajanjem in pisanjem.« *Stati inu obstati: revija za vprašanja protestantizma* 19 (29): 59–87.
- Winter, Zikmund. 1897. *Děje vysokých škol pražských od secessí národů až do Bílé Hory (1409–1622)*. Praga: Česká akademie císaře Františka Josefa. https://archive.org/details/deje_vysokych_skol_prazskych



ŠTUDIJSKI VEČERI 2019/2020

Študijski večeri Slovenskega protestantskega društva Primož Trubar z raznovrstnimi predavanji in razpravami potekajo ob tretjih sredah v mesecu v ljubljanski *Trubarjevi hiši literature*. Omogoča jih program kulturnih dejavnosti Mestne občine Ljubljana, njihov pobudnik in glavni usmerjevalec pa je Božidar Debenjak. Od maja 2019 so se do priprave pričujoče številke revije zvrstili naslednji študijski večeri:

15. maj: *Katekizem 1550 – knjiga za zahtevne bralce*, predaval prof. dr. Božidar Debenjak

19. junij: *Andrej Gosar in njegova družbena ureditev*, predaval dr. Peter Kovačič Peršin

18. september: *Klasično anglikanstvo in moderne kontroverze*, predaval dr. Jasmin Koso

16. oktober: *Novo o Primožu Trubarju in tržaškem škofu Petru Bonomu v notarski listini iz srede junija 1541*, predavala dr. Lilijana Žnidaršič Golec

20. november: *Verski motivi v Andersenovih pravljicah*, predavala prof. dr. Milena Mileva Blažič

18. december: *Vprašanje zla v krščanskih teologijah (v presojah sociologov religije): In memoriam Peter Berger (1929–2017)*, predaval prof. dr. Marko Kerševan

V rubriki Študijski večeri objavljamo tiste prispevke ali 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. Prispevek dr. Lilijane Žnidaršič Golec objavljamo v rubriki *Razprave, študije*.



Božidar Debenjak

KATEKIZEM 1550 – KNJIGA ZA ZAHTEVNE BRALCE

1.

Prva pomisel, da se je prva slovenska knjiga obračala na zahtevne bralce, se mi je porodila pred dobrimi štiridesetimi leti. Takrat smo namreč imeli za študente enopredmetnega študija filozofije predmet »Kultura filozofskega izražanja«; videl sem že, da je Trubar uporabil besedo »filozof«, in to dvakrat, prvič leta 1557 v prevodu *Apostolskih del*, drugič v *Cerkovni ordnini* 1564, in tako sem prišel na misel, da sem za enega od preskusov dal študentom malo manj kot eno stran sklenjenega besedila iz prve slovenske knjige z nalogo, naj podčrtajo izraze filozofskega pomena. Pravi rezultat je bil: podčrtane skoraj vse besede, če odmislimo predloge in veznike.

Te besede seveda nimajo samo filozofskega pomena, a so nosilne za tamkajšnjo teološko razpravo. To pa kaže, da se Trubar tu obrača na zahtevne bralce. Iz tega tudi sledi, da Trubar, begunec iz domovine, lahko računa na toliko zahtevnih bralcev, da je bila upravičena knjižna naklada; za komunikacijo z redko posejanimi bralci namreč zadoščajo pisma. Bralce knjige so ustvarila tri desetletja prizadevanj za reformo Cerkve (ne za njen razkol, ta je bil potem rezultat zavrnitve sprememb). Pri tržaškem škofu Bonomu so se zahtevna teološka vprašanja, tudi zahteve iz Calvinovih *Institutiones*, diskutirala, kot nekje poroča Trubar sam, v nemščini, italijanščini in slovenščini; tudi ljubljanski škof Kacijanar je bil nagnjen k reformam. Še koncil, ki naj bi se po dolгих odlašanjih sestal

leta 1536, je bil pričakovan kot reformni koncil; ko pa ga je Rim odpo-vedal, je bil razkol dokončen, in le nekaj let zatem se Trubar mora rešiti z begom. Ko se je ustalil v emigraciji, je izkoristil možnost, da za delo v domovini objavi dve knjigi, za kateri od nedavnega vemo, da sta bili natisnjeni v Schwäbisch Hallu: *Katekizem* in *Abecedarij*.

Pri branju miselno zahtevnih del, o katerih je bilo marsikaj zapisa-nega, velja načelo: Če hočemo tako delo res spoznati, ne pa o njem go-ovoriti na podlagi že izoblikovanih mnenj drugih, se moramo naredi-ti, kot da to delo vidimo prvič. V tem smislu naj zdaj pregledamo prvo slovensko knjigo.

2.

Na tiste, ki tiho delujejo v domovini – in teh je očitno še dovolj –, se potem Trubar obrača v knjigi z besedami:

Na tu vas zveiste brumne farmoštre, pridigarje, šullmastre inu stariše inu vse te kir znayo brati per sodnim dnevi opominam tar prossim, de vy v cerqvi, doma inu kir vkupe prydete, te preproste vučite le-te štuke naše prave kersčanske vere, nim naprei berite inu puite vsak praznik, de ti mla-di tar stari ye bodo vmejli inu prou zastopili.

Vsi tu naštetih, ne samo »farmoštri«, naj namreč nastopijo kot duhov-niki v luthrovskem smislu univerzalnega duhovništva, tiskana knjiga pa jim bodi v pomoč pri širjenju pristnega evangelija. Širjenju števila pisme-nih pa je namenjena vzporedna knjiga: *Abecedarium*. V tej drugi knjigi se Trubar obenem predstavi kot prezbiter ali starešina:

iest, ki sem tudi k animu starimu vom Slovencom naprei postavljen.

Za to ga je usposobilo njegovo prejšnje delo, je v primerni starosti (42 let), obenem pa uživa azil in tiho avtorizacijo pri gostiteljih.

In treba je priznati, da sta obe knjigi mojstrski. Za njima je obilo štu-dija in truda, pri čemer je manj pomembno, koliko se je Trubar pri nju-nem nastajanju oprl na nemška dela, saj 16. stoletje ni bilo doba, ki bi

bila obsedena z avtorskim pravom. Teža je bila na vsebini, na prepričljivih argumentih, ne na tem, ali jih je in katere že je izrekel kdo pred teboj. Pomembno je torej predvsem, kaj je knjiga prinesla bralcu, ki mu je bila namenjena.

3.

Kot pri gradnji hiše je treba tudi pri snovanju knjige rešiti mnogo predhodnih vprašanj – od načrta prek zagotovitve kvalitetnega gradiva do splošnejših vprašanj. Dano je izhodišče: avtentična krščanska vera in na njej zgrajena Cerkev. V njej se Božja beseda govori in bere v vseh jezikih, opirajoč se na izvirno biblijo v hebrejščini in grščini. Jeziki pa se ne pokrivajo z deželnimi mejami fevdalnih dežel. Trubarjev načrt, ki ga bo še jasneje izrazil pet let kasneje, ob prevodu Evangelija po Mateju, je »ta prava Cerkev Božya tiga slovenskiga jezika«. Prva slovenska knjiga je njen temelj, zato vsebuje štiri komponente: najprej verski nauk, oprt na citate iz *Svetega pisma*, potem osnovne elemente cerkvenega reda, potem pripomočke za pevne sestavine bogoslužja, na koncu pa še vzorčno pridigo.

Prvo predhodno vprašanje je bil zapis slovenskih glasov. Trubar je pri tem izhajal iz poenostavitve nemške grafike: opustil je črko **w**, dvočrkje **ch** je zamenjal s **h**, in to v obeh vlogah – kot zapis glasu in kot dodatek, ki iz sičnika naredi šumnik ($s + ch = š$); **c** se v nemščini zapisuje kot **z** in **tz**, v zapisu glasu **č** pa kot **ts**; Trubar je ohranil le **z**, tudi za zapis glasu **č** kot **zh**. Nemškim problemom v zvezi z zapisom glasov **s** in **z** se je izognil s tem, da je za glas **s** uporabil dolgi **s**, za glas **z** pa okrogli **s**. Črko **v** je pridržal za glas **v**, medtem ko v nemščini lahko pomeni tudi glas **f**; grafičnega nihanja med črkama **u** in **v** pa ni odpravil. Ob robu je opozoril, da se ponekod **l** izgovarja kot trdi **l**. Na vse to je opozoril v nemškem nagovoru »dragega bralca«. Njegova rešitev je potem veljala 300 let, šele potem se je uveljavila rešitev, ki jo je vpeljal za češčino Jan Hus, »hăček« ali kljukica, in se je uveljavil današnji zapis sičnikov in šumnikov.

Drugo vprašanje je, komu je knjiga namenjena. Trubar izvira iz fevdalne Kranjske, kot avtor pa pravi: »VSEM SLOVENCOM gnado, myr, mylhost inu pravu spoznane božye skuzi Jezusa Kristusa prossim«, in ne morda »vsem Kraincam«. In še več: v predgovoru, s katerim se obrača na prve bralce, ki naj nauk širijo naprej, pravi, da je sestavne dele knjige »v le-te buqvice pustil prepisati v naš jezik Bogu na čast inu h dobromu vsem mladim tar preprostim ludem naše dežele«. Izraza »naš jezik« in »naša dežela« označujeta dva elementa naravnega prava, saj ne gre za nobeno deželo po historičnem pravu in v njej uradni jezik, temveč za jezik in ozemlje, kjer se ta jezik uporablja. Z obračanjem na »vse Slovence« Trubar molče prekorači fevdalne deželne meje štirih habsburških »notranjeavstrijskih« dežel: vojvodin Kranjske, Koroške in Štajerske ter poknežene grofije Goriške; »ta prava Cerkev Božya tiga slovenskiga jezika«, o kateri piše pet let kasneje v »Evangeliju Svetiga Matevža«, se miselno ne zaustavlja niti na mejah Beneške republike niti na ogrskih mejah. Ali bo njegova misel vplivala čez te meje, ni bilo odvisno od njega. Vsekakor pa »naša dežela«, ki se omenja tako leta 1550 kot 1555, ni nobena od prej naštetih fevdalnih dežel, temveč je mišljeno razseganje slovenskega jezika; »naša dežela« je dežela slovenskega jezika; ni pa to kak teritorij, ločen od »dežel« drugih jezikov, torej njihovega razseganja. Ta plat razmišljanja nam postaja v evropskih integracijah spet bližja.

4.

Uvodno poglavje knjige, ki se začinja s prošnjo za Božjo pomoč »VSEM SLOVENCOM«, se obrača na bralce, ki bodo promotorji nauka, to pa so že prej omenjeni »zveisti brumni farmoštri, pridigarji, šullmastri inu stariši inu vsi ti kir znayo brati«. Nagovori jih z »Lubi kersčeniki!«

Nato pa jim takole predstavi vsebino knjige:

Jest sem le-te štuke iz Svetiga pisma (inu nih izlage v te peisni zložene), katere vsaki zastopni človik, kir hoče v nebu pryti, ima veiditi inu der-

žati, h tim tudi to litanio inu ano pridigo v le-te buqvice pustil prepisati v naš jezik Bogu na čast inu h dobruemu vsem mladim tar preprostim ljudem naše dežele.

Iz tega se lahko vsak »navučti to pravo staro vero«, njene bistvene sestavine v vsebini in kultu. Te »štuke iz Svetiga pisma« naj bralec »prou zastopi«, pa bo tudi

v Svetim pismi te evangelie inu druge pridige zastopill zadosti. Potle tudi lahko spozna tiga Antikrista, kir zdai povsod po sveidtu hodi v eni človeški andahtlivi štalti inu hoče s človeškimi postavami, s falš pridigo inu z oblubami tar prytežom [=grožnjami] te ludi odpelati od svetiga evangelia, od te žive čiste besede božye.

Ost proti rimski Cerkvi je dovolj jasna. Sledi še opomin: vztrajajte v pravi veri.

Tradicija rimske Cerkve je bila apeliranje na zgodbe in slike. *Sveto pismo* ni bilo berilo za laike, tem so bile namenjene slike in zgodbe. Razumevanje nauka, ki ostaja na tej ravni, je za Trubarja »norra inu preprosta zastopnost, kir ništer več ne vei, ne zastopi, temuč kar vidi inu počuti«. Verske resnice je treba »zastopiti«, torej razumeti, in tega je sposoben »vsaki zastopni človik, kir hoče v'nebu pryti«. Knjiga naj bralcu in poslušalcu branja olajša, da verski nauk pravega krščanstva »ume inu prov zastopi«. Ne slikice in zgodbice, temveč razumna vera, oprta na pristno besedilo biblije. Naj spomnim: Luther v predgovoru k *Novemu testamentu* poudarja, da tudi poznavanje vseh zgodb o Jezusu ne zadošča; potrebno je doumeti smisel Jezusove žrtve. In tako nam pravi Trubar: omejevanje na videno in čutno zaznano je »norra inu preprosta zastopnost«, treba je doumeti oznanilo.

5.

Sledi 12 poglavij na izbrane, za nauk pomembne teme.

5.1.

Prvo je poglavje o stvarjenju, o padcu v greh, o kazni in izgonu iz raja. Gre za z mednaslovi prekinjene citate iz prvih treh poglavij Geneze, pri čemer je prvi citat o stvarjenju človeka zložen iz vrstic 31 in 26 prvega poglavja ter vrstice 7 drugega poglavja. (Vrstice so nadvse koristen izum 17. stoletja, 16. stoletje jih še ni poznalo.):

^{1,31} Gospud Bug na šesti dan, kadar ye bil stvaril nebu inu zemlo sred z družimi stvarmi vse dobru inu lipu, ^{1,26} [Gospud Bug] ye rekall, STURIMO človeka, an pild, de bo nam glih, de bode gospodovall čez ribe v tim moryei inu čez ptice pod nebom, čez živino inu čez vso zemlo tar čez vse tu, kar lazi oli se gible na zemli. ^{2,7}Natu ye Gospud Bug sturill človeka iz illo-ve prsti inu ye dahnill vain v tu oblyče an duh tiga lebna inu taku ye ta človik postall ana živa duša.

Naslednji citat je iz drugega poglavja, vrstice 2,18.21–25:

^{2,18} Gospud Bug ye tudi govurill, nei dobru človeku samimu byti. My hočmo nemu aniga pomočnika sturiti nemu glih. ^{2,21}Na tu ye Gospud Bug pustill pasti an san na Adama. Kadar ye zaspall, vzame anu nega rebro, tu meistu z messom napellni ^{2,22} inu Gospud Bug scimpra iz rebra, kateru ye iz človeka vzell, ano ženo. To perpela k Adamu. ^{2,23}Adam pravi, tu ye vsai kust iz muih kosteih inu messu iz muiga messa. Ona bode možyča imenovana, zavolo kir ye iz moža vzeta, ^{2,24}za tiga volo bode an mož zapustil očo inu mater inu per suy ženi vissil inu bodeta iz dveyu anu messu. ^{2,25}Inu sta billa obba naga. Adam inu nega žena inu nih nei billu sram.

Sledi citat iz prvega poglavja, vrstici 1,27–28:

^{1,27}Inu Bug ye stvarill človeka po suyemu pildu, po božy stalti ga ye sturill moža inu ženo ye stvarill ^{2,8}inu ye Bug oba žegal oni ye rekall. Rastyte tar gmerajte se inu napelnite zemlo inu to podverzite sebi (de vom služi) inu gospoduite čez ribe v tim moryei inu čez ptice pod nebom inu čez vso živino, kir lazi na zemli.

Naslednje mesto je iz drugega poglavja:

^{2,15}Inu Gospud Bug vzame tiga človeka inu ga postavi v ta paradyž tiga lušta, de bi ga delall inu varovall ¹⁶inu ye nemu zapovedall, rekoč: »Jei od vsakiga dreva v tim paradyži, ¹⁷anpag pd dreva tiga spoznane hudiga inu dobriga ti ne imaš ieisti, zakai na kateri dan od tiga bodeš ieidell, s smertyo vmeryeš.«

Zdaj sledijo dolgi citati iz tretjega poglavja o padcu v greh in kazni. Zanimivo je mesto:

^{3,15}Inu ye Gospud Bug h ti kači rekall: »Jest hočo souvraštvo postaviti vmei semenom tuyem inu nee semenom, TU ISTU IMA TEBI STRETI GLAVO TUYO INU TI NEGA V PETO PYČIŠ.«

Prevod sledi interpretaciji, da gre tu za napoved Kristusa, ki je malo niže podana tudi izrecno. V »slovenskem standardnem prevodu« je drugi del vrstice brez poudarka in napovedi končnega strtja glave: »On bo prežal na tvojo glavo, ti pa boš prežala na njegovo peto.«

Vsi navedki so prevodi, opraviti imamo torej z najstarejšimi tiskanimi mesti iz biblije v slovenščini. Grobo sešteto vsebuje samo to poglavje 35 vrstic prevoda. Smisel poglavja pa je nauk, da je Bog prvima človekoma namenil, da bosta živila v raju in ga upravljala, a sta si to zapravila, zapeljana od kače. Obsojena sta bila na trpljenje, napor in smrt, »inu ga pahne iz paradyža, de ima delati to zemlo, iz katere je vzet, inu postavi tega Kherubim z anem z'nagim ostrim mečom varovati ta pot k timu drevu tige lebna,« torej k drevesu življenja.

Toda že ob izreku kazni

Bog oblubi človekom Jezusa Kristusa. Tu žensku seime ye Syn Božy potle royen od divice Marie. Adam inu Eva sta skuzi to vero v Jesusa spet v'myl-host božyo prišla. Taku tudi očaki, preroki, jogri inu mi vsi pridemo inu zavolo te vere nas kača v'peto grize, nas pregane, lovi, martra inu mory oli duši pres'[š]kode.

To zadnje je tipično mišljenje revolucionarja, znano že od prvih kristjanov, a živo do danes: še tako preganjanje, poniževanje in celo mučenje ne more škodovati resnici in duši, ki se zavzema za resnico.

5.2.

Naslednje poglavje govori o ravnanju v skladu z desetimi zapovedmi. Začenja se s teološkim traktatom o človekovi grešnosti, o potrebi po odpuščanju in Božji milosti, o kesanju in odrešenju. Tu ni besede o kaki odvezi, ki bi jo dobili od duhovnika v imenu Boga. Ne.

Učimo se Bogu prou služiti, kadar mi te grehe na sebi prou spoznamo. Zdaj začne nas grevati, nam k'sercu gre serd božy inu ta štraifinga na ta greh. Natu pag imamo Boga za gnado prositi inu veryeti svetimu evangeliu, ti risnični oblubi božy, de zavolo nega Synu Jezusa Kristusa, kateriga ye k'animu plačilu dall v'to smert (aku tu my veryamemo) nam hoče zdai [...] odпустiti vse grehe, se z'nami spraviti, nas vzeti v'suyo gnado inu brambo, de nas ne hoče zapustiti v'smerti inu v'obeni v'nadlugi, nam da tudi Svetiga Duha.

Za Božje odpuščanje in pomoč je nujno kesanje in odpoved grehu, pogoj je tudi vera v pomen Jezusove žrtve. Šele potem preide Trubar na sam dekalog, kjer po naslonitvi na 5 Mz 5,22 navaja s štetjem prekinjeno besedilo 2 Mz 20,2–17 oziroma 5 Mz 5,6–21. To je drugi daljši prevod iz *Biblije*, skupno 17 vrstic.

5.3.

Sledi poglavje z apostolsko vero. Po krajšem uvodu sledi tekst, didaktično razdeljen na 12 artikulov ali »štukov«, kjer je vsak pripisan enemu apostolu.

5.4.

V poglavju o pravem klicanju Božjega imena je najprej daljši traktat o molitvi, med drugim o tem, za kaj imamo prositi in kako. Molitev je pogovor z Bogom, in ne, »koker nekateri deyo, kir pred an altar oli pyld poklegneyo tar žebrayo, ne zmisliyo, kai inu koga prossyo«. Molitev je zbrano obračanje na Boga, ne žebranje svetnikom. In vedeti moramo, za kaj se na Boga obračamo ter kako se smemo nanj obračati. Molitve »koker za posveidtni myr, dobro letino, za užitag, za dobro gosposčino,

ženo, otroke inu za vse tu, kar k temu lebnu sliši, imamo tudi v'poku-ri inu v'veri prossiti oli pag v ti viži. Aku Gospudi Bogu dopade, ye li nega vola inu ye li nam nucnu, v takim neimamo Bogu masse inu časa postaviti.« Nedopustno je od Boga zahtevati, kaj šele od njega pričakovati, izpolnitev v meri (»mass«) in času. Merilo molitve je prošnja »zgo-di se tvoja volja«. Obračanje na Boga v očenašu je nekaj čisto drugega od konkretnih prošenj. Sledi predstavitev očenaša, didaktično razčle-njenega v sedem prošenj.

5.5.

Sledi daljše poglavje »An kratig navuk, zakai se pridiguye inu kersčuye«. Poglavje je teološki traktat o razmerju človek – Bog in o tem, da je bil nujen srednik, »SPRAVLAVIC«, torej prinašalec sprave z Bogom. Traktat je miselno zahteven, v njem uporabljene besede pa ima-jo večinoma tudi filozofski pomen.

Vsaki človik, kateri hoče prou zastopiti tu skrivnu veliku čudo božye, zakai ye Gospud Bug suiga synu Jezusa Kristusa poslall iz nebes na ta sveidt, de ye tu tčlovestvu na-se vzel tar pustill se martrati inu zakai se kersčuje, kai nam tu nuca. Ta ima veiditi inu spomisлити, kakove šege ye ta človik po tei naturi. Ta človeska reč nekar taku dobru ne stoy pruti Bogu, koker mnogaterimu se zdy. Od te hude naše šege nam Svetu pismu povsod pravi. Ta človik skuzi ta greh (v katerim ye počet inu royen) ye izkažen na duši inu na telesu. Na duši ye izkažena ta zastopnost inu ta vola, ta človik ne zna prou Boga v ti Troyci, on ne zna tudi tih riči, kir so na sveidtu, ye cillu preprost inu norčast inu ta človeska vola ye tudi huda, se ne boy prou Boga, tiga iz serca ne lubi, nemu inu nega zapuvidi nei rada pokorna. Člo-vik, kar Bug nemu naloži koker buštvu, bolezan inu to smert, nekar rad ne terpi, ima v sebi hude žele inu lušte. Tu tellu pag ye glih taku izkaženu, ye podverženu vsem boleznom, ti smerti, smradu inu tei gnilhadi. Zatu ana taka reč, koker ye ta človik, kir ye hud, nečist, izpačen, krivičin, izkažen, zgul tema, lhaža, smert inu prekletye inu zgul greh, ta ne mora Bogu do-pasti. Zakai Bug ye dober, pravičin, svet, luč, sama risnica, ta leben inu že-gen. Obtü Bug inu človik sta si na vseim cillu zubper, ne morata po tei na-turi vkupe prebivati.

Za tiga volo Gospud Bug, Oča nebeski, iz ž'nega velike gnade inu mylhosti v suyem modrim svetu, v ti Troyci, ye znešal an čuden pot tiga človeka spet sturiti dobriga. H'timu ye odločil suiga lubiga synu Jezusa Kristusa Gospudi inu ohranenika našiga, de ye v tim časi morall postati an človik inu byti an SPRAVLAVIC vmei Bugom inu človekom. Na nega ye Bug tudi polužill vseh ludi grehe.

In zdaj sledi pomen Kristusovega trpljenja:

H timu vsimu, ta Syn Božy ye volan bill inu pokoren inu kadaj ye ta čas prišall, vzame tu tčlovestvu na-se, tar na-se naloži te grehe vsiga sveidta inu tudi vzame na-se ta velik serd božy zubper ta greh inu pusti Bogu inu božy pravici te grehe štraiffati na sebi inu v'ti štraiffingi se Jezus taku volnu, pokornu inu pohlevnu derži, koker ano jagne v'ti mesnici. Inu Bug ye suiga Synu za naših grehou volo štraiffal napoprei na duši, v'ti veisty z'velyko žalostyo inu gar z velykim strahum, de v'ti žalosti inu strahu ye karvau putt pottill, potle gmalu na duši inu telesu ga ye pustill zaspotovati, gažlati, kryžati, offrati inu vmoriti na tim kryži. Taku syllnu ye bull Bug serdit zubper te grehe, katere ye tedai nega Syn na sebi nossill.

Le-tu ima vsaki človik dobru rezmisliti inu nihdar ne pozabiti, koku ye ta greh ana souvražna reč pred Bugom, de nei billu v'nebi tar na zemli družiga plačilla, kir bi bill zadosti Bogu za ta greh. Samuč ta kry inu ta offer samiga Synu Božyga.

Ta teološko-filozofski traktat je nabit z izrazi, ki nosijo tudi filozofski pomen. Vzemimo »tčlovestvu«, ki ustreza nemškemu *das Menschsein*, »biti-človek«, v tridesetih letih prejšnjega stoletja so temu rekli »človečanstvo«. Sintagma »vzeti tu tčlovestvu na-se« se prevaja z »učlovečiti se«. Filozofsko težo ima tudi formula »veiditi inu spomisliti«. Na dozdevnost meri Trubarjev »koker mnogaterimu se zdy«. Apel na razum oziroma razumevanje ali nemški *Verstand* je »zastopnost«, na pravo spoznanje meri sintagma »ta človik ne zna prou«. Trubarjeva »šega« se pokriva z nemško *die Art*, ki ji pomensko ustrezajo besede na liniji čud, nrav, način. Zato bi se »huda naša šega« prevedlo v nemščino kot *unsere Bösartigkeit*, torej naša zla čud. Trubarjeva »človeska reč« je *die*

menschliche Kreatur. Besede »natura« ni treba tolmačiti, »vola« je seveda volja. »Izkažen« je *corruptus*. Človek, pravi Trubar, »ye cillu preprost inu norčast«, »ima v sebi hude žele inu lušte«, torej zle želje in poželenja. Facit: »Bug inu človik sta si na vseim cillu zubper, ne morata po tei natu-ri vkupe prebivati.« Bog in človek sta ekstrema, je v 19. stoletju v *Bistvu krščanstva* zapisal Ludwig Feuerbach: Bog zapopadek vseh realitet, človek zapopadek vseh ničnosti. Da Trubarjev »zadosti biti« pomeni *satisfactio*, ni treba posebej poudarjati. Vseh izrazov, ki imajo tudi filozofsko težo, je v *Katekizmu* vsaj 200, rajši 250.

Sledi naštevanje bibličnih mest v potrditev povedanega, a brez citatov. Nato se traktat nadaljuje s temo Svete Trojice ter Kristusovega mesta v njej, s smrtjo v mukah in s pomenom krsta, o pridigi in o zlodejevem sovraštvu do zagovornikov pravega nauka. Tu potem ponovi in razširi revolucionarni *credo*, ki ga je prej povedal ob kači:

Oli my se ne imamo bati tiga hudiča, zakai on nam ne more več giati, temuč kar nas v peto vgrizne, to ye, de nas pregane, buqve žge, nas mart-
ra inu tu tellu umori. Anpag na duši inu na tim pravim blagei tiga večniga
lebna koker mallu Jezusu Kristusu, naši glavi, nam ne more škoditi ništer.

5.6.

V kratkem poglavju o pridiganju in krstu najdemo citate iz *Novega testamenta*: Lk 24,44, delno 45, Jn 20,21–23, Mt 28,18–20, Mk 16,16. Kristus po vstajenju in pred odhodom v nebesa pooblašča vse apostole, naj delajo to, kar je delal sam. S citati iz vseh štirih evangelijev sledi, da so pooblaščeni vsi apostoli, Peter ni tu niti posebej omenjen. Rimsko sklicevanje na Petrov primat, ki da so ga podedovali papeži, je tu molče spodbito. Vstali Kristus je enako pooblastil vse apostole. Citatov je za 9 vrstic.

5.7.

Sledi dolgo poglavje o dveh zakramentih. Bolj na začetku je obsežen citat iz Avguština, kaj je zakrament. V daljšem traktatu potem Trubar govori o Božji pomoči in človeku, ki v to pomoč najprej ne zaupa, ter o

zakramentih, ki so pomoč pri vzpostavljanju zaupanja v Boga, ves čas v množini, nato pa pride ključni stavek:

Za tiga volo so postavlene te svetine tiga kersta inu telesa tar kriy Jezuseve, de našo šibko vero ž nimi imamo terdyti inu nekar samuč le-to vodo per tim kerstu inu ta kruh tar vino per tei božy mysi imamo gledati, temuč na te besede božye, kai Bug per tih govori, kai nam oblubi inu kai smo v tih pryeli, zmisliti imamo.

Zakramenta sta dva, in njuna vsebina je vera, ritual je le ogrodje.

5.8.–9.

V naslednjih dveh poglavjih govori o utemeljitvi Gospodove večerje. V prvem je vzorec za uvodni nagovor pred Gospodovo večerjo, v drugem pa o tem, od koga, kako, zakaj, kdaj in pri čem ter s kakšnimi besedami je bila postavljena »ta prava stara maša, tu ye ta večerya našiga Gospudi Jezusa Kristusa«. Ni citatov, so pa napotki na Mt 26,26–29, Mk 14,22–26, Lk 22,15–20 in 1 Kor 11,23–25.

5.10.

Sledi poglavje, ki z bibličnimi citati dokazuje, da smo vsi grešniki.

My smo spryčali zadosti, de vsi ludy, mladi tar stari, so grešniki inu zavolo tiga greha so souvražniki božy. Z dai pag hočemo tudi spryčati Svetim pismom, po redi, de ye tu ta stanovita vola božya, de Bug tim ludem zavolo obene riči nih grehe ne hoče odpustiti, inu te iste ohraniti, samuč zavolo inu skuzi to vero v Jezusa Kristusa.

Citati obsegajo prek 30 vrstic.

5.11.

Naslednja so na vrsti dobra dela. Dobro delati je naša dolžnost in ne naše zasluženje. Izhodiščni nauk je *sola fides*, dobra dela ne morejo nadomestiti vere. Nihče ne sme predpisovati posebnih del služenja.

Le-tu ima an vsaki veiditi, de oben človik, bodi papež, škoff oli dur bodi, ne ima sam od sebe, po suy zastopnosti božyh službi postavlati. Zakai, Bug tih ne hoče (Mt 15,3–9.13) inu take službe ye ana cupernija inu malikovane pred Bugom (1 Kr 15).

Med štirimi vrstami grešnikov so najhujši tisti farizejski: En stan grešnikov

so, kir ne hote byti grešniki, koker so ty farizei, samopravičari, nekateri fari inu menihi, kir se nym zdy, de hote s'suyo brumo, s'suimi službami pryti v nebu. Ty so ti pridigi svetiga evangelia od te vere souvraž, so pelni hudiga nyda, se offertuyo ž'nih andahtio inu službami, hote de bi od nih oli skuzi nee gnado božyo inu odpustig dobivali. [...] oni iz Jezuseve službe, katera ye nam gnado per Bugi dobilla, špot delaio.

Takoj za njimi pa pridejo zakrknjeni, skesanim grešnikom bo Kristus odpustil, vsakdanji grešniki pa smo vsi.

5.12.

V nadaljevanju imamo elemente cerkvenega reda, kot sledijo iz *Svetega pisma*. Kriterij za škofo, fajmoštre in pridigarje je 1 Tim 3 in Tit 1. O avtoriteti oblasti so meritorni Rim 13,1–8, 1 Tim 2,1.2, 1 Pt 2,13–17. Dolžnost moža do žene določajo 1 Pt 3,7; Ef 5,25–33, Kol 3,19. Dolžnost žene do moža določajo 1 Pt 3,1–6, 1 Kor 11,3, Ef 5,21–25, Kol 3,18. Dolžnost staršev določa Ef 6,4. Dolžnost starih ljudi določa Tit 2,2–4. Dolžnost otrok in mladostnikov do staršev in starejših določajo Ef 6,1–3, Kol 3,20, 1 Pt 5,5; 3 Mz 19,3. Dolžnost dekel, hlapcev in dninarjev določajo 1 Pt 2,18, Ef 6,5–8, Kol 3,22.23, Tit 2,9.10. Dolžnost gospodov in gospa do služeeh določata Ef 6,9 in Kol 4,1. Dolžnost vdov določa 1 Tim 5,5. Zaključna zapoved se tiče vseh ljudi:

Lubi Gospudi Boga tuiga iz celiga tuiga serca, iz cele tuye duše inu iz cele tuye misli inu iz cele tuye moči. Inu lubi suiga bližniga, koker sam sebe inu molyte veden za vse ljudi. 1 Tim 2,1. Per tim bodi čast inu hvala Bogu. Amen.

6.

Kratka pesmarica in litanije omogočajo celovito bogoslužje. Sledi splošna molitev. Knjigo zaključuje pridiga o Kristusovih besedah »O žena, velika je tvoja vera«. Poleg sklicevanja na biblična mesta je v njej tudi več citatov.

Le-ta pridiga ye od Primoža Trubarje čestu pridigovana. Na to isto, te druge nega pridige vse kažeio, gredo inu se glihaio.

Povzemanje in analiza te pridige bi terjala posebno predavanje. Zato samo toliko: najprej Trubar našteje različne pomene besede »vera«: religije; verovanja; posameznikova kredibilnost. Nato preide na obravnavo »prave vere«, oprte na razumevanje in podoživljanje bibličnega označila, na koncu pa opomni, da, kot sam pravi, res verni »sui život vselei derži na vuzdi«, »de te hude žele [...], kir v tim hudim trupli našiga telesa prebivajo, nekar preveč ne izrastejo oli se vun izpahnejo«. Življenje vernega jemlje nauke iz biblije, zlasti iz evangelija.

To pridigo v literaturi marsikje označujejo kot Flacijevo. Mi pa rajši verjamemo Trubarjevimi lastnimi besedam v *Katekizmu*, ki jim pritrjujejo tudi novejši raziskave.

Prvi fiktivni podatek *Gedruckt In Sybenburgen durch Jernei Skuryaniz* je natisnjen že pred pesmarico, kar nam govori, da sta pesmarica in pridiga dodana naknadno. Dodatek pa je bistven, saj daje dva vira za bogoslužje: vzorec pridige in pesmi. Isti fiktivni podatek na koncu knjige je v večjem tisku, zaključen je s frizom.

* * *

Kaj nam torej prinaša prva slovenska knjiga?

1. Trubar, prisiljen živeti daleč od doma, prevzame dolžnost voditelja: v vzporedni knjigi *Abecedarium* se obenem predstavi kot prezbiter ali starešina: »iest, ki sem tudi k animu starimu vom Slovencom naprei

postavljen«. Za to ga je usposobilo njegovo prejšnje delo, kot tak pa obenem uživa azil in tiho avtorizacijo pri gostiteljih.

2. Z avtoritativno knjigo poveže člene v organizem, ki ga že takoj lahko imenujemo »ta prava Cerkev Božya tiga slovenskiga jezika«. Knjiga vsebuje vse bistvene za to potrebne elemente:
 - 2.1 nauk z naslonitvijo na *Sveto pismo* in podprt z mnogimi prvič v slovenščini natisnjenimi bibličnimi mesti
 - 2.2. elementarni cerkveni red, oprt na mesta iz biblije,
 - 2.3. sestavine bogoslužja,
 - 2.3.1. elemente doktrine,
 - 2.3.2. pesmi in litanije,
 - 2.3.3. vzorčno pridigo.
3. mobilizira sodelavce:

Na tu vas zveiste brumne farmoštre, pridigarje, šullmastre inu stariše inu vse te kir znayo brati per sodnim dnevi opominam tar prossim, de vy v cerqvi, doma inu kir vkupe prydete, te preproste vučite le-te štuke naše prave kersčanske vere, nim naprei berite inu puite vsak praznik, de ti mla-di tar stari ye bodo vmejl inu prou zastopili.

Z Abecedarijem jim da orodje za širjenje pismenosti.

- 4.1. S poenostavitvijo nemškega zapisovanja ustvari orodje za slovensko pisanje, ki bo potem kot »bohoričica« veljalo 300 let.
 - 4.2. S postavitvijo tega in drugih pravil jezika vzpostavi v slovenščini knjižni ali standardni jezik. Po definiciji je značilnost standardnega jezika, da je kodificiran, za kodifikacijo pa stoji avtoriteta institucij: države, cerkve, šole; v slovenskem primeru avtoriteta »te prave Cerque Božye tiga slovenskiga jezika«. Po zatrtju protestantizma so zmagovalci prevzeli to kodifikacijo in njeni dediči smo še danes, skozi vse menjave oblasti in avtoritet, ki so jo vmes ohranjale in spreminjale.
5. Knjiga je izrazno bogata, za njo lahko domnevamo predhodne zapise v rokopisih, morda tudi slovenske lekcionarje. Jezik te knjige je tako razčlenjen in bogat, da izpričuje govorno in pisno tradicijo; ti zapisi pač niso prišli do nas, a Trubar je še v domovini obilo pri-

digal in tudi diskutiral ter vsaj nekoliko tudi zapisoval; priprava na vzorčno pridigo v knjigi ni mogla biti samo ustna. Dodatek citatov na koncu *Evangelija svetiga Matevža* (1555) najbrž izvira iz rokopisnega lekcionarja.

6. Že s Katekizmom so kot naslovniki postavljeni VSI SLOVENC, torej prebivalci »naše dežele«, ki ji raztezanje določa »naš jezik«. S tem bistveno vpliva na slovensko etnogenezo; ta ne temelji na historičnih deželah, temveč na naravnem pravu. Etnogeneza Čehov in Poljakov temelji na historični državnosti, tudi etnogeneza Hrvatov temelji na (prikrojeni) zgodovini, slovenska etnogeneza pa na naravnopravni podlagi jezika.
7. Prevod bibličnih mest obsega prek 100 vrstic. S tem je narejen prvi korak v prevajanje, vzbuja pa domnevo, da so bili predloga rokopisni lekcionarji. To domnevo podpira dodatek v gotici na koncu *Evangelija svetiga Matevža* s citatoma iz Jn 20 in Mt 24. Vrstica Mt 24,14 se v dodatku glasi:

Jnu ta Euangeli od tiga kraleustua bode pridigan po vsem suetu k'ani priči čez vse ludi / Jnu tedai ta konac pride.

V tekstu evangelija pa se glasi nekoliko drugače:

Inu leta Euangelion od tiga kraleustua bode pridigan po vsim sueitu, k'ani priči čez vse ludi, inu tedai pride ta konec.

Na lekcionar kaže tudi spajanje različnih mest v en citat, npr. ob stvarjenju iz 1 Mz 1 in 1 Mz 2 ali pa ob pooblastilu apostolom Mt 26,18–20 z dodanim Mr 16,16 v okviru istih narekovajev. Prevod Mt 26,18–20 v *Evangeliju svetiga Matevža* je precej drugačen.

8. V *Katekizmu* so podani elementi za cerkveni red, oprti na mesta iz *Novega testamenta*: Najprej odgovor na vprašanje, kdo je lahko škof ali fajmošter. Sledijo odgovori na vprašanja o avtoriteti oblasti, o dolžnosti moža do žene, dolžnosti žene do moža, dolžnosti staršev, dolžnosti starih ljudi, dolžnosti otrok in mladostnikov do staršev in starejših, dolžnosti dekel, hlapcev in dninarjev, dolžnosti gospodov in gospa do služočih, dolžnosti vdov.

Startna točka slovenske knjige je torej zelo visoka. Pred seboj imamo sad trdega dela in knjigo, namenjeno zahtevnim bralcem.

* * *

In da končam kot filozof: Trubar govori o »filozofih« tako v prevodu bibličnega teksta (Apd 17,18) kot v *Cerkovni ordningi*; za Dalmatina so to bolj učeno zapisani »philosophi«. Potem jih zamenjajo nekakšni »modri« ali pa »modrijani«, čemur se ni izognil niti Chraska, enako tudi »ekumenski prevod«. Po stoletjih lahko šele v *Slovenskem standardnem prevodu* od leta 1996 naprej spet beremo pravilno: »Tudi nekaj epikurejskih in stoiških filozofov je razpravljalo z njim.« Filozofi iz dveh konkretno navedenih filozofskih šol! Naj pripomnim, da sta v Pavlovi dobi prav ti filozofski šoli s krščanskega stališča najzanimivejši, saj ju z njim povezuje etična problematika. S stoiki se začenja etika kot filozofska disciplina, epikurejci pa so prakticirali družbene vrline, denimo, odpuščanje in vzajemno pomoč, tudi njihovo nezaupanje v posvetne vrednote je bilo podobno krščanskemu. Šele ko je krščanstvo v četrtem stoletju postalo državna vera, so cerkveni očetje postali sovražni do epikurejstva. A enako sovražen je bil tudi cesar Julijan Odpadnik. Pred tem pa najdemo, denimo, pri Tertulijanu, Klementu Aleksandrijskem in Atenagori izražene simpatije do epikurejstva. Pavlovo razpravljanje na Areopagu je bilo očitno usmerjeno v ugotavljanje sorodnosti in razlik; ko bi bilo brezplodno, bi najbrž tako pisalo tudi v *Apostolskih delih*. A besedilo prej pomeni, da je Pavel začel s pogovori, ki jih kaže nadaljevati, in ne, da je bil to prvi in zadnji pogovor s temi sogovorniki.

Po stoletjih leta 1996 s točnim prevodom (ne brez zaslug Gorazda Kocijančiča) spet dosegamo raven, ki sta nam jo ponudila Trubar in Dalmatin. Nadaljnji komentar si raje prihranim.

Grdina, Igor, Fanika Krajnc-Vrečko in Jonatan Vinkler, ur. 2007. *Zbrana dela Primoža Trubarja 1–4*. Ljubljana: Nova revija.



Peter Kovačič Peršin

ANDREJ GOSAR IN NJEGOVA DRUŽBENA UREDITEV

Andrej Gosar (1887–1970) je bil med vojnama najpomembnejši teoretik družbenogospodarske teorije, avtor samoupravne ljudske demokracije in vodilni ideolog krščanskega socializma. Veljal je za naslednika Janeza Evangelista Kreka. Danes teoretiki, ki iščejo ustrežnejši model za demokratično funkcioniranje družbe in socialno pravično ureditev, odkrivajo aktualnost njegovih družbenih in gospodarskih konceptov.

Na Gosarjeve zasnove novega družbenega reda je močno vplivalo njegovo življenje. Rojen v kmečkem okolju, ki mu je znosnejši gmetni položaj prinesla socialna akcija Janeza Evangelista Kreka, je čutil potrebo, da nadaljuje njegovo delo. Odločil se je za študij prava na dunajski univerzi, da bi se usposobil za politično in socialno delo. Doktorat iz prava je končal ob koncu 1. svetovne vojne in se takoj vrnil v Ljubljano, kjer je bil imenovan v Narodno vladu za Slovenijo kot poverjenik za socialno. Nato je bil na listi SLS izvoljen v ustavodajno skupščino Kraljevine Srbov, Hrvatov in Slovencev. Tu se je zavzemal za federalni koncept države, za avtonomijo narodov. V letu 1927/28 je bil minister za socialno politiko in je uveljavil moderno socialno zakonodajo. Kot poslanec in minister se je soočal z neučinkovitostjo strankarske demokracije, doživel atentat na hrvaške poslance, razpust parlamenta in leta 1929 uvedbo diktature, kar je omogočilo kralju Aleksandru, da je začel izvajati unitaristično politiko. Zaradi podrejanja voditeljev SLS tej politiki in zaradi razhajanja glede socialne politike je izstopil iz stranke ter odšel za profesorja na novoustanovljeno univerzo v Ljubljani. Ostal pa je do 2.

svetovne vojne predstavnik Kraljevine Jugoslavije pri Društvu narodov v Ženevi.

Kot univerzitetni profesor je razvijal nov koncept demokratične družbene ureditve, ki ga je označil za samoupravo in ki naj bi zagotavljal pravično socialno politiko, zasnovano na uspešnem tržnem gospodarstvu. Svojo teorijo je celovito predstavil v obširni monografiji *Za nov družabni red*, in sicer v dveh delih (1933, 1935). Prvotno je delo podnaslovlil *Sistem krščanskega socializma*, a ga je zaradi prepovedi rabe imena socializem, ki jo je zahtevala okrožnica *Quadragesimo anno*¹ Pija XI., spremenil v *Sistem socialnega aktivizma*. Vendar je ideji socializma ostal zvest in je v imenovani knjigi to pojasnil: »V okrožnici *Quadragesimo anno* so naznačeni skoro vsi važnejši gospodarski in socialni nauki, ki tvorijo idejno ogrodje krščanskega socializma v našem smislu.« (Gosar 1933, 156)

Gosar je torej dosledno vztrajal pri teoriji krščanskega socializma, kakor ga je deklariral ob vstopu v politiko Slovenske ljudske stranke. Na 5. katoliškem shodu (l. 1923) v Ljubljani je izrazil svoj radikalni program, ki pa ga vodstvo SLS ni sprejelo v program:

Tovariši, tovarišice! Izmed vseh vprašanj, ki se bodo te dni obravnavala na zborovanjih V. katoliškega shoda, je brez dvoma najvažnejše socialno vprašanje. Človeku je treba najprej, da more živeti. Brez tega bi morali ostati vsi sklepi in vse resolucije o verskem in prosvetnem napredku našega ljudstva nujno le prazna beseda ... Tudi ureditev političnih zadev je nemogoča, dokler niso socialne razmere vsaj za silo znosne, dokler niso vsaj najtežja socialna vprašanja rešena. (Gosar 1932, 61)

Vsa naslednja leta je med njim in ideologom političnega katolicizma Alešem Ušeničnikom, profesorjem filozofije in sociologije na Teološki fakulteti, potekala polemika o socialnih vprašanjih in politiki klerikal-

1 Pij XI. je v okrožnici obsodil krščanski socializem: »Religiozni socializem, krščanski socializem so protislovnii izrazi: nihče ne more biti obenem dober katoličan in pravi socialist. [...] Socializem se [...] ne more spraviti v sklad z verskimi nauki katoliške Cerkve, zakaj njegova zamisel družbe je popolnoma tuja krščanski resnici.« (1931, 215–16) Ta doktrinarna obsodba krščanskega socializma je povzročila razkol katoliškega tabora na Slovenskem.

ne stranke. Gosar je opozarjal na drsenje katoliške politike v fašizacijo, a zaman.

Leta 1939 je nasprotoval politizaciji ljubljanskega kongresa Kristusa kralja, ki naj bi demonstriral politično moč Cerkve, a se je njena šibkost pokazala že čez dve leti ob okupaciji in razkosanju Slovenije in nato njeni zablodi v bratomorno vojno. Sredi vojne in državljanskega spopada je leta 1943 objavil knjižico *Eden je Gospod, misli o Božjem kraljestvu na zemlji*. Tu odpre za tedanjo katoliško teologijo sporno misel, da Božje kraljestvo in institucija Cerkve nista eno in isto. Božje kraljestvo razume kot duhovno občestvo tistih, ki žive po evangeliju, četudi niso kristjani ali verujoči (22–23). Ne sodijo pa vanj pripadniki Cerkve, ki jo razumejo kot politično institucijo. Poudaril je, da je Kristus kralj ubogih in da mora biti Cerkev predvsem prostor ubogih, ne oblastniška struktura. Glede na vojne grozote je opozarjal, da so takšni časi najplodnejši za rast osebne vere. Kajti božje kraljestvo se ne gradi s politikom in močjo, saj tudi ni uresničljivo na zemlji.² Doživel je odklonilno stališče slovenske katoliške Cerkve in njenega ekleziologa Grivca, čeprav je danes razvidno, da je bil tudi v teh pogledih predhodnik 2. vatikanskega koncila, ki v konstituciji *Gaudium et spes* podaja enaka stališča. V tistih časih pa so veljali takšni pogledi za protestantske. Binkoštni teolog Peter Kuzmič se v svoji razpravi *Cerkev in Božje kraljestvo* ukvarja prav s tem vprašanjem in ugotavlja: »Reformatorji so Božje kraljestvo izenačili z nevidno Cerkvijo.« (Kuzmič 2018, 55)

Gosar je razumel, da je eden bistvenih elementov krščanstva in krščanskega občestva socialna skrb in socialna politika, in ne le dobrotelost do sočloveka. Zato je videl enega glavnih pogojev »za utrditev božjega kraljestva v naši dobi, da se katoličani resno in odločno zavzamemo za rešitev modernega socialnega vprašanja« (1943, 55). Razumel pa je tudi, da je reševanje socialnega vprašanja prvenstvena politična naloga:

- 2 »Pravo in zares pristno krščansko življenje ni bilo nikdar bistveno odvisno od vnanje, svetne moči in oblasti Cerkve, ni nikdar iz nje raslo, pač pa je le prevečkrat ob nji hromelo in hiralo. O tem priča cerkvena zgodovina vseh časov od apostolov do danes.« (1943, 118)

Kdor bi hotel danes uresničevati krščansko pravičnost brez določenega socialnega programa, bi s tem samo dokazoval, da ni doumel bistva in posebnosti sodobnega gospodarskega življenja in njegovega ustroja. (1933, 143)

Gosar je med vojno ostal nevtralen, čeprav je zagovarjal odpor zoper okupatorja. Ni se pridružil OF, ker je odklanjal revolucijo. Politično se je angažiral šele l. 1944, ko so zahodni zavezniki skušali doseči združitve partizanske in dela nekompromitirane domobranske vojske v enoten upor. Gosar naj bi bil eden ključnih dejavnikov procesa združitve. Del vodstva domobrancev s polkovnikom Peterlinom na čelu je načrtoval odstavitev Rupnikovega poveljstva domobrancev in pridružitve partizanski vojski. Kot legalisti so storili napako, da so Rupnika obvestili o načrtu, ta pa jih je izdal okupatorju. Gestapo je vodilne aretirali, tudi Gosarja, in jih poslal v Dachau. Po vrnitvi iz internacije so komunistične oblasti Peterlina in njegove oficirje likvidirali. Gosar se je zaradi boleznih vrnil domov šele konec leta 1945 in se tako izognil procesu. Oblast mu je pozneje dovolila okrnjeno profesuro na univerzi. Po vojni je dokončal svoj zadnji spis *Glas vpijočega v puščavi, 20 let ideoloških trenj in težav v slovenskem krščanskem socialnem gibanju* in v njem analiziral klerikalno politiko, ki »je zabredla v plitvo posnemanje fašistične korporacijske ureditve«, v tragedijo bratomorne vojne in privedla integristični katolicizem do zloma. Poudaril je tudi, da ob tej politiki ni bilo mogoče pred vojno z reformami doseči nujnih družbenih reform in nato ne narodne osvoboditve, zato krščanski socialisti niso imeli druge izbire kot skupen boj s komunisti. (1987, 131)

* * *

Andrej Gosar je svojo vizijo družbene preobrazbe zasnoval na novi obliki demokracije, na samoupravi ljudstva, in na socialni enakopravnosti vseh prebivalcev, ki naj jo zagotavlja učinkovito narodno gospodarstvo. Poudaril pa je dejstvo, da je mogoče te cilje uresničiti le v okviru suverene narodne države in samostojnega narodnega gospodarstva,

ki je v sodobnih pogojih nujno vpeto v mednarodne gospodarske tokove, saj ne more biti samozadostno, mora pa ohraniti svojo samostojnost.

Gosarjeva teorija samoupravne demokracije izhaja iz kritike neučinkovitosti politične parlamentarne demokracije. To je bila ena ključnih tem medvojnega družboslovja v Evropi pa tudi temeljno izkustvo njegovega političnega udejstvovanja. Ugotovil je, da parlament političnih strank rešuje le interese politikov oziroma kapitala, od katerega so odvisni, zato je koruptiven, neučinkovit in utrjuje diktat partitokracije, kar vodi v diktaturo. Tako sta se razvila predvojna fašizem in nacizem. Dejanska vladavina ljudstva (*consensus populi*) zahteva enakopravno odločanje vseh državljanov o vseh zanje pomembnih področjih življenja. Zato se mora demokratično odločanje odvijati od spodaj navzgor, od najmanjše družbene enote do državnih ustanov. Tak samoupravni sistem uveljavlja načelo subsidiarnosti, kjer o stvareh, ki zadevajo določeno družbeno enoto, odločajo izključno njeni člani. V ta namen ima tudi vsak državljan pravico do glasovanja o vseh zadevah, ki se tičejo njega. Zato imajo tako pokrajinski kot državni parlament več zborov, ki odločajo o zadevah njihove pristojnosti. Vsak državljan pa ima pravico do volilnega glasu za vsa področja, ki zadevajo njegov družbeni položaj: npr. delavec kot pripadnik skupine delojemalcev, kot pripadnik domačega volilnega okrožja, kot državljan za vprašanje javnih dejavnosti in kot pripadnik družbenih organizacij (sindikata ali stranke). S tem načinom odločanja je omejil pristojnosti političnih strank, ki so v obstoječem demokratičnem sistemu edini dejavniki odločanja, kar ni v skladu z dejansko vladavino ljudstva. Takšno samoupravno načelo naj bi se uveljavljalo tudi na gospodarskem in upravnem področju. Tako ima npr. tudi delavec pravico glasovati o vseh zadevah, ki se ga tičejo (plača, delovni čas, socialna zaščita, razvoj podjetja itd.).

* * *

Drugi steber družbene stabilnosti sta po Gosarju učinkovito gospodarstvo in socialni red, ki zasledujeta načela socialne pravičnosti.

Zaveda se, da je reševanje socialnih vprašanj bistveno odvisno od gospodarstva: »Socialno vprašanje [je] v prvi vrsti gospodarsko vprašanje.« (1994, 19) Temeljna načela njegove gospodarske in socialne reforme bi bila sledeča: narodnega bogastva ne zagotavlja v prvi vrsti kapital, ampak izhaja iz dela vseh delavcev. Največje zlo, ki je krivo za socialno bedo, je v tem, da v modernem gospodarskem življenju vlada izključno kapital, in ne delo. Podlaga pravičnemu družbenemu redu pa je delo. Da bi slednje dobilo svojo vrednost, je potrebna korenita reforma kapitalizma. Za učinkovitost sodobnega gospodarstva je seveda nujno zasebno lastništvo, ki daje posamezniku stvarno možnost odločanja o proizvodnji in porabi dohodka. Drugi njuni pogoj je upoštevanje tržnega načela: vrednost proizvoda in s tem višino plačila določa trg. In ker le uspešno gospodarstvo lahko zagotavlja socialno stabilno družbo, je bistveno, kdo odloča o gospodarskih in socialnih vprašanjih. Delavec ima v vsem pravico do soodločanja.

Gosar se zaveda dileme svoje gospodarske teorije:

Kako tržno (menjalno) gospodarstvo tako urediti, da bo istočasno, ko služi zasebnemu stremljenju po čim večjem dobičku (kar je gonilna sila gospodarstva), prav tako tudi v polni meri ustrezalo splošnim koristim in potrebam družbe. (1994, 51)

Primerjalno ugotavlja, da marksizem to vprašanje rešuje z revolucionarno odpravo gospodarskih zakonitosti in s podržavljanjem vsega premoženja, katoliški solidarizem pa le z zahtevo po moralni preobrazbi. Oba odgovora sta po njegovem neučinkovita. Tako imenovano tretjo pot Gosar trasira tako v razmejitvi do korporativističnega kapitalizma kakor do marksističnega socializma. Tretja pot mora temeljiti na zakonitostih tržne ekonomije. Gosar izhaja iz sledečih stališč: jedro tržnega gospodarstva leži v zasebnem gospodarskem ravnanju ljudi. Temelji zasebnega tržnega gospodarstva so svoboda v izbiri dela in potrošnje ter zasebna lastnina. Zasebna lastnina je z narodnogospodarskega in družbenega vidika pomembna v trojnem pogledu:

1. kot pravica razpolagati z gospodarskimi dobrinami,

2. kot sredstvo za pridobivanje dohodkov,
3. kot dejstvo, da daje neko mero politične moči in vpliva.

Tržno gospodarstvo obvladujeta načelo pridobitništva in kapitalizacija produkcijskih sredstev [...]. V tržnem gospodarstvu so najpomembnejši pojav cene [...]. Dobiček je osrednja točka, okrog katere se suče vse gospodarstvo [...]. V tržnem gospodarstvu je jedro vsega gospodarskega ravnanja ljudi pridobivanje in potrošnja ... (1933, 342–459)

Tu pa mora nastopiti država s svojo socialno regulativo.

Da bi tak sistem uspešno deloval, je nujno uvesti *podružbljeno gospodarstvo*. Gre za gospodarski sistem, ki sicer dopušča zasebno lastnino, vendar jo država močno regulira in tudi omejuje, se pravi podružblja, prednost pa daje vsem oblikam skupne (podružbljene) lastnine: solastništvu, združni lastnini itd. Podružbljeno je tisto gospodarstvo, ki sicer temelji na zasebni lastnini in kapitalu, ohranja tržne zakonitosti in zasleduje dobiček, a je hkrati z zakoni regulirano tako, da uveljavlja načela socialne pravičnosti. Gospodarstvo, ki zahteva dosledno socialno politiko v smislu regulative dohodka in kapitala, je mogoče organizirati le na osnovi vnaprejšnje celovite reforme gospodarskega sistema. To vključuje poddržavljenje naravnih virov, ki so občega pomena, vključuje agrarno reformo, razpršitev lastnine produkcijskih sredstev in kapitala, in sicer s poddržavljanjem in komunalizacijo velepodjetij ter važnejših produkcijskih sredstev, s podružbljanjem dohodkov od kapitala, s pospeševanjem oblik združne lastnine in proizvodnje, tudi s pozadruženjem, solastništvom in sindikalizacijo podjetij itd. (1935, 381–404) Država mora sistemsko zagotavljati pravično prerazporeditev premoženja in dohodkov s pravičnimi plačami za delo, solastništvom delavcev v podjetjih in posebno obdavčitvijo razkošne potrošnje, posebno luksuza in kapitalskih dobičkov. Gosar ob teh zahtevah poudarja tudi učinkovitost takega gospodarskega sistema. Namreč, participacija delavcev pri solastništvu in soupravljanju podjetij, s tem pa tudi pri delitvi dohodka, je učinkovita tudi zato, ker

delavca navaja k zavzetosti pri delovnem procesu in odgovornosti za dobro gospodarjenje.

Gosar načelo tržnega gospodarstva zagovarja zaradi njegove učinkovitosti. V tem kontekstu polemizira z marksistično vrednostno teorijo in s planskim gospodarstvom kot neučinkovitim. Strnjeno so njegova stališča o tem vprašanju sledeča:

Marx je zasnoval svoj gospodarski sistem v glavnem na vrednostni teoriji. Edini vir menjalne vrednosti dobrin mu je delo [...]. V blagu je toliko menjalne vrednosti, kolikor je v njem dela. Kapitalist si prilašča delavčevo »večvrednost«, ker mu ne plača dela, kolikor ga vloži v proizvod [...]. Ta nauk je zgrešen zato [...], ker se vrednosti blaga ne da objektivno oceniti. Blago je vredno toliko, kolikor je mogoče zanj na trgu dobiti [...]. Vrednost blaga ni hkrati tudi njegova cena. (1994, 44)

Ceno blaga pa določa potrošnja, se pravi trg.

Gosar se zaveda, da pri uvedbi podružbljenega gospodarstva s politiko reform nastopa seveda vrsta težav, čeprav ne gre za radikalno revolucionarno spremembo sistema.

Vprašanje podružbljenja obsega dva problema: problem svobode in njenih omejitev v posameznih gospodarstvih ter problem smotrne organizacije in vodstva narodnih gospodarstev in njihovih medsebojnih odnosov. (1994, 145)

Ko država omejuje gospodarsko in politično premoč velekapitala z ukrepi za pravilno porazdelitev in omejitev zemljiške posesti, ko torej omejuje zasebno podjetništvo in finančno gopostvo kapitalistov v gospodarstvu in politiki, mora upoštevati načelo pravičnosti in spoštovanja zasebne pobude in lastnine (1935, 553). Ob tem pa mora izvesti tudi ustrezno organizacijo gospodarstva, da slednjemu zagotovi avtonomnost v odnosu do politike. Lastnost podružbljenega gospodarstva je po Gosarjevem namreč prav v ločitvi vodenja gospodarstva od politike. Ko se vpraša, na katerem principu je to mogoče, odgovarja: pogoj za usklajeno funkcioniranje družbe in doseganje obče blaginje predstavlja samoupravni princip demokracije in družbene ureditve, ki omogoča povezovanje

»najvišjih gospodarskih organov v deželi in državi z ustrežajočimi najvišjimi političnimi organi v eno samo celoto« (1935, 482). Tak enoten organ je voljeni državni parlament, ki je sestavljen in ustreznih zborov.

Opozoriti velja tudi, da Gosar izrecno poudarja, da je mogoče socialno državo zagotoviti le v okviru podružbljenega narodnega gospodarstva.

[...] Podružbljanje gospodarstva [je] mogoče le v okviru posameznih narodnih gospodarstev [...] in] samo na temelju primerne avtoritete in sile. (1935, 332; 354)

* * *

Tretji in nepogrešljiv steber samoupravne družbene ureditve predstavlja uresničevanje etičnih načelih, po katerih naj se organizira družbeno in gospodarsko življenje. Gosar je dal poudarek osebnim morali, ki jo mora oblikovati šola, javno mnenje in ravnanje vodilnih ljudi družbe. Na etičnih načelih človekovih pravic in dolžnosti do skupnosti, svoboščin in socialne pravičnosti zasnovana družbena ureditev zagotavlja dostojanstvo osebe in družbeno stabilnost. Gospodarstvo, zasnovano na etičnih načelih, ki jih omogočajo samoupravna družbena kontrola, konsistenten pravosodni sistem, pravična socialna regulativa, učinkovito delovanje javnih služb in tudi transparentno gospodarjenje z državnim in zasebnim premoženjem, zagotavlja družbeno stabilnost in primerno blaginjo vsem državljanom.

Na teh izhodiščih je razvil koncept ustavnega reda in zakonodaje, ki morata omogočiti učinkovito in odgovorno delovanje vseh javnih služb, delovanje stanovskih organizacij (sindikati itd.) in civilnih združenj. Posebej je razdelal področje socialne zakonodaje, da lahko skrbi za pravično prerazporeditev družbenega dohodka od proizvodnje, narodnega premoženja in zasebnega kapitala. Socialna politika je po Gosarju temelj družbene stabilnosti. Da se zagotovi takšno preobrazbo družbe, je potreben socialni boj za družbene reforme, ki ga morajo voditi in regulirati zakonite ustanove: sindikati, civilna združenja, parlament itd.

Stabilen politični, gospodarski in socialni red je mogoče doseči le z reformami, ne s prevratom, revolucijo, ki z nasiljem vnaša le še večji nered in razkroj družbe. A politična reforma družbe ne more biti učinkovita, če ni hkrati zagotovljeno prosvetljevanje družbe z izobraževanjem in vzgojo v etičnih načelih. Le etična preobrazba posameznika in družbe omogoča učinkovanje novega družbenega reda, se zaveda Gosar.

* * *

Za komuniste in levo krilo krščanskega socializma je bil Gosarjev načrt družbene ureditve utopičen. Ti so izhajali izključno iz trdega sindikalnega in političnega boja za delavske pravice in zahtevali revolucionarno preobrazbo družbe. Za klerikalno politiko in kapitaliste pa je Gosar veljal za socialista in zanesenjaškega prevratnika, ki ruši stabilen družbeni red. Gosar je tako s svojo teorijo ostal v politični praznini. Šele po-revolucijski proces demokratizacije je lahko uvedel samoupravni model družbene in gospodarske ureditve. Kardelj je priredil Gosarjevo samoupravno družbeno ureditev, a jo je omejil z ideološkimi načeli realnega socializma. Prikrojil jo je svojim ideološkimi konceptom, da bi ohranjal enopartijsko vladavino in s tem sistem realnega socializma, rečeno v besednjaku komunistične teorije: diktaturo proletariata, ki pa je dejansko bila diktatura komunistične partije. Kardeljev samoupravni socializem torej ni upošteval dveh bistvenih elementov dejanske demokracije, namreč političnega in ideološkega pluralizma ter v gospodarstvu načela tržne ekonomije, ki zagotavlja učinkovito gospodarstvo. Brez tega pa prebivalstvu ni mogoče zagotavljati ustreznih socialnih pravic. Zato njegov sistem samoupravljanja ni bil ne ekonomsko ne politično uspešen.

V današnjih razmerah neoliberalnega kapitalizma in partitokratske vladavine pa bi Gosarjeva teorija samouprave najbrž predstavljala možnost, da se ljudstvu vrne demokratično odločanje po načelu subsidiarnosti, državi moč političnega odločanja, pravosodnemu sistemu pa avtonomijo, da se vzpostavi socialno vzdržen red in politična suverenost države.

VIRI

- Gosar, Andrej. 1932. *Razprave o družbi in družabnem življenju*. Ljubljana: Jugoslovanska knjigarna.
- . 1933. *Za nov družabni red: sistem krščanskega socialnega aktivizma 1; Uvod in osnove*. Celje: Družba sv. Mohorja.
- . 1935. *Za nov družabni red: sistem krščanskega socialnega aktivizma 2; Cilji in pota*. Celje: Družba sv. Mohorja.
- . 1943. *Eden je Gospod: misli o božjem kraljestvu na zemlji*. Ljubljana: Nova založba.
- . 1987. *Glas vpijočega v puščavi: dvajset let ideoloških trenj in težav v slovenskem krščanskem socialnem gibanju*. Separat. Ljubljana: Revija 2000.
- . 1994. *Za nov družbeni red: sistem krščanskega socialnega aktivizma*. (Skraj. izdaja; prired. Lado Ločniškar). Celje: Mohorjeva družba.
- Kuzmič, Peter. 2018. »Cerkev in Božje kraljestvo.« *Stati inu obstatu* 14 (27-28): 51-70/107-26.
- Pij XI. 1931. »Quadragesimo anno.« *Acta Apostolicae Sedis* 23 (6): 177-228.



Marko Kerševan

VPRAŠANJE ZLA V KRŠČANSKIH TEOLOGIJAH (V PRESOJAH SOCIOLOGOV RELIGIJE)

In memoriam Peter Berger (1929–2017)

Današnje predavanje je nastalo kot odgovor na vprašanje voditelja študijskih večerov, ali imam kaj pripravljenega, da bi na hitro vskočil namesto zadržanega napovedanega predavatelja. Na misel sta mi prišli dve temi. Prva: obravnavanje zla v religijah in posebej v krščanskih teologijah skozi oči in očala znanih religiologov in sociologov religije, ki ker sem jo pred mnogimi leti že predaval študentom. Druga: predstavitev dela nedavno umrlega sociologa religije Petra Bergerja – potreba spregovoriti o Bergerju mi je že dolgo ležala na duši in mi kot neizpolnjena obveznost vzbujala slabo vest. Odrešilna ideja je bila, da obe temi na nek način povežem. Taka povezava bi me po eni strani odvezala od naloge izčrpno predstaviti Bergerja in njegovo delo (za kar mi je zmanjkalo časa); po drugi strani pa bi me pritegnitev Bergerja v obravnavo probl ematike zla v religijah dodatno zavarovala pred gotovo utemeljenimi očitki, da kot sociolog posegam v temo, ki je znotraj religiologije v širšem pomenu besede predvsem zadeva teologov in njihovih kompetenc. Dejstvo je, da se je Peter Berger osebno in kot sociolog z velikim poznavanjem teologije zavzeto lotil tudi te velike – stare in vedno znova obnavljane – teme, katere obravnavanje je v sociologiji religije odločilno zaznamoval Max Weber. V slovenskem prevodu imamo v *Izbranih spisih iz sociologije religije* relevantna Webrova besedila in tudi Bergerjevo knjigo *Vprašanja vere*, v kateri se sooča tudi z vprašanjem, ki je v naslo-

vu našega predavanja, imamo že kar nekaj let prevedeno v slovenščino.¹ Obe knjigi bomo uporabili tudi mi.

1: Srečanja s Petrom Bergerjem

Slovenska družboslovno izobražena javnost Petra Bergerja pozna predvsem po prevedenem delu *Družbena konstrukcija realnosti* (1966, slov. prevod 1988), ki je bila mnogo let standardno in bolj ali manj obvezno branje študentov sociologije, vsekakor tistih na Filozofski fakulteti. Delo je bilo tako sprejeto tudi v svetovni sociologiji in družboslovju. Skupaj sta ga napisala sodelavca in prijatelja Peter Berger in Thomas Luckmann, ki sta se kot izseljenca iz Evrope po II. svetovni vojni srečala na znameniti New School of Social Research. Thomas Luckmann (1927–2015), naš rojak, se je, kot je znano, leta 1969 vrnil v Evropo, v Nemčijo, na univerzo v Frankfurtu in za tem v Konstanzu, kjer je kmalu dosegel svetovni odmev z raziskovanjem različnih vidikov sociološke teorije in novo zastavitvijo opredeljevanja problema religije v sodobnih družbah (*Nevidna religija*, 1967). Njegovo življenje in delo sta zdaj pri nas dovolj poznana. Peter Berger se je rodil na Dunaju v judovski družini, ki je prestopila v krščanstvo. (Njegovi materi je bilo ime Jelka!) Družina se je po Hitlerjevi priključitvi Avstrije leta 1938 uspela preseliti v takratno britansko Palestino. Leta 1947 je z družino emigriral v ZDA in leta 1954 doktoriral na New School of Social Research, kjer se je srečal s Thomasom Luckmannom, ki je po vojni z(a) ženo, Latvijko, iz Avstrije prav tako emigriral v ZDA.

V nasprotju z Luckmannom je Berger ostal v ZDA in dolgo delal kot profesor na univerzi v Bostonu. Poročil se je z Brigitte Kellner, nemško emigrantko, ki se je v ZDA prav tako uveljavila kot univerzitetna profesorica sociologije (družine). V večji meri kot Luckmann, ki je imel širše teoretske ambicije, se je Berger vse življenje raziskovalno spoprijemal s

1 Prevod Bergerjeve knjige iz leta 2004 je izšel leta 2011 v knjižni zbirki Logos, ki jo ureja Gorazd Kocjančič. Delo je prevedla Niki Neubauer, za dobro spremno besedo se lahko zahvalimo Janu Peršiču.

problematiko religije in religioznosti v modernih družbah, posebej se veda v ZDA, čeprav je ob tem (in zato) pisal tudi o sodobnem kapitalizmu (pa revolucijah in socializmu), o modernizaciji, globalizaciji, sodobnem kulturnem in religijskem pluralizmu. Njegove številne živahno in berljivo pisane knjige so imele – drugače kot Luckmannove – odmev tudi v širših in ne le strokovnih družboslovnih krogih.² Na hitro in od zunaj bi ga lahko označili kot kritičnega, zmerno konzervativnega avtorja, ki je samokritično reflektiral in analiziral tudi lastna konzervativna stališča in nazore.

Od kod in zakaj slaba vest oziroma občutek dolžnosti, da moram Petra Bergerja predstaviti slovenski javnosti?

Prvi razlog je najosebnejši. Z Bergerjevimi teksti sem se srečal že povsem na začetku svojega raziskovalnega dela, in to z dvema deloma, ki ju je napisal skupaj z Luckmannom, že omenjeno knjigo *Družbena konstrukcija realnosti* in odmevnim skupnim člankom *Sekularizacija in pluralizem v International Yearbook for the Sociology of Religion* (1966). Obe deli sta močno vplivali tudi na moje raziskovanje. Luckmanna sem kmalu za tem leta 1972 tudi osebno spoznal in kasneje z njim sodeloval: kot Humboldtov štipendist, na različnih mednarodnih in domačih konferencah, postali in ostali smo družinski prijatelji vse do njegove smrti leta 2015. Tudi pisal sem o njem. Bergerja osebno nisem nikdar srečal. Prav v letih mojih najintenzivnejših stikov z Luckmannom sta se nekako razšla; ne le zaradi njegovega odhoda v Evropo, ampak tudi strokovno, nenazadnje pri teoretskem opredeljevanju religije. Luckmann je religijo opredeljeval zelo široko, Berger je vztrajal pri ožji opredelitvi,

2 Nekaj (značilnih) naslovov njegovih glavnih del (poleg omenjenih v članku): *Invitation to Sociology: A Humanistic Perspective* (1963), *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion* (1967), *A Rumors of Angels: Modern Society and Rediscovery of the Supernatural* (1969), *The Homeless Mind* (1973), *Pyramids of Sacrifice: Political Ethics and Social Change* (1974), *The Heretical Imperative: Contemporary Possibilities of Religious Affirmation* (1979), *A Far Glory: The Quest for Faith in an Age of Credulity* (1992), *The Desecularization of the World* (ur.) (1999), *Many Globalizations: Cultural Diversity in the Contemporary World* s Samuelom Huntingtonom (2002), *Religious America, Secular Europe?* z Grace Davie in Effie Fokas (2008).

ki je vključevala pojem svetega. Luckmannov odhod v Evropo in drugi razhodi so takrat vplivali tudi na njune medsebojne in meddružinske odnose; v mojih osebnih in družinskih srečanjih z Luckmannom in njegovimi je bil Peter Berger pogosto »odsotno navzoč«, dejansko pa ga pri Luckmannu nismo nikoli srečali. V zadnjih desetletjih življenja sta zopet začela sodelovati in eden od rezultatov je skupni projekt ter knjiga *Modernost, pluralizem in kriza smisla*³.

Drugi razlog je povezan z dejstvom, da je bil Berger med tistimi avtorji takratne »novejše sociologije religije«, ki so najzgodnejše in najjasnejše artikulirali sociološki pojem sekularizacije, ga povezali z razvojem moderne družbe in značilnostmi »modernega človeka« (Luckmann je bil do pojma in dejanskosti sekularizacije vseskozi skeptičen). Ko/ker je največ pisal o ameriški družbi, se je ob tem ubadal z vprašanjem, od kod in zakaj »ameriška anomalija« – večji in vztrajnejši vpliv religije v ZDA v primerjavi z evropskimi modernimi družbami. Kasneje je ob soočenju z naraščajočim vplivom religij v večjem delu sodobnega sveta (nova politizacija religij, religiozni fundamentalizem, nova religiozna gibanja) tezo o nujni povezanosti sekularizacije in modernizacije v sodobnem svetu opustil. Sekularizacijo je začel obravnavati kot posebnost, »anomalijo« evropskega razvoja in akademskih univerzitetnih in izobraženih okolij v ZDA. V svojem zadnjem delu (*Mnogi oltarji modernosti: paradigma za religijo v pluralistični dobi*, 2014) pa je v predgovoru vendarle dal priznanje angleškemu avtorju, Stevu Bruceju (ki je vztrajal in vztraja pri sekularizacijski tezi), in zapisal, »da teoretiki sekularizacije nimajo tako narobe, kot sem mislil nedavno«, čeprav sekularizacijsko tezo še vedno zavrača. Sam je v poznih letih zagovarjal tezo, da so moderne družbe neizogibno povezane s pluralizmom religij in le posredno in ne nujno s sekularizacijo.

Bergerjevo delo sem vseskozi spremljal. Opiral sem se na njegovo pojmovanje sekularizacije v zgodnjih delih; tudi v njegovem razhajanju z Luckmannom okrog opredeljevanja religije sem sprejel njegovo opre-

3 Delo *Modernity, Pluralism and the Crisis of Meaning* (Bertelsmann Foundation, 1995) je izšlo v slovenskem prevodu v založbi Nove revije leta 1999 (prevod Suzana Cergol, spremna beseda Frane Adam).

delitev, ker sem tudi sam vključeval pojem svetega v opredeljevanje religije. Pojmovanje sekularizacije sem že na začetku artikuliral tako, da sem ga lahko ohranil vse do danes, kljub Bergerjevim kasnejšim zavračanjem in revizijam. Vseskozi mi je bila blizu tudi Bergerjeva pozornost do tradicionalnih religij in tradicionalnih oblik in vsebin religioznosti tudi v modernih družbah; še posebej sta mi bili blizu njegova pozornost do teologije in spremljanje sodobnih teoloških razprav. Svojo pozornost do krščanske teologije in njeno poznavanje je izpričal v enem svojih zadnjih knjižnih del, *Vprašanja vere* (2004), edinem, ki je bilo prevedeno v slovenščino (če odmislimo njegovi skupni deli z Luckmannom). Prav to delo in njegov prevod sta *tretji razlog* za moj dolg do Petra Bergerja. Berger se v tem delu – čeprav je prvenstveno sociolog religije – loti teološkega preizpraševanja krščanskega *Creda*, apostolske veroizpovedi; rezultat tega je njegova osebna »skeptična pritrditev krščanstvu«, kot se glasi tudi podnaslov njegove knjige. Delo izpričuje dobro poznavanje klasične in sodobne teologije, tudi subtilnih razlik in razlikovanj znotraj njiu. Hkrati pa s tem znanjem in poznavanjem vendarle ravna tako, kot je po ugotovitvah njega samega in drugih sociologov religije značilno za modernega človeka v sodobni pluralistični in/ali sekularizirani družbi. Med različnimi teološkimi odgovori, ugovori in zagovori (znotraj različnih krščanskih konfesij in njihovih teologij) samostojno izbere in poveže tiste, ki so mu ob danem vprašanju najbližji, najprepričljivejši – ne glede na zahteve te ali one konfesionalne pravovernosti. Po njegovem sodoben človek neizogibno ni le vsak svoj sociolog in filozof, ampak tudi teolog. Po vsebini je njegova kritična pritrditev krščanstvu tako (odlična) krpanka, *bricolage*, po njegovi presoji najboljših njemu poznanih teoloških sestavin (odgovorov in dvomov). In tudi pove, da je to. Pove in poudari tudi, da je to *njegova* osebna izbira, njegova osebna *pritrditev krščanstvu* in povabilo drugim, da preverijo, ali in v koliko lahko sami pritrdijo njegovi kritični pritrditvi ali ne. V članku se bomo odzvali na to povabilo ob samo eni, a pomembni sestavini njegove krpanke: njegovi presoji glede *krščanskih teoloških soočanj z vprašanjem zla*, vprašanjem *teodiceje* in njegove osebne opredelitve ob tem.

In še *četrti razlog*, da se seznanjamo s Petrom Bergerjem in tako počastimo njegov spomin prav v *tem prostoru in v tej reviji*: Berger sam se tudi v tem delu izrecno osebno *opredeli kot luteran* (na primer: »moje biografske korenine so v luteranstvu in še vedno se opredeljujem za luterana, čeprav z velikimi zadržki«, »sem močno pristranski v prid luteranstva«).

2: Zlo v religijah

Vprašanje zla, hudega, je velika tema v vseh religijah. Pravilneje: ljudje se od nekdaj in vsepovsod srečujejo/srečujemo s trpljenjem, z uničevanjem, s smrtjo – z nečim, kar doživljajo/vidijo/poimenujejo kot zlo; zlo, ki ga doživljajo, trpijo ali sami povzročajo ali pa ga vidijo doživljanega ali povzročanega pri drugih. Soočajo se z njim na vse načine, ki jih poznajo in zmorejo – tudi ali celo predvsem magično in religiozno. Na tem mestu se ne bomo lotevali vse *fenomenologije zla* niti si ne bomo privoščili izčrpnega pregleda in primerjave, kako se različne religije spopadajo z njim. Osredotočili se bomo na religije, v katerih in za katere je vprašanje zla posebej zaostreno: na krščansko in njej sorodne *monoteistične religije* z enim in edinim Bogom Stvarnikom sveta in človeka. Z ozirom na takega Boga je postalo vprašanje zla vprašanje *teodiceje* (»opravičenje Boga«); vprašanje, kako razumeti/»opravičiti« zlo v svetu, ki je s človekom vred stvaritev edinega Stvarnika, ki je – kot beremo na začetku Biblije – svoje stvarjenje sveta pospremil z ugotovitvijo »in bilo je dobro«; Boga Stvarnika, ki ni le edini, ampak tudi vsemogočni in dobri Bog.

Da kot neteologi ne zaidemo prezgodaj in predaleč v meandre teologije, začnimo z Maxom Webrom.⁴ Ta je v svojih primerjalnih študijah iz sociologije religije ime *teodiceja* uporabil širše, za prizadevanja

4 Seveda je bilo vprašanje teodiceje obilno obravnavano tudi v zgodovini filozofije: naj ob Leibnizu (1664–1761), kateremu dolgujemo sam izraz *teodiceja*, spominim samo na Kanta in njegov spis *Das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee*, 1799 (*O neuspehu vseh filozofskih poizkusov v teodiceji*), in Heglovo iskanje rešitve problema zla v usmeritvi k »celotni« ter njegovo zagotavljanje, da

vseh religij, da postavijo in odgovorijo na vprašanja, od kod, zakaj in čemu človeško trpljenje, smrt in zlo v svetu.⁵ Po Webru obstajajo samo trije religiozni miselni sistemi, samo tri teodiceje, ki ponudijo »racionalne« zadnje odgovore na vprašanje o »vzrokih neskladja med človekovo usodo in njegovo zaslužnostjo«: indijski nauk o karmi/samsari, dualistične religije Zarathustre in v monoteističnih religijah »dekret o predestinaciji« *Deus absconditus* (»skritega boga«), po katerega smislu verujoči človek ne sprašuje. Ti trije odgovori se po Webru »le izjemoma pojavljajo v čisti obliki« (Weber 2016, 17; Weber 1980, 317–19). Nas bo tokrat zanimala le »prava teodiceja« enega in edinega Boga Stvarnika. Je njen izhod res tak, kot ga je videl Weber? In če se le izjemoma pojavlja v čisti obliki – katere so njene najpogostejše in najprepričljivejše sodobne teološke »nečiste« oblike/kompromisi in kaj govori zanje ... Sodobne odgovore na to vprašanje bomo poiskali pri drugem sociologu religije, Petru Bergerju. Pri tem se seveda ne bomo mogli izogniti vsaj bežnemu vpogledu v sodobna krščanska (in judovska) teološka soččenja z vprašanjem zla.

Kje vidi in kaj vidi kot zlo Biblija?

Zlo v stvarstvu, kozmično zlo

V začetku je bilo vse dobro: »V začetku je Bog ustvaril nebo in zemljo. [...] Bog je videl, da je dobro.« Pa vendar proti koncu (krščanske) Biblije pri apostolu Pavlu beremo: »Celotno stvarstvo vse do zdaj skupno zdihuje in trpi porodne bolečine.« (Rim 8,22) In pred tem: »Stvarstvo je bilo podvrženo ničevosti in sicer ne po svoji volji, ampak

je »prava teodiceja«, pravo opravičenje boga, v zgodovini sveta kot »razvojni poti udejanjanja duha« (v *Predavanjih o filozofiji zgodovine*). O tem Dietrich in Link 2000: 107–9.

- 5 Weber sicer uporabi izraz teodiceja (»teodiceja sreče«) tudi za »službo legitimiranja, s katero mora religija služiti zunanjemu in notranjemu interesu oblastnikov, posestnikov, zmagojučih, zdravih, skratka srečnih« (Weber 2016, 12). Toda v nadaljevanju se ukvarja predvsem s »teodicejo trpljenja« (njegov izraz).

zaradi njega, ki ga je podvrgel v upanju, da se bo tudi stvarstvo iz suženjstva razpadljivosti rešilo v svobodo slave Božjih otrok.« (8,21) Kozmično trpljenje, trpljenje stvarstva, v stvarstvu; obljuba »novega neba in nove zemlje« ...

Vmes je greh/upor posebej izpostavljenih ustvarjenih bitij, («padlih») angelov in prvega človeka, moža in žene: »Zaradi tebe naj bo prekleta zemlja« (1 Mz 3,17). Po grehu prvih ljudi je prišla smrt. Toda od kod je prišla? Od kod je prišlo zlo, ki mu je človekov greh odprl vrata? Zlo, kozmično in/ali človeško, je bilo v Bibliji in stvarstvu tako vsiljivo opazno, da so že judovski talmudisti ob spraševanju, kdaj in kako je prišlo v dobro stvarstvo, našli odgovor že čisto na začetku Biblije, v opisu drugega dne stvarjenja, ko je Bog z obokom neba *ločeval* vode pod njim in nad njim: takrat *ni videl in ni rekel, da je dobro*, kot je to rekel po opravljenem stvarjenju za vsak drug dan. (1 Mz 1,6)⁶ Z ločitvijo/delitvijo drugega dne naj bi prišlo v dobro stvarstvo zlo, z razpoko naj bi se odprla vrata zlu. Šele z »novim nebom in novo zemljo«, ko bo spet »vse eno« z Bogom, v Bogu, naj bi bilo zlo iztisnjeno iz stvarstva.

Je pri tej razlagi že na delu kontaminacija monoteistične koncepcije z dualistično sliko, z njenim proti-bogom in njegovimi močmi v spopadu z bogom Stvarnikom? Kontaminacija je poznana tudi v drugih, blažjih ali radikalnejših oblikah: blažjih z začasno močjo hudiča in zlih sil in radikalnejših (gnostičnih), v katerih je sam bog stvarnik ne-pravi bog, s katerim bo dokončno obračunal šele pravi Bog Odrešenik.

*Antropološko zlo: zlo (za) človeka;
zlo, ki ga povzroča človek in ki prizadeva človeka*

Človek kot privilegirano Božje stvarjenje – ustvarjeno po Božji podobi, v raju – je zajet v zlo. Tu sta Adam in Eva s svojim grehom/uporom proti svojemu stvarniku in kaznijo za to; tu je Kajn s prvim bratomorom in kaznijo ... Tu je svetopisemska zgodba o Jobu, »pravičnem in pobožnem«, ki strašno trpi in se sprašuje, zakaj. Svetopisemska pri-

6 Tako je v izvirnem hebrejskem besedilu. Stari grški prevod (*Septuaginta*) tudi za ta dan doda/vstavi: »Bog je videl, da je dobro.«

poved o Jobu pozna tako rekoč vse razlage, vse ugovore in zagovore ob tem vprašanju: da Job ni tako pravičen in brez greha, kot se postavlja pred Bogom, in/ali da je to samoprepričanje o lastni pravičnosti in pobožnosti že samo greh (napuha), za greh pa je neizogibna kazen; pa da morda plačuje za grehe prednikov (kot je napovedovano v dekalogu); pa da ga Bog preizkuša v njegovi pobožnosti (češ, lahko je hvaliti Boga v blagostanju, toda prava vera in zaupanje se pokažeta ob udarcih usode). Toda Job zavrača vse take razlage, vse prijateljske tolažnike in tožnike. Zavrne in celo obsodi jih v zaključni besedi tudi Bog sam. Toda Bog Jobu ne pove, zakaj je poslal ali dopustil vse trpljenje, ki ga je doletelo; ne razkrije svoje igre/stave s hudičem. Odgovor, ki ga na koncu ponudi Bog in ga Job sprejme – ter znova postane deležen Božjega blagoslova in blagostanja –, je, da je Bog Bog v svojem veličastju stvarnika in da ga človek, Job, ne more spraševati ali klicati na odgovornost. »Kdo je prišel predme [kdo mi je kaj dal], da naj poravnam? Vse kar je pod nebom, je moje.« (Job 41,3) »Glej, premajhen sem. Kaj naj odgovorim? Svojo roko si polagam na usta,« (40,4), odgovori Job. Odgovor na vprašanje o zlu je, da človek tega vprašanja Bogu ne sme postavljati, saj odgovora v tem času ne zmore dobiti ... »Zato odstopam in se kesam v prahu in pepelu.« (42,6)

V polemiki z Erazmom Luther lapidarno povzame starozavezni in novozavezni odgovor o človekovi krivdi in nezasluženem ter nesmiselnem trpljenju:

V luči narave [naravnega razuma – M. K.] je nerešljivo, kako bi bilo pravično, da dober človek trpi, slabemu pa gre dobro. Toda to reši luč milosti. V luči milosti pa je nerešljivo, kako Bog lahko obsodi nekoga, ki s svojim lastnimi silami ne more drugače, kot da greši in je kriv. Tu narekuje tako luč narave kot luč milosti, da ni krivde pri nesrečnem človeku, marveč pri krivičnem Bogu, saj ne moreta drugače soditi o Bogu, ki okrona brezbožnega človeka zastonj, ne da bi imel ta kaj zaslug, drugega pa obsodi, pa čeprav je morda manj ali vsaj ni bolj brezbožen. Toda luč slave narekuje drugače in tedaj bo pokazala, da je Božja pravičnost nadvse pravična in jasna, čeravno je pravičnost Njegove presoje za zdaj nedoumljiva. Do tedaj moramo to le verovati. (Luther [1525], 2001, 449)

*Zlo in trpljenje Izraela, izvoljenega ljudstva;
Jezusovo trpljenje in smrt*

Toda biblijska pripoved/spoznanje gre še dalje: zlo, trpljenje in smrt ne prizadevajo le stvarstva nasploh, ne le človeka kot privilegiranega stvarstva, ne le pravične in pobožne ljudi; trpi – do skrajnosti – tudi od Boga posebej izvoljeno ljudstvo in po krščanskem nadaljevanju/dopolnjevanju trpi do skrajnosti, do sramotne smrti na križu – tudi njegov ljubljani sin, »nad katerim ima posebno veselje«, Božji Sin, ki je postal človek. Lahko bi obe pripovedi, o Izraelu in Jezusu, brali vzporedno kot dve pripovedi o tem, kako je deležno zla tisto, kar je Bogu najljubše, posebej Božje: njegovo, od njega izbrano, ljudstvo in njegov sin, Jezus Kristus. Lahko bi brali zaporedno in videli v trpljenju in smrti Jezusa Kristusa nadaljevanje in stopnjevanje (s preobratom in prelomom, ki mu sledi). Tudi Pravični umre s spoznanjem/vprašanjem/krikom: »Moj Bog, moj Bog, zakaj si me zapustil?« (Mt 27,46) Jezusov klic lahko slišimo kot najvišji/končni izraz stiske, ki je vodila in vodi v vse teodiceje: Bog, kje si (bil)?

Seveda se za krščansko vero s to radikalizacijo zgodi tudi preobrat. V trpljenje in smrt (za)puščeni Jezus je/bo vstal, premagal trpljenje in smrt. Vstal je in z njim smo/bomo vstali tudi mi, piše apostol Pavel. Toda tudi ob tej veličastni pridobitvi/odrešitvi, v katero kristjani verujejo, ostaja vprašanje: ali je Bog oče in Stvarnik ljudi za to oprostitev in osvoboditev res potreboval okrutno žrtvovanje človeškega življenja – pa čeprav samo enega za vse, in to najboljšega, najčistejšega (»brezmadežnega jagnjeta«)? Ali ne bi mogel človeku oprostiti brez te krutosti ali hladnega računovodstva, ki je že od nekdaj v ozadju vseh poganskih obrednih žrtvovanj: »daj, da dam«, »dam, da daš«. Videli bomo, kako na to odgovarja tista smer v teologiji, ki jo povzema in sprejema tudi Berger – a o tem kasneje.

Prej pa o radikalizaciji vprašanja teodiceje v 20.stoletju. Mislim seveda na *holokavst*, milijonski pomor/žrtvovanje pripadnikov judovskega ljudstva s strani nacistov in njihovih sodelavcev v času druge svetovne vojne. *Biblija Stare zaveze* že pozna in opisuje trpljenje izvoljenega ljudstva, pokole, rušenja templja, »babilonsko suženjstvo« in izgone pred njim in po njem, pozna pa tudi opise zmag in razcveta, nenadejanih od-

rešitev, tudi iz babilonskega izgnanstva, in izgradnje novega templja. Za rešitev iz Babilona in za novi tempelj je – kot Božje orodje – poskrbel perzijski (!) kralj Kir. (Klicaj seveda zaradi sodobnih nasprotovanj in zaostrovanj med Izraelom in Iranom.) *Biblija* pozna tudi vse vrste razlag za nesreče judovskega ljudstva: kot kazen, ker s svoje strani niso spoštovali zaveze z Bogom in zapovedi dekaloga; ker so ljudstvo, njegovi voditelji ali navadni člani kršili Božjo postavo in častili druge bogove ter njihove podobe; ker je Bog preizkušal njihovo zvestobo; ker je z njimi Bog opozarjal njih in/ali druge narode na odgovornost pred Stvarnikom in njegovim stvarstvom ...

Toda holokavst Judov dva tisoč let po porušenju zadnjega templja in rimskem izgonu iz domovine je presegel vse, kar se je do tedaj zgodilo. Seveda so se ob holokavstu po vojni Judje sami in njihovi misleci trudili pritegniti in aktualizirati vse stare biblijske razlage o lastni krivdi, o božji kazni, opominu, žrtvovanju. Ben Gurion, prvi predsednik nove izraelske države, naj bi kmalu po koncu II. svetovne vojne ponudil celo razlago: brez nacističnega antisemitizma in holokavsta ne bi nastala in vzdržala raznorodna in »nenaravna« zveza med Sovjetsko zvezo in zahodnimi demokracijami, samo taka zveza pa je omogočila poraz nacizma kot vrhunskega zla.⁷ Zmaga nacizma v vojni bi pomenila katastrofo za slovanske narode (ki so jih nacisti šteli za podljudi) in uničenje temeljnih tradicionalno krščanskih in modernih demokratičnih vrednot Zahoda, s tem pa tudi katastrofo zahodne civilizacije. Ben Gurion je tako zaobrnil nacistično teorijo o združeni judovsko-boljševistični in judovsko-plutokratski/kapitalistični zaroti. Soočili so se tudi z novim/starim krščanskim opravičevanjem protijudovstva kot kazni za judovsko zavrnitev Jezusa kot odrešenika in za krivdo pri njegovi usmrtitvi. Toda dimenzija holokavsta so bile tako pošastne in krik »Kje si (bil), Bog?« tako močan, da so tudi pri mnogih Judih vodile do radikalnih odgovorov. Enega je pesnik izrazil takole: »Na Sinaju smo sprejeli Toro, v Lublinu smo jo vrnili. Mrtvi ne potrebujejo Boga in Tora je bila dana

7 Henri Desroche (1962, 62) navaja v tej zvezi Ben Gurionovo delo *Rebirth and Destiny of Israel* (1954).

za življenje.« (Hertzberg 1996, 342) Drug tak odgovor predstavi avtor *Hasidskih pripovedi* takole:

V baraki v Auschwitzu so preživeli člani rabinskega sodišča na procesu proti Bogu presodili in sklenili: zaradi nezaslišane opustitve obveznosti do svojih otrok bo Presveti, naj bo hvaljen, izključen iz naše skupnosti in to s takojšnjim učinkom! Bilo je, kot da bi vesolju zastal dih. Rabin, ki je sodbo izrekel, je nato vzdihnil in dejal: zdaj pa pojdimo molit. (po Dietrich in Link 2000, 93)

Bog, ki/ko ukazuje zlo

Obstaja pa še eno stopnjevanje vprašanja zla in biblijskega mono-teizma: ko Bog ne le dopušča zlo, ali ga kot sredstvo uporablja, ampak ga tudi neposredno zahteva, diktira. Biblija pozna besedila, ko Bog ukazuje ljudem uničenje, pokol, smrt drugih, tudi – po človeških in Božjih zapovedih najnedolžnejših – otrok: »Pokončaj vse [...], ne prizanašaj, temveč pobij moža in ženo, otroka in dojenčka ...«⁸ »Vsak naj ubije svojega brata, prijatelja, soseda«, ki je častil malike. V »biblijskih tekstih terorja« kot da Bog preko svojih neposrednih glasnikov ukazuje bratomorni obračun z neverujočimi ali brezobzirno iztrebljanje ljudi in ljudstev, ki so bili napoti njegovemu ljudstvu na poti v obljubljeno deželo. Beremo tudi, kako je Bog obsojal tiste, ki iz različnih razlogov niso spoštovali ukaza, naj uničijo vse (1 Sam 15,1–23; 2 Mz 32,21–28; 4 Mz 25,4–10; 5 Mz 13,15–19 in 20,10–19; Iz 34,2–8 ipd. (prim. Dietrich in Link 1997, 200–14). Kot smo že pisali tudi v tej reviji (Kerševan 2006, 83–84; Stolz 1996, 182–84), biblicisti in zgodovinarji opozarjajo, da pri teh besedilih ne gre za nekakšne popise in opise dejanskega ravnanja Izraelcev niti za uvod v taka zločinska ravnanja. Omenjena biblijska besedila so nastala v času in v razmerah, ko Judje niso imeli niti moči niti pristojnosti za taka

8 Takega Boga srečamo v *Bibliji* že prej, v pripovedi o Abrahamu. Bog preizkuša Abrahamovo vero in zaupanje z zahtevo, naj ubije in žrtvuje Bogu svojega sina Izaka. Abraham je nazadnje to pripravljen storiti, toda Bog »zadrži njegovo roko«. Lahko bi rekli, da v tem primeru ne gre za vprašanje, zakaj Bog dopušča zlo, čeprav ga noče, čeprav mu nasprotuje; nasprotno, Bog tokrat hoče/ukazuje zlo, toda potem ga ne dopusti, ne dopusti človeku, da bi ga storil.

ravnanja. Opisi Božjih ukazov obračuna z drugače verujočimi ljudstvi in posebej še z neverujočimi in s kršilci postave znotraj izraelskega ljudstva naj bi bili le nekakšna retorična sredstva, da bi poudarili Božjo zahtevo po ohranjanju vere in identitete izvoljenega ljudstva v času in razmerah skrajne ogroženosti. Pa vendar ...

3: Vprašanje zla in teodiceje

Po Webru in brez njega seveda vemo, da se z vprašanjem zla, trpljenja in smrti tako ali drugače ukvarjajo vse religije in njihove teologije. Zlo je v različnih religijah različno opredeljeno (kot je v različnih kontekstih in pri različnih ljudeh različno doživljano). Vprašanje zla se je posebej intenzivno obravnavalo v tako imenovanih monoteističnih religijah s predstavo enega in edinega Boga Stvarnika. Kako opravičiti Vsemogočnega, dobrega Boga Stvarnika spričo množičnih primerov nezasluženega in nesmiselnega trpljenja (tudi smrti?); ali v bolj filozofski abstraktni opredelitvi: kako razumeti razmerje med popolnim, absolutnim Stvarnikom in empirično doživljeno nepopolnostjo njegovega stvarstva?

Videli smo, da po Webru obstajajo le trije racionalno dosledni religiozni odgovori (tri racionalne teodiceje v širšem smislu). Pri tem velja opozoriti na dva Webrova poudarka. Prvi: da je v teodiceji v ožjem smislu – tisti, ki se nanaša na edinega Boga Stvarnika – pravi odgovor navezadnje v tem, da se vprašanje umakne, da se ga ne postavlja. Weber da tako prav »Jobu«: Bog je Bog in človek je človek in kot tak ne more postavljati Bogu vprašanj ter zahtevati ali pričakovati odgovora, poizkušati, da bi tako ali drugače »pogledal v njegove karte« (Weber). Božji odgovor ostaja skrivnost. Bog Jobu ne odgovori na vprašanje/krik, »zakaj?«. Kot da ne ve, kaj bi odgovoril; svoje igre/stave s hudičem noče razkriti, kot da bi ga bilo sram, da se gre igro, v kateri dobi neko vlogo hudič. Drugi Webrov poudarek/prispevek v diskusiji je, da se te tri rešitve le redko in le za kratek čas uveljavljajo v čisti obliki. Večinoma so prisiljene v kompromise z elementi drugih dveh rešitev. Pri monoteističnih odrešilnih

religijah bi šlo seveda za kompromis z dualistično koncepcijo ali za kompromis v smeri »brezbožne« karme/samsare. V kompromise in kombinacije silijo raznolike etične in intelektualne potrebe ljudi v raznolikih življenjskih situacijah in tiskah. (Weber 1980, 319)

V smeri kompromisov z *dualistično* predstavo bi šli vsi odgovori, ki dajejo pri vprašanju zla neko vlogo bodisi poosebljenemu zlemu, hudiču ali množici poosebljenih ali nepoosebljenih zlih duhov in sil; ali pa neki neosebni sili/materiji/energiji, ki se kot nekaj zunanega ali predhodnega upira, zoperstavlja Bogu pri njegovem stvarjenju kozmosa. Ena in druga smer pri pojmovanju izvora in narave zla ponujata tudi različna sredstva za spopadanje z njim ali za izogibanje zlemu (različna magična in/ali etična sredstva za vplivanje ali izogibanje).

V drugo smer vodi – vsakemu dualizmu ali pluralizmu nasprotno – dosledno *pripisovanje vsega, dobrega in zlega, naravi in/ali volji edinega Boga Stvarnika*, poudarjanje determiniranosti vsega z njegovo naravo ali voljo. Tak bog je onstran dobrega in zlega, vseeno mu je za človekovo dobro in zlo, saj je/bo navsezadnje vse eno. Tak, popularno rečeno, panteistični ali deistični bog postane odevčen ali pa je od človeka celo zavržen, »odstavljen«; to drugo toliko prej, kolikor bolj se svet vidi kot (pre)poln zla in trpljenja. Bog Stvarnik tako postane nerazločljiv od Gospodarja zla, Satana. Po njegovem/njunem odhodu ostajajo na sceni le ljudje v neskončni verigi interakcij v medsebojnih odnosih in učinkih delovanja v sedanjosti in preteklosti, vključenih v širše kontekste prav takih dejanj in učinkov drugih bitij in sil – brez transcendentne zunanje ali notranje »instance«. Skratka: a-teistična podoba sveta in človekove drže nasproti svetu, ki pa kot ne-smiselna, neomejena in brezizhodna lahko tudi sama kliče k odrešitvi; to v takem primeru po Webru ponuja v čisti obliki prvotni budizem z a-teističnim naukom o izstopu iz tega krogotoka (v »nirvano«) s pravim spoznanjem njegove narave ...

Že ko smo predstavili osnovne koordinate in načine doživljanja zla v kontekstu biblijske monoteistične religije, smo nakazali, da se ljudje kljub že po Jobu spoznanem pravem »odgovoru« (= nevpraševanju) še naprej in znova in znova vprašujejo po božjih načrtih in volji, se čudijo in obtožujejo: kje je (bil) Bog in/ali zakaj molči? Taka vprašanja seve-

da pomenijo odstopanja od edine racionalne (po Webru) in edine zares pobožne (po »Jobu«) drže ter neizogibno odpirajo vrata za kompromise z drugimi in drugačnimi religioznimi pojmovanji.

Vprašanje »Kje si (bil) Bog, zakaj si me zapustil?« in iskanje odgovora nanj praviloma vključuje predstavo o bogu kot vsemogočnem stvarniku na eni strani in njegovi dobroti, pravičnosti, usmiljenju na drugi strani.

V dolgi zgodovini filozofske in biblijske misli o bogu se je sicer že problematiziral tudi pojem božje vsemogčnosti, na primer z vprašanji, ali bi bog lahko storil, da se ne bi zgodilo nekaj, kar se je že zgodilo, ali z banalnimi vprašanji tipa: ali bog lahko naredi tako velik kamen, da ga ne more vzdigniti? Toda ne glede na to se je vztrajalo pri absolutnosti Božje vsemogčnosti in ob soočenju z dejstvom zla raje postavilo pod vprašaj dojemanje in presojo pravičnega, dobrega in usmiljenega: ali mi zares vemo, kaj je končno dobro, kaj je zares pravično, kaj in kdo je zares vreden ali deležen usmiljenja. Samo Bog naj bi imel prava merila in pravo vedenje, kaj je prav in kaj je dobro. Toda: z vidika tega, kar imamo *ljudje* za dobro, pravično in usmiljeno, se je tak Bog v teodicejah, ki so ga skušale opravičiti, s svojim delovanjem kazal kot muhast tiran ali kot nekdo, ki se gre z ljudmi in s stvarstvom neko nedoumljivo igro, ali kot brezdušni zunanji računovodja in izterjevalec tega, kar mu pripada.

Seveda so nekateri odgovori/zagovori Božjega (ne)delovanja sofisticirani in ne brez teže. Na primer: Bog Stvarnik je ljudem podaril svobodo (in s tem odgovornost) kot najvišje dobro. Iz te svobode človekovega odločanja izhaja tako prvi upor, izvirni greh, kot zlo, ki ga ljudje povzročajo in trpijo v medsebojnih odnosih. Ali naj zdaj to svobodo ljudem odvzame, jih reši pred njo, spremeni v nesvobodna bitja, zgolj »živali«? Toda celo v takih presojah se ljudem Bog kaže – kot to predstavi Peter Berger – kot nekdo, ki

brezstrastno opazuje neskončno bolečino bitij, ki jih je ustvaril, in jim nato sodi zaradi njihovih hudodelstev (ki pa so malenkostna v primerjavi s skupno grozo v stvarstvu), kot nekdo, za katerega bi rekli, da je neetičen, če bi bil človeška oseba (Berger 2011, 163).

Religija zahteva podreditev Božji volji, toda samo, če Boga ne dojemamo niti kot povzročitelja niti kot pasivnega opazovalca otrokove smrti. Drugače povedano, podrejam se Bogu, ki *ne* želi smrti otrok. Vsako drugo religiozno podrejanje samo po sebi zanika Božjo dobroto in dobrot stvarstva. (Berger 2011, 274)

Leta 2000 dokončano temeljito delo dveh teologov, Walterja Dietricha, profesorja za *Staro zavezo* na univerzi v Bernu, in Christiana Linka, profesorja za sistematično teologijo na univerzi v Bochumu, z značilnim naslovom *Temne strani Boga* (Dietrich in Link 1997 in 2000), ob pregledu in analizi starejših in novejših obravnav »problema teodiceje« ugotavlja, da je v novejših teoloških razpravah poudarek na tem, da je treba vztrajati na Božji dobroti, pravičnosti, usmiljenju, četudi pri tem pride pod vprašaj pojem/pojmovanje božje moči in vsemogočnosti. Naš Bog, bog Biblije in še posebej *Nove zaveze*, je milostni Bog. Bog, ki se je učlovečil v Jezusu Kristusu, je milosten do človeka. Drugačen bog ni naš Bog. Vztrajati na tem pomeni, da Boga ni mogoče videti kot brezdušnega zunanjega opazovalca, nadzornika in sodnika svojega stvarstva in človeka v njegovem zlu, trpljenju, smrti. Bog, ki je dober in hoče dobro, ne more, da ne bi trpel s svojim stvarstvom in človekom. Biblija je polna tovrstnih pričevanj in presoj. Celo ob neizogibnem trpljenju premaganih sovražnikov njegovega izvoljenega ljudstva, ko to (v psalmih) slavi in se veseli zmage ter pokončanja faraona in njegove vojske, se Bog ne veseli z njim. Po talmudskih razlagalcih: »Delo mojih rok je izgini-lo v morju in vi hočete, da pojem z vami!« (Dietrich in Link 1997, 210)

In za kristjane odločilno: če je Bog »svet tako ljubil, da mu je poslal svojega edinega ljubljenega Sina«, če se je Bog zaradi sprave s človekom sam učlovečil, potem se ni mogoče izogniti misli, da je Bog s svojim Sinom tudi sam trpel, tudi in zlasti, ko je ta obtožujoče in obupano vpraševal: »Moj Bog, moj Bog, zakaj si me zapustil?« Če je bil Jezus Bog in človek v eni osebi in če je trpel kot Bog in človek, je že zato trpel tudi Bog Oče sam, saj je po Janezovem evangeliju Jezus »eno z Očetom«. Že staro teološko misel o *teopašizmu*, da je Jezus trpel tudi kot bog in ne le kot človek, so v uradni Cerkvi večkrat zavrnil in obsodili, ker da ogroža predstavo o Božji vzvišenosti in vsemogočnosti (na primer Nikolaj

I., papež od leta 857 do 867). Berger naravnost zapiše, da se je »osrednja Cerkev pri tem zmotila« (163). Cena za vztrajanje pri določenem pojmovanju božje vseмогоčnosti je prevelika, če ogroža temeljno biblijsko verovanje v božjo dobroto in milost. Kako je lahko Bog Oče brezčutni zunanji izterjevalec pravice/sprave preko trpljenja in smrti učlovečenega Sina (ali pa ta v svoji božanski vzvišenosti ne trpi zares), če bi lahko ljudem odpustil tudi brez te žrtve? Kako lahko zahteva zvestobo svojega ljudstva (in ga kaznuje za nezvestobo ali jo preizkuša), če ni z njim skupaj v trpljenju; kako lahko zgolj od zunaj opravičuje ali kaznuje človeka za krivdo, če ni z njim vsaj sočuten v trpljenju, če slednjega že ne odpravlja. Seveda je mogoče postavljati tudi protivprašanja – rezultat je v najboljšem primeru »pat situacija« med božjo vseмогоčnostjo in božjo milostjo, torej zlom teodiceje.

V vsakem primeru pa velja, da je po krščanskem verovanju Jezus za ljudi temeljna pot do Boga in ključna pot Boga do ljudi. (Ne upamo si reči, da je edina!) Bog Oče vidi ljudi skozi Jezusa in ljudje vidijo skozi Jezusa Boga. Jezus v tem verovanju predstavlja vse ljudi pred Bogom in Boga pred vsemi ljudmi, je za Heglom zapisal že Marx.

Naš bog je Bog, ki se je učlovečil, da bi bil z nami kot človek; kot bog, ki se je ponižal, ki je sprejel nase človeško bedo, trpljenje in smrt; tega Boga ni mogoče misliti brez njegove »kenoze«⁹. Toda ali ni s tem Bog Oče – kot prva oseba istega troedinega Boga – ne le od zunaj zaradi Jezusa opravičil človeka krivde in greha, ampak vzel nase krivdo tudi kot Bog Stvarnik »nepopolnega« stvarstva (in človeka)? Božje trpljenje ne bi bilo le sočutenje s trpljenjem človeka, ampak tudi trpljenje zaradi lastne krivde pri tem trpljenju. Ali bi lahko tako razumeli Barthovo formulacijo: Bog je pravičen, ko/ker opravičuje (grešnega) človeka. (Barth 1953, 631;¹⁰ Kerševan 2011, 169)

9 O kenozi je v tej reviji pisal Ciril Sorč, »Kenoza pri Jürgenu Moltmannu in Hansu Ursu von Balthasarju,« *Stati inu obstati* 1, št. 1-2 (2005): 123–47. Ob Moltmannu in v navezavi na teologijo Svete Trojice izvrstno prikaže tudi vprašanje Božjega trpljenja in Božje solidarnosti s človekom.

10 Tj. KD IV/1, 631.

Toda: ker vseskozi izhajamo iz *človeškega* vpraševanja – kaj smo dobili, kaj imajo ljudje v svojem trpljenju od take sočutnosti in Božjega priznanja (so)krivde (od Božje *kenoze*)? Malo ali nič – če te *kenoze*, učlovečenja Boga in samoizpraznjenja njegove moči, ne bi spremljala ohranjena predpostavka/vera, da gre pri tem vendarle za samoponižanje *Boga*, ki z učlovečenjem ne neha biti Bog (»v višavah«), ki z »izpraznitvijo/samoomejitvijo« svoje tostranske moči sploh ne izgubi Božje moči (čeprav ta moč za ljudi tega časa postaja in ostaja skrivnost). Bog, ki je (za)pustil Jezusa samega v trpljenju in smrti – in s tem po Bonhoefferju demonstriral človekov položaj v svetu, kakršen je –, je tudi Bog, ki ga je oživil; Bog, ki je z Jezusom umrl, je tudi z Jezusom vstal ter z vstalim Jezusom premagal smrt za vse ljudi. Tako gre razumeti tudi vztrajanje kalcedonskega koncila, da je Jezus Kristus pravi Bog in pravi človek v eni osebi, z neizogibno protislovnim zatrjevanjem o »nepomešanosti in neločenosti« njegovih dveh narav, božje in človeške, v isti osebi. Le tako Božje sočutje (in sotrpjenje) s človekom ne pogloblja (»kozmičnega«) obupa, ampak nosi s seboj upanje (na odrešenje, Božje kraljestvo, vstajenje, na »novo nebo in novo zemljo«).

Kako razumeti to in tako Božjo (ne)moč? Očitno moramo biti vsaj zadržani, previdni pri naših predstavah o Božji vsemoči in vsemogočnosti kot o nekakšni absolutizirani človeški fizični, spiritualni ali magični sili/energiji, če jih že ne moremo radikalno opustiti. Toda spet: kako se pri taki Božji šibkosti – od Boga samoizbrani ali za Boga neizogibni? – izogniti dualističnim predstavam, ki se vsiljujejo? Kaj je tisto Drugo, kaj je/so tisti Drugi nasproti Božji (ne)moči? Ali stvarjenje (biblijski hebrejski »bara«) ni bilo »iz nič«, ali je ustvarjeni *kozmos* le začasno od Boga (pre)urejeni *kaos*, ki ima neko svojo samostojno (ne)bit? Ali so na delu neke druge sile in moči itd.? Ali pa so nazadnje vsi in vse v Bogu, iz Boga ali po njem? In v tem primeru ni vse »dobro«, ali pri Bogu ni zares »vse mogoče«. Analogna vprašanja se pojavljajo ob predstavah, da Bog ustvarja svet, tako kot »ustvarja« morje celino, da se umika in vedno znova vrača (kabalistični *cincum*).¹¹

11 Po starih predstavah judovske mistike – ki da jih na svoj način povzemajo tudi sodobni misleci, kot Moltmann in Hans Jonas – se je Neskončni »da bi napravil

Vprašanja, ki jih brez dokončnih odgovorov že poznamo iz zgodovine religij in teologij in ki jih je kot take diagnosticiral tudi Weber. »Poslednja in edina samoumevnost je absolutna Božja skrivnost« (nasproti kateri ljudje in njihov govor obmolknejo: ne postavljajo vprašanj, ne kličejo vanjo, saj ta vprašanja in klici lahko kot odgovor dobijo le lasten odmev, le človeške odgovore in nova vprašanja brez konca). »Najlažje in najtežje je to skrivnost sprejeti kot neizrekljivo ljubečo in odpuščajočo bližino,« je nekoč zapisal znameniti jezuitski teolog Karl Rahner. (Kerševan 1975, 84)

* * *

Tako smo zopet pri Jobu, Webru – in Bergerju, zato tudi zaključimo z njim, z njegovim povzetkom in sklepom iz razprave o sodobni teodiceji.

Tu je jasno, da lahko do odrešenja pride le, če sam Bog trpi s svojim stvarstvom. Z drugimi besedami, *kenoza* je nujnost, križ – resnično ponižanje, trpljenje in smrt Jezusa Kristusa kot človeškega bitja – je skrajna točka kenoze. Prav ta skrajnost, na način, ki mora ostati skrivnost, omogoča zmagoslavje vstajenja in z njim Kristusovo zmago nad zlom, trpljenjem in predvsem smrtjo – »s smrtjo je strl smrt«. [...] Kenoza je presežena v vstajenju (tu bi bil na mestu heglovski izraz *aufgehoben*: ta nemška beseda ima namreč dvojen pomen – »ukinjen« in »dvignjen«; tu namreč veljata oba pomena). [...] V Kristusovem trpljenju in smrti na križu, na skrajni točki Božjega ponižanja, Bog deli vso bolečino stvarstva in sproži njegovo popravljanje. In Kristus se bo vrnil kot zmagovalec in obnovil stvarstvo v slavo, za kakršno ga je namenil Bog. (Berger 2011, 162, 164, 293)

Berger kot sociolog verjetno preveč »hiti« skozi teologijo, prehitro izbira kot prave različne odgovore. Toda ob tem je zmožen opozoriti, kot je to storil v drugi zvezi in kot lahko sklenemo tudi mi: »Si je to mogo-

prostor za svet [...] sam vkrčil in tako zunaj sebe ustvaril praznino, nič, v katerem in iz katerega je ustvaril svet«. Tako Scholem 1967, 285. Prim. Dietrich in Link 2000, 113

če predstavljati? Mogoče. Vendar pa ne vemo. Ne moremo vedeti. In ni nam treba vedeti.« (2011, 166) Dodajmo: ni nam treba vedeti, če/ker verujemo, in ni nam treba vedeti, če/ker ne verujemo ... Jan Peršič je tako le sklenil svojo spremno besedo k Bergerjevim *Vprašanjem vere*: »Peter Berger nas vabi – prepričati ali prisiliti nas ne more nihče –, da prisluškujoč Misteriju zaupamo Veselemu oznanilu.«

VIRI IN LITERATURA

- Barth, Karl. 1953. *Die Kirchliche Dogmatik 4/1*. Zürich: Evangelischer Verlag.
- Berger, Peter. (2004) 2011. *Vprašanja vere: skeptična pritrditvev krščanstvu*. Ljubljana: KUD Logos.
- Desroche, Henri. 1962. *Marxisme et religions*. Pariz: PUF.
- Dietrich, Walter, in Christian Link. 1997. *Die dunklen Seiten Gottes 1*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.
- . 2000. *Die dunklen Seiten Gottes 2*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.
- Hertzberg, Arthur. 1996. *Judaismus*. Reinbeck: Rowohlt.
- Kerševan, Marko. 1975. *Religija kot družbeni pojav*. Ljubljana: Mladinska knjiga
- . 2006. »Protestantsko krščanstvo in sveto v (post)modernem svetu.« *Stati inu obstati: revija za vprašanja protestantizma* 2 (3-4): 76–93.
- . 2011. »Reformacijska teologija in *la condition humaine* v 21.stoletju.« *Stati inu obstati: revija za vprašanja protestantizma* 7 (13-14): 159–82.
- Luther, Martin. (1525) 2001. O usužnjeni volji. V *Izbrani spisi*, 377–452. Ljubljana: Nova revija.
- Sorč, Ciril. 2005. »Kenoza pri Jürgenu Moltmannu in Hansu Ursu von Balthasarju.« *Stati inu obstati: revija za vprašanja protestantizma* 1 (1-2): 123–47.
- Scholem, Gershom. 1967. *Jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*. Suhrkamp: Frankfurt ob Majni.
- Stolz, Fritz. 1996. *Einführung in den biblischen Monotheismus*. Darmstadt: Wissenschaftliche Gesellschaft.
- Sveto pismo Stare in Nove zaveze: Slovenski standardni prevod; Jubilejna izdaja ob petstoletnici Primoža Trubarja*. 2008. Ljubljana: Svetopisemska družba Slovenije.
- Weber, Max. 1980. *Wirtschaft und Gesellschaft*. 5. rev. izdaja. Tübingen: J.C.B.Mohr
- . 2016. *Izbrani spisi iz sociologije religije*. Ljubljana: Studia humanitatis.



Vincenc Rajšp

AVSTRIJSKI PROTESTANTIZEM V OGLEDALU SVOJE PRAVNE ZGODOVINE

Schwarz, Karl W. 2017. *Der österreichische Protestantismus im Spiegel seiner Rechtsgeschichte*. Tübingen: Mohr Siebeck (Jus Ecclesiasticum 117). 333 strani.

Karl W. Schwarz, rojen leta 1952 v Beljaku, je evangeličanski teolog, pravni zgodovinar, strokovnjak za cerkveno in državno cerkveno pravo, odličen poznavalec tozadevne problematike v Avstro-Ogrski, Avstriji in vzhodnoevropskih državah. Na dunajski univerzi je bil promoviran leta 1986, kjer je leta 1995 postal titularni profesor. Služboval je kot ministerialni svetnik in vodja referata za protestantske verske zadeve pri avstrijskem Ministrstvu za znanost, nato v Kanzleramtu, obenem pa je deloval kot gostujoči profesor na univerzah v Bratislavi, Budimpešti, Celovcu, Leipzigu in Prešovu, kjer je leta 2009 prejel tudi častni doktorat. Je tudi vodja Inštituta za cerkveno zgodovino podonavsko-karpatskega prostora (*Institut für Kirchengeschichte des Donau- und Karpatenraumes/ Inštitút pre cirkevne dejiny v oblasti Dunaja a Karpát*). Karl Schwarz je eden najboljših poznavalcev Primoža Trubarja in slovenske reformacije na nemškem govornem področju, o čemer pričajo številne znanstvene razprave. Z znanstvenimi prispevki sodeluje tudi v reviji *Stati in obstat*.

Znanstveno-raziskovalni opus Karla W. Schwarza je zelo obsežen in je sumarno zajet v knjigi *Avstrijski protestantizem v ogledalu svoje pravne zgodovine*.

Osrednja tema knjige je prikaz spreminjajočega se odnosa med evangeličansko cerkvijo in državo v habsburških deželah od obdobja reformacije v 16. stoletju ter protireformacije in kriptoprotestantizma v 17. in 18. stoletju do jožefinske tolerance. Sledi prikaz razmer po razglasitvi Tolerančnega patenta cesarja Jožefa II. leta 1781 do marčne revolucije leta 1848 in v obdobju nadaljnje postopne emancipacije »akatolikov« v 19. stoletju ter pravnega položaja obeh cerkva, augsburške in reformirane veroizpovedi do konca prve svetovne vojne. V nadaljevanju so predstavljeni odnos evangeličanskih cerkva do države v Republiki Avstriji med obema vojnoma do anšlusa leta 1938, čas med drugo svetovno vojno ter obdobje po njej. Avtor posebno pozornost posveča odnosu vladarske družine Habsburžanov do evangeličanskih cerkva, kot na primer vprašanju, ali rimokatoliški vladar zase lahko zahteva vodstveni položaj oz. cerkvenopravne kompetence nad evangeličansko cerkvijo augsburške in reformirane veroizpovedi. Posebno pozornost posveča še posameznim perečim vprašanjem, kot je bilo v vsakdanjem življenju zakonsko pravo pri porokah in mešanih zakonih med katoličani in protestanti. Ker gre za dogajanja v državah, v katere je bil državnopravno vključen tudi slovenski prostor (Sveto rimsko cesarstvo, Avstrijsko cesarstvo, Avstro-Ogrska ter s strani Nemčije okupirano ozemlje med drugo svetovno vojno), je knjiga silno pomembna tudi za poznavanje protestantskega verskega in družbenega dogajanja na Slovenskem.

Knjiga je razdeljena na sedemnajst poglavij in številna podpoglavja.

I. »K pravnozgodovinski uvrstitvi avstrijskega kriptoprotestantizma«, II. »*Jus resistendi*« Erazma Tschernembla in njegov konfesionalni prestop od Wittenberga k Ženevi; III. »*Exercitium religionis privatum*«: zgodovinska analiza pojma; IV. O koristi krščanske tolerance za državo: pripombe k vlogi religije pri poznih kameralistih Justiju in Sonnenfelsu; V. *Ius circa sacra* in *ius sacra* v ogledalu protestantske politike Habsburžanov v 19. stoletju; VI. Protestantizem v Gornji Avstriji med sponami tolerance in strahom pred »ljudsko suverenostjo«: notice ob »konferenci predikantov« v Gmundenu 16. julija 1849; VII. Med revolucijo in restavracijo: »Predsinoda« 1849; VIII. Evangeličanski laični škof: ob 200-letnici Josepha Andreasa Zimmermanna (1810–1897);

IX. Od *Exercitium religionis privatum* do privatiziranja verskega izpovedovanja: protestantizem v ogledalu boja za versko svobodo med letoma 1848 in 1938; X. Cerkvonopravna usmeritev v vojni: dr. Hans Eder – prvi evangeličanski škof v Avstriji; XI. Od Božje sodbe k »avstrifikaciji«: Evangeličanska cerkev augsburške in reformirane veroizpovedi v Avstriji, njeno samorazumevanje in njen verskopравни status po letu 1945; XII. Od včeraj do danes: avstrijska verska politika (Kultuspolitik) v ogledalu manjšin; XIII. Teološka izjava iz Barmena (1934) in njena recepcija v Avstriji; XIV. Zakonska zveza je »svetna zadeva«: pripombe k avstrijskemu zakonskemu pravu iz protestantske perspektive; XV. Toleranca in verska svoboda v donavsko-karpatskem prostoru: njun pomen za etnično-kulturno identiteto in oblikovanje verskega pluralizma; XVI. »Svobodne cerkve« v Avstriji – v zgodovinskem pregledu od tolerance (1781) do zakonskega priznanja (2013); XVII. »Ne pusti, da bi bil red nad vero!« V spomin na Alberta Steina (1925–1999). Sledijo še: Seznam avtorjevih prvotnih objav; Izbrana bibliografija Karla W. Schwarza 2012–2017; Imensko kazalo in Stvarno kazalo.

Prvo poglavje avtor posveča pravnozgodovinski uvrstitvi avstrijskega kriptoprotentantizma, ki se je ohranil v pokrajini Salzkammergut, na Salzburškem, Štajerskem in Koroškem (tukaj tudi slovenski protestantizem v Zagoričah). Te skupnosti niso imele predikantov, sem so prihajali občasno (največkrat pod pretvezo, da so trgovci) in skrivno obhajali bogoslužje, sicer pa so bili verniki vezani na skrbno čuvano literaturo, ki so jo največkrat uporabljali v družinskem krogu, na molitvenike, postile in katekizme. V osemnajstem stoletju pa so obstajali kodeksi vedenja, tako imenovani »Ortenburgerratschläge«, kako se vključevati v katoliško obredje in obenem ohranjati evangeličansko vero! Pravno to obdobje razmejujejo prepovedi opravljanja protestantskih verskih obredov (za Dunaj 1579, za Notranjo Avstrijo s Štajersko, Koroško, Kranjsko 1600/1628) in Tolerančni patent cesarja Jožefa II. leta 1781.

Pravno osnovo urejanju verskih razmer je dajal augsburški verski mir iz leta 1555, avtor formulacije »*cuius regio eius religio*« je Joachim Stephani (1544–1623). Načelo *cuius regio eius religio* je pomenilo osnovni princip državnocerkvenega prava v konfesionalnem obdobju. Prineslo

je »konfesionalno parcelacijo« in bilo do konca obstoja države Svetega rimskega cesarstva leta 1806 v zgodovini razvoja državnega cerkvenega prava pomemben instrument delovanja, z vso ostrino pa se je uveljavilo šele v času tridesetletne vojne. Usoda protestantskih stanov v Avstriji predstavlja izstopajoč primer ambivalence glede »ius reformandi«, pravice do reformiranja, saj je služila »starovercem« katoličanom in »novovercem« protestantom kot medij, s katerim so hoteli uresničiti svoj teološki program v politični in cerkveni stvarnosti ter se braniti pred napadi verskega nasprotnika. Protestantstvo zahtevo po svobodni izbiri in *ius reformandi*, ki bi veljal tudi za deželne stanovne, je vladar Ferdinand za habsburške dedne dežele kategorično zavrnil na zboru predstavnikov dežel na Dunaju leta 1556. Zaradi tega pa sta pravica do izгона in pravica do izselitve zaradi vere v habsburških deželah dosegli večji pomen kot v drugih delih cesarstva. Čeprav Habsburžani protestantizma pri deželnih stanovih niso uspeli zatreti takoj, jim je to dolgoročno vendarle uspelo. Habsburžani so tudi po vestfalskem miru leta 1648 ohranili absolutno pravico reformiranja (*ius reformandi illimitatum*). Kljub temu je protestantizem ostal dovoljen na nekaterih njihovih teritorijih. Delno se je ohranil pri nižjeavstrijskem plemstvu, pri katerem deželni knez ni uveljavljal pravice do izгона ali prisilne spreobrnitve, temveč mu je dovolil obiskovanje verskih obredov zunaj dežele, ter v Šleziji, kjer je bila v skladu z vestfalskim mirom protestantom dovoljena gradnja novih cerkva, »cerkva miru« (*Friedenskirchen*). Drugo dovoljeno področje so predstavljale cerkve, ki so bile evangeličanom vrnjene v skladu s priznano versko svobodo po konvenciji med švedskim kraljem Karlom XII. in cesarjem Jožefom I. leta 1707 v mestu Altranstädt. S tem sporazumom so bile protestantom v Šleziji vrnjene cerkve, ki so jim bile odvzete po tridesetletni vojni, ter dovoljena gradnja novih cerkva, ki so dobile ime »milostne cerkve« (*Gnadenkirchen*). To pa ni pomenilo širšega priznanja obstoja protestantov, saj se je preganjanje nadaljevalo; iz dežele Salzburg je bilo v letih 1731/32 izgnanih 20.000 protestantov, pod cesarjem Karlom VI. in cesarico Marijo Terezijo pa so bili protestanti pod pojmom transmigracije nasilno izseljeni na Sedmograško. To obenem dokazuje, da se je kriptoprotentantizem ohranil in da so ga večkrat molče

tolerirali. Pri izgonu pa je v knjigi opozorjeno na določena dejstva, kot na primer, da so se protestanti medsebojno povezovali preko deželnih meja, zaradi česar so jih cerkvene in svetne oblasti imele za politično nevarne. Na boj oblasti proti protestantom pa je vplivala tudi zunanjepolitična okoliščina, namreč protestantska Prusija s svojo versko politiko.

Kot izstopajočo protestantsko osebnost v obdobju pred začetkom tridesetletne vojne avtor predstavi Jurija Erazma Tschernembla (Črnomaljskega) (1557–1626). Njegova vloga pri vztrajanju gornjeavstrijskih stanov pri protestantizmu je bila zelo pomembna, ker je zagovarjal teorijo o pravici upora deželnih stanov (ne pa tudi podložnikov) proti deželnemu knezu za obrambo vere. Tako so se gornjeavstrijski stano­vi borili na protestantski strani v bitki na Beli gori 8. novembra 1620, kjer pa je zmagala cesarjeva vojska; Tschernembl se je uspel umakniti v Ženevo v Švici, kjer je prestopil iz luteranske v kalvinsko veroizpoved.¹

Pomemben preobrat v pravnem odnosu med protestanti v habsburških dednih deželah je prinesla jožefinska tolerančna politika, ki sta ji posvečeni dve poglavji. Eno obravnava pojem »*Exercitium religionis Privatum*«, ko je bilo na osnovi Tolerančnega patenta cesarja Jožefa II. akatolikom cesarjevih dednih dežel dovoljeno opravljanje verskih obredov v zasebnem okolju (*Privatexercitium*), ne pa tudi javno. Kljub temu je bil to velik napredek, ker je bilo verskim skupnostim augsburške in reformirane veroizpovedi ter pravoslavnim dovoljeno organizirati molilnice in šole, če je na nekem področju bivalo najmanj sto družin. S tem pa se je pojavila potreba po pravni ureditvi novonastalega verskega položaja protestantov. Kar zadeva protestante, je bil Tolerančni patent v okviru verskopravnega reda države (Svetega rimskega cesarstva), ki je temeljil na določilih vestfalskega miru, presegal pa ga je glede vključitve pravoslavnih. Na osnovi tega prava pa so izvajali različne stopnje izvrševanja verskih zadev: »*devotio domestica*«, opravljanje v družinskem

1 Stara kranjska plemiška družina Tschernembel (Črnomaljski) je v letih 1534–1569 postopoma prodala svoja posestva v Beli krajini in kupila ali pridobila nova v Gornji Avstriji, kamor se je tudi v celoti preselila. O tem piše Janez Kramarič v članku »Črnomaljski izzval tridesetletno vojno? Jurij Erazem Črnomaljski in tridesetletna vojna«, *Rast* 9, št. 5 (1998): 486–87. Gl. tudi Milček Komelj, ur., *Črnomaljska in metliška knjiga* (Ljubljana: Slovenska matica, 2010): 189–93.

krogu, »*exercitium religionis privatum*«, ko izvrševanje seže preko družinskih meja, vendar skupnost ni natančneje določena, in »*exercitium religionis publicum*«, ki presega pravico do javnega bogoslužja, ki so ga poleg domačih lahko obiskovali tudi verniki od drugod, ko skupnosti niso vzdrževali zgolj verski pripadniki, temveč vsi podložniki, in ko je zaradi državne koristi takšna verska skupnost postala državna ustanova. Jožefinska tolerančna politika je temeljila na prepričanju, da dolžnost vladarja ni le zagotavljanje zunanje dobrobiti države, temveč služenje pravi veri. Tako Tolerančni patent s priznanjem »akatoliškega« bogoslužja ni uvedel kakšne konkurenčne cerkve, temveč je akatolikom dopuščal le opravljanje verske prakse.

Drugi vidik tolerančne politike je bil gospodarski. Velik vpliv na takšno tolerančno politiko sta imela poznokameralista Johann Heinrich Gottlob von Justi (1720–1771) in Joseph von Sonnenfels (1732–1817), ki sta toleranco uvrstila med pomembne dejavnike gospodarstva države. Tako je tudi terezijansko-jožefinsko reformo katoliške cerkve mogoče gledati s stališča gospodarskega interesa na poti k izoblikovanju moderne državne forme. Koristi tolerance je kameralistika videla predvsem v pomenu cerkve za moralno in državno mišljenje (*Staatsbürgerliche Gesinnung*) podložnikov, zaradi česar je cerkve integrirala v moderno državo. Pomembno vlogo so igrali tudi populacijski motivi. Tako v habsburški transmigracijski politiki v času cesarja Karla VI. ter Marije Terezije kriptoprotestantov niso več izganjali iz države, temveč so jih preseljevali znotraj imperija (npr. na Sedmograško). Justi pa je v svojih delih še posebej poudarjal, da toleranca v verskem pogledu pospešuje priseljevanje; priporočal je predvsem veroizpovedi, ki so bile javno priznane v drugih regijah.

S toleranco, ki je omogočala priliv prebivalstva drugačnih krščanskih veroizpovedi, je stopila v ozadje dotedanja osnovna politična maksima verske enotnosti. Kljub temu ni bilo lahko preseči miselnosti, ki jo je izrazil protestantski ekonomist Johann Joachim Becker leta 1668, da je potrebno pri nastavitvi uradnika gledati na to, ali pripada isti veroizpovedi kot gospodar; tudi Justi ni zanikal problemov, ki bi lahko izhajali iz verske različnosti. Zaradi tega je kot rešitev nakazal potre-

bo po posebnem državnem nadzoru. V socialnopedagoškem programu kameralistov je religija zavzemala pomembno mesto kot sredstvo za vzgojo državljanskega vedenja, pri čemer države niso več razumele kot ekskluzivno katoliške, temveč kot odprto za vse krščanske veroizpovedi. Teološke razlike med veroizpovedmi niso več igrale vloge. Integracija religije v državni ustroj pa je ustvarila tudi pojem »verske policije« (*Religionspolizei*), ki naj bi skrbela za cerkve, za njihovo dovolj veliko število, za spoštovanje ter vzdrževanje duhovnikov in učiteljev. Pod policijski nadzor je spadalo tudi sodstvo duhovnikov (*geistliche Gerichtsbarkeit*), vendar ne za področje »*spiritualia*«.

Času do konca 18. stoletja je posvečena dobra četrtnina knjige, ostale tri četrtine pa času 19. in 20. stoletja, pri čemer je čas do konca prve svetovne vojne enakovrednega pomena tudi za slovensko ozemlje. V uvodnem poglavju, »*Ius circa sacra* in *ius in sacra* v ogledalu protestantske politike Habsburžanov v 19. stoletju«, je predstavljen razvoj protestantskih cerkva v državi z vidika pravnega razumevanja ureditve, kot je izhajala iz tolerančnega časa Jožefa II. Osrednji vprašanji sta bili odnos in povezanost evangeličanske cerkve z vladarjem – cesarjem ter vladarjeva vloga v cerkvi. Po koncu prve svetovne vojne se je pojavilo vprašanje, ali dotedanje pristojnosti cesarja v protestantskih cerkvah preidejo na državo – Republiko Avstrijo – ali na samo evangeličansko cerkev. »*Ius circa sacra*« je pomenila oblast nad cerkvijo (*ius reformandi* = pravica dopustitve neke cerkve, *ius advocatiae* = pravica do varstva cerkve in *ius inspectionis* = pravica nadzora nad cerkvijo). *Ius in sacra* so imeli deželni knezi v protestantskih deželah, kjer je bila cerkvena oblast v rokah deželnega kneza kot »zasilnega škofa« (*Notbischof*).

Na poti od tolerirane protestantske cerkve pod Jožefom II. do popolne emancipacije s protestantskim zakonom leta 1961 so bile glavne prelomnice: revolucionarno leto 1848/49 s Pillendorfovo ustavo, ki je zagotavljala enakopravnost državljanov, protestantski patent leta 1859/1861 ter ustava iz leta 1867.

Dilema glede vloge cesarja v cerkveni upravi protestantskih cerkva je ostajala nerešena. Profesorji cerkvenega prava na evangeličanski teološki fakulteti na Dunaju, med njimi predvsem Karl Kuzmány, so v drugi

polovici 19. stoletja zagovarjali tezo, da je deželni vladar »glavni dejavnik cerkvenega reda«, »najvišji škof« (*summus episcopus*), ki mu ne pripada le nadzor, temveč tudi polnopravno soodločanje.

Na nadaljnji razvoj pa je močno vplival tudi slovaško-madžarski cerkveni spor. Že z novo tolerančno politiko se je postavilo vprašanje vključitve protestantskih cerkva v pravni okvir državnega reda. Kot izhodišče iskanja rešitve je dobil pomembno mesto cerkveni red, ki ga je sestavil Gottfried Scheidemantel (1739–1788), profesor fevdnega prava na univerzi v Jeni, za potrebe protestantov na Poljskem, ki so dobili versko svobodo z Varšavskim traktatom leta 1768. Po vzoru tega je dal tudi cesar Jožef II. izdelati cerkveno ustavo (*Kirchenverfassung*), ki pa ni stopila v veljavo. Vendar ta ni ostala brez pomena za nadaljnje iskanje rešitev, saj je vsebovala kolegialistične prvine, ki so kasneje igrale pomembno vlogo. Za Ogrsko je bila pomembna sinoda v Pešti leta 1791, na kateri si je »*kyriarchia*«, to je svetna oblast, utrdila nadvlado nad »*hierarchia*«, to je duhovščino. Iz tega so izhajali nadaljnji konflikti, med drugimi tudi nacionalnopolitični, med slovaškimi protestantskimi duhovniki in madžarskimi patronatskimi gospodi.

V 19. stoletju je glede organiziranosti protestantskih cerkva pomembno vlogo igralo vprašanje vzpostavitve vseavstrijske državne protestantske cerkve (*Reichskirche*). Protestantizem v Habsburški monarhiji je bil v 19. stoletju razdeljen na različne cerkve. Na Ogrskem je po letu 1848 obstajala težnja po združitvi protestantskih cerkva v okviru ogrskega kraljestva in Sedmograške. To je pripeljalo do odpora na konfesionalni in etnični podlagi pri slovaških luteranih (znotraj evangeličanske cerkve augsburške veroizpovedi na Ogrskem) in odpora samostojne luteranske ljudske cerkve (*Volkskirche*) sedmograških Sasov. V času neoabsolutizma po zatrtju madžarskega upora so se težnje po vzpostavitvi protestantske državne cerkve v Habsburški monarhiji krepile. Dotlej samostojne luteranske in reformirane cerkve na Ogrskem in Sedmograškem naj bi se združile s cerkvami augsburške in reformirane veroizpovedi v Cisaljtaniji (v Avstriji, na Češkem, Moravskem, v Šleziji, Galiciji in Bukovini). Takšne pobude so prihajale predvsem s strani slovaških luteranov, ki so v naslonitvi na dunajski centralizem videli zaščito

pred Madžari. Karl Kuzmány je leta 1849 predlagal združitev evangeličanske cerkve augsburške veroizpovedi v enotno korporacijo z enim vrhovnim konzistorijem na Dunaju, ki bi bil direktno podrejen pristojnemu ministrstvu. Skupni ogrski cerkveni organi (Generalni konvent in generalni inšpektorat), ki so bili vir konfliktov med duhovnimi nosilci funkcij (*hierarhia*) ter plemstvom (*kyriarchia*), naj bi prenehali obstajati, cerkev augsburške veroizpovedi pa bi naj bila organizirana na narodni osnovi. »Da bi v enotnem avstrijskem cesarstvu obstajala samo ena evangeličanska cerkev ene ali druge konfesije, nikakor pa bi ne moglo biti govora o posebni ogrski, češki, galicijski evangeličanski cerkvi«, je bilo zapisano v memorandumu iz leta 1850. Vendar do oktroiranja takega reda zaradi odpora Madžarov ni prišlo. Pod vplivom odpora je cesar leta 1854 odredil ločeno urejanje, začenši z Ogrsko. Leta 1859 je cesar pod vodstvom prosvetnega ministra Lea Thuna izdal *Protestantski patent* za Ogrsko, ki so ga podpirali Slovaki. V Bratislavi je bila organizirana tako imenovana superintendentura, vendar je patent zaradi odpora Madžarov že leta 1860 nehal veljati. Poleg novoorganiziranih cerkvenih okrožij je ostalo pereče vprašanje glede nadzornih pravic nad cerkvijo (*Kirchenaufsichtsrechte*). Te so temeljile v vladarjevi suverenosti in so preko »*iura circa sacra*« zajemale tudi »*iura in sacra*«. Madžarski avtorji so odločno odklanjali vladarjevo cerkveno upravo, medtem ko so slovaški cerkvenopravni strokovnjaki kralju in cesarju dopuščali regulacijske kompetence, četudi ni pripadal dotični cerkvi.

Brez težav ni šlo niti pri *Protestantskem patentu* (*Protestantenpatent*) z dne 8. aprila 1861 (ni veljal za ogrsko kraljestvo), predvsem glede interpretacije vladarjeve vloge pri vodenju cerkve (*landesherrlichen Kirchenregiments*). Patent je v Avstriji veljal dobrih 100 let, do sprejema *Protestantskega zakona* 6. junija 1961. Patent je veljal za »*magno carto*« avstrijskega protestantizma. Čeprav je izgledalo, da je bila z ustanovitvijo glavnega cerkvenega odbora (*Oberkirchenrat*) protestantskim cerkvam zagotovljena cerkvena avtonomija v skladu s temeljnimi svoboščinami iz leta 1849, v resnici ni bilo tako. Cesar je patent izdal brez sodelovanja državnega zbora. Cesarjeva pravica nadzorovanja (*Aufsichtsrecht*) je bila pojmovana kot osebni atribut monarha. Kako močna je bila v evangeli-

čanski cerkvi pozicija cesarja, se je kazalo, na primer, pri volitvah superintendentov, ki so jih na Češkem morali v nekem primeru trikrat ponoviti, predno je kandidata potrdil cesar. Pojmovanje vloge cesarja pri upravljanju evangeličanske cerkve je odmevalo v kontroverzi med liberalci in novoluteranci, kar je v knjigi predstavljeno na osnovi literature številnih avtorjev, ki so posegali na to področje. Vprašanji vloge vladarja v protestantskih cerkvenih zadevah in pri avtonomiji je v ustavni dobi odmevalo tudi v parlamentu. V letih 1861–1871 se je za enakopravnost veroizpovedi zavzemal evangeličanski superintendent Carl Samuel Schneider.

V upravi evangeličanske cerkve v drugi polovici 19. stoletja je bil vse do leta 1939 uveljavljen dualizem. Glavni cerkveni odbor so pojmovali kot državni in cerkveni organ. Zaradi tega ni bil v celoti avtonomen; leta 1939, ko je bil izločen kot državna ustanova, je predsednik glavnega cerkvenega odbora zapisal, da šele sedaj ta pripada le cerkvi in cerkev njemu.

Posebno poglavje je posvečeno razvoju protestantizma v Gornji Avstriji od Tolerančnega patenta do leta 1849. Pomembna je bila konferenca predikantov v mestu Gmunden 16. julija 1849, ki je pomenila uvod v diskusijo o ureditvi protestantske cerkve v okoliščinah, ki jih je nudila nova doba. Do izraza je prišel tudi demokratični princip, ki ga je zagovarjal predikant iz Trsta Gustav Wilhelm Steinacker, ki pa ni prodr. Vprašanje je postalo aktualno na prvih shodih duhovniških in svetnih zastopnikov evangeličanskih skupnosti iz vseh dežel Habsburške monarhije avgusta 1848 in poleti 1849. Prvi cilj je bil prestop iz tolerančnega obdobja, za katero je značilno »*exertitium Religionis privatum*«, v obdobje enakopravnosti s katoliško cerkvijo. Vodilni so bili Gustav Wilhelm Steinacker (1809–1877) župnik lutrovske skupnosti v Trstu, superintendent v Vanovicah na Moravskem Samuel von Nagy (1802–1863) in reformirani superintendent na Dunaju Gottfried Franz (1803–1873). Slednji je bil doma iz Nassaua, študiral je v Tübingenu, Göttingenu in Herbornu, od leta 1829 deloval na Dunaju in velja za očeta prezbiterialno-sinodalne ustave avstrijskega protestantizma. Leta 1849 je bilo v Habsburški monarhiji 260.680 protestantov augsburške in reformirane veroizpove-

di v 150 skupnostih. »Tolerančna cerkev« je bila razdeljena v štiri superintendature augsburške veroizpovedi (Notranja in Nižja Avstrija z dvaindvajsetimi skupnostmi in s 33.415 člani, Gornja Avstrija z enajstimi skupnostmi in s 15.683 člani, Češka s štirinajstimi skupnostmi in s 51.204 člani, Moravska z osemnajstimi skupnostmi in 32.663 člani ter superintendenca augsburške in helvetske veroizpovedi Galicija-Bukovina (augsburška 22 skupnosti in 27.491 članov; reformirana 1.876 članov), ki sta ju vodila konzistorija na Dunaju (augsburške in reformirane veroizpovedi) po »konzistorialni instrukciji« iz leta 1784. Predsedoval je skupni konzistorialni predsednik, ki pa je do leta 1859 moral biti katoliške vere. Avstrijska »tolerančna cerkev« ni bila v nikakršni organski povezanosti s protestantizmom na Ogrskem in Sedmograškem. Tam naj bi bilo 1,6 milijona reformiranih in 840.000 luteranov. Cerkvi augsburške in reformirane veroizpovedi sta bili 31. julija 1849 uradno združeni in sta odtlej nastopali enotno. Konferenca superintendentov in zaupnih mož je potekala istočasno kot konferenca katoliških škofov, za dosego mnenja o »medsebojnih odnosih med državo in cerkvijo«.

Pri podlagah za izdelavo »cerkvene ustave« sta služila dva predloga, eden, ki je bil na kraljevo pobudo sprejet v Württembergu decembra 1848, in drugi, ki so ga sprejeli teologi in juristi v Köthenu aprila 1848. Prvi je zagovarjal konzistorialno ureditev, ki se je imenovala tudi kraljevi konzistorij, prednostni položaj (*Vorrangstellung*) pa je imela duhovščina, medtem ko je drugi predvideval večjo cerkveno avtonomijo in večjo vlogo laikov. Vodja te smeri je bil predikant v Trstu Steinacker, ki je zahteval sklic sinode, ki bi izdelala načrt. Konzistorij augsburške veroizpovedi je Steinackerjev predlog odločno zvrnil. Sigmund von Kéler, direktor pisarne konzistorija, je izdelal drug predlog, ki se je naslanjal na württemberskega, poudarjal pa je programatično povezavo med državo in cerkvijo. Odpor proti sinodalni ureditvi je prihajal iz Koroške, Štajerske in Gornje Avstrije.

Prosvetni minister grof Leo Thun (minister je postal 19. avgusta 1849 in to ostal do leta 1860) se je resno lotil pravne ureditve protestantske cerkve augsburške in reformirane smeri, kar pa mu ni uspelo, zaradi izključujočih se pogledov na ureditev znotraj teh cerkva. Naslednji

problem je bila Ogrska, saj naj bi bila cerkvena reforma del celotne državne reforme, ki je predvidevala tudi enotno državno protestantsko cerkev (*Reichskirche*), kar pa so Madžari odločno zavračali. Del vladnih ustavnopravnih obljub glede enakopravnosti iz leta 1849 je uresničil oktroirani *Protestantski patent* iz leta 1861. Na njegovi osnovi je bila leta 1864 sklicana skupna sinoda cerkva augsburške in reformirane veroizpovedi, ki je sprejela skupno cerkveno ustavo (*Kirchenverfassung*).

Posebno poglavje je posvečeno pravnemu zgodovinarju Josefu Andreasu Zimmermannu (1810–1897), ki je imel pomembno vlogo v tem procesu pravne ureditve ter delovanja evangeličanske cerkve v Cislajtániji vse do upokojitve leta 1874. Rojen je bil v mestu Schäßburg (Sighișoara), kot profesor je poučeval na pravni akademiji v Hermannstadtu (Sibiu) na Sedmograškem. Med drugim je leta 1861 izdelal cerkveno ustavo za saško in sedmograško cerkev.

Posebno poglavje, »Od *Exertitium religionis privatum* k privatiziranju veroizpovedi: Protestantizem v ogledalu svojega boja za versko svobodo med 1848 in 1938«, daje sumarni pogled dogajanja s posebnim poudarkom na problemih zakonskih zvez, glede katerih je bila katoliška cerkev privilegirana. S Protestantskim patentom 1861 je evangeličanska cerkev dobila status »korporacije javnega prava«, vendar so državi ostale pridržane pravice glede imenovanja članov »*Oberkirchenrat*«-a, pravica dajanja soglasja pri sklicevanju sinod, pravica do potrjevanja cerkvenih zakonov in volitev superintendentov ter pravica do odobritve pri nastavljanju župnikov in učiteljev iz tujine.

Nadaljevanje knjige je posvečeno razmeram po prvi svetovni vojni, ko je evangeličanska cerkev doživela tri velike spremembe. Prvo po koncu prve svetovne vojne, ko so cesarjev vrhovni nadzor ter pristojnosti glede imenovanj pripadle državi Republiki Avstriji, drugo z *anšlusom*, ko je bila sicer odpravljena dotedanja vezanost evangeličanske cerkve na državo, kar pa je privedlo do tesnega sodelovanja z nacistično stranko, in tretje, obdobje po drugi svetovni vojni, ko je evangeličanom v Avstriji Protestantski zakon leta 1961 zagotovil popolno enakopravnost s katoliško cerkvijo.

V knjigi so predstavljene tudi nekatere vodilne osebnosti protestantske cerkve. Za Slovence je nedvomno najzanimivejša osebnost dr. Gerharda Maya (1898–1980), ki je bil do leta 1944 župnik protestantske fare v Celju, kjer se je angažiral v nacionalnopolitičnem delu tamkajšnjih Nemcev ter opravljal v Švabsko-nemškem kulturbundu visoke funkcije. Leta 1944 je nastopil službo evangeličanskega škofa na Dunaju in nato igral pomembno vlogo pri reformi evangeličanske cerkve leta 1949 ter pri protestantskem zakonu; v tem obdobju je deloval tudi na ekumenskem področju, pri zbližanju med katoliško in protestantskimi cerkvami.

Knjigo zaključujejo tri poglavja, ki se ne nanašajo neposredno na staro monarhijo in novo Avstrijo. V prvem avtor predstavlja toleranco in versko svobodo v podonavsko-karpatskem prostoru, njen pomen za etnično kulturno identiteto in za oblikovanje verskega pluralizma. V naslednjem poglavju, »'Svobodne cerkve' v Avstriji v zgodovinskem pregledu od tolerance 1781 do zakonskega priznanja 2013« (gre za Menonitsko svobodno cerkev, Zvezo baptističnih skupnosti, Zvezo evangeličanskih skupnosti, Svobodno krščansko skupnost binškoštnikov in Elaia-krščanske skupnosti), je predstavljeno priznanje teh cerkva z zakonom leta 2013 ter njihova vključitev v Ekumenski svet cerkva v Avstriji (*Ökumenischer Rat der Kirchen in Österreich, ÖRKÖ*), v katerega je poleg Evangeličanske cerkve kot polnopravna članica od leta 1994 vključena tudi Katoliška cerkev v Avstriji.

Zadnje poglavje je posvečeno Albertu Steinu (1925–1999), pravniku in teologu, katerega znamenita knjiga nosi naslov *Evangelisches Kirchenrecht* (1980), *Evangeličansko cerkveno pravo*.

Ob odličnem prikazu pravnega razvoja evangeličanskih cerkva v Avstriji, vplivov na ta razvoj od zunaj, predvsem iz nemških protestantskih dežel, prikazu razvoja na Ogrskem in Sedmograškem je potrebno poudariti še neprecenljiv pomen uporabljene relevantne znanstvene literature, ki predstavlja popoln pregled obravnav te problematike.



Walter Sparn

SVOBODA IN ODGOVORNOST V LESSINGOVEM MODREM NATANU*

Uvod

Tema današnjega večera vas bo mogoče presenetila. Gre pri *Modrem Natanu*¹ res prvenstveno za svobodo in odgovornost v življenju? Ali ne bi našli Lessingovih pogledov in presoj o tem prej v veseloigr *Minna von Barmhelm* in še bolj v tragediji *Emilia Galotti*? Res je, v dramatični pesnitvi *Modri Natan* je glavna tema nesporno verska strpnost, medsebojna toleranca treh ekskluzivnih in netolerantnih monoteističnih religij – kljub njihovem skupnemu predniku Abrahamu ali prav zaradi tega –, Judov, kristjanov in muslimanov. Lessingov *Natan* je še vedno razumljen predvsem kot gledališka uprizoritev zahteve po medverski toleranci, in to tako pri njegovih razsvetljenskih zagovornikih kot pri nasprotnikih, ki so, kot je znano, *Natana* prepovedali, kjer so imeli moč.

Lessingu je pri *Natanu* res šlo za versko-politični učinek. Toda zanj si ni prizadeval tako, da bi razpravo o religiji in politiki razdelil med nekaj igralcev, ki bi na odru glasno razmišljali o verski toleranci. Pač pa nam

* Predavanje leta 2018 v *Lessingovi hiši v Wolfenbüttlu*, kjer je *Gottfried Ephraim Lessing* (1729–1781) prebival zadnje desetletje svojega življenja, ko je bil bibliotekar v znameniti *Bibliotheca Augusta*, Knjižnici vojvode Augusta. Opombe pod črto in pojasnila v oglatih oklepajih znotraj besedila so prevajalčevi

1 Delo *Modri Natan. Dramska pesnitev v petih dejanjih* (1779) je v slovenščini v knjižni obliki izšlo v prevodu Josipa Vidmarja (in s spremno besedo Janka Kosa) ob 200-letnici Lessingove smrti (Ljubljana: Državna založba Slovenije, 1981). V predavanju citirani odlomki so iz Vidmarjevega prevoda v tej izdaji.

je pred oči postavil ljudi, ki morajo *delovati* in ki naj jih pri tem vodijo utemeljeni *razlogi*. Živijo namreč v medsebojno sprtih in tekmujočih religijskih tradicijah in so se zdaj znašli v občutljivem političnem položaju krhkega premirja med dvema vojnoma. Morajo se na nek način sporazumeti, da bi lahko preživeli, in to kljub nadvse slabim izkušnjam v dotedanjih medsebojnih odnosih. Pred kakšno odgovornostjo so se znašli ti zelo različni ljudje? So dovolj svobodni, da se lahko odločijo prevzeti odgovornost za druge ljudi?

Tudi ko *Natan* neposredno tematizira konfliktno različnost treh religij, gre za vprašanje svobode in odgovornosti konkretnih ljudi pri tem. V prizoru, ko se *Natan* predstavi kot Jud, sultan *Saladin* kot musliman in mladi templjar kot kristjan, *Saladin* pravi:

Od teh treh
religij more biti ena sama
prava. Mož, kakršen si ti, ne more
ostati tam, kamor ga vrglo je
naključje rojstva; toda če ostane,
ima razloge v misli in izboru.
Razkrij mi to dognanje svoje [...]. (III/5, 84)

Lastne religiozne izbire in odnosa do drugih religij naj ne bi določalo dejansko poreklo, ampak svobodna in odgovorna odločitev za boljše iz utemeljenih razlogov. Oglejmo si zato na hitro akterje, ki nastopajo v *Natanu*.

»Mešani značaji« oseb

Lessing sam je imenoval svojega *Natana* za »dramsko pesnitev«. A kaj je v njej dramatičnega? Ko se predstava začne, so se vsi bistveni dogodki že zgodili: sklenjeno je bilo premirje med muslimani in kristjani; *Natan*, katerega družino s sedmimi otroki so v pogromu pobili kristjani, je posvojil krščansko siroto *Reho*; mladi templjar je *Reho* rešil iz goreče

hiše; Saladin je v njegovem obrazu nenadoma razpoznal poteze svojega izginulega brata in mu podaril življenje in svobodo. Dramatičnost dela je torej v tem, da se v toku srečanja in pogovorov oseb ujamejo mnogi posamični, slučajni in raznovrstni dogodki ter se združijo v smiselno zaporedje in celoto. Posledično se mora templjarski vitez odpovedati svoji vroči ljubezni, saj se izkaže, da je ljubljena Reha njegova sestra; zato pa se spet najde skupaj vsa družina in med »vsesplošnim objemanjem« – kot se glasi Lessingovo napotilo režiserjem – zastor pade.

Dramatičnost dela pa se ne napaja le iz presenetljivega ujemanja osebnih zgodb, ampak tudi iz značajev udeležencev, ki se pri tem razkrijejo. Pri tem nikakor ne gre za čiste, le k dobremu stremeče duše, temveč za »mešane značaje«, kot jih označuje Lessingov svojevrstni antropološki realizem. Že na začetku derviš Al-Hafi opiše način vladanja plemenitega Saladina kot »zelo redko prijaznega do ljudi« (I/3). V sami predstavi je Saladin kaj malo plemenit, ko se pusti pregovoriti svoji sestri, da naj Natanu odvzame posvojenko – in to zgolj iz radovednosti, kot sestra odkrito prizna! (IV/5) In to potem, ko je maloprej vneto soglašal z Natanovo parabolo o prstanu, mu ponujal prijateljstvo in si pri njem sposodil denar! (III/7) Vsekakor tudi Saladin ve, da »naša krepost ne nazadnje klije iz naših napak« (IV/4).

Tak »mešan značaj« je tudi templjarski vitez, ki bi v »navalu čustev, v vrtincu neodločenosti« (kot se opravičuje) Natana skoraj izdal zlobnemu patriarhu. Natanu kot Judu ne zaupa in napačno razume njegovo toleranco vse do konca, ko še svojega krščanskega brata obsodi, preden ga je sploh videl. Vsekakor sam prizna, da je »[...] mlad prismuk, ki sploh sanjari le v dveh skrajnostih, stori pa zdaj preveč in zdaj premalo« (V/5, 145).

Za »mešan značaj« imam tudi Dajo, Rehino krščansko varuško in družabnico, ki jo Reha imenuje »dobra hudobna Daja« (V/6). Iz ljubezni se muči s poskusi spreobračanja in v svoji vnemi izda celo Rehinega posvojitelja Natana – zares mešan značaj torej, ki pa vendar prispeva svoj delež k dobremu koncu zgodbe. Isto lahko rečemo za odvratnega patriarha, ki skuša zlobno soočiti Natana in samostanskega brata, a s tem

doseže, da se razjasnijo dejanska družinska razmerja udeležениh. Celo Natan končno vzdihne: »[H]vala patriarhu« (V/5).

Lessing v Natanu predstavlja konkretne ljudi, ne utelešenj vzvišenih idealov, ki bi jih ne zmogli posnemati; ljudi, kot sva jaz in ti, ki niti samih sebe ne razumejo in poznajo v celoti in ki se ne zmorejo docela izogniti prepletu svojih moči in šibkosti; ljudi, ki torej niso in *ne morejo biti povsem svobodni*. Temu je po Lessingu tako iz dveh razlogov. Najprej zato, ker osebe v gledališkem komadu ne začenjajo iz nič, ampak že nosijo s seboj pečat izkušenj iz otroštva in mladosti; te so potonile v podzavest, a pogosto vplivajo na njihov pogled na zunanji svet in odnos do njega. Take v duši speče podobe pridejo do izraza predvsem v srečanjih med templjarjem, Reho in Saladinom (na primer IV/3). Poleg tega pa odnose med osebami, še posebej ljubezenske, spremljajo močna čustva, kolikor sploh ne koreninijo v njih. Lessing postavlja na sceno vso lestvico očetovskih, materinskih, bratskih in sestrskih ljubezni, erotično ljubezen, ljubezen do bližnjega, do človeka in Boga. V enem od dveh ključnih prizorov, v pripovedi o *paraboli s prstanom/prstani*², je religiozna tradicija utemeljena z ljubeznijo med starši in otroci:

Ne temelje vse tri na zgodovini,
 napisani ali le sporočeni?
 Jih ne sprejemamo samo na vero
 in na zaupanje?
 Morda ni res?
 In kdo nam zbuja najmanj dvomov, komu
 zaupamo in verjamemo? Ne svojim,
 ki njihova smo kri in so nam
 od mladih nog dokazovali svojo
 ljubezen? Njim, ki so slepili nas,
 če biti zaslepljen bilo je dobro?
 Kako očetom svojim naj verjamem
 manj kakor svojim ti? (III/7, 89)

2 Parabolo o prstanu na kratko povzema zadnji citat iz Natana na koncu predavanja.

Koliko je Natan moder?

Lessingovo upodabljanje oseb, ki so obeležene z lastno preteklostjo, in »mešanih značajev«, povezuje filozofsko koncepcijo individualnosti, kakršno je razvil G. W. Leibniz s svojo *Monadologijo* (1714), z razvojem empiričnega opazovanja korelacije telo-duša ter empirično psihologijo, »izkustvenim dušeslovjem«, kasnejšega 18. stoletja. Zdi se, da lik Natana ne sodi v tak kontekst, saj je videti kot idealen lik. Vendar to ne drži. Tudi on je konkretna oseba, povezana z družbeno-političnimi razmerami in razmerji, le da je v primerjavi z drugimi osebami bistveno bolj razvil svoj karakterni profil in svoje samorazumevanje. Za to ponuja predstava dvojno razlago v drugem, še pomembnejšem, ključnem prizoru: delno psihološko, delno pa religiozno prepričljivo. A o tem kasneje.

Gledalec ima v začetku vtis, da religiozni nazori Natanu ne pomenijo dosti. Za svojo krščansko posvojenko Reho sicer najde krščansko varuško, toda sam je ne vzgaja niti za kristjanko niti za Judinjco; usmerja jo k odnosu do Boga, kakršnega naj bi imelo vsako razumno in odgovorno bitje do stvarnika in ohranjevalca sveta. V tem Lessing oziroma Natan soglaša z večino razsvetljencev. »Njemu odrekati je nočem – hčerko, ki ustvarjena bila je in vzgojena, da kras bo vsaki hiši, vsaki veri« (IV/7, 132). Zato Natan že na začetku ohladi Rehino preveč vneto verovanje v angele, ki ga je projicirala v svojega viteškega rešitelja. Natan njeno rešitev pripiše naravnemu toku dogajanja, a kljub temu vidi v tem roko Božje previdnosti:

Kaj pa, bilo
bi le preveč naravno in vsakdanje,
če bi te morda rešil pravi templjar;
a naj zato bilo bi manjši čudež?
Največji čudež pa je v tem, da nam
resnično pravi čudeži lahko
postanejo vsakdanji, morajo. (I/2, 17)

Rehina hvaležnost za čudež je po Natanu sicer na mestu – še enkrat poudari, da je bila njena sicer naravna pot rešitve dejansko čudež –, toda njeno naivno verovanje v angele očisti praznoverja. To je v skladu z Lessingovim razsvetljskim programom, ki ga je skiciral v *Vzgoji človeškega rodu* (*Erziehung des Menschengeschlechts*, 1780): preobraziti resnice razodetja v resnice razuma. Taka preobrazba pa mora biti pedagoško premišljena in si ne sme domišljati, da bo povsem prodrla v skrivnosti razodete resnice in jo naredila za odvečno. Reha dobro razume Natanovo prizadevanje in sama zavrne varuškino spreobračevalno vnemo ter panični strah, kako bo večno prekleta, če ne bo postala kristjanka:

Kaj ti je storil, da to seme uma,
ki ga čisto sejal je v mojo dušo,
se trudiš s ščavjem mešati in cvetjem
dežele svoje?

[...]

Saj pravim ti, uboga ženska
je pač kristjanka; mora iz ljubezni
trpinčiti; sanjarka je, ki meni,
da ve za splošno in edino pravo
pot do Boga (III/1, 73; V/6, 152)

Tudi samostanski brat v sporu s patriarhom relativizira krščansko pretenzijo na absolutnost v prid ljubeznivemu odnosu do drugih ljudi na temelju razumnega zaupanja v Boga; dobro ravnanje ima prednost pred partikularnimi verskimi nauki. In ta samostanski brat ni noben teolog, ampak naveden laik. Tu lahko razpoznamo Lessingovo grajo uradnih teologov njegovega časa. V drugi ključni sceni, razgovoru med Natanom in samostanskim bratom, ta meni, da bi bilo sicer pametneje, če bi Natan dal vzgojiti otroka krščansko, toda ljubil ga zaradi tega ne bi nič bolj, kot ga sedaj. Kajti:

Ljubezen pa otroku je potrebna,
 če tudi bi bila ljubezen divje
 živali; v tisti starosti – bolj kot
 krščanstvo. Za krščanstvo je še čas.
 In če dekle le zdravo in pobožno
 odraslo je pred vašimi očmi; pred božjimi ostalo je, kar je
 bilo. In ni sploh vse krščanstvo vstalo
 iz judovstva? (IV/7, 129).

Sprejemanje naravne pobožnosti in opozarjanje, da je bil Jezus Jud (V/6), izražata oba vidika Lessingove religioznosti. Lessing se večkrat sklicuje na produktiven medsebojni odnos med razumsko religijo in razodeto religijo. V toku človeške zgodovine se obe skupaj in vsaka posebej kritično in konstruktivno razvijata; ne izključujeta se med seboj, obe imata razsvetljijsko poslanstvo, ki ni nikoli do kraja opravljeno. Ta Lessingova »vzgoja človeškega rodu«, utemeljena na Božji modrosti in previdnosti, pride pri modrem Natanu do izraza v njegovi prožni korelaciji *razumskega zaupanja v Boga* in *eksistencialne pobožnosti*. V Natanovi osebi Lessing poveže Leibnizevo filozofsko teodicejo, ki optimistično dokazuje prestabilizirano harmonijo vsega dogajanja v svetu in realistično svetopisemsko pripoved o Jobu; slednja ničesar ne olepšuje in sklene z Božjim odgovorom Jobu, ki temu podari realistično spoznanje omejenosti njegovega obzorja in hkratno eksistenčno zaupanje v Božje ravnanje.

Temu ustrezno Natan pripoveduje samostanskemu bratu – in samo njemu – o svojem spreobrnjenju, o obratu od »nespravljivega sovraštva« do kristjanov in rohnenja proti Bogu v novo, temeljno zaupanje v Božje odločitve, kljub moralno nepojmljivemu poboju njegove družine. Gre za preobrat njegove volje v »najbolj notranjo predanost Bogu« (III/7, IV/7). Ta preobrat Natan takole opiše:

Počasi pa se vrnil je razum.
 Dejal je z blagim glasom: »Bog je le!
 Vendar je bil to tudi božji sklep!

Daj, pojdi! Delaj, kar že zdavnaj pojmiš,
česar gotovo ni izpolnjevatl težje
kakor dojeti, če le hočeš. Vstani!« (IV/7, 131)

Samostanski brat, ki je nekoč izročil Natanu otroka, na to zakliče:

O Natan, Natan! Vi ste
kristjan. Pri Bogu res, vi ste kristjan
in boljšega še ni bilo!

Natan mu odvrne:

O, blagor
nama! Ker kar vam dela me kristjana,
to dela meni vas za Juda! Toda
nikar samo se ne milujva. Zdaj
potrebno je dejanje! (IV/7,131).

Medreligijska toleranca kot področje svobode in odgovornosti

Povsem napačno bi razumeli specifično religioznost Lessingovega Natana, če bi v njej videli resignirano ali kvietistično držo. Natan pripoveduje svojo versko zgodbo samostanskemu bratu, »pobožnemu preprostežu«, ker »samo on razume, kako se Bogu vdani človek odloča delovati« (IV/7). Teodiceja Leibnizevega tipa, ki o predanosti v Bogu največkrat govori v jeziku zaupanja v Boga, povezuje realistični pogled na vsakokratno dogajanje z odločenostjo, da se aktivno deluje in uresničuje, kar se (z od Boga danim razumom) spoznava za dobro. Natan to uresničuje na področju verske politike, ko se zavzema za versko toleranco, ki mu jo tudi pogromi niso mogli dokončno sesuti.

To je bilo tudi področje pisatelja Lessinga samega, ki se je zavzemal za medversko toleranco v razmerah, ko s tem sicer ni bilo ogrože-

no njegovo življenje, gotovo pa njegov družbeni položaj. V času njegovega objavljanja tako imenovanih *Wolfenbüttelskih fragmentov* in ostrega publicističnega spora z zelo učenim, a tudi zelo reakcionarnim, teologom J. M. Goetzejem so mu ukinili dotedanjo oprostitev od cenzure, pred državnim sodiščem pa proti njemu pripravljali proces zaradi blasfemije. Taki procesi so bili takrat na primer proti Johannu Lorenzu Schmidtu zaradi njegove *Wertheimske Biblije* in proti Carlu Friedrichu Bahrdu zaradi njegovega prav tako racionalističnega prevoda *Nove zaveze*. *Wolfenbüttelski fragmenti* so bili izvlečki iz radikalne kritike krščanstva, v kateri je avtor (Samuel Hermann Reimarus) zelo konsekventno zagovarjal deistično religijo razuma [*Vernunftreligion*] in razglašal, da je tako imenovana »avtoriteta razodetja« nekaj nerazumnega in utemeljenega v prevari. Z objavo take kritike je Lessing spodkopaval še vedno obstoječo zvezo »trona in oltarja«, politične oblasti in konfesionalnega krščanstva. V *Natanu* predstavlja to zvezo patriarh, ki ga Lessing prikaže kot zelo nesimpatičnega. Na Dunaju, kjer je bil sedež državnega sodišča, je bila predstava *Natana* prepovedana. Po logiki takratne netolerance je bilo to povsem dosledno, saj je Lessing javno govoril na svoji »stari prižnici«, kot je sam imenoval gledališče.

V *Natanu* je revolucionarno kritiko *Wolfenbüttelskih fragmentov* uporabil produktivno za nič manj revolucionaren zagovor odprave zveze med državo in *eno samo in edino* religijo – tisto, ki je bila pač vsakokrat škoda za pravo – v prid medsebojne, kar pomeni tudi državne, tolerance treh monoteističnih religij. To je namreč sporočilo *parabole o prstanu/prstanih*, ki jo je Lessing povzel iz starejših virov, jo modificiral in postavil v središče svojega gledališkega dela. Kako drugačen in izzivalen je bil ta pledoaje v dotedanjih in takratnih razmerah, lahko uvidimo, če ga primerjamo s filozofsko disertacijo njegovega deda Theophila, ki ga je naš Lessing še osebno poznal. Filozofsko-pravno besedilo *De religionum toleratia* Theophila Lessinga iz leta 1699 namreč dokazuje, da lahko oblast kot javni kult (!) tolerira samo eno konfesijo in religijo; neizogibnih kompromisov in odstopanj, ki jih zahtevajo politični in ekonomski razlogi [na primer tuji trgovci v državi], ni mogoče načelno urediti, ampak jih je treba dopuščati in držati v ozkih mejah zgolj s *politično*

modrostjo. To v temelju netolerantno stališče je bilo sicer v praksi kmalu preseženo. S sprejemom francoskih hugenotov po letu 1685 [ko so ti po ukinitvi tako imenovanega Nantskega edikta množično zapuščali Francijo] so v sicer luteranski severni Nemčiji nastala območja z dvema javnima kultoma, s sprejemom katoličanov v zgodnjem 18. stoletju pa tudi taka s tremi.

Vnuk Lessing je šel še dlje od tega, ko je politično dejanskost predstavil tudi kot religiozno zaželeno normo. Vsekakor ni šel tako daleč, da bi se odpovedal tudi staremu temeljnemu načelu, po katerem je religija vezivo, »kit«, vsake družbe (*vinculum societatis*); ni mu šlo za toleranco v smislu sekularizma (ki religijo negira), ki ga je nekaj let kasneje uveljavila francoska revolucija (in je bil v Franciji leta 1905 tudi državnopravno etabliran). Pomesti religijo pod javno preprogo je bilo zanj tudi politično nemodro: za Lessinga je boljša državna toleranca vseh religij, ki so moralno resne (danes bi rekli: ki spoštujejo človekove pravice) in ki se kot religije medsebojno spoštujejo. Le redko je bilo opaženo, da središčna parabola o prstanu/prstanih izključuje zanikujoče izrinjanje religij iz javnosti. Dragi kamen na prstanu je bil namreč opal; ta pa v hermetično-alkimistični tradiciji, ki jo je Lessing še dobro poznal, simbolizira Božjo milost. Opal naj bi torej sporočal: nosilci tega prstana delajo dobro v zvezi z Božjo milostjo.

Beseda »milost« me navaja k še enemu opozorilu. Parabola o prstanu/prstanih vzbuja simpatije, ker dogmatski spor med religijami pretvarja v moralno tekmovanje med njimi. Ta preobrazba vsebuje polemične poante, ki so neposredno povezane z današnjo temo. Prva poanta bi bila, da ni Božja milost tista, ki podpira človeške nosilce prstana, temveč obratno: prstanu daje moč človekovo hotenje, da bo vztrajal v dobrem, da bo kljub vsemu delal dobro! Druga poanta je, da se je prvotni prstan verjetno sploh izgubil, kar pomeni, da nobena od treh religij nima možnosti, da bi se teoretsko dokazala kot edina povezana s pravim, prvotnim, prstanom. V *Vzgoji človeškega rodu* Lessing to možnost še pripisuje krščanstvu, v *Natanu* pa gre za moralno tekmovanje religij pod enakimi pogoji za vse. Če tega ne sprejmejo, ampak ostajajo dogmatično in moralnično samozadovoljne in pasivne, so »prevarane prevarantke« (IV/7).

Lessing tu kombinira parabolo o prstanu/prstanih s staro – v novejšem času tudi literarno uveljavljeno – temo o treh prevarantih: vsi trije ustanovitelji religij, Mojzes, Jezus in Mohamed, naj bi bili prevaranti. Toda pozor: Lessing sam to očita samo njihovim navideznim privržencem!

Tretja poanta bi bila, da Lessing konsekutivno zvezo milosti in vere (ki daje potem motiv in usmeritev ljubezni do bližnjega) prevede v medsebojno oplajanje *milosti* in *ljubezni*. S tem postane brezpredmetna vsa soteoriologija, vsa dramatika greha in odrešenja, ki jo je Lessingovo luteransko poreklo tako negovalo. Kristusa-odrešenika je zasenčil »dobri človek« Jezus (II/1), »prvi zanesljivi, praktični učitelj nesmrtnosti«, kot ga opredeli Lessing v *Vzgoji človeškega rodu* (1780, § 58). Takole predstavi *središčno parabolo o prstanu/prstanih* in njen poduk:

Vsak izmed vas ima očetov prstan.
 Zato verjemi vsak, da pravi je
 njegov. Morda da oče ni več hotel
 prenašati enega prstana
 tiranstva v svoji hiši! In gotovo
 vas ljubil je vse tri in vas enako
 ljubil; zato ni maral prizadeti
 dveh, da bi enemu ugodil. Dajte!
 Predajte vsak se svoji nepodkupni
 ljubezni, ki predsodkov ne pozna.
 Vsak prizadevaj si, kakor za stavo
 dokazati moč kamna v prstanu
 in bodi moči tej s krotkostjo, z milo
 spravljivostjo in dobrodelnostjo
 in srčno vdanostjo namene Božje – v pomoč! (III/7,91)

Problem teh poant ni toliko njihova dogmatična nepravovernost kot to, da puščajo neodgovorjeno vprašanje, kako utemeljiti medreligijsko toleranco *znotraj* vsake religije, *iz nje* same. Taka notranja utemeljitev pa je nujna: če druga dva načina verovanja toleriram *kljub* svojemu judovskemu ali krščanskemu ali muslimanskemu prepričanju ali mimo

njega (iz razlogov zunaj njega), to še ni dejanska toleranca, ni toleranca, ki spoštuje vrednote drugih dveh. Potrebna je toleranca *iz* (lastne) vere! Toleranca iz vere vsekakor tudi danes ni samoumevna, tudi med kristjani ne. Toda prav taka toleranca je in ostaja naloga tiste svobode in odgovornosti, ki ju je *Modri Natan* tako prepričljivo predstavil na odru.

Dodatek

[iz avtorjevega razmišljanja o (ne)toleranci pri Luthru]³

Toleranca v smislu priznanja in spoštovanja tuje religioznosti ni plauzibilna, ni verodostojna, če si kristjani prizadevajo, da bi bili tolerantni kljub svojemu krščanskemu verovanju, mimo njega ali brez njega. Zares je utemeljena le, če je utemeljena *iz* našega verovanja v Kristusa. Kljub svoji lastni netoleranci (in netoleranci njegovega časa) nam daje Luther za tako toleranco dvojno utemeljitev: 1. v razlikovanju med *lumen gratiae* kot prostorom našega vedenja in *lumen gloriae*⁴; 2. v veri v dejavno navzočnost Jezusa Kristusa »na desnici Boga Očeta«, to je v vsem sve-

- 3 Glej tudi Walter Spam, »Luthrova nestrpnost in evangeličanska zapoved strpnosti,« *Stati inu obstati* 10, št. 19-20 (2014): 160–66.
- 4 Po Luthru *lumen gratiae*, luč milosti, dana ljudem z Božjim razodetjem, omogoča spoznati, da ljudje nismo zmožni spoznati celovite Božje resnice in pravičnosti; ta bo razodeta/razkrita šele ob koncu časov v *lumen gloriae*, v luči Božje slave. Luther v polemiki z Erazmom v spisu »O usuznjeni volji« razlikuje »luč narave, luč milosti in luč slave« in razliko takole ilustrira: »V luči narave je nerešljivo, kako bi bilo pravično, da dober človek trpi, slabemu pa gre dobro. Toda to reši luč milosti [ki pokaže, da človeku nič ne pomaga, če si pridobi ves svet, a pogubi svojo dušo]. V luči slednje je nerešljivo, kako more Bog obsoditi nekoga, ki s svojimi lastnimi silami ne more drugače, kot da greši in je kriv. Tako luč narave kot luč milosti narekuje, da ni krivde pri nesrečnem človeku, marveč pri krivičnem Bogu, saj ne moreta drugače soditi o Bogu, ki okrona brezbožnega človeka zastonj, ne da bi imel kaj zasluga, drugega pa [...] obsodi, čeprav je morda manj ali vsaj ni bolj brezbožen. Toda luč slave narekuje drugače in bo tedaj pokazala, da je Božja pravičnost nadvse pravična in jasna, čeravno je pravičnost njegove presoje za zdaj nedoumljiva. Do tedaj moramo to verovati [...]«. (Martin Luther, *Izbrani spisi*, prevedla Nada Grošelj (Ljubljana: Nova revija, 2001), 449–50.)

tu, tudi v religijah. Napačno je mnenje, da postanemo s pristno toleranco ravnodušni do lastne vere v Kristusa in njegovo resnico – nasprotno, taka toleranca živi iz neponaredljivosti te vere za tistega, ki je toleranten *zaradi nje*.

Ravno tako bi bilo napačno, če bi menili, da taka toleranca implicira pavšalno priznanje resnice neke tuje religije. Pristna religiozna toleranca *iz vere* ni izraz dekadence, ampak znamenje sproščene in hkrati globoko utemeljene moči, ki ve, kdaj in kje je čas za misijonarsko prizadevanje in kdaj in kje ne.

Iz nemščine prevedel Marko Kerševan



PROTESTANTSKO KRŠČANSTVO IN POLITIKA

Tri pričevanja iz nemške zgodovine 20. stoletja

Marko Kerševan
Uvodno pojasnilo

V rubriki *Prevod* objavljamo tri prispevke k večni temi »Cerkev in politika« oziroma – glede na usmeritev naše revije – »protestantsko krščanstvo in politika«. Tema ni »večna« le zaradi večnosti političnih konfliktov, s katerimi se cerkve soočajo, se do njih opredeljujejo, vanje posegajo (ali se jih izogibajo), jih s svojimi posegi ali neposegi soproizvajajo. Večna je tudi zato, ker se morajo cerkve vedno znova vpraševati, kako konkretno upoštevati dvoje krščanskih izhodišč/spoznanj, ki naj bi usmerjala njihovo ravnanje nasproti politiki in v njej sami. Gre za dvoje izhodišč/spoznanj, od katerih ni mogoče zanikati ali ignorirati nobenega; upoštevati je treba oba, kljub neizogibnim napetostim ali celo nasprotjem med njima. Ostajati zgolj pri enem ali drugem je (zgodovinsko izpričana) pot v versko, moralno ali politično katastrofo. Naloga krščanske politične misli in prakse je, da odgovori na vprašanje, kako je mogoče upoštevati eno in drugo načelo v konkretni družbeno-zgodovinski življenjski situaciji in artikulaciji.

Gre seveda za (reformatorsko) krščansko načelo, da je »vstali Kristus Gospod vsega sveta«, da ni področja zunaj njegove vladavine in da se mora zato kristjanova vera izražati v njegovem delovanju na vseh življenjskih področjih. Drugo (ali prvo) je načelo, ki ga je luteranstvo za Luthrom formuliralo z naukom o »dveh kraljestvih«, o »dveh regimen-

tih«, o dveh načinih Božjega vladanja svetu – s Postavo in Evangelijem – in zato z dvema načinoma vernikovega delovanja v (še ne odrešenem) svetu, kakršen je.

(V okviru katoliške teologije in socialne doktrine je tema »Cerkev in politika« seveda drugače artikulirana in poimenovana, toda prav tako »večna« v iskanju (ne)mogočega odgovora na vprašanje, kako v tem svetu živeti (vero v) kraljestvo, ki ni od tega sveta.)

V reviji smo že objavili prevoda dveh klasičnih besedil, neposredno posvečenih tej temi: izbor/vpogled v znamenito zgodovinskosociološko (in teološko) raziskavo Ernsta Troeltscha »Družbeni nauki krščanskih cerkva in skupin« (*Stati inu obstati* 13–14/2011, s komentarjem Volkerja Drehsena) ter analitično in programsko Barthovo predavanje »Skupnost kristjanov in skupnost državljanov« (*Stati inu obstati* 23–24/2016). Objavili smo tudi prevod *Barmenske deklaracije iz leta 1934*, ki je v krizni in kritični situaciji krščanske vere in politike v Nemčiji pozikovala formulirati temeljna načela in »kažipote« krščanskega odnosa in delovanja (17–18/2013).¹

Tokrat objavljamo tri besedila, tri dokumente časa, s katerimi so se avtorji soočali s konkretnimi političnimi izzivi svojega časa in prostora. Gre za skrajno intenzivna, zavzeta, kritična soočanja z – vsaj v dveh primerih – skrajno stisko (pred grozečo politično katastrofo in po njej), h kateri so prispevali tudi verniki in cerkve same s svojo neustrezno dejavnostjo ali nedejavnostjo. Vsa tri besedila so iz nemškega prostora, iz časa soočanja z nacizmom ali njegovimi kasnejšimi posledicami. Ne slučajno v vseh treh odmeva omenjena Barmenska deklaracija; v dveh besedilih neposredno, eno kot da jo anticipira. V reviji smo ob 80-letnici njenega sprejema (Beseda urednika, 19–20/2014) že zapisali, da pomenijo njena načela, artikulirana v skrajno zaostrenih političnih razmerah in razmerjih, smerokaz ali vsaj opomin tudi širše in na daljši rok, torej tudi za nas danes. Prepričan sem, da lahko – mutatis mutandis – isto rečemo tudi za odgovore/nagovore, ki jih posredujejo tri tokrat prevedena bese-

1 Prevod Leona Novaka v okviru njegovega predavanja/članka »Izpovedujoča cerkev, Bekennende Kirche,« *Stati inu obstati* 13, št. 17–18 (2013): 210–13.

dila. Pa najsi vidimo naš sedanji čas in prostor kot zelo drugačna od tistih, iz katerih govorijo, ali pa morda kot ne tako drugačna!

Prvo besedilo je nekoliko skrajšana *pridiga luteranskega teologa Dietricha Bonhoefferja (1906–1945) ob prazniku reformacije v Berlinu, 6. novembra 1932*, prav na dan volitev v nemški Reichstag. Za pridigo si je 26-letni Bonhoeffer izbral odlomek iz Janezovega Razodetja, Apokalipse! Pri pridigi je bil navzoč tudi takratni nemški predsednik, stari Paul von Hindenburg (1847–1934), ki je marca tega leta ob ponovni kandidaturi tudi s podporo socialdemokratov premagal Hitlerja, ko se je ta potegoval za predsedniški položaj. Na novembrskih volitvah je Hitlerjeva stranka v primerjavi s predhodnimi julija 1932 doživela vidno oseko in zmanjšanje števila glasov, čeprav je ostala najmočnejša stranka v parlamentu; povečalo se je število komunističnih poslancev. Tudi v novoizvoljenem državnem zboru, s sprtimi levimi, sredinskimi in konservativnimi strankami, ni bilo mogoče sestaviti večinske vladne koalicije brez Hitlerjeve NSDAP. Po dolgem taktiziranju in omahovanju je 85-letni Hindenburg popustil prigovarjanjem in pritiskom ter 30. januarja 1933 imenoval za kanclerja Hitlerja. Popustil je tudi Hitlerju, ko je še istega leta razpisal nove volitve, na katerih je NSDAP – potem ko je Hitler z vladnimi ukrepi razbil komunistične in socialdemokratske organizacije – končno dosegla parlamentarno večino (v koaliciji z manjšim zaveznikom). Nadaljevanje je znano. Hindenburg je umrl aprila leta 1934.

Dietrich Bonhoeffer je bil vseskozi nasprotnik Hitlerja in nacional-socializma: svoj odpor je marca 1945 plačal z življenjem v nacističnem obračunu z zarotniki po atentatu na Hitlerja. O Bonhoefferju, njegovi teologiji in etiki, njegovem nasprotovanju nacizmu in sodelovanju pri zaroti proti Hitlerju je v naši reviji (3–4/2006, 48–75) obsežno pisal Nenad Vitorović ob izidu slovenskega prevoda izbranih Bonhoefferjevih spisov (*Odgovornost in svoboda*, Mohorjeva družba, 2005).

Drugo besedilo, (ki smo ga po viru, iz katerega smo prevajali, naslovili z nosilnimi besedami samega teksta: *Zablodili smo*), je tako imenovana *Darmstadtska izjava iz leta 1947*. Pod naslovom »O politični poti našega ljudstva« jo je 8. avgusta 1947 sprejel Bratski svet Evangeličanske cerkve v Nemčiji. Izjava je bila po koncu vojne in zlorabi nacizma prvi

poluradni dokument Evangeličanske cerkve, ki je konkretnije presodil in obsodil sodelovanje in sokrivdo nemških protestantov pri uveljavljanju nacizma.

Prva »izjava o krivdi«, tako imenovana »*Stuttgarter Schulderklärung 1945*« iz oktobra 1945², se je zadovoljila s sicer brezrezervnim priznanjem:

Z veliko bolečino izjavljamo: mnogim narodom in deželam smo povzročili neizmerno trpljenje [dobesedno: po nas je prišlo na mnoge narode in dežele neizmerno trpljenje]. Kar smo pogosto že govorili v naših verskih občinah, to izjavljamo zdaj v imenu vse Cerkve.

Takoj za tem pojasnjuje: »Dolga leta smo se sicer v imenu Jezusa Kristusa borili proti duhu, ki je našel svoj strašni izraz v nasilnem nacionalsocialističnem režimu.« V nadaljevanju obtožuje in ublažuje hkrati: »Toda obtožujemo se, da nismo pogumneje izpovedovali, zvesteje molili, zavzeteje verovali in gorečneje ljubili«. To je bilo tudi vse.

Stuttgartska izjava izzveni v samoobtoževanje, da so si cerkev in verniki premalo prizadevali za dobro, ne omenja pa, da bi bilo v njihovem delovanju lahko kaj slabega/zgrešenega in kaj bi to bilo. Darmstadtško besedilo v tem smislu nadaljuje/dopolnjuje stuttgartsko priznanje krivde. Pri nastajanju besedila so odločilno sodelovali Martin Niemöller (ki je bil tudi podpisnik prve izjave)³, ugledni luteranski teolog Hans

2 »Stuttgartska izjava o krivdi« ali »Stuttgartska izpoved krivde« (v nemščini »Stuttgarter Schulderklärung« ali »Stuttgarter Schuldbekanntnis«) je nastala ob prvem povojnem obisku Nemčije predstavnikov svetovnega Ekumenskega sveta Cerkev 18./19. oktobra 1945. Podpisalo jo je enajst uglednih članov sveta Evangeličanske cerkve v Nemčiji: Theophil Wurm, Hans Christian Asmussen, Hans Meiser, Heinrich Held, Hanns Lilje, Hugo Hahn, Wilhelm Niesel, Rudolf Smend, Gustav Heinemann, Otto Dibelius, Martin Niemöller. Objavljena je bila pod naslovom »Stuttgarter Erklärung« januarja 1946 v uradnem cerkvenem glasilu *Verordnungs- und Nachrichtenblatt. Amtliches Organ der EKD*. Nr.1, Jan. 1946.

3 Martin Niemöller (1892–1984) je bil v času nacizma sedem let v koncentracijskem taborišču in je avtor znane grenke »zgodbe« (ki kroži v več variantah): »Najprej so prišli po soseda komunista, pa sem bil tiho, saj nisem bil komunist, potem so prišli po socialista, pa sem bil tiho, saj nisem bil socialist, potem so prišli po sindikalista, pa sem bil tiho, saj nisem bil sindikalist, potem so prišli po Juda, pa sem bil

Joachim Iwand (že predvojni nasprotnik nacizma, ki je imel zato prepoved javnega nastopanja, po propadu nacizma pa postal profesor za sistematsko teologijo na univerzi v Göttingenu), pa tudi sam Karl Barth. Izjava ni postala del uradne zbirke merodajnih besedil Evangeličanske cerkve v Nemčiji kot na primer Barmenska izjava in tudi stuttgartsko priznanje krivde. Njena naklonjenost socializmu, nasprotovanje anti-komunizmu ter »krščanskim političnim frontam« so v času porajanja hladne vojne, delitve Nemčije in protisovjetske in protikomunistične mobilizacije izzivali nasprotovanje, tudi obsojanje. Bila pa je naklonjeno sprejeta na levem, kritičnem, krilu zahodnonemških protestantov in v širših cerkvenih krogih vzhodne Nemčije oziroma bodoče NDR.

V času sodobnih novih/starih napadalnih nacionalizmov, poglobljanja starih in novih neenakosti in delitev v svetu (tudi med krščanskimi verniki samimi) (p)ostaja njeno sporočilo živo in aktualno, vsaj kot spomin/opomin in izziv, če že ne kot neposreden smerokaz – ne le za Nemčijo in verjetno danes ne predvsem za Nemčijo. Ne slučajno je dobila svoje mesto v izboru »Velika besedila iz petstotih let: kaj je protestantsko«, ki ga je leta 2008 sestavil Friedrich Schorlemmer, evangeličanski teolog in socialdemokratski politik. Prav gotovo pa je velika slabost te izjave – kot tudi stuttgartske –, da ne govori o antisemitizmu in holokavstu ter sokrivdi nemških protestantov pri tem (čeprav so bili vidni pisci izjave, kot Iwand in Barth, v času nacizma znani nasprotniki antisemitizma in tudi razširjenega krščanskega protijudovstva). Tudi ta izjava kaže, da je v nemški javnosti (in cerkvah) zavest o širini in globini tega zločina in sokrivdi zanj zares prodrla šele v šestdesetih in sedemdesetih letih prejšnjega stoletja.

Tretje besedilo, *Misli o politični etiki*, je drugače intonirano kot prvi dve. Nastalo je kasneje, v mirnejšem obdobju petdesetih let prejšnjega stoletja (1957). Označujeta ga umirjenost in uravnoteženost v presojah in napotilih – tudi tako želi prispevati k temu, da se krize, zablode in katastrofe ne bi ponovile oziroma vsaj da ne bi sami kristjani s svojo (ne)dejavnostjo prispevali k njim. Avtor *Gustav W. Heinemann* (1899–1976) je

tiho, saj nisem bil Jud – potem so prišli pome in ni bilo več nikogar, ki bi se oglašil zame.«

tudi bil že predvojni nasprotnik nacizma, čeprav je to obdobje kot pravnik preživel dokaj mirno, brez zapora ali preganjanja. Sodeloval je pri sprejemanju Barmenske deklaracije in bil med podpisniki Stuttgartske izjave. V letih 1949–1955 je predsedoval sinodi Evangeličanske cerkve v Nemčiji. V povojnih letih je bil župan v Essnu, bil med soustanovitelji krščanskodemokratske stranke (CDU), eno leto notranji minister v vladi Konrada Adenauerja, a je kmalu odstopil, ker je postal oster nasprotnik takratne Adenauerjeve politike. Nasprotoval je njegovi politiki ponovne oborožitve Nemčije, enostranskega povezovanja z Zahodom in članstvu v Natu, saj je po njegovem vse to vodilo v poglobljanje razdeljenosti Nemčije in Evrope sploh, z nevarnostjo nove katastrofe. Leta 1957 je zato prestopil v socialdemokratsko stranko. V letih 1966–1969 je bil pravosodni minister. Od leta 1969 do leta 1974 je bil predsednik Zvezne republike Nemčije – v času kanclerja Willija Brandta, njegovega poklona žrtvam holokavsta v Varšavi, nove vzhodne politike, priznanja povojnih nemških meja, a tudi vietnamske vojne, radikalizacije protiiimperalističnega in protikapitalističnega upora med nemško (študentsko) mladino, ko se je ta v enem delu izrodil v terorizem skupin Baader-Meinhoff in RAF, ter začetka oboroženega policijskega obračunavanja s temi skupinami. Pridružujem se tistim, ki menijo, da je v težkih preizkušnjah svojega predsednikovanja ostal zvest zapisanim mislim v spodaj prevedenem besedilu.

Dietrich Bonhoeffer

Protestantska cerkev mora protestirati

Pridiga ob prazniku reformacije 6. novembra 1932 v Berlinu⁴

Vendar imam zoper tebe to, da si opustil prvotno ljubezen. Spomni se torej, od kod si padel, spreobrne se in opravlja prvotna dela. Če pa se ne spreobrneš, bom prišel k tebi in odstranil tvoj svečnik z njegovega mesta (...)

- 4 Dietrich Bonhoeffer, Predigt zur Offenbarung 2, 4–5, 7. (Berlin, Reformationsfest 6. 11. 1932) V *Dietrich Bonhoeffer Werke 12: Berlin 1932–1933*, ur. Eberhard Bethge et al. (München: Christian Kaiser Verlag, 1997), 423–30. Objavljamo nekoliko skrajšano pridigo, ki jo je imel Dietrich Bonhoeffer v Berlinu na prvo nedeljo po dnevu

Kdor ima uho, naj prisluhne, kaj govori Duh Cerkvam. Zmagovalcu bom dal jesti z drevesa življenja, ki je v Božjem rajju (Raz 2, 4–5, 7).

Vsem nam bi moralo postati jasno, da smo v dvanajsti uri življenja naše evangeličanske cerkve, da torej nimamo več dosti časa, ko bo odločeno, ali je z njo konec ali jo čaka začetek novega dne [...].

Zakaj ne uvidimo, da ta cerkev ni več Luthrova cerkev, da je bil Luther od hudiča stisnjen v kot, ko je v strahu božjem izrekel svoj »tukaj stojim« [»in ne morem drugače«], in da je ta njegov stavek zelo malo primeren, da bi ga mi današnji povzemali za njim. Preprosto ni resno ali pa je neodpušljivo lahkomišelnost in ošabnost, če se zabarikadiramo za to besedo, za tem stavkom. *Mi lahko drugače*, vsekakor bi morali drugače in bilo bi zares nečastno pred Bogom in ljudmi, če bi zmogli samo tako in ne drugače. Nihče od nas ni na zadnjem položaju, na katerem bi lahko le še v molitvi k Bogu rekel: ne morem drugače, pomagaj mi. Mi lahko in tudi moramo drugače.

Danes bo s prižnic tisočkrat odmevalo: Tukaj stojim, ne morem drugače. Toda Bog pravi: »Vendar imam zoper tebe ...«

Protestantska cerkev praznuje svoj dan. K njenim tradicionalnim obveznostim spada, da protestira. Protestirati mora, čeprav je lahko zelo različno, proti čemu. Tokrat torej proti sekularizmu v liku brezbožnosti, seveda tudi proti katolicizmu in njegovim nevarnostim, zdaj morda še posebej (pri čemer so seveda mišljene le politične nevarnosti). Dan protestantizma skratka pomeni protest: protest proti pretesnim sponam, proti dogmi in avtoriteti, protest za svobodo mišljenja in vesti, za svobodo posameznika; protest proti nemorali in neveri; protest proti vsem, ki niso v cerkvi in ki se zato za protest komajda zmenijo. Kako lahko in samozavestno protestiramo, saj imamo napisano pravico do tega. Kakšen krasen dan. Kričimo: Mi protestiramo! Toda Bog govori: »Vendar imam zoper tebe ...« To pomeni, da tudi Bog protestira. Proti komu? Proti nam in našemu protestu! Ali ne slišimo tega?

reformacije, 6.11. 1932. Prav na ta dan so bile volitve v Reichstag, po katerih je Hitler postal nemški kancler. Z oglasnimi oklepaji označene okrajšave in pojasnila so uredniški ali prevajalčevi. Po uporabljenem viru je prevzet tudi uredniški naslov pridige. Biblijski citati so po Slovenskem standardnem prevodu.

Protestantizem ne pomeni našega protesta proti svetu, temveč Božji protest proti nam samim: »Vendar imam zoper tebe ...«

Pretvarjamo se: v osnovi prav dobro vemo, da ne gre za »trden grad« [iz luteranske himne, po psalmu] niti za »tukaj stojim« niti za naš protest. Prav dobro vemo za Božji protest proti nam, vemo, da je prav dan reformacije najmočnejši Božji pohod proti nam. Toda tega nočemo priznati niti sebi niti svetu. Bojimo se, da nismo kos temu napadu; bojimo se blamirati pred Bogom in pred svetom, če bi to priznali.

Pustite Luthra končno v miru počivati in poslušajte evangelij, berite njegovo Biblijo, poslušajte Božjo besedo samo. Bog nas na sodni dan gotovo ne bo vprašal: ali ste zgledno praznovali dan reformacije, vprašal bo: ste poslušali in ohranili mojo besedo? Pustimo si zato reči: »*Vendar imam zoper tebe to, da si opustil prvotno ljubezen.*«

Da bi le zmogel zdaj to besedo izreči tako, da bi nas zbolelo! Kajti mora nas boleti, sicer ne bi bila Božja beseda. Toda vidim, da si že zdaj – kot pri branju slabega romana – najprej preberete o srečnem zaključku zgodbe, da vas sama predhodna zgodba ne bi le preveč vznemirila in da si lahko še vedno rečete, saj se bo vse dobro končalo. *Vendar jaz imam zoper tebe, da si zapustil prvotno ljubezen.* Razlika med tem, kar je bilo tu imenovano kot prvotna ljubezen, in vsem drugim, za kar običajno uporabljamo to ime, je zelo pregnantna. Onkraj te prve ljubezni ni več nobene druge ljubezni. Prvotna ljubezen je edina ljubezen, ki sploh obstaja – kajti gre za ljubezen iz Boga in k Bogu; zunaj nje je le sovraštvo, zapustiti jo, pomeni zapustiti Boga, zapustiti brate; pomeni, da zmoremo Boga in svet le še sovražiti.

Vendar imam zoper tebe, da si opustil prvotno ljubezen – torej je bilo vendarle nekoč drugače! Torej je bil vendarle pri tebi nekoč drugačen začetek! Torej se je nekoč s tabo vendarle nekaj zgodilo. Nekoč si imel – ali morda nisi? – vendar nekaj opraviti z Bogom. Nekoč si vendarle molil k njemu, mu govoril o svojih stiskah in hudem, ga vendarle ljubil; nekoč si vendarle menil, da moraš poizkusiti z Bogom. Nekoč se je okoli tebe vendarle nekaj zares dogajalo; tiste druge, ki ti gredo na živce, ki ti povzročajo toliko muk, si nekoč ljubil, ker si pri tem mislil na Božjo ljubezen. Nekoč si vendarle menil, da bi moral biti Bog gospod

nad tvojim življenjem, vse do notranjih skritih globin. In to je tudi bil, ko si z Jezusom Kristusom v mislih in srcu šel med brate. *Vendar imam zoper tebe ...*

[...] Reformacijska cerkev je cerkev tistih, ki se ne izmikajo klicu k pokori, tistih, ki pustijo, da je tu Bog Bog; ta cerkev ve, da mora tisti, ki stoji, paziti, da ne pade; da se torej ne sme ponašati s tem, da stoji. Naša cerkev stoji v Božji besedi in v tej besedi smo mi tisti, ki bodo sojeni. Cerkev apostolov in Luthra je cerkev, ki dela pokoro, je cerkev, ki pusti Bogu, da je Bog.

Verovati, pokoriti se, pomeni pustiti Bogu, da je Bog; pomeni, da smo mu poslušni/pokorni [*gehorsam*] tudi v našem delovanju, prav posebej v našem delovanju. Nihče, ki pozna cerkev, se ne bo pritoževal, da cerkev nič ne dela, da ničesar ne stori. Ne, cerkev postori neskončno mnogo, tudi z mnogo požrtvovalnosti in zaresnega truda. Toda mi vsi tako opravljamo mnoga druga, tretja in četrta dela, ne pa tistih prvih, *prvotnih*. In prav zato cerkev ne opravlja odločilnega. Praznujemo, reprezentiramo, skrbimo za mladino, za socialno pomoč in blaginjo, izvajamo protiateistično propagando. Toda ali opravljamo tista prvotna dela, ki so odločilna za vse? Ali ljubimo Boga in brate s tisto prvo, strastno gorečo ljubeznijo, ki tvega vse – razen Boga?

Ura naše cerkve se je približala. Bog je bil dolgo potrpežljiv. Za samo uro ne vemo. Vsak trenutek lahko pride nad nas in vse pomete. Povsod je nemir. Bog se je že poslužil najbolj čudnih orodij za svoje rušilno delo. Zgodba o razrušenju Jeruzalema po nevernikih nam začenja postajati po svojem pomenu strašno blizka. Danes ni čas za velike besede o potrebnih junaških dejanjih ob takem zlomu. Kakorkoli bo prišlo – Bog bodi Gospod.

Bomo obstali, bomo prestali, bomo zmogli verovati do konca? Bodočnost nas navdaja s strahom. Toda Božja obljuba nas tolaži. Blažen, kdor je k njej poklican.

Zablodili smo ...

Darmstadtska izjava 1947⁵

1. Prejeli smo besedo o spravi sveta z Bogom v Kristusu. To besedo naj bi poslušali, sprejeli, se po njej ravnali in usmerjali. Ta beseda pa ni slišana, ni sprejeta, ne more voditi našega ravnanja, če se ne pustimo osvoboditi [*freisprechen*] naše krivde, tako krivde naših očetov kot nas samih, in če se s Kristusom, dobrim pastirjem, ne vrnemo domov z vseh naših zgrešenih in zlobnih poti, na katere smo kot Nemci zablodili v našem političnem hotenju in delovanju.

2. Zablodili smo, ko smo začeli sanjati sen o posebnem nemškem poslanstvu, kot da bi nemško bistvo lahko ozdravilo svet. S tem smo pripravljali pot za neomejeno uporabo politične moči in povzdignili našo nacijo na Božji prestol. Pogubno je bilo, da smo začeli našo državo utemeljevati samo na močni vladavini (navznoter) in vojaški moči (navzven). Tako smo zavrgli našo pravo poklicanost, da z darovi, ki smo jih Nemci prejeli, sodelujemo pri skupnih nalogah ljudstev.

3. Zablodili smo, ko smo začeli vzpostavljati »krščansko fronto«⁶ proti nujnim preureditvam v družbenem življenju ljudi. Maščevala se nam je povezanost Cerkve s silami, ki so ohranjale staro in podedovano. Izneverili smo se krščanski svobodi, ki nam dovoljuje in nas spodbuja, da menjamo življenjske oblike, kjer sožitje ljudi spremembe zahteva. Zanikali smo pravico do revolucije, tolerirali in odobrvali pa razvoj v absolutno diktaturo.

4. Zablodili smo, ko smo menili, da moramo oblikovati fronto dobrega proti zlu, svetlobe proti temi, pravičnih proti nepravičnim v političnem življenju in s političnimi sredstvi. Z vzpostavljanjem političnih, socialnih in svetovnonazorskih front smo popačili svobodno ponudbo Božje milosti vsem in prepustili svet njegovemu samoopravičevanju.

5 Das Darmstädter Wort des Bruderrates der Evangelischen Kirche in Deutschland, »Ein Wort zum politischen Weg unseres Volkes« (8. 8. 1947). V *Kirchliches Jahrbuch 1945–1948* (Gütersloh, 1950), 220–22. Naslov nad prevodom in pojasnila v oglatih oklepajih so uredniški ali prevajalčevi.

5. Zablodili smo, ko smo prezrli, da bi moral ekonomski materializem marksističnega nauka spomniti Cerkev na nalogo in obljube, ki jih ima cerkvena skupnost za življenje in sožitje ljudi v tostranstvu. Opustili smo, da bi se v skladu z evangelijem o prihajajočem Božjem kraljestvu in po njegovi meri v imenu krščanskosti zavzeli za stvar revnih in brezpravnih [dobesedno: naredili stvar revnih in brezpravnih za stvar krščanskosti].

6. Ko to spoznavamo in priznavamo, vemo, da smo kot Kristusova skupnost osvobojeni za novo, boljše služenje v Božjo slavo in večno in časovno blaginjo ljudi. Naše ljudstvo (in znotraj njega predvsem mi, kristjani), ne potrebuje parole »krščanstvo in zahodna civilizacija«, temveč spreobrnitev k Bogu in obrnitev k bližnjemu v moči Kristusove smrti in vstajenja.

7. Pričali smo in pričujemo danes na novo: »Z Jezusom Kristusom smo osvobojeni iz brezbožnih spon tega sveta v svobodno in hvaležno služenje Božjemu stvarstvu« [Barmenska izjava]. Zato prosimo in rotim: ne dopustite, da bi vam zagospodoval obup, kajti naš Gospod je *Kristus*. Ne predajajte se brezverni ravnodušnosti, naj vas ne zavajajo sanje o boljši preteklosti ali špekulacije o bližajoči se vojni; svobodno in trezno prevzemimo odgovornost, ki jo imamo vsi skupaj in vsak od nas za izgradnjo boljše nemške državnosti, ki bo v službi prava, blagostanja, notranjega miru in sprave med narodi.

Darmstadt, 8. avgusta 1947

Gustav Heinemann
Ni nobenega izgovora
*Misli o politični etiki*⁶

1. *Politična diakonija*

Krščanskost brez služenja je kot drevo brez sadu. Naša služba pa ni namenjena le cerkvi in ljudem, ki si ne morejo pomagati (bolni, sta-

6 Gustav Heinemann, *Im Schnittpunkt der Zeit: Reden und Aufsätze*, Mit einem Vorwort von Helmuth Gollwitzer (Darmstadt: Verlag Stimme der Gemeinde, 1957), 70–80. Naslov in pojasnila v oglatih oklepajih so uredniški ali prevajalčevi.

ri, zaprti), ampak tudi zdravim ljudem na vseh življenjskih položajih. Diakonijo moramo razumeti kar se da široko. H krščanskemu služenju sodi tudi soodgovornost za državljsko skupnost in njene ustanove na vasi, v mestu in državi, za politične stranke, podjetja in poklicna združenja.

2. Naše mesto

Različni ljudje imajo različne naloge. Kje je tvoje mesto v množici nalog? Odgovor daje Bog z darovi, ki jih je nekomu dal. Bog nam je dal različne darove. Z darovi nas je napotil na mesto našega služenja.

3. Naše zavore

Naše cerkve je stoletja vodila deželna oblast. Tako so nastali pridigarški položaji tudi brez živih verskih skupnosti. Dolga stoletja je bila oblast povezana z dednimi monarhijami. Od tod podložniški duh, ki živi še danes.

Danes smo kot kristjani in kot državljani soodgovorni za cerkev in državo: cerkveno vodenje in posvetna oblast danes izhajata – čeprav na različne načine – iz nas kot članov verske občine in državljanov.

Oblast ni več naš gospod(ar), bila naj bi naš služabnik. Vsi smo soodgovorni za to, kakšna je in kakšne so njene odločitve. Vsi imamo pravice in dolžnosti, da jo volimo in mnogi od nas smo poklicani k javni službi in odgovornosti – v samoupravi, stranki, vladi.

4. Ali sodi politika na področje Kristusovega gospodovanja?

Barmenska izjava iz maja 1934 pravi v drugem členu:

»S tem, ko je Jezus Kristus Božja obljuba/zagotovilo [Zuspruch] odpuščanja vseh naših grehov, je hkrati in z enako resnobnostjo tudi Božja mogočna pravica/zahteva [Anspruch] do vsega našega življenja; po njem se nam dogodi vedra osvoboditev iz brezbožnih spon tega sveta v svobodno in hvaležno služenje njegovim stvaritvam.«⁷

⁷ Glej *Protestantizem*, tematska številka revije *Poligrafi* 21-22 (2001), 156; glej tudi prevod Leona Novaka v *Stati inu obstati* 13, št. 17-18 (2013), 211.

Božja obljuba *in* Božja zahteva! Pravica do *vsega* našega življenja! Pravica torej tudi do našega življenja in delovanja kot državljanov v javni službi katerekoli že vrste. Barmenska deklaracija izrecno dodaja: »Zavračamo napačni nauk, da obstajajo področja našega življenja, na katerih ne pripadamo Jezusu Kristusu, ampak drugim gospodarjem.«⁸

5. *Luthrov nauk o dveh kraljestvih*

Pri tem nam bo pomagalo Luthrovo razlikovanje dveh kraljestev ali dveh načinov Božjega gospodovanja – preko Postave in preko Evangelija. Luther se je moral spoprijeti na dveh frontah, s papežem in z »zanesenjaki« [»*Schwärmer*«]. Z razlikovanjem dveh kraljestev je nasprotoval klerikalnim oblastniškim pretenzijam cerkve nasproti državi in utopiji zanesenjakov po izboljšanju sveta z evangelijem.

Treba pa je preprečiti, da bi se zaradi tega resignirano spoprijaznili s svetom. Zato danes zavzeteje kot Luther vprašujemo o srečanju obeh kraljestev v Bogu. Tudi po Adamovem grešnem padcu je minljivi svet prostor dejavnega bogoslužja človeku in njegovi blaginji, pa čeprav človeško prizadevanje ne more odpraviti nepopravljivosti (padlega) sveta.

6. *Realizem Biblije*

Biblija nam govori, kdo in kaj je človek. Je podoba Božjega stvarjenja, ki se ne zmore samo odrešiti, je pa deležno obljube odrešenja po Jezusu Kristusu. S tem je kristjan po eni strani zavarovan pred iluzijo, da bi videl ali v državi ali v etičnem ali v tehničnem razvoju pripravljavce poti v zemeljski raj, raj pravičnosti ali večnega miru. Ni pokristjanjenja (samoodrešenja) sveta. Zato države – kakršne koli oblike že je – ne smemo pobožanstviti, ne smemo podleči idealističnemu zanesenjaštvu. Ne smemo pa države – kakršne koli oblike že je – v temelju zaničevati ali dopuščati, da zapade v anarhijo. Država je Božja ureditev z nalogo, da pomaga dobremu in nasprotuje zlemu (tudi s silo).

S tem je kristjan po drugi strani obvarovan, da bi odpisal katerega-koli sočloveka. Ni nevrednega človeškega življenja, ki bi ga smeli uničiti. Ni zanikovalca Jezusa Kristusa, ki bi mu – na primer zaradi politič-

8 Prav tam.

nega nasprotovanja – smeli odreči Jezusovo pričevanje. Kristus ni umrl *proti* Karlu Marxu ali proti boljševikom, temveč *za* njih, kakor za vse nas. Zato proti drugim ne smemo vzpostavljati nikakršnih krščanskih front (na primer v strankah ali v sindikatih).

7. *Usmerjanje po evangeliju ali po cerkvi?*

Gospodstvo Jezusa Kristusa za nas pomeni, da v položaju, ki nam je bil dodeljen, poslušamo evangelij (tako v zasebnem življenju kot v javni službi). Biblija ni knjiga receptov, v kateri bi v geslovniku za vsako situacijo našli ustrezno, vnaprej izdelano navodilo. Prav tako nam nihče v cerkvi, tudi cerkveno vodstvo (prezbiterij, sinoda, škof), ne more v imenu Jezusa Kristusa zavezujoče reči, kaj moramo storiti. Tudi v cerkvi ni nihče gospodar naše vesti. Hkrati pa je Biblija več kot knjiga o splošnih »ureditvah« ali »mejnikih«, znotraj katerih lahko prosto presojamo in odločamo, in tudi cerkev je nekaj drugega kot govorilnica [*Sprechsaal*].

8. *Osebna odločitev*

Svoje odločitve moramo sprejemati osebno, ker Bog resno jemlje vsako svojo stvaritev. Odločitvi ne moremo ubežati, Bog nas je poklical po imenu. To je resnoba in hkrati veličina evangelija, zlasti v reformatorskem (protestantskem) razumevanju.

Pri vseh odločitvah, tudi v politiki, moramo biti kar se da poslušni/pokorni Jezusu Kristusu. K poslušnosti nam pomagajo Božja beseda v evangeliju kot tudi nasvet in molitev bratov.

9. *Bratska skupnost*

Naše sedanje politične odločitve so različne, celo nasprotujoče si (na primer o oboroževanju ali o obvezni vojaški službi). To ni po Božji volji.

Zato ne smemo obtičati v različnosti naših odločitev; drug drugega moramo iskati v tem, kar nam pomaga k isti poslušnosti, h kateri smo vsi poklicani. Naša cerkvena skupnost se ne sme razbiti zaradi različnosti naših političnih odločitev, saj je utemeljena v skupnosti vere v Jezusa Kristusa, ki presega vse razlike v mnenjih in presojah.

10. Božja obljuba

Politika ni bolj ogrožena od demonov kot na primer poslovnost ali zakonska zveza. Na vseh področjih smemo upati na odpuščanje v Jezusu Kristusu. Zato ni nobenega izgovora pred klicem k odgovornosti in dejavnosti tudi v javnem življenju.

VIR

Schorlemmer, Friedrich, ur. 2008. *Was protestantisch ist: Große Texte aus 500 Jahren*, 29–32, 103–4, 243–47. Freiburg, Basel in Dunaj: Herder.

Iz nemščine prevedel Marko Kerševan



GOVOR PREDSEDNIKA DRŽAVNEGA ZBORA DEJANA ŽIDANA OB DNEVU REFORMACIJE 2019 V LJUBLJANI

Spoštovani predsednik republike Borut Pahor, visoki in cenjeni gostje, dragi državljanke in državljani, Slovenke in Slovenci!

Zgodovina slovenskega naroda je dolga in bogata. In četudi v očeh drugih nismo bili nikoli največji ali najmočnejši, se obilje našega naroda najjasneje izraža skozi jezikovno in kulturno identiteto; tj. skozi zbirko vrednostnih, materialnih in intelektualnih, tudi duhovnih značilnosti, ki so na neizbrisljiv način zaznamovale našo skupnost.

Dojemanje skupnosti, ki ima svoj temelj v jeziku, ima v evropskem prostoru dolgo domovinsko tradicijo. Da je kontinuiteta jezika edini znak in dokaz narodovega življenja, sicer ne moremo trditi, se pa skozi zgodovino jezika obenem kaže tudi zgodovina naroda, ki ga je govoril. V jeziku se zrcali moč, razvoj, napredovanje ali nazadovanje naroda v desetletjih in stoletjih. Je varuh narodovega spomina.

Nocoj, spoštovane in spoštovani, na predvečer državnega praznika obeležujemo prelom časa in civilizacijski preskok v kulturnem in jezikovnem popotovanju slovenskega naroda. Dan reformacije je vedno označen z bogastvom sporočil, a domala vsi največji pomen dajemo začetku razvoja slovenskega knjižnega jezika.

Reformacija je kot gibanje namreč pričevala času, ko je kompleks družbenih dilem močno polariziral takratno družbo. Nenadomestljivo je vplivala na versko, politično, družbeno in kulturno sliko Evrope, ki se je začela izvijati iz preteklih težkih spon v nov prepород. Izjemni posamezniki, kot so Primož Trubar, Jurij Dalmatin, Adam Bohorič

in Sebastijan Krelj, so ta preporod znali povezati s potrebami naroda. Vzpostavitev lastnega knjižnega jezika v času reformacije je namreč slovenski narod vodila v nadaljnji razvoj.

Slovenščina je za časa Trubarja že imela bogato izročilo in se je uporabljala kot jezik javnega življenja, vendar ni bila nikoli sistematično pisana. Tudi sicer je bila pismenost privilegij le peščice najpremožnejših. Delež pismenega prebivalstva na Slovenskem v 16. stoletju se je namreč gibal med tremi odstotki na začetku in komaj osmimi odstotki ob koncu stoletja.

Trubar si je, resda iz globoko verskih razlogov, prizadeval za opismenjevanje in rabo jezika med vsemi sloji prebivalstva. Protestantsko prepričanje je namreč pomenilo izjemen odmik od tedanje verske prakse. Kot edina prava pot je bila razumljena posameznikova osebna, notranja vera, brez posrednikov med človekom in bogom, kar je pomenilo tudi, da je človekov prvi ali materni jezik postal instrument osebnega razumevanja svetopisemskega izročila.

Pisano besedo je Trubar želel približati večini, preprostim ljudem. S tem jim je bilo dano orodje za enakopravnejše in pravičnejše udejstvovanje v družbeni sferi. Pri nižjem sloju je odklenil potencial ustvarjanja in prispevanja družbi; kdor je to znanje uporabil, je napredoval. Pismenost je tako kot danes pomenila posedovanje kompetenc, ključnih za osebno rast posameznika.

Ta korak je od Trubarja zahteval daljnovidnost in širši premislek o jeziku, o vzpostavitvi neke celostne tvorbe, o nadaljnji rabi, tudi razvoju. Zahteval je tudi odgovor na vprašanje, komu je ta jezik namenjen. Pripadnost jeziku je začela postajati pripadnost skupnosti.

To vprašanje pa v času vihrave evropske zgodovine nikoli ni bilo samo naše. Na tak ali drugačen način se je pojavljalo vsem narodom, s katerimi smo delili skupen, a vedno raznolik in pester evropski prostor.

Ker smo Slovenke in Slovenci svoje zasluženno mesto na zemljevidu Evrope in v svetovni skupnosti narodov dobili zahvaljujoč reformatorjem, se na tem mestu navežem kar na njih. Prav s svojim delovanjem so vselej dokazovali, da ni nasprotja med iskrenim prizadevanjem za

izboljšanje usode lastnega naroda, kulture in jezika ter širino evropskega duha in njegove različnosti.

Tudi danes, ko smo maloštevilni narodi postavljeni pred zahtevno nalogo varovati dragocenost lastne jezikovne in kulturne edinstvenosti ali sprejemati veličino raznolikosti, ki nas obdaja, se moramo zavedati, da je eno in drugo mogoče samo vzajemno krepiti. Skrb za ohranjanje našega jezika ne pomeni zapiranja ali ograjevanja odprtosti našega duha. Skrb za ohranjanje lastnega jezika ter razvoj in napredek našega naroda zmoremo in moramo izkazovati drugače.

1. *Ljubezen do slovenskega naroda in jezika se kaže skozi našo skrb za kulturo, kulturno ustvarjanje in njene ustvarjalce.*

To od nas zahteva tudi, da si postavimo ogledalo in priznamo pretekla napake, ko kulture nismo znali postaviti v središče javnega interesa. Danes kultura potrebuje novo reformacijo, nov zagon. To pomeni spodbujanje ustvarjalnosti naših ljudi, še posebej mladih, pri njihovih ambicioznih in inovativnih projektih. Pomeni tudi izboljšanje pogojev delovanja kulturnih ustvarjalcev.

Povečanje dostopnosti do teh kulturnih dobrin čim širši javnosti in vse večje zavedanje pomena kulture kot družbene vrednote si podajata roke. Navsezadnje lahko mi sami to pokažemo z večjim udejstvovanjem v ljubiteljski kulturi, z obiskom predstave v občinskem kulturnem domu, koncerta ali plesnega nastopa mladih učencev lokalne glasbene šole.

2. *Ljubezen do slovenskega naroda in jezika se kaže skozi našo skrb za znanost, razvoj in intelektualni naboj skupnosti.*

Kritično razmišljanje v maternem jeziku ima svoje korenine prav v izročilu reformacije. Krepitev slovenskega strokovnega in znanstvenega jezika je tako kot na vseh drugih področjih javnega življenja pomembna. Pri tem pa moramo zagotavljati odprtost slovenskega šolskega in znanstvenega prostora, da bo naša država (p)ostala globalno stičišče inovativnih ljudi, idej in znanja.

Ne pozabimo – glas Slovenije v svetu so njeni ljudje, njihovi vrhunski športni dosežki, zgodbe kolektivnega uspeha; nič manj pa tudi izjemna znanstvena dognanja in tehnološke inovacije mnogih Slovenk in

Slovencev, ki so za naše potrebe in težke izzive prihodnosti globalne družbe našli številne napredne rešitve.

3. *Ljubezen do slovenskega naroda in jezika se kaže skozi njegovo javno rabo, podpora pisani besedi in knjigi.*

V času protestantizma je bila odprta prva javna knjižnica. Skupnosti je omogočila prostor, kjer je bilo znanje dostopno vsem. Mnogi bi rekli, da nova digitalna realnost knjižnicam ni naklonjena. A močno verjamem, da bodo ostale kulturno središče naroda in zato jih je treba krečiti tako na lokalni kot nacionalni ravni. Njihova tradicionalna naloga ostaja tudi danes v veliki meri relevantna, dopolnjujejo pa jih nove potrebe in pričakovanja uporabnikov.

Knjižnice naj bodo prostor kreativnosti, kjer vzniknejo sanje in rastejo nove ideje; prostor srečevanja in sodelovanja, ki ga sooblikujejo uporabniki; prostor živahnega študijskega dogajanja in središče akademskih procesov. Naložbo prihodnjega razvoja slovenskega naroda bi tako morali realizirati v novem nacionalnem univerzitetnem stičišču znanja in enemu redkih javnih prostorov slovenske kulture, ki bi bil zgrajen v samostojni državi.

4. *Ljubezen do slovenskega naroda in jezika se kaže skozi premišljeno vpeljavo digitalizacije in novih tehnologij.*

Za jezik in kulturo velja, da sta razpeta med tradicijo in inovacijo. Tega, da smo Slovenci bralni narod, vse prodornejše digitalno okolje ne bo spremenilo. V resnici beremo in pišemo več, kot so ljudje kadarkoli brali in pisali. Vsekakor pa se z vstopom digitalizacije v vse dimenzije našega življenja odnos do načina dojemanja sveta literature in knjige spreminja. Mnogokrat smo prikrajšani za tiste lepe občutke pri obratovanju listov knjige ali ob posebnem vonju kupa starih knjig na knjižni polici. Menim, da ima knjiga za Slovence velik simbolni pomen, zato je naša odgovornost, da še naprej spodbujamo slovensko založništvo, tudi prevajalce ter kvalitetne knjižne programe.

5. *Ljubezen do slovenskega naroda in jezika se kaže skozi priznavanje slovenščine kot jezika nas vseh, tudi najranljivejših.*

Prej omenjene nove tehnologije in digitalni razvoj so tisti, ki lahko jezik posamezniku tudi približajo. To še posebej velja za različne ranljive skupine in osebe s posebnimi potrebami, ki za jezikovno sporazumevanje sicer uporabljajo drugačne poti, morajo pa biti enakovredne običajnim. Danes imamo na voljo glasovne slovarje, slovarje z gibljivimi slikami, sintetizatorje govora in druga orodja, ki jim omogočajo boljše izražanje v maternem jeziku.

Morda se kdaj premalo zavedamo, kaj pomeni, da je slovenščina skujen jezik res vsem državljanom in državljanom Republike Slovenije. Zato je pomembna pobuda, ki jo iskreno podpiram, da se v ustavo zapiše pravica do uporabe slovenskega znakovnega jezika kot maternega in avtohtonega jezika njegovih uporabnikov, gluhih, naglušnih in gluhoslepih. Tako bomo naredili pomemben korak k enakopravnemu priznavanju jezika, skupnosti uporabnikov pa omogočili, da se učijo v svojem jeziku in o svojem jeziku.

Spoštovane, spoštovani, slovenščina je živ in vitalen jezik. Je ena najprepoznavnejših prvin naše identitete. Med drugim ima največje število narečij na svetu glede na število prebivalcev, ki jo uporabljajo kot materni jezik. Bodimo ponosni na to bogastvo besed in posebnosti naše jezikovne skupnosti.

Slovenščina se razvija in spreminja, vendar presenetljivo mnogo počasneje, kot se je spreminjala do in v 16. stoletju. Ostaja temeljni gradnik našega naroda, kljub pojavu novega slovenskega besedja, v katerem se zrcalijo predvsem posledice aktualnih družbenih in tehnoloških sprememb.

Verjamem, da slovenščina ni ogrožena in bo prisotna zaradi svojih posebnosti, značilnosti in izjemnosti jezikovne strukture. Poskrbimo, da bo raba slovenščine stvar vzgoje, da jo bodo mladi znali govoriti in jo bodo predvsem radi uporabljali. Za vse nas pa naj ostaja močna vez, ki nas združuje, vir naše samobitnosti in steber notranje moči naše države.

Draga Slovenija, želim ti vse dobro!



UDC 274(497.411)"19"

Klaudija Sedar

Mentaliteta prekmurskih evangeličanov v začetku 20. stoletja

Prispevek se osredotoča na mentaliteto prekmurskih evangeličanov v Prekmurju v začetku 20. stoletja, ko so priprave na priključitev Prekmurja in združitve prekmurskih Slovencev z matičnim narodom vse bolj zorele, čemur pa naj po dosedanjih zapisih evangeličani ne bi bili posebej naklonjeni. Z namenom, da se izpostavi dosedanji, predvsem nepristranski, pogled na to tematiko, je v prispevku poudarek na raziskovalnih spoznanjih dveh velikih strokovnjakov na področju protestantizma v Prekmurju, žal že obeh preminulih, dr. Mihaela Kuzmiča in mag. Franca Kuzmiča. Za razumevanje mentalitete so predstavljeni najprej organizacija evangeličanske cerkve, potem izobraževalna središča, v katerih so prekmurski evangeličani pridobivali svoje znanje, vprašanje narodne zavesti in vpogled v protestantsko pisno tradicijo kot temelj za versko, narodno in jezikovno identiteto, s čimer se prispevek tudi sklene.

V 20. stoletje so stopili duhovniki, ki so se šolali v glavnem na Madžarskem, kar tudi pojasnjuje njihovo lojalnost tej državi, vendar jih zaradi te vpetosti v madžarski kulturni prostor in posledično oklepanja madžarskega črkopisa še ni utemeljeno prikazovati v negativni luči ali jih celo označevati za »madžarone«, kar odločno poudarjata tudi oba Kuzmiča. V letu 1919 je v Prekmurju delovalo deset evangeličanskih cerkvenih občin, v polovici teh so delovali duhovniki madžarske narodnosti, a se je kljub temu ohranila jezikovna identiteta slovenskega naroda, kar pomeni, da je bila v evangeličanskih cerkvah govorjena in slišana prekmurska slovenska beseda. Tudi odklonov v določenih obdobjih in pri določenih osebah od narodnostno in versko utemeljenih usmeritev ne smemo posploševati ali jih precenjevati, pravita Kuzmiča in poudarjata, da je za interpretacijo razumevanja vrednot in predanosti verskemu prepričanju pri protestantih nujno poznavanje specifik protestantskega prebivalstva v Prekmurju. Prav ta man-

ko je namreč ustvaril negativni prizvok glede opredelitve evangeličanov pri odcepitvi od Madžarske in priključitvi k tedanji Kraljevini SHS.

Ključne besede: protestantizem, madžaronstvo, madžarofilija, prekmurski knjižni jezik

Mentality of Lutherans in Prekmurje at the Beginning of 20th Century

The paper focuses on the mentality of Lutheran Protestants in the Prekmurje region at the beginning of the 20th century, when preparations for the annexation of Prekmurje and for the reunification of the Slovenes from this area with the homeland were well underway, which, according to past records, the Protestants did not particularly approve of. In order to emphasize up-to-date, particularly impartial perspective on this topic, the paper centres on the research results by two acknowledged, already deceased experts on Protestantism in the Prekmurje region, Mihael Kuzmič, PhD, and Franc Kuzmič, M.A. For better understanding of the mentality, the organization of the Evangelical Church is first described, followed by the description of education centres where Protestants from Prekmurje gained knowledge, the question of national consciousness and finally the insight into Protestant writing tradition as a basis for religious, national and linguistic identity.

The majority of priests active in Prekmurje at the beginning of the 20th century were educated in Hungary, which explains their loyalty to this country. However, as both researches mentioned above firmly emphasize, it would be unjustified to present them in a negative light or even refer to them pejoratively as “Magyarons” only due to their strong connection with the Hungarian culture and, consequently, their adherence to Hungarian alphabet. In 1919 there were ten active Protestant parishes in Prekmurje; in half of them, the priests were of Hungarian nationality. Nevertheless, the linguistic identity of the Slovene nation was preserved, indicating that the Slovene language was spoken and heard in local Protestant churches. Mihael and Franc Kuzmič also note that deviations from national or religious orientations in certain periods and by certain persons should not be generalized or overestimated. They stress the importance of understanding the specific character of the Protestant population in Prekmurje if one wants to interpret the Protestants’ perception of the values and their dedication to religious belief. It was precisely this deficiency that led to the often negative presentation of the Protestants’ views and actions during the secession of Prekmurje from Hungary and its annexation to the then Kingdom of Serbs, Croats and Slovenes.

Keywords: Protestantism, Magyaronism, Magyarophilia, Prekmurje-Slovene standard language

Die Mentalität der evangelischen Bevölkerung in der Region von Prekmurje Anfang des 20. Jahrhunderts

Der Beitrag konzentriert sich auf die Mentalität der Evangelischen im Raum Prekmurje Anfang des 20. Jahrhunderts, als man sich immer intensiver auf die Angliederung des Übermurgebiets und damit auf die Wiedervereinigung der Slowenen aus der Prekmurje-Region mit dem slowenischen Vaterland vorbereitete, worüber man in evangelischen Kreisen nicht sonderlich begeistert war, wie aus den bis dato bekannten Aufzeichnungen hervorgeht. Da im Folgenden die bisherigen, vor allem die unvoreingenommenen Aspekte dieses Themas hervorgehoben werden sollen, liegt der Fokus auf den Forschungsergebnissen der beiden wichtigsten, leider bereits verstorbenen Experten, Dr. Mihael Kuzmič und Mag. Franc Kuzmič, die sich wissenschaftlich mit dem Protestantismus in der Prekmurje-Region auseinandersetzten. Um den Ausführungen den notwendigen kontextuellen Rahmen zu geben, wird zunächst auf die Organisation der evangelischen Kirche eingegangen, auf die Ausbildungszentren, in denen die Protestanten aus Prekmurje ihre Ausbildung absolvierten, sowie auf die Frage des Nationalbewusstseins und die protestantische Schreibtradition als Grundlage der religiösen, nationalen und sprachlichen Identität.

Die an der Schwelle des 20. Jahrhunderts in der Region Prekmurje tätigen Pfarrer wurden hauptsächlich in Ungarn ausgebildet, was auch ihre Loyalität gegenüber dem ungarischen Staat erklärt; jedoch erscheint in diesem Zusammenhang als nicht gerechtfertigt, sie nur aufgrund ihrer Einbettung in den ungarischen Kulturraum und folglich aufgrund ihres Festhaltens an der ungarischen Schrift in einem negativen Licht darzustellen oder sie sogar pejorativ als „Magyaronen“ zu bezeichnen, was auch von den beiden genannten Forschern entschieden zurückgewiesen wird. Im Jahr 1919 gab es in der Region Prekmurje zehn evangelische Kirchengemeinden; in der Hälfte davon waren Pfarrer ungarischer Nationalität tätig. Dennoch blieb die sprachliche Identität der slowenischen Nation erhalten, was darauf hinweist, dass das Slowenische in den dortigen evangelischen Kirchen gesprochen und gehört wurde. Darüber hinaus stellen Mihael und Franc Kuzmič auch fest, dass etwaige Abweichungen von den national oder religiös bedingten Ausrichtungen in bestimmten Zeitabschnitten und bei bestimmten Persönlichkeiten nicht verallgemeinert oder überschätzt werden sollten. Sie betonen außerdem, wie wichtig es ist, den spezifischen Charakter der protestantischen Bevölkerung in Prekmurje zu beachten, um die Werte und die religiöse Hingabe der Protestanten interpretieren zu können. Gerade dieses Defizit hat nämlich dazu geführt, dass die Protestanten bei der Abspaltung von Ungarn und der Angliederung an das damalige Königreich der Serben, Kroaten und Slowenen oft in einem negativen Licht dargestellt wurden.

Schlüsselwörter: Protestantismus, Magyaronismus, Magyarophilie, Standardprekmurisch

UDC 929Vlačić Ilirik M.

Luka Ilić

***Peregrinatio academica* in življenjska pot Matije Vlačića Ilirika:
od Labina do Wittenberga**

Številni kraji, v katerih je Matija Vlačić Ilirik v odrasli dobi živel in delal, kot tudi samo dejstvo, da se je v času svoje zrele akademske in cerkvene življenjske poti pogosto preseljeval, so dovolj znani. Manj znana so prva desetletja njegovega življenja, ki pa so se odvijala znotraj primerljivo velikega geografskega prostora. Pričujoči prispevek se osredotoča na prva, za Vlačića formativna, leta v rojstnem Labinu ter na leta njegove študijske akademske poti, ki ga je vodila v Benetke, Augsburg, Basel, Tübingen in končno v Wittenberg. Avtor prispevka Vlačičevo *peregrinatio academica* vpenja v zgodovinski in družbeni kontekst, pri čemer posebej oriše nekatere za Vlačičev razvoj pomembne osebe in izkušnje, s katerimi se je srečeval na tej 2.200 kilometrov dolgi poti. Članku so pridodani faksimile, prepis in prevod do danes skorajda neznanega dokumenta v latinščini iz leta 1569, ki potrjuje Vlačičevo labinsko poreklo in družinske vezi in ki ga je podpisal beneški župan/podeštat (*podestà*) Labina.

Ključne besede: Vlačić, Flacius, peregrinatio academica, Labin, Literae testimoniales 1569

***Peregrinatio academica* and Life Pilgrimage of Matthias Flacius Illyricus:
From Labin to Wittenberg**

The numerous places where Matthias Flacius Illyricus lived and worked as an adult are sufficiently well-known, as well as the fact that he stayed in many different locations in the period of his academic and religious activities. Less known are the first decades of his life, which he spent in a similarly large geographical area. The paper focuses on Flacius' formative first years in his hometown Labin and on his academic travels, which took him to Venice, Augsburg, Basel, Tübingen and finally to Wittenberg. It puts this *peregrinatio academica* into the historical and social context, with regard to people who were important for Flacius' development and outlining his experiences on this 2,200 km journey. Additionally, a transcript of until now almost unknown Latin document of 1569, which contains information about Flacius' family and his origins and is signed by the highest official (*podestà*) of Labin, is attached to this essay.

Keywords: Flacius, peregrinatio academica, Labin, Albona, Literae testimoniales 1569

***Peregrinatio academica* und die Lebenswanderschaft des Matthias Flacius Illyricus: von Labin bis nach Wittenberg**

Die zahlreichen Orte, an denen Matthias Flacius Illyricus als Erwachsener lebte und arbeitete, sind hinreichend bekannt, ebenso wie die Tatsache, dass er sich während seiner akademischen und kirchlichen Karriere an vielen verschiedenen Orten aufhielt. Weniger bekannt sind die ersten Jahrzehnte seines Lebens, die sich in einem ähnlich großen geographischen Raum abspielten. Dieser Beitrag konzentriert sich auf die ersten, Flacius prägenden Jahre in seiner Heimatstadt Labin und auf seine akademische Wanderschaft, die ihn nach Venedig, Augsburg, Basel, Tübingen und schließlich nach Wittenberg führte. Er bettet diese peregrinatio academica in den historischen und sozialen Kontext ein, betrachtet dabei die für die Entwicklung des Flacius wichtigen Personen und skizziert die Erfahrungen, die er auf dieser 2.200 km langen Reise machte. Darüber hinaus wird ein bisher beinahe unbekanntes lateinisches Dokument von 1569, das über Flacius' Familie und seine Ursprünge Auskunft gibt, unterzeichnet von Labins höchstem Beamten (Podestà), in Transkription diesem Aufsatz als Appendix beigelegt.

Schlüsselwörter: Flacius, peregrinatio academica, Labin, Albona, Literae testimoniales 1569

UDC 929Trubar P.:929Bonomo P.

Lilijana Žnidaršič Golec

Novo o Primožu Trubarju in tržaškem škofu Petru Bonomu v notarski listini iz srede junija 1541

Jedro prispevka sestavlja obravnava prepisa notarske listine z dne 15. junija 1541, odkritega sicer že pred dobrimi petimi leti v Škofijskem arhivu v Trstu (Archivio storico diocesano di Trieste). Avtorica prispevka je ta, širši slovenski javnosti do zdaj večinoma neznani, vir našla v fondu oziroma zbirki »Razna korespondenca« (Carteggio Miscelaneo) med evidentiranjem arhivskega gradiva v tujini – projektom, ki ga pod okriljem Arhiva Republike Slovenije izvajajo slovenski arhivi. Po uvodu, ki izpostavlja dejstvo, da najstarejši zapis, izkazujoč Trubarjevo navzočnost na dvoru tržaškega škofa Petra Bonoma, sega v leto 1526, so v samostojnem odstavku kratko predstavljeni viri, ki izpričujejo Trubarjevo delovanje v Trstu za čas od 7. aprila do 9. avgusta 1541. Sledi povzetek vsebine notarske listine iz srede junija 1541. Vir bralcu sporoča, da je Bonomo v tržaški stolni cerkvi sv. Justa svojega kaplana Primoža Trubarja imenoval za posebnega pooblaščenca v sporu s kastelanom gradu Socerb Martinom Kusmanom (Cusman). Razlog za spor naj bi bilo Kusmanovo odtujevanje dohodkov in pravic tržaških škofov na območju Socerba in zlasti bližnjega Kastelca. Trubar naj bi pred kraljem Ferdinandom I. in kraljevi mi svétniki na Dunaju dokazal, da pripadajo ti dohodki in pravice škofom v Trstu ter kot

nične ovrgel »dokaze«, ki bi jih predstavila Kusmanova stran. V zadnjem delu prispevka skuša avtorica odgovoriti na vprašnji, zakaj je Bonomo za zastopnika v tem posestno-pravnem sporu imenoval prav Trubarja in ali je Trubar izpolnil škofova pričakovanja.

Ključne besede: Trubar, Bonomo, Kusman, Cusman

A New Note on Primož Trubar and Bishop of Trieste Pietro Bonomo in a Notarial Deed of Mid-June 1541

The paper focuses on the transcript of the notarial deed of June 15, 1541, which was discovered a good five years ago in the Episcopal Archive in Trieste (Archivio storico diocesano di Trieste). This source, which has been to date largely unknown to Slovene general public, was found by the author of this paper in the collection "Mixed Correspondence" (Carteggio Miscellaneo) while recording archival material abroad – a project run by the Slovenian archives under the auspices of the Archives of the Republic of Slovenia. The introduction, which underlines the fact that the oldest record about Trubar's presence at the court of Bishop Pietro Bonomo dates back to 1526, is followed by a paragraph briefly outlining the sources testifying Trubar's activity in Trieste from April 7 to August 9, 1541. The next part summarizes the contents of the notarial deed of mid-June 1541. According to the document, Bonomo appointed Primož Trubar, the chaplain in the Trieste Cathedral of St. Justus, as a special representative in the dispute with Martin Kusman (Cusman), the castellan at Socerb Castle. The reason for the dispute was that Kusman had allegedly alienated incomes and rights of the bishops of Trieste in Socerb and particularly in nearby Kastelec. Trubar is supposed to have proven before King Ferdinand I and the royal councils in Vienna that the incomes and rights mentioned belonged to the bishops of Trieste, and disproven the "facts" presented by the Kusman's side as null and void. In the final part of the paper, the author attempts to answer the following questions: firstly, why it was Trubar who was appointed by Bonomo as representative in this legal dispute over property rights, and secondly, whether Trubar lived up to the bishop's expectations.

Keywords: Trubar, Bonomo, Kusman, Cusman

Neues zu Primož Trubar und dem Triester Bischof Peter Bonomo in einer notariellen Urkunde von Mitte Juni 1541

Im Mittelpunkt des vorliegenden Beitrags steht die Abschrift einer notariellen Urkunde vom 15. Juni 1541, die bereits vor gut fünf Jahren im Bischöflichen Archiv in Triest (Archivio storico diocesano di Trieste) entdeckt wurde. Diese der breiteren slowenischen Öffentlichkeit weitgehend unbekannt Quelle wurde von der Verfasserin des Beitrags im Bestand bzw. in der Sammlung „Vermischte Korrespondenzen“ (Carteggio Miscellaneo) gefunden, und zwar während der Erfassung von Archivmaterial im Aus-

land. Hierbei handelt es sich um ein Projekt, das unter der Schirmherrschaft des Archivs der Republik Slowenien von den slowenischen Archiven durchgeführt wird. Nachdem einleitend die Tatsache hervorgehoben wird, dass die älteste Aufzeichnung, die die Anwesenheit von Trubar am Hof von Bischof Peter Bonomo belegt, auf das Jahr 1526 zurückgeht, werden in einem weiteren Absatz kurz die Quellen dargestellt, welche die Tätigkeit von Trubar in Triest im Zeitraum vom 7. April bis zum 9. August 1541 bezeugen. Danach wird der Inhalt der notariellen Urkunde von Mitte Juni 1541 zusammengefasst. Der Leser wird darin darüber in Kenntnis gesetzt, dass Bonomo in der Triester Domkirche des Hl. Justus den Kaplan Primož Trubar zum Sonderbeauftragten im Streit mit Martin Kusman (Cusman), dem Kastellan auf der Burg Socerb, ernannte. Der Grund für den Streit lag darin, dass Kusman angeblich Einkünfte und Rechte der Bischöfe von Triest in der Region von Socerb und insbesondere im nahegelegenen Kastelec, entäußert haben soll. Trubar soll vor König Ferdinand I. und den königlichen Räten in Wien bewiesen haben, dass die genannten Einkünfte und Rechte den Bischöfen von Triest gehören, und habe ferner die von der kusmanischen Seite vorgelegten „Beweise“ für ungültig erklären können. Im letzten Teil des Beitrags versucht die Verfasserin zunächst die Frage zu beantworten, warum Bonomo in dem behandelten rechtlichen Eigentumsstreit gerade Trubar als seinen Beauftragten ernannt hat, und zweitens stellt sie sich die Frage, ob Trubar die Erwartungen des Bischofs erfüllt hat.

Schlüsselwörter: Trubar, Bonomo, Kusman, Cusman

UDC 2:34(436)"1781":355.48

Karl-Reinhart Trauner

Zgodnja toleranca v avstrijskih oboroženih silah

Tolerančni patent cesarja Jožefa II. iz leta 1781 se med drugim sklicuje na dobre izkušnje z že udejanjeno toleranco v oboroženih silah. V njih je bila sicer omejena toleranca zaukazana že pred uradno tolerančno zakonodajo. Izražena je bila tako v vojaških pravilnikih kot v pogojih za dodelitev najvišjega vojaškega odlikovanja Habsburške monarhije, *Militär-Maria-Theresien-Orden*. Motiv za to zgodnjo toleranco ni bila toliko ideja tolerance sama po sebi, ampak pragmatična drža, ki se je osredotočala na vojaško učinkovitost, in skrb, da ne bi prihajalo do konfliktov znotraj oboroženih sil.

Vojska ni bila le neko področje, na katerem bi se manjšine, kot so bili evangeličani ali Judje, lahko emancipirale, bila je celo model za obravnavanje pripadnikov manjšin tudi sicer. Kljub protireformaciji in prepovedi drugačne pripadnosti od katoliške je bilo v avstrijskih habsburških oboroženih silah dejansko večje število evangeličanov. Vojska je bila model in vzgled tudi v razmišljanjih, ki so predhodila Tolerančnemu patentu.

Motive za Tolerančni patent lahko najdemo v idejnem svetu razsvetljenstva in v državnem utilitarizmu. K razsvetlenskemu mišljenjskemu vzorcu sodi tudi to, da sta v

oboroženih silah že pred letom 1781 več štela vojaška zmožnost in s tem dokazani patriotizem kot pa pripadnost neki verski skupnosti.

Tolerance pa ne smemo izenačevati z enakopravnostjo. Evangeličanom (in pravoslavnim) še vedno ni bilo dovoljeno javno prakticiranje vere. Zato v vojski tudi ni bilo institucionalizirane evangeličanske duhovne oskrbe [*Seelsorge*]. Pogosto menjavanje garnizonov in velike razdalje do bližnjih cerkvenih občin so duhovno oskrbo evangeličanov še oteževali.

Posledica tega je bila, da je bilo kljub toleranci tudi v vojski svobodno in urejeno prakticiranje religije za protestante komaj mogoče. Preko zasebnih pobud pa je vendarle kmalu nastalo nekaj vojaških evangeličanskih občin, na primer v Pragi pod vplivom kasnejšega feldmaršala von Wurmserja. Seveda so Tolerančni patent spremljale omejitve, toda v splošnem so se začele stvari obračati na bolje.

Ključne besede: Tolerančni patent, vojaška zgodovina, razsvetljeni absolutizem, cesar Jožef II.

Early Tolerance in Austrian Armed Forces

The Patent of Toleration issued in 1781 by the Emperor Joseph II was partly a result of positive experience of tolerance already present in the armed forces. In these, limited tolerance was ordered even before the official tolerance legislation. It was evident in military regulations as well as in the conditions for awarding the highest military honour of the Habsburg Monarchy, the Military Order of Maria Theresa. However, the motive for this early tolerance was not so much the idea of tolerance itself, but rather a pragmatic attitude focused on military effectiveness, as well as an endeavour to prevent all conflicts within the armed forces.

The military was not only a place where minorities such as Protestants or Jews could be emancipated; it was even a model of the treatment of minority groups' members. Despite the Counter-Reformation and the prohibition of belonging to any other church except Catholic, a substantial number of members of the Austro-Habsburg armed forces were actually Protestants. The military was also an exemplary model of thinking that eventually led to the Patent of Toleration.

The motives for the Patent of Toleration can be traced back to the ideas of the Enlightenment and state utilitarianism. Part of the Enlightenment tradition was also the fact that within the armed forces, even before 1781, military capability and the patriotism proved by it were considered more important than belonging to a certain religious community.

Nevertheless, tolerance should not be equated with equal rights. The Protestants (and the Orthodox) continued to be denied the right to exercise their religious practice in public. For this reason, there was no institutionalized Protestant pastoral care [*Seelsorge*] in the military. The religious support of the Protestants was additionally hindered by frequent movements of garrisons and large distances to closest parishes.

As a result, despite tolerance, free and regular religious practice was hardly possible for the Protestants in the military. However, through personal initiatives, a few Protestant communities in armed forces soon emerged, for example in Prague under the influence of the later Field Marshal von Wurmser. Naturally, the Patent of Toleration had its limitations, but in general, things started to change for the better.

Keywords: Patent of Toleration, military history, enlightened absolutism, Emperor Joseph II

Frühe Toleranz in den österreichischen Streitkräften

Das Toleranzpatent Kaiser Josephs II. aus dem Jahr 1781 berief sich u. a. auf die guten Erfahrungen mit der bei den Streitkräften bereits gelebte Toleranz. Hier Schon vor der offiziellen Toleranzgesetzgebung (1781) war hier eine eingeschränkte Toleranz angeordnet. Im militärischen Reglement wird das genauso zum Ausdruck gebracht wie bei den Bedingungen für den höchsten Militär-Orden der Habsburgermonarchie, dem Militär-Maria-Theresien-Orden. Das Motiv für diese frühe Toleranz in den österreichischen Streitkräften war jedoch weniger die Idee der Toleranz an sich, sondern eher eine pragmatische, auf die militärische Dienstleistung konzentrierte Haltung sowie das Bestreben, alle Konflikte innerhalb der Streitkräfte zu unterbinden.

Das Militär war nicht nur ein Bereich, in dem sich Minderheiten wie Evangelische oder Juden emanzipieren konnten, sondern es stellte sogar einen Modellfall für die Behandlung von Angehörigen von Minderheiten dar. Immerhin war trotz Gegenreformation und des Verbotes einer anderen als der Zugehörigkeit zur katholischen Kirche tatsächlich eine größere Zahl von Evangelischen Angehörige der österreichisch-habsburgischen Streitkräfte. Als Modell und Vorbild diente das Militär auch in den Vorüberlegungen zum Toleranzpatent.

Die Motive für das Toleranzpatent sind in der Ideenwelt der Aufklärung und in einem gewissen Staatsutilitarismus zu finden. Daß bei den Streitkräften schon vor 1781 die militärische Leistungsfähigkeit und der dadurch erwiesene Patriotismus mehr zählte als die Zugehörigkeit zu einer Religionsgemeinschaft, zählt zu aufgeklärtem Denkmustern.

Toleranz darf jedoch keinesfalls mit Gleichberechtigung gleichgesetzt werden. Zum Ausdruck kam dies darin, daß den Evangelischen (und Orthodoxen) das Recht der öffentlichen Religionsausübung weiterhin nicht erlaubt war. Deshalb konnte auch keine evangelische Militärseelsorge etabliert werden. Der häufige Wechsel der Garnisonsorte sowie die große Distanz zur nächstgelegenen zivilen Pfarrgemeinde erschwerten die religiöse Betreuung.

Das führte dazu, daß trotz der Toleranz eine freie, geregelte Religionsausübung für Protestanten selbst beim Militär kaum möglich war. Dennoch entstanden zumeist über persönliche Initiativen sehr bald einige wenige Militärgemeinden, wie beispielsweise die in Prag (Praha) unter dem Einfluß des späteren Feldmarschalls von Wurmser. Natürlich

gab es einige Einschränkungen für das Patent, aber im Allgemeinen begannen sich die Dinge zum Besseren zu wenden.

Schlüsselwörter: Toleranzpatent, Militärgeschichte, aufgeklärter Absolutismus, Kaiser Joseph II.

UDC 274(437.3)(091)

Jonatan Vinkler

Češki bratje – 560 let. III: Na intelektualnem odru Češkega kraljestva:

Jan Blahoslav

Z Janom Blahoslavom (1523–1571) so češki bratje dosegli enega svojih intelektualnih vrhov, kajti po pomenu njegove besedilne produkcije za razvoj češkega jezika in književnosti je mogoče Blahoslava primerjati le z Lukášem Pražským (1460–1528) in z Janom Amosom Komenským (1592–1670). Poleg tega so češki bratje z Blahoslavom dokončno prenehali biti intelektualni »obstranci« oziroma le opazovalci v učeni kulturi in njeni sopotniki.

Blahoslav se je intelektualno oblikoval na češkokobraskih šolah, toda tudi na latinski šoli v Goldbergu, na univerzah v nemškem prostoru (Wittenberg, Königsberg, Basel) in s stiki z uglednimi humanisti svoje dobe. Kot *krščanski humanist* je želel, da bi se vera v Odrešenika in pobožnost harmonično družili z najboljšo izobrazbo, ki jo je tedanja doba mogla dati kristjanu. Njegov koncept krščanskega humanizma je v ospredje stavil *učenega* kristjana, ki ima nalogo, da svoj razum in zmožnosti ves čas zavestno vednostno uri in izpopolnjuje z učenjem ter znanjem. In je tako zmožen učinkovitega dialoga tudi z izobraženimi »kritiki evangelija«.

Na zgodovino splošne cerkve, in tudi čeških bratov kot njenega posebnega dela, je Blahoslav gledal kot na zgodovino manifestacij izvoljenosti, kot na pojavljanje izvoljenih posameznikov skozi zgodovino, od padca človeka iz Božje milosti do odrešitve. Ob tem je menil, da je imel Vsevišnji na svetu ves čas ude svoje cerkve in jih bo imel do konca sveta, četudi pravih vernikov v posameznih zgodovinskih obdobjih ni vedno lahko prepoznati med množico drugih ljudi. Blahoslav tako pravice do eksistence za češke brate ni izpeljeval iz razvoja cerkve, njenih izpričanih zgodovinskih strukturnih značilnosti in prelomov v zgodovinskem toku, temveč iz *izvoljenosti* vernikov. Gibalo zgodovine (cerkve) tako ni človek s svojimi naklepi, sklepi, spodrsi, zapleti in homatijami, temveč Bog s svojo stvariteljsko in odrešenjsko pobudo – ta da v vseh dobah zgodovine in na vseh meridianih sveta obrača kolo zgodovine in tako vedno vzdržuje svojo cerkev. Blahoslav je menil, da v posameznih obdobjih Božja cerkev ostaja skrita, anonimna, vedno pa *manjšinska*, in se šele s pogledom »v vzratnem ogledalu« pokaže kot prava Božja ustanova.

Blahoslavovo prevajanje Svetega pisma poleg poznavanja sočasnih humanističnih pristopov v prevajanju izkazuje specifično razumevanje statusa bibličnega jezika. Temu je prevajalec pripisoval poseben slovesni in privzdignjen pomen, ki da mora biti izražen s primerno visokim češkim jezikovnim slogom, brez izrazil, ki so po njegovem označevala pogovorno češčino njegove dobe. Tovrstne nazore je Blahoslav artikuliral v *Gramatici* (1571), pred tem pa jih je uresničil v prevodu Novega testamenta (*Nový zákon*, 1564, 1568). Ob bibličnem prevajanju je imel Blahoslav pred očmi predvsem sistematično in praktično teološke razloge za izbor besedja in izrazil. Biblično besedilo v češčini je estetiziral in intelektualiziral, z zavestno odločitvijo za zahtevnejšo, estetsko izbrano jezikovno rabo, ki se je znatno, in s stoletji čedanje bolj, razlikovala od običajne govorjene češčine pa je, ker je postal njegov Novi testament v redakciji temeljni kamen Kralicke biblije (*Bible kralická*, 1579–1593), le-ta pa podstava baročne knjižne češčine in nato kot »biblijščina« v 19. stoletju z Josefom Jungmannom obnovljene knjižne češčine, temeljno vplival na podobo češkega jezika in komuniciranja v njem vse do sodobnosti. In tako tudi na dierezo med knjižno (spisovná čeština) in govorjeno (obecná čeština) češčino, ki v izrazju in rabi traja do danes.

Ključne besede: češki bratje, Jan Blahoslav, krščanski humanizem, prevajanje Svetega pisma

The Czech Brethren - 560 years. III: On the intellectual stage of the Kingdom of Bohemia: Jan Blahoslav

With Jan Blahoslav (1523-1571), the Czech Brethren reached one of their intellectual pinnacles, because the importance of his textual production for the development of the Czech language and literature can only be compared with that of Luke of Prague (Lukáš Pražský, 1460-1528) and John Amos Comenius (Jan Amos Komenský, 1592-1670). Additionally, due to Blahoslav, the Czech Brethren finally ceased to be intellectual "outsiders" or mere observers in the scholarly culture and passers-by.

Blahoslav's intellectual formation took place in Czech Brethren schools, in the Latin school in Goldberg and universities in German-speaking lands (Wittenberg, Königsberg, Basel) as well as through contact with prominent contemporary humanists. As a *Christian humanist*, he wished that faith in the Saviour and piety would harmonically accompany the best education a Christian could obtain at that time. His concept of Christian humanism brought to the fore the *learned Christian*, of whom constant conscious training of the mind and capabilities and their perfecting with learning and knowledge is expected. Consequently, he is able to engage in an effective dialogue also with educated "gospel critics."

Blahoslav regarded the history of the Church in general, as well as the Czech Brethren as its special part, as the history of election manifestations, as the appearance of elected individuals throughout history, from the fall of man from the grace of God to salvation. In addition, he believed that the Almighty always had the limbs of his Church

in the world and would have them until the end of the world, although in specific historical periods true believers are not always easily recognized among a multitude of other people. Hence, Blahoslav did not derive the right of existence for the Czech Brethren from the development of the Church, its attested historical structural features and shifts in the course of history, but rather from the *election* of believers. The driving force of (Church) history is therefore not a man with his intentions, conclusions, failures, difficulties, and disputes, but God through his creative and salvific initiative. With it, He turns the wheel of history in all historical periods and on all meridians of the world, in this way always maintaining his Church. Blahoslav believed that in certain periods the Church of God remained hidden, anonymous, and invariably in the *minority*, and only a look in the “rear view mirror” revealed that it was a true institution of God.

Blahoslav’s translation of the Bible, alongside his knowledge of contemporary humanistic approaches in translation, demonstrates a specific understanding of the status of the biblical language. This was attributed a special solemn and elevated meaning by the translator, which had to be expressed in a suitably high Czech linguistic style without expressions that, in his opinion, signified the colloquial Czech of the time. Blahoslav articulated such ideas in *Grammar* (*Gramatika*, 1571), after having implemented them in the translation of the New Testament (*Nový zákon*, 1564, 1568). When translating biblical texts, Blahoslav considered first and foremost systematic and practical theological reasons for the choice of vocabulary and expressions. He aestheticized and intellectualized biblical writings in Czech and consciously opted for a more demanding, aesthetically pleasing language that significantly and over centuries increasingly differed from the common spoken Czech. His New Testament became the cornerstone of the *Bible of Kralice* (*Bible kralická*, 1579–1593), which served linguistically as a foundation for the standard baroque Czech and, as a “biblical language”, for the standard Czech restored by Joseph Jungmann in the 19th century. Blahoslav thus profoundly influenced the Czech language and its use to this day, as well as the diaeresis between the standard (*spisovná čeština*) and the spoken (*obecná čeština*) Czech, which in expression and use persists even today.

Keywords: Czech Brethren, Jan Blahoslav, Christian humanism, translating Bible

Die Böhmisches Brüder – 560 Jahre. III: Auf der intellektuellen Bühne des Böhmisches Königreichs: Jan Blahoslav

Mit Jan Blahoslav (Johannes Blahoslau; 1523–1571) erreichten die Böhmisches Brüder einen ihrer intellektuellen Höhepunkte, denn die Bedeutung seiner Textproduktion für die Entwicklung der tschechischen Sprache und Literatur kann nur mit Lukáš Pražský (Lukas von Prag; 1460–1528) und Jan Amos Komenský (Johann Amos Komenius; 1592–1670) verglichen werden. Darüber hinaus waren die Böhmisches Brüder mit Jan Blahoslav von nun an nicht mehr nur intellektuelle „Außenseiter“ oder lediglich Beobachter in der gelehrten Kultur und ihre Weggefährten.

Blahoslav absolvierte seine Ausbildung an den böhmischen Brüderschulen, aber auch an der Lateinschule in Goldberg, an Universitäten im deutschen Raum (Wittenberg, Königsberg, Basel) und formte sich intellektuell auch durch Kontakte zu angesehenen Humanisten seiner Zeit. Als *christlicher Humanist* wollte er, dass der Glaube an den Erlöser und die Frömmigkeit harmonisch mit der besten Ausbildung, die ein Christ zu jener Zeit erlangen konnte, Hand in Hand gehen. Sein Konzept des christlichen Humanismus rückte einen *gelehrten* Christen in den Vordergrund, der die Aufgabe hat, sein Wissen und seine Fähigkeiten durch Lernen und Wissen stets bewusst und wirksam zu vertiefen und zu verfeinern. Somit sei er in der Lage, auch mit gebildeten „Evangeliumskritikern“ einen effektiven Dialog zu führen.

Die Geschichte der allgemeinen Kirche sowie die der Böhmisches Brüder als ihr besonderer Teil, betrachtete Blahoslav als Geschichte der Manifestationen des Auserwähltheits, als das Erscheinen auserwählter Personen im Laufe der Geschichte, vom Sündenfall und dem Verlust der Gnade Gottes bis zur Erlösung. Dabei war er der Meinung, dass der Allmächtige die ganze Zeit die Glieder seiner Kirche auf dieser Welt gehabt habe und sie bis ans Ende der Welt haben würde, obwohl wahre Gläubige in unterschiedlichen historischen Perioden unter einer Vielzahl Anderer in einer Menschenmenge nicht immer leicht zu erkennen seien. So hat Blahoslav das Existenzrecht der Böhmisches Brüder nicht aus der Entwicklung der Kirche, ihren bezeugten historischen Strukturmerkmalen und historischen Brüchen abgeleitet, sondern aus der *Auserwählung* der Gläubigen. Der Motor der Geschichte (der Kirche) ist also nicht der Mensch mit seinen Vorsätzen, Schlussfolgerungen, Misserfolgen, Verwicklungen und Wirren, sondern Gott mit seiner schöpferischen und heilsamen Initiative – er ist es, der das Rad der Geschichte in allen historischen Epochen und auf allen Meridianen der Welt dreht und somit seine Kirche auf immer aufrechterhält. Blahoslav glaubte, dass die Kirche Gottes in bestimmten Zeitabschnitten verborgen und anonym bleibe, doch sie sei immer nur eine *Minderheitskirche*, und nur mit dem Blick „im Rückspiegel“ erscheine sie als wahre Institution Gottes.

Blahoslavs Bibelübersetzung kennt nicht nur die zeitgenössischen humanistischen Übersetzungsansätze, sondern zeigt auch ein spezifisches Verständnis des Status der biblischen Sprache. Diesem schrieb der Übersetzer eine besonders feierliche und erhabene Bedeutung zu, die in einem angemessen hohen böhmischen Sprachstil ausgedrückt werden müsse, ohne Ausdrücke, die seiner Meinung nach zu jener Zeit als umgangssprachlich galten. Solche Ansichten artikuliert Blahoslav in seiner *Grammatik* (1571), nachdem er sie bereits in der Übersetzung des Neuen Testaments (*Nový zákon*, 1564, 1568) eingeführt hatte. Bei der biblischen Übersetzung wurde Blahoslav vor allem von systematischen und praktischen theologischen Prinzipien geleitet, nach denen er die Wörter und Ausdrücke wählte. Er ästhetisierte und intellektualisierte den böhmischen Bibeltext und hat mit seiner bewussten Entscheidung für einen anspruchsvolleren, ästhetisch gewählten Sprachgebrauch, der sich entscheidend und durch die Jahrhunderte immer mehr von dem üblichen böhmischen Sprachgebrauch unterschied, das Bild der tschechischen Sprache bis heute grundlegend geprägt, denn sein Neues Testament

wurde in der redigierten Fassung zum Grundstein der Kralitzer Bibel (*Bible kralická*, 1579–1593), welche wiederum zur Ableitungsbasis der barocken böhmischen Schriftsprache und im 19. Jahrhundert durch Josef Jungmann als „Bibelsprache“ zur Grundlage der erneuerten tschechischen Schriftsprache wurde. Somit wurde auch die Diärese zwischen der tschechischen Schriftsprache (spisovná čeština) und dem gesprochenen Tschechisch (obecná čeština) geprägt, die im Ausdruck und Gebrauch bis heute anhält.

Schlüsselwörter: Böhmisches Brüder, Jan Blahoslav, christlicher Humanismus, Bibelübersetzung

Prevod povzetkov v angleščino: Višnja Jerman

Prevod povzetkov v nemščino: Tanja Žigon

Bibliografska obdelava: Helena Lemut

AVTORJI TE ŠTEVILKE

dr. Božidar Debenjak, profesor za socialno filozofijo na Filozofski fakulteti Univerze v Ljubljani, v pokoju

dr. Luka Ilić, duhovnik Evangeličanske cerkve v Balzheimu in sodelavec Leibnizevega inštituta za evropsko zgodovino v Meinzu

dr. Marko Kerševan, redni profesor za sociologijo religije na Filozofski fakulteti Univerze v Ljubljani, v pokoju

dr. Peter Kovačič Peršin, raziskovalec kulture in verstva, dolgoletni glavni urednik revije 2000

dr. Vincenc Rajšp, nekdanji direktor Slovenskega znanstvenega inštituta na Dunaju

dr. Kludija Sedar, domoznanka Pokrajinske in študijske knjižnice v Murski Soboti in članica Pomurske akademske znanstvene uniije (PAZU)

dr. Walter Sparn, redni profesor za sistematično teologijo na Teološki fakulteti Univerze Erlangen-Nürnberg, v pokoju

dr. Lilijana Žnidaršič Golec, docentka za slovensko in občo zgodovino zgodnjega novega veka na Filozofski fakulteti v Ljubljani in višja svetovalka – arhivistka v Arhivu Republike Slovenije

ddr. Karl-Reinhart Trauner, superintendent Avstrijske zvezne vojske in zasebni docent za cerkveno zgodovino na Evangeličanski teološki fakulteti na Dunaju

dr. Jonatan Vinkler, izredni profesor za književnost na Fakulteti za humanistične študije Univeze na Primorskem, glavni urednik Založbe Univerze na Primorskem

NAŠI PODPORNICI



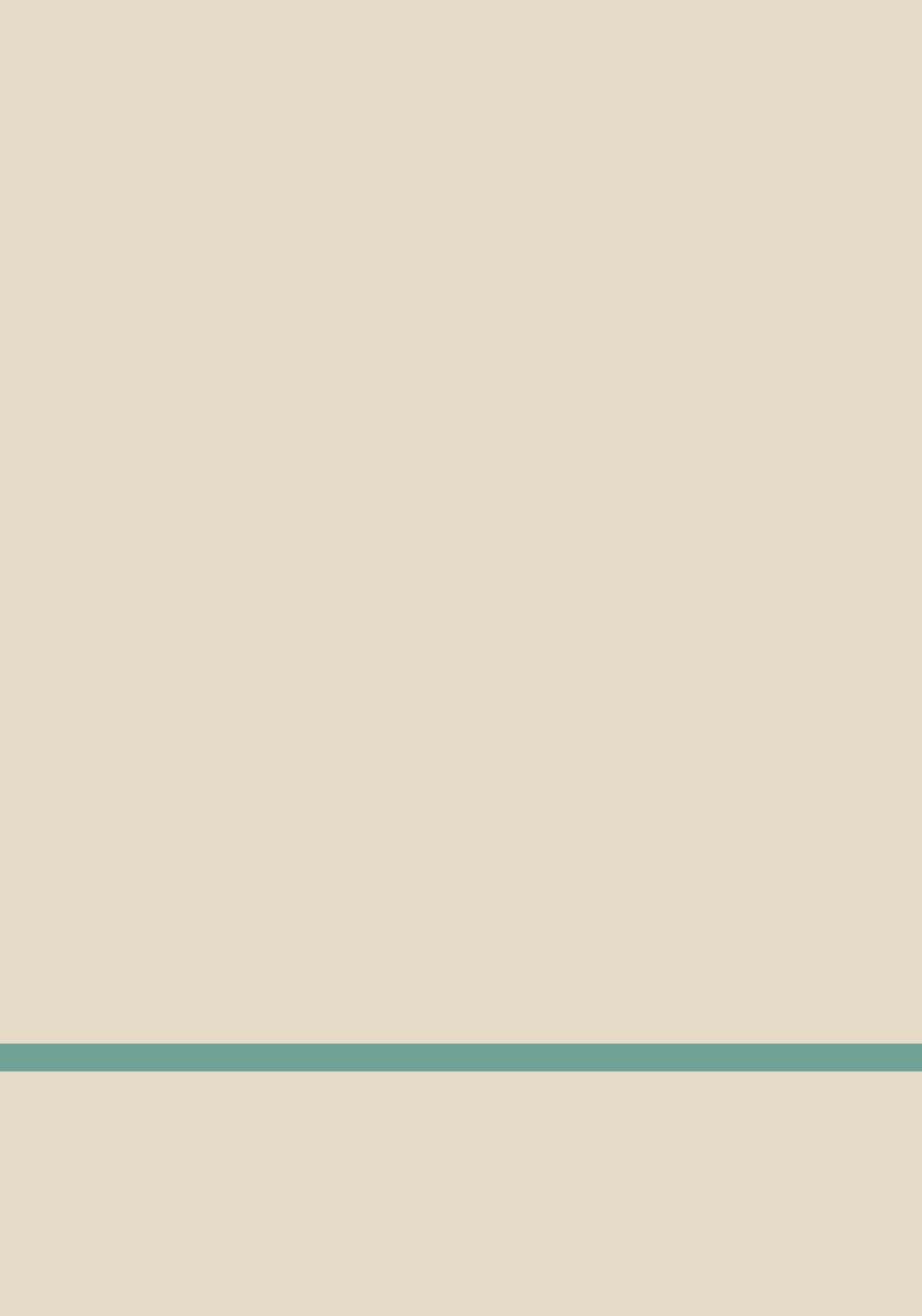
NAŠI PODPORNICI



E N E R G I J A

PETROL

Energija za življenje



*[Č]e druga dva načina
verovanja toleriram kljub
svojemu judovskemu
ali krščanskemu ali musli-
manskemu prepričanju,
ali mimo njega (iz razlogov
zunaj njega), to še ni
dejanska toleranca, ni
toleranca, ki spoštuje
vrednote drugih dveh.
Potrebna je toleranca iz
(lastne) vere! [...] Toda prav
taka toleranca je in ostaja
naloga tiste svobode in
odgovornosti, ki ju je
[Lessingov] Modri Natan
tako prepričljivo predstavil
na odru.*

Walter Sparr

STATI INU OBSTATI

REVĪJA ZA VPRAŠANJA PROTESTANTIZMA

ELEKTRONSKA IZDAJA

ISSN 2590-9754



9 772590 975006