

STATI INU OBSTATI

REVĪJA ZA VPRAŠANJA PROTESTANTIZMA



IZ VSEBINE

Janez Weiss

Gospodje Črnomaljski
kot podporniki reformacije
na Kranjskem

L'ubomir Batka

Luthrova reformacijska teologija
besede

Jonatan Vinkler

Jan Amos Komenský in Slovenci:
repcija v 19. stoletju

Vinko Ošlak

Verski problem slovenstva

Jasmin Koso

Klasično anglikanstvo in moderne
kontraverze

Prevod: Jan Amos Komenský,
Informatorij materinske šole

ISSN 2590-9754

JUNIJ 2020

31/20

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

31/2020

STATI INU OBSTATI

REVIJA ZA VPRAŠANJA PROTESTANTIZMA



Mednarodni sosvet International Advisory Board

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

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

Oblikovanje
Kazimir Rapoša

Tehnična ureditev in jezikovni pregled
Davorin Dukič

Prelom knjižne notranjosti
Jonatan Vinkler

Tisk: Grafika 3000, d.o.o., Dob
junij 2020, naklada 250 izvodov

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

[https://doi.org/10.26493/2590-9754.16\(31\)](https://doi.org/10.26493/2590-9754.16(31))

Revija je uvrščena na:
ERIH PLUS (European reference index
for the humanities and social sciences)
in
DOAJ (Directory of Open Access Journals).

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.



16. LETNIK

VSEBINA

	5	<i>Marko Kerševan in Jonatan Vinkler: Beseda urednika</i>
RAZPRAVE, ŠTUDIJE	11	<i>Janez Weiss: Gospodje Črnomaljski kot podporniki reformacije na Kranjskem</i>
	41	<i>Lubomír Batka: Božja beseda in beseda človeka: Luthrova reformacijska teologija besede</i>
	55	<i>Peter Kovačič Peršin: Kierkegaardovo preverjanje kristjanov</i>
	71	<i>Jonatan Vinkler: »Beri skrbnu dobre bukve, de ti postaneš vučen, moder inu brumen ... Bug tebi dodeli duha te modrosti, pejdi, živi inu jimy se dobru ...« Jan Amos Komenský in njegova dela pri Slovencih: recepcija v 19. stoletju</i>
ŠTUDIJSKI VEČERI	95	Študijski večeri 2019/2020
	97	<i>Milena Mileva Blažič: Verski motivi v pravljicah Hansa Christiana Andersena</i>
	127	<i>Jasmin Koso: Klasično anglikanstvo in moderne kontraverze</i>
BILO JE POVEDANO	145	<i>Eberhard Jüngel: K svobodi krščanskega človeka: spomin na Luthrov spis</i>
RAZGLEDI, VPOGLEDI	167	<i>Vinko Ošlak: Verski problem slovenstva: sklepna misel</i>
	183	<i>Geza Erniša: Sveto pismo, ekologija, varovanje stvarstva</i>
PREVOD	189	<i>Jan Amos Komenský: Informatorij materinske šole</i>
KRONIKA	213	<i>Geza Filo: Pridiga v času epidemije na veliki petek 2020</i>
POVZETKI AVTORJI	219	Povzetki, Synopses, Zusammenfassungen
	233	Avtorji te številke

BESEDA UREDNIKA

Prva številka šestnajstega letnika revije nima središčne teme ali posebej izpostavljenih problematik. Zato pa s svojimi raznovrstnimi prispevki dobro reprezentira ali vsaj nakazuje, kaj vse so lahko – in morajo biti – *vprašanja protestantizma* v slovenskem, a tudi širšem (srednje)evropskem prostoru: zgodovinska vprašanja odločilnega obdobja protestantske reformacije 16. stoletja; vprašanja sodobne protestantske teologije, ko obravnavajo značilnosti in dileme protestantskega krščanstva, ki so pomembno vplivale na širšo kulturno dogajanje zahodnega sveta in/ali so posebej pomembne za kulturni razvoj v slovenskem prostoru; vplivi in kulturna izmenjava med protestantskimi okolji in tradicionalno katoliškimi deželami srednje Evrope; delovanje posameznih osebnosti, ki/ker je bilo spodbujeno z reformacijskimi verskimi nagibi ali povezano z miselnimi vzorci in mentalitetami, značilnimi za protestantsko krščanstvo; izzivi, ki jih zanj pomenijo različne aktualne tendence, stiske, dileme in izzivi, ki jih za sodobno življenje v njegovih različnih, tudi medsebojno sprtih usmeritvah pomenijo evangelijska stališča. In (ne)nazadnje, kako se s protestantsko krščanskimi izhodišči soočiti s krizo, ki jo je v prvi polovici letošnjega leta povzročila pandemija oziroma organizirani politični in spontani odzivi nanjo.

Na prvem mestu v rubriki *Razprave, študije* je tokrat raziskava zgodovinarja Janeza Weissa o podpori, ki jo je znana stara plemiška *rodбина Črnomaljskih* (nemško *Tschernembl*) nudila domačim (belo)kranjskim protestantom tudi po tem, ko se je sredi 16. stoletja preselila v

zgornjo Avstrijo. Eden njenih članov (ki sicer ni posebej obravnavan v tej študiji), Jurij Erazem (Georg Erasmus von Tschernembl, 1567–1626), je bil v Zgornji Avstriji v letih 1618/19 na čelu stanovskega protihabsburškega (in posredno protikatoliškega) ne le odpora, ampak odkritega upora in se kot tak pridružil češkim upornikom in od njih izbranemu kralju Frideriku V. Po njihovem porazu na Beli gori leta 1620 se je drugače kot večina vodilnih čeških upornikov izognil krvavemu habsburškemu obračunu, ker se je uspel umakniti najprej v Heidelberg in nato v kalvinistično Ženevo, kjer je tudi pokopan (kalvinske usmeritve je bil tudi sam). »Poznani razlogi« za habsburško dokončno likvidacijo posestev in naslovov rodbine Črnomaljskih na Kranjskem – na katere namiguje kronist tistega časa in s katerimi Janez Weiss zaključuje svojo razpravo – se nanašajo prav na uporniško vlogo Jurija Erazma. V tem smislu je raziskava posredno dopolnilo k razpravam ob obletnici 30-letne vojne, ki je na različne načine neposredno in posredno obeležila tudi dogajanje v takratnih slovenski deželah oziroma Notranji Avstriji. Naj na tem mestu še enkrat spomnim – ker se pri nas preveč pozablja – da so na švedski/protestantski strani osebno, z vojaki in denarnimi sredstvi sodelovali tudi nekateri pripadniki koroških in kranjskih »eksulantskih« rodbin (najbolj poznani so seveda koroški Khevenhullerji), ki so zato dosegli pomembne vojaške in diplomatske položaje na Švedskem. Hkrati je ta razprava prispevek k načrtovani *obravnavi pomembnih plemiških in meščanskih podpornikov protestantizma v 16. stoletju na Slovenskem* v naši reviji.

Slovaški teolog Lubomír Batka piše o *Luthrovem pojmovanju razmerja med Božjo in človeško besedo* (Svetega pisma), o razumevanju in uporabi načela *sola scriptura* – načela, ki je še danes predmet teoloških sporov in raziskav in ki je bilo izjemnega pomena za to, da se je Trubar posvetil slovenski knjigi in knjižnemu jeziku ter slovenski jezik in slovensko besedo posvetil kot še eno »posodo Božje besede«.

Peter Kovačič piše o *aktualnosti Kierkegaardove misli in življenjske drže*. Danski filozof in verski mislec iz protestantskega okolja 19. stoletja je v zadnjih desetletjih tudi pri nas postal deležen zaslužene pozornosti s prevodi, simpoziji, z društvenimi aktivnostmi; prav je, da ne gre

mimo njega tudi »revija za vprašanja protestantizma«. Ni slučajno, da je bil s svojim brezkompromisnim vztrajanjem na veri kot osebni odločitvi in hkratni ostri kritiki institucionalne religije/cerkve (v njegovem prostoru in času je bila to seveda danska luteranska državna cerkev) blizek Edvardu Kocbeku, ki je o njem že pisal tako pred svetovno vojno in revolucijo kot tudi kmalu po njima. O srečanju Kocbeka s Kierkegaardom bomo pisali v naslednji številki.

Jonatan Vinkler predstavlja znamenitega pedagoga in misleca *Jana Amosa Komenskega* (1592–1670), tokrat predvsem skozi slovensko recepcijo njegovih del v 19. stoletju. Zlasti njegovo pedagoško delo je tudi pri nas že dolgo poznano in cenjeno (nenazadnje ima v Ljubljani ulico, umeščeno nekako med Dalmatinovo in Trubarjevo), toda prav je, da ob življenju in delu znamenitega češkega verskega emigranta 17. stoletja (umrl je v Amsterdamu) ponovno uvidimo raznovrstnost kulturnih spodbud in posledic reformacijskega/protestantskega krščanstva in se zavemo njegovih korenin tudi v slovanskem svetu.

Študijski večeri Slovenskega protestantskega društva so bili v letošnjem letu okrnjeni zaradi protipandemijskih ukrepov, prepovedi zbiranja in prireditvev. Objavljamo dva prispevka/predavanji iz jeseni leta 2019. Milena Mileva Blažič piše o *verskih motivih v Andersenovih pravljicah*. Predavanje/prispevek je sicer člen v njeni obravnavi različnih vrst pravljič in pravljičarjev; tokrat je na ta način pripeljala v revijo drugega znamenitega Danca 19. stoletja, Hansa Christiana Andersena (1805–1875), rojaka in sodobnika Sørensa Kierkegarda (1813–1855). Oba, osebno in po delih tako različna, avtorja izhajata iz specifičnega danskega luteranskega okolja svojega časa, do katerega sta oba na različna načina izjemno kritična, a oba – vsak na svoj način – vse do danes odmevata v drugih okoljih in časih. Tokrat v naši reviji.

Jasmin Koso, ki je tudi sam anglikanec, je v svojem predavanju pregledno predstavil temeljne *značilnosti anglikanstva in nekatere njegove aktualne dileme* pa tudi svoja osebna stališča ob njih (posebej se zastavi ob vprašanju odnosa do homoseksualnosti in homoseksualcev).

Rubrika *Razgledi, vpogledi* prinaša tri evangeljsko zavzete, lahko bi rekli *evangeljsko izzivalne poglede*. Daljši prispevek Vinka Ošlaka z nas-

lovom *Verski problem slovenstva* je sklepno poglavje njegove neobjavljene knjige z istim naslovom, ki ga objavljamo z avtorjevim dovoljenjem (avtor svoje knjige sicer ne namerava objaviti v tiskani obliki). Krajši prispevek Geze Erniše predstavlja *biblijski pogled na vprašanja in dileme ekologije* in človekovega varovanja stvarstva.

V rubriki *Bilo je povedano* soočamo starejše in novejše sociološke kritike domnevnih negativnih družbenih učinkov Luthrove/luteranske individualizacije in ponotranjenja religije (Scheller, Marcuse, Soeffner, Beck) s prevodom (izbranih odlomkov) spisa tübingenskega teologa Eberharda Jüngla iz leta 1978, *K svobodi krščanskega človeka*, v katerem ta v Luthrovo obrambo analizira in *interpretira* (tudi *pri nas znani in večkrat prevedeni*) *Luthrov spis O svobodi krščanskega človeka* (prevod v Luthrovih *Izbranih spisih*, Ljubljana 2001, in v izboru njegovih teološko političnih spisov *Tukaj stojim*, Ljubljana 2002). Odlomke je izbral in prevedel ter problematiko komentiral Marko Kerševan.

Prevod prinaša izbor iz zgodnjega pedagoškega dela Jana Amosa Komenskega *Informatorij materinske šole*. Delo je Komenský napisal kot verski izgnanec za časa tridesetletne vojne, v slovenski kulturi pa se njegova recepcija začenja v zadnji tretjini 19. stoletja (po prvi izdaji v češkem jeziku). Takrat je nastala tudi edina objava slovenskega *Informatorija*, ki po več kot stoletju, tudi zaradi nedostopnosti, kliče po nadomestitvi z novim kritičnim komentiranim prevodom v sodobni slovenski jezik.

Kronika je tokrat nenavadna. Zaradi odsotnosti posebnih prireditelj in dogodkov v času pandemije in prepovedi zbiranja ljudi (vključno z verskimi obredi in prireditvami) smo se odločili, da ta posebni čas v reviji obeležimo (»za zgodovino«) z najobičajnejšim vsakoletnim dogodkom, z *objavo običajne velikonočne pridige*, kakršna je bila napisana in posredovana vernikom v letošnjem *neobičajnem velikonočnem času*, ko se ti niso mogli zbrati pri velikonočnem bogoslužju. Objavljamo pridigo duhovnika in nekdanjega škofa Evangeličanske cerkve v Sloveniji, namenjeno vernikom ljubljanske evangeličanske cerkvene občine, ki bi se sicer zbrali v svoji cerkvi, ki nosi ime Primoža Trubarja. Izbrali smo *pridigo za veliki petek*: znano je, da je v evangeličanski Cerkvi po tradiciji prav bogoslužje na veliki petek posebej poudarjeno in izpostavljeno,

s pridigo in obhajilom vernikov, in da je veliki petek poseben praznik ter dela prost dan le v deželah s prevlado evangeličanske tradicije, na primer v Nemčiji in Švici (v katoliški Cerкви po tradiciji, nasprotno, prav na veliki petek ni redne maše z evharistijo/obhajilom in v dominantno katoliški deželah veliki petek tudi ni dela prost dan).

Marko Kerševan in Jonatan Vinkler

Janez Weiss

GOSPODJE ČRNOMALJSKI KOT PODPORNIKI REFORMACIJE NA KRANJSKEM

Gospodje, od leta 1463 baroni, Črnomaljski, so stara plemiška rodbina z Metliškega, ki se je v 15. stoletju uveljavila kot trdna zaveznica cesarja Friderika III. in njegove politike ter spadala med pomembnejše plemiške rodbine dežele Kranjske in njenih priključenih gospostev. V 16. stoletju jih na tako visokih položajih ali okoljih ne najdemo več, posedovali pa so nemajhne posesti in premoženjsko spadali v vrh kranjskega plemstva. O njihovem protestantizmu, pripadnosti idejam reformacije pred šestdesetimi leti 16. stoletja, nimamo izrecnih podatkov. Posledično ne vemo, ali je tedanja glava rodbine, Krištof (II.) Črnomaljski (1504–pred 1560), že spadal med protestante. Gotovo pa je mednje spadal njegov sin Janez (IV.) Črnomaljski (1536–1595), ki je po letu 1557 ustvaril trajno posestno osnovo v Gornji Avstriji, med letoma 1564 in 1572 pa prodal posesti na Kranjskem. Kot superintendent, ki je nadzoroval protestantsko šolstvo v Gornji Avstriji, je materialno podpiral predikante na Kranjskem, še posebno v Slovenski marki (na Dolenjskem), in bil v stikih z enim od prvih kranjskih protestantov, Matijo Klombnerjem. Prispevek umesti rod, oriše njegove posesti in izpostavi primere podpore protestantskim pridigarjem.

Protestantska reformacija je pojem, ki ga razumemo kot versko, kulturno in politično preoblikovanje severno-, zahodno- in srednjeevropskega prostora in je kot (so)posledica ali kot (so)vzrok sodoben s stoletjem njegovih izjemnih (makropolitčnih) sprememb in pretresov. Zajela je tudi s cesarsko habsburško rodbino povezan prostor notranjeavstrij-

skih dežel, katerega tesno vpleteni del je bila dežela Kranjska s priključnimi gospostvi Slovenske marke, Metlike, Krasa in Istre, ter še posebno njen vodilni politični sloj, plemstvo, segla pa je tudi med meščanstvo in kmečko prebivalstvo dežele. V okviru širnega Svetega rimskega cesarstva nemške narodnosti so ta ozemlja predstavljala rob imperija, prostor intenzivnega in permanentnega stika z *drugim*. To ozemlje je bilo (južni) del obširnega pasu od Baltika do Jadrana, kjer se je *Teutsch* stikal s tem, kar so pojmovali kot *Windisch* in *Slavisch*, z ožjim in s širšim slovanskim svetom. Te obrobne dežele v pojmovanjih sodobnikov predstavljajo prostor, kjer sta se ta dva svetova, njuni jeziki in kultura ter ljudje različnih stanov spajali, in če verjamemo Schönlebnu, najpozneje v 17. stoletju tudi spojili v nekakšno novo celoto. Od 15. stoletja naprej pa je bil to predvsem prostor trenja med krščanskim svetom in njegovim dednim sovražnikom, otomanskim imperijem. Kljub primerljivi obrobnosti in oddaljenosti od pomembnejših središč ter hkratni izpostavljenosti vojaškim pritiskom in s tem povezanim nestabilnostim so tudi prostor Kranjske zajeli procesi verskega, kulturnega in političnega preoblikovanja, ki jih časovno umeščamo v okvirno stoletje med najzgodnejšo pojavnostjo protestantskih idej (okoli 1527) in izgonom poslednjega protestantskega plemstva (1628). Univerzalne ideje reformacije je ta prostor prevzel, jih prilagodil svojim kulturnim in jezikovnim značilnostim, v njihovi širitvi na Balkan, v misijonskem delu – nemška historiografija ga po Leebu navkljub Kostrenčičevi objavi virov in poznejšim študijam ni pretirano upoštevala (Leeb 2009, 255)¹ – pa celo videl možnost trajnega miru in re-

- 1 Kostrenčičeva objava kranjske korespondence z Ungnadovim bibličnim zavodom v Urachu spada v leto 1874. Med ostalim vsebuje znamenito Ungnadovo pismo nemškemu knezom in volilnim knezom (Kostrenčič 1874, 46–52, 1561, 14. september, s.l. (Urach)), kjer opisuje Trubarjev namen po *der Winden, Crabaten vnd Türckhen bekherung, hail vnnd seligkheit mit der hilf vnnd gnaden gottes die heilig, gotliche schrift, auch anfang vnnd grvndt derselben [...] in die windisch sprach, in welcher sy zuuor nie gewesen, auch nie erhört wordenn, gepracht, vertiert vnnd truckhen lassen. Vnnd als sy dise buechlen in windisch landt geschickht, haben sy nicht allein den Windischen, sondern auch den Crabaten vnnd denen, die nachendt an der thürckhischen granitzen, welche die windisch sprach verstannden, mit hochstem wolgefallen [...].* Ungnad pravi *als wölle der genedige gott durch dis mittl vnnd auf dise weiss den Thirkhen mit dem schwerdt seiner almechtigen sterckh schlagen, gleich*

šitve pred dednim sovražnikom. V tem časovnem okvirju so dežela in njena priključena gospostva doživela prehod dobršnega dela plemiškega, meščanskega in deloma celo podložniškega prebivalstva k reformirani veri in nato nazaj h katoličanstvu. Protestantško književno delo je vzpostavilo *windisch* ali *crainerish*, dominantnega od dveh deželnih jezikov, in ga povzdignilo na raven literarnega jezika, iz katerega se je pričela razvijati slovenščina. Deželni stanovi, cerkveno-plemiško-meščanska deželna korporacija, pa so se iz samosvojega, močnega in upornega, versko heterogenega in deloma avtonomnega svladarja dežele spremenili v deželnemu vojvodi katoliške vere podrejeno, poslušnejšo, versko homogeno in docilno institucijo.

Tako sumarno in abstraktno prikazano preoblikovanje (strukturni čas) se v svojem dejanskem (pozitivnem) in simboličnem pomenu, ki jim ga (hote ali nehote) atribuirá narativ zgodovinopisja, zdijo kot absolutni (skorajda avto-) procesi, nekako oddaljeni od človeka, razčlovečeni in samobitni. A vendar so v svoji dejanskosti, svoji pozitivni pojavnosti, rezultat množice individualnih prizadevanj, upov in ravnanj, ki jih smemo označevati kot kolektivne le v zelo ohlapnem, abstraktnem, smislu; razumeti kot kolektivne pa le v izpričanih primerih (na primer v delu Ungnadovega zavoda v Urachu). Pravilno razumevanje teh preoblikovanj kot rezultatov prepletenih simultanih procesov je mogoče le skozi študij množice individualnih primerov (osebni čas), o katerih pričajo razpršeni in raznoliki arhivski viri, sodobna knjižna pričevanja in moderno zgodovinopisje. Pričujoča razprava ima namen podati tovrstno študijo primera in s tem dodati novo vedenje k razumevanju pojava protestantske reformacije na Kranjskem, tokrat s plemiškega vidika.

Postavlja si vprašanje: na kakšen način so člani ugledne in stare plemiške rodbine gospodov Črnomaljskih (*von Tschernembl*), ki jih že obstoječe zgodovinopisje avstrijskega in slovenskega prostora pozna kot goreče pripadnike reformacije, podpirali delovanje protestantskih pridigarjev na Kranjskem. Razprava v prvem poglavju oriše plemiški rod Črnomaljskih in poda pregled njegovih posesti ter jih s tem umesti v

wie er durch den seligen d[octorem] Martinum Lutherum das gantz babsdtumb entdeckht vnd geschlagen hatt itd.

prostor in čas ter njune strukture; v drugem se vpraša, kateri člani rodbine so bili protestanti in kako ter okvirno kdaj so prevzeli novi *credo*, na koncu pa obravnava vprašanje podpore reformaciji.

Ugledni plemiški rod in nova vera

Predikat *von Tschernembl*, »Črnomaljski«, v srednjem veku označuje posameznika ali rodbino s sedežem v trgu, pozneje mestu, Črnomelj, eni od urbanih naselbin v Grofiji v Marki in Metliki, priključenem gospostvu dežele Kranjske. V listinskih virih se predikat prvič pojavi decembra 1251 v imenu (trškega) sodnika Friderika iz Črnomlja (*Fridericus Iudex de Tzernembl*) (Weiss 2018, 56–58),² in isti Friderik je najverjetneje pričal tudi leta 1263. Predikat je skozi 13., in še posebno 14. stoletje, nosila vrsta posameznikov, ki pa so uporabljali različne grbe in potemtakem niso spadali v isti plemiški rod, temveč so v trgu zgolj imeli nekakšno posest in se po njem imenovali.³ Od vsaj treh različnih družin s predikatom *von Tschernembl* 14. in 15. stoletja je najpomembnejša tista, ki je v svojem grbu uporabljala šahirano črno-rdečo prečko na belem polju. Razlago izvora te družine je podal že Valvasor, v slovenskem zgodovinskega pisarstva pa so ga kritično komentirali Kos (2005, 115–17), Štih (1997, 107–12) in Jarc (1990, 117–18). Nobena od teh razprav pa ne upošteva novih listinskih pričevanj in regist ter razlag baročnih avtorjev, ki podajajo nekoliko drugačno sliko te rodbine, in zagledelj bo vprašanje njenega izvora in začetkov še predmet novih razprav. Z omenjenimi avtorji se moramo strinjati pri ugotovitvi, da je rodoslovje Črnomaljskih za čas 13. in 14. stoletja, ko so še spadali med ministerialiteto Goriških grofov, (še)

- 2 Gre za listino z 2. decembra 1251, izstavljeno v Črnomlju, kjer med pričami, navedenimi po treh visokih goriških ministerialih, nastopa posameznik z imenom *Fridericus Iudex de Tzernembl*. Friderik je torej bil trški sodnik v Črnomlju, naselju, ki je kot locus omenjeno leta 1228, kot trg *nomine Schernembl* pa izrecno leta 1277.
- 3 Na to možnost opozori že Jarc (1990, 120). Bertold in Wuclin Črnomaljska sta bila »le Črnomaljca in ne Črnomaljska.«. Imel je seveda prav, ni pa povezal tega razumevanja s podobami grbov teh različnih Črnomaljskih.

nejasno. Zanesljivejšo podobo dobi, kakor so opažali že baročni avtorji, šele od 15. stoletja naprej. Za osnovno podobo tega rodoslovja sta ob novejših avtorjih še vedno zelo uporabna Gabriel Bucelin, veliki rodoslovec 17. stoletja, v še večji meri pa Janez Jurij Adam pl. Hoheneck, avstrijski genealog 18. stoletja, ki je uporabljal izvirno arhivsko gradivo in starejše genealoške zapiske. Da bi razumeli položaj in vlogo Črnomaljskih v širšem vzhodnoalpskem prostoru, jih moramo umestiti v prostor in njegovo zapleteno politiko 15. in začetka 16. stoletja ter poudariti službe in posesti, ki so jih imeli.

Črnomaljski (*von Tschernembl*) s šahirano črno-rdečo prečko v grbu, so po trenutnem razumevanju v službi Goriških grofov prišli iz Krasa na Metliško (v Belo krajino) in od druge polovice 13. stoletja naprej od njih imeli v fevdu gospodstvo Črnomelj. Po izumrtju istrske veje grofov Goriških (†1374) so ohranili svojo staro (zdi se da tedaj že alodialno) posest in z ostalim plemstvom Grofije v Marki in Metliki dobili nove gospode, kranjske vojvode Habsburg. Kot njihovi zvesti (*getreue*) so se povzpeli primerljivo visoko. *Peter* Črnomaljski je v začetku 15. stoletja pri Bucelinu in Hohenecku omenjen kot komornik nadvojvode Ernesta Železnega,⁴ njegov brat *Martin* pa kot deželni vicedom⁵ in nato deželni namestnik⁶ na Kranjskem. Rod se je nadaljeval po Petru in njegovih dveh sinovih Juriju in Gašperju.⁷ *Jurij* (†1480), *ain ritter weit erkennet*, že

4 Bucelinus 1678, s.p., s.v. Tschernembel: *Petrus de Tschernembel Ernesti Archiducis Camerarius*; Hoheneck (1747, 75): *Herr Petrus von Tschernembl [...] ward Ertz=Hertzogs Ernst zu Oesterreich Cammerer* itd. Trenutno poznani listinski viri ne potrjujejo te Bucelinove in Hoheneckove navedbe, ki jo je izvajal iz rokopisa barona Enenckla. Petra sicer srečamo kot oskrbnika na gradu Gornje Trušnje (Obertrixen) na Koroškem (HHStA St. Paul. Benediktiner, 1428, 10. junij, s.l., *Ich Peter von Zschernem[e]l dietzeit phleg[er] zu Ober[e]n Trüxen.*)

5 *Mert von Tzscharnomel* priča v listini Auerspergov že leta 1433, brez vsakega naslova (ARS AS 1063, 1433, 16. november, s.l.). Valvasor (1689, IX 79): *1437 Der XV. [deželni vicedom] Martinus von Tschernembl.* (Kosi 2018, 52–53)

6 *Regesta Imperii* 29, št. 4 1443, 22. junij, Dunaj: Martin je imenovan *Verweser der Hauptmannschaft in Krain.* Valvasor (1689, IX 73) ga umešča že v leto 1442, dve leti pozneje pa je naslov nosil Andrej Gall.

7 Bucelinus 1678, s.p., s.v. Tschernembel; Hoheneck 1747, 752.



Pečat Martina Črnomaljskega, vicedoma na Kranjskem, iz listine z dne 7. novembra 1436. Bizjak in Preinfalk 2009, 654.

leta 1440 izpričan kot kranjski vicedom,⁸ je služil v istem času kot njegov stric Martin, za časa fajde s Celjskimi, v kateri so Črnomaljski tudi utrpeli škodo.⁹ Črnomaljski so bili v tesnih odnosih z rodbino Frankopan, katere Trojan in Štefan sta bila Habsburška glavarja Kranjske (Valvasor 1689, IX 20), in ta odnos pomenljivo sklenili s poroko Jurijevega sina Henrika (II.) z Marjeto Frankopan.¹⁰ Po smrti Trojana Frankopana, od najpozneje leta 1449, je Jurij Črnomaljski nastopal kot deželni namestnik, ob tem pa je bil večkrat naslovljen, kot se zdi zmotno, kot glavar Kranjske.¹¹ Šest let pozneje je služil kot glavar v Postojni in na Krasu¹² in imel ta položaj do junija 1479.¹³ Valvasor ga leta 1469 omenja kot glavarja v Trstu¹⁴ in ta naslov naj bi imel vse do leta 1477.¹⁵ Ob tem je bil cesarski svetnik (*Rat*), *cursus honorum* pa je kronal z naslovom glavarja de-

- 8 *Regesta Imperii* 26, št. 1, 1440, 19. april, Dunaj: *Georg von Tschernembl, Viztum in Krain*. Ta urad je opravljal še štiri leta pozneje (*Regesta Imperii* 12, št. 196, 1444, 10. februar, Ljubljana), ko je njegov stric Martin nastopal kot oskrbnik deželnega glavarstva (glej op. 6). Valvasor (1689, IX 79): 1444. *Der XVIIIte / Georg von Tschernembl*, na str. 74 ga našteva med deželnimi namestniki (*Der XXVI. Georg von Tschernembl*).
- 9 Otorepec (1996, 333, 341) navaja napad na Martinovo posest; ugrabitev deklice, katere varuh je bil Jurij.
- 10 Hoheneck (1747, 755): *von denen [Jurija] Söhnen ist Herr Hainrich mit Frauen Margaretha Herrin von Frangepan [...] vermählet gewesen* itd.; Weiss 2013, 68–69.
- 11 *Regesta Imperii* 29, št. 44, 1449, 14. september, Ljubljana, kot *Verweser der Hauptmanschaft in Krain*, in v tem uradu še leta 1451 (Baraga 1995, št. 71, 1451, 7. april, s.l.). Vendar je meseca marca 1449 imenovan *Hauptman in Krain* (*Regesta Imperii* 13, št. 132 (1449), 15. marec, Dunajsko Novo mesto) in kot glavarja ga omenja tudi Valvasor (1689, IX 20): *Der zwey und dreyssigste Landshauptman[n] war Georg von Tschernembl*.
- 12 *Regesta Imperii* 29, št. 56, 1455, 27. april, Dunajsko Novo mesto: kot *Hauptmann in Adelsberg und am Karst*. Na tem položaju še desetletje pozneje (Baraga 1995, št. 92, 1465, 6. april, s.l.)
- 13 Chmel (1852, 46, št. 233, s.d. (1478, januar)): Jurij Črnomaljski je omenjen kot *k[a-iserlicher] Rat und Hauptmann zu Adlspurg und am Karst*; Mayer 1886, 429.
- 14 Valvasor (1689, IX 598): 1469. *Georgius von Tschernembel / ein Crainer*. 1473. *Nicolaus Rauber / Freyherr / ein Crainer*. Že leta 1473 je po Valvasorju naslov glavarja v Trstu nosil Nikolaj Rauber, sicer sorodnik Črnomaljskih.
- 15 Mayer (1886, 428–29) navaja, da šele leta 1477 *legte er die Hauptmanschaft von Triest, nieder*; kar ne more držati in gre najverjetneje za zmotno razumevanje naslova glavarja Postojne in Krasa.

žele Štajerske med letoma 1479 in 1480.¹⁶ Jurija sicer v Piccolominijevi *Historia* cesarja Friderika III. ne najdemo, a njegovo smrt za časa hudega Korvinovega pustošenja Štajerske in kuge v Grazu omenja Fuggerjev *Die Ehrenspiegel des Hauses Österreich*.¹⁷ Sklepati smemo, da je spadal v ožji krog okoli cesarja in bil med njegovimi zaupniki, posebno v zadevah, ki so se dotikale vzhodnoalpskega prostora. Jurijev mlajši brat Gašper (†1487) je omenjen kot stolnik (*Truchsess*) cesarja Friderika III. leta 1458,¹⁸ pet let pozneje, ravno ko je mesto utrpelo beneško obleganje in zaporo ter nato ponižujoče mirovne pogoje,¹⁹ pa je imenovan kot glavar v Trstu (*Hauptman der Stadt Triest*).²⁰ Brata sta se izkazala v vojaški službi vsaj dvakrat, med obleganjem cesarske rodbine na Dunaju²¹ in med omenjenim obleganjem Trsta, zaradi česar ju je cesar Friderik III. skupaj z njunim potomstvom decembra 1463 povzdignil v baronski stan (*Freiherrenstand*)²² in jima podelil častni naslov dednega točaja

- 16 Jurij Črnomaljski je služil med letoma 1479 in 1480, njegov predhodnik Viljem grof Thirstein pa med letoma 1472 in 1475 (Posch in Tremel 1962, 62).
- 17 Piccolomini (1600) Jurija ne omenja. Fugger (1555, 353v): *Unnd ist hiezzwischen Herr Georg Scherneml, Hauptman zu Grätz, mit todt verschiden, dann die grausamen Kranckhait die peste, inn disem kriege hefftig gewüetet, unnd ober hannnd genommen, das etlich tausent gestorben sein.*
- 18 *Regesta Imperii* 18, št. 29, 1458, 10. julij, Dunajsko Novo mesto: Cesar Friderik III. zastavi svojemu stolniku Gašperju Črnomaljskemu grad Smlednik.
- 19 Za časa beneškega obleganja in pomorske zapore Trsta se je osemsto oboroženih mož in tisoč kmetov cesarske vojske pod poveljstvom Gašperja Črnomaljskega in Friderika z Vogrskega prebilo skozi blokado v mesto (Kosi 2018, 130–31).
- 20 *Regesta Imperii* 29, št. 129, 1463, 26. december, Dunajsko Novo mesto: *Kaspar als Hauptmann der Stadt Triest.*
- 21 Omenjena sta v znameniti listini izboljšave grba dežele Kranjske (ARS AS 1063, Zbirka listin, 1463, 12. januar, Dunajsko Novo mesto).
- 22 *Regesta Imperii* 29, št. 129, 1463, 26. december, Dunajsko Novo mesto: prejela sta tudi pravico pečatiti z rdečim voskom. Tudi *Regesta Imperii* 18, št. 348, s.l., s.d. [pred 27. decembrom 1463].

na Kranjskem in v Slovenski marki²³ ter naslov cesarskega zastavnika²⁴ (*Banyerherr*). S tem so Črnomaljski po ugledu stopili v sam vrh plemstva dežele Kranjske in njenih pridruženih gospostev ter spadali, še posebeo Jurij, v krog zaupnikov samega cesarja Friderika III. V *Buch von Wienern*, ki v verzih opisuje rešitev obleganega cesarja Friderika III. in njegove družine pred upornimi Dunajčani, jima je Mihael Beheim namenil dva verza (Beheim 1886, 166, v. 30–32; 167, v. 1–7), v svobodnem prevodu:

...
Der nach meld ich euch dy krainer,
dy kamen dem ersten her:
her iarg uon tschernemel, hauptman
zu adelsperg, alz ich uerstan,
vnd zu dem karst genennet,
ain riter weit erkennt.

...
 Nato Vam bom Kranjce najavil,
 ki prvi prišli so semkaj,
 gospod Jurij Črnomaljski, glavar,
 kolikor vem, v Postojni
 in na Krasu imenovan,
 vitez na daleč spoštovan.

...
Und her Casper, der bruder sein,
uon tschernemel waz auch da schein,
truchsess vnd pfleger zu flednik,
vnd der waz auch in dem geschik.

...
 In njegov brat gospod Gašper,
 iz Črnomlja, kakor se zdi,
 oskrbnik na Smledniku in stolnik,
 tudi on bil je odbornik.

23 *Regesta Imperii* 29, št. 129, 1463, 28. december, Dunajsko Novo mesto. Častni naslov dednega točaja (*Erbschenkenamt*) na Kranjskem in v Slovenski marki je bil ustvarjen ob tej priložnosti in poprej ni obstajal. Valvasor podatka o nastanku tega častnega naslova ni poznal (glej op. 80). Birk (1853, 405, št. 706) domneva 26. december.

24 Birk 1853, 405, št. 705, 1463, 26. december, Dunajsko Novo mesto: povzdignjena sta bila na naslov *rechten banyerherren*. Gotovo je prav ta naslov botroval spremembi grba Črnomaljskih, ki je tako dobil rdeče polje z belim orlom, skozi katerega poteka šahirana črno-rdeča prečka. Glej Valvasor 1993, 46, med grbi deželnih glavarjev, in str. 55, med grbi deželnih namestnikov. Hoheneck (1774, 754–55) navaja, da so Črnomaljski vse naslove, tudi naslov cesarskega zastavnika, prejeli leta 1464 (*Anno 1464. in den Herrn=Stand / und zu Reichs=Panier=Herren erhoben / und mit den Erbschencken=Ambt in Crain und der Windischen March belöhnet worden.*, 754), kar pa v oziru na listinsko gradivo ne drži. Pri Jarcu (1990, 135–36) je podan napačen regest.



Grb rodbine Črnomaljskih iz druge polovice 15. stoletja. Najverjetneje gre za grb Jurija Črnomaljskega, saj je v *Opus* uvrščen med grbe deželnih glavarjev in deželnih namestnikov. Valvasor (1993, 46).



Grb Janeza Friderika barona Črnomaljskega kot komturja nemške hiše (Križank) v Ljubljani iz leta 1658. Grb rodbine baronov Črnomaljskih po letu 1463 je združeval tri različne grbe. Na levem zgornjem in desnem spodnjem polju je grb cesarskih zastavnikov (*Banyerherr*), rdeči ščit z belim orlom ter diagonalno črno-rdečo šahirano prečko. Na desnem zgornjem in levem spodnjem polju je grb izumrle rodbine Hmeljniških (*von Hopfenbach*), katerih gospostvo so Črnomaljski prejeli leta 1441. Na osrednji (srčni) del grba je imponiran najstarejši grb gospodov Črnomaljskih, beli ščit s črno-rdečo šahirano prečko, izpričan že v 14. stoletju. Valvasor (1993, 33).

Jurijeve veja rodbine je z njegovimi otroci izumrla.²⁵ Gašperjeva veja se je nadaljevala z *Janezom (III.)*²⁶ (ok. 1470–po 1521),²⁷ kranjskim deželanom in poverjenikom, posestnikom v priključenem gospostvu Slovenska marka, ki je to gospostvo tudi zastopal.²⁸ Aprila 1486 ga je cesar Maksimilijan I. skupaj z ostalim avstrijskim plemstvom cesarskega dvora v Aachnu »udaril« za viteza.²⁹ Kljub tej primerljivi bližini cesarskemu dvoru pa ga, tako kot njegovega strica in očeta, v višjih in uglednejših deželnih ali knežjih službah ne najdemo. S svojimi posestmi v Marki in na Metliškem je spadal med (nekoliko uporne) plemiče tega priklju-

- 25 Bucelinus 1678, s.p., s.v. *Tschernembel*; Hoheneck 1747, 754–55. Jurij je bil po Bucelinu poročen le enkrat, po Hohenecku pa trikrat. Otroke, sinova Henrika in Baltazarja ter hčerko Heleno, je dobil le v prvem zakonu z Ano Weinberger. Baraga (1995, št. 115, [pred 1481], s.l.): *Henricus et Baltasar de Zhernömbel*, ohranjen je le skromni regist. Njuna sestra Helena je bila po Hohenecku poročena z Janezom Stubenbergom. Jarc (1990, 124) povzema po Kosu in pravi, da je Jurijeve veja precej obubožala, pa vendar nimamo virov, ki bi to potrjevali. Mayer (1886, 433) celo trdi, da je Jurijev sin Baltazar v polnosti poplačal očetove dolgove in se namenil pridobiti gradiščanstvo na Klevevžu.
- 26 Bucelinus 1678, s.p., s.v. *Tschernembel*; Hoheneck 1747, 755. Oba avtorja navajata, da je bil Gašper poročen le enkrat, z Elizabeto Schweinpöck in dobil dva otroka, sina Janeza (II.) in hčerko Ano. Glej OÖLA Herrschaft Schwertberg, Sch. 141, No. 2, 1487, 23. april, Ljubljana: *Edelfraw Fraw Elspet h[er]rnn Casparn von Tschernomell selig witib und h[er]r Hanns Ir Sun* sta si pri ljubljanskem judu Nachmanu (*Nachman Jud wonhafft zw Laibach*) izposodila 500 guldnov. Slednji izjavlja, da je prvi obrok kredita poravnal Martin Welser (*Mert Welser an Ir stat ausgericht und bezallt*). Podatek o Stattenbergu, ki ga Jarc (1990, 124) povzema po Starkenfelsu, je napačen, saj je bil Stattenberg v rokah Črnomaljskih vse do izselitve iz dežele.
- 27 Med *landleyt* je omenjen *der von Tscharneml*, kar je lahko le Janez Črnomaljski (Verbič 1980, 45, št. 37, [1511, 7. april, Ljubljana])
- 28 Verbič (1980, 37, št. 30, [1510, 24. april, Ljubljana]): *Die verordneten ... aus der March herr Hans von Tschernaml und ob Dauidt Gallen zug, Sigmundt Mardaxt*. Poleg gospostva in trga Črnomelj je po svojem očetu Gašperju dedoval veliko gospostvo Hmeljnik (Hopfenbach). V zastavi je imel deželnoknežje gospostvo Stattenberg in bil gradiščan na freisinskem fevdu Klevevž (Klingenfels).
- 29 Hoheneck (1747, 755): *Herr Hans Herr von Tschernembl / Panier-Herr / Erbschenck in Crain und der Windischen March / und Burggraf zu Clingenfels ist von Kayser Maximiliano I. als er den 6. April Anno 1486 zu Achen gecrönt worden / und daselbsten vor S. Simonis und Judae-Altar auf den König=Stuhl gesessen / nebst andern Oesterreichischen Adel von des Kaysers Hofftatt / zum Ritter geschlagen worden itd.*

čenega gospostva, ki se na podlagi starih privilegijev niso hoteli zagovarjati pred kranjskim ograjnim sodiščem v Ljubljani. To plemstvo je posledično izgubilo položaj ločene plemiške korporacije in svoje lastno ograjno sodišče v Metliki ter bilo sodno podrejeno Ljubljani, s čimer so bili povsem vključeni med kranjske deželane. Poudariti še kaže, da je slovenske posebnosti tega pravnega reda izpostavil tudi Valvasor,³⁰ ki podaja zanimiv odgovor na vprašanje (slovenskega) jezikovnega značaja plemstva Slovenske marke. V zakonu z Elizabeto Heleno iz stare kranjske rodbine Raubar je Janez III. dobil tri sinove in tri hčerke.³¹ Od njegovih sinov se je poročil samo *Krištof (II.)* (1504–pred 1560)³² in v zakonu z Marjeto Scharfenberg dobil več otrok, od katerih so preživeli en sin in dve hčerki.³³ Krištof je pri Hohenecku imenovan kot svetnik cesarja (*Kaysers Maximiliani I. Rath*), imenovan pa je bil tudi za deželnega poverjenika (*Verordneter*). Vezi, ki so jih Črnomaljski stkali v 15. stoletju,

- 30 Po Valvasorju (1689, IX 95) gre za izjemno pomemben fragment pravne zgodovine, ki pravi, da se je tožnik, ne glede na upravičenost svojih zahtev, moral *dem Bauren=Urtheil / so auf den Rabisch geschnitten worden / sich unterwerffen: weil / derrer Orten / nicht so viel Edelleute vorhanden waren / mit welchen ein Gericht hette besetzt werden mögen*. O stanju plemstva v Slovenski marki ob koncu 15. stoletja glej Kosi 2019, 73–81.
- 31 Bucelinus 1678, s.p., s.v. *Tschernembel*; Hoheneck 1747, 755: *Mit seiner Gemahel Frau Elisabeth gebohrne Rauberin [...] hat er drey Sohn / und drey Tochter erworben / benantlichen Herrn Caspar, Herrn Franciscum, Herrn Christoph, Fräulein Catharinam, Fräulein Marusch, und Fräulein Veronicam*. Z njima soglaša starejši Herberstein (Zahn 1868, 292). Schönleben navaja samo njeno srednje ime Helena (ARS AS 1073, I-42, str. 744: *Ioannes de Tschernembl fuit A[nn]o 1495 Assessor Provi[nti]ae 1502 et 1514 Uxor Helena Rauberin.*)
- 32 Hoheneck (1747, 756) piše, da je Krištof umrl leta 1538 (*starb Anno 1538.*) in po njem povzema tudi Strnad (1857, 185). Vendar ta podatek ne drži. Še julija 1556 srečamo pismo iz Hmeljnika na Dolenjskem, v katerem Krištof piše, da *meines allters und schwachait halben* ne bo mogel priti na sodno razpravo na Dunaj (OÖLA Herrschaft Schwertberg, sch. 141, 1556, julij, Hmeljnik). Pismo tudi priča, da je bival v Marki. Njegova žena Marjeta je omenjena kot vdova leta 1560 (ARS AS 306, knj. 7 (1558–1589); tožba po 2. decembru 1560, kjer Volf baron pl. Turn toži frauen *Margareth[en] weilundt herr[en] Christoff[en] herr[en] zu Tschernembl wittib*).
- 33 Bucelinus 1678, s.p., s.v. *Tschernembel* našteva sinove Krištofa (III), ki *infantuli aetate decessit*, in Janeza ter hčerki Barbaro in Elizabeto, ob teh pa so *Plures liberi videntur in infantia mortui*; Hoheneck 1747, 752.

in njihov ugled so jim odpirali možnosti izven Kranjske in njenih pridruženih gospostev. Strnad navaja, da je Krištof leta 1534, torej v svojem tridesetem letu, prišel v Spodnjo Avstrijo,³⁴ in Sturmberger dopolnjuje, da je posedoval tamkajšnje gospostvo Haugsdorf (Sturmberger 1953, 25), vendar slednji ne navaja vira tega podatka in tudi sicer smemo dvomiti, da je že tedaj živel tako daleč od svojih starih posesti na Kranjskem, kjer ga srečamo še desetletja pozneje. Povsem je tudi nejasno, kako je pridobil dotično gospostvo. Starejša literatura napačno navaja, da je Krištof umrl leta 1538.³⁵ Še v petdesetih letih ga namreč srečamo na Kranjskem, točneje na Hmeljniku na Dolenjskem, že leta 1553 je tožil zaradi »telesne šibkosti«,³⁶ umrl pa je največ sedem let pozneje, nedolgo pred letom 1560. Nasledil ga je edini sin, *Janez (IV.)* (1536–1595), ki je leta 1557 od ujca Evstahija Scharfenberga kupil gornjeavstrijsko gospostvo Windeck.³⁷ Že leta 1560 se omenja, da *mladi gospod* ni prisoten na Kranjskem,³⁸ najverjetneje se je že zadrževal v Gornji Avstriji, vendar se je občasno še vračal v oddaljeno Kranjsko, nenazadnje zaradi pomembnih premoženj-

- 34 Strnad (1857, 184): *Dieser, geb[oren] am 16. Jänner 1504, kam 1534 nach Oberösterreich itd., gospostvo Windeck kam bei seinem [Eustahija II. pl. Scharfenberga] Tode 1559, vermuthlich vertragsmässig, an Hanns von Tschernembl, den Sohn Christof's von Tschernembl und Margret von Scherfenberg. Hoheneck (1747, 752) pravi: umb das Jahr 1535 mit Herrn Christoph in dises Land kommen / und die Herrschafften Windeck und Schwertberg / unter Regierung Kayser Ferdinandi I. an sich gebracht u[sw].*
- 35 Strnad (1857, 185): *und starb 1538 mit Hinterlassung eines Sohnes, Hanns IV.* To napačno je povzel po Hohenecku (1747, 756). Tudi Sturmberger (1953, 25) poda vrsto podatkov, ki se ne zdijo pravilni, med ostalim, da si je Krištof prizadeval pridobiti gospostva Novi grad pri Boštanju (Erkenstein) in Hmeljnik (Hopfenbach), vendar so Črnomaljski obe gospostvi posedovali že od 15. stoletja.
- 36 ARS AS 309, šk. 41 H 1–20, 1553, 18. junij, Novi grad pri Boštanju. Krištof Črnomaljski pravi v uvodnem zapisu zapuščinskega inventarja svojega oskrbnika Dionizija Hermana, da ni mogel prisostvovati popisu *Leibschwacheyt halben*.
- 37 Sturmberger 1953, 25, še posebno opomba 9, kjer navaja kupno pogodbo iz 31. januarja 1557. Ponovi tudi Schwarz (2017, 27). Starejši avtorji navajajo drugačne podatke, glej op. 34.
- 38 ARS AS 306, knj. 7 (1558–1588), tožba iz 13. januarja 1561: v tožbi med Jurijem Grafom, proštom v Novem mestu, in Marjeto, vdovo po Krištofu Črnomaljskem, se omenja, da bo *diser sach[en] halben bis zu des Jungen herr[en] von Tschernembl Ins Landt widerkhunfft ain stillstandt zuhalten*.

skih poslov. Za selitev s Kranjske se je gotovo odločil že poprej, gotovo v tesnem posvetu z očetom in svojimi *Freunde*, ter med letoma 1564 in 1573 (Weiss 2013, 69–71)³⁹ prodal večino svojih kranjskih alodialnih in fevdnih posesti. Leta 1563 je pridobil še gospostvo Schwertberg⁴⁰ v Gornji Avstriji in ga priključil Windecku, s čimer so Črnomaljski oblikovali povsem novo posestno bazo izven Kranjske in postali gornjeavstrijski deželani. Za potrebe te razprave se bomo omejili na čas reformacije in prisotnosti na Kranjskem ter se ukvarjali predvsem s Krištofom (II.) in njegovim sinom Janezom (IV.). Vprašali se bomo, ali sta stopila v vrste protestantov in kdaj ter ali in kako sta podpirala delo kranjskih reformatorjev.

Preden se zadržimo pri vprašanju prestopa v novi *credo* in podpori reformatorjem, se moramo ozreti po posestih rodbine. *Posesti rodbine Črnomaljskih* so bile seveda različnega izvora in značaja. Najstarejši fevd, ki so ga posedovali, je bilo gospostvo Črnomelj (*Tschernembl*), eno od večjih gospostev na Metliškem z okvirno 110 hubami, ki so ga najverjetneje konec 13. stoletja prejeli od grofov Goriških, v 14. stoletju pa je že obveljalo kot njihov alod. Leta 1461 je Gašper v fevd prejel tudi trg Črnomelj.⁴¹ Gospostvo Hmeljnik (Hopfenbach) je Jurij pridobil leta 1441 in se omenja kot njihova alodialna posest.⁴² Posamezni člani so kot gradiščani (oskrbniki) upravljali še vrsto drugih gospostev. Tako je bil Martin za nekaj let oskrbnik na celjskem Erkensteinu, Peter na gradu Zgornje Trušnje (Obertrixen) na Koroškem, Gašper na Smledniku

39 Zadnja navedba v četrti imenjski knjigi (ARS AS 173, knj. 4 (1546–1618), str. 29v) sega v leto 1573. Strnad (1857, 185) zmotno navaja letnico 1574.

40 Sturmberger 1953, 25 še posebno opomba 10, kupna pogodba iz 11. junija 1563; po njem Schwarz (2017, 27). Drugače starejša literatura, na primer Strnad (1857, 185): *brachte vermuthlich in dieser Zeit (1566–1572) auch die Herrschaft Schwertberg an sich* itd.

41 *Regesta Imperii* 18, št. 259, 1461, 3. november, Graz. Birk 1853, 381, št. 592 1461, 3. november, Graz: trg Črnomelj je bil skupaj s sodiščem in mitnico prodan za 700 ogrskih dukatov; in 381, št. 593, 1461, 4. november, Graz: reverz za Gašperja Črnomaljskega.

42 Starzer 1906, 35, 1441, 12. julij, Dunaj. Po izumrtju rodbine Hmeljniških (Hopfenbacher), katerih zadnji član Nikolaj je bil poročen z Elizabeto Črnomaljsko, kralj Friderik IV. (III.) podeli grad Hmeljnik Črnomaljskim. Glej Kosi 2018, 56–57.

(Flödnig),⁴³ freisinški Klevevž (Klingenfels) pa so kot gradiščani posedovali člani Gašperjeve in Jurijeve veje rodbine.⁴⁴ Jurij je v letu 1476 postal tudi oskrbnik freisinške Škofje Loke in je posedoval to pomembno in veliko gospostvo vse do smrti (Mayer 1886, 428–30). Kako je pridobil Šteberk (Stegberg) na Krasu, ne vemo, leta 1456 ga je zamenjal za ruševino in sodišče Štatenberk (Stattenberg) v Marki, ki so ga Črnomaljski posedovali vse do odhoda iz Kranjske.⁴⁵ Poleg tega so imeli še vrsto manjših posesti, od katerih kaže omeniti hišo v Ljubljani, dvor pri Dragomlju,⁴⁶ hišo in posesti pri Vrhniki⁴⁷ ipd.

Ključni vir, ki nudi najnatančnejši vpogled v imetje (posesti) baronov Črnomaljskih in posledično uvid v podporo reformatorjem, so imenjske (premoženjske) knjige za Kranjsko. Omenjene posesti Črnomaljskih je v začetku 16. stoletja dedoval edini moški dedič Janez (III.) in po njem Kristof (II.) Črnomaljski, katerega dedovano posest (*Erbgut*) v vrednosti kar 505 goldinarjev omenja prva⁴⁸ imenjska knjiga za Kranjsko, k temu

- 43 Stumberger (1953, 24–25) in po njem Jarc (1990, 124) omenjata zastavo gradu Fladnitz v okraju Weiz na Štajerskem. Vendar gre tukaj nedvomno za napako, ki izvira iz zapisa imena tega gradu (Fladnitz), podobnega imenu gradu Smladnik (Flödnig). Omenjenega gradu na Štajerskem Črnomaljski niso nikoli imeli v posesti. Gašper pa je posedoval Smladnik še leta 1458, ko je cesar Friderik III. njegovo zastavno pismo v vrednosti tisoč pfeningov črnih denaričev odstopil Rudolfu Khevenhüllerju (Muchar 1859, 460, 1458, 18. julij, Dunajsko Novo mesto).
- 44 Mayer (1886, 426, 431–34) kot oskrbnika gospostva Klevevž omenja Gašperja Črnomaljskega, ki je tamkaj služboval že pred letom 1474 in imel oskrbništvo vse do smrti. Nasledil ga je Jurijev sin Baltazar, ki ga Mayer zmotno označuje za Gašperjevega sina (str. 433), za časa katerega so Klevevž zasedle ogrske čete Matije Korvina. Po smrti slednjega so bile posesti vrnjene cesarju, ki je pa Klevevž zastavil Auerspergom, čeprav je bil v lasti škofije Freising, ki si ga je prizadevala dobiti nazaj.
- 45 *Regesta Imperii* 13, št. 352, 1456, 9. oktober, Dunajsko Novo mesto. Viri ne potrjujejo navedb M. Smole (1982, 493); napaka je tudi pri Jarcu (1990, 124).
- 46 Baltazar, sin Jurija Črnomaljskega, je 12. maja 1492 prodal dvor Dragomelj bratoma Rainer (Otošec 1962, 7; Jarc 1990, 124).
- 47 ARS AS 309, šk. 31 G 1–17, 1606, 14. september, Turn pri Radečah, str. 8: *Item, ein Pergamener Lechennbrieff von herrn Christoff von Tschernenbml einer behausunß, wisen, ackhern, unnd zwo Hofstetten zu Ober:Laibach, des datum Hopfen Pach den 24. Januar[en] 1558.*
- 48 ARS AS 173, knj. 1 (1539), str. 321v: *H[er]r Hanns Christoff von Tschernenbml von seinem Erb guet Vc[entum] V glđ R, II k, III d.* Ime Hanns je prečrtano in dopisan

pa moramo dodati še davčno vrednost freisinškega gospostva Klevevž s slabimi 289 goldinarji,⁴⁹ ki je vodeno kot ločena rubrika. Janez (III.) je bil tako vsakoletno dolžan plačati kar 794 goldinarjev imenjskega davka. Podobo poznejše premoženjske osnove rodu podajajo druga,⁵⁰ tretja,⁵¹ najpodrobneje pa četrta⁵² imenjska knjiga, v katerih je kot davčni zavezanec vseskozi naveden Krištof Črnomaljski. Davek od njegove stare posesti je od leta 1547 naprej znašal kanček manj kot 436 goldinarjev in predstavlja primerljivo velik znesek, ki je zajemal gospostvo in trg Črnomelj, gospostvo Hmeljnik in sodišče Stattenberg⁵³ ter vrsto neimenovanih⁵⁴ posesti, med katere je spadal tudi Novi grad pri Boštanju (Obererckenstein).⁵⁵ Ob tem je kot Krištofova davčna obveznost navedeno

je *Cristoff*, kar nakazuje morebitno starejšo predlogo za nastanek imenjske knjige iz leta 1539, danes najstarejšo ohranjeno. Imenjska vrednost v letu 1539 je bila večja kot v poznejših letih (glej sledeče opombe).

- 49 ARS AS 173, knj. 1 (1539), str. 322v: *H[er]r Hanns Cristoff von Tschernembl von der Herschafft Klingenfels Iic[entum] LXXXVIII g[u]ld[en] R[heinisch], XL k[reuzer]*.
- 50 ARS AS 173, knj. 2 (1546–1549), s. p.: *Cristoff herr tzw Tschernembl Erbschennckh in Crain und der Windischen March* z davčno vrednostjo 435 ren. gld., 53 kr., 2 dn.
- 51 ARS AS 173, knj. 3 (1547–1554), knjiga nima paginacije. V razdelku *Herrn Standt* četrti po vrsti *Herr Cristoff Herr zw Tschernembl Erbschennkh in Crain unnd der windischen March* 435 – 53 – 2, na naslednji strani še *Herrschaft Kchlingenfels* 223 – 22 – 1.
- 52 ARS AS 173, knj. 4 (1546–1618), str. 29v: *Herr Christoff herr zw Tschernembl Erbschenngh in Crain unnd der windischenn March* 43 R 53k 2dn, in str. 30 *Die Herrschaft Khlingenfels* 222 R 22 k 1 dn.
- 53 ARS AS 173, knj. 4 (1546–1618), str. 29v: 1567 [...] *dem H[err]n Hansen Lennkhovitsch von weg[en] Statenberg 60R und dem H[err]n Grafen von tersatz von weg[en] Tschernembl 140R [...] das stat tschernembl mit 25R; 1572 dem Herrn Hansen von Aursperg von wegen Hopfenbach zuegeschrieb[en] 124R* itd. Skupno so ta gospostva znašala 349 ren. gld. Ostalo davčna vrednost so predstavljale manjše posesti, glej sledečo opombo.
- 54 Prav tam. Tako je bil leta 1564 [...] *H[err]n Ambrosien von Gregorianez 30R; 1567 [...] dem H[err]n Hannsen vom Aursperg H[err]n zu Schonberg zuegeschrib[en] 10R und Hannsen Spennengl zum Gumpl 20 R*, in nato v letu 1573 *Ist von diser gullt H[err]n Christof Gussitsch 56R zuegeschriben*, pri čemer pa ne vemo, za katere posesti gre.
- 55 Smole (1982, 323–24) ne omenja gradiščanstva Martina Črnomaljskega v 15. stoletju, kakor tudi Črnomaljske posesti v 16. stoletju. Kot posestnike Erkenštajna v prvi tretjini 16. stoletja omenja pl. Altenause, pred letom 1553 pa ga naj bi pose-

tudi gospostvo Klevevž z veliko vednostjo 223 goldinarjev.⁵⁶ Skupno je bil torej dolžan precejšnjih 659 goldinarjev imenjskega davka letno, kar je tedaj spadalo med najvišje plemiške davčne obveznosti na Kranjskem. Poudariti še kaže, da je bila posestna »izkaznica« Črnomaljskih stoletje poprej še precej večja, vendar nimamo virov, ki bi to stanje podajali. Iz tega bi smeli zaključiti, da je bil rod Črnomaljskih primerljivo dobro situiran, in to nemajhno premoženje predstavlja materialno osnovo, iz katere so Črnomaljski, kakor pričajo izrecne navedbe v četrti imenjski knjigi, podpirali kranjske reformatorje.

Stari rod in nova vera

Ideje reformacije so na Kranjsko segle v dvajsetih letih 16. stoletja (Dimitz 1875, 194–98).⁵⁷ Kot pravi Dimitz, je domača duhovščina (*einheimische Priesterschaft*) te ideje prevzela in jih oznanjala, ter ilustrira, da se je le osem let po nastopu Lutherja v eni od župnij oglejskega patriarhata brala *luthrische Mess* (Dimitz 1875, 195; Grafenauer 1979, 269). Konec dvajsetih let se je v Ljubljani že oblikoval »krog« meščanskih protestantov okoli Matije Klombnerja, poznejšega pisarja ograjnega sodišča, o če-

doval Dionizij Herman. Gre za napako. ARS AS 306, knj. 2 (1546–1547), razprava 16. januarja 1547: *Danißy Herman, des Herren Cristoff von Tschernembl phleger zu Erkhenstein* itd. Dionizij Herman je bil oskrbnik Erkenštajna v službi Krištofa Črnomaljskega. Hermana je nasledil že pred letom 1558 Janez Gnedic (*Gnediz*), ki je omenjen kot *seinem* (Črnomaljskega) *Phleger zu Erchenstein* (ARS AS 306, knj. 7 (1558–1588), tožba z dne 15. marca 1558).

56 ARS AS 173, knj. 4 (1546–1618), str. 30: *Die Herrschafft Khlingenfelsß 223R 22k 1dn*, kjer beremo: *1618 Jars ist die herrschafft Khlingenfelsß auß dißem alten gultbuch in d[en] neue ubertragen worden, unnd aldorth unndter die Rubrigkhen des Praelaten Stanndts einverleibt*. Gospostvo Klevevž se je torej vrnilo k svojemu starodavnemu lastniku, škofiji Freising.

57 Gre za prepoved z 12. marca 1523. Dimitz pravi, da je novi nauk *bald ihre Anhänger in der einheimischen Priesterschaft selbst gefunden, welche sie von der Kanzel verkündet*. Glej tudi Grafenauer 1979, 269.

mer nas obvešča škof Hren.⁵⁸ Dimitz (1875, 195) pravi: »Vsi so pripadali meščanstvu, kajti plemstvo se je zaradi svežega spomina na versko-komunističen (sic!) program kmečkega upora [1525] rajši zadržalo javnega izražanja pripadnosti novi veri.« Pravi torej, da je plemstvo v tej dobi simpatiziralo in kriptično že gojilo novi *credo*, vendar te trditve ne podkrepí z viri. Sosledje strogih prepovedi in določil kazni (Dimitz 1875, 196–7; Grafenauer 1979, 269) skozi zgodnja trideseta leta, ko je Trubar v Ljubljani pridigal proti romanjem in gradnji novih cerkva, posredno pričá, da je recepcija (Štuhec 2009, 40–41) idej reformacije že stekla. Protestante ali odkrite simpatizerje je bilo tedaj najti v vrstah visoke duhovščine ljubljanske škofije, med deželnimi uradniki in meščanstvom. O morebitni pripadnosti plemstva, svobodnega pri izbiri vere, izkazovanju podpore in imenovanju duhovnikov na svoje patronate, v teh zgodnjih letih pa viri še molčijo. Decembra 1541, ko je bil Trubar že v ekzilu, so kranjski poslanci skupaj z ostalim plemstvom spodnjeavstrijskih dežel v Pragi prosili kralja Ferdinanda za svobodo veroizpovedi, kar pričá, da je nekakšen del kranjske plemiške korporacije bil protestantski (Dimitz 1875, 207–9; Grafenauer 1979, 288–90), dobrih pet let pozneje pa so kranjski stanovi že zahtevali obhajilo pod obema podobama. Poznani incident iz Novega mesta, uboj frančiškanskega meniha leta 1548, se vsekakor zdi kot dejanje plemiške drznosti; nenazadnje bi tedaj izven deželne prestolnice, še posebno v Marki, protestantskega meščanstva našli zelo malo, če sploh. V političnem, cerkvenem in, kar je v 16. stoletju še posebno pomembno, informacijskem vozlišču dežele so ob uradništvu, duhovščini in meščanih jasno tudi plemiči prišli v stik z reformacijo. Tedaj, torej v dvajsetih, tridesetih ali štiridesetih letih sta bila pripadnost reformaciji in sprejetje nove vere pri plemičih vsekakor *posledica osebnih parametrov* (Štuhec 2009, 41). In Črnomaljski? Ali je bil med temi zgodnjimi protestantskimi plemiči tudi Krištof iz stare in ugledne rodbine baronov Črnomaljskih, tedaj star že čez trideset let, ki se je kot deželni poverjenik, kot stranka v vrsti pravnih pred ogradnim so-

58 Elze 1863, 1; Dimitz (1875, 195, op. 3) podaja besede Tomaža Hrena o Klombnerju, ki je bil med *Primi haeresis Lutheranae in Carniolia authores ex Laicis* itd. Glej tudi Grafenauer 1979, 269.

diščem in vicedomom ali zaradi vsakovrstnih nujnosti, poslov, družbe ali užitkov veliko zadrževal v deželni prestolnici, ne vemo. Kazalci so posredni. Krištofa najdemo v tožbah z različnimi cerkvenimi instancami – na primer z izrazitim nasprotnikom protestantov, novomeškim proštom Grafom, ali s protestantom naklonjenima viniškim župnikom Glavičičem in črnomaljskim komturjem Dragoličem⁵⁹ –, kar bi posredno lahko nakazovalo nekoliko drugačna *ravnanja*, nekakšen odklonilen odnos do katoliške cerkve in njenega premoženja. Vendar te tožbe govorijo le o premoženjskih poslih in sporih in ne sporočajo konfesionalne pripadnosti; plemiči so bili nenazadnje vedno pripravljeni posegati po cerkvenem premoženju. Krištof je umrl nedolgo pred letom 1560 in iz časa njegovega življenja nimamo virov, ki bi izrecno potrjevali njegovo protestantskost ali podporo reformaciji. Kot kranjski deželan je sedel na gosposki klopi stanov, katerih versko podobo v času okoli Krištofove smrti je omenjal deželni upravitelj Gallenberg leta 1561 in zapisal »med nami so še nekateri rimske veroizpovedi, posebno med duhovščino«. ⁶⁰ Katoliki so bili *še nekateri*, ostali člani – velika večina korporacije *die herrn vnd landtleutt des furstenthumbs Crain sambt den angeraichten herrschafften der windischen march Mettling, Ysterreich vnnd Carsst, so zu gegenwurtigen ausschuss allhie versambelt*, podpisane v vrsti pisem Ungnadu in Trubarju – pa je že bila protestantska. Protestantski je tedaj končno postal tudi glavar Jakob Lamberg, kot pravi Gallenberg je »naš gospod deželni glavar, božja hvala božji besedi, sedaj dobil večjo gorečnost za sveti evangelijski nauk, [...] da je sedaj gospodu Primožu in ostalim krščanskim učiteljem po deželi bolj nagnjen pomoči kakor

59 ARS AS 306, knj. 2 (1546–1547): tožba med Krištofom Črnomaljskim in Mihaelom Glavičičem, župnikom na Vinici, z okoli 20. junija 1547. ARS AS 306, knj. 7 (1558–1588): tožba med Krištofom in Jurijem Dragoličem, komturjem in župnikom v Črnomlju, s 14. marca 1558; tožba med Jurijem Graffom in Krištofom Črnomaljskim s 13. januarja 1561.

60 Kostrenčič (1874, 13): *wiewol noch etliche des römischen glaubens in vnserm mittel sonderlich vnter den geystlichen vorhanden*. Ni se mogoče strinjati s tezo, da je *razredno nasprotje* [...] *preprečevalo, da bi se bili kmetje pridružili novi veri tam, kjer so jih osovraženi graščaki potiskali vanjo, je torej povzročalo, da so se vneli za protestantizem na gospostvih katoliških zemljiških gospodov*. Glej tudi Grafenauer 1979, 293–94.

[jih] preganjati«. ⁶¹ To je vsekakor bil že čas, ko smemo upravičeno trditi, da protestantski *credo* ni bil več *posledica osebnih parametrov*, temveč eden od temeljnih stanovskih atributov, značilnost kranjskega plemiča. Čeprav bi Krištofa Črnomaljskega na podlagi posrednih virov smeli pripisati k protestantom, pa moramo poudariti, da nimamo enega vira, ki bi to pripadnost izrecno navajal. S trenutnim vedenjem, ob izostanku izrecnih virov, moramo tako zaključiti, da Krištof še ni prestopil k novi veri, temveč je bil prvi odkriti protestant v rodbini šele njegov sin Janez, rojen leta 1536. V času, ko je protestantizem že omenjen kot stanovski atribut, je štel petindvajset let in ta atribut mu je bil lasten, kar jasno nakazuje versko-politično (ideološko) spremembo pripadnosti glave rodu. »[I]zrekal se je za Lutrove nauke, kakor je to bilo značilno za večino plemičev tistega časa,« je zaključil Strnad (1857, 185).

Podpora reformatorjem

Ko obravnavamo Črnomaljske kot podpornike kranjskih reformatorjev, govorimo torej o *ravnanjih* Janeza (IV.) Črnomaljskega, univerzitetno izobraženega plemiča, ki je »nosil v sebi humanističnega duha« (Sturmberger 1953, 28, opomba 22), iz stare in ugledne rodbine. Stike z eno od najzgodnejših in osrednjih oseb kranjske reformacije, Matijo Klombnerjem, pozneje pisarjem ograjnega sodišča v Ljubljani, *primo apostatae*, izpričuje zabeležba v imenjski knjigi pod letnico 1564. Tedaj je Janez Črnomaljski dal od svoje posesti pripisati imenjsko vrednost šestih goldinarjev veliko starejšemu Matiji Klombnerju. ⁶² Na prvi pogled se

61 Kostrenčič 1874, 23–5, 1561, 30. april, s.l. [Ljubljana]: Gallenberg v pismu baronu Ungnadu pravi *Sunst weiss e[ure] g[nade] nichts solliches zu schreiben, alls das vnnsers herr lanndshaubtmann, got lob zw dem wordt gottes, der heiligen euangelischen leer numalls ein pessern eyffer gewunen, auch das nachtmall vnnsers saligmacher Jesu Christi nach seiner einsetzung emphachen thuet; also das er nun viell mer genaigt ist herrn Primosn vnnd annndre christliche lerrer vnnd predicanntn im lanndt hellfen zuerhalten alls zuuerfolgen, wie er sunst woll zuuor in verdacht gewest.*

62 ARS AS 173, knj. 4 (1546–1618), str. 29v. Na str. 342v pri zabeležbi Matije Klombnerja 1564[ten] *Jars Ist gedachtem Khlobmner von H[er]rn hansen h[er]rn*

zdi, da gre za nekakšen premoženjski posel, vendar postane iz enega od zadnjih Janezovih »kranjskih pisem« jasno,⁶³ da gre za podporo enemu od stebrov kranjskega protestantizma. Glede na to, da so se štiri od šestih hub po smrti Klombnerja (†1569) vrnile Črnomaljskemu, slednji pa jih je zopet namenil predikantu Mačku, lahko gotovo domnevamo, da gre za darovanje teh posesti in podporo. Povsem jasnega podatka o značaju te posesti in z njo povezanega pravnega posla pa nimamo. Klombner jih je užival do smrti, v času ko sta bila s Trubarjem že v slabih odnosih.⁶⁴

Podporo reformatorjem moramo iskati na poznanih kranjskih posestih rodbine Črnomaljskih v času do leta 1572 in jo poskušati uvideti skozi različne posle. Stara posest rodbine je bilo gospodstvo *Črnomelj*, od leta 1461 tudi istoimenski trg, ki je v 16. stoletju obveljal za mesto. V svoji rodovni hiši so Črnomaljski od 15. stoletja naprej bivali kvečjemu priložnostno, gospodstvo pa upravljali po različnih oskrbnikih. Delovanja Vlahoviča in Tulščaka v bližnjem mestu Metlika po letu 1559 tako niso neposredno občutili ali mu bili (fizično) blizu, vendar sta bila o tem nedvomno dobro obveščena tako Krištof kot Janez. Mesto je tedaj še bilo posest Črnomaljskih, tamkajšnja cerkev pa v rokah nemškega viteškega reda. V zadnjih letih Krištofove in zgodnjih letih Janezove posesti so župniji in komendi Črnomelj načelovali Jurij Dragolič (1556–1559) in nato več drugih župnikov, med ostalim tudi poznejši predikant Nikolaj Tuskanič (Podlogar 1906, 80; Weiss 2010, 696–97). Pomenljiva in pomembna je prisotnost Dragoliča, poprej generalnega vikarja v Ljubljani, enega od najzgodnejših reformaciji naklonjenih duhovnikov, ki se je tem idejam sicer odpovedal (Elze 1863, 3; Weiss 2010, 696), vendar se zdi, da je bil – oddaljen od deželne prestolnice in zavarovan s privilegiji svojega

von tschernembl zuegeschrib[en] 6 R, s čimer je davčna vrednost Klombnerjeve posesti znašala 13 ren. gld., 13 kr. Večino te posesti je užival do leta 1569.

63 ARS AS 1080, šk. 14, 1564, 10. maj, Hmeljnik: Janez Črnomaljski piše kranjskemu knjigovodji, da je *Mathesen Khlobmner Acht Phundt gellts von meiner gullt Im LanndtPuech abzuschreiben schriftlich ersuecht*. Ne gre za prodajo ali zastavo temveč za nekakšno darovanje posesti.

64 *Slovenski biografski leksikon*, sv. Klombner, Matija (Glonar 1928) podaja zelo skromno in precej negativno podobo tega v razvoju protestantizma na Kranjskem ključnega posameznika.

reda – do protestantskega dela toleranten, podobno kot metliški komtur Zmajič. Najverjetneje je bil dobro seznanjen s prizadevanji Ungnadovega zavoda v Urachu, s katerim so bili tudi preko Klombnerja v rednih stikih metliški reformatorji. Dragolič in Krištof Črnomaljski sta bila od marca 1558 v sporu zaradi posesti dvanajstih hub, ki jih je cerkvi (*Ad pias causas zum Gottesdienst*) namenila Krištofova prednica Elizabeta, Krištof pa jih je hotel izplačati ter vrniti v lastno posest.⁶⁵ Ob pisanju razprave o reformaciji v Beli krajini sem sklepal, da je *katoliški Krištof* prišel v spor z Dragoličem, vendar ta vir pravi le, da se je Krištof namenil izplačati nemški red in si prisvojiti dvanajst hub, zajetih v Elizabetini darovnici.⁶⁶ Nenazadnje bi lahko šlo za dejanje protestantskega plemiča vendar, kot že prikazano, Krištofove pripadnosti reformaciji ne moremo potrditi z nobenim drugim virom. Po smrti očeta, najpozneje leta 1560, je Janez Črnomaljski dedoval stare rodbinske posesti na Kranjskem in se jih odločil prodati. Do leta 1565, ko je bilo gospostvo prodano, meso pa postalo deželnoknežje, v Črnomlju delovanja protestantskih reformatorjev ne najdemo. Prvega predikanta, Ivana ali Janeza Kočeverja (*Hans Gotschwer*), srečamo v Črnomlju šele septembra 1567. Tedaj je pro-

65 ARS AS 306, knj. 7 (1558–1588), tožba s 14. marca 1558: *Der Wolgebornn herr herr Christoff herr zu Tschernembl Clagt heut zu dem Erwürdigen Geysstlichenn herrn Jörgen Dragolitsch der Zeit Pharherr, unnd Commenntheuer zu Tschernembl [...] umb das er vermug verlesenner verschreybung zwelff hueben Satzweiß unnd zway hundert guett ducaten die Ad pias causas zum Gottsdiennt Inhallt der verschreybung, so verlesenn wordenn, von frauen Elspethen säligenn Wentzlein säligenn Töchter vonn Tschernembl, unnd Niclaß des Semenitschen saligen wittiben, geordnet Innen hatt unnd praucht.* Zastavno pismo je po Krištofovem razumevanju določalo, da v kolikor sorodnik vplača glavnico dvesto dukatov, se omenjenih dvanajst hub vrne v njegovo posest (*die ablösung gegen erlegung der hauptsumma zuversteen von denenn Nägsten pluetttsfreundten als Er Clager ist.*), kar se je Krištof tudi namenil storiti. Kanček drugačno branje in stara signatura pri Weiss 2010, 696. Sicer ta odlomek podaja zelo pomenljiv rodoslovni podatek.

66 ARS AS 306, knj. 7 (1558–1588), nadaljevanje razprave z 9. oktobra 1559. Franc pl. Scheyer je tedaj z večino razsodil, da *die ablosung des Satzs nach vermug der Lanndshandvesst nicht zu rechter weil unnd zeyt ersuecht. Demnach ist daselb Satz verjart, unnd der h[err] beklagt von diser Clag ledig und muessig erkennth.*

sil za imenovanje na plačano službo predikanta v Višnji Gori⁶⁷ in je potemtakem v Črnomlju deloval že poprej, vendar ne vemo, kako dolgo. V Črnomlju, najstarejši posesti rodbine Črnomaljskih, njihove podpore reformaciji ni najti.

Da pa je Janez poznal delo reformatorjev na Metliškem in v Marki ter ga podpiral, priča nekoliko poznejši podatek iz imenjske knjige. Leta 1567 je »gospod [Janez] Črnomaljski podaril Gregorju Vlahoviču v Metliki eno hubo in dal pripisati [davčno obveznost] 1 R[enskega goldinarja]«. ⁶⁸ Vlahovič je skupaj s Janezom Tulščakom v Metliki deloval že osem let poprej in tamkaj po besedah Klombnerja zelo goreče širil božjo besedo (Weiss 2010, 691–92, 708–9). Njegovo delo je podpiral posestnik gospostva Metlika, hrvaški ban Peter II. Erdödy, in mu, po mnenju tedaj še večinsko katoliškega mesta neupravičeno, namenil premoženje tamkajšnje Bratovščine rešnjega telesa (Weiss 2010, 708; 2011, 260). Vlahovič, ki je po besedah Klombnerja živel skrajno skromno in se preživljal s kmečkim delom in obrtjo, je v Metliki prvič služboval ravno do leta 1567, nato pa se moral ob knežjem ukazu umakniti v Novo mesto (Weiss 2010, 691–92, 708–9; 2011, 259–61). Prav v ta čas Vlahovičevega pregona iz Metlike in umika v Novo mesto, nedvomno težak čas preizkušnje, spada tudi Janezova darovnica ene hube.

Druga pomembna posest Črnomaljskih je bil grad *Hmeljnik*, središče enega od velikih gospostev v Marki, nedaleč od Novega mesta, ki je sodeč po imenjski knjigi ostal v Janezovi posesti vse do januarja 1569, ⁶⁹ ko je bil prodan Janezu Auerspergu Šumberškemu. Za časa Krištofove

67 Elze 1900, 170, september 1567; Weiss 2010, 697, op. 116, napačno navedeno november 1567.

68 ARS AS 173, knj. 4 (1546–1618), str. 29v: 1567[ten] hat d[er] H[err] von Tschernembl, dem herrn Greogren Vlachovitsch zu d[er] Metling 1 hueb[en], geschenkht unnd 1 R zueschreib[en] lassen itd. Na str. 365v: Metling herr Gregor Vlachovitsch 1567[ten] ist Im vom H[err]n hannsen herrn zu tschernembl geschennkht und zuegeschrib[en] worden, vermug aussandt R1. Tega podatka nisem poznal za časa pisanja razprave o Gregorju Vlahoviču in je zaradi tega izostal (glej Weiss 2010, 691–92, 708–9; 2011, 259–61).

69 Sturmberger 1953, 25 op. 12, prodaja Hmeljnika 31. januarja 1569; ARS AS 173, knj. 4 (1546–1618), str. 29v: 1572 dem Herrn Hansen von Aursperg von wegen Hopfenbach zuegeschrieb[en] 124R itd.

posesti tega gradu (do leta 1560) omemb predikantov ali protestantom naklonjenih oskrbnikov na Hmeljniku ne najdemo. Za časa Janezove posesti (do leta 1569) pa je gospostvo med ostalim oskrboval neki Janez Klombner,⁷⁰ prav mogoče nekakšen sorodnik (sin?) že omenjenega Matije. V teh letih, že pred junijem 1563, je na Hmeljniku pridigal neki Gašper in Elze dopušča možnost, da gre za poznejšega ljubljanskega predikanta Gašperja Kumpergerja (Elze 1900, 184).⁷¹ Šest let pozneje, februarja 1569, ko je gospostvo že posedoval Janez Auersperški, pa je tamkaj pridigal Tomaž Jagodič, poznejši vojaški predikant (*Feldprediger*) (Elze 1900, 173; Weiss 2010, 700),⁷² vendar je tamkaj najverjetneje deloval že za časa posesti Črnomaljskih. Oba predikanta sta tako na Hmeljniku lahko pridigala le s soglasjem Janeza Črnomaljskega in njegovih oskrbnikov.

Novi grad pri Boštanju (Obererckenstein) je bil (vsaj) v drugi polovici 16. stoletja fevd Črnomaljskih, ki so ga, tako kot njihova ostala kranjska gospostva, upravljali različni oskrbniki (*Pfleger*). Za časa Kristofa je bil to Dionizij Herman, za časa Janeza Črnomaljskega pa Janez Gnedic (*Gnediz*). Da je Gnedic spadal med protestante, kaže marginalni podatek v enem od pisem Trubarju iz leta 1560, v katerem Klombner piše, da je oskrbnik na Novem gradu še dolžan plačati za Trubarjeve knjige.⁷³ Očitno je Janezovo gospostvo Novi grad v šestdesetih letih upravljal protestantski upravitelj.⁷⁴ Elze pravi, da je na Novem gradu in v bližnjem dvoru Hotemež okoli leta 1566 pridigal Jurij Maček. Ali je že tedaj pridigal tudi na bližnji posesti Janeza Črnomaljskega (Elze 1900, 183), ne

70 Baraga 1995, 311: v treh spisih iz let 1567 in 1568 nastopa *Hans Klombner*, oskrbnik v Hmeljniku.

71 Njegova navedba, da je tedaj Lenkovič kupil gospostvo Hmeljnik, ne drži, saj se je še do leta 1572 vodilo kot davčna obveznost Janeza Črnomaljskega (glej op. 53), ki je tedaj bila prepisana na Janeza Auersperga Šumberškega. O Kumpergerju glej Elze 1900, 178–79.

72 Glej op. 69; Auersperški je pridobil gospostvo konec januarja 1569 in gotovo je februarja isto leto izpričani Jagodič tamkaj deloval že poprej.

73 Kostrenčič 1874, 3–9, 1560, 24. februar, s.l. (Ljubljana): Klombner piše Trubarju in pravi: *Der phleger zw Rohitsch ist euch für puecher 8 ducaten schuldig. Phleger zw Erkhenstein 5½ f. Pregl am Prant auh sovil itd.*

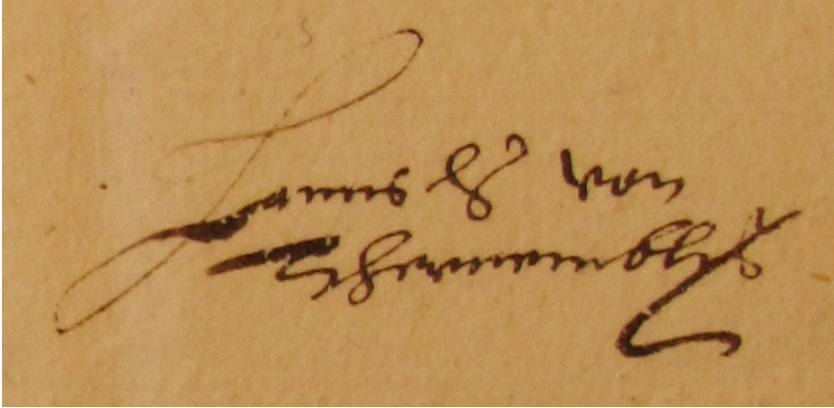
74 ARS AS 173, knj. 4 (1546–1618), str. 29v: 1564 [...] *unnd aber dem Hansen Gnediz Rh[einisch] 14 zueschreiben lassen.*

vemo, stik med njima potrjuje prenos nekih posesti tri leta pozneje, ko je Črnomaljski posest okoli štirih hub, ki jih je poprej užival Klombner, »dal prepisati gospodu Juriju Mačku, predikantu na Novem gradu«. ⁷⁵ Maček je tako konec šestdesetih letih s podporo Črnomaljskega in njegovega tamkajšnjega upravitelja Gnedica širil evangelij in pridigal v okolici Boštanja.

Iz dosegljivih virov postane povsem očitno, da moramo v osebi Janeza (IV.), sina Krištofa Črnomaljskega, videti (pomembnega) podpornika reformacije na Kranjskem. Bil je v stikih s tedaj že ostarelim Matijo Klombnerjem in mu maja 1564 namenil nemajhno premoženje, povsem mogoče pa je tudi, da je za Črnomaljske kot oskrbnik služboval Matijin sorodnik Janez Klombner. Janez je materialno podpiral predikante Gregorja Vlahoviča, Gašperja (Kumpergerja), Tomaža Jagodiča in Jurija Mačka. Slednji trije so tudi pridigali na njegovih gospostvih Hmeljnik in Novi grad pri Boštanju (Obererckenstein). Vendar kaže poudariti, da vsi predstavljeni posli, ki dokazujejo podporo Črnomaljskega reformaciji, spadajo v čas med letoma 1564 in 1569, ko je Janez Črnomaljski že redno bival v Gornji Avstriji in opravljal »kranjske zadeve« po svojih oskrbnikih Klombnerju, Hermanu in Gnedicu. Kot se zdi, je bil zadnjič na Kranjskem maja 1564, ko je na tedaj še njegovem gradu Hmeljnik pisal pismo kranjskemu knjigovodji zaradi Klombnerjeve posesti. ⁷⁶ Dve leti pozneje je bil sprejet na gosposko klop gornjeavstrijskih stanov, bil imenovan za odposlanca na cesarski dvor in protestantskega šolskega superintendenta (Sturmberger 1953, 26–27). Tako se prikaže pomembna in zanimiva podrobnost, Janez Črnomaljski je namreč podpiral delo reformatorjev na Kranjskem iz oddaljene Gornje Avstrije, kar nakazuje meddeželne stike in povezanosti, ki jih do sedaj nismo poznali ali vsaj pretirano poudarjali. Seveda je reformatorje podpiral tudi v svoji novi deželi in na njegovih gos-

75 ARS AS 173, knj. 4 (1546–1618), str. 29v: *1569 Jars sein von Khlobner Inhalt[en] aufsanndt wid[er] 4 R[heinisch] zuegeschrib[en] i[st] gult dise yezt vermellt[en] 4 R sein ditz [15]69[ten] Jars wid[er] dem H[err]n Jörg[en] Matschekh predicannt[en] zu erkhenstain zue und da abgethan worden itd.*

76 Glej op. 63.



Lastnoročni podpis Janeza Črnomaljskega. ARS AS 1080, šk. 14, 1564, 10. maj, Hmeljnik.

postvih Windeck in Schwertberg, še posebno po tamkajšnjih lastniških cerkvah, so delovali protestantski pridigarji (Strnad 1857, 185–86). Strnad navaja, da je bil še v 19. stoletju na trgu Schwertberg še viden kamen s stopnicami, na katerega so Črnomaljski ob prihodu iz bližnjega gradu sestopili iz konja ali iz kočije ter se podali peš v cerkev.⁷⁷ Takleni protestant kranjskega porekla, ki je skupaj s svojim potomstvom našel novo domovino v Gornji Avstriji, je tamkaj naredil zelo uspešno kariero. Leta 1592 je nastopal kot deželni namestnik Gornje Avstrije, vse do 1594 pa je bil tudi deželni odbornik (Sturmberger 1953, 26–27). Testament je spisal 7. januarja 1594, umrl 1. avgusta 1595 in bil 12. septembra pokopan v župnijski cerkvi v Schwertbergu.⁷⁸ Preživelo ga je nič manj kot dvaindvajset otrok, ki jih je imel s tremi ženami, med njimi tudi znameniti politik in pravnik Jurij Erazem Črnomaljski (1567–1626).

77 Strnad (1857, 186): *aus drei Würfeln bestehenden Stein, wo die Tschernembl von Windeck kommend, das sie häufig bewohnten, abstigen, um sich von da zu Fuss in die Kirche zu begeben.*

78 Strnad (1857, 186) podaja tudi zapis na nagrobniku: *Hanns Herr Von Tschernembl auf Windeck Undt Schwerdtberg, Obrister Erbschggenk in Crain Und der Windischen March, Rom[ischer] Kays[erlicher] Maj[estaet] Rath obiit 1595.*

V peti imenjski knjigi dežele Kranjske, ki se pričinja z letom 1619, je ime Janeza (IV.) Črnomaljskega kot rubrika davčnega zavezanca prečrtano, nato pa je navedeno, da so njihove posesti na Kranjskem, zadnje posesti Črnomaljskih na Kranjskem, pridobili goriški knezi Eggenberg.⁷⁹ Eggenbergi so po Valvasorjevih navedbah januarja 1622 prejeli tudi naslov dednih točajev na Kranjskem in v Slovenski marki, ki so ga vse od nastanka naslova nosili Črnomaljski.⁸⁰ Častni naslov jim je bil podeljen *iz poznanih razlogov (aus bewussten Ursachen)*, kljub temu, da je rodbina Črnomaljskih še živela. Razlog je bil seveda v protestantski upornosti Črnomaljskih in posledični zaplenitvi njihovih posesti in naslovov leta 1619 (Jarc 1990, 129). S tem je bila na Kranjskem izbrisana še zadnja sled prisotnosti tega nekdanj pomembnega, *offterwehnter* (Valvasor 1689, XI 604), rodu.

ARHIVSKI VIRI

ARS: Arhiv Republike Slovenije, Ljubljana.

AS 173, Imenjska knjiga za Kranjsko.

AS 306, Ograjno sodišče za Kranjsko.

AS 309, Zbirka zapuščinskih inventarjev Deželnega sodišča v Ljubljani.

AS 1063, Zbirka listin.

AS 1073, Zbirka rokopisov.

AS 1080, Zbirka Muzejskega društva za Kranjsko, Muzejskega društva za Slovenijo in Historičnega društva za Kranjsko.

79 ARS AS 173, knj. 5 (1619–1661), str. 24 prečrtano: *Herr Hanns Herr von Tschernembl Erbschenk in Crain und die Windischen March*, na str. 24v pa *Herr Hans von Tschernembl 3 [R] 18 [k] z zabeležbo diß gult ist Irer für[stlichen] Gnaden, herrn herrn Hanns Ulrichen fürsten unnd herrn zu Cromau und Eggenberg u[sw] u[sw] aigenthumblichen worden u[sw]*. Ne vemo točno, za katere posesti gre, mogoče so bile povezane z naslovom dednega točaja na Kranjskem, ki so ga januarja 1622 prejeli Eggenbergi.

80 Valvasor (1689, 11–12) ni vedel, kdaj je ta častni naslov nastal, vendar je navedel, da so ga leta 1518 nosili Črnomaljski. Poleg tega pravi, da so 11. februarja 1622 častni naslov dednega točaja, kljub temu da rodbina Črnomaljskih še ni izumrla, *zaradi znanih razlogov (aus bewussten Ursachen)* prejeli knezi Eggenberg.

HHStA: Haus-, Hof- und Staatsarchiv, Wien.

St. Paul, Benediktiner (1099–1499)

OöLA: Oberösterreichischer Landesarchiv, Linz.

Herrschaft Schwertberg.

VIRI IN LITERATURA

Baraga, Franc. 1995. *Kapiteljski arhiv Novo mesto: regesti listin in popis gradiva*. Acta Ecclesiastica Sloveniae 17. Ljubljana: Inštitut za zgodovino Cerkve pri Teološki fakulteti Univerze v Ljubljani.

Becheim, Michael. 1886. »Das Buch von den Wienern.« V *Deutsche National-Litteratur* 11, ur. Joseph Kürschner, 283–386. Berlin; Stuttgart: W. Spemann.

Birk, Ernest. 1853. »Urkunden-Auszüge zur Geschichte Kaiser Friderich des III. in den Jahren 1452–1467 aus bisher unbenützten Quellen.« *Archiv für Kunde österreichischen Geschichtsquellen* 10: 369–43.

Bizjak, Matjaž, in Miha Preinfalk. 2009. *Turjaška knjiga listin II: dokumenti 15. stoletja*. Ljubljana: Zgodovinski inštitut Milka Kosa ZRC SAZU.

Bucelinus, Gabriel. 1678. *Germania topo-chrono-stemmatographica, sacra et profana* (IV). Ulm: Christianus Balthasar Kühn.

Chmel, Josip. 1852. »Monumenta Habsburgica (IV).« *Notizenblatt* 3: 43–48.

Dimitz, August. 1875. *Geschichte Krains von der ältesten Zeit bis auf das Jahr 1813* (II). Ljubljana: Ignaz von Kleinmayr & Fedor Bamberg.

Elze, Theodor. 1863. *Die Superintendenten der evangelischen Kirche in Krain während des sechzehnten Jahrhunderts*. Dunaj: Carl Gerold's Sohn.

---.1900. »Die evangelischen Prediger Krains im XVI. Jahrhundert (I).« *Jahrbuch der Gesellschaft für Geschichte des Protestantismus in Oesterreich* 21: 159–201.

Fugger, Hans Jacob. 1555. *Die Ehrenspiegel des Hauses Österreich*. Iluminirani rokopis. <https://daten.digital-e-sammlungen.de/~db/0010/bsb00103105/images/>.

Glonar, Joža. 1928. »Matija Klombner (?–1569).« V *Slovenski biografski leksikon: 3. zv. Hintner - Kocen*, ur. Izidor Cankar. Ljubljana: Zadružna gospodarska banka. <https://www.slovenska-biografija.si/nsbl/>.

Grafenauer, Božo. 1979. »Obramba proti Turkom ter boj med plemstvom in deželnim knezom. Ostritev družbenih nasprotij na podeželju. Reformacijski tokovi.« V *Zgodovina Slovencev*, ur. Meta Sluga, 258–98. Ljubljana: Cankarjeva založba.

von Hoheneck, Johann Georg Adam. 1747. *Die Loebliche Herr Herr Stände, von Herren- und Ritterstandt, In dem Ertz=Hertzogthum Oesterreich ob der Ennß* (III). Passau: Gabriel Mangold.

- Jarc, Janko. 1990. »Gospodje Črnomaljski.« V *Dolenjski zbornik*, ur. Jovo Grobovšek, 117–42. Novo mesto: Dolenjska založba.
- Kos, Dušan. 2005. *Vitez in grad: vloga gradov v življenju plemstva na Kranjskem, slovenskem Štajerskem in slovenskem Koroškem do začetka 15. stoletja*. Ljubljana: ZRC SAZU.
- Kosi, Miha. 2018. *Spopad za prehode proti Jadranu in nastanek »dežele Kras«: vojaška in politična zgodovina Krasa od 12. do 16. stoletja*. Ljubljana: Založba ZRC.
- . 2019. »Graffschafft Möttling.« V *Neumarkt – Möttling – Metlika: nastanek in razvoj mesta od konca 13. do začetka 19. stoletja*, ur. Janez Weiss, 15–97. Metlika: Belokranjski muzej Metlika.
- Kostrenčič, Ivan. 1874. *Urkundliche Beiträge zur Geschichte der protestantischen Literatur der Südslaven in den Jahren 1559–1565*. Dunaj: Carl Gerold's Sohn.
- Leeb, Rudolf. 2009. »Der Missionsgedanke bei Hans Ungnad von Sonneck, Primus Truber und in der lutherischen Reformation.« V *Vera in hotenja*, ur. Sašo Jerše, 255–72. Ljubljana: Slovenska matica.
- Mayer, Franz Martin. 1886. »Über die Correspondenzbücher des Bischofs Sixtus von Freising 1474–1495.« *Archiv für österreichischer Geschichte* 68: 411–501.
- von Muchar, Albert. 1859. »Urkunden-Regesten für die Geschichte Innerösterreichs vom Jahre 1312 bis zum Jahre 1500.« *Archiv für österreichischer Geschichte* 2: 429–510.
- Otorepec, Božo. 1962. »Iz zgodovine gradu Dragomelj.« *Kronika* 10 (1): 1–8.
- . 1996. »Seznam 'deželnih sovražnikov' na Kranjskem in Štajerskem iz okoli 1440 iz borb med Celjskimi grofi in Habsburžani v letih 1426–1443.« V *Grafenauerjev zbornik*, ur. Vincenc Rajšp, 331–42. Ljubljana: Založba ZRC, SAZU, Pedagoška akademija Maribor, Filozofska fakulteta UL.
- Piccolomini, Aeneas Sylvius. 1600. *Historia rerum Friderici III. Imperatoris*. Helmstadt: Melchior Sustermann.
- Podlogar, Leopold. 1906. *Kronika Črnomlja in njega župe*. Ljubljana: Tomo Zupan.
- Posch, Fritz, in Ferdinand Tremel. 1962. »Reihe der Landeshauptleute der Steiermark von 1236 bis 1918.« *Zeitschrift des Historischen Vereines für Steiermark* 6: 61–63.
- Regesta Imperii*. http://opac.regesta-imperii.de/lang_de/.
- Schwarz, Karl W. 2017. *Der österreichische Protestantismus im Spiegel seiner Rechtsgeschichte*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Smole, Majda. 1982. *Graščine na nekdanjem Kranjskem*. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- Starzer, Albert. 1906. *Regesten aus dem k. k. Archiv für Niederösterreich*. Dunaj.
- Strnad, Julius. 1857. »Geschichte der Herrschaft Windeck und Schwertberg im Lande ob der Enns.« *Archiv für österreichischer Geschichte* 17: 149–207.

- Stumberger, Hans. 1953. *Georg Erasmus Tschernembl. Religion, Libertät und Widerstand: Ein Beitrag zur Geschichte der Gegenreformation und des Landes ob der Enns*. Linz: Oberösterreichischen Landesarchiv.
- Štih, Peter. 1997. *Goriški grofje ter njihovi ministeriali in militi v Istri in na Kranjskem*. Ljubljana: Znanstveni inštitut Filozofske fakultete.
- Štuhec, Marko. 2009. »Nekatera izhodišča sodobnega zgodovinopisja o reformaciji.« V *Vera in hotenja*, ur. Sašo Jerše, 33–44. Ljubljana: Slovenska matica.
- Valvasor, Johann Weichard. 1689. *Die Ehre deß Herzogthumbs Crain*. Nürnberg: Endter.
- . 1993. *Opus Insignium Armorumque*. Ljubljana: Valvasorjev odbor pri SAZU.
- Verbič, Marija. 1980. *Deželnozborski spisi kranjskih stanov 1499–1515* (I). Ljubljana: Arhiv Socialistične republike Slovenije.
- Weiss, Janez. 2010. »Reformacija na Metliškem: prispevek k celovitejšemu razumevanju pojava protestantizma na Slovenskem.« *Kronika* 58 (3): 685–712.
- . 2011. »Gregor Vlahovič (1523–1581), življenje in delo predikanta na meji cesarstva.« *Arhivi* 34 (2): 251–74.
- . 2013. »In conterminiis.« *Med cesarstvom in kraljestvom: študija čezmejnih kulturnozgodovinskih povezav*, ur. Petra Svobljak, Miha Seručnik in Vanja Kočevar, 13–82. Ljubljana: ZRC SAZU.
- . 2018. »Darovnici Majnharda III. Goriškega, izdani nemškemu viteškemu redu leta 1251.« V *Križanke*, ur. Luka Vidmar, 52–67. Ljubljana: Srednja šola za oblikovanje in fotografio.
- Zahn, Joseph. 1868. »Das Familienbuch Sigmunds von Herberstein.« *Archiv für österreichischer Geschichte* 39: 293–415.

Lubomír Batka

BOŽJA BESEDA IN BESEDA ČLOVEKA LUTHROVA REFORMACIJSKA TEOLOGIJA BESEDE

Aprila 2021 bo minilo 500 let od Luthrovega nastopa pred cesarjem Karlom V. na državnem zboru v Wormsu. Luther svojega nauka ni preklical, kajti svojo vest je dojemal kot »ujetnico Božje besede«. Le če bi bil prepričan s »pričanji Svetega pisma« (*testimoniis scripturarum*) ali »jasnostjo razuma« (*ratione evidente*), bi bil pripravljen učiti drugače. Delati proti svoji »vesti« (*conscientia*) ni bilo ne varno ne prav (WA 7: 838.4–8).

Biti poslušen svoji vesti ni bila Luthrova originalna misel. Takšna drža je bila že trden del moralne teologije Tomaža Akvinskega (Wolf 1954, 189). Novo in omembe vredno v Luthrovem izreku je, da sta *Sveto pismo* in jasnostjo razuma povzdignjeni na najvišjo avtoriteto, ki oblikujeta odločevanje, delovanje in vest človeka (Mühlhaupt 1973, 76–82, Rogge 1971, 131–37). Ne želimo zapasti povelečevanju tega dogodka v smislu nekakšnega protestantskega zmagoslavja 19. stoletja. Naš cilj je opozoriti na temeljno teološko vprašanje, ki je bilo v ozadju Luthrove drža. Predvidevamo namreč, da bi Luther v tako napeti situaciji tudi svoj nauk preklical, če ne bi bil prepričan, da pri tem gre za osnovno biblično izročilo, ki vpliva na vest človeka in s tem tudi na odrešenje vernega kristjana. Da ni šlo samo za Luthrov subjektivno prepričanje, potrjuje tudi državnozbornsko prekletstvo. To je vsebovalo terminologijo, ki se je uporabljala za označevanje herezije: Luthrovi spisi in pridige so »proti sveti krščanski veri«, »nove«, »škodljive«, »napačne« in »proti cerkveni tradiciji« (Jørgensen 2014, 196).

Avtoriteta Pisma in avtoriteta razlagati Sveto pismo

Luther je k reformacijskim nazorom prišel na podlagi preučevanja *Biblije*. Nagibamo se k mnenju, da je reformacijsko odkritje utemeljeno z novim razumevanjem Božje besede. Luther je zapustil Avguštinovo razlikovanje med znakom/pomenom (*signum*) in stvarjo (*res*): *Sveto pismo* je znak (*litera, črka*), stvar je duhovni obseg (*spiritus*). Med svojim prvim predavanjem h knjigi psalmov *Dictata super Psalterium* (1513–1515) in drugim predavanjem h knjigi psalmov *Operationes in Psalmos* (1519–1521) je Luther opustil srednjeveško hermenevtiko štirih pomenov *Svetega pisma* (*quadriga*) (Ebeling 1971a, 1–68). Zahvaljujoč francoskemu humanistu J. F. Stapulenzisu je prišel k spoznanju, da je *sensus spiritualis* skrit v *sensus literalis* (Raeder 1983, 261).

Sensus spiritualis je Božja beseda. Ta se razodeva v dveh oblikah: kot zakon in evangelij (WA 7: 23.29–30). Zakon govori: »Počni to. Izogibaj se temu. To je tisto, kar od tebe pričakujem.« (WA 16: 367.19–20) Zakon v teološki uporabi (*usus theologicus*) vodi k milostljivemu Kristusu in njegovemu evangeliju, ki ga je mogoče sprejeti/razumeti samo z vero: »V človeški naravi je, da se upira. Človeška narava mora v luči Božjega zakona spoznati in občutiti svojo pokvarjenost in si prizadevati za pomoč Božje milosti v Kristusu« (WA DB 8: 24.16–19).

Evangelij govori o tem, kaj Bog dela za grešnega človeka. Oznanjevani evangelij (*viva vox evangelii*; WA 5: 537.17–18) je Božja obljuba (*promissio*; WA 6: 516.30–33; Bayer 1989), ki kot učinkovita in delujoča beseda (*verbum efficax*; Ž 33:9; Iz 40:8; Ž 119:89; 2Tim 3, 15–17; 1Pt 1:25) tvori tisto, kar se oznanja in naznanja (v. Lüpke 2014, 147). V *Predavanju k pismu Galačanom* (1535) Luther govori o mogočnem Božjem delovanju, povezanem s preprosto besedo, ki jih pri oznanjanju duhovnika ljudje dojemajmo s čutili/občutki in razumom. Ta odnos je razložil na primeru kroga: pri pogledu na krog ljudje vidijo predvsem sredino kroga (*tantum centrum*). Vsak krog pa je obkrožen s svodom (*circumrefentiam*), ki pa je bistveno večji. Podobno tako tudi pri Božji besedi ljudje s čuti in z razumom dojemajo enostavno oznanjane besede duhovnika. Božji svod pa je neskončen, kar je seveda človeškemu razumu nedojemljivo.

Vpliv milostne obljube lahko doseže vsa področja človeškega življenja (WA 40.I: 596. 16–30).

Cilj Luthrove interpretacije duhovnega pomena *Svetega pisma* je bilo osvetliti Božji zakon in Kristusov evangelij, tako kot je to zajeto v knjigah *Nove* in tudi *Stare zaveze*. V predgovoru k *Novi zavezi* Luther izreka prepričanje, da je »samo en evangelij, kot je samo ena knjiga Nove zaveze, samo ena vera v Boga, ki (za)obljublja« (WA DB 6: 1.21–22; Körtner 2018, 58–80).

V tem kontekstu je evangelij več kot resničnost vsebine Božjega nauka ali izvir odrešujoče resnice in moralni nauk cerkve, ki ga določa cerkveno učiteljstvo. Evangelij je več kot oznanjevanje Jezusa Kristusa, zapisano v evangelijih ali ohranjeno v ustni tradiciji apostolov. Bistvo teološkega spora med Luthrom in nasprotniki je bil boj o avtoriteto Biblije v odnosu do avtoritete papeža. Že na disputaciji v Leipzigu (1519, Mattox 2019) je Luther pred Eckom argumentiral, da se lahko papež zmoti. Pri tem se je skliceval na cerkvene očete in koncile iz zgodovine cerkve, predvsem pa na *Sveto pismo*. Zato papeževa (in cerkvena) avtoriteta ne moreta biti nad *Svetim pismom*. Avtoriteta *Svetega pisma* je nad koncili in papežem (WA 59: 500.2083; WA 59: 508.2308; Heckel 2016, 106). Luther se je pri tem lahko naslanjal na Avgušтина, ki je v dopisovanju s Hieronimom zagovarjal, da so nezmotljivi samo kanonični spisi *Svetega pisma* (Delius 1984, 50). V letu 1520 je Luther objavil spis *An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung*, ki je zelo hitro postal eden od njegovih najvplivnejših spisov nasploh. V njem je plemstvo prosil za prenovo cerkve v Nemčiji. S pomočjo prisposodbe treh zidov, ki jih je okrog sebe zgradilo papeštvo, je poimenoval tri oblasti, v katerih avtoriteta papeža ni nezmotljiva. »Prvi zid« je predstavljal papeževo željo po nadvladi nad posvetno oblastjo. Šlo je torej za vprašanje nadvlade nad civilno družbo. »Drugi zid« je predstavljal papežev monopol nad normativno razlago *Svetega pisma*. Tukaj je torej šlo za teološko vprašanje, ki se je nanašalo na izobraževalni del cerkve. »Tretji zid« je bilo povišanje papeža nad cerkveni koncil, šlo je za vprašanje vrhovne moči v cerkvi (WA 6: 406.21–407.3; Kaufmann 2014, 70–140).

Z vidika Rima je bil temeljni problem v tem, da so reformatorji doktrinalne odgovore oblikovali na podlagi interpretacije *Biblije* brez volje po podreditvi avtoritarnemu cerkvenemu učiteljstvu papeža (Keen 1997, 707). Te sporne točke z Luthrom se pojavljajo tudi v drugih disputih. Kritika kot Johannes Fisher v *Assertionis Lutheranae Confutatio* (1523) in Johannes Eck v *Enchiridion locorum communium adversus Lutherum et alios hostes ecclesiae* (1525), sta poudarjala, da privatne osebe nimajo pristojnosti za uradno razlago *Svetega pisma* (še najmanj pa osebe, ekskomunicirane iz cerkve, ki jim *Biblija* sploh ne pripada). Enako ne more biti pravilna razlaga tista, ki ne upošteva tradicije cerkvenih očetov. Seveda so se ta mnenja pojavila tudi v (težkih) pogovorih glede razumevanja pojma »tradicije« na koncilu v Tridentu leta 1546 (Mütel 2017, 29–51; Spehr 2010, 173–74). Spor glede pravice do avtoritativne (pravilne in zavezujoče) razlage *Biblije* je do dandanes nezaključen spor med dojemanjem nauka papeževe nezmotljivosti in reformacijskim splošnim duhovništvom (pr. DH 1507 a WA 42: 334.12).

V tem kontekstu je potrebno videti tudi kritiko na račun Luthrovega prevajalskega udejevanja s strani njegovih nasprotnikov in Luthrovo obrambo v spisih *Vom Dolmetschen und Fürbitte der Heiligen* (1530) (WA 30.II: 632–646) in *Sumarien ueber die Psalmen und Ursachen des Dolmetschens* (1531–1533). Tukaj prav tako ni šlo za kritiziranje tehnike prevajanja, ali prevode posameznih odstavkov, ali za kritiko prevoda Rim. 3,28 v nemščino, ki ga je Luther zavedno dopolnil s besedo *solum*. Prav tako ni šlo za učenje o opravičenju samo po veri (*alleyn durch den glawben*). Cilj dvomljenja v Luthrovo prevajalsko prakso je bila diskreditacija Luthrove svobode, da se postavi nad cerkveno učiteljstvo. Cilj Luthrovih besed – »So zdravniki? Tudi jaz sem. So izobraženci? Tudi jaz sem. So duhovniki? Tudi jaz sem. So tisti, ki disputirajo? Tudi jaz sem. So filozofi? Tudi jaz sem. So dialektiki? Tudi jaz sem. So učitelji? Tudi jaz sem. Pišejo knjige? Tudi jaz jih. [...]« (WA 38: 9–17) – ni obvarovanje njegove učiteljske kvalificiranosti. Luthrova namera je poudariti, da ti vidiki niso vezani na papeževo cerkveno učiteljstvo.

Kot smo že omenili, je ob Luthrov nauk o splošnem duhovništvu, da mora biti vsak kristjan sposoben ne samo učenja, ampak tudi razlage

Biblije, trčilo prepričanje, da je samo cerkev tista, ki lahko razlaga *Sveto pismo*. Luther ni soglašal s prepričanjem, da lahko *Biblija* v rokah ne-teologa povzroči škodo, ampak je predvideval, da skozi vero (*De libertate christiana*) in krst (*An den christlichen Adel*) kristjan vstopa v »veselo spremembo« (*comertium mirabile, fröhlicher Wechsel*) s Kristusom in tako postane duhovnik.

S stališča reformatorjev je za nastanek vere neizbežen evangelij. Tega je mogoče spoznati v *Svetem pismu*. Pomembno je, da ga interpretiramo tako, da je iz njega mogoče razbrati, da je vsak posameznik poklican v oznanjanje (*vocatio*). Da pa je lahko evangelij oznanjan, je potrebno, da se besedilo *Biblije* prevede v ljudem razumljiv jezik. Prevajalsko udejstvovanje reformatorjev, pa naj si bo to v Wittenbergu ali v Sloveniji, v sebi združuje tudi humanistične ideale o povratku k izviru (*ad fontes*), predvsem pa teološko prepričanje. Enaka motivacija je bila tudi pri zavzemanju za reformo (evangeličanskega) izobraževanja v šolah (Kerševan 2019, 193–203). Cilji reformacijskega izobraževanja so trije: jezik (*linguae*), svobodna umetnost (*artes*) in *pietas* (življenje v veri), in to za fante in dekleta (Ebeling 1971b, 150–83).

Večina Luthrovega teološkega udejstvovanja je bila razlaga *Biblije*. 21. oktobra 1512 je bil Luther povabljen na univerzo v Wittenberg in postal je profesor *Biblije* (*lectura in Biblia*). To je tudi ostal do konca življenja. Nelahko je bilo tudi prevajalsko delo. Prevod *Nove zaveze* je začel v Wartburgu. Po vrnitvi v Wittenberg marca 1522 ga je nadaljeval skupaj s humanistom Melanchthonom, ki je odlično obvladal klasične jezike. 21. septembra 1522 je bil natisnjen nemški prevod *Nove zaveze*, ki so ga imenovali tudi *Septembertestament*. Prevod *Stare zaveze* je potekal počasneje in po delih, a tudi ta je bil uspešno zaključen. Celotna *Biblija* v nemškem jeziku je izšla leta 1534 pod imenom *Biblia, das ist die ganze Heilige Schrift deutsch*. Pri tem ne smemo pozabiti, da so Luthru pomagali *collegium biblicum* in sodelavci Filip Melanchthon, hebraistik Mathäus Aurogallus, Caspar Cruciger, Justus Jonas ter Johannes Bugenhagen (Burger 2014, 482; WA 30.II: 636.18–20).

Leta 1522 je Luther izdal tudi predgovore k *Novi zavezi* kot celoti kakor tudi k posameznim pismom, in sicer od *Pisma Rimljanom* pa vse

do *Razodetja*. Podobno je nadaljeval tudi pri kanoničnih in apokrifnih knjigah *Stare zaveze* (WA 7: 315.28–38; Mütel 2017, 225–29). Predgovori, ki so služili bralcu v pomoč, so vsebovali povzetek bibličnih knjig in razlago glavnih bibličnih pojmov. Dragocen je bil predvsem predgovor k knjigi *Psalmov*. Ta »mala Biblija« je med starozaveznimi – pa tudi novozaveznimi – knjigami pri Luthru veljala za eno od najpriljubljenejših. *Knjiga Psalmov* ni veljala samo za molitvenik in pastoralno knjigo, temveč tudi za izobraževalno knjigo, ki je bila polna preroškosti o Jezusu Kristusu (Batka 2015, 27–87). Ni mogoče ne omeniti predgovora k *Pismu Rimljanom*, kjer je posebno pozornost namenil evangeliju, zakonu, njunemu odnosu in uporabnosti v življenju vernika in cerkve. Zelo visoko je Luthrove predgovore vrednotil Heinrich Bornkamm, ko zapiše, da so »bistvo njegove celotne teologije« (Bornkamm 1989, 11) in temeljijo na »poslanstvu Biblije in bralca« (Bornkamm 1989, 15).

Sveto pismo, evangelij in Kristus

Luther je *Sveto pismo* dojemal kot pričevanje Božje resnice. Avtoriteta *Svetega pisma* izhaja preko Svetega Duha od Boga. Potrebno se je zavedati, da je proces nastajanja *Svetega pisma* kot normativnega besedila z današnjega vidika kompleksen problem, ki ga na tem mestu ni mogoče obravnavati (Pokorný 2018, 169; Benka 2019, 36–42; Prostredník 2017, 28–34). Tu nas predvsem zanima Luthrov odnos do *Svetega pisma*, evangelija in Kristusa. Lahko rečemo, da je po Luthru izvor evangelija (delujoče Božje besede) Kristus, evangelij pa središče *Svetega pisma*. Kristus je tudi predmet in vsebina *Svetega pisma*. To pa ima načelne teološke implikacije: na eni strani svobodo razlagalca nad črko/besedo *Pisma*, na drugi pa brezkompromisno odvisnost razlagalca od Duha *Svetega pisma*. Nobeno preroštvo in pričevanje o Kristusu ni nastalo brez moči Svetega Duha (2Pt 1, 21)¹, kar za Luthra pomeni, da je avtor *Svetega pisma* Sveti

1 Omembe vreden je prevod 2 Pt 1,20 v slovaškem jeziku. Evangeličanski prevod pravi: »Uvedomte si predovšetkým, že ani jedno prorocstvo Písma nepripúšťa samovoľný výklad.« Katoliški in ekumenski prevod prevajata: »Predovšetkým však

Duh: »Svetega Duha ni mogoče najti tako prisotnega in dejavnega nikjer drugje, kot v njegovih lastnih svetih pismih, ki jih je napisal« (WA 7: 97.2–3). To pomeni, da je razum pri razlagi *Svetega pisma* potreben in koristen, nikoli pa ne more biti gospodar na *Svetim pismom*. Tudi Sveti Duh uporablja jezik in logiko, ima pa svojo slovnico (*suam grammaticam*) (WA 39.II: 104.24; WA 10.1.1: 181.7–14; Bayer 1994, 123–26). Da razumemo *Sveto pismo*, ni dovolj, da se naučimo slovnico zapisanega besedila (*litera*). Enako pomembno je poznati jezik Svetega Duha, torej razumeti razlago bibličnih odlomkov: razumeti Besedo v besedah ali pa črke v Duhu. Ampak tudi po tistem, ko se teolog nauči razumeti *Sveto pismo* z vidika slovnice in teologije, še vedno potrebuje pomoč Duha, da bi lahko spoznano vsebino povedal na preprost in sodoben način, tako da bi jo ljudje jasno in zagotovo razumeli (Hinlicky 2007, 146). V *Operationes* (1519) se je Luther izrazil, da »beseda mora slediti stvari in črka duhu« (WA 5: 634.15–16).

Če bi povedano strnili, iz tega izhaja, da je teološki način obravnavanje *Svetega pisma* njegova razlaga. Evangeličanski način obravnavanja *Svetega pisma* je osredotočanje pri razlagi na Kristusa. Z današnjega vidika bi lahko rekli, da je v ozadju debate o zgodovinskem Jezusu in Kristusu vere podobno vprašanje. Brez zgodovinskega Jezusa ne bi bilo *Nove zaveze* in brez vere v Božjega Kristusa ne bi bilo novozaveznega kanona. To zgodnjekrščansko osredotočenost na eno osebo je mogoče zaznati tudi v Luthrovem eksegetičnem principu: kaj se ukvarja s Kristusom (*was Christum treibet*). Najdemo ga v Luthrovem predgovoru k epistolam apostolov Jakoba in Juda: »Resnični preizkusni kamen za vrednotenje vseh knjig je iskanje odgovora, ali se ukvarjajo s Kristusom, ali ne.« (WA DB 7: 384.3–6) Začetke tega načina bi lahko našli že v *Dictata* (1513–1515). Luther je v prispodobah razbijal »debelo lupino besedil« tako, da jih je »kot skalo metal v Kristusa«, da bi tako prišel do najslajšega jedra (WA 3: 12.32–35; Ebeling 1991, 281). Kristus kot av-

vedzte, že nijaké prorocstvo v Písme nepripúšťa súkromný výklad.« Očitno torej je, da besedo »súkromný (zaseben)« lahko razumemo v kontekstu odločitve Tridentskega koncila, ki brez soglasja cerkvenega učiteljstva odklanja neavtorizirano razlago Pisma.

toriteta, ki je nad besedilom, daje v iskanju pomena zapisanih črk razlagalcu svobodo. Kristus kot norma sili razlagalca, da ne opusti zapisanega v bibličnem kanonu (Pokorný 2018, 176).

Za Luthra je predmet in vsebina *Svetega pisma* Kristus. Nazorno to lahko vidimo v Luthrovem vprašanju, ki ga je naslovil na Erazma v spisu *De servo arbitrio* (1525): »Kaj drugega najdeš v Svetem pismu, če iz njega odstraniš Kristusa?« (WA 18: 606.29) Ko Luther stoji pred cesarjem v Wormsu, je v svoji vesti vezan na Kristusa in ravno zato do te mere tudi na knjigo, ki o njem priča (WA BR 2: 317.105–117). Kako bistvena je za Luthra ta predpostavka, je možno videti v *Disputu k promociji H. Wellera in N. Medlera* (1535). V 49. tezi Luther pogumno izpoveduje: »Ker so naši nasprotniki gnali Sveto pismo stran od Kristusa, mi ženemo Kristusa nazaj proti Svetemu pismu« (WA 39.I: 47.19–21), kar je vodilo na primer k ocenitvi Jakobovega pisma za »slamnato epistolo« (*stroherne Epistel*). Takšen svoboden odnos do spisov in avtorjev znotraj *Stare in Nove zaveze*, ne izhaja iz Luthrove teološke svobode, ampak iz usmerjenosti na Kristusa: »Tisto, kar ne uči o Kristusu, v bistvu ni biblično, tudi če izhaja od apostolov; kar pa na pravičen način uči o Kristusu in ga tudi slavi, je apostolsko, tudi če to izhaja od Pilata ali Jude.« (WA DB 7: 384.29–32)

Retrospektivno je potrebno prikazati, da je Luthrovo vztrajanje na Duhu *Svetega pisma*, ki »žene k Kristusu«, istočasno povezano s »črko Biblije«, in to v njenem preprostem in zgodovinskem dojemanju (WA 5: 27.8, por. 2K 3, 6). Pred črko se ni mogoče ustaviti, potrebno je vdreti v njeno bistvo in Duh ni izven te črke: »Duh mora priti iz črke. Duh je v skrit v črki.« (Ebeling 1964, 106; Por. WA 7: 98.40–99.2) To je pomembno tudi z vidika nadaljnjega razvoja reformacije. Od leta 1525 se je Luther čedalje bolj ukvarjal s t. i. *zanesenjaki* (*Schwärmer*). Takšno poimenovanje je v Nemčiji in izven njenih meja postalo *terminus technicus* za prepričanje, da delovanje Svetega Duha ni vezano na črko *Svetega pisma*, da za nenavadno, neposredno razodetje ali poklicanje k preroškosti obstajajo drugi prostori. S tem pojmom je lahko Luther označil vse tiste, ki so vztrajali, da je resnica izven *Svetega pisma*, torej v nekakšni notranji besedi (*verbum internum*). Iz tega razloga Luther ponovno poudarja

pomembnost zunanje besede (*verbum externum*) in oznanjevanja bibličnega besedila (Beutel 1998, 66–103).

Srednja pot med edino pravo razlago *Biblije* s strani papeža na eni strani in pravo razlago *Biblije* vsakega švermerja ostaja razlaga, eksegeza in interpretacija bibličnega besedila. Vsi se lahko motijo, papež, švermerji in tudi Luther. Zato velja, da zadnje besede pri določanju končne avtoritete avtoritativnega pomena besedila nima razlagatelj, temveč Sveto pismo samo. Že leta 1521 v spisu *Assertio omnium articulorum M. Lutheri per bullam Leonis X. novissimam damnatorum* je Luther uvedel princip: »scriptura sacra sui ipsius intepres« (Sveto pismo razlaga samega sebe; WA 7: 97.20; Mostert 1979, 60–96).

Ta hermenevtični princip pomeni, da je potrebno postopati od jasno razumljivih besedil k manj jasnim besedilom. Orodje za iskanje pomena je človekov razum, ki uporablja orodja za eksegezo (*claritas ex*: sintaksa, jezikovni vidik, slovnična razlaga), in Sveti Duh, ki razlagalca inspirira, da odkriva evangelij o Kristusu (*claritas interna*: Sveti Duh, inspiracija) (WA 7: 317.1–24; WA 18: 609.4). Za razliko od tridentskega koncila, po katerem tradicija dopolnjuje evangelij tudi vsebinsko in ne le kot interpretativni okvir, je nasprotno Luther vztrajal pri tem, da *Sveto pismo* vsebuje v zadostni meri vse, kar je potrebno za odrešenje (*sufficientia scripturae*). Zunanja razumljivost *Svetega pisma* je predpogoj za njeno notranjo jasnost in zadostnost: »Sveto pismo je samo v sebi najbolj gotovo, najlažje razumljivo, jasno, razlaga samo sebe in je osnova za vse trditve ljudi, ki jih sodi ali odrešuje« (WA7: 97.21–24; poglej celotno razpravo WA 7: 97.19–35). Kako pa se nanašata poudarka, da »Sveto pismo razlaga samo sebe« in Luthrova svoboda »gnati Kristusa proti Svetemu pismu« na avtoriteto *Svetega pisma*? Ne nasprotuje tukaj Luther principu »samo Sveto pismo«?

Sola scriptura

Za boljšo ilustracijo problema lahko navedemo pogosto uporabljena in priljubljena tri načela: »samo po milosti«, »samo zaradi Kristusovih

zaslug«, »samo z vero«. V protestantskem okolju ta načela veljajo za skupek reformacijske teologije (Körtner 2017, 417–35).

Gre za biblične nazore, ki izhajajo iz Rim 3, 21–22. V grškem besedilu se *sola* ne nahaja. Izhaja namreč iz Pavlovih (in Luthrovih) nazorov. Po drugi strani pa iz jezikoslovnih razlogov Luther prevoda Rim 5,1 in Rim 1,17 ni dopolnil. S tem, ko je nemški prevod Rim 3,28 dopolnil z besedo »samo«, je šlo za jezikoslovni premislek prevajalca, kajti izključnost in ekskluzivnost nečesa se v nemškem jeziku pogosto izražata z besedo »samo« (*allein*). Smisel Pavlovih izrekov je: samo z vero in brez dobrih del (Bluhm 1984). V bistvu je dopolnitev *sola* v prevodu Rim 3,28 proti načelu principa *sola scriptura*. Ampak z Luthrovega vidika sovpada s kontekstom tistega, kar Pavel misli (*sensus spiritualis*). Zato si je dovolil nemški prevod dopolniti z besedo, ki je v izvirnem besedilu ni bilo (*sensus literalis*). V nemškem prevodu Luthrov *sola fide* dobiva natančen smisel šele, če je ohranjeno razlikovanje med zakonom in evangelijem: človek doseže odrešenje samo z zaupanjem v oznanjeni evangelij, ko veruje, da Kristusovo delo velja *pro me, pro nobis* (WA 39. I: 45.33–34), in ne s poslušnostjo zakonu. Potrebno je jasno razlikovanje med verami, ker vsaka vera ni vera. V svojih tezah k Rim 3,28 *De fide* (1535) Luther jasno razlikuje med »pravo vero« (*vera fides*), ki človeka opraviči pred Bogom, in drugimi oblikami ver, o katerih Pavel ni vedel ničesar: »[fides] acquisita, infusa, informi, formata, explicita, implicita, generalia, specialia [...]« (WA 39.I: 45.11–13).

Podobno je potrebno razlikovati, ko gre za izrek *sola scriptura*. Kontekst pojavitve pomenskega (ne dobesebnega) smisla *sola scriptura* je bil v okviru leipziške disputacije spor glede obvezujoče avtoritete pri razlagi *Svetega pisma*. Luther je z besedami »Božja beseda je nad vsako ljudsko besedo« (WA 2: 236.33–34) nasprotoval Ecku. V tem kontekstu ta izključujoči del lahko razumemo kot »Božja beseda v *Svetem pismu* in ne papeževo cerkveno učiteljstvo«. V kontekstu, da se *Sveto pismo* razlaga s *Svetim pismom*, se v *Assertionis Lutheranae Confutatio* (*solam scripturam regnare* WA 7: 98.40) pojavi *sola scriptura*. »Samo s *Svetim pismom*« dobiva 50 let kasneje v povezavi z luteransko orto-

doksijo drugačen pomen. Evangeličansko učenje se je distanciralo od odločitve tridentskega koncila, da je za Božje razodetje poleg *Pisma* pomembna cerkvena tradicija v ustni ali pisni obliki. Reformacijski teologi so poudarjali: »samo s Svetim pismom in brez tradicije« (Baur 1993, 46–113). Ponovno vidimo, da je potrebno razlikovati. Nanašanje zgolj na *sola scriptura* še zdaleč ne pomeni, da izražamo bistvo reformacijske teologije. Brez razlikovanja Božje besede kot zakona in evangelija lahko *sola scriptura* postane orodje fundamentalizma, ki dobesedno sloni na zapisanem besedilu. Poudarjanje Božje besede brez zasidranosti v *Svetem pismu* pa po drugi strani lahko postane orodje spiritualizma, ki svojevöljno ravna s Duhom *Svetega pisma*.

Kakšno je Luthrovo stališče do *Svetega pisma*, je izraženo v citatu *Operationes in Psalmos* (1519), kjer v epilogu 21. psalma zapiše: »Sveto pismo je kakor reka, katero jagnje prebrodi, slon pa jo mora preplavati« (Luther citira Gregorja Nacijánskega, WA 5: 598,3–4). Če se ima nekdo za velikega v teologiji, lahko razumevanje »pravega« smisla *Svetega pisma* postane zelo zahtevno. Pomemben je torej pastoralni vidik. Ljudje preproste vere v *Svetem pismu* najdejo osvežilno potešitev. Povedano drugače, z vidika reformatorjev najde človek resnično osvežilno potešitev le pri izviru. Zato od *ad fontes* k *sola scriptura*.

Evangelij je živa beseda, katere medij oznanjevanja so besede z vsemi neverjetnimi oblikami izražanja. Luther ta vidik evangelija (*viva vox*) ilustrira v *Predgovoru k Novi zavezi* (1522). O veselju Izraelcev, ki je izbruhnilo, ko so slišali o Davidovi zmagi nad Goljatom, govori: »Evangelij je grška beseda in po nemško pomeni: dobra vest, dobro sporočilo, dobra novica, dobro oznanilo, o katerem pojemo, govorimo in iz česa se veselimo.« (WA DB 6: 1.23–25) Lahko bi torej rekli, da je »živost« glasu evangelija izražena v tem, kar pri poslušalcih izzove petje, veselje, pogum spregovoriti o tem daru drugim ljudem. Pri Luthru, na primer, je bilo tako, ko je 17. in 18. aprila 1521 stal pred cesarjem Karlom V. in vsemi državniki na zboru v Wormsu.

Zaključek

Cerkev, ki se naslanja na reformacijsko izročilo, se mora truditi za močno izražanje svoje utemeljenosti v evangeliju. Zaradi vseh napak in polomij, ki jih je naredila v preteklosti, nima nobenega razloga za lastno slavo in samopostavljanje nad druge cerkve. Toda v veri v Kristusa in z resnim prizadevanjem po oznanjanju zakona in evangelija bo pomemben glas v ekumenski skupnosti cerkva tudi danes. Razlikovanje zakona in evangelija ima velik pomen v duhovni razlagi *Biblije*, seveda tudi za evangeličansko socialno in individualno etiko, česar pa v tem članku ni mogoče obravnavati (prim. Oberdorfer 1983, 31–44). Razlikovanje med zakonom in evangelijem vedno znova terja nove napore, zato ker prava teološka modrost ostaja: »Tisti, ki ve razlikovati zakon in evangelij, je teolog.« (WA 40.I: 207.17–18; Klän 2018, 271–274)

VIRI IN LITERATURA

- Batka, Lubomír. 2015. *Nebeské štebotanie: Žalmy ako slovo Božie v Lutherových výkladoch 1519–1530*. Praga: Lutherova spoločnosť.
- Baur, Jörg. 1993. *Luther und seine klassischen Erben*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Bayer, Oswald. 1989. *Promissio*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- . 1994. *Theologie*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Benka, Dávid. 2019. »Luther, 'Sola scriptura' a Písmo – vtedy a dnes.« V *Luther včera – dnes*, ur. Lubomír Batka in Pavel-Andrei Prihracki, 24–46. Bratislava: Univerzita Komenského.
- Beutel, Albrecht. 2018. *Protestantische Konkretionen: Studien zur Kirchengeschichte*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Bluhm, Heinz. 1984. *Martin Luther Creative Translator*. St. Louis, MO: Concordia Publishing House.
- Bornkamm, Heinrich. 1989. *Luthers Vorreden zur Bibel*. Göttingen: Vandenhoeck Ruprecht.
- Burger, Christoph. 2041. »Luther's Thought took Shape in Translation of Scripture and Hymns.« V *The Oxford Handbook of Martin Luther's Theology*, ur. Robert Kolb, Irene Dingel in Lubomír Batka, 481–88. Oxford: Oxford University Press.

- Delius, Hans-Ulrich. 1984. *Augustin als Quelle Luthers*. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt.
- Denzinger, Heinrich, ur. 2017. *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*. Izd. Peter Hünermann. 45. izdaja. Freiburg: Herder.
- Ebeling, Gerhard. 1964. *Luther: Einführung in sein Denken*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- . 1971a. *Lutherstudien 1*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- . 1971b. *Einführung in theologische Sprachlehre*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- . 1991. *Evangelische Evangelienauslegung: Eine Untersuchung zu Luthers Hermeneutik*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Heckel, Martin. 2016. *Martin Luthers Reformation und das Recht*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Hinlicky, Paul. 2007. »Luther's Anti-Docetism in the Disputatio de divinitate et humanitate Christi (1540).« V *Creator est Creatura*, ur. Oswald Bayer in Benjamin Glede, 139–85. Berlin: De Gruyter.
- Jörgensen, Bent. 2014. *Konfessionelle Selbst- und Fremdbezeichnungen: Zur Terminologie der Religionsparteien im 16. Jahrhundert*. Oldenbourg: De Gruyter.
- Kaufmann, Thomas. 2014. *An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Keen, Ralph. 1997. »The Fathers in Counter-Reformation Theology in the Pre-Tridentine Period.« V *The Reception of the Church Fathers in the West: From Carolingians to the Maurists 1–2*, ur. Irena Backus, 701–43. Leiden: Brill.
- Kerševan, Marko. 2019. »Luther in Melanchthon o šoli, učitelju in izobraževanju.« *Stati inu obstati 15* (29): 193–203.
- Klän, Werner. 2018. »God's Word is the Place Where God Dwells.« V *From Wittenberg to the World: Essays on the Reformation and its Legacy in Honor of Robert Kolb*, ur. Charles Arand, Erik Herrmann in Daniel Mattson, 263–90. Göttingen: Vandenhoeck Ruprecht.
- Kolb, Robert. 2016. *Martin Luther and the Enduring word of God: The Wittenberg School and Its Scripture-Centered Proclamation*. Grand Rapids, MI: Baker Academic.
- Körtner, Ulrich. 2017. »Eksluzivna vera – štirikratni 'samo' reformatorske teologije.« *Stati inu obstati 13* (26): 417–35.
- . 2018. *Luthers Provokation für die Gegenwart: Christsein, Bibel, Politik*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Luther, D. Martin. 1883–2009. *Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe*. Weimar: Hermann Böhlau Nachfolger. [WA] [WA DB – Deutsche Bibel] [WA BR – Briefe].
- Lüpke, Johannes von. 2014. »Luther's Use of Language.« V *The Oxford Handbook of Martin Luther's Theology*, ur. Robert Kolb, Irene Dingel in Lubomír Batka, 143–55. Oxford: Oxford University Press.

- Mattox, Mickey, Richard Serina in Jonathan Mumme. 2019. *Luther at Leipzig: Martin Luther, the Leipzig Debate, and the Sixteenth-Century Reformations*. Leiden: Brill
- Mostert, Walter. 1979. »Scriptura sacra sui ipsius interpres.« *Lutherjahrbuch* 46: 60–96.
- Mühlhaupt, Erwin. 1973. »Schrift, Vernunft, Gewissen – Die Parole von Worms.« *V Luther in Worms: 1521–1971; Ansprachen, Vorträge, Predigten und Berichte zum 450-Jahrgedenken*, ur. Fritz Reuter, 76–82. Worms: Stadtarchiv.
- Mütel, Mathias. 2017. *Mit den Kirchenvätern gegen Martin Luther? Die Debatten um Tradition und auctoritas patrum auf dem Konzil von Trient*. Paderborn: Schöningh.
- Oberdorfer, Bernd. 1983. »Lutherische Unterscheidungen neu überdacht.« *V Reformatorische Einsichten zum Verhältnis von Theologie, Politik und Wirtschaft: Perspektiven aus der weltweiten Ökumene*, ur. Anne Burghardt in Simone Sinn, 31–44. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Raeder, Siegfried. 1983. »Luther als Ausleger und Übersetzer der Heiligen Schrift.« *V Leben und Werk Martin Luthers von 1526–1545* 1–2, ur. H. Junghans, 253–78. Göttingen: Vandenhoeck Ruprecht.
- Pokorný, Petr. 2018. »Sola scriptura. Smysl Lutherovy teze.« *V K výročí Martina Luthera. Reformační teologie po pěti staletích: Studie a texty*, ur. Martin Prudký, 167–81. Praga: ETF UK.
- Prostředník, Ondřej. 2017. »Sola scriptura po 500 letech.« *Testimonia Theologica* 11 (2): 22–35.
- Rogge, Joachim. 1971. *Luther in Worms: Ein Quellenbuch*. Witten: Luther Verlag.
- Spehr, Christopher. 2010. *Luther und das Konzil: Zur Entwicklung eines zentralen Themas in der Reformationszeit*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Wolf, Ernst. 1954. »Zur Frage des Naturrechts bei Thomas von Aquin und bei Luther.« *V Peregrinatio: Studien zur reformatorischen Theologie und zum Kirchenproblem*, ur. Ernst Wolf, 183–213. München: Kaiser Verlag.

Iz slovačine prevedel Aleksander Erniša (citati iz Luthrovih in drugih del so po avtorjevem slovaškem prevodu).

Peter Kovačič Peršin

KIERKEGAARDOVO PREVERJANJE KRISTJANOV

Upad pripadnikov tradicionalnih krščanskih cerkva, ki so organizirane hierarhično, in porast cerkva, ki so zasnovane na načelu gibanja, narekuje, da premislimo, kje tiči vzrok za ta pojav. Pripisovati te razmere sekularizaciji ni ustrezen odgovor, saj se ta pojav širi tudi v okoljih, kjer še velja mitična religiozna zavest. Primera sta Južna Amerika in Afrika. Tudi ne gre za upad krščanske duhovne orientacije, saj se krščanstvo kot množica cerkva in gibanj širi po svetu, kar gre gotovo pripisati predvsem izkustvu osebne vere, se pravi temu, kar imenujemo krščansko bivanje. Ta živa vera dejansko verujočih privablja v krščanska gibanja živ dotok iščočih duhovnost. Tako postaja krščanska eksistenčialna misel spet iskana in spet je aktualna misel krščanskega eksistenčialista Kierkegaarda, saj je prvi v moderni dobi pokazal z vso ostrino, izhajajoč iz stališča izvornega krščanstva, na ta temeljni vzrok sodobne krize tradicionalnih verstev.

Sören Kierkegaard to svojo nalogo preverjanja vere kristjanov izrazi sam v uvodnem poglavju h knjigi *Brevir*: »Jaz nikakor nisem [...] reformator, kakšen globokoumen duh, videc, prerok [...]« (Kierkegaard 1979, 11) »Moja naloga je, da izvršim ponovni premislek opredelitve pojma 'kristjan'«. (str. 16) To seveda ni preroško poslanstvo v bibličnem pomenu, pač pa naloga vsakega kristjana, da preveri svojo vero v spoznanju Božje besede, ki nagovarja njega osebno in usmeri svoje življenjske korake v njeni luči. To je bila Sörenova bivanjska pot.

Martin Buber je zato imenoval tega danskega protestantskega teologa »veliki preverjalec kristjanov v 19. stoletju«, in sicer v svoji razpravi *O nekem suspenzu etičnega* v knjigi *Božji mrk* (Buber 2004, 90), v kateri analizira Kierkegaardov premislek o teleološkem suspenzu etičnega, kakor ga je ta utemeljil ob premisleku svetopisemske zgodbe o Abrahamovem žrtvovanju sina Izaka.

Za jasno razumevanje Kierkegaardove razlage svetopisemske zgodbe o Abrahamu jo osvežimo. Abraham je na Božji ukaz zapustil rodno deželo in odšel s svojo rodbino kot nomad v kanaansko deželo. Tu mu je Bog obljubil, da ga bo zaradi poslušnosti naredil za očeta velikega naroda. Toda Abraham še v starosti ni dobil zakonitega sina in žena Sara je bila tedaj že neplodna. Šele takrat mu je Bog izkazal milost in blagoslovil Saro, da mu je v veliki starosti rodila sina Izaka. Ko je deček dorastel, je Bog ukazal Abrahamu, da mu ga daruje v žgalno daritev. Abraham je padel v stisko, kako naj žrtvuje lastnega sina, in v dvom, kako naj se izpolni Božja obljuba, da bo oče mnogih rodov, če ubije sina. Mar mora Bog prelomiti svojo obljubo? Vendar kljub stiski, obupu in dvomu odide na goro Morijo, da bi žrtvoval prvorojenca Bogu v čast. V njem sta zmaga vera in zaupanje v Boga. Na gori Bog prepreči Abrahamovo namero in mu spet potrdi svojo obljubo, ker je veroval proti vsakemu upanju. Ta svetopisemska zgodba služi za izhodišče Kierkegaardove analize o bistvu judovsko-krščanske vere, ki je vera paradoksa in brezpogojnega zaupanja v Boga, ker zahteva, da človek zapostavi vsako človeško razumnost in postavi na prvo mesto v svojem življenju izpolnjevanje Božje volje. To analizo podaja Kierkegaard v svojem delu *Strah in trepet*.

Kierkegaard si je torej za temeljno življenjsko nalogo zastavil ugotoviti, kaj je bistvo krščanske vere, in preveriti, ali je življenje kristjanov dejansko krščansko. To vprašanje o izvorni krščanski eksistenci in njenem udejanjanju v življenju kristjanov novega veka si je zastavil, izhajajoč iz stališča krščanskega etosa. Izhajajoč iz Abrahamovega primera Kierkegaard pojasnjuje, da etos iz vere izniči etične zahteve razumske presoje. »Abrahamova zgodba vsebuje teleološki suspenz etičnega«, zapiše (Kierkegaard 2005, 91). Božji ukaz Abrahamu, da mu daruje sina Izaka, v luči osebne vere suspendira naravni etični zakon, ki prepove-

duje žrtvovanje človeka, saj je žrtvovanje lastnega otroka nepojmljivo in po razumu nedopustno dejanje. A če je taka Božja volja, je to treba stori, spozna Abraham.

Buber ta »teleološki suspenz etičnega« pojasnjuje z dejstvom, »da veljavnost etične obveze lahko odpravi« samo Božja volja. Ta je nad človeškimi razlogi, je poslednji smoter človekovega bivanja. A to nima obče zavezujočnosti, ker »je utemeljeno izključno v osebnem odnosu med Bogom in posameznikom« (Buber 2004, 90). To dejstvo, da le posameznik, ki posluša glas Božji, lahko dožene nujnost etičnega suspenza, Kierkegaard izrecno poudarja: »Bog je bil tisti, ki je skušal Abrahama. [...] A Abraham je verjel. Abraham ni prosil zase, da bi ganil Gospoda [...].« (2005, 31–32) Bog je torej tisti, ki skuša posamičnika, in ta, ki je slišal njegov ukaz v svojem srcu, bo v moči vere poslušal Božjo voljo, čeprav je zoper njegov moralni čut. Tu gre za paradoks vere in njeno zahtevo, da preizkušani zaradi ljubezni do Boga brezpogojno suspendira etične norme, ki mu jih narekuje naravni čut: »Kajti kdor ljubi Boga brez kančka vere, razmišlja o samem sebi, kdor pa verujoč ljubi Boga, razmišlja o Bogu.« (str. 51–52) Vera v Boga, ki je absolutni kriterij človekovega ravnanja, je torej edini razlog in poroštvo za pravičnost takšne odločitve.

Buber v svoji knjigi *Božji mrk* aktualizira razloge za etični suspenz iz vere, ko osvetljuje duhovno krizo našega časa, in s tem opozarja na tudi še danes ključni pomen prvega evropskega eksistencialističnega filozofa in teologa: »To je čas, v katerem suspenz etičnega polni človeški svet v karikaturni obliki. Res so se od nekdaj podili po zemlji oponašalci Absolutnega, vedno in vedno se je iz teme ljudem prišepetavalo, naj darujejo svojega Izaka, in *tukaj* velja, da le posameznik sam dožene, kaj je prav zanj mišljeno z Izakom.« (str. 92) Buber torej poudarja Kierkegaardovo razumevanje krščanske vere, ki je pristna le, če je osebni izraz ljubezni do Boga. Tako vero pa je med sodobnimi kristjani težko najti,

odkar je po Nietzschejevi besedi Bog mrtev, se pravi, teistično govorjeno, odkar upodabljalna moč človeškega srca odmira – odkar duhovna zenica ne prestreza več javljanja Absolutnega, lažni absoluti obvladujejo dušo, ki ni več zmožna, da bi jih s podobo resničnega [Boga] pognala v beg. Povsod,

po vsem površju človeškega sveta, na vzhodu in na zahodu, z leve in desne neovirano predirajo plast edine in terjajo od tebe »žrtev«. Vedno znova, kadar koli sprašujem mlade duše: Zakaj žrtvuješ tisto, kar imaš najdragocenejšega, pristnost osebe? – mi odgovorijo: »Prav to, to najtežjo žrtev moram narediti, da ...« Vseeno, ali zato, »da bo prišla enakost«, ali zato »da bo prišla svoboda« ali kar koli že. In to žrtev naredijo zanesljivo; v kraljestvu Moloha iskreni lažejo in usmiljeni mučijo in dejansko zares mislijo, da bo bratomor pripravil pot bratstvu! Zdi se, da ni rešitve pred tem najhujšim od vseh malikovanj. – Pred njim ni rešitve, dokler v človeku ne vznikne nova vest, ki ga poziva, naj se s pramočjo svoje duše postavi po robu zamenjevanju pogoj(e)nega z brezpogojnim, naj spregleda videz in ga premaga. [...] Najbrž danes ni več druge poti, da bi znova prebudili tisto moč zenice, ki prestreza vselej prisotno javljanje Absolutnega. (Buber 2004, 93)

Kako Kierkegaard razumeva pristno, živo vero, ki opravičuje suspenz naravne etike?

Človek lahko postane tragični junak po lastni moči, ne pa tudi vitez vere. Ko človek stopi na to, v določenem smislu na težko pot tragičnega junaka, potrebuje nasvete mnogih, medtem ko onemu, ki hodi po ozki stezi vere, ne more nihče svetovati, pa tudi ga ne doumeti. Vera je čudež, pa vendar noben človek ni iz njega izključen, kajti tisto, v čemer je njegovo življenje zedinjeno, je strast – vera pa je strast. (Kierkegaard 2005, 91)

Še več, »vera je najvišja strast človeka«. (str. 156) »Vera je tak paradoks, da se posamičniku ni mogoče izraziti tako, da bi ga razumel kdo drug.« (str. 97) V viteštvu vere se izraža paradoks verujoče eksistence in v tem je čudež vere, ki je Božja milost. Na milost pa mora človek odgovoriti scela, z najvišjo strastjo. In tu je razumljiva Kierkegaardova maksima, da Bog zahteva absolutno ljubezen, iz česar sledi, da je dolžnost do Boga absolutna dolžnost. (str. 93–94) Odločitev izvršiti Božjo voljo je izključno v domeni posamičnika, njegove vere, osebnega odnosa do Boga. Saj se tudi Božja volja verniku izraža izključno po njegovi veri. Kierkegaard poudari, da to žrtev stori »lahko posamičnik samo iz samega sebe«. Kdor to zmore, je za Kierkegarda vitez vere, in tako postane posamičnik. Kdo je posamičnik? »Posamičnik« je kategorija duha, du-

hovne prebujenosti [...].« (Kierkegaard 2012, 157) »'Posamičnik': to je krščansko odločilna kategorija in bo tudi (p)ostala odločilna za prihodnost krščanstva.« (str. 158) »'Posamičnik': s to kategorijo zadeva krščanstva obstane ali pade, zdaj, ko je svetovni razvoj prišel tako daleč, kot je to v refleksiji. Brez te kategorije bi panteizem brezpogojno zmagal.« (str. 159)

Kakšna oseba je torej posamičnik? To ni posamezni človek, ki je obča kategorija, to je edinstveni človek, ki biva iz vere; to je vitez vere. »En vitez vere ne more nikakor pomagati drugemu vitezu. Ali posamičnik postane vitez vere, kadar vzame paradoks nase, ali pa ne postane nikoli« (Kierkegaard 2005, 97) Vitez vere je eksistencialna kategorija in zato je edinstvena, samo verujočega zadevajoča in določujoča. V tem pa je tisti odločujoči moment eksistence.

Resnični vitez vere je vselej absolutno osamljen [...]. Vitez vere je prepuščen le sebi. Boli ga, da ga drugi ne razumejo, vendar ne čuti uničujoče strasti po vodenju drugih. Njegova gotovost počiva v bolečini; ne pozna nečimrnih poželenj, za to je njegova duša preresna. Lažnega viteza ni težko odkriti zaradi naučene spretnosti, ko meni, da je mojster. [...] Pravi vitez vere je priča, nikoli učitelj, v tem pa je globoka človečnost ... (Kierkegaard 2005, 107–8)

Vitez vere je edinstveni človek in zato sam v svoji veri, svojih odločitvah in svoji drži. Zato je pričevalec. »Vitez vere ima izkjučno sam sebe in to je grozno.« (str. 106) To je tisto strašno, kjer se človeku odpira eksistencialno brezno svobode. Kierkegaard ga opiše natančno:

Krščansko junaštvo je v tem, da si upaš biti do kraja ti, enkratni, natančno določeni posamičnik, sam pred Bogom, sam v tem silnem naporu, v tej strahotni odgovornosti ... (Kierkegaard, 1987, 47)

Toda Kierkegaard ve, da biti sam pred Bogom daje človeku edino možno svobodo, a tudi tragično zavedanje o lastnem bivanjskem položaju, saj postane osamljen med kristjani. To je izkusil, ko je, izhajajoč iz spoznanja krize formalne vernosti svojega časa in okolja, želel s svojo besedo in držo prebuditi kristjanovo zastrto zenico vere, da bi uzrla živega Boga osebne vere.

Dandanašnji dan nihče ne ostane pri veri, sleherni gre naprej. [...] Nekdaj je bilo drugače. Vera je bila naloga za vse življenje ...« (Kierkegaard 2005, 13)

Ta naloga pa zahteva človekovo spreobrnjenje k resnični veri. »Vera je: da se jaz, ko je on sam in hoče biti on sam, prosojen zasidra v Bogu.« (Kierkegaard 1987, 114) Ta prosojnost pomeni »da ta posamičnik biva pred Bogom« (str. 116), pomeni, da »živi vpričo Boga, [...] da živi v najzaupnejših stikih z Bogom«. (str. 117) Biti docela odprt za Boga je bivanjsko doživljanje Božje bližine. V tem smislu Kierkegaard govori, da človeku »Bog nikakor ni nekaj zunanjega« (str. 112), ampak je najintimnejše človekovi intimnosti, če prisluhnemo Avguštinu. Ali kakor ugotavlja Buber: religija »ne pomeni oklepanja vere, ki smo si jo ustvarili, pa tudi ne oklepanja vere, ki smo se je oprijeli na poti k Bogu, ampak pomeni oklepanje bivajočega Boga«. (Buber 2004, 96)

Take vere pa Kierkegaard v svojem času ni našel:

Pastor bi moral biti veren človek. In to zares veren! Vernik je vendar zaljubljenec, še več najbolj zaljubljeni izmed vseh zaljubljenecv je, kar zadeva navdušenje ... (Kierkegaard 1987, 131)

Pridiganje in življenje njenih oznanjevalcev bi moralo biti izraz tega navdušenja. Drža duha, srca in življenja. Če pa jemljejo vero za predmet svojega poučevanja v verovanju, jo uporabljajo in izrabljajo na vse načine. Tudi v politične namene, kar je po Kierkegaardovem prepričanju najhujša zloraba vere.

In tu je v sodbi neizprosni:

Ko bi ljudje sploh ne slišali o krščanstvu, bi ne bili tako domišljavi (kakor še v poganstvu niso bili); ker pa krščanske ideje tako nekrščansko vsrkavajo, potem skrajno predrzno šarijo z njimi, kolikor jih ne zlorabljajo na kak drug, enako nesramen način. Mar ni prav epigramatično, da poganstvo še ni poznalo preklinjanja, v krščanstvu pa je tako razširjeno? Da so v poganstvu Božje ime izgovarjali z neko grozo, s strahom pred skrivnostjo, skoraj vedno na moč slovesno, med kristjani pa je Božje ime beseda [...], ki se uporablja tjavdan in skrajno nespoštljivo, kajti ubogi razode-

ti Bog [...] je postal za ljudi vse preveč znana osebnost, ki ji izredno uslugo izkažeš že s tem, da greš nekajkrat v cerkev, kjer te pastor za to še pohvali, se ti v Božjem imenu zahvali za milosten obisk, te počasti z vzdavkom pobožnega človeka in ošvrkne tiste, ki Bogu nikdar ne izkažejo te časti, da bi šli v cerkev? (Kierkegaard 1987, 142–43)

Takšna je formalna vernost, ki je domala splošna značilnost pripadnikov institucionaliziranih religij. Formalna vernost ne pozna bistvene razsežnosti osebne vere, da je vernik pred Bogom v položaju čaščenja. Pozna le zadovoljevanje svojih religioznih potreb in izpolnjevanje konfesionalnih konvencij. Dati Bogu čast je drža osebne vere. Zanj se Kierkegaard zavzema, ker je najgloblji izraz osebnega odnosa do Boga, ker slednjega postavlja na mesto, ki mu gre. Kierkegaard je tu nedvoumen in oster:

Najhujša nesreča za krščansko skupnost je prav krščanstvo, to, da se je nauk o Bogočloveku (v pristno krščanskem smislu zavarovan s paradoksom in možnostjo spotikanja) zaradi stalnega pridiganja izpraznil in da se je kvalitativna razlika med Bogom in človekom panteistično razblinila (najprej na spekulativni ravni med izbranci, potem pa med prostaki po ulicah in zakotjih). Nikoli ni noben človeški nauk v resnici tako zblizal Boga in človeka kot krščanstvo; tega tudi noben ni zmožel, samo Bog je mogel to napraviti; vsaka človeška iznajdba ostaja le sen, negotova domišljija. A nikoli se tudi noben nauk ni tako skrbno branil pred najgrozovitejšim bogokletjem – tem, da bi hoteli izprazniti korak, ki ga je naredil Bog, ko da bi Bog in človek navsezadnje bilo eno in isto. Nikoli se ni noben nauk tako branil pred tem kakor krščanstvo, ki se zaščiti s pomočjo spotikanja. Gorje ohlapnim govorcem, gorje zanikrnim mislecem in gorje vsej njihovi družini, ki se je od njih učila in jih slavila. (Kierkegaard 1987, 144)

Ontoteološka teodiceja je skrčila umevanje Boga na racionalne predstave o njem, na podobe, ki omamljajo domišljijo, da je zabrisana absolutna razlika med Bogom in človekom, ki je njegova stvaritev in zato prigodno bitje. S tem zabrisuje skrivnost Boga, ki kliče k čaščenju. In to vodi k sodobnemu poganstvu, ki ukinja čaščenje z magičnimi rituali. Buber poudarja prav to:

Živi Bog, ki prihaja človeku naproti, nikakor ni del tega 'nadčutnega sveta', njega ni moč vtakniti ne v nadčutni ne v čutni svet kot predmet subjektivnosti, in če človek kljub temu to počne in hoče srečevanja z njim razumeti kot srečevanja s samim seboj, se bo stavba njegovega človekovanja sesula. To je značilnost sedanje ure.

Zato Kierkegaard poudarja: »Toda brez resnice srečevanja [z Bogom] so vse podobe igra in utvara.« (Buber 2004, 21) Podobe o Bogu so le človekove predstave o nespoznatni in nedoumljivi stvarnosti, ki jo imenujemo Bog. In s to predstavo, ki je predmet oznanjevanja ontoteološke teodiceje, ni mogoč noben osebni odnos. Tako moderno krščansko govorjenje o Bogu ne kliče več k veri, ampak le zadovoljuje človekovo potrebo po fascinaciji skrivnostnega. Skrivnost Boga tako postavlja v oklepaj.

Pastorjevo ljudsko podobarstvo [tj. njegove podobe, predstave o Bogu; op. avt.] je lažje razumljivo, njegovi liki so vsem in vsakomur na las podobni ljudem, kakršni so povečini – v duhovnem pogledu pa prav ničemur. (Kierkegaard 1987, 110)

Potrebno je tedaj prav danes, ko se prostor duhovnega ohranja le pri redkih posamičnikih, osebno srečanje z Božjo prisotnostjo v konkretnem življenju konkretne osebnosti. Tu pa ne pomaga racionalno spoznanje, da nekaj Absolutnega mora biti temelj vsega bivajočega, ampak duhovno doživetje in uvid v konkretno prisotnost tistega Absolutnega, ki je izvor bivanja in smisel dajoča stvarnost meni, ki se doživljam, da bivam v Njegovi pričujočnosti in ga kot kristjan imenujem Oče, se pravi meni najbližje bitje, čeprav se zavedam, da ta podoba o dejanskosti Boga objektivno ne pove nič, pove le o mojem odnosu do njega. In to zavedanje, da stojim pred Bogom kot sin, ni iz moje moči, ampak je njegova milost.

Božja ljubezen je tista, ki se še v zadnjem trenutku izkaže in pusti, da človek obstane kot tak, ki je nekaj pred Bogom. Gorje človeku, če se vse-mogočnost obrne proti njemu. (Kierkegaard 2014, 126)

Osebni odnos do Boga je edino, kar človeku daje smisel, veličino in trajno vrednost ter spomin. To je dar vere, pravi Kierkegaard, in to izpove v svojevrstni *Hvalnici Abrahamu* v knjigi *Strah in trepet* kot Johannes de silencio, kakor je svojo eremitsko držo označil sam. V mojstrski dialektiki kontrarnosti utemeljuje to s hvalnico očetu vere, Abrahamu, in s tem veri sami. V tem slavospevu kakor da je izrazil vso globino svoje religioznosti:

Kajti kdor je ljubil samega sebe, je postal velik v sebi, in kdor je ljubil ljudi, je postal velik v predanosti, kdor pa je ljubil Boga, je postal večji od vseh. Sleherni je vreden spomina, toda sleherni je velik po meri svojega *pričakovanja*. Nekdo je postal velik v pričakovanju možnega; drugi v pričakovanju večnega; kdor pa je pričakoval nemogoče, ta je postal največji. Sleherni je vreden spomina. Toda sleherni je velik po meri velikega, s katerim se je *meril*. Kajti kdor se je bojeval s svetom, je postal velik, ko je premagal svet, in kdor se je bojeval s samim seboj, je postal večji, ko je premagal samega sebe; kdor pa se je bojeval z Bogom, ta je postal največji. [...] Tako je šel boj na zemlji: nekdo je vse premagal z močjo in nekdo je Boga premagal s slabostjo. Nekdo je zaupal sam vase in dobil vse, nekdo je v svoji moči vse mirno žrtvoval, kdor pa je veroval v Boga, ta je bil največji. Ta je bil močan v lastni moči, oni je bil močan v modrosti in ta je bil močan v upanju, in oni je bil močan v ljubezni. Abraham pa je bil večji od vseh, velik po moči, katere sila je nemoč, velik po modrosti, katere skrivnost je norost, velik po upanju, katerega podoba je blaznost, velik po ljubezni, ki je sovraštvo do samega sebe. (Kierkegaard 2005, 26–27)

Iz tega spoznanja se izpove v drugi osebi – da bi to dejstvo objektiviral, namreč svojo nemoč in Božjo milost –, da je premagal svoje eksistencialne muke dvoma in strahu:

A vendar je želja tvoje duše, da ljubi tako, da bi samo v tej ljubezni našel mir, spokoj in srečo. Tedaj se tvoja duša odvrne od končnega k neskončnemu; tu uzre predmet svoje ljubezni in najde srečo. Rekel si: Želim ljubiti Boga, on daje tistemu, ki ga ljubi, vse, on bo izpolnil mojo najvišjo, edino željo, da v odnosu do njega ne bom nikoli imel prav; nikoli me ne bo od

njega odvrnil zastrašujoč dvom, nikoli me ne bo strah, da bi imel pred Bogom svoj prav ... (Kierkegaard 1979, 72)

Kajti, »v odnosu do Boga nimamo nikoli prav, ta misel pomirja muko vsakega dvoma in vliva pogum ter voljo za dejanje«. (str. 76) Eksistencialna stanja dvom, strah, tesnobo ter obup lahko človek premeta le z brezpogojno vero, je Kierkegaardova maksima. Vera s stališča verujočega stopi onkraj strahu, tesnobe, dvoma in obupa takrat, ko v njem dozori odločitev za Boga. »Sklep vere ni nikakršen sklep, temveč odločitev, zato je dvom izključen.« (Kierkegaard, Ponovitev 1987, 89) Zato:

Vsakokrat ko človeka razžalosti muka dvoma, se bo dvignil nad končno k neskončnemu, kajti to, da si nikoli ne domišlja, da ima prav pred Bogom, so krila, s katerimi poleti nad končno, to je tisto hrepenenje, ki išče Boga, to je ljubezen, ki jo najde v Bogu. (Kierkegaard 1979, 74)

Zdaj razumemo psihološko ozadje Kierkegaardovega suspenza etičnega iz poslušnosti Bogu. V tej drži je našel trdnost svoji duševni krhkosti, moč, da je premagal eksistencialni strah in dvom, tesnobo in obup. Tudi po tej značilnosti je predhodnik sedanjega človeka, ki je vse bolj ujet v stiske eksistencialne muke in vse bolj zgublja zaupanje v racionalistično podobo sveta. Zato se oklepa novodobnih mitov: verskega fundamentalizma, totalitarnih ideologij in novodobnih magičnih kultov in ritualov, da bi našel trdno oporo za življenje. Zateka se v črednost, kjer se čuti varnega, a dejansko ostaja eksistencialno osamljen. Buber ugotavlja, da se danes »človek počuti v svetu kot tujec in samotar«. Pojem neskončnosti veselja ukinja vsako varno podobo sveta. »Če pojem neskončnosti vzamemo resno, iz sveta ne moremo več napraviti varnega prebivališča.« (Buber 1999, 25, 26)

Kierkegaard je našel izhod iz ječe eksistencialne stiske, zato lahko nagovori tudi današnjega človeka. Njegovo življenjsko izkustvo je, da posameznik lahko najde trdnost le v sebi in oporo v navezavi na transcendenco. Pristna vera omogoča prav to. Posamičnik mora postati on sam in šele kot tak lahko na osebni ravni vstopi v odnos z Absolutnim v moči vere, ki ni racionalno utemeljena, ampak izkustveno, in s tem

tudi ni neracionalna, je racionalno preverljiva, a le v zavesti posamičnika in le tu zavezujoča. Pri tem pa nastopi novi paradoks vere, namreč, odnos z Bogom izničuje samolastnost jaza. Na koncu svojega *Dnevnika* – tako citira Andrej Capuder v svojem uvodu h knjigi *Bolezen za smrt* – je zapisal svoj eksistencialni credo: »Preostane mi še edini Aut: trpeti, odpovedati se, doseči stopnjo religioznega, ko si manj kot nič [...]« (Kierkegaard 1987, 42) S temi besedami se je Kierkegaard legitimiral, da ni le velik kristjan, ampak tudi mistik krščanske duhovnosti.

Kam je merila Kierkegaardova namera, da ponovno pregleda in določi pojem kristjan? Privedla ga je h kritiki formalne vernosti, ko se vsebina verovanja izkazuje v pripadnosti instituciji in koriščenju njenega servisa za zadovoljevanje ritualnih potreb človeka; posledično torej h kritiki institucije cerkve. In usmerila ga je h kritiki formalne etike krščanske družbe in s tem k razmisleku o etiki. Pahnila ga je torej v idejni spopad z dogmatizmom teologije in formalizmom moralne teologije, ki vztraja pri načelu, da je v posesti celotne in popolne resnice. Kierkegaard zagovarja nasprotno stališče:

Toda v odnosu do drugih ljudi ali kot kristjan do drugih kristjanov noben posamičnik oziroma noben kristjan ne sme misliti, da je v absolutni posesti resnice ... (Kierkegaard 2009, 64)

Verovati v božjo besedo kot v absolutno resnico je seveda zahteva brezpogojne vere, a pri tem se je nujno zavedati, da je vsaka človeška razlaga te resnice relativna, zato osebno spoznanje zavezuje le posameznika osebno.

Dejstvo, da so krščanstvo razumeli kot resnico v smislu gotovosti, in ne kot resnico v smislu 'poti', je povzročilo zmedo v doumevanju krščanstva in predstavo o triumfalni cerkvi,

ugotavlja Kierkegaard (1979, 57). Že to stališče, da edino osebno spoznanje posameznega vernika zavezuje k ravnanju in da je le osebni odnos do Boga edini kriterij življenja in delovanja, je revolucionarno, ker razveljavlja vsako skrbništvo in oblast institucije nad posamičnikom. Spoznanje pa je pot vedno novega odkrivanja in vedno vnovičnega odločanja za vero, za stati pred živim Bogom.

Iz tega spoznanja sledi, da je treba krščansko vero razumeti kot bivanjsko pot in občestvo kristjanov kot gibanjsko skupnost, kar je bila izvorna stvarnost prvih krščanskih skupnosti. Tu, v osebni veri in bratski skupnosti, se odpira pot prenove današnjega krščanstva. Z idejo, da je krščanstvo vera človekove bivanjske poti in da prepričanje o posesti absolutne resnice vodi k militantnosti in triumfalizmu cerkve, je Kierkegaard posegel daleč naprej v zgodovino, v naš čas, ko se pristne skupine, občestva kristjanov spontano združujejo v gibanjih. Če ni krščanska vera pot osebnega etičnega in religioznega bivanja, tedaj se religiozna institucija organizira kot totalitarna družba in hoče prekriti celotno družbeno življenje. Konfesionalni integritizem pa je nezdržljiv z evangeljskim oznanilom, je nekrščanski. Kierkegaard to jasno poudari:

Pojem kristjan je polemični pojem: kristjan je lahko samo v nasprotju z nečim. [...] Kakor hitro je nasprotje izkoreninjeno, je biti kristjan nesmisel – kakor je to na primer v krščanski družbi, ki je na sprevržen način uničila krščanstvo s tem, ko je uveljavila načelo, da smo vsi kristjani ... (Kierkegaard 1979, 60)

In svari, da »v naši krščanski dobi krščanstvo ni daleč od tega, da postane poganstvo« (str. 61).

To radikalno spraševanje o krščanstvu kot eksistencialni izbiri posameznika in s tem zavezanosti evangeljskemu etosu brezpogojne ljubezni ostaja eno ključnih teoloških in zgodovinskih vprašanj ter na osebni ravni bivanjskih izzivov prav danes. Prav tako vprašanje o zgodovinskem uresničevanju krščanstva in s tem o naši zahodni civilizaciji, ki še vedno temelji na načelu nasilja, na načelu nasilnega obvladovanja človeka celo na intimni ravni življenja, njegove uporabe za funkcioniranje družbe in zatiranja njegove osebnosti ter enkratnosti. Zato Kierkegaardova misel

spet drami sodobno kritično zavest, ki jo danes zaslužnjuje in razoseblja totalitarna vladavina merkatokracije. V ospredje namreč postavlja zahtevno po etičnem in religioznem bivanju, ki se kot osebna drža zmore zoperstaviti tudi procesom današnje dehumanizacije in uporabe človeka.

Kierkegaard je kritiko institucionalnega krščanstva in evropske t. i. krščanske civilizacije odprl v času, ko so bile žive in samoumevne romantične predstave o veličini evropske krščanske civilizacije, kakršne sta razvijala brata Schlegel in z njimi navdihovala velik del evropske intelektualne elite. V svojih delih je postavil pod vprašaj prav te ideje in jih ovrgel na primeru bivanjsko mrtve krščanske vere. Za bleščečo fasado evropske civilizacije je odkrival spačeno podobo krščanske institucije in njene neživljenjske teologije ter neživljenjske puristične moralke. Pred očmi je imel seveda dansko evangeličansko cerkev, ki se je v svojem nauku in praksi oddaljila od evangelija in poteptala izvorni krščanski etos ljubezni do sočloveka. Toda njegova kritika velja za vse institucionalne krščanske cerkve tudi danes. Ta uvid ga je vodil k spoznanju, da le posamična oseba lahko udejanja evangelijski etos do sočloveka in osebni odnos do Boga, ker je to bivanjska drža.

Eksistencialno vprašanje o krščanski eksistenci Kierkegaard zastavlja v času, ko se evropska filozofija še vedno ukvarja z ontoteološkimi problemi. Kierkegarda ne zanimajo vprašanja o Bogu kot arbitru etične drže kakor npr. Kanta, vznemirja ga vprašanje krščanstva kot osebne eksistence. Odrvrne se od racionalistične evropske filozofije in ontoteologije, ki je s svojimi koncepti o Bogu prekrila tudi temeljno vprašanje o človeku in njegovi eksistenci. Prvi v zgodovini novoveške evropske filozofije radikalno zastavi vprašanje krščanske eksistence kot osebne odločitve, ki prihaja v konflikt s konfesionalno strukturo krščanske religije in institucijami krščanske civilizacije. S tem je opozoril na enega ključnih problemov zgodovinskega krščanstva, namreč na razločitev med osebno vero, ki določa naravo posameznikovega bivanja, in zgodovinsko udejanjeno krščansko družbo, ki določa zgodovinsko usodo in civilizacijo zahodnega človeka. Njegovo ostro osvetljevanje duhovnega in ideološkega podtalja krščanske civilizacije, ki je posledica neevangelijskega življenja kristjanov in njihove formalistične konfesionalnosti, ki je udušila evangelijski nauk, je bilo moteče za cerkev, ki ji je pripadal in name-

raval postati tudi njen duhovnik. Zaradi te kritike je prišel v oster spor ne le s svojim škofom, ampak tudi z večino pastorjev in teologov ter s samo dansko kulturno elito. Zato je bil zasmehovan, odrinjen na družbeni rob in tako rekoč izobčen iz cerkvene srenje.

A že dobrega pol stoletja po njegovi smrti se je mit o veličini evropske civilizacije razblinil v jarkih prve svetovne vojne. Danes, ko ta civilizacija v Evropi izginja pred našimi očmi, šele v celoti razumemo njegovo kritično misel in zahtevo, da je nujno vrniti krščansko vero k njeni bivanjski drži, ker je to vera eksistence in ne ideološka podlaga institucije. Prav način zatona krščanske civilizacije radikalno odpira eno temeljnih vprašanj krščanske religije, namreč razločitev med krščanstvom kot bivanjsko izbiro in osebno vero, utemeljeno na evangelijskem predlogu o brezpogojni ljubezni, in med zgodovinskim uresničevanjem krščanstva kot ideološkega in s tem zgodovinskega nosilca naše civilizacije. Kierkegaardova kritika oporeka prav tej t. i. krščanskosti te civilizacije in jo ima za nekrščansko. Zato se usmerja k osebi, ki zmore le v protitoku s prakso krščanske institucije udejanjati krščanski etos.

Filozofi pred njim so krščanstvo preverjali kot religijo in kot konfesionalno institucijo. Ker je Kierkegaard izhajal iz eksistencialnega stališča in je krščanstvo razumel kot bivanjsko držo posameznika, se je usmeril v preverjanje verskega življenja kristjanov. S tem je obrnil pogled na krščanstvo kot osebno vero. Odprl je pot k preverjanju osebe in sploh k njeni osvetlitvi. Zato je tudi bistveno vplival na krščanske personalistične mislece in navdihoval njihovo preverjanje udejanjanja krščanske vere in s tem tudi kritično preizpraševanje krščanstva kot religiozne institucije. Izrazito je pri nas to smer preizpraševanja vršil Edvard Kocbek, ki se je navdihoval tudi pri Kierkegaardovi misli.

S tem je tudi pri nas sodobno spraševanje o cerkvi stopilo v isto sled, kakšno je odprl izvorni protestantizem, ki je cerkev kot institucijo moči postavil pod vprašaj in odprl vprašanje cerkve kot občestva vernih, kot njihove eksistencialne izbire in drže. In ker so državne protestantske cerkve postajale vse bolj le članstvo pripadnikov državne ustanove, ki je pokrivala religiozne potrebe državljanov, in so pastori postali uradniki države ter izgubljali ali zanemarjali svoje oznanjevalno in duhovno vlogo v cerkvi, je Kierkegaard postavil prav njeno institucijo in delovanje

njenih uslužbencev pod vprašaj. Nič drugače se ni in se ne dogaja s katoliško cerkvijo. Ob tem pa, ko je v svojih spisih preverjal problem krščanske vere ter vernost in etos kristjanov, je odprl ne le za protestantsko teologijo ampak za krščanstvo nasploh bistveno vprašanje osebne vere in izvirnega krščanskega etosa. V tem je spet aktualen prav za današnji čas sekulariziranega krščanstva in razraščajočega etičnega relativizma. Zato je odločilno vplival na eksistencialistično in personalistično teologijo, tako protestantsko in tudi katoliško, predvsem na moralno teologijo.

Vplivni protestantski teolog Paul Tillich, velik kritik nacistične ideologije, je Kierkegaardovo razumevanje krščanskega etosa postavil za temelj sodobne etike in krščanske moralne teologije. V svoji *Sistematični teologiji* ugotavlja, da je

»morala funkcija človeka kot človeka«. Z moralnim ravnanjem človek vzpostavlja sebe kot osebo, postaja humano bitje, ker razvije zavest odgovornosti do sebe in do drugega. Odgovornost je temeljna drža moralne zavesti. Kot socialna, kulturna, humana in duhovna bitja se vzpostavljamo šele z moralnim ravnanjem. Človek brez morale ni razvil ene temeljnih razsežnosti svoje narave, namreč človečnosti. V tem smislu bi bil človeško bitje le v biološkem, ne pa tudi v socialnem, humanem in duhovnem smislu. Tillich razume moralnost tudi kot »funkcijo življenja, ki konstituira območje duha«. (Hedžet Toth 2002, 98)

Z moralnim delovanjem človek presega samega sebe, svojo psihofizično naravo in s tem svoje bivanje dviga v območje duha.

Judovski mislec Emmanuel Lévinas, ki je edini svoje rodbine preživel holokavst, je nadgradil to misel. Spraševal se je, kako racionalistična filozofija, s katero se je ponašal nemški intelekt, ni znala uveljaviti najosnovnejše etične zahteve o nedotakljivosti človeškega življenja, in je doumel:

Pred odkritjem biti kot temelja razumevanja in smisla bivajočnosti stoji odnos z bivajočim; ta se izraža v dejstvu, da etično stoji pred ontološkim. (Levinas 1976, 310)

V tej ugotovitvi stoji jedro njegove kritike Heideggerjeve filozofije in njene odtujenosti od stvarnega življenja. V osnovi je to Levinasovo spo-

znanje izrazil že Kierkegaard s trditvijo: »Etično je v človeku to, po čemer on postaja to, kar postaja.« (Kierkegaard 1979, 29)

Etos konstituira človeka kot človeka, njegovo humanost. V tem smislu šele določa bit človeka kot človeka. Danes se v antropoloških vedah uveljavlja stališče, da je etična zavest pogoj za humanizacijo človeka in moralno ravnanje temelj za humanizacijo sveta. Kierkegaard je torej že stoletje pred uničujočim pohodom ideoloških totalitarizmov sodobnega časa postavil zahtevo po osebni etični uzavestitvi in moralnem delovanju kot pogoj človečnosti človeka.

In da je izkustveno doumel etično držo kot eksistencialni vstop v stadij religioznega bivanja, se Kierkegaard izpove v svojem *Dnevniku* prav z apodiktično govorico, da bi ji dal absolutno veljavo:

Ti, ki si v svojem življenju tuhtal kot nihče drugi o tem, kar je človeku edino potrebno; ti, ki si se gnal in delal, da bi že polovica tvojega truda bila dovolj, da se obnovi vsa tvoja doba: vedi – a to naj ostane med nama! –, da ves ta trud ne sme najmanj vplivati na kogarkoli izmed ljudi; vendar se moraš (ali si me slišal, ti?) še naprej bojevati za etično, hoteti moraš etično, hoteti moraš etično z vso strastjo, kajti ni je bolj božje stvari, kot je ta ... (Kierkegaard 1987, 41)

VIRI IN LITERATURA

- Buber, Martin. 1999. *Problem človeka*. Ljubljana: Apokalipsa.
- . 2004. *Božji mrk*. Celje: Mohorjeva družba.
- Hedžet Toth, Cvetka. 2002. *Med metafiziko in etiko*. Murska Sobota; Ljubljana: Pomurska založba; ZI FF.
- Kierkegaard, Sören. 1979. *Brevijar*. Beograd: Grafos.
- . 1987. *Bolezen za smrt*. Celje: Mohorjeva družba.
- . 1987. *Ponovitev; Filozofske drobtinice ali Drobec filozofije*. Ljubljana: Slovenska matica.
- . 2005. *Strah in trepet*. Ljubljana: Apokalipsa.
- . 2009. *Etično-religiozni razpravici*. Ljubljana: Apokalipsa.
- . 2012. *Z vidika mojega pisateljevanja*. Ljubljana: Apokalipsa.
- . 2014. *Krščanski nagovori*. Celje: Mohorjeva družba.
- Levinas, Emanuel. 1976. *Totalitet i beskonačno*. Sarajevo: V. Masleša.

Jonatan Vinkler

**»BERI SKRBNU DOBRE BUKVE,
DE TI POSTANEŠ VUČEN, MODER
INU BRUMEN ... BUG TEBI DODELI DUHA
TE MODROSTI, PEJDI, ŽIVI
INU JIMY SE DOBRU ...«
*JAN AMOS KOMENSKÝ IN NJEGOVA DELA
PRI SLOVENCIH: RECEPCIJA V 19. STOLETJU***

Po 6. aprilu 1941 si je pomemben del slovenskega narodnega ozemlja prigrabila fašistična Italija. In tako so po okupaciji Ljubljane blagodati »izboljševanja slovanskih tujerodcev s tisočletno italijansko kulturo« na vzhodu novega rimskega imperija, kot se je tedaj mislilo in govorilo, doletele ne le ljudi, temveč tudi topografske entitete in njihova poimenovanja. – Kot preimenovanja: slovensko in slovansko se je moralo umakniti italijanskemu. Proti temu ni pomagalo ne kranjsko kolaboriranje z italijansko oblastjo, celo romanje v Rim k *duceju* in bolj ali manj ponižne, celo klečeplazne lojalnostne geste vrhov slovenske konservativne politike ne. Na italijanski strani ni bilo popuščanja: tudi ulice in njihova dotedanja obeležja v glavnem mestu Ljubljanske pokrajine so morali izražati novi red. Ena od takih pridobitev je bila tudi nova Petrarцова ulica, ki pa ni bila nič drugega kot stara Komenskega ulica.

Ta del mesta je namreč 5. aprila 1892, ob tristoletnici rojstva (Valenčič 1989, 108), na pobudo slovenskih šolnikov¹ dobil ime po zadnjem češko-

1 Sklep o poimenovanju Ulice Komenskega je sprejel ljubljanski mestni zastop leta 1892; hkrati je isti organ učiteljskemu društvu odobril tudi 100 goldinarjev za pripravo slavnostnega večera v počastitev Komenskega.

bratskem škofu, prevajalcu, uredniku, pisatelju, teologu, filozofu in pedagogu, ki je v svojem času in kasneje slovel kot pred njim že Philipp Melanchthon – kot *praeceptor Europae* – Janu Amosu Komenskemu (1592–1670).

Kajpak tristoletnica rojstva Komenskega ni točka o recepcije spisov znamenitega češkega reformiranega duhovnika med Slovenci. Prvi tekst Komenskega, ki je izpričano zbudil pozornost v jezikovno slovenski učni kulturi, je bil namreč učbenik *Orbis pictus, Svet v podobah* (tudi *Orbis sensualium pictus*). Prva izdaja je luč sveta zgledala 1658. v Nürnbergu in je bila latinsko-nemško dvojezična. Za njo je delo izšlo še v številnih drugih natisih, 1666. prvič tudi štirijezično (latinščina, nemščina, italijanščina in francoščina), med založniki pa je bila tudi znamenita amsterdamska založniška in knjigotrška hiša Elzevir (1673).

Omenjeno knjigo se občasno označuje kot prvo slikanico za otroke na svetu ali celo kot prvo otroško slikovno enciklopedijo, kajti dvo- ali večjezični slovar je bil v več kot 150 razdelkih povsod opremljen s slikami entitet, ki so jih izrazi označevali, Komenský pa je v knjigi praktično prikazal, kako si predstavlja svoj pedagoški koncept *schola ludus* (šola skozi igro) in kako naj preko zaznave s čutili poteka učenje jezika/slovarja. Ni ugotovljeno, katera dvojezična latinsko-nemška izdaja je bila uporabljena, toda ni dvoma, da je izrazje Komenskega, seveda brez slikovnih ponazoril, iz *Orbis pictus* našlo pot v trijezični slovar *Dictionarium trilingue* v dveh delih, ki ga je spisal kapucin Janez Adam Gaiger, z redovnim imenom Hipolit Novomeški (1667–1722). Slovar, ki ga je avtor končal 18. aprila 1712, je sicer ostal v rokopisu, razen naslovne strani iz leta 1711 in poskusne strani pri črkah A in B, ki sta bili izdelani pri ljubljanskem tiskarju Johannu Georgu Mayru in sta se ohranili kot edini tiskani del omenjenega leksikografskega dela. Komenský je v Hipolitovem latinsko-nemško-slovenskem in nemško-slovensko-latinskem slovarju zastopan med drugim tudi s posameznimi terminologijami, npr. z astronomskim izrazoslovjem: poleg temeljnih latinskih in nemških astronomskih terminov so zapisani slovenski izrazi. V zvezi s to prvo recepcijo Komenskega pri Slovencih je literarnozgodovinska znanost ugotovila:

Za Hipolita je nesporno, da se je z miselnostjo dela Komenskega popolnoma strinjal. Razčlenitev sestavin te miselnosti pa dokazuje, da gre za idejni koncept, ki ga je Hipolit hotel uveljaviti na Slovenskem. Misli, ki so bile stičišče, so najbolj jasno izražene v *Sklepu* [poudarjeno v izvirniku]. Otrok, ki je dojemal predmetni svet po tem delu [Komenskega *Orbis pictus* v njegovi slovenski prevodni transformaciji pri Hipolitu; prevod so teoretiki v 18. stoletju šteli ne le za pomembno, temveč tudi za književno izvirno delo; op. J. V.], je spoznal »vse reči, katere se morejo izkazati«, ter se naučil latinsko, nemško in slovensko. Poudarek na izkustveni splošnosti izobrazbe je bil nov v primeri s prakso jezuitskih šol. Pri Komenskem je izraz pansofističnega [verjetno je bilo mišljeno pansofičnega, kajti v opusu Komenskega ni najti nič takega, kar bi bilo poimenovano s pansofizem ipd., je pa ves čas govora o pansofiji, op. J. V.] hotenja, v katerem se je izražala želja sproščenega individua po spoznavanju objektivnega sveta. Kot takega ga je sprejel Hipolit, ki je v besednjaku upošteval tudi pojme iz narave in v zametku podal slovensko znanstveno terminologijo. Zato je razumljivo, da se je strinjal tudi z besedami: »Pojdi naprej, inu beri skerbnu druge dobre bukve, de ti postaneš vučen, moder inu brumen ... Bug tebi dodeli duha te modrosti, pejdi, živi, inu jimy se dobru.« (Pogačnik 1968, 193)

Ta neutesnena poustvarjalna recepcija Komenskega pri Hipolitu meče, kot je misliti, pomenljivo luč tudi na njegovo in kasnejšo dobo srednjeevropskega katoliškega baroka v Notranji Avstriji, na Kranjskem, in, predvsem, na njeno historiografsko ubeseditev. Zavaljo karakterno izrazitih, občasno celo silovitih osebnosti, ki so oblikovale ta čas in prostor, včasih pa tudi zaradi intence historiografa v tukajšnji zgodovinski paralelogram silnic volje, moči, pozicij in pomenov »položiti« kaj, kar je komajda razbrati iz tedaj nastalih primarnih virov, se more namreč dogoditi, da so podobe osebnosti, časa in njegovih mentalitet očrtane precej bolj ostro in enoznačno, robovi miselnih horizontov pa opredeljeni znatno bolj enoznačno, kot bi jim sicer pritikal. Misliti je namreč, da Komenský za Hipolita poleg jezikovno konceptualne privlačnosti ni bil nesprejemljiv vsaj zavaljo naslednjih zgodovinskih dejstev: a) *Orbis pictus* ni bil počaščen z umestitvijo na *Index librorum prohibitorum*, b) Komenský kot češki brat in verski izgnanec iz Češkega

kraljestva ni bil slaba vest rekatolizatorjev na Kranjskem in ga tako, podobno kot Pavla Stránskega, Ondřeja Habervešla in številne druge,² ni zadel tekstni *damnatio memoriae* v kranjski deželni zavesti in njeni historiografiji, temveč v češki, c) od začetka tridesetletne vojne je minilo skoraj tri četrt stoletja in d) prva desetletja 18. stoletja so v evropski kulturi tudi v katoliškem delu že obdobje, ko se začne vsaj deloma obnavljati koncept bolj ali manj splošne komunikacije v »učeni republiki«, vsaj skozi participiranje v učenih akademijah. Primerljiv postop – recepcija skozi poročanje, ne aktualistično apelativno versko opredeljevanje – je najti npr. v Valvasorjevi epohalni *Slavi Vojvodine Kranjske* v zvezi s protestantizmom na Kranjskem.

Slovenska pedagoška zgodovina je recepcijo Komenskega doslej tradicionalno členila le v dvoje obdobji in ugotavlja kot tipološko značilnost prvega prevajanje oziroma predelavo Komenskega filološko-pedagoških spisov v slovenski jezik in topogledno krepitev slovarja slovenskega jezika, v drugem obdobju pa najdeva kot ključno seznanjanje Slovencev s pedagoškimi in deloma filozofskimi nazori Komenskega (Medveš 1997, 67).

Toda za sodobno historiografsko obravnavo recepcije Komenskega med Slovenci se zdi, da taka posplošitev ne zadošča več. Zato velja zagotovo upoštevati vsaj še naslednje: a) splošna recepcija Komenskega kot pedagoga in filozofa, ne pa kot teologa, se prične z objavo prevodov in refleksivnih zapisov o njem v široko dostopni slovenski pedagoški periodiki zadnje tretjine 19. stoletja (*Učiteljski tovariš*, prva objava o

- 2 Primarni vir *Clavis haeresim claudens et aperiens – Klíč kacírské bludy k rozeznávání otvírající, k vykořenění zamykající* (1729) patra Matěja Antonína Koniáša razkrije, da je bil tudi Komenský med 1233 knjižnimi naslovi v latinskem, nemškem, francoskem in, prvenstveno, češkem jeziku, ki jih je vneti češki apostol predajal ognju, toda ne ves njegov opus, temveč pretežno tiste knjige, ki so bile na Češkem in Moravskem dosegljive v prvi tretjini 18. stoletja, ker so preživele ujme tridesetletne vojne ali pa so v dežele sv. Václava prišle takrat ali kasneje. Recepcije Komenskega na Kranjskem ni določalo nič podobnega kot Klíč in protireformacijske komisije, ki so njegove in druge proskribirane knjige po Češkem in Moravskem sledile, plenile in sežigale celo še do maja 1781 (!); cesar Jožef II. je oktobra istega leta podpisal tolerančni patent in tako ustavil tudi tovrstno versko preganjanje v deželah sv. Václava (1781; Vinkler 2010, 85).

Komenskem 1871; *Popotnik*, prva objava 1885),³ ne prej, 2) mesto objave spisov Komenskega glede na idejne meridiane publikacije, urednikov in avtorjev besedil o Komenskem definira horizont pričakovanja splošnega slovenskega bralca in bralca-poznavalca. Slednje posebej izrazito razkriva spor o Komenskem, ki se je ob tristoletnici njegovega rojstva (1892) razvnel med slovenskimi pedagogi in katoliškim teologom Antonom Mahničem.

Navdušenje nad Komenským med liberalnejšim delom slovenskega učiteljstva, ki je pisalo zlasti v *Popotnika*, bilo pobudnik in organizator slovesnosti ob tristoletnici znamenitega Čeha v Ljubljani in tudi poimenovanja ljubljanske ulice po njem, je namreč pri odločno katoliško integralističnem ter strogem arbitru vseh družbenih pojavov v tedanjem slovenskem prostoru izzvalo sicer, kot vedno, argumentacijsko artikuliran in slogovno izbrušen, toda izrazito negativen odziv katoliške strani na Komenskega med Slovenci.

Izpod Mahničevega peresa sta tako leta 1892 v *Rimskem katoliku*, ki ga je goriški profesor teologije tudi urejal, prišli dva polemična eseja, in sicer *Internacionalna slavnost Jana Amosa Komenskega in Bodi luč! – slaviteljem Komenskega!*, analiza obeh besedil pa pokaže pomenljivo tipološko podobnost z Mahničevim ocenjevanjem sodobne in polpretekle slovenske književnosti, pa tudi s sporom okoli Trubarja v istem obdobju. Zdi se, da je služil Komenským Mahniču predvsem kot priročna prigodniška odskočna deska za razčiščevanje idearijev, ki so imeli takrat le od daleč in komajda še opraviti s Komenským. Mahnič je namreč obletnico Komenskega uporabil za komuniciranje ideje, kakšna naj bi bila po njegovem ustrezna pedagogika in šola njegove dobe. Spoprijem okoli Komenskega je bil tako idejni obračun o tem, ali naj bodo slovenski šolniki posredniki starejših humanističnih, toda ne nujno katoliških, in sodobnih liberalnejših pogledov na šolo in šolanje ali pa naj

3 Hipolitovega prevoda *Orbis pictus* zato ni mogoče šteti med recepcijsko množično odmevna besedila, kajti splošni publiko postane besedilo znano šele v objavi Ivana Laha v *Popotniku* (1916–1919), deli besedila pa znatno prej: najprej pri Valentinu Vodniku in nato pri Blažu Potočniku, kjer pa Komenskega besedilo opravlja funkcijo širitve besedišča slovenskega jezika (Walter 2002).

bo šola dal integralističnega družbenega modela, poglavitni del tedaj dobro uglašena tria (služeča) *šola* – (rimskokatoliška) *štola* – (habsburška) *pištola*; ta je na vrh vsega bivajočega stavil Boga v ekskluzivno rimskokatoliškem razumevanju, pod njim Rimsko cerkev z njeno dogmatiko, moralko, z njeno nepremeljivostjo ter z dozdevno nezmotljivo učiteljsko avtoriteto, z roko v roki s habsburškim cesarskim prestolom, povsem spodaj pa bolj ali manj nesamostojne oziroma podrejene družbene podsisteme. – Tudi šolstvo. In šolnike.

»Na drugi strani mize« so stali Mahničū nasproti sodelavci mariborskega nadučitelja Mihe Nerata pri *Popotniku*, ki je prvič prišel v svet 10. januarja 1880. Poleg Nerata so ga v Celju ustanovili liberalni Štajerci Anton Brezovnik, učitelj iz Vojnika, vodja celjske okoličanske osnovne šole Janko Lopan in poslanec v štajerskem deželnem zboru (1878–90) Mihael Žolgar, sicer gimnazijski profesor in kasneje tudi šolski nadzornik. *Popotnik* je nastal zavoljo potrebe liberalnejšega dela slovenskega učiteljstva, ki na začetku osemdesetih let 19. stoletja ni imelo primernega objavljane organa, s katerim bi se identificiralo: *Slovenski učitelj* (1872–77), ki ga je izdajal Ivan Lapajne, je, kot je zapisal izdajatelj, prenehal izhajati, ker »imamo Slovenci za obilo svojih časopisov premalo materialnih sredstev« (Lapajne 1877, 356). List je imel na vratu zaplembe posameznih števil, tiskovne tožbe, v katerih ga je občasno zastopal celjski odvetnik in »rodoljub z dežele« dr. Josip Sernec, in to brezplačno, veliko naročnikov, a malo plačnikov in zato dolgove v tiskarni, predvsem pa so umanjkali situirani in vplivi podporniki. *Slovenski učitelj* je v razdelku Šolske novice in drobtine utemeljil, zakaj zapira vrata:

Še drugi razlog temu, da s svojim delovanjem prenehamo, je ta, da piha sedaj tako mrzel in suh veter za slovenske liste, slovenske knjige, da se mora vse posušiti in zmrzniti, kar ne dobiva dovolj moči in moče. No, možje pa, kateri so bili glavni podporniki listu, so vsled teh okoliščin prišli v zadrege, v neprilike in tudi materialno škodo tako, da jim vsaj za zdaj

ni mogoče ovijati se v plašč svojega domoljublja in braniti se mrzlemu, sušilnemu severnemu vetru ...⁴ (Lapajne 1877, 357)

Zdi se, da je imel Lapajne v mislih za slovensko časopisje in narodnostno vprašanje nič kaj zavidljivo situacijo pod »meščanskim ministrstvom« Karla kneza Auersperga; po prenehanju *Slovenskega učitelja* so imeli slovenski pedagogi pri roki le *Učiteljskega tovariša*, ki je bil znatno konservativnejšega idearija kot *Slovenski učitelj*, toda od 1880 naprej tudi *Popotnika*. Ta si je zastavil naslednji program:

Predvsem bo skrbel, da bo vsekdar vedel o važnih in potrebnih rečeh kako modro besede temeljito, pa po domače povedati: opazoval bo marljive učitelje, kako se z najboljšim uspehom pri pouku mladine trudijo, da jih lahko drugim v posnemanje priporoči; poslušal bo dalje pravljice in pripovedke, katere si preprosto ljudstvo pripoveduje, kakšne pesmi si prepeva ali kake navade in šege se pri njem na raznih krajih nahajajo ... Poizvedoval bo, kje je kak *pokojnik kaj imenitnega in slavnega v blagor človeštva storil* [poudaril J. V.] ... (*Popotnik* 1890, št. 3, 1)

Popotnika je kot drugi urednik od 1883. celih 36 let vodil Miha Nerat, časopis je izhajal najprej v Celju in nato v Mariboru, imel številne stalne sodelavce, ki so bili pripravljene podobno kot Nerat – in številni pred in po njem, tudi danes! – pisati na etični pogon in za boglonaj, med njimi tudi pesnika Josipa Frauensfelda, znanega štajerskega rodoljuba, ki je svoj strokovni moto izpovedal s stavkom: »Za Slovence mora biti občevalni jezik slovenski, drugače sploh nehamo biti Slovenci.« (Hojan 2003, 333.)

Recepcijsko povsem drugačno »specifično težo« kot na začetku izhajanja pa je *Popotnik* dobil leta 1889, ko ga je za društveni časopis sprejela Z(a)veza slovenskih učiteljskih društev, tedaj pglavitna organizacija slovenskega učiteljstva. Le-ta je leta 1890 *Popotnika* prevzela v last tudi kot lastnica in izdajateljica, kar je dalo časopisu status uradne sta-

4 Zaradi lažjega branja navajam navedke iz primarnih virov 19. stoletja v pričujoči razpravi v pravopisno posodobljeni obliki, in sicer vse navedke v razpravi brez izjeme.

novske periodike⁵ in tako so miselne smeri, razvidne iz revije, postale do določene mere tudi programske smernice.

In o slednjem – kakšen program in smer, liberalna ali konservativna, samostojna ali katoliško integralistična, naj oblikujeta šolo za slovenske duše – se je zdelo Antonu Mahničju še kako pomembno razpravljati – tudi ob tristoletnici znamenitega češkega humanista.

»In ker se 'kristjan' istoveti s 'človekom' – evo vam v Komenskega nazorih seme poznejšega socializma in komunizma«: Komenský v očeh Antona Mahničja

Mahnič se je s Komenským v jubilejnem letu češkega učenjaka ukvarjal v dveh polemičnih esejih z naslovi *Internacionalna slavnost Jana Amosa Komenskega in Bodi luč! – slaviteljem Komenskega!*. Oba sta izšla v *Rimskem katoliku*, prvi spomladi 1892 kot odziv na tretjo številko *Popotnika* (10. februarja 1892) in drugi kot končni katoliški *censeo* na slovensko prigodniško recepcijo Komenskega v *Popotniku* in *Učiteljskem tovarišu*, ki je, kot je razbrati iz zapisanega besedilja, želela prerasti tudi v trajnejše miselno op(1)ajanje slovenskega učiteljstva s koncepti in pogledi znamenitega Čeha.

5 V programskem uvodu uredništva in »upravnishva« revije v prvo številko *Popolnika* 1890 (*Popotnik* 1890, št. 3, 1–3) so tako zapisali, kot je misliti, zelo pretehtano programsko smernico, v kateri so poleg lojalistične vdanostne geste tedanjemu oblastnemu primatu države nad šolo izpovedali tudi lastno, nacionalno-liberalno smer:

»Prepirov [*Popotnik*] nikdar ne bode iskal, odločno pa bode pobijal krive nazore, kakor da je šola polje brez gospodarja, na katerem sme delati vsakdo svoje gospodarske [upravne, dodal J. V.] poskuse. Hodil bode vedno svojo ravno pot ne glede na to, če se tudi pojedincem zameri; pod geslom: »Vse za vero, dom, cesarja!« bode delal to, da dosežemo svoj cilj, ki se nam svita sicer še v veliki daljavi, a vendar postaja vedno razločnejši, namreč da pridobimo »Šolo – narodu, šolo – učiteljstvu [poudaril J. V]!«

*Recepcija Komenskega v Popotniku in Učiteljskem tovarišu**Popotnik (1892)*

Prvi recepcijski impulz v slovenskem letu Komenskega je bilo poročilo o novem kipu Jana Amosa Komenskega iz delavnice slikarja Jana Rypote (1843–1914) in kiparja Františka Heidelbergera (1844–1919) v Pragi (*Popotnik* 1892, št. 2, 32), sledilo pa je besedilo, ki je izhodiščna točka recepcije Komenskega na Slovenskem v letu 1892. V tretji številki *Popotnika* je namreč 10. februarja 1892 prišel iz tiskarne prigodniški članek z naslovom *Tristoletnica rojstva J. A. Komenskega*, ki ga je podpisal R. K. in se pri tem označil za »vnetega čestilca Komenskega«. Besedilo je povečini poročevalsko, in sicer slovenskega bralca seznanja s pripravljanimi slovesnostmi in dejavnostmi v počastitev Komenskega na Češkem, Moravskem in drugje po Evropi: obširno evidentira ustanove, kraje, pripravljane slovesnosti, odprtja, med drugim tudi odprtje Muzeja Komenskega (danes Státní pedagogické muzeum v Praze) v Pragi, nove umetniške upodobitve Komenskega, pa seveda sveže knjižne izdaje, ki ponavadi spremljajo velike obletnice zaslužnežev. Toda poleg zapisanega so pomenljivejši naslednji izvirni predlogi:

Mi, slovenski učitelji, ki smo se čutili dovolj močne združiti se v jedno celoto za jačanje svojega stanu in poklica, smo gotovo tudi idealno in moralno zmožni z lepšimi izsledki oslaviti slavnega Komenskega; zato se usojam slovenskemu učiteljstvu v blagohotno pretresovanje in uvaževanje staviti sledeče predloge:

Predlog I. Učiteljstvo slovensko naj slavi tristoletnico Komenskega:

a) Vsako učiteljsko društvo zase po svojih močeh in razmerah v svojem okraji s prirejevanjem slavnostnega zborovanja, petjem oziroma koncertom in s poljudnim prednašanjem [predavanjem, dodal J. V.].

b) Zaveza slovenskih učiteljskih društev pa o priliki svojega zborovanja o binškoštih v skupnej svečanosti. [...]

Predlog II. V vedni [večni] spomin Komensky-jev *naj si Zaveza in vsa ostala slovenska učiteljska društva pridenejo pridevek »Komensky«* [poudaril J. V.] ... (*Popotnik* 1890, št. 3, 34, 35)

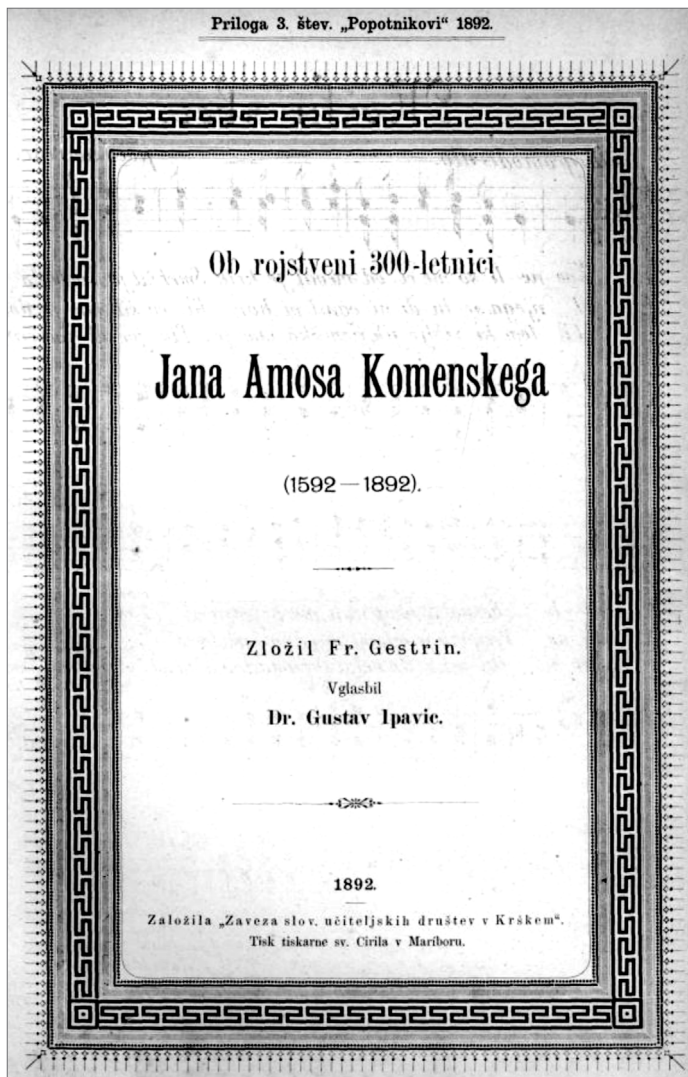
Pisec svoje besedilo zaključuje:

Naj ne bode nikogar, kateri bi se letos z dostojnim češčenjem [poudaril J. V.] ne spominjal Komenskega nesmrtnih zaslug ... (*Popotnik* 1890, št. 3, 36)

Vrh recepcije Komenskega v tej številki *Popotnika* zagotovo predstavlja objava štiriglasnega moškega zbora *Ob rojstveni 300-letnici Jana Amosa Komenskega (Zveneli so meči)* (*Popotnik* 1890, št. 3, nepaginirana priloga): pesemsko besedilo je napisal Fran Gestrin (1865–1893), glasba pa je privrela izpod peresa člana znamenite dinastije zdravnikov in skladateljev iz Sv. Jurija ob Južni železnici – »rodoljuba z dežele« Gustava Ipavca. Omenjeni moški zbor je doživel premiero na eni od slavnosti v čast Komenskega,⁶ najverjetneje 26. marca v Ljubljani, zagotovo pa so ga izvedli tudi 7. aprila 1892 v Mariboru, na slavnostni besedi Ljubljanske čitalnice, na »večeru Komenskega«, ki jo je kot osrednji dogodek v počastitev češkega učenjaka 19. aprila 1892 priredila Zveza slovenskih učiteljskih društev, pa tudi na slovesnosti v počastitev Komenskega 5. maja v Sežani in 2. junija 1892 na letnem zboru Zveze slovenskih učiteljskih društev v Kranju.

V četrti in peti številki *Popotnika* nato sledijo redne informacije o slavnostih Komenskega po svetu, jedro poustvarjalne recepcije Komenskega pri *Popotniku* pa predstavlja šesta številka, ki je bila objavljena 25. marca 1892 – tri dni pred veliko obletnico in dan pred prvo slovesnostjo v počastitev Komenskega v Ljubljani – in je v celoti posvečena Komenskemu. Prinaša prevod kratke biografije Komenskega izpod peresa češkega šolnika, arheologa in zgodovinarja Jana Karla Hrašeja (1840–1907). Ob njem je še izvleček iz Komenskega pedagoških del s povzetkom njegovih temeljnih konceptov o učiteljih, učencih in šoli (gre za prired-

6 Ljubljana: 26. marec, 9. in 19. april; Šmarje pri Jelšah: 27. marec; Maribor: 7. april; Sežana: 5. maj.



Zbor Gustava Ipavca, skomponiran v čast tristoletnice rojstva
Jana Amosa Komenskega.

Moški zbor.

Allegromoderato. *poco decresc.*

ko-e-ne-li so me-či, od-meval je krik, Smrt žil-ja, svobodo je
A njega se tu-di ni ognil vi-har, ki ru-sil mu-je domo-
ta-lovi ki riblje jih nemsko mor-je, Plu-joč ob komenskega

že-la Besnel je obup in u morin pozig u - 1. mor no -
vi-no Pregnan je ostavlil svoj dom samotar o - 2. sa - mo -
gro-bi Oč veka do veka skronostno šume 3. šu -
1. morin po-zig u -
2. stavlil svoj dom svoj
3. veka do veka k'skario

zig 1. u - mor in po-zig Bes-
tar Besnel je obup in umor in pozig 2. pregnan sa-motar (1-
me Pregnan je ostavlil svoj dom samotar 3. do veka šume
mor in pozig 1. besnel je umor in pozig Kot
dom samotar 2. ostavlil svoj dom samotar
nostno šume 3. do veka skronostno šume

ff poco rit.

nelu Morava je ce-la
hrnil ko-rak je v tujino
peli vspavanko rahlo bi

1. Mo-ra-na je ce-la
2. Ko-rak je v tu-je-no
3. Vspanan-ko rah-lo bi

1. Le
2. In
3. Ti

1. Besnela. Wo-ra-na re-la
2. Obrnil ko-rak v tu-ji-no
3. Kot pe-li, kot pel rahlo bi

poco meno mosso stringendo molto crescendo

1. V tihem xatišji tih mislec je žil. In mislil kako bi svoj rod prerodil, In
2. tu di na tujem je mislil in žil, Da bi iz človeka človeka vzgojil. Da
3. zoro užgal si, razjasnil si dan, Spi mirno. slovanski modrec nelikan,

**Spi*

poco rit. *a tempo*

1. mo 2. do

mis-lil, in mis-lil Kako bi svoj rod prerodil Le-dil
bi da bi iz človeka človeka vzgojil Da-žil
mir-no spi mir-no slovanski modrec nelikan Spi-kan

*) Zadnja vrsta „spi mirno“ počasi in p., slovanski modrec nelikan”
zopet poco stringendo.

bo češkega izvirnika), vrh izdaje pa zagotovo predstavlja cikel treh pesmi *Tri noči (Ob Komenskega tristoletnici)* Frana Gestrina.

Sedma in osma številka *Popotnika* prinašata verjetno prvo sodobno slovensko razpravno besedilo o pedagogiki Komenskega, J. A. Komenský, njegov avtor je bil Henrik Schreiner (1850–1920), nato pa si od devete do petnajste številke (10. avgusta 1892) sledijo poročila o proslavah v tujini, zabeležke o recepciji na proslavah pri nas, toda tudi knjižne recenzije najnovejših spisov o Komenskem. Med njimi je tudi poročilo o Gustva Adolfa Lindnerja (1828–1887) biografiji *Johann Amos Comenius, sein Leben und Wirken*, ki je na Dunaju in v Leipzigu izšla v jubilejnem letu Komenskega. Besedilje o Komenskem je torej v *Popotniku* skoncentrirano na prvih osem mesecev 1892., ko so se na Češkem in drugje po Evropi okoli tristoletnice rojstnega dneva Komenskega zgomeli tudi slavilni dogodki, nato podobnih objav ni več najti, *Popotnik* pa se h Komenskemu vrne čez več kot dve desetletji, 1916., sredi viharjev prve svetovne vojne, ko začne po delih objavljati Hipolitov prevod *Orbis pictus* v slovenščino. – Ideja, da se slovenska učiteljska društva poimenujejo po klasiku pedagogike, se kajpak ni uresničila, je pa, kot bo razvidno v nadaljevanju, vzbudila veliko žolčne jeze pri »blaženem Antonu od Kala«, kot je leto poprej (1891) v romanu *4000 Mahniča* ne brez jedke ironije poimenoval Ivan Tavčar.

Učiteljski tovariš (1892)

Učiteljsko glasilo s podobo Antona Martina Slomška na naslovni strani – ob slednje se Mahnič ni pozabil obregniti in časopisu poočitati, da je njegovo populariziranje Komenskega menda kaj malo skladno s Slomškovim »duhom« – je v jubilejnem letu namenilo Komenskemu občutno manj pozornosti kot *Popotnik*. To je razumljivo, kajti mentalno obzorje *Učiteljskega tovariša*, ki ga je izdajal nadučitelj in c.-kr. šolski nadzornik Andrej Žumer (1847–1903), je bilo vendarle pomaknjeno nekoliko bolj proti takrat tradicional(istič)nemu razumevanju šole in šolnikov, kot je to mogoče s primerjavo konceptov ugotoviti za *Popotnika*. Toda kljub vsemu je v *Učiteljskem tovarišu* izšlo šest objav, ki zadevajo neposredno Komenskega in njegov jubilej.

Med besediljem je tako najti »vestnik o Komenskem«, v katerem *Učiteljski tovariš* poroča o krajih jubilejnih dogodkov na Češkem in drugje po Evropi ter o dogodkih samih. Prinaša, kot se zdi, tudi prvo daljšo biografijo Komenskega, in sicer gre za izvirno, ne prevedeno razpravo. Spisal jo je učitelj in glasbenik Jernej Ravnikar (1856–1920), ki se je kasneje eksponiral tudi kot deželnozborski poslanec na listi Slovenske ljudske stranke (1907–1913). Ravnikarjev *Jan Amos Komenski (V spomin tristoletnice)* je izšel v petih številkah *Učiteljskega tovariša* med 1. februarjem 1. aprilom 1892, Ravnikar pa se je leto kasneje podpisal tudi pod prvi prevod Komenskega *Didaktike* (1893, Pedagoška knjižnica, 1. zvezek) v slovenski jezik. Svojo biografijo Komenskega je zaključil takole: »Večna slava slavnemu slovanskemu pedagogu J. A. Komenskemu!« (Ravnikar 1892, 98) – In tudi slednje ni ušlo pozornim Mahničevim očem in njegovemu srdu.

Med drugimi objavami zbuja pozornost prva, *Tristoletnica J. A. Komenskega (Učiteljski tovariš 1892, št. 2, 17)*, ki v Komenskem prepozna »najslavnejšega pedagoga slovanskega rodu«, najavlja, da je odbor Slovenskega učiteljskega društva sklenil za 19. aprila prirediti slovesnost z velikim koncertom, predvsem pa s posebnim pozivom vzpostavlja identitetno povezavo med slavljenjem Komenskega in identiteto slovenskega učitelja ter člana društva:

Drage kolegije in kolegi! Pokažimo tu javno, kaj naš stan premore! Pokažimo s številčno udeležbo, da enotno postopamo! Povzdignimo s takim postopanjem [prisotnost na slavnosti Komenskega in sodelovanje v pevskem zboru, dodal J. V] ugled učiteljskega stanu! (Učiteljski tovariš 1892, n. m.)

Ob njej velja omeniti tudi objavo dveh verzifikacij, od katerih je bila *Ob tristoletnici rojstva Jana Amosa Komenskega* javno recitirana na béseди 19. aprila v ljubljanski čitalnici, druga, ki je naslovljena s *Slava Komenskemu* in je prišla izpod rok Dragotina Jesenka – Doksova (1864–1902), enega tistih »manjših« slovenskih pesnikov, ki so se v senci neprimerno zmožnejših literarnih ustvarjalcev ob koncu dolgega stoletja »meščanov in revolucij« posušili na literarnem obrobju – Jesenko je

Slava Komenskemu

Evropa se pripravlja
 Na slavje prekrasno,
 Z njo širni svet proslavlja
 Komenskega imé s častjó,
 Imé nesmrtnega možá,
 Možá orjaškega duhá.
 Da, bil si velikán
 Modrósti, učenósti,
 A i srcá krepósti
 Iskrenovdan.
 Vse te slavi,
 Vse te slavi!
 In če proslavlja Te tujina,
 Če ves uklanja se Ti svet,
 Bi-li ne čislala Te domovina,
 Ki nje najdičnejši si cvet?
 Slavi Te, ž njo pa Tvoj častiti god
 Vesel praznuje i naš rod,
 Razvnet se čuje po Slovenskem
 Spev o Komenskem,
 Uzorni odličnjak,
 Tu dúševni orjak,
 Ki z ženijalnostjo si duhovito,
 Z marljivostjo prečudovito
 Začrtal pot nam nov,
 Po katerem je hoditi:
 Kakó je vzgájati mladino
 Za Bôga, vero, domovino,
 Kakó z uspehom jo učiti,
 Kakó ji dober oča biti,
 Navodov zlatih zlatih nam podaril,
 Vse šolstvo si prestvaril,

Pouku, vzgoji temelj dal si
 Učitelj vseh rodóv,
 Spasitelj iz duhá okov!
 Globoke misli zasnovali si,
 Globoke misli,
 Ves svet jih ima v čisli.
 A mi najbolj Te počastímo,
 Da skušamo nasledniki Ti biti vredni
 In v ukaželjnosti dosledni,
 Po vedi bolj in bolj še hrepenimo,
 Po vedi,
 Ki so učil jo v pismi in besedi,
 Po njej, ki Ti prešínola je bitje,
 Ki zanjo dal si žitje,
 Ti dúševni orjak,
 Častiti naš očak!
 A dási základe tolike
 Duhá si v sebi združeval,
 Da luč so zvali Te omike
 Ponižen si ostal,
 Krasán zgled skrómnosti
 Potómnosti.
 Uzor Ti ljubeznivosti
 In moške nevpogljivosti!
 V kulture knjige boš v spomini
 Nikdár venočem žil,
 Z najvrednejšimi vede sini
 Ti čas bo vence slave vil
 Tu dúševni orjak,
 Častiti naš očak!
 Tvoj duh med nami plava,
 Na vekomaj Ti: Slava!
 (Jesenko 1892, 114)

zadnje obdobje življenja pesnil predvsem o opoju, ki ga je najraje užival, o vinu –, pa ob pozornem branju razkriva navdušeno čustveno ozračje proslav Komenskega v jubilejnem letu in morda celo izvajalsko prakso pri petju zgoraj omenjenega Ipavčevega moškega zbora v čast znamenitega učenjaka.

Tod in drugje zapisanih izrazov slavljenja, čeprav le prigodniškega, Mahnič ni ne mogel ne hotel spregledati: slava pritiče le Odrešeniku in ljubemu Bogu, tod pa da se po učiteljskih časopisih nedostojno povečuje češkega krivoverca. Kot sicer je njegov slog v obeh esejih, ki se zdita na prvi pogled posvečena Komenskemu, zagotovo eden najbolj dinamičnih, živopisnih, edinstvenih in retorično prepričljivih esejističnih stilov slovenskega peresa iz obdobja *fin-de-siècla*: ob slovenskem in evropskem, tudi klasičnem literarnem kanonu vzgojeni bralec bo težko prezrl prefinjene skladenjske konstrukcije in na kar največji recepcijski učinek naravnano rabo tropov in figur, zlasti antitetičnosti in hiperbole. Zato so tovrstni spisi goriškega teologa vse prej kot nesugestivni, vplivajo zlasti z retoričnim pathosom, z vnemo in strastjo apostola, s katero Mahnič nikogar, celo najbolj odločnega ideološkega nasprotnika ne pusti hladnega, v svojih topoglednih besedilih pa se kaže kot izjemen poznavalec bralstva, za katerega piše, njegovih mentalnih obzorij in horizonta pričakovanja. Nagonsko ali zavoljo premisleka ve, na katero struno in kako zaigrati: česa si njegovi poglavitni recipienti želijo, kaj so pripravljene sprejeti in česa ne, česa se bojijo in kaj jim prija. In zna ta občutja tudi ubesediti skozi mentalne horizonte trojice zbirnih pojmov: *Bog/kršćanstvo, kot ju tolmači Rimska cerkev; vera = Rimska cerkev; cesar*. Ter izpeljati in zapisati na videz neizogibne miselne posledice za polje kate-regakoli družbenega podsistema.

Tako je npr. s svojim doslednim, toda do drugega in drugačnega neprizanesljivim rimskokatoliško idealističnim estetskim pogledom tehtal slovensko književnost 19. stoletja oziroma se vključil v »boj o

najvišjih načelih, od katerih je končno odvisen ves duševni razvoj človeštva« (Mahnič 1887, 3). Pri tem je strogo pretresal umetnostne tokove, npr. naturalizem, pa tudi svoje sodobnike, Stritarja in njegov (Dunajski) Zvon, Gregorčiča, Celestina ter posebej žolčno Aškrca, in celo tiste avtorje, ki za svojo ustvarjalnost sami niso mogli več zastaviti lastne besede, ker so bili že pokojni. Tak slovenski umetnik je bil tedaj France Prešeren, pri katerem potegne Mahnič enačaj med pesnikovim zasebnim ljubezenskim življenjem, ki ga tehta z utežmi tradicionalne katoliške moralke, in ljubezensko tematiko v Prešernovih poezijah. Mahnič zapiše:

Sodba ni težka. Prešeren je ljuboval pred časom, brez pravega namena, brez zakona, zato je ljubezen njegova protinaravna, pregrešna. In ker je ta ljubezen v pesmih njegovih upodobljena v najlepši čarobni obliki, rečemo lahko: Prešeren nam v zlati, umeteljno izdelani posodi podaja strup pregrešne strasti. Oblika je tako dovršena in čarobna, da se ušesu glasi kako nebeška harmonija, se polasti čutov, vname kri in omami duha: zato se je mislilo nekdanj, kdor hoče brati Prešerna, bodi trezen, um njegov imej v oblasti domišljijo, bodi že izkušen, prileten, da pozna življenje in ljubezen pravo in pregrešno v vseh njenih posledicah. Mladina pa neizkušena, vroče krvi, bujne, neukrotne domišljije, lahkoverna, pusti Prešerna, da omamljena od njegove zapeljive lire se ti ne vname v srcu ogenj strasti, katera pred časom popari in spodje tvoje duševne in telesne moči in te spravi v zgodnji grob. [...] Prešeren je bil ubog, nesrečen človek, v katerem je divja strast zmogla nad razumom in ga podjarmila, bil je torej eden tistih, kakršne večkrat med grešnimi ljudmi nahajamo. Zatorej pa ga nikakor nočemo obsoditi, temveč pomilujemo ga in prosimo: Bodi mu Bog milostljiv. Pomilujemo ga tem več, vide, kako je svojo res nenavadno pesniško nadarjenost, kakršne še noben Slovenec ni imel, večkrat zlorabil in se valjal po blatu polt[en]osti in pregrešne ljubezni, vide, kako je svoje darove v najlepšem cvetu moške starosti zapravljal in pogreznil se v prerani grob. Velik nam je Prešeren ... občudovanja vreden, pa še mnogo, mnogo večji bi bil, da bi bil čistega mišljenja in da bi ne bil te velikosti omadeževal s pregrešno strastjo. (Mahnič 1887, 155–56)

Tudi v zvezi s Komenským ima podoben miselni postop. Pravzaprav ne učenjakova učenost in ne njegovi številni temeljni teksti pri Mahničju ne pretehtajo. Celó »občečloveška veljavnost« in da je »velikan učenosti, očak učiteljev« (Mahnič 1892a, 66, 65), kar Mahnič Komenskemu brez težave pripozna, ne. Mahnič namreč čuti potrebo, da se razgovori o lastnih verskih in domoljubnih pomislekih zoper slavljenje Komenskega, kajti možak vendar ni katoličan. S Komenským je celo še huje: Mahnič ne pozabi ves čas pribijati, da je znameniti učenjak nekatoličan, češki brat, »husit«, kot ga imenuje. – Heretik. Zato more biti vse, kar prihaja od njega in se na prvi pogled zdi dobro, le privid. In slednjega da je ne le mogoče, temveč ga je za potrebe šolnikov, ki da ne dovolj poučeni v *Popotniku* in *Učiteljskem tovarišu* pojejo Komensku neumestno hvalo in vzklikajo slavo – po Mahničevem ravno zato, ker niso dovolj razgledani –, celo nujno razkrinkati in prikazati takšnega, kot in kar v resnici po Mahničevem je. Ali kot *antidobro*, torej *zlo*, kajti Komenskega teološke, filozofske in panzofske ideje ter koncepti (npr. enaka obravnava otrok vseh stanov in obeh spolov v pedagoškem procesu) naj bi po Mahničevem mnenju predstavljali kar same temelje od katoliškega teologa najbolj ožigosanih pojavov njegove dobe – od prostozidarstva do socializma in celo – komunizma. Ali kot nekaj, kar je pravzaprav zraslo na jezuitskem intelektualnem vrtu, pa se zdaj Komenskemu neumestno pripisuje intelektualno prvenstvo. Ali kot nekaj, kar je v opreki z učiteljsko avtoriteto Rimske cerkve (»subjektivizem v verskih vprašanjih«). Vsota za češkega učenjaka pri Mahničju nikakor ne more biti pozitivna in tako učeni goriški teolog lahko vzpostavi navidezni argumentativni temelj za sklep, da naj bi tudi slovenski šolniki pokazali več previdnosti v zvezi z blagopokojnim Čehom, predvsem pa naj slednjega ne bi častili. Komenskega šteje Mahnič za »apostola masonstva« in zapiše:

Da, tako je: Komenský je veliki apostelj modernega ložinega framasonstva. [H]očemo točko za točko iz Komenskega spisov dokazati, da je on v načelu vse učil, kar masonstvo izpoveduje in dejansko izvršuje. Iz tega pa naj se tudi sprevidi, kam pravzaprav pelje »neomejeno« češčenje češkega pedagoga – Komenskega. (Mahnič 1892a, 72)

In nadaljuje:

Po pravici tedaj vprašamo: kaj pač izpovedujejo, kaj visoko čislajo masoni, kar bi se ali očitno ali skrito ne nahajalo v brezštevilnih delih Komenskega? Masoni obsojajo vojsko kot nezakonito – Komenský jo isto tako preklinja kot slabo, v katerikoli namen bi se imeli ljudje vojskovati. V socialnem življenju težijo masoni po izenačenju vseh ljudi in stanov, njih ideal je skrajna demokracija in komunizem. In tudi v tem je njih učitelj Komenský, kateri v svojih spisih kaže povsod na apostolsko dobo prvih kristjanov, češ, po onem idealu bi tudi med sedanjimi kristjani ne smelo biti nikake razlike niti v imetju, niti po stanu, niti po narodnosti. Vsi enaki! – edina dostojnost, katera pristoji vsem brez razlike, se izraža v nazivu »kristjan«! *In ker se »kristjan« istoveti s »človekom« – evo vam v Komenskega nazorih seme poznejšega socializma in komunizma* [poudaril J. V.!] (Mahnič 1892a, 77)

V povzetku: mednarodne slovesnosti Komenskega 1892. so delo princiev teme iz templjev prostožidarskih lož, in sicer zato, da se dela negativna propaganda zoper Rimsko cerkev (Mahnič 1892a, 67), pedagogika Komenskega ali ni izvirna (Mahnič 1892b, 138) ali pa vzgaja učečo se mladino k slabemu, npr. k sovraštvu do habsburške vladarske hiše in monarhije (Mahnič 1892a, 69), nekatoliško krščanstvo Komenskega in noben njegovih miselnih konceptov ni pripusten, ker so vsi heretični, ker spodbujajo k aktivnemu krščanstvu ter ljubezni vseh in vsakogar (Mahnič je imel v svojem pisanju resne zagate tudi s tem, kako bi katoličan krščansko ljubezen in enakovrednost izkazal muslimanu), ker je v njih najti temelj vsega zla v evropski kulturi – izenačujoči pogled na ljudi in stanove (slednje se je na račun meščanov v Habsburški monarhiji v resnici zgodilo z uvedbo splošne moške volilne pravice, ki ni bila vezana na davčni cenzus) – ter tako masonstva, socializma in celo – komunizma.

Mahnič je tako o Komenskem zatrdil:

Ono, po čemer se katolištvo bistveno razlikuje od akatolištva, je princip cerkvene avtoritete: katoličani smo le, v *kolikor* [vse poudarki kot v iz-

virniku] verujemo in *ker* verujemo, kar nas sv. cerkev uči. Principu avtoritete heretiki nasproti postavljajo neomejeno prostost subjektivnega naziranja v verskih rečeh. In ta je tudi princip, katerega se drži loža: on prepušča vsakemu, naj misli o Bogu in verskih rečeh, kakor mu je ljubo. Seveda samo *katoliško* ne! Upor proti učeči cerkveni avtoriteti ter neomejena prostost subjektivnosti je tudi v husitstvu glavni znak. Ni res, da je Luter prvi proglasil princip subjektivizma za najvišji v verskih vprašanjih: to je pred njim storil že Hus, a za Husom je kot dedič njegovega duha Komenský ta princip dalje razvil; Hus in Komenský sta nerazdružljiva. (Mahnič 1892b, 72–73)

In tudi:

[B]rezmiselno [je] ločevati med Komenským kot heretikom in pedagogom, ker vera zavzema celega človeka in določa vse njegovo mišljenje in delovanje, torej tudi, v koliko se razteza na vzgojo; da, nikjer versko naziranje globlje ne sega kot ravno pri vzgoji. Predmet vzgoje je namreč človek; ravno vera je pa, ki določa vprašanja v razmerju do najvišjega bitja, o končnem smotru, kakor tudi o smotru sedanjega življenja. Kakor odgovarja vera na ta vprašanja, tako in po tem se bo ravnala tudi vzgoja človekova. Naravna, da drugače bo hotel vzgajati svojega otroka darvinist, drugače mohamedanec, drugače racionalist, a drugače katoličan! In tako tudi vzgoja, izvršena po nazorih Komenskega-*pedagoga* [poudarjeno v izvirniku], se ne more in se ne da tako izvršiti, da ne bi se pokorila tudi nazorom Komenskega – heretika (Mahnič 1892b, 139)

Mahničev katoliški ekskluzivizem in njegova miselna pozicija aut – aut nista bila v njegovem času v slovenski kulturi nič prav posebnega in nista definirala izključno Mahničevega idearija in imaginarija. Na katoliški strani jo je namreč brez težave prebrati v besedilih, ki takrat nastajajo o Primožu Trubarju.⁷ Šlo je za domač(ijsk)o podalpsko intelektualnozgodovinsko aplikacijo znamenitega Ciprijanovega izreka *Nulla salus extra Ecclesiam*. Josip Valentin Gruden tako kot sklep svojega zgo-

⁷ Več je prebrati v razpravi Nenada Vitorovića o polemiki ob štiristoletnici Trubarjevega rojstva (Vitorović 2006, 217–63).

dovinopisnega narativa o Primožu Trubarju v *Zgodovini slovenskega naroda* konstatira:

Ako se ob sklepu še enkrat ozremo na Trubarjev značaj in njegovo delovanje, moramo reči: Mogočni valovi velikega verskega gibanja so Trubarja mnogo višje dvignili, kakor bi se bil sicer mogel povzpeti s svojimi lastnimi močmi. Bil je mož srednje naobrazbe, brez izrednih darov uma in srca. [...]

V svojem cerkvenem delovanju je bil popolnoma odvisen od vrttembergških bogoslovcev, ki so mu dajali pravec, in od kranjskih stanov, katerih »ponižni sluga« je bil. Zato našemu verskemu gibanju ni vtisnil pečata svoje osebnosti. Kot pisatelj Trubar ni bil samostojen in originalen. Vsa njegova dela so skoraj izključno prevodi nemških protestantskih knjig. (Gruden 1912, 656).

Josip Lavtižar pa svojega *Primoža Trubarja, versko sliko našega naroda iz 16. stoletja*, delo, ki je, kot je misliti, ciljalo na najbolj splošnega bralca, končuje s pomenljivim stavkom. Ta bi mogel biti pravzaprav moto tovrstnega rimskokatoliškega integralističnega dojetanja, kot je uokvirjalo tako recepcijo Komenskega kot slovenske reformacije ob koncu 19. stoletja pa vse tja do druge svetovne vojne:

Primož Trubar! Čast si delal materini besedi. Žal, da nisi delal časti tudi njeni veri. (Lavtižar 1935, 128)

Toda: v obeh Mahničevih esejih o Komenskem se v zvezi z znamenitim češkim učenjakom ves čas prepletajo trije narativi. Brati je namreč tisto, 1) kar je Komenský zapisal sam in je Mahnič večinoma brez sklicevanja na konkretna mesta v izvorniku prepisal v svoji besedili, ob tem 2) vrednotenje Komenskega v očeh Mahniča in nazadnje številne odmeve 3) narativa o Komenskem, kot ga je v biografiji o njem zapisal znameniti češki pedagog, psiholog, sociolog in filozof odločno liberalnih nazorov Gustav Adolf Lindner (1828–1887), ki ga češka kulturna zgodovina šteje za najpomembnejšega pedagoga po Komenskem. Dominantna sta zlasti Mahničevo vrednotenje Komenskega in topogledno utemeljevanje in

polemiziranje v prvi vrsti z Lindnerjevim delom, pri čemer Komenský kot primarna snov stopa v ozadje, v prvi plan pa se prebija vprašanje: Kaj naj počne moderna šola? Naj vzgaja »državljanke nebes«, kot je želel z evokacijo *Didactice magne* poudariti Mahnič, ali pa naj upošteva Lindnerjev pedagoški nazor, ki si ga je izoblikoval pod vplivom nemškega filozofa, psihologa in pedagoga Johanna Friedricha Herbarta (1776–1841), da je šola s svojimi pedagoškimi pristopi orodje za izboljševanje tostranskega življenja – družbe.

Spoprijem med Mahničem in slovenskimi šolniki o Lindnerjevi pedagogiki ter njeni recepciji med Slovenci v letu Komenskega ni bil popolna novost, temveč je imel brado že iz leta 1890, Komenský pa je dve leti kasneje bojevitemu goriškemu teologu, kot se zdi, služil predvsem kot priročno strelivo za nek drugo, znatno pomenljivejšo idejno razčiščevanje.

Toda o sporu o »Lindnerjevem krščanstvu«, njegovem ideariju, imaginariju in pedagogiki na obeh straneh – Mahničevi in liberalnih šolnikov okoli *Popotnika* –, zlasti pa o zavojih, vijugah, stranpotih in mrtvih rokavih, ki so recepcijo češkega učenjaka zaznamovali v stoletju skrajnosti, poglavitno v slabega pol stoletja poklicnih inženirjev duš in ustvarjalcev »novega človeka« (1945–1991), ter odmevajo celo v najsodobnejši slovenski recepciji Komenskega, more beseda teči v nadaljevanju pričujoče razprave v kateri od prihodnjih številki pričujoče revije.

VIRI IN LITERATURA

Viri

- Koniáš, Matěj Antonín. 1729. *Clavis haeresim claudens et aperiens – Klíč kačírské bludy k rozeznávání otvírající, k vykořenění zamykající*. Hradec Králové: v Wáclawa Jana Tybély. <http://www.digitalnknihovna.cz/mzk/uuid/uuid:60827d7a-04do-48ca-8a5a-eeac60569a6d>
- Jesenko, Dragotin. 1892. »Slava Komenskemu.« *Učiteljski tovariš* XXXII: 114.
- Mahnič, Anton. 1892a. »Internacionalna slavnost Jana Amosa Komenskega.« *Rimski katolik* IV (2): 65–78.
- – . 1892b. »Bodi luč! – slaviteljem Komenskega!« *Rimski katolik* IV (3): 136–47.

Popotnik XII–XIII (1890–1892).

Učiteljski tovariš XXXII (1892).

Literatura

Gruden, Josip Valentin. 1912. *Zgodovina slovenskega naroda*. Celovec: Družba sv. Mohorja v Celovcu.

Hojan, Tatjana. 2003. »Popotnik.« *V Slovenska kronika 19. stoletja II (1861–1883)*, ur. Janez Cvirn idr, 338. Ljubljana: Nova revija.

Lapajne, Ivan. 1877. »Šolske novice in drobtinice.« *Slovenski učitelj V (23)*: 356–57.

Lavtižar, Josip. 1935. *Primož Trubar, verska slika našega naroda iz 16. stoletja*. Reteče-Planica na Gorenjskem: samozaložba.

Mahnič, Anton. 1887. *Dvanajst večerov: pogovori doktorja Junija z mladim prijateljem*. Gorica: Hilarijanska tiskarna.

Medveš, Zdenko. 1997. »Zakaj Komenski med Slovenci velja le za pedagoga?« *Anthropos* 29 (1-3): 67–71.

Pogačnik, Jože. 1968. *Zgodovina slovenskega slovstva 1: srednji vek, reformacija in protireformacija, manirizem in barok*. Maribor: Založba Obzorja.

Ravnikar, Jernej. 1892. »Jan Amos Komenski (V spomin tristoletnice).« *Učiteljski tovariš XXXII*: 33–36, 51–53, 65–67, 81–82, 97–98.

Valencič, Vlado. 1989. *Zgodovina ljubljanskih uličnih imen*. Ljubljana: Partizanska knjiga, Zgodovinski arhiv Ljubljana.

Vinkler, Jonatan. 2010. »Medkulturni dialog Evropske komisije kot nova verska toleranca in patent Jožefa II., imenovan ‚tolerančni‘.« *Šolsko polje, revija za teorijo in raziskave vzgoje in izobraževanja XXI (5-6)*: 27–97.

Vitorović, Nenad Hardi. 2006. »Protestantizem v polemikah ob štiristo letnici Trubarjevega rojstva.« *V Protestantizem, slovenska indentiteta in združujoča se Evropa*, ur. Marko Kerševan, 217–63. Ljubljana: Znanstvenoraziskovalni inštitut Filozofske fakultete.

Walter, Monika. 2002. »Besedje v slovenskih prevodih Sveta v slikah J. A. Komenskega.« *Diplomsko delo*, Univerza v Ljubljani.

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 januarja 2020 do priprave pričujoče številke revije sta se zaradi epidemije koronavirusa zvrstila le dva študijska večera:

15. januar: *Duhovno vodstvo v Sloveniji nekoč in danes: Spomin na staroverstvo*, predaval Marko Hren

19. februar: *Verski motivi v pravljičah Oscarja Wildea*, predavala prof. dr. Milena Mileva Blažič

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. V pričujoči številki tako objavljamo prispevka Jasmina Kosa in Milene Mileve Blažič iz prve polovice sezone 2019/2020.

Milena Mileva Blažič

VERSKI MOTIVI V PRAVLJICAH HANSA CHRISTIANA ANDERSENA

Andersenovo življenje

Hans Christian Andersen se je rodil 2. aprila 1805. leta v Odesi na Danskem in se je leta 1819 kot štirinajstletnik preselil v Kopenhagen. Rojen je bil v revni družini, z materjo in očetom ter s polsestro Karen, ki je tudi ena izmed literarnih likov v njegovih pravljicah (*Rdeči čevlji*). V življenju je napisal tri avtobiografije in je dejansko romantiziral svoje življenje. Prva biografija nosi naslov *Pravljica mojega življenja* (1835). Če primerjamo, kaj so o njem pisali danski časopisi in njegovi sodobniki, je bilo njegovo življenje vse prej kot pravljica. Želel je uspeti kot pevec, plesalec v baletu, gledališču in operi (1819–22). V življenju so ga podpirali trije mecenarji in je bil eden izmed prvih t. i. svobodnih umetnikov. Rad je obiskoval dvore, gradove, salone in celo življenje je pisal dnevnike, potopise ter navdušeno risal. V nekaterih pravljicah je evfemiziral vero, predvsem v primerih, ko so glavni literarni liki ženske (npr. *Deklica z vžigalicami*, *Mala morska deklica*, *O deklici, ki je stopila na kruh* idr.), v drugih je bil skeptičen (npr. *Senca*, *Stara figa* idr.).

Literarni liki

Razlika med ženskimi in moškimi literarnimi liki v Andersenovih pravljicah je bistvena. Če postavimo njegove osrednje like v kontekst

ženskih likov, postane razvidno, da so viktimizirani, npr. da so brez dela telesa (*Mala morska deklica*), kar zajema tudi lika baletke (*Stanovitni kositrni vojak*) in Karen z odsekanimi nogami (*Rdeči čevlji*); da so nesposobne (lik matere v *Grdem račku*), da so jim naložene težke preizkušnje (deklica Gerda v *Snežni kraljici*); da so zasmehovane (*Kraljična na zrnu graha*, *Svinjski pastir*); da umirajo in umrejo (*Deklica z vžigalicami*, *Mala morska deklica*); da so stare, grde in čarovnice, zato jih lahko ubijejo (npr. lik čarovnice v *Vžigalniku*) ipd.

V njegovi najbolj znani pravljici z naslovom *Grdi raček* preko sveta poosebljenih živali tematizira svojo avtobiografijo. Prepričan je bil, da je bil nezakonski sin danskega kralja Kristijana VIII. in dvorne dame Elise Ahlefeldt Laurvig, češ da sta ga dala v posvojitev na vas (račje gnezdo), čeprav je v resnici kraljevski ptič, nastal iz »labodovega jajca«. Tudi citat iz *Grdega račka*, »Lahko se izvališ v račjaku, vendar je pomembno, da si iz labodovega jajca!«, je aluzija, s katero je romantiziral svoje poreklo, saj se je udinjal aristokraciji:

Kar k njim poletim, h kraljevskim pticam! [...] In poletel je nad vodo in zaplaval proti čudovitim labodom. [...] Odrasli labodi so se mu priklanjali. (Andersen 1998, 161)

Nič ne de, če se rodiš v račjaku, da se le izležeš iz labodjega jajca! (Andersen 1998, 161)

Andersen in vera

H. C. Andersen je v svojem življenju napisal okrog 210 pravljic in njegova krščanska prepričanja so v podtonu prisotna v vseh pravljicah, čeprav se še vedno najde kakšna pravljica v rokopisu. Pisatelj je izumil svoj model klasične (avtorske) pravljice za otroke in odrasle v obdobju 1835–1874. Zipes pravi, da z ideološkim namenom (Zipes 2006, 81), ker so njegove pravljice prežete s splošnimi nauki protestantske etike in z idejo o naravnem biološkem redu. Čeprav je bil skromnega družbenega

porekla, je zagovarjal meščanske poglede na svet, ki so bili sprejeti kot pravilo za zahodno kulturo.

Andersen se je poistovetil z likom Aladina iz zbirke arabskih pravljic *Tisoč in ena noč*. Želel je dokazati, da je genij, kot na primer Homer, Dante, Goethe in Shakespeare, kljub skromnemu poreklu in videzu (bil je namreč polpismen do 21. leta). Osrednji motiv vseh njegovih pravljic je Orfejev motiv, ki ponazarja, da je mogoče s pomočjo umetnosti premagati smrt.

Andersen in Kierkegaard

Razmerje med slavnima danskima osebnostma, filozofom Sørenom Kierkegaardom in pravljicarjem Andersenom, je predmet številnih razprav (Bøggild 2006) in presega namen pričujočega članka. Potrebno je omeniti, da je vpliv filozofije na pravljice, ki ob času svojega nastajanja niso bile namenjene otrokom, nadvse zanimiv. Na primer, Goethejeva pravljica *Zelena kača in prelepa Liljana* (1795), aplikacija Heglove dialektike gospodarja in hlapca na Andersenove pravljice,¹ predvsem pa Hegel in pravljice O. Wilda (O'Keefe 2017) bodo predmet nadaljnjih člankov, zato jih tu le omenjamo. Še danes imajo Danci dvoumen odnos do Andersena, saj cenijo njegovo delo, razprave o njegovi osebnosti pa so tudi predmet znanstvenega preučevanja. Kierkegaard je leta 1838 napisal članek *Iz pisne zapuščine še žive osebe* (Kierkegaard [1838] 1962), v katerem je kritiziral Andersenova dela. Kierkegaard je menil, da je pisatelj brez idej, da ne razlikuje med seboj in svojimi junaki, ker je vsem skupno nezadovoljstvo s svetom. Očital mu je, da se ne bori, zato uporabi analogijo in navede, da so pravi geniji kot ogenj, ki jim je veter izziv, in ne sveče, ki jih ugasne vsak veter. Kierkegaard Andersenu očita, da je njegov vsevedni pripovedovalec manipulativen, da nima filozofije življenja (višje ideje), ki bi življenje in delo junaka povezala v smiselno celoto.

1 Andersen v svoji avtobiografiji ([1847] 2002, 50) omenja, da je bral Heglovo *Zgodovino filozofije*.

Andersen in Slovenci

Prva Andersenova pravljica je bila v slovenščino prevedena za revijo *Vedež* (1850), in sicer pod naslovom *Nova oblačila*. Janko Kos je pisal o vplivih Andersena na Levstika, pri čemer je posebej opozoril na drugi del *Krpana z Vrha*, ki je podoben Andersenovemu *Vžigalniku*. Levstik je Andersena tudi prevajal, npr. pravljico *Svinjar*. Kosovel je Andersena omenil v članku *O kriteriju in kritiki* (1924).

V Kosovelovih *Zbranih delih 1–4* (1964–2011) je pisatelj omenjen le v zvezi s prevodi za *Andersenove pripovedke: Za slovensko mladino*. Ljudmila Prunk je iz nemščine prevedla oz. priredila deset Andersenovih pravljič.² Pavel Karlin in France Koblar sta bila do prevodov Andersenovih del, ki jih je prispevala Ljudmila Prunk, dokaj kritična.

Srečko Kosovel je pisal za dvojnega naslovnika: za otroke in odrasle. Na temelju poznavanja življenja in dela ter vpogleda v *Zbrana dela* je razvidno, da je bil precej naklonjen pravljicam. Prvič zato, ker sta bili v njegovi rokopisni zbirki najdeni dve Andersenovi pravljici iz zbirke *Slikanica brez slik*. Drugič zato, ker so v Kosovelovem opusu pogoste omembe R. Tagoreja, O. Wilda (Kosovel 1977, 1312; Vrečko 2011, 555) in Andersena. Za prevajanje si je izbral pravljíčarja t. i. klasične avtorske pravljice – Andersena in Wilda. Pravljice so ga zanimale tudi teoretsko, saj je o njih napisal dva članka. Ni odveč vedeti, da sta tako Kosovel kot Andersen ustvarjala lepljenke.

Andersen v slovenščini

V slovenščino je prvi prevod Andersenovih pravljič iz danskega izvornika opravila Silvana Orel Kos, leta 1998 (25 pravljič)³ in leta 2005

- 2 *Budalo, Ingrida, Kraljična na grahu, Kresilnik, Leteči kovček, Marko in njegov sopotnik, Miklavž in Miklavžek, Nova cesarjeva obleka, Paradiž, Svinjski pastir* (Andersen 1923, 107).
- 3 *Ajda, Bedak Jurček, Dvanajsterica s pošto, Gizdavi skakuni, Hranilnik, Iгла za krpanje, Jelka, Juha s špil, Kakor naredi stari, je vselej prav, Metulj, Miklavž in*

(25 pravljic),⁴ pri čemer je prevedla skupaj 50 od 212 Andersenovih pravljic. Vsi dotedanji prevodi so bili iz nemščine.

Prva knjiga Andersenovih pravljic (z 11 pravljicami) z naslovom *Kitica Andersenovih pravljic* (Andersen 1863) je izšla leta 1863, iz nemške predloge pa jo je »poslovenil«⁵ Fran Erjavec.⁵ V zbirki *Andersenove pravljice za mladino* (1896), ki jo je prevedel Fran Nedeljko, je objavljenih šestnajst pravljic (*Ajda, Angelj, Deklica z užigalicami, Divji labodi, Jelčica, Kraljičina na grahu, Kresilo, Marjetica, Najljubeznivejša roža na svetu, Palčica, Petelin na strehi in petelin na smetišči, Snežak, Stanovitni kositerni vojak, Starec Peskar, Štorklje, Zadnji biser*).

Zbirko *Sedem Andersenovih pravljic za šegave modrijane in modrijanke* iz leta 1940 je ilustriral Hinko Smrekar in prevedel Mirko Košir (*Črnilnik in pero, Dvanajst se jih je pripeljalo s pošto, Dekletce z žveplenkami, Hudobni knez, Miklavž in Miklaveck, O deklici, ki je stopila na kruh, Zaročenca*). Obenem je leta 1944 izšla zbirka *Šopek Andersenovih pravljic* z ilustracijami Marije Vogelnik in v prevodu Miklavža Kureta.

V obdobju 1945–1998 so bile Andersenove pravljice tiskane in prevajane in ker so bile namenjene otrokom, so bile pogosto ilustrirane, bodisi v zbirki bodisi v slikaniški knjižni obliki kot *Andersenove pravljice* (1950, 1957, 1967, 1975, 1980, 1984, 1987), ki jih je prevajal Rudolf Kresal, ali pa kot posamezne pravljice (v nadaljevanju slikanice), npr. *Bedak Jurček, Cesarjev slavec, Cesarjeva nova oblačila, Deklica z vžigalicami, Divji labodi, Grdi raček, Jelka, Kakor napravi stari, je zmerom prav, Metulj, Palčica, Pastirica in dimnikar, Snežna kraljica, Svinjski pastir, Veliki Miklavž in mali Miklavž, Vžigalnik idr.*

Miklavžek, Najhitrejši tekač, O deklici, ki je stopila na kruh, O vrtnarju in njegovi gospodi, Ole Lahkonoček, Ovratnik, Peterica iz grahovega stroka, Polž in vrtnica, Rajski vrt, Sneženi mož, Sopotnik, Stara cestna svetilka, Stara hiša, Vilinja gora.

- 4 *Bezgovna mamka, Cesarjeva nova oblačila, Cvetlice male Ide, Deklica z vžigalicami, Divji labodi, Grdi raček, Krastača, Lan, Leteči kovček, Mala morska deklica, Palčica, Pastirica in dimnikar, Pero in črnilnik, Poslednje sanje starega hrasta, Princesa na zrnju graha, Rdeči čevlji, Senca, Škrat in trgovec, Slavec, Snežna kraljica, Srečine galoše, Srečna družina, Stanovitni kositrni vojak, Svinjski pastir, Vžigalnik, Zaročenca.*
- 5 *Angelj, Dete v grobu, Divji labudi, Marjetica, Mati, Najljubeznivejša roža na svetu, Od ajde, Pravljica o letu, Srečna rodovina in Zadnji biser.*

Andersen v Ljubljani

Andersen (1805–1875) je veliko potoval, tridesetkrat je bival v tujini – če seštejemo vse njegove poti, je deset let svojega življenja preživel zunaj Danske. V avtobiografijah, dnevnikih, pismih in potopisih je pisal in risal v svoj dnevnik. Na poti z Dunaja v Trst se je dvakrat ustavil v Ljubljani. Prvič je prišel s kočijo (19.–20. marca 1846), drugič z vlakom (30.–31. maja 1854). Obakrat je v Ljubljani prespal v hotelu Stadt Wien, ki se je nahajal v bližini današnje ljubljanske veleblagovnice Nama oz. kina Komuna. Videl je vhod v Postojnsko jamo, ki ga je tudi narisal, bil je navdušen nad kraško pokrajino in Italijo, kar je opisal v svoji drugi avtobiografiji z naslovom *Pravljica mojega življenja* (1855).

Četrtek, 19. marca [1846]. Ob pol petih sem že popil vso kavo. Potem sem se ves dan vozil prek hribovite pokrajine. Pomlad se je ponekod že napovedovala v žitnem polju, na vrbah in na sadnem drevju, ki je že cvetelo. Kosil sem v Celju. Pozno zvečer sem prispel v Ljubljano. Spet so nam vzeli potne liste. To me je razjezilo. V hotelu Stadt Wien je bil zelo objesten natak. (Blažič 2005, 233)

Torek, 30. maja [1854]. Čez noč preko Semmeringa skozi silovit dež. V Mürzzuschlagu, ob prihodu v vagon, nismo mogli potrditi naših vozovnic za nadaljnjo vožnjo. Sprevodnik nam je pomagal, da smo to storili v Brucku. Zdaj je Einer zbolel, bruhal je skozi okno vagona. Zelo me je skrbelo zanj. Bil je tudi siten. Zvečer, minaret smo prišli v Ljubljano, tam v hotelu Stadt Wien slab sprejem in slaba hrana. Pozabil sem pokrivalo. (Blažič 2005, 233)

Sreda, 31. maja [1854]. Moral sem vstati ob štirih zjutraj. Sam sem moral s prtljago na postajo. Vstopil sem v majhen, grd vagon z zelo prijaznim človekom iz Trsta. Einer je odlično spal in ni kaj dosti videl. Nisem ga mogel spraviti iz vagona, ko je večina že odšla. Potem pa je bil zelo siten in neprijeten. Ob tem mi je bilo kar slabo. Lepa krajina. V Adelsbergu [Postojni] kosilo. Videl vhod v znamenito jamo. Ob 9½ smo prispeli v Trst.« (Blažič 2005, 233)

Andersenovi ilustratorki

Za razliko od pravljic J. in W. Grimma, ki predstavljajo model ljudske pravljice in ki sta jih brata Grimm predvsem zapisovala in tudi spreminjala od prve rokopisne izdaje leta 1810 do zadnje, sedme, izdaje leta 1859, je za Andersenove pravljice značilno, da so izrazito avtorske in predstavljajo nov model, imenovan model klasične pravljice. Čeprav je Andersen napisal okrog 70 knjig, predvsem za odrasle, je najbolj znan zaradi svoje zbirke pravljic. Ukvarjal se je tudi z risanjem in s slikanicami, tudi sam je poustvaril 16 slikanic.

Po letu 1945 se je v Sloveniji povečalo zanimanje za pravljice in slikanice. Leta 1945 je bila ustanovljena Akademija za likovno umetnost (Akademija upodablajočih umetnosti), na kateri so študirale prve slovenske ilustratorke, specializirane za otroške ilustracije in pravljice. Zato se je za njih – Marlenka Stupica, Marjanca Jemec Božič, Ančka Gošnik Godec in Jelka Reichman – uveljavilo ljudsko poimenovanje *pravljíčarke*.

Značilnost Marlenke Stupica je tudi ilustriranje Andersenovih pravljic, npr. *Grdi raček*, *Palčica* (Avguštin 2005).

Velike barvne površine, kjer se nekoč jasna obrisna linija prostora, figur in predmetov v njem v mehkih prehodih vse bolj staplja z barvo, postanejo še izrazitejše v *Grdem račku* (1993). Motivni svet je z izjemo dveh prizorov posvečen živalim in čudoviti naravi, ki jo umetnica spremlja skozi vse štiri letne čase: v od sonca razvajanem poletju, ko se iz jajc skupaj z rumenimi račkami izleže čuden labodji mladič, v melanholični jeseni, ko se jate ptic v žarkem poznem soncu z listjem, ki ga odnaša veter z dreves, selijo na jug, v beli zimi, doživeti v preprosti izbici, polni ljubkih otrok, ter v ključnem prizoru pravega zmagoslavja pomladi. Preobrazbo grdega račka v elegantnega belega laboda je Marlenka Stupica poudarila v vrhunski, bidermajersko slikoviti podobi ozelenega mestnega parka z razcvetelim španskim bezgom, smetanastimi labodi, ki se ogledujejo na mirni gladini ribnika, ter praznično napravljenimi otroki, spominjajočimi na meščanske portrete iz obdobja romantike. Ob sprehodu skozi očarljiva prizorišča, kjer seveda ne manjka drobnih posebnosti, ni težko spoznati,

da je nekdanjo srednjeveško miniaturo kot metaforično izhodišče neopazno zamenjala romantična bidermajerska slika.« (Krivec Dragan v Andersen 2010, 15)

Izjemne ilustracije Andersenovih pravljic je prispevala Marija Lucija Stupica (1950–2002), in sicer za pravljice *Cesarjeva nova oblačila*, *Grdi raček*, *Kraljična na zrnju graha*, *Leteči kovček*, *Mala morska deklica*, *Pastirica in dimnikar*, *Snežna kraljica*, *Svinjski pastir* in *Vžigalnik*.

Štiri Andersenove pravljice (*Leteči kovček*, *Mala morska deklica*, *Pastirica in dimnikar*, *Svinjski pastir*) je naslikala Marija Lucija Stupica (2010, posthumna izdaja).

Leteči kovček

V svojih knjižnih ilustracijah, posebej v pravljici *Leteči kovček*, ki se dogaja v Turčiji – »Bog nas obvaruj! In tako je prispel na Turško. [...] kajti pri Turkih so vsi hodili kakor on v haljah in copatah.« (Andersen 2010, 28) – je Marija Lucija Stupica poudarila orientalske verske motive, mošeje, tipično obleko turške dojelje, pohištvo (zofa). V pravljici se je mladenič predstavil speči turški kraljevi hčerki, »dejal, da je turški bog, ki se je k njej spustil z neba [...]. [P]ovedal pa ji je tudi o štoklji, ki prinaša ljubke otročičke. (Andersen 2010, 32).

V besedilu se večkrat pojavi sintagma »turški bog«, ki je v resnici trgovčev sin. Le-ta jih prepriča, da je turški bog, in sicer tako, da iz letečega kovčka naredi ognjemet, petarde in rakete. Po koncu ognjemeta in ko skriva leteči kovček v gozd, mladenič sprašuje ljudi v mestu o doživetju:

Jaz sem videl samega turškega boga,« je dejal prvi, »oči je imel kakor žareče zvezde, brado pa kot penečo se vodo!

Letel je v gorečem ogrinjalu,« je dejal drugi. »Izza gub pa so pogledovali ljubki angelčki.« (Andersen 2010, 46)

Mladenič pride v gozd po leteči kovček, ki je zgorel med tem, ko je pripovedoval pravljico o škatlici vžigalic. Pri vizualni podobi verskih

motivov, mošej, oblačil, pohištva, stenskih poslikav (vzorci) izstopa risba mošeje, stavbe, namenjene islamskim verskim obredom. To v svoji spremni besedi med drugim navaja tudi umetnostna zgodovinarica Judita Krivec Dragan.

Leteči kovček (1983) je prva v vrsti slikanic, ki jih je avtorica ilustracij tudi v celoti likovno opremila. Čeprav tudi v tej, verjetno najvedrejši, pravljici ne moremo govoriti o slepečem soncu, je njena paleta med vsemi najsvetlejša, precej navdahnjena z Orientom in drugačno barvitostjo, kot jo pozna Sever (Andersen 2010, 122).

V ilustracijah pravljice *Svinjski pastir* je ilustratorica upodobila princeso, ki je zavrnila revnega princa. Obubožana princesa je ilustrirana kot alegorija smrti (črna oblačila, kapuca, culica, popotna palica ipd.). Nekajkrat se omenja motiv »svetih nebes« v medmetni rabi, ki izraža začudenje: »'Sveta nebesa!' je dejala dvorjanka.« (Andersen 2010, 58) in »Sveta nebesa, kako se mu je mudilo!« (Andersen 2010, 64)

Metoda

Za pričujoči članek sta bili uporabljeni deskriptivna metoda in metoda literarne analize petdesetih Andersenovih pravljič v slovenščini (prevod iz danščine). Ostale pravljičice so analizirane v angleščini.

Verski motivi so v pravljičah močno zastopani, postavljeni so v kontekst avtorskih oz. klasičnih pravljič in se prepletajo s pravljičnimi bitji, npr. čarovnicami, morskimi bitji, palčki, palčicami, škrti, vilami, troli ipd.

Verske motive se pojmuje kot nadpomenko za različne motive, ki se pojavljajo v posameznih religijah, npr. budizmu (Dali Lama), hinduizmu (Brahma), islamu (Alah, Koran, mošeja), judovstvu (Jud Ahasver), katolicizmu, poganstvu (pogani), politeizmu (Amor), protestantizmu. Tudi pri Andersenu se pojavljajo različni verski motivi, predvsem krščanski, ki imajo v pravljičah ob pravljičnih bitjih drugačno vlogo in so uporabljeni v drugačnem – pravljičnem – kontekstu. Danski raziskovalec Lars

Bo Jansen je pri preučevanju verskih motivov pri H. C. Andersenu naštel 123⁶ motivov.⁷ Andersen je bil sicer protestant, vendar viri kažejo, da je bil zelo praznoveren, čeprav imajo vsi ti motivi v pravljичnem kontekstu drugačno vlogo in funkcijo. Vsekakor je zanimivo na podlagi citatov in konkordance (pojavljanja verskih motivov v pravljicah) iskati sožitja, saj je Andersen uporabljal verske motive in zelo poudarjene pogsanske motive narave, vodnih bitij, oživljanja naravnih pojavov, naravnih bitij (ajda, bezeg, cvetice [male Ide], črepinja, črnilnik, hrast, igla [za krpanje], jajčna lupina, metulj, palčica, pero, račke, slavec, vrtavka, žogica) kot tudi srednjeveške alegorije: Radost, Veselje in Žalost v pravljici, ki se dogaja v Italiji.

Ne samo, da Andersen poseblja naravo, bitja v naravi, temveč poseblja tudi stvari, npr. porcelanaste lutke (Dimnikar, Kitajec, Pastirica), igrače (Baletka, Kositrni vojak).

6 Alah, Amor, angeli, astrologija, barjanka, binkošti, birma, blagoslov, blagoslovljena voda, bližnji, bog, bogovi (duhovi in demoni), božič (božično drevesce), božja svetloba, božje kraljestvo (nebesa), brahma, cerkev, cerkveni zvon, čarovnica, čarovnija, čudež, čudežna zdravila, Dalaj Lama, devica Marija, duh, duh konja, duh prašiča, duhovnik, dvanajsta noč (epifanija) edenski/rajski vrt (drevo spoznanja, Adam in Eva), Esterina knjiga, evharistija, feniks, gospodov dan, greh, grešnik, grob, hudič, satan, hvalnica, psalm, ibis, Jakobova lestev, Jezus Kristus, kadi-lo, kerub, knjiga hvalnic, verska pesmarica, posmrtna poravnava dobrega in zlega, konec sveta, koran, križ, krst, krsta, ljubezen in solze osvobodijo dušo, lotosov cvet, maša, menihi, minaret, molitev, morski duhovi, morski mož, morska deklia, mošeja, posmrtno življenje, nevhajan kruh, niks, Novo leto (Silvestrovo), nune, obelisk, obred, očiščenje z vodo, oltar, oltarne sveče, pekel, pobožnost, ponižnost, hvaležnost, pogani, pogreb, pokopališče, poroka, posvetitev, iniciacija, videti boga ali se mu približati, prerok, prerokba, pridiga, prisega, rastlinski duhovi, reka Lete, samostan, sfinga, smrt, Spanček Zaspanček (Peščeni človek), spoved, spovednica, preobrazba, starec iz potoka, svečnica, sveti duh, barjanski duhovi, svetniki, Biblija, škrat, škrti, Ahasver, teološki, trolji, iti v nebesa, umreti, usmiljenje, boginja usode, Valpurgina noč, večno življenje, nesmrtnost, velika kača, velika noč, velika jesen, vera, vera v združitev z mrtvimi, verovanje, vesoljni potop, Noetova barka, vila, vilinci, škratje, višave, vmesno stanje, vstajenje, zapanje v božjo previdnost, zgodbe o vstajenju duše, znamenje, žrtvovanje, župnik idr.

7 https://andersen.sdu.dk/forskning/motiver/motiv_e.html.

Rezultati z razpravo

Deklica z vžigalicami

V znani Andersenovi pravljici, ki bi jo na temelju literarne teorije pravljic Maxa Luthija lahko poimenovali antipravljica, ker ima nesrečen konec, pravljčni prostor in čas predstavljata silvestrski večer (*prekrasno božično drevesce, božične svečice, gosja pečenka, prečudovito veliko božično drevo ...*). Protislovno je, da se ob verskih motivih (bog, božič, hvalnica, molitev, Silvestrovo) pojavlja nasprotno ravnanje ljudi, ki jim je lažno usmiljenje ob verskih praznikih le izgovor za nedejavnost, saj ne pomagajo otroku, ki umira in na koncu tudi umre na cesti.

V pravljici *Cesarjeva nova oblačila* je uporabljena podoba otroka, ki mu odrasli verjamejo in se skrivajo za njegovim mnenjem, ki ga kasneje tudi podprejo, ker jim je v korist. Po drugi strani podoba otroka v *Deklici z vžigalicami*, ki tudi »ima prav«, ki je tudi arhetip božanskega, vendar ranjenega otroka, ne poseže v politično dogajanje z izjavo, da cesar nima ničesar na sebi, zato deklico z vžigalicami pustijo, da umira in umre, z lažno tolažbo, da je šla na lepši in boljši svet, celo z nasmehom na ustnicah. Obe podobi otroka v teh dveh pravljicah kažeta ne le na pisateljeva dvojna merila, ampak tudi na dvojna družbena merila do otrok. Otroka, ki izjavi, da cesar nima ničesar na sebi, odrasli podprejo, ker gre za skrievanje za podobo otroka in priznanje lastne nemoči.

»Nekdo umira!« je dejala mala, kajti rajnka stara babica je bila edina dobra z deklico, je vedno pravila: kadar se utrne zvezda, duša poleti k Bogu. (Andersen 1998, 174)

Vzela je [babica] deklico v svoje naročje, veličastno sta poleteli v veselje, visoko, visoko; tja, kjer ni ne mraza, ne lakote, ne strahu – k Bogu!

V kotu ob hiši pa je v mrzlem jutru sedela deklica z rdečimi lici in nasmehom na ustnicah – mrtva, zadnji večer starega leta je do smrti zmrznila. Jutro novega leta se je prebudilo nad malim trupelcem, ki je sedelo z vžigalicami, od katerih je zgorel skoraj ves sveženjček. 'Ogreti se je želela!'

so pravili. Nihče pa ni vedel, kolikšno lepoto je doživela in kako veličastno je s staro babico stopila v veselo novo leto! (Andersen 1998,174)

Grdi raček

Pravljica *Grdi raček* je Andersenova pravljica avtobiografija. Pisatelj je v tej pravljici v protislovju sam s seboj. Na površju tematizira motiv skromnosti – zadnji bodo prvi –, vendar na koncu besedila da prednost aristokratskemu poreklu, belim ptičem, kraljevskim ptičem, lepim belim labodom, ki visoko letijo.

Pogosto se pojavlja verski motiv kot medmetna zveza »hvala bogu«, v pomenu »na srečo«. V pravljici *Grdi raček* so poudarjeni verski motivi svetlobe, vode (simbolni krst v vodi), ki je hkrati protisloven, ker vsebuje elemente narcizma (motiv Narcisa, ki se ogleduje v vodi). V tej pravljici Andersen tematizira motiv bede in trpljenja, ki naj bi bil literarni lik, ki je »tako mlad in tako lep«, ki se mu vsi priklanjajo, pripeljal v višji družbeni in ekonomski razred. Pravljico zaključijo z mislijo »dobro srce se nikoli ne prevzame« (Andersen 2010, 162), ker je bil preganjan in zasmehovan na podlagi videza (črno-siv raček), na koncu pa je protislovje – otroci ga častijo ravno zaradi lepega belega videza kraljevskega ptiča.

V pravljicah *Grdi raček*, *Mala morska deklica* in *Slavec* Andersen tematizira budistični motiv oz. verski motiv duhovne lepote, ki naj bi se rodila iz trpljenja.

Kositrni vojak

»Pa se je papir raztrgal in kositrni vojak je zgrmel skozenj – še v istem trenutku ga je pogoltnila ogromna riba.

Joj, kako temno je bilo tam notri! Še celo temneje kot pod desko nad jarkom in tako na tesnem je bil kositrni vojak, pa je vseeno ostal stanovit in ležal, kot je bil dolg in širok, s puško na rami.« (Andersen 1998, 109).

»GOSPOD pa je določil veliko ribo, da je pogoltnila Jona, in Jona je ostal v ribjem trebuhu tri dni in tri noči.« (Jon 2,1)

Mala morska deklica

V pravljici z naslovom *Mala morska deklica* se pojavljajo različni in številni verski motivi, predvsem krščanski (npr. božje kraljestvo, cerkev, nebesa, trpljenje, umreti, iti v nebesa, večnost, zvon), hkrati pa pravljica tematizira tudi druge verske motive: morje, kralj morjanov, ki se medbesedilno nanaša na antični politeizem in rimskega boga morja Neptuna. Pojavljajo se neparna in parna števila, slednja so značilna za orientalske pravljice (šest otrok, dvanajst ostrig), marmornat kip (medbesedilnost z antičnimi kipi), morski svet deluje kot spodnji svet, zemeljski svet kot zgornji svet in na koncu sprememba v morsko peno, ki predstavlja budistični motiv.

Andersen v številnih pravljicah, v *Mali morski deklici* še posebej izrazito, tematizira motiv (ženskega) žrtvovanja za višje (moške) cilje, podobno kot v *Snežni kraljici*. Ženske literarne like predstavi z verskimi atributi (samo)žrtvovanja – da bi rešile morsko ali snežno kraljestvo, sebi pa »pridobijo večno ime« ali »nesmrtno dušo« (Andersen 1998, 45), a le v pravljicah. Tukaj lahko najdemo vzporednice s klasično antično tragedijo, kjer junakinje, podobno kot Antigona, fizično umrejo, moralno pa živijo naprej. Pisatelj uporablja verske motive tudi zato, da upraviči pravljичno žrtvovanje ženske, obratnih primerov v njegovih pravljicah ni – da bi se (moški) literarni lik žrtvoval za žensko, kvečjemu jo zasmehuje, npr. *Kraljična na zrnu graha* in *Svinjski pastir*.

Ravno ob galeriji ženskih pravljичnih likov pri Andersenu, ko so nekateri liki brez spodnjega dela telesa (*Mala morska deklica*), baletka brez noge (*Kositrni vojak*), Karen z odsekanima nogama (*Rdeči čevlji*), se postavi vprašanje psihoanalitične obravnave in nezavednega ubesedenega v besedilu, kar bo tema enega izmed naslednjih člankov.

Pisatelj, kljub dejstvu, da prevladujejo krščanski verski motivi, te tudi intertekstualizira z antičnimi (spodnji svet, zgornji svet, nebeški svet) in srednjeveško Dantejevo *Božansko komedijo* (pekел, vice in raj). V *Mali morski deklici* se pojavlja alegorija (morje – zemlja – zrak), ko se iz morskega bitja (pekел, kjer zamenja svojo nesmrtno dušo za zemeljsko dušo) spremeni v zemeljsko bitje (vice zaradi zemeljske ljubezni) in na koncu

umre ali se spremeni v novo obliko življenja (»zračna hčerka«, ki nima več večne duše, lahko pa si jo ustvari z dobrimi deli [Andersen 1998, 55]).

Mala morska deklica, ki predstavlja budistični verski motiv, doživi razsvetljenje, vendar s krščanskim žrtvovanjem mogoče pridobi večno dušo nazaj, a le z dobrimi deli. To je tipičen *topos* mešanja različnih verskih motivov, morebitne relativizacije krščanskih motivov in hkratne evfemizacije.

O deklici, ki je stopila na kruh

Minila so mnoga leta od tedaj, ko je malo dekletce neutolažljivo jokalo zaradi 'uboge Inger', in tisti otrok je postal stara žena, ki jo je zdaj *Gospod* klical k sebi, in ravno v tistem trenutku, ko so vzniknile misli celotnega življenja, se je spomnila tudi, kako si kot majhen otrok ni mogla kaj, da ne bi bridko jokala ob poslušanju zgodbe o *Inger*. (Andersen 2005, 57)

Prekipevajoča misel se je prelila v glas, šibko čivkanje je bilo prava oda radosti, prebudila se je misel o dobrem dejanju in ptičica je vzletela iz svojega zavetja; v nebeškem kraljestvu so že vedeli, kaj to pomeni za ptico! (Andersen 2005, 59)

Gospod, kiliši tudi neslišno hvalnico črvička, je zaznal to hvalnico, ki se je dvigovala v miselnih akordih, kakor je psalm zazvenel v Davidovih prsih, še preden se je prelil v besede in glasbo. (Andersen 2005, 59)

Čez jezero leti čigra!, so vzklikali otroci, ko so videli belo ptico; zdaj se je spustila v jezero, zdaj se je dvignila proti jasnemu sončnemu nebu, ki se je tako bleščalo. (Andersen 2005, 60)

Ta Andersenova pravljica vsebuje verske krščanske (David, hvalnica, nebeško kraljestvo) in poganske motive (npr. literarni lik barjanke, vodnega bitja, ki živi v močvirju oz. morosti).

Palčica

Pravljica *Palčica* preko posebljenih literarnih likov tematizira indoevropski motiv dogovorjenih porok – bogati krt in palčica (»Dobila

boš vendar čudovitega moža! Niti kraljica nima takega črnega žametnega krzna kakor on! Kuhinjo in klet ima polno. Raje se lepo zahvali Bogu zanj!« [Andersen 1998, 22]) in kast (zaprtih družbenih skupin) oz. motiv orientalskih porok (»Krt je že prišel, da odpelje Palčico; z njim naj bi živela globoko pod zemljo, nikoli več ne bi stopila na toplo sonce, ker ga ni maral. Uboga deklica je bila silno žalostna, želela se je posloviti od lepega sonca, ki ga je pri poljski miši smela opazovati vsaj s praga.« [Andersen 1998, 23])

V odlomku je nakazan motiv indoevropskih porok in prvič »opazovanje sveta vsaj s praga«, drugič »življenje s (črnim) krtom 'globoko pod zemljo'« in tretjič evropska poroka v višji družbeno-ekonomski razred »z zlato krono« in s spremembo identitete, ki je prikazana z novim imenom »Maja«, ker je prejšnje ime Palčica »grdo«, vendar ji novo ime oz. promocijo v višji razred podeli cvetlični angel, evfemizirana asociacija na patriarhat.

V pravljico so združeni verski liki (angel) in pravljичni liki (cvetlica) in Andersen ustvari nove literarne like, ki so v pravljici »na višji ravni« oz. imajo svojo pravljичno funkcijo, kljub medbesedilnemu navezovanju na *Biblijo* in pravljice. Značilen primer je lik cvetličnega angela, ki ohranja moč domišljjskega in hkrati pravljичnega lika. Številne Andersenove pravljice se zaključijo s spremembo družbeno-ekonomskega statusa na višje.

'Ne boš se več imenovala Palčica!' ji je dejal cvetlični angel. 'To ime je grdo, ti pa si lepa. Klicali te bomo Maja!' (Andersen 1998, 25)

Pastirica in dimnikar

Tik poleg nje je stal majhen dimnikar, črn kakor oglje, tudi iz porcelana; bil je tako čist in urejen kot kdorkoli drug, dimnikarja je samo predstavljal. Mojster bi ravno tako lahko iz njega izdelal princa, ne bi bilo dosti razlike! Res prikupno je stal s svojo lestvijo, obraz pa je imel dekliško bel in rožnat. To je bila pravzaprav napaka, saj bi bil prav lahko malce sajast. Stal je čisto poleg pastirice. *Oba so postavili tjakaj, in ker sta bila že tako po-*

stavljena, sta se zaročila; bila sta kot ustvarjena drug za drugega, oba mlada, iz enakega porcelana in enako krhka. (Andersen 2005, 163)

'Dobila boš moža,' je dejal stari Kitajec, 'takega, za katerega si upam reči, da je iz mahagonijevega lesa, in potem boš gospa kozoroganadinpod-generalnapoveljniknarednica. Omaro ima polno srebrnine, v skrivnih predalčkih pa še kaj!'

'Nočem v mračno omaro!' je dejala mala pastirica. 'Slišala sem, da ima v njej že enajst porcelanastih žen!'

'Torej boš ti dvanajsta!' je odvrnil Kitajec. (Andersen 2005, 164)

Dimnikar in pastirička sta starega Kitajca tako ganljivo pogledala, bala sta se, da bo prikimal, ampak on tega ni mogel, bilo pa mu je neprijetno, da bi pripovedoval tujcu, da bo za vedno imel zakovico v vratu. In tako sta porcelanasta kipca ostala skupaj, blagosloвила pradedovo zakovico in se ljubila, dokler se nista razbila. (Andersen 2005, 169)

Andersen v različnih pravljicah tematizira indoevropski motiv dogovorjenih porok in kastnega sistema.

»To je žena zame!« si je mislil. »Nekoliko višjega stanu je od mene, ker stanuje v gradu, jaz pa imam samo škatlo, in še petindvajset nas je v njej, to vsekakor ni primeren dom zanjo! Vseeno se moram seznaniti z njo!«

Pri Andersenu se številne pravljice dogajajo na Kitajskem (*Pastirica in dimnikar*, *Slavec*) ter na Orientu (*Leteči kovček*). Na koncu pravljice *Pastirica in dimnikar*, kjer je porcelanasta figura »starega Kitajca« predstavljen v kontekstu Kitajske, imata *Dimnikar in pastirička* blagoslov za skupno življenje, »dokler se ne bosta razbila«.

Rdeči čeveljci

Pravljica *Rdeči čeveljci* je tudi antipravljica (Max Luthi), saj ima s stališča otrok nesrečen konec. Glavni literarni lik je deklita Karen, ki si želi imeti rdeče čeveljce, ki so po Andersenu simbol greha in grešnosti, po C. P. Estes pa ustvarjalnosti. Pri Andersenu so rdeči čeveljci v bist-

vu usodni za deklico, ker ves čas plešejo in se ne zaustavijo. V pravljici so pogosti verski motivi, pojavljajo se predvsem naslednji: angel, bog, božje kraljestvo, nebesa, greh, grešnik, molitev, večnost. Prevladujeta motiva greha, grešnosti in (srhljive) kazni – deklici rabelj odseka nogi.

Plesala je, plesala in zaplesala v temno noč. Čeveljci so jo nesli čez trnje in štrclje in popraskala se je do krvi; priplesala je na goljavo do samotne hiške. Vedela je, da v njej živi rabelj, in potrkala je s prstom po okenskem steklu ter zaklicala:

'Stopite ven! Stopite ven! Jaz ne morem noter, ker plešem!'

Rabelj pa je dejal: 'Kaj ne veš, kdo sem? Jaz sekam glave hudobnim ljudem in vidim, da moja sekira že podhrteva!'

'Ne odsekajte mi glave,' je prosila Karen, 'kajti potem se ne bom mogla pokesati za svoj greh! Pač pa mi odsekajte noge z rdečimi čveljci!'

Izrezljal ji je par lesenih nog in bergel, jo naučil cerkveno pesem, tisto, ki jo vedno zapojejo grešniki, ona pa mu je poljubila roko, ki je vihtela sekuro, in se odpravila čez goljavo.

'Dovolj sem pretrpela zaradi rdečih čveljcev!' je dejala. 'Zdaj grem v cerkev, da me bodo videli!'

Srce se ji je tako prenapolnilo s svetlobo, mirom in veseljem, da je počilo; njeno dušo so sončevi žarki ponesli k Bogu in nikogar ni bilo, ki bi še vprašal po rdečih čveljcih. (Andersen 2005, 226)

Senca

Ena izmed najkompleksnejših Andersenovih pravljic ima naslov *Senca*. V njej prevladujeta dva verska motiva, in sicer hvalnica in psalm. Za to pravljico je najprimernejša Heglova dialektika gospodarja in hlapca v evfemiziranem pravljичnem kontekstu in domnevno za otroke. Kontekst pravljice se osredotoča na »mladega in pametnega učenjaka iz hladnih krajev« in njegovo senco, s katero zamenjata identiteto. Torej

senca postane gospodar (učenjaka) in učenjak postane hlapec senci, senca pa se celo poroči z učenjakovo zaročenko. Pisatelj, ki je bral Hegla v nemščini, je tudi tematiziral senco in človeka brez sence. Ravno za ta del je značilen pluralizem interpretacij, senca je lahko simbol gospodarja in Heglove dialektike, lahko je simbol duše («Senca je telo duše,» kot piše O. Wilde), simbol vere, praznoverja, pedigreja, lahko usoda (fama), lahko freudovski id, ego in alter ego, lahko angel, saj ga senca obišče pred smrtjo, lahko je motiv Mefista ali prodaje duše hudiču.

Oba momenta sta bistvena; – ker sta najpoprej neenaka in nasprotna in se še ni podala njuna refleksija v enostno, sta kot dve nasprotni podobi zavesti; ena samostojna, ki ji je bistvo zasebstvo, druga nesamostojna, ki ji je bistvo življenje ali bit za neko drugo; ono je *gospodar*, to je *hlapec*. (Hegel 1998, 106)

V pravljичnem kontekstu lahko dialektiko gospodar – hlapec interpretiramo tudi kot pravljичni motiv prodaje duše hudiču (ATU 330⁸) ali Mefistov motiv.

Zavest sence (ali hlapčevska zavest po Heglu) se kaže kot resnica samozavedanja:

'Dobro, povedal vam bom,' je dejala senca in sedla, 'vendar mi morate obljubiti, da kjerkoli v mestu se bova srečala, ne boste nikomur povedali, da sem bil vaša senca! Rad bi se namreč zaročil; z njo lahko bi preživel več kot eno družino!' (Andersen 1998, 128)

Vpliv Heglove filozofije, predvsem dialektike gospodarja in hlapca, je izjemno zanimiv, vendar bo predmet enega izmed nadaljnjih člankov, ker je tema kompleksna in predstavlja poseben izziv, ravno prek motiva preobrazbe motiva duha (arabska pravljica *Ribič in njegov duh*, J. in W. Grimm: *Ribič in njegova žena*, H. C. Andersen: *Senca*, O. Wild: *Ribič in njegova duša*). Vpliv Heglove filozofije na O. Wilda, posebej na

8 ATU je mednarodna oznaka oz. akronim na podlagi priimkov treh folkloristov (Antti Aarne, Stith Thompson, Hans-Jörg Uther), ki so objavili mednarodno klasificiran indeks pravljичnih tipov (Uther 2011).

motiv duha, hudiča, sence, je predmet obširnega raziskovanja (Reader 2010; O'Keefe 2017).

V domnevno otroški pravljici pride do preobrata, senca in učenjak se zamenjata, senca se počloveči.

Sicer pa je bilo res nenavadno, kako se je počlovečila; nosila je povsem črna oblačila iz najboljšega črnega blaga, lakaste škornje in klobuk, ki ga je bilo mogoče tako zložiti, da so ostali le še oglavje in krajši, da sploh ne govorimo o nam že znanem: o obeskih, zlati verižici in diamantnih prstanih. Da, senca je bila res lepo oblečena in ravno zaradi tega je bila tako človeška. (Andersen 1998, 128)

Andersen preko sence, ki je tudi motiv antične oslove sence (Ezop), lahko pa slepi motiv (Max Luthi), ter Platonove razprave o posnemanju stvari – »posnemanje videza ali posnemanje resničnosti« (Sovre 1963, 39) – v pravljici za otroke tematizira, da cilj in namen pravljic ni »opevanje resničnosti«.

Slavec

Andersenova pravljica o slavcu se dogaja na Kitajskem, zato je možno najti t. i. slepe motive (M. Luthi) budizma, npr. duhovno življenje (angl. *inner spiritual life*), razliko med javnim in zasebnim, videzom in resnico. Ravno kitajski cesar, ki leži na smrtni postelji, najde ravnovesje med svojo notranjo in zunanjo naravo oz. pristno (slavec) in nepristno umetnostjo (mehanični slavec). Kitajski cesar se oddalji od notranjega bistva oz. prave umetnosti (slavca navadnega videza in pristne lepote) in jo zamenja za mehaničnega slavca oz. japonskega umetnega ptiča, ki ga lahko interpretiramo tudi kot umetno inteligenco ali glamurozen videz. Tu lahko prepoznamo Andersenovo stalnico in Platonovo razmišljanje: »Ali je za pesnike prostor v Državi?« Japonska umetna ptica je okrašena z diamanti, rubini, s safirji (motiv Orienta), potrebno jo je navijati in poje vedno eno in isto pesem (torej umetnik po naročilu, prednost videza pred resnico). Ko se kitajski cesar poslavlja od življenja, pride njegova duša v obliki slavca, pristnega umetnika, simbol za notranje življenje, ki je lahko budistični verski motiv.

Umetni ptič zapoje triintridesetkrat, kar je krščanski verski motiv, ki se medbesedilno navezuje na Platonovo razpravo o videzu in resnici, posnemanju in posnemanju posnemanja.

Z motivom slavca in mehničnega slavca pisatelj tematizira Platonov portret rapsoda, saj je tudi japonski ptič z diamanti, rubini in s safirji podoben rapsodu, saj ni izviren pesnik kot slavec, ampak je le recitator, ki poje po naročilu.

Zmerom je čedno oblečen, zmerom nališpan in nakičen: tako skuša z bleščočim zunanjim videzom zakriti notranjo praznino. Kadar recitira na vzvišenem odru, mu glavo krasi zlat venec, in okrog njega je zbrana množica ... (Sovre 1963, 97)

Tudi Andersenov umetni slavec je okrašen s srebrom in zlatom.

V zaključku pravljice *Slavec* je prepoznati Aristotelovo definicijo tragedije oz. umetnosti, ki v prisposodbi slavca tematizira umetnino in pravi: »Umetnina, ki z vzbujanjem sočutja in strahu doseže očiščenje teh občutij.« (Sovre 1963, 105) Saj se tudi kitajski cesar s pomočjo pristne umetnosti, notranje bogatega duhovnega življenja, od katerega se je oddaljil, potem ponovno vrne k sebi preko pesmi ali umetnosti slavca.

Kitajski cesar ob poslušanju petja slavca vzkligne: »Ljubi bog, kako lepo!« (Andersen 1998, 56) Tudi v liku revne deklice, ki nese ostanke hrane z (bogate cesarjeve) mize ubogi bolni materi, lahko najdemo slepi motiv budistične karme – da dobra dejanja vplivajo na usodo, zato je morebiti slavca mogoče interpretirati kot utelešenje dobrih dejanj? Pojavljajo se indoevropski (slepi) motivi: krava (sveta žival), voda (močvirje, [cesarjeve] solze ob notranji lepoti in moči umetnosti ali slavčevega petja), dobra dejanja (karma, ko Andersen omeni na Kitajskem »cerkvene zvonove, kaplana«). Andersen zapiše tudi »bog« (z malo začetnico), kar je tipičen primer mešanja različnih verskih motivov v pravličnem kontekstu, in to za otroke.

Snežna kraljica

Najkompleksnejša je pravljica *Snežna kraljica*: *pravljica v sedmih zgodbah*, v kateri je veliko verskih motivov, npr. angel, bog, božje kral-

jestvo, nebesa, hvalnica, psalm, molitev, večnost, vendar so prisotni tudi motivi iz različnih verstev. Že v prvi zgodbi je najti motiv iz Hafisove pesmi, ki temelji na teoriji fraktalov:

Hafis

Ko se nekoč bo moje srce
na tisoč koškov zdrobilo,
videlo boš, drago dekle,
da sleherni drobec ljubi,
kot tisoč src bi ljubilo.
(Kovačič 2014, 35).

[V]se je zakuhal zloben coprnik; da, bil je eden najhujših, bil je sam 'zlo-dej'. Nekega dne je bil še posebej dobre volje, ker je izdelal ogledalo, ki je imelo to lastnost, da se je vse dobro in lepo, kar se je v njem zrcalilo, tako skrčilo, da ni skoraj nič ostalo, kar pa je slabo in ničvredno, je še bolj udarilo na plano in postalo le še hujše.« (Andersen 1998, 271)

Potem pa so hoteli poleteti še v sama nebesa, da bi se ponorčevali iz angelov in Boga; tedaj pa je ogledalo od režanja tako strahotno zadrhtelo, da jim je ušlo iz rok in zgrmelo na zemljo, kjer se je razletelo na stotine, milijone, bilijone in še več koscev. In prav zaradi tega je bila nesreča le še večja kot prej; nekateri drobci namreč niso bili večji od pšeničnih zrn in ti so poleteli okoli širnega sveta, in komur so prileteli v oko, so tam tudi obtičali. In potem so taki ljudje videli vse narobe ali pa so imeli oči samo za napake, kajti vsak še tako majhen drobec ogledala je imel enako moč kot celo ogledalo; nekaterim ljudem se je tak majhen drobec ogledala zadržalo celo v srce, to pa je bilo sila strašno, saj je tako srce postalo podobno kepi ledu. Posamezni kosi ogledala so bili tako veliki, da so jih uporabili za okenska stekla, a skozi taka okna ni bilo vredno videti svojih prijateljev; nekateri koščki so se znašli v očalih in prav nič dobrega se ni izcimilo, kadar so si ljudje taka očala nadeli, da bi videli prav in da bi bili pravični. (Andersen 1998, 272)

To je tipičen primer medbesedilnosti različnih verskih motivov, krščanskih (»Potem pa so hoteli poleteti še v sama nebesa, da bi se ponorčevali iz angelov in Boga; tedaj pa je ogledalo od režanja tako strahotno zadrhtelo, da jim je ušlo iz rok in zgrmelo na zemljo, kjer se je razletelo na stotine, milijone, bilijone in še več koscev.« [Andersen 1998, 272]) in orientalskega motiva iz Hafisove pesmi, ko se srce raztrešči na tisoč

koščkov, vsak košček pa ima podobnost (lastnost) celote ali je slep verski motiv večnosti.

V *Snežni kraljici* se poleg verskih (angel, bog, božje dete, božje kraljestvo, nebesa, hvalnica, psalm, molitev, večnost idr.) in indoevropskih (svila) pojavljajo še matematični motivi (aritmetika, dva, tisoč, milijon, bilijon, sto, dvajset, kilometer, snežinke): »Gerda se je še spominjala, kako velike in umetelne [snežinke] so bile videti, ko jih je opazovala pod povečevalnim steklom, te pa so bile seveda čisto drugače velike in strašljive – bile so žive, bile so predstraža snežne kraljice in najnenavadnejših oblik. Nekatere so bile podobne odurnim ogromnim ježevcem, druge kolobarjem prepletenih kač, ki iztezajo glave, tretje spet majhnim debelim medvedkom s sršečo dlako, vse pa so bile bleščeče bele, vse snežinke so bile žive.« (Andersen 1998, 299)

Deklica Gerdica v snežnem kraljestvu, ki je kombinacija orientalskega motiva delca, ki ima lastnost celote (snežinka ima lastnost Snežne kraljice), moli očenaš, zrak iz njenih ust zaledeni in se spremeni v svetle angele s čeladami, ki prebadajo grozljive snežinke. To je tipičen topos prepletanja različnih verskih motivov in redefinicije krščanskih motivov angelov, ki v tej pravljici postanejo vojaki, ki prebadajo grozljive snežinke. Le-te se ponovno razletavajo na stotine koscev, kot srce v Hafisovi pesmi, zrcalo na začetku pravljice. Angeli »božajo noge in roke« deklici Gerdici. Božanje angelov oz. otrok je tudi tipičen primer Andersenove erotizacije podobe otroka in angela.

Deček Kaj se nahaja v kraljestvu Snežne kraljice, le-ta pa je predstavljena kot nečustvena oseba. Deček iz vzorčkov sestavlja besede – večnost. V motivu ledenega kraljestva lahko prepoznamo antični Had, ki je prilagojen kulturnim razmeram na Danskem, Laponskem in Finskem ter severnemu siju, ki je eksplicitno omenjen v pravljici.

Andersen ženskam pogosto pripisuje nesposobnost ljubiti, tudi Snežni kraljici. V pravljici z naslovom *Metulj* lahko v besedilu za otroke prepoznamo kontekst za odrasle in značilno pisateljevo kodiranje: moški literarni lik (metulj) v bordelu, ki izbira med cveticami (marjetica ali Marguerite, ljubke, male birmanke, jablanov cvet, grahova cvetka, ge-

orgina, rožlin, kodrasta meta, kovačnik, vetrnice, vijolice, bele narcise, lončnice, lipov cvet, tulipani).

Metulj si je zaželel, da bi imel družino: seveda si je želel eno drobnih, pristrčnih cvetlic. Začel se je ogledovati: vse do ene so mirno in resno se dele na svojih stebelcih, kot se pač spodobi za dekleta, ki še niso zaročena. (Andersen 1998, 92)

Kot vsi mladi možje je tudi on pogledoval za starejšimi dekleti. (Andersen 1998, 92)

Bržkone je to tako, kot bi bil poročen; ujameš se. S temi besedami se je tolažil. (Andersen 1998, 96)

V *Snežni kraljici* Andersen tematizira tudi dobra dejanja deklice Gerdice, ki s krščanskim budističnim motivom (karme) od hudobne Snežne kraljice »odkupi« dečka Kaja. Pri pisatelju je zaznati pasivnost deških literarnih likov, tudi deček v pričujoči pravljici sam »ni kriv«, da ga sta ga usodno zadela koščka hudičevega zrcala (v oko in srce), torej ga Andersen razbremeni odgovornosti, zato pa je deklica, ki jo zaznamuje tudi z rdečimi čevlji, ki simbolizirajo greh, bolj obremenjena in s pobožnostjo, ponižnostjo in hvaležnostjo, ki ji jo je pisatelj pripisal, »osvobodi« dečka iz ledenega kraljestva Snežne kraljice. Andersen deklici pripiše zaupanje v boga, božjo previdnost – zanimivo, tega ne pripiše niti dečku niti liku vojaka v *Vžigalniku* niti cesarju v *Cesarjevih novih oblačilih* ipd.

Najpogostejši verski motivi v Andersenovih pravljicah

1. Bog (*Divji labodi*: »Tedaj se ji je zazdelo, da so se veje nad njo razmaknile in da jo je pogledal Bog s svojimi blagimi očmi, iznad njegove glave in izpod rok pa so pogledovali angelci.« [Andersen, 1998, 72]);
2. božje kraljestvo (*Mala morska deklica*: »Čez tristo let bomo takole poleteli v božje kraljestvo!« [Andersen 1998, 55]).

3. greh (*Rdeči čevlji*: »Ne odsekajte mi glave,« je prosila Karen, »kajti potem se ne bom mogla pokesati za svoj greh! Pač pa mi odsekajte noge z rdečimi čevlji!« [Andersen 1998, 224]);
4. grešnik (*Vžigalnik*: »Soldat je že stal na odru, ko pa so mu hoteli natakniti vrv okoli vratu, je dejal, da so še vedno dovolili grešniku izpolnitev nedolžne želje, preden ga usmrtijo.« [Andersen 1998, 183]);
5. hvaležnost (*Snežna kraljica*: »Če se boste kdaj povzpeli do visokih časti, upam, da se me boste spomnili s hvaležnostjo v srcu!« [Andersen 1998, 289]);
6. molitev (*Sopotnik*: »Potem pa je sedel, sklenil roke in zmolil večerno molitev.« [Andersen 2005, 72]);
7. nebesa (*Ole Lahkonoček*: »Naj Bog te, angela, blagoslovi, ki poslala so ga nebesa.« [Andersen 2005, 211]);
8. ponižnost (*Ajda*: »Žito je prav lepo uspevalo, in težje ko je bilo klasje, globlje se je v pobožni ponižnosti pripogibalo.« [Andersen 2005, 113]);
9. smrt (*Rajski vrt*: »'Saj tudi bo!' je rekla smrt; to je bila čvrsta starka s koso v roki in veliki črnimi krili. [...] Če bo slabih misli in njegovo srce polno greha, se bo s krsto pogreznil globlje kot raj.« [Andersen 2005, 112]);
10. večnost (*Mala morska deklica*: »Ljudje pa imajo dušo, ki živi večno, živi tudi še potem, ko se telo spremeni v prah; povzpne se v čisti zrak, k vsem tistim bleščečim zvezdam!« [Andersen 1998, 44]);
11. grob (*Sopotnik*: »Ampak najprej je za očetov grob izrezljal velik lesen križ in ko ga je odnesel tja, je bil grob že okrašen s peskom in cvetjem; zanj so poskrbeli neznani ljudje, kajti dragega pokojnika so imeli vsi zelo radi.« [Andersen 2005, 70]);
12. žrtvovanje (*Mala morska deklica*: »Dejal je, da se je dekle zapisalo svetišču, nikoli ne bo stopilo iz njega, ne bosta se več videla, jaz pa sem pri njem, vsak dan ga vidim, skrbela bom zanj, ga ljubila, zanj žrtvovala življenje!« [Andersen 1998, 51]).

Poleg krščanskih motivov v pravljicnem kontekstu, ki dobijo nov kontekstualni pomen, Andersen uporablja tudi poganske motive, npr. ajdo, barjanko, feniks, medico ipd. Uporablja tudi metalizacijo (srebro,

zlato), mineralizacijo (biser, diamanti ...), kar je orientalskega in poganškega (jantar) izvora.

Zaključek

Verski motivi se v obliki motivov, motivnih drobcev ali slepih motivov (Lüthi 2011) pojavljajo v številnih Andersenovih pravljicah, ne le v obravnavanih, ki predstavljajo model klasične avtorske pravljice, zato so nekatere njegove pravljice tudi antipravljice (Lüthi 2011), ker imajo nesrečen konec. Pogosto v njih nastopajo ženski literarni liki, npr. v *Deklici z vžigalicami*, kjer je agonija umiranja in smrti prikazana kot »srečen dogodek«, kar je pravzaprav kupovanje odpustkov za literarne like, ki hodi-jo na Silvestrovo, ob bogato obloženih mizah, božičnih jelkah ipd., mimo umirajočega otroka, ki se jim sicer smili, vendar ničesar ne naredijo zanj. Na koncu sledi evfemizirana tolažba kot izgovor za nedejavnost, češ da je »umrla z nasmehom na ustnicah« in da je »šla na lepši in boljši svet«, kar je krščansko pojmovanje, četudi Andersenovo pravljico berejo onkraj različnih verstev. Tudi *Mala morska deklica* je krščanska Andersenova pravljica, ki vsebuje žrtvovanje žensk za moške (iz višjega družbeno-ekonomskega sloja), z zaključkom v smeri budizma: da ji bodo njena dobra dejanja oz. dobra dejanja otrok bralcev pomagala, da ne bo umrla v naslednjih tristo letih. Najkrutejša je pravljica *Rdeči čeveljci*, v kateri deklici Karen rabelj odseka obe nogi, nakar le-ta hodi v cerkev po pokoro.

Dvojna merila je opaziti za ženske (viktimizacija) in moške literarne like, npr. v pravljici *Vžigalnik*, kjer vojak po načelu »cilj opravičuje sredstvo« mori (umori čarovnico, češ da je hudobna, grda, stara), krade (ukrade čarobni rekvizit), laže (kralju, kraljevi hčerki), ustrahuje (s psi) ipd. in na koncu napreduje v najvišji družbeni in ekonomski razred.

Andersen tematizira verske motive, npr. v pravljici *Rajski vrt*:

Zakaj je vendar Eva utrgala sad z drevesa spoznanja? Zakaj je Adam jedel prepovedani sad? Če bi bil jaz na njegovem mestu, se to ne bi zgodilo! Greh nikoli ne bi prišel na svet! (Andersen 2005, 97).

Andersenova pravljica *Leteči kovček* se motivno-tematsko navezuje na kulturne in verske motive Orienta, za razliko od kulturne in verske motivike v *Snežni kraljici*.

Andersen uporablja verske motive iz Egipta (piramida, sfinga), pogsanske motive (ajda, jantar, medica), medbesedilno prepleta orientalske (slepe) motive (biser, diamanti, srebro, svila, zlato, zofa ipd.), tudi antične alegorije (Radost, Sreča, Žalost), dogajalni prostor in čas (Italija). Pogosti so kulturni in verski motivi: čaj (*Bezgovna mamka*, *Snežna kraljica*, Turčija), feniks (Egipt), kava (*Bezgovna mamka*, *Slavec*, *Snežna kraljica*), leteči kovček, pisane/travnate preproge (Orient), piramida, puščava (Egipt), sfinga (Egipt, *Srečine galoše*: »Vsako truplo je sfinga nesmrtnosti.«) (Andersen 2005, 216). Fascinacija nad orientom je vidna tudi v strukturi pripovedovanje pravljič, kjer je očiten Šeherezadin motiv (*Ajda*, *Bezgovna mamka*, *Jelka*, *Leteči kovček*, *Snežna kraljica* idr.).

Zanimivo je tudi, da je Andersen uporabljal tudi manj znane like iz skandinavskega ljudskega izročila. Prvi primer je barjanke – literarni lik barjanke se pojavlja v pravljici *O deklici, ki je stopila na kruh*. Opisana je kot tista, »ki vari pivo« in je »teta malim škratovkam«: »(O) barjanke pa ljudje vedo le toliko, da kadar poleti puhti od travnikov, je to zaradi barjanke, ki vari pivo.« (Andersen 2005, 50). Drugi primer je lik ležetrudnika, nočnega ptiča, znanega po nenavadnem oglašanju in tihem letu, zaradi česar se lahko zelo približa ljudem. Po ljudskem verovanju naj bi se duh, ki so ga ravnokar izgnali, naselil v ležetrudniku (Andersen 2005, 227).

Verski motivi se prepletajo z motivi iz praznoverja, šeg in vraževanja, npr. duh, hišni škrat, močvirske vešče, povodni mož, morski kralj, morska deklica, trinogi konj,⁹ troli, »svinja iz groba«,¹⁰ škrti, vešče, vile, vilinke, vilinji kralj, žalik žena – *Vilinja gora*:

Najprej je treba povabiti morskega povodnega moža in njegove hčere, ki se sicer ne zmenijo dosti za obiske na suhem, vendar jim bomo pripra-

9 Silvana Orel Kos: »Trinogi konj, po ljudskem verovanju trinogi (brezglavi) konj, ki napoveduje smrt.« (Andersen 2005, 227)

10 Silvana Orel Kos: »Svinja iz groba – duh svinje, ki so jo živo zakopali in napovedu- je smrt.« (Andersen 2005, 227)

vili mokre skale ali še kaj boljšega, tako mislim, da tokrat vabila ne bodo mogli odkloniti. Prav tako morajo priti prvorazredni troli z repi, rečni povodni mož in hišni škrtati. Potem sem razmišljala, da ne smemo pozabiti svinje iz groba, trinogega konja in cerkvenega škrtateljca; resda spadajo k duhovščini, ki ni našega rodu, a taka je pač njihova služba. Naši bližnji sorodniki so in tudi velikokrat nas obiščejo! (Andersen 2005, 183)

V Andersenovih pravljicah je najti tudi kritiko krščanstva: »Za posladek pa so si izbrali zarjavele žeblje in steklo iz cerkvenih oken« (Andersen 2005, 183); »Povzpел se bom na cerkvene zvonike in preveril, ali cerkveni škrtaljšci loščijo zvonove, da bodo lepo zveneli« (Andersen 2005, 219);

Slišala sta duhovnikovo petje in videla divjake, kako plešejo ob zvokih bobnov in piščali iz kosti. Mimo so plule egiptovske piramide, segajoče v oblake, prevrnjeni stebri in sfinge, napol zakopani v pesem. Nad severnimi ledeniki se je svetlikal polarni sij, to je tak ognjemet, da mu ni bilo para. (Andersen 2005, 109)

Andersen pogosto ubesedi nezavedno v jeziku, tudi hipokrizijo vernih meščanov, ki hkrati hodijo v bordele in cerkev, tako kot je delal tudi sam. V pravljici z naslovom *Metulj*, ki je napisana v jeziku simbolov in tretji osebi ednine, opisuje literarni lik *Metulja*, ki je vedno pisan poševno, ki si išče »družico« in si med cveticami izbira »zaročenko«. Pravljica je dvojno kodirana – tekst za otroke, kontekst za odrasle –, pomenljiv je predvsem prizor *Metuljev* izbor (vseh sedemnajst ženskih literarnih likov je napisanih z malo začetnico, razen »madam« *Marguerite*). Na podlagi poznavanja pisateljevega življenja in dela je razvidno, da je pravljica paralelizem z njegovim življenjem oz. dokumentiranim obiskovanjem bordelov, npr. v poglavju *V pariških bordelih* zapiše v dnevnik, da so »pariški bordeli manj nevarni od neapeljskih« (Andersen 2005, 292), angl. »*At a Brothel in Paris*« (Andersen 2005, 488, 291).

Namesto Eve iz Biblije nastopa vila, namesto Adama princ, kar je tipično za Andersena, ki verske like zamenjuje s pravljličnimi, zato prihaja do medbesedilnega prepletanja verskih in pravljličnih bitij.

'Vse je odvisno od tebe!' je odgovorila vila. 'Če se ne boš, kot se je Adam, prepustil skušnjavi in storil prepovedano, boš vedno ostal tukaj?' 'Niti do taknil se ne bom jabolk z drevesa spoznanja!' je odvrnil princ. (Andersen 2005, 109).

V pravljici *Vilinja gora* najdemo številne verske motive iz ljudskega izročila, ki so mešanica poganskih motivov, pravljličnih motivov, vražerj in skandinavske mitologije (npr. ležetrudnik).

Andersen je iz že znanih verskih in pravljličnih motivov ustvaril nov pravljlični model, ki se imenuje model avtorske in/ali klasične pravljice. V nekaterih pravljicah prevladujejo verski motivi (*Rdeči čeveljci*), v drugih orientalski (*Leteči kovček*), v nekaterih ljudsko verovanje in praznoverje (*Vilinja gora*), v drugih ideologija (*Cesarjeva nova oblačila*). Andersen je napisal sedemdeset knjig za odrasle, a znan je predvsem po knjigi pravljic, v katerih se v izvirnem mozaiku prepletajo njegova biografija, domišljija in različna verovanja.

VIRI IN LITERATURA

- Andersen, Hans Christian. 1863. *Kitica Andersenovih pravljic*. Poslovenil Fran Erjavec. V Celovcu: J. Leon. .
- . 1923. *Andersenove pripovedke: za slovensko mladino priredila Utva [ps.]*. V Ljubljani: Zvezna tiskarna in knjigarna.
- . 1940. *Sedem Andersenovih pravljic za šegave modrijane in modrijančke*. Prevedel Mirko Košir, ilustriral Hinko Smrekar. Ljubljana: Založba »Sila«.
- . 1998. *Andersenove pravljice 1*. Zbirka Velike slikanice. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- . (1847) 2002. *The True Story of My Life*, 1847. New York: Cambridge University Press.
- . 2005. *Andersenove pravljice 2*. Zbirka Velike slikanice. Ljubljana: Mladinska knjiga. c
- . 2010. *Andersenove pravljice*. Naslikala Marija Lucija Stupica, iz danščine prevedla Silvana Orel, spremno besedo napisala Judita Krivec Dragan. Zbirka Velike slikanice. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Andersen, Jens. 2005. *Hans Christian Andersen: A New Life*. Woodstock, NY; London: Overlook Duckworth.

- Avguštin, Maruša. 2005. »Slovenski ilustratorji Andersenovih pravljic.« *Otrok in knjiga* 32 (63): 84–92.
- Biblija.net: Sveto pismo na internetu. s. d. *Slovenski standardni prevod 3*. Ljubljana: Svetopisemska družba Slovenije.
- Blažič, Milena Mileva. 2005. »Spremna beseda.« V Hans Christian Andersen, *Pravljice: druga knjiga*, Zbirka Veliki pravljničarji, 231–37. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Bøggild, Jacob. 2006. »Reflections of Kierkegaard in the Tales of Hans Christian Andersen.« *Kierkegaard Studies: Yearbook 2006*, ur. Hermann Deuser in Niels J. Capelorn, 68–82. Berlin; New York: De Gruyter.
- Hegel, Georg W. F. 1998. *Fenomenologija duha*. Prevod in aparat Božidar Debenjak. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- Kierkegaard, Soren. (1838) 1962. »Af en endnu Levendes Papirer.« V *Samlede Vaerker*, Bind 1, 58–66. Kopenhagen: Gyldendal.
- Kosovel, Srečko. 1964–1977. *Zbrano delo*. Zbrana dela slovenskih pesnikov in pisateljev. Uredil Anton Ocvirk. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- Kovačič, Pšenica. 2014. *Slikopesmi: [izbor pesmi za (ne)besedno branje za mlade+]*. 1. izd. Ljubljana: Rokus Klett-
- Krivec Dragan, Judita. 2010. »Ko v somraku luna zablesti.« V Hans Christian Andersen, *Andersenove pravljice*, Zbirka Velike slikanice, 119–23. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Lüthi, Max. 2011. *Evropska pravljica: forma in narava*. Ljubljana: Sophia
- O’Keefe, Katherine. 2017. »Oscar Wilde and G. F. Hegel: The Wildean Fairy Tale as Postcolonial Dialectic.« V *Philosophy and Oscar Wilde*, ur. Michael Y. Bennett, 167–89. New York: Palgrave Macmillan.
- Reader, Simon. 2010. »Oscar Wilde's Notebook on Philosophy.« *The Canadian Journal of Irish Studies* 36 (2): 21–31.
- Sovre, Anton. 1963. *O pesništvu: Homer, Hesiodos, Anonymus, Platon, Aristoteles, Horatius*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Uther, Hans-Jörg. 2011. *The Types of International Folktales: A Classification and Bibliography, Based on the System of Antti Aarne and Stith Thompson*, 3 volumes. 2. izdaja. Helsinki: Suomalainen Tiedekatemia = Academia Scientiarum Fennica.
- Vrečko, Janez. 2011. *Srečko Kosovel*. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU.
- Zipps, Jack. 2006. *Why Fairy Tales Stick: The Evolution and Relevance of a Genre*. New York; London: Routledge.

Jasmin Koso

KLASIČNO ANGLIKANSTVO IN MODERNE KONTRAVERZE

Članek predstavlja zgodovinsko-teološki pregled katoliških temeljev in reformiranega vidika anglikanske tradicije na osnovi avtorjevega védenja in izkušenj z anglikansko vejo protestantizma. Kaj je sploh anglikanstvo in kakšni so nazori anglikancev o Cerkvi in cerkvenosti; prikaže tudi nekatere sodobne probleme, s katerimi se sooča anglikanstvo in krščanski svet sploh. Moto prispevka bi lahko bil: enotnost v bistvenem, svoboda v nebistvenem, ljubezen v vsem (na sledi *in necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas*).

Anglikanska cerkev se v Angliji uradno imenuje *Church of England*, Cerkev Anglije, v nekaterih drugih deželah, kjer so navzoče cerkve anglikanske tradicije, pa je njen naziv »Episkopalna cerkev« (zaradi episkopalne/škofovske ureditve). Njena zgodovina se začne v 16. stoletju, v času reformacije.

Na Angleškem je bila reformacija bolj umirjena kot na celine. Zato je vse do danes ena od značilnosti in odlik anglikanstva *via media*, srednja pot med katolištvom¹ in radikalnim protestantizmom. Anglikansko identiteto opredeljujejo: vrhovna avtoriteta *Svetega pisma*, episkopalna ureditev cerkve, verska načela, kot jih določa *Devetintrideset členov vere*, ter liturgija v skladu s *Knjigo skupnih molitev* (*The Book of Common Prayer*).

1 V smislu katolištva, kakršno je nastalo (in v mnogih sestavinah še vedno obstaja) v okviru Rimske cerkve, a ga je bilo potrebno reformirati in vrniti k biblijskim temeljem.

Avtor tega prispevka/predavanja sprejema klasično anglikanstvo (anglikanstvo kontinuitete), čeprav v moralno-družbenih vprašanih sprejema tudi določene napredne sestavine in nazore. Anglikanstvo doživlja kot reformirano katolištvo; anglikanec je po njegovem dejansko reformirani katoličan, ki išče in želi ohranяти katoliško bistvo vere. Kadar je katoliška vera popačena, zamegljena, prežeta z dodatki in napakami, jo je treba reformirati; toda primarna identiteta, jedro anglikanstva je katoliško, reformiranost pa sekundaren, čeprav bistven moment.

Katoliško bistvo

Če uporabljamo izraz »katoliška vera«, se moramo vprašati, kaj to pomeni. Na žalost je bila na Zahodu beseda katoličan skozi stoletja povezana izključno s pripadnostjo eni od cerkva, Rimskokatoliški cerkvi; večini Zahodnjakov oznaka »katoličan« dejansko pomeni »rimokatoličan«. Toda to ni izvorni pomen te besede in to ni tisto, kar misli anglikanec, ki/ko reče, da je v bistvu katoličan. (prim. Erlandson 2011b; McGrath 2006, 46–47)

Ko rečemo, da je Cerkev »katoliška«, to najprej pomeni, da je »univerzalna« ali »celovita«. Zato se pojem katoliške vere uporablja za nauk, ureditev in bogoslužje nerazdeljene Cerkve v prvih stoletjih po Kristusu.

Izraz »katoliško« v smislu »univerzalno po obsegu« se nanaša na Cerkev kot Kristusovo Telo, ki je gotovo najuniverzalnejša in najbolj razširjena religija na svetu. Sveti Ciril Jeruzalemski je različne pomene besede »katoliška« (Cerkev) povezal takole:

Cerkev se torej imenuje katoliška, ker se je razširila po vsem svetu [...] in ker nikdar ne neha oznanjati v celoti/polnosti nauk, v katerem morajo biti ljudje poučeni [...], in tudi zato, ker vodi v poslušnost veri vse vrste ljudi, vladarje in podložnike, učene in preproste, in ker je univerzalno zdravilo za vse vrste greha ... (po Erlandson 2011b)

Sveti Vincencij Lerinski pa je o katoliškem verovanju v smislu univerzalnega verovanja razmišljal in pisal takole:

[...] da bi ohranili pravo in zdravo verovanje, moramo z Gospodovo pomočjo spoznati in opredeliti našo vero na dva načina: prvič, po avtoriteti Božjega zakona (zapisane Božje besede), in potem (drugič) po tradiciji katoliške Cerkve. Verjetno lahko kdo vpraša: Zakaj je potrebna še cerkvena razlaga, če je kanon Svetega pisma zaključen in sam sebi zadosten? Odgovor je v tem, da Pisma zaradi globine njegovih sporočil ne razlagajo vsi enako. Iste izjave istih piscev različni ljudje tolmačijo na različne načine: včasih tako različno, da bi lahko rekli, da je toliko pogledov, kot je ljudi. Novacijan pojasnjuje na en način, Sabelij na drugi [...]. Zaradi teh intrig in napak obstaja velika potreba po opredelitvi načel za tolmačenje prerokov in apostolov v skladu s standardom katoliške Cerkve.

Zato mi v katoliški Cerkvi menimo, da se je najbolje držati tistega, kar povsod in vedno verujejo vsi. To je zares katoliško, kot izraža že sam pomen besede, ki zajema vse univerzalno. Tega pravila se bomo držali, če bomo upoštevali univerzalnost (splošno sprejetost), starodavnost in soglasje. Univerzalnost bomo upoštevali, če bomo prepoznali kot resnično tisto vero, ki jo izpoveduje vsa Cerkev po svetu; starodavnost, če ne bomo odstopili od tolmačenja, ki so se jih držali naši predniki in očetje; soglasje, če bomo upoštevali definicije in mišljenje vseh, ali skoraj vseh, škofov in učiteljev v starih časih.

Kaj naj stori katoliški kristjan, če se manjši del Cerkve loči od skupnosti univerzalne vere? Odgovor je jasen: izbral bo zdravje celotnega telesa, ne pa njegov morbidni in korumpirani del.

Toda kaj, če neka nova okužba ogroža celotno Cerkev, ne le njen manjši del? V tem primeru se bo držal tistega, kar je starejše in kar ne podlega varljivim novostim.

Kaj pa, če so tudi v starih časih nekateri ljudje, ali mesto, ali celo neka pokrajina bili privrženi krivoverju? Takrat je treba namesto neodgovornega neznanja nekaterih skrbno sprejeti izjave starih koncilov, če so le bile. Toda kaj, če se pojavi nek nov krivi nauk, o katerem ni mogoče najti ničesar ustrezno zapisanega? Tedaj je najbolje primerjati mišljenje očetov in raziskovati njihova tolmačenja, saj so živeli v veri in skupnosti katoliške Cerkve, čeprav v različnih časih in na različnih krajih. Naj nam bodo uči-

telji tisti, ki so se dokazali in bili izjemni. In ko odkrijemo, kaj so oni sprejemali, potrjevali in učili (ne samo eden ali dva, temveč vsi kot eden) – in to odprto, pogosto in vztrajno –, potem to sprejmimo in se tega brez zadržkov držimo.« (po Alić 2015; prim. Bettenson 1967, 84–85)

Pri tem je treba spomniti, da se je zgodnja Cerkev soočala z velikim izzivom tako imenovane gnoze, gnostičnega gibanja (do neke mere podobne sodobnemu pojavu New Agea), in je morala iskati in najti rešitve, ki ji bodo omogočale, da ostane na pravi biblijski poti. Ta zgodnja herezija, ki odmeva vse do danes, je bila v mnogočem podobna krščanstvu in bila zato velik izziv za zgodnje krščanske pisce. Krščanske voditelje je spravljal v obup, da so gnostični pisci svojevoljno razlagali dela *Nove zaveze*. Vprašanje o pravilnosti tolmačenja *Svetega pisma* je bilo tako postavljeno že zelo zgodaj.

V tem kontekstu je bilo izjemno pomembno sklicevanje na krščansko izročilo (tradicija dobesedno pomeni to, kar je bilo predano in izročeno naprej). Tako je Irenej Lyonski (rojen okrog leta 130) zatrjeval, da je pravilo vere (*regula fidei*) navzoče v apostolski Cerkvi in kanonskih spisih *Biblije*: Cerkev je zvesto oznanjala isti evangelij od apostolskih časov do danes. Gnostiki take kontinuitete z zgodnjo Cerkvijo niso mogli pokazati in dokazati (kot tega ne morejo današnje sekte, kulti in revizionisti). V glavnem so razvijali nove ideje in jih prikazovali kot krščanske. Irenej se zato sklicuje na kontinuiteto pridigarske in učiteljske službe v Cerkvi in samih cerkvenih uslužbencev, posebno škofov.

Tudi za Tertulijana je bila tradicija zelo pomembna, saj kaže, kako je bilo *Sveto pismo* sprejemano in tolmačeno v Cerkvi. Pravilno tolmačenje *Pisma* lahko po njegovem najdemo tam, kjer obstajata resnična krščanska vera in disciplina. Tradicijo so zato imeli za apostolsko nasledstvo, ki Cerkev vodi in usmerja k pravilnemu tolmačenju *Pisma*. Izročilo se takrat ni imelo za nek dodaten »skriti izvor razodetja« poleg samega *Pisma* (kot se je to na žalost zgodilo kasneje). Takšno »izročilo« je Irenej zavrgel kot gnostično idejo. Pač pa je bilo pojmovano kot sredstvo, ki jamči zvestobo Cerkve apostolskemu nauku, namesto sprejemanja raznih (p)osebnih tolmačenj *Biblije*. (prim. Erlandson 2011b; McGrath 2006, 46–47)

Anglikanstvo je torej katoliška vera oziroma prizadevanje, da se ohrani vera, ki je bila svetim izročena enkrat za vselej (Jud 1,3). Kje lahko najdemo to katoliško vero? Predvsem v *Svetem pismu Stare in Nove zaveze*. Nova zaveza je pričevanje apostolske vere prvega stoletja, ohranjene prvenstveno v pisni obliki evangelijev in poslanic apostolov. Samo *Sveto pismo* je zapisana Božja beseda, navdihnjena in najvišja avtoriteta tega, kar kristjani verujejo, ter vsebuje vse, kar je potrebno za odrešenje. (McGrath 2006, 46–47)

Toda *Biblijo* je vedno treba tudi tolmačiti, in odtod vprašanje, kdo je pristojen za to. Najboljši in pravi odgovor je »Cerkev« (ki pa mora biti seveda tudi sama opredeljena). Del katoliške vere so nujno tudi določena avtoritativna tolmačenja *Svetega pisma*: predvsem veroizpovedi (nedvomno Apostolska in Nicejsko-carigrajska) in prvi štirje (po nekaterih pa prvih sedem) ekumenski koncili. Čeprav nimajo enake avtoritete kot Biblija, so njena avtoritativna tolmačenja in povzetki ter so zato katoliški – se pravi po naravi apostolski in univerzalni.

Marsikaj v doktrini, ureditvi in bogoslužju ni takoj razvidno in jasno po samem *Svetem pismu*. Večkrat se pojavijo problemi, ki so zunaj tega, o čemer govore *Biblija*, veroizpovedi in koncili. Na koga se še lahko obrnemo za najboljše in najkompetentnejše tolmačenje apostolske vere Cerkve? Odgovor je: k »cerkvenim očetom«. Čeprav niso tako navdihnjeni kot *Biblija* niti nimajo take avtoritete in niso tako enotni, kot so veroizpovedi in koncili, nam nudijo dobra pričevanja o najzgodnejših in najuniverzalnejših verovanjih prve cerkve v zadevah, ki iz *Svetega pisma* niso povsem jasne. Anglikanci se dosledno in vedno znova obračajo k očetom, da bi jih oni vodili pri prizadevanju ohraniti doktrino, ureditev in liturgijo zgodnje Cerkve, se pravi katoliško in apostolsko verovanje. Če je bilo neko verovanje ali ravnanje navzoče v prvem stoletju in je obstajalo vse do 16. stoletja (ko so bile mnoge stare prakse in verovanja zavrženi), potem se lahko zanesemo, da gre za verovanje in ravnanje, ki smo ju nasledili od apostolov. Ali če vprašamo drugače: za koga lahko z večjo verjetnostjo rečemo, da ve, kaj so hoteli povedati apostoli v *Bibliji* in kako so hoteli, da Cerkev živi in časti Boga – neposredni in najbližji potomci apostolov ali tisti, ki so prišli 2.000 let kasneje?

Obstaja pa še en izvor katolicitete, v katerem se je ohranila katoliška vera: to je stara liturgija! Zgodnje liturgije nam ne nudijo le védenja o tem, kako je zgodnja Cerkev častila Boga, temveč tudi o tem, kako je razumela neke stvari. Pri liturgiji ne gre samo za čaščenje, temveč tudi za duhovnost in teologijo.

Prav to ohranjanje apostolske vere v doktrini, ureditvi in liturgiji – ki jo je varovala zgodnja Cerkev – je katoliški ideal, na katerem temelji reformirani katoliški značaj anglikanstva. Čeprav ima neke svoje posebnosti, je temeljna opredelitev in značilnost anglikanstva, da je naslednik in varuh ene, apostolske in katoliške vere zgodnje Cerkve (različno inkulturirane v različnih obdobjih in kulturah). (prim. Erlandson 2011b; McGrath 2006, 46–47)

Reformirani vidik

Če je anglikanstvo dejansko reformirano katolištvo, kaj je z njegovim reformiranim vidikom?

Sveto pismo je navdihnjeno in nezmotljivo, toda Cerkev in ljudje v njej to niso. Katoliška vera zgodnje Cerkve se je v zgodovini soočala z različnimi izzivi z različnih strani, zato mora biti katoliciteta vedno odprta za delo *Svetega Duha* pri reformiranju Cerkve, kadar se je ta skvarila ali zašla v zmote. Tudi na velike ekumenske koncile lahko gledamo kot na reformno, prenovitveno gibanje v Cerkvi. V času koncilov (posebej v 4. in 5. stoletju) so se v zvezi s ključnimi doktrinami namnožile herezije in koncili so bili sklicani prav zaradi soočenja z njimi. (prim. Erlandson 2011a)

Reformacijsko gibanje, ki ga večina od nas najbolj pozna, je seveda protestantska reformacija 16. stoletja. Govoriti o eni sami reformaciji ni povsem ustrezno. Pravilneje je govoriti o nizu povezanih reformacij: ena je potekala pod Luthrovim vodstvom v Nemčiji in drugod; sorodna, a tudi različna po obliki se je dogajala pod Calvinovim vodstvom v Ženevi, s Zwinglijem v Švici, pod vodstvom Thomasa Cranmerja in angleške države v Angliji.

Angleška reformacija je bila – v tipičnem angleškem stilu – bolj umirjena v primerjavi z reformacijo na kontinentu. Mogoče je reči, da je Angleška cerkev na nek način ohranila več katoliške dediščine, na primer z ohranitvijo škofov in stare liturgije. (prim. Erlandson 2011a) Druge tradicije, ki so izšle iz reformacije, niso le očistile srednjeveške Cerkve napak in zlorab,² temveč so zavrgle tudi marsikaj, kar je bilo del trajnega in neprekinjenega verovanja in ravnanja Cerkve že od najzgodnejših stoletij (čeprav sta Calvin in Luther še brala cerkvene očete in v glavnem spoštovala katoliško vero v njeni relativni polnosti).

Kako razložiti dejstvo, da je angleška reformacija izbrala oboje: da odstrani napake in zlorabe Rimskokatoliške cerkve in hkrati ohrani mnogo tega, kar se je učilo in prakticiralo v zgodnji Cerkvi? Mnoge tradicije, ki so izšle iz reformacije, so sčasoma vse bolj upoštevale samo *Biblijo* kot edino avtoriteto in izvor apostolskega nauka; anglikanstvo je, nasprotno, še naprej upoštevalo tudi verovanja zgodnje Cerkve in z veliko pozornostjo bralo spise zgodnjih cerkvenih očetov.

Ko/ker so brali *Biblijo* izolirano, zunaj njenega zgodovinskega konteksta in brez katoliškega izročila cerkve, so mnogi kristjani začeli njevo vsebino na mnogih področjih tolmačiti v nasprotju s tem, kar je vedno učila Cerkev. Če na primer izhajate iz ideje, da boste verovali samo tisto, kar se lahko dokaže iz *Svetega pisma* z neposrednim/dobesednim branjem, potem boste prišli do drugačnih verovanj, kot če *Pismo* berete tipološko, skozi teologijo zaveze in v okviru neprekinjene cerkvene tradicije tolmačenja (apostolske vere). Anglikanska *Church of England* se je odločila, da bo ohranila škofe (episkopalno ureditev), močan poudarek na Cerkvi in na Kristusovi navzočnosti v evharistiji (čeprav zavrača

- 2 Zakaj je katoliška vera potrebovala reformacijo 16. stoletja? Kratek, a pravilen odgovor je, da je bila srednjeveška Rimskokatoliška cerkev (v 16. stoletju identična z zahodnim krščanstvom) obremenjena z vrsto napak, zlorab in korupcije. Reformna gibanja so bila v tej cerkvi že prej, toda nihče ni imel ustrezne moči ali interesa, da bi jo očistil teh napak in zlorab. Na kratko lahko omenimo nekatere od njih: zloraba papeške moči in njene zahteve, klerikalno poviševanje na škodo laikov, liturgija v jeziku, ki ga ljudje niso mogli razumeti, zgrešen nauk o Božji milosti in zakramentih, obhajilo, ki je bilo dejansko ljudstvu odvzeto. (prim. Erlandson 2011a)

transsubstanciacijo), krst otrok in staro liturgijo. Čeprav priznava svojo reformacijo in svojo protestantsko dediščino, je tako anglikanstvo ohranilo tudi osnovno katoliško identiteto. (prim. Erlandson 2011a)

Povzetek: kaj vse naredi anglikance za anglikance

Za klasično anglikanstvo so ključne sestavine anglikanske identitete vrhovna avtoriteta *Svetega pisma*, episkopalna ureditev cerkve, verska načela, zapisana v *Devetintridesetih členih vere*, ter liturgija v skladu s *Knjigo skupnih molitev*.

Morda je najpomembnejša sestavina prav liturgična in molitvena praksa v skladu s *Knjigo skupnih molitev*, ki je v soglasju z *Devetintridesetimi členi vere*. Ti členi seveda omogočajo natančnejšo interpretacijo krščanske doktrine kot liturgija. Toda ključna perspektiva za razumevanje načel vere je skupno cerkveno čaščenje. Anglikanci so svojo vero vedno izpovedovali v liturgiji in preko nje. To v splošnem sicer velja za vse krščanske skupnosti. Krščanska cerkev je srž svoje vere vedno izražala preko liturgije in molitve. Zato anglikanci pogosto spominjajo: *lex credendi lex orandi est*, zakon molitve je zakon verovanja. To, kar verujemo, izražamo preko liturgije in molitve. Toda gotovo velja tudi obrnjeno: naše bogoslužje in molitve oblikujejo, obnavljajo in usmerjajo našo vero in duhovnost.

Nekateri člani Anglikanske skupnosti menijo – ekskluzivistično –, da je za anglikansko identiteto pomembno prav članstvo v tej skupnosti in povezanost z nadškofom Canterburyja. Mi menimo, da tako stališče ni verodostojno in zanesljivo, saj je bila Anglikanska skupnost v preteklosti že soočena z zlomom in razpadom. Neka cerkev je lahko anglikanska, čeprav ni članica Anglikanske skupnosti. Prav tako je lahko po izvoru in izročilu povsem anglikanska, čeprav ni v skupnosti z nadškofom Canterburyja.³

3 Tako tudi na uradni strani same Anglikanske skupnosti, kjer je ta razlaga uvodno pojasnilo k seznamu Anglikanskih cerkva, ki niso članice Anglikanske skupnosti, vendar se jim ne odreka ne cerkvenost ne »anglikanskost« (Not s. d.).

Delitve v anglikanstvu

Najprej moram spomniti, da obstoje v anglikanstvu (kot včasih tudi v drugih tradicijah) tri različna pojmovanja doktrine in liturgične prakse, ki se poimenujejo *visoka, nizka in široka cerkev* (*High, Low and Broad Church*).

Visoka cerkev je najpomembnejša veja anglikanstva, s poudarjenim pomenom zakramentalnosti in liturgične prakse. Pripadniki te veje so v zgodovini anglikanstva težili k povratku k srednjeveškim doktrinam in praksam. *Nizka cerkev* je najbolj reformatorska in teološko najbližja reformirani (kalvinistični) ortodoksni in evangelikalizmu. *Široka cerkev* je najmlajša veja anglikanizma z liberalno in kritično teološko usmerjenostjo.

V današnjem času je razlika med visoko in nizko cerkvijo vse manj pomembna, posebej v okviru reformiranega episkopalizma, ki hkrati neguje reformirano evangelikalno teologijo in visoko liturgično prakso, kot je bilo to v klasičnem anglikanstvu oziroma v času angleške reformacije. (prim. Boisset 1999, 228–30)

Puritanci in traktarijanci

Spomnil bi na dve nasprotni in skrajni gibanji v anglikanstvu.

Puritanci so pripadniki reformnega gibanja v angleškem protestantizmu, ki je nastalo okrog leta 1560 s ciljem, da dokonča reformacijo in Cerkev »očisti«¹ še zadnjih sledi katolicizma. Cerkvi so hoteli vrniti njeno evangeljsko čistost, vzpostaviti izvorno biblijsko Cerkev, zavreči vse katoliške sestavine (obrede, liturgijsko nošo), strogo spoštovati nedeljo, namesto episkopalne uvesti prezbiterialno ureditev. Ker se niso priključili leta 1559 osnovani Anglikanski cerkvi, so jih imenovali »disidenti«² (*dissenters*). S Cromwellovo zmago v državljanski vojni so politično prevladali in poizkušali radikalno spremeniti cerkvene in družbene razmere (ukinitve škofovstva, izgon anglikanske duhovščine pa tudi odstranitev orgel v cerkvi in zaprtje gledališč). Sčasoma so se različne puritanske struje organizirale v samostojne cerkve in skupnosti (prezbiterijanci,

baptisti, kvekerji ...). Povezani so s teološkim pojmovanji *nizke* cerkve. (Puritanci s. d.)

Traktarijanci ali Oxfordsko gibanje so bili verska struja v Angliji v tridesetih in štiridesetih letih 19. stoletja, ki je nasprotovala anglikanskemu teološkemu liberalizmu in bila naklonjena katoliškemu nauku. Naziv »traktarijansko gibanje« je dobila po seriji publikacij *Tracts for the Times* (1833–1841). Voditelj gibanja je bil John Henry Newman, vikar v Oxfordu, vidni člani pa Henry Manning, Edward Pusey, Robert Wilberforce in univerzitetni pridigar John Keble, ki je leta 1833 kritiziral razmere v Anglikanski cerkvi in zahteval opredelitev temeljnih določil njenega nauka. Newman je dokazoval, da nauk Katoliške cerkve, kot je bil opredeljen na tridentinskem koncilu, ni nujno v nasprotju z *Devetintridesetimi člani* Anglikanske cerkve in da je nauk Katoliške cerkve ohranil identiteto krščanskega nauka in temeljna načela vere. Oxfordsko gibanje se je končalo z Newmanovim spreobrnjenjem h katolicizmu (1845), saj je to dalo nasprotnikom argumente, da »traktatizem« nujno pelje v katolicizem; kmalu je prestopil tudi H. E. Manning (1851). Gibanje je močno vplivalo na razvoj sodobnega anglikanstva, posebej na krepitev tradicije in katoliških elementov v bogoslužju Anglikanske cerkve preko tako imenovanega anglokatolicizma (v Visoki cerkvi). (Oxfordski s. d.)

Primer Reformirane episkopalne cerkve (REC)

Dogajanje v anglikanstvu (v ZDA in širše) od 18. stoletja do danes dobro ilustrira primer Reformirane episkopalne cerkve. V 19. stoletju so se v anglikanski skupnosti, posebej v Protestantski episkopalni cerkvi Amerike, zgodile velike spremembe. Posledica liberalnega gibanja v 18. stoletju je bila, da so nekateri začeli trditi, da je bila angleška reformacija napaka in da se mora anglikanstvo v večji meri vrniti k doktrini in praksi srednjeveške cerkve (kar bi bilo seveda v velikem nasprotju z zgodovinskim anglikanstvom) (*Declaration* 1873). Na drugi strani se je pri nekaterih povečala skrb, da se zaščiti tisto, kar je mogoče imenovati anglikanstvo angleške reformacije. Menili so, da je treba nasproti liberalizmu uveljaviti jasno oznanjevanje evangelija odrešenja po

veri v Kristusa, braniti integriteto *Svetega pisma* ter ohraniti obrednik Thomasa Cranmerja, nadškofa, ki je umrl kot mučenec prav zaradi zavračanja nekaterih novotarij rimskokatoliške doktrine, ki so nastale v srednjem veku. (*Declaration* 1873).

Duhovnik protestantske episkopalne cerkve William Augustus Muhlenberg je poizkušal probleme, kot so jih videli evangelikalci v 19. stoletju, zgoščeno predstaviti v kasneje poimenovani *Muhlenbergovi spomenici*. Muhlenberg je bil tudi sam evangelikalec, ki je ekumensko tesno sodeloval s Starokatoliško cerkvijo. Bil je »človek evangelija« iz »visoke« cerkve, ki je pojasnjeval, zakaj nekateri evangelijski kristjani njegovega časa negujejo neke liturgične prakse in se združujejo okrog starih reformiranih katoliških resnic. Čeprav sam nikdar ni postal reformirani episkopalec, je novoustanovljena Reformirana episkopalna cerkev do dobra uporabila njegova stališča. V drugi četrtini 19. stoletja so nekateri člani Protestantske episkopalne cerkve presodili, da se je njihova ljuba cerkev tako dramatično spremenila, da jim ne ostane drugega, kot da ohranijo »staro« Cerkev z oblikovanjem nove denominacije⁴ (torej ne druge Cerkve). Zato je leta 1873 Georg David Cummins, pomožni škof Kentuckyja v Protestantski episkopalni cerkvi, postal škof-ustanovitelj Reformirane episkopalne cerkve v prepričanju, da mora ohraniti in nadaljevati prakso »stare« Cerkve. S tem se je v REC ohranilo nasledstvo posvetitve/umestitve vse do danes. (*Declaration* 1873).

- 4 Beseda »denominacija« se pojavi okrog leta 1740 v zgodnjih letih evangelijskega prebujenja, ki sta ga vodila John Wesley in George Whitefield. V protestantizmu in reformacijskih cerkvah označuje skupino krščanskih skupnosti, ki jih združujejo skupne teološke in organizacijske sestavine. Pojem lahko označuje skupnosti, ki so se organizacijsko grupirale na temelju skupnih poudarkov v nauku (ki jih razlikujejo od drugih), ali cerkve, ki majo sicer v osnovi isto veroizpoved in tradicijo, toda različno jurisdikcijo pri upravljanju. Pojem denominacije na žalost izražata protestantsko nagnjenje k neenotnosti in delitvam in v tej obliki ni bil poznan v zgodnji Cerkvi. Po Jambreku pa je tudi nasprotje pojma sekta/sektaštvo. Sekta si prisvaja avtoriteto Jezusa Kristusa, veruje, da je samo ona resnično Kristusovo Telo, da vsa resnica pripada samo njej in nikomur drugemu. Sekta je izključujoča, denominacija ni. »Denominacija« predpostavlja, da je posebej poimenovana (denominirana) skupnost/skupina del večje celote – Cerkve –, ki ji pripadajo vse denominacije. (Jambrek 2003, 19)

Škof Cummins je pri formuliranju *Izjave o izpovedovanju vere* uporabil nekatera Muhlenbergova stališča in celo hotel, da bi Muhlenberg postal škof v REC. Izjava o izpovedovanju vere je jedro ključnih prepričanj Reformirane episkopalne cerkve še danes. Pri poizkusu interpretacije te izjave je treba vedeti, kdo je bil Muhlenberg in kakšno reformirano cerkev je želel Cummins, ter upoštevati naslednja pojasnila:

- Temeljna načela jasno prepoznavajo *Sveto pismo* kot primarni avtoritativni dokument, toda ne izključujoče. *Sveto pismo* nam ni dano v vakuumu, ločeno od Cerkve, zato so avtoritativne tudi stare Veroizpovedi, kot so interpretirane v *Devetintridesetih členih vere*.
- Izjava o episkopatu neposredno izhaja iz stališč Richarda Hookerja, anglikanskega teologa 16. stoletja, ki je napisal klasičen zagovor anglikanstva *Zakoni eklezialne ureditve*. Hooker potrjuje episkopalno ureditev, ker da je ukoreninjena v *Svetem pismu* in zgodovinsko potrjena, saj da so jo splošno in brez ugovorov sprejemali v prvih 1.500 letih cerkvene zgodovine.

Toda ti klasični anglikanci so nasprotovali temu, da bi odrekli cerkvenost tistim (protestantom), ki niso imeli škofov (na primer njihovi reformirani bratje v Evropi), s tem, da ne bi priznavali veljavnosti njihovega krsta ali obhajila. Njihovi nasledniki so v 19. stoletju odstopili od načel Hookerjeve angleške reformacije in zanimali veljavnost obhajila v neepiskopalnih protestantskih denominacijah. Drugo načelo Reformirane episkopalne cerkve v duhu klasičnega anglikanizma sicer sprejema episkopalno ureditev, toda ne postavlja je za pogoj, da bi neka skupnost lahko bila Cerkev. (*Declaration 1873*).

Progresivno-konservativni spopadi danes

Današnje anglikanstvo se sooča z izzivom spopadov med konservativnimi in liberalnimi silami (tako kot druge krščanske tradicije in družba sploh). Cerkve se delijo in razpadajo ob vprašanih homoseksualnih zakonskih zvez (in blagoslova takih zvez v cerkvi), pravici do splava in

podobno. Tu namreč ne gre le za pravice homoseksualcev, temveč tudi za vprašanje, kaj je osnovni Božji načrt za človeka, ustvarjenega po Božji podobi kot moški in ženska, pri zapovedi rojevanja otrok?

Drugo pomembno vprašanje in predmet sporov je posvečevanje žensk za škofovsko službo, ki je nadaljevanje prejšnje razprave o ženskah kot duhovnicah. Danes imamo v tej zvezi kompromis. Nekatere denominacije Anglikanske cerkve Severne Amerike imajo duhovnice, druge ne, toda pri tem veljata medsebojna toleranca in načelo nevsiljevanja lastnega stališča drugim. Posvečevanje žensk za škofovsko službo je mnogo večji problem zaradi narave episkopata, ki izhaja iz apostolske službe.

Nastanek Anglikanske cerkve v Severni Ameriki (ACNA)

Posledica teh kontraverz je delitev anglikanstva na več frakcij, cerkva in zvez. Izrazit primer za to je nastanek ACNA.

ACNA so leta 2009 ustanovili bivši člani Episkopalne cerkve v ZDA in Anglikanske cerkve v Kanadi, nezadovoljni z liberalnimi doktrinami in družbenimi nauki v svojih cerkvah, saj so jih imeli za nasprotno tradicionalnim anglikanskim verovanjem. Že pred letom 2009 so ti konservativni anglikanci iskali podporo anglikanskih cerkva ali provinc zunaj Severne Amerike, zlasti na svetovnem Jugu. Kar nekaj škofij in posameznih župnij v Kanadi in ZDA je glasovalo za prenos jurisdikcije nad njimi na anglikanske province v Južni Ameriki in Afriki. Leta 2009 pa se je več anglikanskih skupin, ki so se umaknile iz dveh severnoameriških provinc, združilo v Anglikansko cerkev v Severni Ameriki (ACNA s. d.).

GAFCON

Globalna anglikanska konferenca o bodočnosti (GAFCON) je niz konferenc konservativnih anglikanskih škofov in voditeljev, ki je sledil prvi konferenci v Jeruzalemu od 22. do 29. junija 2008, ki se je zaskrbljeno ukvarjala z naraščajočimi razhajanjmi v Anglikanski skupnosti, z naraščajočim sekularizmom kot tudi problemi AIDS-a in revšči-

ne. Konferenca je sprejela Jeruzalemsko deklaracijo in ustanovljeno je bilo Združenje izpovedujočih anglikancev.

Sodelavci konference so pozvali k ustanovitvi Anglikanske cerkve Severne Amerike kot alternative Episkopalni cerkvi v ZDA in Anglikanski cerkvi v Kanadi ter izjavili, da za anglikansko identiteto ni potrebno priznavanje canterburyjskega nadškofa. (GAFCON s. d.)

Kaj je privedlo do ustanovitve ACNA in GAFCON

Spori so se začeli ob vprašanju ženskega duhovništva, toda to je kmalu stopilo v ozadje. Spopad se je nadaljeval ob posvečevanju žensk za škofovsko službo, sprejemanju homoseksualnih oseb v skupnost, homoseksualnih zakonskih zvezah in posvečevanju homoseksualcev za škofo.

Leta 2003 je bil za škofa Episkopalne cerkve posvečen Gene Robinson, deklarirani homoseksualec v istospolni zvezi. Kot odgovor na to je bila leta 2009 organizirana konferenca 27 konservativnih anglikanskih provinc z nazivom GAFCON, ki je sprejela Jeruzalemsko deklaracijo z ostro obsodbo vsakega ravnanja v anglikanski cerkvi, ki bi bilo v nasprotju s *Svetim pismom*.

Od 11. do 15. januarja 2016 je bil v Canterburyju v Angliji sklican redni sestanek vseh primatev anglikanskih cerkva v svetu. V ponedeljek, 11. januarja 2016, ko naj bi se sestanek 38 primatev začel, je večina teologov, duhovnikov in novinarjev menila, da bo to konec enotne Anglikanske cerkve. Na sestanku je bil izglasovan suspenz Episkopalne cerkve v Ameriki (TEC) za tri leta, ker so kljub sprejeti Lambertski odločbi ordinirali za duhovnike osebe, ki so bile v homoseksualni zakonski zvezi, ter spremenili poročno liturgijo, da bi bila prilagojena tudi homoseksualnim parom. (gl. Priopćenje s. d.)

Zaključek in končne opombe

Ugotovili smo, da je ena od pomembnih odlik anglikanstva *via media*, srednja pot med katolištvom in radikalnimi oblikami protestan-

tizma, ter da lahko anglikanstvo kljub njegovi širini dovolj natančno opredelimo kot reformirano katolištvo. Obravnavali smo tri pomembne sestavine v tkivu anglikanske identitete: episkopalno ureditev cerkve, načela verovanja v *Devetintridesetih členih vere* ter molitveno in liturgično prakso v skladu s *Knjigo skupnih molitev*; slednja je mogoče celo najpomembnejša.

Glede današnjih kontraverz moramo reči, da ne podpiramo istospolnih zakonskih zvez oziroma nismo za redefiniranje zakonske zveze. Kot je rekel N. T. Wright, moramo biti zelo previdni, kadar gre za nenadno spreminjanje pomena ključnih besed. Za poizkusi, da bi zamenjali izraze, ki so se do sedaj uporabljali, ali spremenili pomen besed, se vedno skriva prizadevanje po spremembi kulture in ideologije. Beseda »zakonska zveza« že tisočletja medkulturno pomeni zvezo moškega in ženske. S krščanskega stališča je že vse od pripovedi o nastanku (*Geneza*) zelo pomembna binarnost: nebo in zemlja, morje in kopno, moški in ženska. Bog ustvarja različne in komplementarne pare, ki delujejo skupaj ... Zaključna scena *Biblije* je novo nebo in nova zemlja, njena simbolika pa zveza Kristusa in njegove Cerkve. Ne gre torej za nekaj citatov, ampak za celoten biblijski narativ. Zato zakonska zveza moškega in ženske označuje dobroto Božjega stvarjenja in Božjo namero za novo nebo in novo zemljo. Če ljudje mislijo, da je zdaj zakonska zveza le ustrezna družbena ureditev, potem se bojim, da stvari ne gredo v pravi smeri. Jasno je, kaj je boljša in izvornejša pot.

Toda ali naj bomo vendarle odprtejši za vključevanje homoseksualnih oseb?

Sam Jezus ni ničesar rekel o homoseksualnosti. Nekaterim kristjanom to dejstvo zadošča, mnogi pa menijo, da je treba vzeti v obzir tudi spise apostolov in vso *Novo zavezo*.

V *Novi zavezi* je ključna beseda apostola Pavla v prvem poglavju *Pisma Rimljanom*. Tam piše, da so ljudje (pogani) najprej častili in slavili Boga, potem pa so se odvrnili od njega, da bi se klanjali malikom. Zaradi odločitve, da se odvrnejo od Boga, jih je Bog prepustil vsem vrstam pregreh. Prepustil jih je poželenju njihovih src, da sramotijo svoja telesa, da z omračenim umom počno, kar se ne spodobi. Na koncu poglav-

ja Pavel našteje enaindvajset vrst pregreh, kot so zavist, prepirljivost in pohlep, vse do pripravljenosti ubijati, sovražnost do Boga in tako naprej. V sredini tega besedila (Rim 1, 26–27) obravnava nekatere seksualne deviacije ljudi potem, ko so se odvrnili od Boga:

Njihove ženske so namreč zamenjale naravno občevanje s protinarnaravnim, podobno so tudi moški opustili naravno občevanje z žensko in se v svojem poželenju vneli drug do drugega. Moški so počenjali nespodobnosti z moškimi in tako sami na sebi prejekali povračilo, ustrezno svoji zablodi.

Ti dve vrstici sta najobsežnejša referenca na homoseksualni odnos v vsem *Svetem pismu*. O homoseksualnosti govorita zelo negativno, v kontekstu spirale moralnega iztirjenja.

Zdi se, da tu ni pomembno vprašanje, ali je Pavel nasprotoval homoseksualnim odnosom (ker je očitno, da je), ampak vprašanje, zakaj jim nasprotuje in v kakšni zvezi je ta razlaga s kvaliteto odnosa, kot je življenjsko partnerstvo.

Gre namreč za to, da v starodavnem svetu, posebej med takratnimi Judi in kristjani, homoseksualni odnos ni bil dojet kot zadeva *enotne in ekskluzivne usmerjenosti manjšine*. Homoseksualna privlačnost in obnašanja so bili dojeti široko kot rezultat neobzdrane, prekomerne seksualne želje in poželenja tistih, ki niso bili pripravljeni v zadostni meri kontrolirati svojih poželenj. Zato bi bilo treba presoditi o možnosti, da urejene-ga monogamnega homoseksualnega odnosa ne bi apriorno obravnavali kot »življenje v grehu« (ali pa bi ga vsaj obravnavali enako kot številne lastne osebne slabosti, ki jih vsakodnevno ponavljamo). (Koso 2018) Zgovorno je dejstvo, da je bil prvi poganski spreobrnjenec v krščansko vero (kot je zabeleženo v *Novi zavezi v Apostolskih delih*, Apd 8, 26–40) etiopski evnuh, ki bi mu bil po *Ponovljeni postavi* (5 Mz 23,2; tudi 3 Mz 21, 16–23) prepovedan vstop v starozavezno skupnost Božjega naroda. Po *Novi zavezi* je (bil) dobrodošel tak, kakršen je (bil).

Kršćanstvo je gotovo pred izzivom, kako sprejeti in vključiti homoseksualne osebe. Državljska institucija življenjskega partnerstva (homoseksualcev) je realnost in že zato sama po sebi pomeni izziv. Prepričan

sem, da prihajajo dnevi, ko bo odnos do homoseksualnih oseb vse inkluzivnejši in bodo vse bolj dobrodošle v različnih kršćanskih skupnostih.

VIRI IN LITERATURA

- ACNA – Anglican Church in North America. s. d. <http://www.anglicanchurch.net>.
- Alić, Damir Šićko. 2015. *Katolička vjera u crkvenoj predaji*. Zagreb: OK knjižara.
- Avis, Paul David Loup. 2007. *The Identity of Anglicanism: Essentials of Anglican Ecclesiology*. Edinburg: T&T Clark
- Bettenson, Henry, in Chris Maunder, ur. 1967. *Documents of the Christian Church*. London: Oxford University Press.
- Boisset, Jean. 1999. *Protestantizam*, 2., dopolnjena izdaja. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Chapman, Mark David. 2006. *Anglicanism: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- . 2012. *Anglican Theology*. Edinburgh: T&T Clark.
- »Declaration of Principles.« 1873. The Reformed Episcopal Church. <http://www.recus.org/principles.html>.
- Erlandson, Charles. 2011a. »Anglicanism is Reformed.« Give Us This Day. <https://www.patheos.com/blogs/giveusthisday/anglicanism-is-reformed/>.
- . 2011b. »Is Anglicanism Catholic?« Give Us This Day. <https://www.patheos.com/blogs/giveusthisday/is-anglicanism-catholic/>.
- GAFCON – Global Anglican Future Conference. s. d. <https://www.gafcon.org>.
- Howe, John Wadsworth, in Sam C. Pascoe. 2010. *Our Anglican Heritage*, 2. izdaja. Eugene, OR: Wipf and Stock Publishers.
- Jambrek, Stanko. 2003. *Crkve reformacijske baštine u Hrvatskoj*. Zagreb: Bogoslovni institut.
- Koso, Jasmin. 2018. »Trebamo li prihvatiti homoseksualne kršćane?« Avanti novine. <https://avantinovine.blogspot.com/2018/03/trebamo-li-prihvatiti-homoseksualne.html>.
- McGrath, Alister Edgar. 2006. *Uvod u kršćansku teologiju*. Zagreb: Teološki fakultet »Matija Vlačić Ilirik«; Rijeka: Ex libris.
- »Not in the Communion.« s. d. Anglicans Online. <http://anglicansonline.org/communion/nic.html>
- »oxfordski pokret«. s. d. Hrvatska enciklopedija, mrežno izdanje. <https://www.enciklopedija.hr/natuknica.aspx?ID=45999>.

---. s. d. Proleksis enciklopedija. <https://proleksis.lzmk.hr/40218/>

»Priopćenje Protestantske reformirane kršćanske crkve u RH povodom odluke primasa Anglikanskih crkava o suspenziji Episkopalne crkve u SAD.« s. d. IPA – Informativna protestantska agencija. <https://ipaprkc.org/2016/01/29/priopcenje-protestantske-reformirane-krscanske-crkve-u-rh-povodom-odluke-primasa-anglikanskih-crkava-o-suspenziji-episkopalne-crkve-u-sad/>.

»puritanci«. s. d. Hrvatska enciklopedija, mrežno izdanje. <https://www.enciklopedija.hr/natuknica.aspx?id=51141>.

---. s. d. *Proleksis enciklopedija*. Dostup 15. septembar 2019.

Ramsey, Michael. 2004. *The Anglican Spirit*, ponatis. New York: Estate of Michael Ramsey, Church Publishing Incorporated.

Rodgers, John Hewitt. 2011. *Essential Truths for Christians: A Commentary on the Anglican Thirty-Nine Articles and an Introduction to Systematic Theology*. Blue Bell, PA: Classical Anglican Press.

Williams, Rowan. 2003. *Anglican Identities*. Cambridge, MA: Cowley.

Iz hrvaščine prevedel Marko Kerševan

Eberhard Jüngel

K SVOBODI KRŠČANSKEGA ČLOVEKA SPOMIN NA LUTHROV SPIS¹

Marko Kerševan

Uvodno pojasnilo: Luther in pasti »individualizacije religije«

1. Individualizem in moderna družba

Govor o zahodni, krščanski, moderni, sekularizirani civilizaciji in/ali družbi – ločeno ali povezano v sklop »moderna sekularizirana krščanska zahodna civilizacija« – je tako rekoč vedno spremljan z govorom o (v njej) izpostavljenem ali uveljavljenem človeku kot posamezniku/individuumu/osebi/subjektu – kot dejanskosti ali najvišji vrednoti/normi (na primer pri razglašanju »človekovih pravic«, » pravic človeka in državljana«). Raznolikost uporabljenih izrazov nakazuje različnost teoretskih pojmovanj in razlag o naravi in virih individualizma (in seveda njegovega razmerja do pojmovanja družbe). To, da lahko med navedenimi izrazi vendarle tvegamo izbiro ene nosilne besede (individuum/individualizem), na svoj način nakazuje možno konvergentnost ali vsaj medsebojno neizključljivost teh izrazov in koncepcij, ki stoje izza njih, kakor koli so večkrat predstavljeni kot konkurenčni (na primer s poudarjanjem odločilne vloge rimsko-krščanskega pojma osebe, ali filozofskega pojmovanja človeka kot subjekta, ali izpostavitve človeka kot posameznika po dejanski ali zaželeni razpustitvi različnih skupnosti in

¹ Eberhard Jüngel, *Zur Freiheit eines Christenmenschen: eine Erinnerung an Luthers Schrift* (München: Kaiser, [1978] 1991).

hierarhij ...). Praviloma je individualizem pojmovan kot opis stanja ali smeri razvoja; pri tem ga največkrat spremlja pozitivno vrednotenje ali celo povzdigovanje v še ne uresničen ideal (na primer z govorom o človekovih/posameznikovih pravicah, o humanizmu), lahko pa tudi kritična ali celo sovražna nota, izražena z različnimi prilastki kot »brezobzirni«, »egoistični«, »razpuščeni« ali s pritegnitvijo drugih izrazov, ki razkrinkavajo negativne plati ali smeri individualizacije (na primer individualizacija kot razosebljanje, atomizacija, govor o humanistični *ideologiji* ...). S takim ali drugačnim vrednotenjem, ali že samim poimenovanjem, je seveda povezano različno pojmovanje/vrednotenje sodobne moderne družbe (kot »kapitalistične«, »demokratske«, »humanistične«, »sekularne«, funkcionalno »izdiferencirane« ...).

Ilustrirajmo tako zvezo med pojmovanjem družbe in mestom/ovrednotenjem posameznika (ter izvorom sodobnega individualizma) s sociološkim klasikom, z Durkheimom:

Čim bolj postajajo družbe obsežne in »goste«, tem bolj kompleksne postajajo, delo se deli, množijo se individualne razlike in blizu je trenutek, ko ne bo nič več skupnega med člani take družbene skupine, razen tega, da so vsi ljudje. V takih okoliščinah je neizogibno, da kolektivna senzibilnost naveže vse svoje sile na tisti edini skupni predmet, ki ostane, in mu že s tem podeli neprimerljivo vrednost in [...] religiozno naravo. (Durkheim 1992, 46–49)

Durkheim v svojem delu o samomoru izrecno govori o »kultu človeka«, o »načinu transcendence, ki je v moderni družbi priznan človeški osebi«, ki je »zato nekaj religioznega« ali celo »sveto par excellence«: »človek je tako za sočloveka bog«.

Za Durkheima je izvor individualizma, izpostavitve, sakralizacije posameznika v delitvi dela, v desakralizaciji vseh ustanov družbe »organske solidarnosti«. Lahko bi rekli, da je (sakralizirani) posameznik za Durkheima ključna kolektivna/religiozna ideja modernih družb.

2. Protestantizem kot dejavnik in deležnik individualizacije

Kot rečeno, lahko pri različnih teoretikih in raziskovalcih sodobnih družb najdemo različne razlage o izvoru, vlogi in pomenu sodobnega individualizma; ne glede na njihovo konkurenčnost ali celo izključljivost pa lahko »eklektično«, »do nadaljnega« (raziskovanja), govorimo kar o *različnih virih in dejavnikih* individualizacije: izpostavljanje posameznika kot (enako)pravnega subjekta/lastnika (nenazadnje lastne delovne sile), ki ga zahteva univerzalno uveljavljanje tržne proizvodnje (o čemer govori in kar raziskuje Marx; prim. Kerševan 1980, 165–75, 196–99); konstitucija svobodnega in enakopravnega državljana v procesih dehierarhizacije in demokratizacije »politične družbe«; vpliv rimskega prava; krščansko pojmovanja človeka kot osebe; humanizem in subjektivizem v filozofiji od renesanse preko razsvetljenstva in naprej ... Že dolgo se kot tak vir ali dejavnik (torej vsaj kot eden od virov/dejavnikov) obravnava tudi protestantizem oziroma protestantsko krščanstvo (Kerševan 2019, 11–25). Pri glasnikih modernosti je zato deležen priznanja, pri kritikih modernosti – nenazadnje dolgo časa v Katoliški cerkvi – je zato obravnavan kot sokrivec. Če smo že omenjali Durkheima in Marxa, bi tu lahko pritegnili Maxa Webra in njegove analize individualistične in individualizirajoče »protestantske etike«, še posebej v njeni kalvinistični varianti (Weber 1988).

Med novejšimi odmevnimi sociološkimi deli je o tej vlogi protestantskega krščanstva pisal Ulrich Beck v knjigi *Lastni Bog*, kjer je posebej izpostavil protestantsko »individualizacijo religije« (oziroma individualizacijo vere nasproti institucionalizirani religiji): »iznajdba lastnega Boga je bržkone srčika Luthrove revolucije« (Beck 2009, 112, 132).

Pri tem opozori, da Luthrov lastni Bog ni lastni bog postmodernih posameznikov, kjer je lahko toliko bogov, kot je različnih posameznikov. Luthru je uspelo utemeljiti subjektivno svobodo verovanja proti institucionalizirani cerkvi/religiji z neposrednim odnosom med edinim Bogom in od njega po Božji besedi evangelija nagovorjenim posameznikom ter posameznikovo vero kot odgovorom na ta Božji nagovor. Luthrov Bog je biblijski edini Bog. Kasnejša »reformacija« novih religijskih gibanj 20. stoletja je Po Becku zapoznel odmev na protestant-

sko Luthrovo reformacijo, ki je omogočila sovpadanje lastnega in edinega Boga.

Beck, ki sam ni ne teolog ne sociolog religije, se posebej opre na delo *Hansa Georga Soeffnerja*, na njegovo študijo iz leta 1988 *Luther – pot od kolektivnosti vere k luteransko-protestantskemu tipu individualnosti* (Soeffner 1995, 20–75). (Mimogrede: Soeffner je bil neposredni naslednik Thomasa Luckmanna na katedri za sociologijo védenja in sociologijo religije na univerzi v Konstanzu). Soeffner (in za njim Beck) kot sociolog ob predstavitvi Luthrovega teološkega pojmovanja predvsem izpostavi njegove (možne in dejanske) družbene konsekvence. Navede vsaj tri.

Posameznik, ki je zaposlen s samim seboj in svojim bogom, je v nevarnosti, da izgubi svoj družbeni in politični horizont. Družbene in politične krize se spreminjajo v notranje krize in se pripisujejo motenemu odnosu posameznika do lastnega boga [...], ko ljudje izgubijo »mir v Bogu« in »poslušnost do Boga«. (Soeffner 1995, 56; Beck 2009, 138)

Na koncu so takemu posamezniku lastne osebne zgodbe, lastna mala ali velika doživetja »tako pomembni, da si ne predstavlja, da kdo drug zanje ne bi bil zainteresiran: vsak razgovor se tako spreminja v avtobiografski monolog« (Soeffner, 56).

Usmerjenost k sebi, k nenehnemu samoopazovanju in samoanaliziranju naj bi bila posledica Luthrovega pojmovanja milosti, ki da je je človek deležen le po (osebni) veri. Osebna vera (v opravičenje in odrešenje »samo po Kristusu«) vključuje namreč spoznanje in priznanje lastne grešnosti, lastne krivde (*Versagen*). Ta grešnost in krivda pa nista toliko v napačnih zunanjih (ne)delih, ki kršijo konkretne zapovedi in prepovedi postave – kot tudi opravičenje ni pridobljeno s kakršnimi koli dobrimi deli v skladu s postavo –, ampak predvsem v (z)greš(e)-nih notranjih nagibih za (ne)delovanje, o katerih človeku govori vest, če ji prisluhne (in skozi katero govori Bog posebej vsakemu posamezniku). Pogosto samoprepičanje o lastni pravičnosti in pobožnosti je neizogibno obeleženo/obteženo z grešnim samozaupanjem, navsezadnje z obrnjenostjo vase in odvrnjenostjo od Boga in njegove milosti; spoznanje/priznanje grešnosti je hkrati spoznanje, da v človeku deluje skri-

ti Bog (brez katerega človek tudi lastne grešnosti ne bi mogel spoznati/priznati). Posameznik je tako usmerjen k nenehnemu samoopazovanju in samorefleksiji.

To samoopazovanje in samorefleksija sta tako usmerjena predvsem navznoter, k notranjim nagibom in motivom, ne k zunanjemu delovanju. Vera in odrešenje sta stvar duše, notranjega človeka; vera vodi do notranje svobode ne glede na ohranjeno zunanjo sužnost/hlapčevstvo (*Knechtschaft*), tako nasproti družbeni zunanosti, odnosom v družbi, kot nasproti lastni telesnosti in »mesenosti«. Soeffner seveda ne prezre Luthrovega opominjanja, da

človek ne živi le v svojem telesu, ampak *tudi* med ljudmi na zemlji. Zato ne *more* brez del nasproti njim, zato *mora* vedno z njimi govoriti in delati, čeprav mu ta dela niso potrebna za pobožnost/pravičnost in odrešenje. (Luther; podčrtal Soeffner; prim. Soeffner 1995, 53)

Po Luthru naj bi iz vere/zaupanja v Božjo milost in odrešenje – po vzgledu Kristusovega služenja – izhajala človekova svobodna usmerjenost k nesebičnemu služenju bližnjemu.

Ko/ker vsakemu (verujočemu) njegova vera zadostuje, mu je vse drugo delo in življenje na razpolago [...] za služenje svojemu bližnjemu iz svobodne ljubezni.

Po Soeffnnerju (kot nakaže s svojimi podčrtavanji) to »po natančnejšem opazovanju« vendarle pomeni, da je posamezniku prva stvar njegova notranja vera in da je (zato) najprej »sam sebi (naj)bližnji«; ljubezen do drugih ljudi je abstraktno, posplošeno usmerjena k neopredeljenu, posplošenemu služenju vsakemu človeku, po nedosegljivem vzgledu (Jezusa Kristusa).

Kdor sledi Luthrovim tekstom *kot takim* in po njihovi abstraktnosti usmerja svoje življenje – kot je bilo pogosto v tako imenovanem »protestantskem načinu življenja« –, prispeva k *novi egocentričnosti* in strukturno k *asocialni držbi do soljudi* (Soffner 1995, 54).

Luthrov nauk in napotki za krščansko življenje naj bi v vsakdanu vodili v nov tip družbenosti, v skupnost kot *skupnost posameznikov/»posamičnikov«* [*Vereinzelung in der Gemeinschaft*] (str. 47).

Zaradi poudarka na notranjih nagibih in motivih (kot terenu za preverjanje zaresnosti vere) so zunanja dela/dejanja in produkti »razvrstnoteni in nevtralizirani« (str. 47). *Interes za praktično dejavnost se umakne interesu za »nepraktično spoznavanje«* (str. 74). (Soeffner v tej zvezi opozori na drugačno usmerjenost in učinke Calvinove/kalvinistične reformacijske struje, ki jo posebej analizira Max Weber in pri kateri naj bi se gotovost vere izražala in preverjala v racionalno organiziranem »zunanjem« poklicnem/posvetnem delu »v Božjo slavo« (Soffner 1995, 67; Weber 1988)).

Pri Luthru samem vera v biblijskega Boga ne le ni izhodišče, ampak je nasprotje *take* usmerjenosti k posamezniku, k »vase zakrivljenemu posamezniku«. Seveda le, dokler in kolikor je vera v biblijskega Boga živa. »Izguba Boga«, usihanje in zavračanje te vere v novoveškem razvoju k modernosti – k čemer naj bi prispevala tudi težavnost/zahtevnost pojmovanja vere v Luthrovem smislu –, moderno vzdušje, ki »nebo prepušča angelom in vrbcem« (Heine), pa privedejo do tega, da postane posameznikov mikrokozmos tako rekoč ključni, če že ne edini pomembni *universum* in on sam edini subjekt, ki (zavedno in nezavedno) prevzame vse lastnosti Boga kot še pri Luthru edinega subjekta: svobodo, avtonomijo, ustvarjalnost (»samoizpolnjevanje«, »avtentičnost«, »kreativnost«). Sodobna »luthrovska varianta tega tipa pa še posebej meri svoje osvobajanje, svojo emancipiranost, po doseženi stopnji 'notranje svobode'«. (Soffner 1995, 66) Novoveška »teorija človeka kot subjekta je prevzela strukturni model krščanskega boga in naredila iz posameznika ego-centrični subjekt« (74).

Ob vsem poznavanju Luthrovih teoloških fines se Soeffner s takim prikazom in oceno posledic Luthrovega pojmovanja vere pridružuje starejšim kritikam (na katere se sicer ne sklicuje), na primer Herberta Marcuseja in Maxa Schelerja, kakor jih prikaže in zavrača Eberhard Jünger v delu, ki ga prikazujemo.

Marcuse ob siceršnjem priznanju, da se je v bistvu »šele z Luthrom začela svoboda duha«, hitro preide k uničujoči sodbi. »Absolutna notranjost osebe« sicer utemeljuje »transcendenco krščanske svobode nasproti vsaki posvetni avtoriteti«, toda »strašni Luthrov stavek«, da »svobodnega kristjana [...] ne more narediti nobena zunanja stvar [...] niti svobodnega niti pravičnega«, pomeni »vključiti dejansko [družbeno] nesvobodo v pojem svobode«, saj naj bi bila Luthrova svoboda notranjega človeka tako vedno že udejanjena (po Jüngel 1991, 60).

Pripisovanje svobode »notranji« sferi osebe, »notranjemu človeku«, ob sočasni podreditvi »zunanjega človeka« sistemu posvetnih oblasti; transcendiranje sistema zemeljskih avtoritet z avtonomijo zasebnosti in razuma; ločitev osebe in njenih del (osebe in službe) z »dvojno moralo«; opravičevanje dejanske nesvobode in neenakosti kot posledica »notranje« svobode in enakosti – vse to je ravno specifičnost meščanskega pojma svobode in ideološki temelj meščanskega konstituiranja avtoritete. (*Marcuse*, po Jüngel 1991, 60)

Max Scheler je leta 1919 svojo kritiko Luthra priostril kot kritiko »specifične nemške bolezni« povzdigovanja notranjosti, notranjega človeka. Ta je v največji veri utemeljena že pri samem Luthru z njegovo »religiozno delitvijo nemškega človeka na dušo, ki stoji s Kristusom na osončeni gori – zaščitená že s samo vero in ne glede na svoja dela –, in meseno telo, ki se valja in vzdihuje v svinjaku zemeljskega (Luthrove besede)« (po Jüngel 1991, 65). Že v Luthrovi »osebi in delu« naj bi prišli do izraza »korelati«: na eni strani »mistična zavest milosti, stopnjevana občutljivost za greh«, na drugi strani »pasivnost v zadevah javne morale« in »machiavelistično obarvani predlogi v političnih zadevah«. Luthrovemu pojmovanju prosto lebdeče notranjosti Scheler pridruži – ob upoštevanju vseh razlik – tudi Kantov dualizem s svobodnim *homo noumenon* in docela determiniranim *homo phaenomenon* ter Schleiermacherjevo ločitev religije od morale. »Nemško meščanstvo skuša svojo politično pasivnost in nevarno hlapčevstvo vedno znova 'trancendentalno' opravičevati in povzdigovati kot krepost«, nenazadnje prav z Luthrovo »ločitvijo zunanjega in notranjega« (Scheler, po Jüngel 1991, 66–68).

3. Jünglova teološka analiza in kritika

Eberhard Jünger se Luthru postavi v bran z natančno teološko analizo njegovega spisa *O kristjanovi svobodi* (Luther 2001, 167–93).² V tem spisu naj bi Luther najprej in najrazločneje razlikoval med notranjim in zunanjim človekom in pri tem notranjemu človeku, človekovi duši in duhu pripisal od Boga dano svobodo, zunanjemu, telesnemu, materialnemu pa nesvobodo, suženjsko služenje zunanjim stvarjem. Tako naj bi bilo razumeti znamenito Luthrovo vzporednico:

*Kristjan je svoboden gospod nad vsemi stvarmi in ni nikomur podložen.
Kristjan je suženj in služabnik vseh stvari in je vsakomur podložen.*

Luther se po Jüngerju pri svojem govoru o *dveh ljudeh* – svobodnem in zaslužnjem – v *enem* res sklicuje na apostola Pavla in uporablja iz grške filozofije in krščanske tradicije poznano razlikovanje med dušo in telesom, duhom in mesom, notranjostjo in zunanjostjo ter pri tem stavi na dušo, duha, notranjost na račun drugega pola. S tem naj bi po očitkih kritikov prispeval k »degradaciji krščanstva v religijo pobožne notranjosti«.

Toda ob uporabi takega slovarja in z njim povezanega pojmovnega razlikovanja dveh narav, *spiritualis et corporalis*, naj bi Luther izvedel bistveno teološki premik, ki ga tako njegovi kritiki kot sledilci običajno prezrejo. *Najprej*: duša pri Luthru (in že prej pri apostolu Pavlu) ni prvenstveno nematerialni, duhovni, neumrljivi, dobri pol/par k materialnemu, minljivemu, zunanjemu, slabemu. Duša je celotno človekovo

2 Prvič je Luthrov spis *Von der Freiheit eines Christenmenschen* (1520) izšel v prevodu Valentina Kalana pod naslovom »O svobodi krščanskega človeka« (*Časopis za kritiko znanosti* 6, št. 29/30 (1978), 245–69). Urednik in prevajalec v slovenski izdaji Luthrovih *Izbranih spisov* (Ljubljana: Nova revija, 2001) Nenad Vitorovič se je odločil za prevod/naslov »O kristjanovi svobodi«, urednik in prevajalec izbora Martin Luther, *Tukaj stojim: teološko politični spisi* (Ljubljana: Krtina, 2002) Božidar Debenjak pa za naslov »O svobodi človeka kristjana«. Vsi trije prevodi/naslovi so smiselni in (naj) se še naprej uporabljajo: »kristjan« je pomensko ustrezen in jezikovno elegantnejši; za »krščanskega človeka« in »človeka kristjana« lahko govori posebej dejstvo, da Luther v latinski verziji spisa včasih piše kar o človeku, brez dodatka kristjan/krščanski.

življenje v razmerju do Boga; telo, meso, zunanost so človeško življenje, vključeno v zunanja posvetna razmerja in dogajanja. Duša je prostor svobode in sužnosti, greha in odrešenja, dobrega in slabega; notranost ni le prostor dobrega, večnega, odrešenja nasproti slabi, grešni, nesvobodni zunanosti. In *drugič*, bistveno, v tej duši se zgodita (ali ne zgodita) s strani Boga in po Bogu človekovo opravičenje in odrešenje, zaradi katerih je notranji človek svoboden nasproti zunanemu svetu. Duša ni svobodna nasproti zunanji stvarnosti zaradi svoje duhovne narave, temveč zaradi svobode, ki jo je človeku/duši pridobil in podaril Kristus. Ta dar sprejema duša po veri, ki/ko sprejema Božjo besedo evangelija in s tem Kristusa samega. In *tretjič*: sprejemanje Božje besede v dušo po veri pomeni, da se človek lahko odvrne od sveta in njegovih del (in svojih del v svetu) in obrne k sebi, navznoter. Toda obrnitev k sebi pomeni zdaj (torej v veri in po veri) obrniti se h Kristusu, k Božji besedi v meni, ki je prišla od zunaj in me zato usmerja navzven na način, kot je prišla k meni v dušo – na način svobodnega, zastonjskega služenja ne sebi, ampak drugim, bližnjim. »Kažipotni« sta dve podobi. Novozavezna: »Kar ste storili kateremu od mojih najmanjših bratov, ste meni storili« (Mt 25,40), in Avguštinova: »Bog mi je bližji, kot sem sam sebi« (*intimior intimis meis*). Služiti bližnjemu tako za verujočega človeka ni le poljuben dodatek, ki ga lahko tudi ne bi bilo, še manj je le tvegana/nezaželena pot iz samozadostne, čiste, varne notranjosti. Kristjan je svoboden in nikomur podrejen in hkrati – glede na to, kako je to svobodo dobil in kako v njem obstaja – služabnik vsem in svobodno vsem podrejen.

Svobodno pomeni brez prisile in brez računa. Seveda po Luthru zunanji človek v svetu vedno tudi računa, preračunava koristi, nevarnosti, svoje moči in moči drugih (materialne, socialne, psihične); kot bitje sveta ne more drugače. Toda obstoj in mera svobodnega, nesebičnega čustvovanja in delovanja, čiste empatije in ljubezni je znak, da je človek tudi že (čeprav še ne v celoti) *novi* človek (»notranji človek«), in znak, da nad *starim človekom*, starim Adamom, zmaguje novi Adam, *novi človek*. Ker pride do osvoboditve in usmeritve k nesebični ljubezni po veri, sta zmožnost in dejanskost take usmeritve, take svobodne ljubezni hkrati edini pravi dokaz zaresne vere, zaresnega sprejemanja Božje milosti ...

Luther sam govori (kot tudi apostol Pavel) v isti sapi o notranjem, duhovnem, novem človeku. Le zgoraj nakazano pozorno branje in interpretacija upoštevata *novost* Luthrovega razumevanja novega/notranjega človeka in neutemeljenost kritik, ki mu pripisujejo krivdo za »sprevrženje krščanstva« v egocentrično in pasivizirajočo »religijo pobožne notranjosti«.

Tako Jünger v našem povzetku. Več in natančneje v izbranih prevedenih odlomkih iz njegovega dela, ki sledijo temu uvodu.

4. Sociologija in teologija

Jünger analizira in razpravlja kot teolog. Nismo slučajno prikazali nekaterih kritik Luthra s strani sociologov, ne pa na primer drugih luteranskih, kalvinističnih ali katoliških teologov. Sociolog, ki/če dobro opravlja svoj posel, lahko ne glede na prepričljivost takih teoloških analiz vztraja pri svojih tezah/trditvah in kritikah, če lahko pokaže, kako so *ljudje, akterji in razlagalci*, razumeli in uporabljali versko-teološka pojmovanja in napotila (v našem primeru Luthrova). Kot je ob svojih analizah »protestantske etike«, pojmovanja predestinacije in poklica poudaril Max Weber, sociologija ne presoja pravilnosti teoloških pojmovanj in interpretacij ali njihove pomembnosti znotraj versko-teološkega sistema. Raziskuje, kako so jih akterji razumeli in uresničevali, katere so izbrali in sploh poznali. Pri tem se lahko opira na izrecne in zapisane vire ali si pomaga s konstrukcijo idealnih tipov (na primer »luteranskega vernika 18. stoletja v Nemčiji«). Toda ko je s strani teologov pokazana/dokazana možnost drugačnega teološkega razumevanja, sociologija ne sme več izrekati posplošenih (ob)sodb o vplivu na primer »protestantizma« ali »Luthrovega nauka« na ...; posebno pozornost mora posvetiti raziskovanju, zakaj so se v nekem obdobju in okolju pojavile in uveljavile prav določene interpretacije in selekcije, s katerimi drugimi idejami so bile v soglasju in konvergentne v učinkih, s katerimi so se spopadale, kdo so bili njihovi glasniki. Spet je prav Max Weber s svojimi hipotezami in analizami lahko za vzgled (Weber 2015). V našem primeru: kaj vse je dajalo vetra v jadra moderne individualizacije religije in še posebej njene privatizacije, vse do pravega malikovanja človekove »notranjosti«;

kaj vse deluje/učinkuje v zadnjih desetletjih v nasprotni smeri nove kolektivizacije in/ali politizacije, pozunanjenja religije. S katerimi ladjami je plula individualizacija religije v isti smeri, katere ladje plujejo danes v nasprotni smeri, kje in kako prihaja do trkov in blokad. Če na ta vprašanja iščejo odgovore predvsem sociologi, pa brez teologov in predstavnikov cerkva niso mogoči odgovori na vprašanja, ali je zato treba pluti previdno, zadržano ali, nasprotno, ostro in pospešeno, ali je morda treba iskati nove poti v isti smeri ali spremeniti smer. Sociologi večinsko presojujejo, da je protestantizem s svojo individualizacijo (religije) bil dejavnik in deležnik uveljavljanja individualizacije v kontekstu razvoja zahodnih družb (prim. Kerševan 2018). Ob sodobnem razmahu individualizma na eni strani in njegovi krizi in kritiki na drugi pa je »pravilno« razumljeni protestantski individualizem (kot ga prikazuje Jünger ob Luthrovem spisu) v sedanjem kontekstu lahko pomembna zavora absolutiziranemu, brezobzirnemu individualizmu, a tudi temu, da bi individuuma in individualizem (spet) žrtvovali novemu kolektivizmu, novim/starim kultom in bogovom različnih skupnosti (v njihovih neizogibnih medsebojnih spopadih). Kakšno dejansko težo/vpliv ima in bo imel v sedanjih in bodočih razmerjih sil in silnic, je stvar raziskovanja in presoje sociologov, toda odgovornost in naloga teologije ter teologov ostaja skrb za resnico in resničnost vere: spomin na Luthrov spis naj jih opomni na to (sklene svoj prikaz Eberhard Jünger).

LITERATURA

- Beck, Ulrich. (2008) 2009. *Lastni Bog*. Ljubljana: Claritas.
- Durkheim, Émile. (1897) 1992. *Samomor*. Ljubljana: Studia humanitatis.
- Flore, Sergej, in Marko Kerševan. 1996. *Religija in (sodobna) družba*. Ljubljana: ZPS.
- Jünger, Eberhard. 1991. *Zur Freiheit eines Christenmenschen: Eine Erinnerung an Luthers Schrift*. München: Kaiser.
- Kerševan, Marko. 1980. *Razredna analiza in marksistična družbena teorija*. Ljubljana: Delavska enotnost.
- . 2018. »Reformatorska teologija in moderni človek.« *Stati inu obstatu: revija za vprašanja protestantizma* 14 (28): 11–26.

- Luther, Martin. (1520) 2001. »O kristjanovi svobodi.«V *Izbrani spisi*, 167–93. Ljubljana: Nova revija.
- . (1520) 2002. »O svobodi človeka kristjana.« V *Tukaj stojim: teološko politični spisi*, ur. Božidar Debenjak, 69–87. Ljubljana: Krtina.
- Soeffner, Hans-Georg. 1995. »Luther – Der Weg von der Kollektivität des Glaubens zu einem lutherisch-protestantischen Individualitätstypus.« V *Die Ordnung der Rituale: Die Auslegung des Alltags 2.*, 7–25. Frankfurt na Majni: Suhrkamp.
- Weber, Max. (1905) 1988. *Protestantska etika in duh kapitalizma*. Ljubljana: Studia humanitatis.
- . 2015. *Izbrani spisi iz sociologije religije*. Ljubljana: Studia humanitatis.

Eberhard Jüngel **O svobodi krščanskega človeka³** **[izbrani odlomki]**

1. Kaj je »krščanski človek«? Luthrova teza

Luthrov traktat *De libertate christiana* naj bi bil po Luthru (kot piše v pismu papežu Leonu X.) »*summa krščanskega življenja*«. V prvem odstavku nemške verzije spisa je zato napovedano temeljito spoznanje o tem, »kaj je krščanski človek«. [...]

[55– 59] Temeljna teološka izjava se glasi:

Krščanski človek [kristjan] je svoboden gospod nad vsemi stvarmi in ni nikomur podložen.

- 3 Eberhard Jüngel, *Zur Freiheit eines Christenmenschen: Eine Erinnerung an Luthers Schrift* (München: Kaiser, 1991). Tretje poglavje (str. 54–115), iz katerega so prevedeni odlomki, nosi isti naslov kot sam Luthrov spis iz leta 1520, ki ga Jüngel v tem poglavju obravnava in citira. Luthrov spis je sicer izšel v nemški verziji (*Von der Freiheit eines Christenmenschen*), po kateri je tudi slovenski prevod iz leta 2001, in v latinski verziji z naslovom *De libertate christiana*. Jüngel uporablja tudi *latinsko verzijo* in v opombah navaja latinske citate iz Luthrovega spisa. Naš izbor/prevod odlomkov iz Jünglovega spisa je brez latinskih in sicer maloštevilnih drugih opomb. Besede in stavki med narekovaji so iz Luthrovega spisa. Podčrtavanja so avtorjeva. Vse opombe pod besedilom so uredniške/prevajalčeve, prav tako dopolnila/pojasnila v oglatih oklepajih [] v besedilu.

Krščanski človek je suženj in služabnik [služec hlapec] vseh stvari in je vsakomur podložen.⁴ [...]

Takoj lahko opazimo, da je en in isti človek – in to prav krščanski človek, kristjan – tako gospod kot suženj/hlapec. Tako razumevanje svobodnega gospodarja radikalno spremeni razumevanje gospodstva. Povezava gospodovanja in sužnosti v istem subjektu zveni dialektično. [...] Da bi to dialektiko krščanskega bivanja prikazal kot neprotislovno, se Luther sklicuje na Pavlovo razlikovanje med *dvema* človekoma v *enem in istem* jazu in ga ubesedi tudi kot razlikovanje med dvema naravama v istem človeku, kot to poznamo iz kristološkega jezika v stari Cerkvi in kasnejši tradiciji: »vsak kristjan je dvojne narave«. Fundamentalno antropološko razlikovanje se izraža v različnih terminologijah, med katerimi se je najbolj uveljavilo razlikovanje med *notranjim* in *zunanjim* človekom [...]. Prav to razlikovanje pa nam je danes že skoraj povsem tuje. Živimo v svetu, kjer mora biti vse *zunanje*, tako da *notranjega* ne le več ni, ampak je »notranjost« postala beseda za označevanje neke fatalne dimenzije. [...] Zato ne čudi, da so Luthrovo pojmovanje svobode, njegov pojem vere in njegova teologija, sploh v novejšem času, postali sumljivi na povsem nov način prav zaradi njegovega temeljnega razlikovanja med notranjim in zunanjim človekom, ki naj bi utemeljevalo neprotislovno povezanost med svobodo in služenjem, med gospodovanjem in sužnostjo v kristjanovem življenju. Ko se danes polemizira proti »sprevrženju« krščanstva v »religijo pobožne notranjosti«, se dejansko misli nanj, čeprav se ga ne imenuje. In to kljub temu, da to, kar se zavrača kot »religija notranjosti«, nima tako rekoč nobene zveze z njegovim razlikovanjem notranjega in zunanjega človeka [...]. Traktat *O svobodi krščanskega človeka* je klasična demonstracija, v *kakšnem smislu* je po njegovem to razlikovanje mogoče in potrebno. S tem besedilom lahko na novo razumemo izvorno teološko misel o razlikovanju med »notranjim«

- 4 O dilemah pri prevajanju teh Luthrovih besed pretehtano piše v opombah prevajalec Luthrovega spisa v slovenščino v Luthrovih *Izbranih spisih* (2001) Nenad Vitorović, posebej o prevajanju »Christenmensch« – krščanski človek/kristjan, »dienstbarer Knecht« – služec hlapec/suženj (Luther 2001, 167; glej opombo 2 in literaturo v Uvodnem pojasnilu).

in »zunanjim« človekom in odstranimo običajne nesporazume pri govoru o »notranjem človeku«. ⁵ [...]

3. Človek med Bogom in svetom

[69–73] Luther se pri razlikovanju med notranjim in zunanjim človekom opira na 2 *Kor* 4,16 in *Gal* 5,17: »čeprav naš zunanji človek razpada, se naš notranji iz dneva v dan obnavlja« in »kajti meso si želi, kar je zoper Duha, Duh pa, kar je zoper meso« [...]. Nasprotje med duhom in mesom, notranjim in zunanjim človekom, naj bi pomagalo razumeti in utemeljiti Luthrovo dialektiko, dva 'nasprotujoča si govora' o svobodi in sužnosti enega in istega (krščanskega) človeka. »Vsak krščanski človek je dvojne narave, duhovne in telesne«, ali v latinski verziji še splošneje: »*homo enim duplici constat natura, spirituali et corporali*«. Povezava z obema zgoraj citiranima Pavlovima stavkoma navaja na misel, da je človek po svoji duhovni naravi svoboden gospod nad stvarmi in nikomur podrejen, po svoji telesni naravi pa služoč hlapec vseh stvari in vsakomur podložen. Tako bi imeli opravka z varianto platonsko-avguštinske antropologije [...]. Vendar lahko v stvarni logiki in v jezikovnem kodiranju miselne poti traktata spoznamo poseben način (Luthrovega) teološkega govora o smislu uporabljenega razlikovanja med notranjim in zunanjim človekom (in notranjostjo in zunanjostjo sploh) [...].

Luther povsem v skladu s tradicijo umesti kristjanovo svobodo v »navznoter obrnjenega duhovnega človeka«. Toda notranjemu človeku ne pripiše le svobode (*libertas*), ampak tudi sužnost (*servitudo*), pri če-

- 5 V našem izboru odlomkov iz Jünglovega spisa sledimo osnovnemu toku njegove razlage Luthrovega razlikovanja in pojmovanja »notranjega« in »zunanjega človeka« v njegovem »zagovoru« Luthra pred obtožbami, da (s tem) odvrča človeka/vernika od zavzetosti za soljudi in delovanja v svetu (ki smo jih tudi po Jünglu povzeli v uvodnem pojasnilu). Nismo prikazali nekaterih (pod)tem, povezanih z vodilno in izbrano, čeprav so sicer pomembne za širše razumevanje. Mislim predvsem na samo *pojmovanje vere*, ko Jüngel nasprotuje, da bi znane in provokativne Luthrove formulacije o »veri, ki ustvarja bogove« (*fides creatrix divinitas*) ali »kakor veruješ, tako imaš boga« razumeli v duhu Ludwiga Feuerbacha in tradicije, ki seže nazaj do Ksenofona. O Jünglovem pojmovanju vere glej Eberhard Jüngel, »Le po veri (sola fide)«, *Poligrafi* 6, tematska št. 21/22 o protestantizmu (2001): 159–80.

mer svobodo obravnava kot vzporednico z *iustitia*/*Frömmigkeit* [pravičnost/pobožnost], sužnost pa z *iniustitia*/*Bosheit* [krivičnost/zlobnost]: »njegova pobožnost in svoboda, kot tudi njegova zlobnost in ujetost, nista niti telesna niti zunanja« [...]. Po Luthru zunanje stvari – kot imenuje vse (po)svetne pogoje in dogajanja človeškega bivanja – »ne sežejo do duše, je niti ne osvobajajo, niti vklepajo, niti jo naredijo pobožno ali zlobno«. Duša pa je človekovo življenje v odnosu do Boga, ki ga je treba razlikovati od življenjskega odnosa do vsega, kar ni Bog. *Zato* je »(krščanski) človek po duši imenovan duhovni, novi, notranji človek«, po »mesu in krvi«, po posvetnem življenju, pa »telesni, stari, zunanji človek« [...]. Notranji človek je antropološko mesto, kjer se odloča tako o človekovi svobodi kot o sužnosti [...]. Zato je toliko pomembnejše, da v miselnem toku [Luthrovega spisa], ki ga prežemajo odmevi avguštinizma, izluščimo nagib, ki daje Luthrovi uporabi razlikovanja med notranjim in zunanjim človekom specifično teološko poanto.

4. Človek med novim in starim

[...]

[73–76] Na očitke o slabih posledicah njegovega nauka o človekovi svobodi, češ da je dovolj biti dober in ničesar ne delati, Luther odgovarja: »Tako bi pač bilo, če bi bil ti zgolj notranji človek in postal povsem notranji in duhoven, a to se ne bo zgodilo do sodnega dne. Na zemlji je in bo zgolj začetek in naraščanje v tej smeri, ki bo dovršeno šele na onem svetu.« [...] Po Luthru zunanji človek – in ustvarjeni svet – ne premine toliko zaradi ontološke minljivosti vsega zunanjega, medtem ko naj bi notranji človek obstal zaradi ontološke udeležnosti na Božji večnosti. [...] Da bo zunanji človek obstajal do sodnega dne hkrati z notranjim, potem pa bo *prešel/preminul*, tako po Luthru pomeni, da lahko zunanje človeka imenujemo *stari človek*, medtem ko je notranji človek na *novo* nastali človek in zasluži, da ga imenujemo *novi človek*. [...] Razlikovanje med starim in novim človekom, ki ga Luther od vsega začetka uporablja vzporedno z razlikovanjem med notranjim in zunanjim, je predvsem *kristološko* pogojeno. [...]

Duša – to je notranji človek – je mesto odločanja o človekovi svobodi in nesvobodi, ker živi od tega, da »ima besedo«. Ne svojo lastno besedo, ampak *tuj*o, Božjo besedo, ki nagovarja človeka in prav *s tem* razlikuje/razločuje [*unterscheidet*] notranjega človeka od zunanjega, novega od starega. Od zunaj prihajajoča Božja beseda šele obrne človeka navznoter in ga s tem kot notranjega človeka razloči od njega samega kot zunanjega. S tem je tudi povedano, da je notranji človek konstituiran od zunaj. K sebi pride od zunaj. [...]

[80– 82] V nasprotju z vase, v svojo notranjost, zaprtim jazom, se notranji človek pusti *priklicati iz sebe* in *zmore iziti iz sebe* ter tako postati novi človek. Notranji človek lahko zapusti sebe, se lahko napoti proti drugim, se jim lahko posveti in se lahko zanese nanje. Ker mu evangelij nalaga, da se »preda Kristusu in mu zaupa«, mora notranji človek iziti iz sebe, da bi tako – pri nekom drugem! – postal novi človek. Notranji človek je po besedi, ki ga nagovarja, obrnjen navznoter in hkrati s tem odvrnjen od sebe. Navznoter obrnjeni človek obstaja v obratu od znotraj navzven. [...] Notranji človek je tako v nastajanju in v je v tem smislu novi človek; le ko ostaja pri sebi, je nujno stari človek. [...] Kot je rekel Luther v drugem kontekstu, bi bil tak nase fiksiran človek, *homo incurvatus in se*, vase zakrivljen človek, ki »išče v vsem le sebe in sebi prikroji ne le materialne, ampak tudi duhovne dobrine.« [...]

Glede na dejansko nesvobodo človeka je zatrjevanje, da notranji človek lahko gre iz sebe, le nekaj abstraktnega. Krščansko oznanilo je usmerjeno k temu, da bi to postalo konkretno, da bi se udejanjilo. [...] Božja beseda je namreč tista, ki notranjemu človeku dovoli, da gre iz sebe. Z dogoditvijo Božje besede postane stavek, da notranji človek – v nasprotju z zunanjim – lahko gre iz sebe, konkreten in splošno veljaven stavek. Notranji človek je človek, *ki je poklican*, da izide iz sebe; v konkretnosti je to vedno človek, ki je poklican iz svoje *izgubljenosti*. [...]

6. Vesela zamenjava: človek kot bitje obrata

[83–87] Nobene stvari ni ne na nebu in ne na zemlji, po kateri in v kateri bi bila duša živa in *svobodna*, razen Božje besede o Kristusu. [...] Luther poudarja, »da ni dovolj pridiga, ki predstavlja Kristusa in nje-

govo delo kot neko zgodovino in kroniko«. Ne zadošča tudi pridiga o Kristusovem trpljenju, ki vzbuja »sočutje«. Jezus Kristus mora biti s pridigo oznanjan tako, »da v tebi in meni iz tega zraste in se ohrani vera«. To pa se zgodi, če se pridiga, »da je Kristus zate in zame in da v nas deluje, kar je bilo o njem povedano in kakor je bil označen«. [...]

»Vesela menjava [Wechsel]«, ki se zgodi v Jezusu Kristusu, je dejansko dogodek (pre)obrata [Wende] od starega k novemu, dogodek, ki nesvobodnega človeka naredi svobodnega gospodarja vseh stvari, ki ni podrejen nikomur. [...]

7. Temelj menjave: Bog v osebi Jezusa Kristusa

[88–89] To »veselo (za)menjavo« sprejme in potrdi (ne konstituira!) vera [...].

Le zaradi osebne enotnosti človeka Jezusa z Bogom lahko o Jezusu Kristusu zatrjujemo, da je njegova pravičnost močnejša od vseh grehov vseh ljudi, njegovo življenje močnejše od vsake smrti, njegovo odrešenje nepremagljivo od vsakega pekla. Svoboda človeka, ki izhaja iz odrešujoče združitve Jezusa Kristusa z notranjim človekom, je utemeljena v kristološki enotnosti Boga in človeka. Le tako je razumljivo, da lahko ekskluzivni *Božji predikat svobode* zdaj pripišemo tudi krščanskemu človeku. Trditev o kristjanovi svobodi predpostavlja dejavno in trpno/trpečo [leidende] Božjo navzočnost v človekovem bivanju. [...] Združitev Boga s človeškostjo in odtod izhajajoča enotnost Jezusa Kristusa z grešnikom pa je zgolj in samo Božji dar. [...]

8. Izvršitev menjave: Jezus Kristus in njegove službe

[93–99] Poanta kraljevskega vladanja in duhovniške službe Jezusa Kristusa je po Luthru prav v ukinitvi [Aufhebung] razlikovanja med vladajočimi in vladanimi, med duhovniki in laiki. [...] Kot človek, ki je z *Bogom ena oseba*, je Jezus Kristus nasproti vsem ljudem *novi človek*. Kot prvorojenec Boga Očeta in Marije ni nasproti ljudem le poseben kraljevski človek in veliki duhovnik, temveč kralj in duhovnik, ki

spreminja bivanje vseh ljudi tako, da iz vladanih naredi vladajoče, iz laikov duhovnike [...].

In prav ta *preobrat* je tisti dogodek v svetu, ki zahteva razlikovanje med starim in novim, telesnim in duhovnim, zunanjim in notranjim. Enotnost Boga s človekom Jezusom pove, da je Bog prišel bliže človeškosti, kot pa ta zmore biti blizu sama sebi [...]. Kraljestvo in duhovništvo Jezusa Kristusa, ki naredi za kralja in duhovnika vsakega vernika, pove, da pride Bog s svojim evangelijem po človekovi veri vsakemu verujočemu človeku bližje, kot si zmore biti blizu človek sam. Ta *Božja bližina*, ta – z Avguštinom – *intimior intimis meis*, konstituira *teološko* razlikovanje med *zunaj* in *znotraj*. Če mi pride Bog v Jezusu Kristusu bližje, kot si zmorem biti blizu sam, potem *sem* »navznoter obrnjen človek«, ki lahko gre iz sebe (ker me on, ki deluje v meni, izvleče iz mene samega); prav v dejanju »izhoda iz sebe« pa sem svoboden gospodar vseh stvari in nikomur podrejen. To se zgodi v veri.

Ko je [po veri v Kristusa] Bog *v nas*, smo mi *zunaj sebe*: »Krščanski človek [...] ni v samem sebi, ampak v Kristusu. Z vero gre preko sebe k Bogu.« [...] »Kdor sprejme Božjo besedo z zaresno vero, tega duša se bo povsem združila z njo in vse kreposti besede bodo postale tudi njene«. Notranji človek je torej človek, ki eksistira v skupnosti z Bogom in ki dejansko izkusi to skupnost kot skupnost besede. [...] Kot od Božje besede neposredno nagovorjen je človek *bitje obrata*, določen za to, da v veri v Jezusa Kristusa postane tudi sam *novi* človek; le v *nasprotovanju* Božji besedi, ki ga neposredno brezpogojno nagovarja, lahko ostane *stari* človek. [...]

9. Smisel menjave: svoboda človeške osebe

[101–107] Verujoči človek iz hvaležnosti do Boga stori vse, da bi služil Bogu z »radostjo in veseljem«, »zastonj«, »v svobodni ljubezni«, toda »v svojem mesu naleti na voljo, ki temu nasprotuje, saj hoče služiti svetu in slediti temu, kar jo zamika«. [...] Zunanjega človeka je treba zato obvladovati, da stori, kar je zapovedano; notranji človek mora vladati zunanjemu in ga usmerjati k dejavnosti, ki je v skladu z vero notranjega človeka, tako, da postanejo dela zunanjega človeka dejanja ljubezni. [...]

Jezus Kristus je za vernika merodajen kot vzor: kot je Jezus svobodno postal suženj, »tako naj se tudi krščanski človek svobodno odloči, da bo služabnik in pomagal svojemu bližnjemu«. [...] Luthrovo razločevanje notranjega in zunanjega človeka v isti osebi torej gotovo nima za cilj, da bi teološko razvrednotilo kristjanov odnos do sveta na račun neke »čiste notranjosti«, ki bi kot svobodno lebdeča ostajala sama zase – »ideala, ki ne bi vključeval nobene vsebine, nobene pozitivne vrednosti [...]«, kot je polemiziral Scheler. Prav tako ni mogoče trditi, da se naš spis »izteče v opravičevanje dejanske nesvobode in neenakosti kot posledice notranje svobode in enakosti« (Marcuse).⁶ Prav nasprotno.

Da gre Luthru za nekaj nasprotnega od tistega, kar se mu pripisuje, pokažejo prav njegove vzporednice med usklajenostjo notranjega človeka z Bogom na eni strani in usklajenostjo zunanjega človeka z notranjim na drugi. Zunanji človek naj bo v takem odnosu do notranjega, kot je ta do Boga. [...] Luther sicer izrecno poudarja, da je usklajenost notranjega človeka z Bogom izključno Božje delo in da človek pri tem ni akter, temveč ga je treba videti zgolj kot poslušalca in verujočega. [...] Toda Jezus Kristus (ki nas je kot *sacramentum* osvobodil brez našega prispevka), hoče biti tudi vzgled (*exemplum*) in kliče osvobojenega človeka, da mu sledi. Zato mora zdaj ta postati dejaven, postati iz poslušalca besede njen akter, udejanjati svojo vero v ljubezni. [...] Jezus Kristus je dejavna in oblikujoča sila tudi kristjanovega posvetnega življenja. [...]

Luthrovega namena ne moremo bolj zgrešiti, kot če mu pripisujemo, da je njegovo razlikovanje med notranjim in zunanjim človekom (v njunem medsebojnem spopadu) *plaidoyer* za antropološki dualizem z »dvojno moralo«. [...] Če bi se odpovedali razlikovanju med notranjim in zunanjim človekom – v kakršni koli že terminologiji izraženem –, bi morali razumeti človeka zgolj kot delujočega, ki v svojem delovanju sam udejanja samega sebe. V tem primeru sem jaz svoje dejanje. [...] In v takem primeru je Bog (tako kot svet) obravnavan kot sredstvo človekovega samouresničevanja ali pa se ga povsem ignorira: kot alternativa se ponujata služenje malikom ali ateizem, praznoverje ali nevera. [...]

6 Marcusejeve in Schelerjeve kritike, ki jih navaja Jüngel, smo povzeli/nakazali v Uvodnem pojasnilu.

S teološko kategorijo notranjega človeka se ontološko vztraja, da človek ne naredi samega sebe za to, kar je, da se torej ne more sam pridobiti in posedovati. Cilj samouresničevanja/samoudejanjanja [*Selbstverwirklichung*] je samoposedovanje, neomejevano imetje [*Selbsthabe*] samega sebe. Temu cilju služi tudi filozofsko razlikovanje notranjega in zunanjega, ko se človeku, osvobojenem zunanjih vezi, obljublja, da ne bo nikogaršnja posest/lastnina in bo lahko posedoval sam sebe brez vsakih omejitev. Luthrov – od Pavla prejeti – govor o notranjem človeku pa ravno oporeka, da bi človek lahko posedoval, lahko imel samega sebe. Človek je odtegnjen samemu sebi, zato da je in da postaja. To zadošča. Tako je, če je človek to, kar postane po Božji milosti. Z našim delovanjem postanemo imetniki, ki hočejo nekaj imeti, da bi lahko imeli samega sebe. Z Božjo milostjo postanemo verujoči in ljubeči. V veri in ljubezni postanemo iz imetnikov zopet bivajoči (in kot taki v nastajanju), na katerih Bog gradi. Človek je odtegnjen samemu sebi v svoje lastno dobro in tako svoboden za soljudi in svoboden za služenje z deli.

10. Posledica menjave: služenje z deli

[107–114] [...] Luther: »Človek v svojem umrljivem telesu ne živi zase, temveč za vse ljudi na zemlji; da, živi samo zanje in ne zase. [...] To je resnično krščansko življenje, tu je vera, ki je dejavna preko ljubezni, ko gre človek z veseljem in ljubeznijo na delo v najsvobodnejšem suženjstvu, ko rad in prostovoljno služi drugemu.« Luther ne oznanja individualizma krščanskega življenja, temveč daje besedo njegovi družbeni strukturiranosti. *Vita christiana* naj bo oblikovana po Kristusovem vzgledu, tako da iz preobilja življenja notranjega človeka (ki mu ga dolgujemo) »svobodno, veselo in zastonj« delamo, kar je Bogu všeč. Tako postane eden drugemu Kristus. Tudi družbene in državljanske dolžnosti v smislu Rim 13 in Tit 3 kristjan izpolnjuje »iz ljubezni in svobode«.

V etičnem in socialnoetičnem pogledu Luther visoko vrednoti *enotnost* notranjega in zunanjega človeka. V tej dimenziji naj se dobljena svoboda vere tako rekoč izživi, iz-dela. Toda ta enotnost mora šele nastajati, in sicer tako, da pride do izraza plodnost predpostavljenega razlikovanja. To pa je v dveh primerih. [...]

Če je notranji [novi] človek po Božji milosti in veri usklajen z Bogom, se za to lahko zahvali le Bogu. Za to sam ni odgovoren. Je pa zato toliko odgovornejši Bogu za to, kar bo *kot tak* naredil iz sebe. [...] Brez tega temeljnega razlikovanja bagateliziramo notranje nasprotje v človeškem bivanju in njegovem svetu ter nasprotovanje Bogu, ki se v tem izraža. [...] Razlikovanje med zunanjim in notranjim človekom nas zavaruje pred naivnim pojmovanjem, da je mogoče Božje kraljestvo neposredno izenačevati z enim od kraljestev tega sveta. Hkrati pa s tem, ko postavlja notranjega človeka kot novega nasproti zunanjemu in staremu, zavaruje pred defetističnim pojmovanjem, da je kristjanu dovoljeno, da se ob pogledu na tek sveta prepusti religiozni spekulaciji. »Tu se ne sme biti nedejaven.«

V protislovnem posvetnem življenju je treba »z veseljem in radostjo« božjo službo razumno praznovati z dejavnostjo v dobro ljudi, opravljano iz »svobodne ljubezni«. Kjer take dejavnosti ni, tudi ni ljubezni in krščanske svobode, ampak monarhično vlada greh. [...] Razlikovanje med notranjim in zunanjim človekom ne govori za dualizem, a tudi ne za identiteto med tem in onim svetom, temveč omogoča, da vzamemo antropološko zares, da je že na zemlji »začetek in naraščanje«, pa čeprav res le začetek in naraščanje, novega, »ki bo uresničeno v onem svetu«. Z delovanjem ljudi to novo ne bo uresničeno, saj na zemlji ne more biti, toda to ravno sili k delovanju v tem starem svetu tako, da bo v njem nastal vsaj nastavek (pris)podobe kraljestva svobode. [...]

»Velja naj pravilo, da naj dobrine, ki jih imamo od Boga, tečejo od enega k drugemu in postanejo splošne.« Tako kot tečejo Božje dobrine od Jezusa k nam – potem, ko nas je vzel za svoje, kot bi bil nam enak –, tako naj od nas tečejo dobrine k tistim, ki jih potrebujejo.

Luther: »[...] celo tako, da bom za svojega bližnjega zastavil pred Boga tudi svojo vero in svojo pravičnost, da prekrijem njegove grehe, jih vzamem nase in ravnam kot bi bili moji – prav tako, kot je vsem nam storil Kristus. Glej, to je narava ljubezni, kjer je resnična/zaresna [*wahrhaftig*]. Resnična/zaresna pa je, kjer je resnična/zaresna vera.«

Odlomke izbral in iz nemščine prevedel Marko Kerševan

Vinko Ošlak

VERSKI PROBLEM SLOVENSTVA SKLEPNA MISEL¹

Večina stvari, ki Slovence jezijo ali žalostijo in jih ti imajo za »problem«, so v resnici težave, kakor jih imajo vsi narodi na zemlji. Obstaja pa tudi resničen problem, namreč problem s tremi neznankami, in le tako je kaka težava lahko tudi res problem, ki Slovence ohranja v vrtincu ali začaranem krogu, iz katerega ne najdejo izhoda in rešitve.¹

Ta problem ni ekonomija, kakor menijo tisti, ki so po 45 letih svoje »ekonomije« pogrnilo prav na tem izpitu, kakor so doslej na njem pogrnilo vsi poskusi socializma v človeški zgodovini. Pogrnilo pa so prav zato, ker ekonomije, ki je gotovo zelo pomembna stvar, niso znali uvrstiti na pravo mesto na lestvici nujnega, potrebnega in želenega. Nujno je samo eno. Potrebne stvari so določene z našim fizičnim, duševnim in duhovnim ustrojem. Zelene stvari pa so lahko take, ki nam lahko tudi koristijo, a raje take, ki nam škodujejo. Jezus je Marti to sežeto povedal, ko si je dala preveč opraviti z »gospodinjskimi nujnostmi«:

Marta, Marta, skrbi in vznemirja te veliko stvari, a le eno je potrebno. Marija si je izvolila dobri del, ki ji ne bo odvzet. (Lk 10,41–42)

Ta problem ni ekologija, kar menijo tisti, ki so sicer videli, da jim njihov monistični, namreč materialistični svetovni nazor, ki je postal nova religija, ni pomagal v gospodarstvu, in danes skušajo reševati svet

¹ Sklepno poglavje iz neobjavljene knjige z istim naslovom, brezplačno dostopne pri avtorju: vinko.oslak@gmail.com

z »varovanjem narave« in so tako svojo tradicionalno rdečo zastavo namočili v zeleno barvo, pod katero danes nastopajo. A tudi tu so lestvico obrnili in je na vrhu varovanje žab, kuščarjev in podobnih živali, čisto na dnu, pravzaprav že zunaj območja kakršne koli vrednosti, pa je pristal človek, čeprav ga imajo v svojem naziranju še vedno le za višje razvito žival, torej del narave, ki jo hočejo reševati. Ob tem, ko skušajo rešiti vsako krastačo, da je ne bi povozil tovornjak na cesti, kar je lepo, pa ne le dopuščajo množično ubijanje človeškega zaroda, ampak z vsemi sredstvi skušajo tako »varovanje« narave in življenja na ravni vedno bolj zrahljanih zakonskih omejitev še olajšati – tiste, ki umoru rečejo umor, pa inkriminirati in jih narediti za največji problem v državi. Prav te dni, ko to pišem, sem prebral, kako je bil med prvimi zakoni, ki jih je sprejela Nemčija v letu 1933 po prihodu Hitlerja na oblast, zelo strog zakon o varstvu živali – njihova rahločutnost do življenja pa se je nehala pri človeku, ki je bil za nacionalne socialiste manj kakor mrtve stvari, a tudi pri internacionalnih socialistih stvari niso bile drugačne.

Ta problem celo vsakokratna slovenska oblast ni, kar mi bodo slovenski bralci gotovo najtežje verjeli. Nobena oblast ne prihaja z drugih planetov, da bi se bistveno razlikovala od ljudstva, ki mu je postavljena v službo in vladanje hkrati. Tako so pri vsaki oblastni strukturi zastopane prav iste značajske in moralne prvine, kakor jih najdemo pri ljudstvu. Zato tudi ljudska modrost, da ima vsako ljudstvo tako vlado, kakršno si zasluži, izjemoma ni zmotna, kakor je zmotna prenekatera »ljudska modrost«. Kako nesmiselno je mišljenje, da si ljudstvo vendar zasluži boljše oblast, vidimo šele, če upoštevamo, da največji del tega ljudstva hodi po široki cesti sveta svoji večni pogubi naproti. Tako ljudstvo si zasluži še neprimerno slabšo oblast, kakor jo sicer vedno dobi – in bi tako slabo oblast tudi dobilo, če ne bi ta, ki v resnici postavlja kralje in kneze in jih odstavlja (Job 34,24), bil Bog, ki tudi najslabšo oblast postavlja v popoljšanje ljudi, da bi zahrepeneli po odrešitvi, kar je pod »dobro« oblastjo veliko težje. Seveda ima ista nagnjenost k temu ali onemu grehu pri človeku oblasti neprimerno večji učinek kakor pa pri majhnem zasebniku. A to velja samo za učinek v zunanjih rečeh. Tudi greh najmanjšega človeka v državi pa ima enake usodne posledice zanj, kakor

ga ima za oblastnika njegov greh, namreč »drugo smrt«, kar je sveto-pisemsko poimenovanje večnega pogubljenja. Slovenci sodijo med tiste narode, ki za večino svojih težav pa tudi svojih slabosti in grehov krivijo vsakokratno oblast. A za oblast in njeno delovanje veljajo iste Jezusove besede, ki jih je povedal farizejem glede tega, kaj človeku v resnici škoduje, kaj ga naredi nečistega:

Poslušajte in umejte! Človeka ne omadežuje to, kar gre v usta, ampak kar prihaja iz ust, to ga omadežuje. [...] Ali ne razumete, da gre vse, kar prihaja v usta, v želodec in se izloča v blato? Kar pa prihaja iz ust, pride iz srca, in to omadežuje človeka. Iz srca namreč prihajajo hudobne misli, uboji, prešuštva, nečistovanja, tatvine, kriva pričevanja, kletvine. To je tisto, kar omadežuje človeka, jesti z neumitimi rokami pa ga ne omadežuje. (Mt 15,11.20)

O čem govori Jezus? Ali res o vprašanju higiene? Tudi, a to je prispevka za večje reči, kakor je to umivanje rok pred jedjo, s čimer so ga izzi-vali farizeji in s čimer ga še danes izzivajo duhovni dediči in nadaljevalci farizejev v našem času. Govori o tem, ali prihaja greh in z grehom zlo od zunaj v človeka, torej tudi od slabe vlade v sicer tako dobro ljudstvo – ali pa je res nasprotno od takega mišljenja, kakor pravi Jezus, da greh prihaja iz človeka v svet, iz njegovega srca? Ta, ki se ima za kristjana, bi moral glede tega verjeti Jezusu – a zakaj se potem vede čisto drugače od svojega Gospoda? Zakaj krivi za svojo in narodovo pokvarjenost oblast, kakor da ta ne bi bila vzeta iz prav takih ljudi, kakršen je tudi sam, namesto da bi spoznal, kakor uči Kristusova beseda, da nimamo na začetku te verige slabe oblasti, ki bi postopoma kvarila »nedolžno« ljudstvo, prosto po Rousseauju, ampak imamo prav nič nedolžne posameznike, iz katerih prihaja greh, gnojnica greha pa kot odgovor na lastno pokvarjenost naplavi temu ustrezno slabo oblast. To ni apologija te ali one oblasti – a tudi ni obtožnica. Oblast ima namreč povsem isti problem, kakor ga ima vse ljudstvo, ves narod in vsi posamezniki, ki še ne hodijo za Kristusom. In tu je treba iskati, kaj je torej ta problem, za katerega smo rekli, da ima tri neznanke, kakor se spodobijo za probleme v matematiki.

Treh reči Slovenci, govorim za povprečje, ne poznajo, so zanje kakor matematična neznanka, zato imajo problem, ki ga ne znajo razrešiti. Prvo, česar Slovenci kot ljudstvo ne poznajo, je prav to, kar je bila prva prošnja človeka, ki ga Slovenci sicer radi imenujejo svojega narodnega očeta, namreč »pravo spoznanje Boga«. Slovenija je danes sicer med državami z razmeroma velikim deležem ateistov in agnostikov, torej tistih, ki obstoj Boga naravnost zanikajo, in teh, ki pravijo, da glede tega ni mogoče vedeti nič. A to ni bistveni del tega problema. Večji del problema so ravno tisti, ki se imajo za verne, a se pri tem sklicujejo na svoje »krščanske vrednote« – te pa so že davno zabarantali za kaj udobnejšega in perspektivnejšega, kakor je pač v naravi vrednot, torej načelno zamenljivih in od človekovega vrednotenja in kupčevanja odvisnih stvari – in na prejete »zakramente«, ne da bi prav dobro vedeli, kaj ta beseda sploh pomeni in kdo je naš edini in resnični zakrament. Sklicujejo se na obiskovanje cerkve, na kakšno romanje, na kakšen dar za uboge. Resničnega Boga pa ne poznajo, saj časte bogove tega sveta, namreč iskane prvine stvarstva, in demonske moči, preoblečene v »angela luči«, kakor pravi apostol. Njihova vera ima gotovo močan vpliv na njihove običaje, na folkloro, v redkejših primerih celo na kulturo in moralo – a ob dnevu sodbe jim bo Gospod povedal, da jih ni poznal (Mt 7,23). Boga pa ni mogoče prav spoznati drugače, kakor po njegovi besedi (Rim 10,17). Zanimivo je, kako razne sociološke raziskave o vernosti državljanov v svojih vprašalnikih vprašujejo po vsem mogočem, razen o bistvenem: Kolikokrat ste že prebrali vse *Sveto pismo*? Ali prebirate *Sveto pismo* redno, če je mogoče vsak dan? O tem učeni sociologi ne vprašujejo, toliko o sociologiji ... Trubar je vedel, zakaj je v času turških vpadov, fevdalnih izžemanj kmečkega stanu, epidemij kuge, grmad, na katerih je oblast po naročilu cerkve sežigala žive ljudi na osnovi fantazijskih obtožb in z mučenjem izsiljenih priznanj – in vse to je bil mogoče za spoznanje večji kup težav, kakor pa se z njimi sooča današnji razvajeni Slovincelji (še enkrat hvala za tako zadeto poimenovanje, Svetlana!) – prosil za nekaj povsem drugačnega: za *pravo spoznanje Boga*.

Brez pravega spoznanja Boga namreč ni mogoče imeti pravega spoznanja človeka. In vsi pošastni sistemi prejšnjega stoletja so temeljili prav

na tem, na napačni podobi o človeku, na nerazumevanju človekovega bitja in bistva. Temelj je bila namreč Darwinova evolucionistična dogma, za katero nimamo v naravi niti ene evidence – v slovenskih šolskih kabinetih pa so deponirane Haecklove fantazijske risbice o vzponu najnižjega, še štirinožnega primata vse do vzravnane dvonožnega primata – človeka. Božja beseda pa povzdigne vprašanje o človeku na raven, le malo nižjo od Boga:

Kaj je človek, da se ga spominjaš,
sin človekov, da ga obiskuješ?
Naredil si ga malo nižjega od Boga,
s slavo in častjo si ga ovenčal.
Dal si mu oblast nad deli svojih rok,
vse si položil pod njegove noge. (Ps 8,5–7)

Kdor bere ta psalm in ga razume, s človekom ne more ravnati, kakor je Slovenec ravnal s Slovencem, ko je veljalo, kar je Prešeren zapisal za davno preteklost, ne da bi vedel, da bo to postalo bližnja prihodnost: »Slovenec že mori Slovence, brata ...«

Kdor prav spozna Boga, dobi mero, po kateri lahko prav spozna tudi človeka. To spoznanje se od spoznanja Boga razlikuje po tem, da je razdeljeno na tri dele. Najprej imamo človeka, ustvarjenega po Božji podobi, postavljenega v raj z dvojnimi naročilom in eno samo omejitvijo. Naročilo govori o rodovitnosti, s katero naj napolni zemljo, a tudi o obdelovanju in varovanju vrta, v katerega je bil postavljen. Omejitev je veljala le drevesu preizkušnje, drevesu hudega in dobrega. Če bosta prva človeka, ki ne le nista imela nobenega problema, ampak tudi nobene težave nista imela, kljub Božji prepovedi jedla sad s tega drevesa, bosta dejansko spoznala hudo, namreč v lastnem srcu, v katerem se odtlej poraja in iz katerega prihaja greh in vse zlo, ki zadeva človeka do naših dni. Tudi tega človeka, ki živi v režimu greha, ni mogoče spoznati brez Božje besede, saj s fizičnim ogledalom sicer vidimo lastno fizično podobo, nimamo pa ogledala, v katerem bi videli svojo duhovno podobo, katere izmaličenje je tako mojstrsko opisal v svojem romanu *Slika Dorian Gray* Oscar Wilde. A tudi tako velik pisatelj ni mogel poka-

zati več kakor razvaline sicer ustvarjene človekove veličine, ni pa vedel, kako je do tega velikega propada prišlo. O tem nas pouči *Sveto pismo* na vseh svojih več kakor tisoč straneh, posebej pa še v 3. poglavju Pavlovega pisma Rimljanom:

Kaj torej? Smo mar mi na boljšem? Nikakor ne! Saj smo pravkar obtožili vse, Jude in Grke, da so v oblasti greha, kakor je pisano:

Ni pravičnega, niti enega,

ni razumnega,

ni ga, ki bi iskal Boga.

Vsi so zablodili, vsi skupaj so se izpridili;

ni ga, ki bi delal dobro,

ni ga, niti enega.

Odprt grob je njihovo grlo,

s svojimi jeziki pletejo zvijače,

gadji strup je pod njihovimi ustnicami,

njihova usta so polna kletev in grenkobe.

Hitre so njihove noge, da bi prelili kri,

uničenje in beda je na njihovih potih.

Poti miru niso spoznali,

ni strahu Božjega pred njihovimi očmi.

Vemo pa: kar koli govori postava, govori tistim, ki so pod postavo, da bi vsak jezik umolknil in bi se ves svet priznal krivega pred Bogom. Kajti noben človek se ne bo opravičil pred njim z deli postave, kajti postava nam le omogoča, da spoznamo greh. (Rim 3,9–19)

Takega človeka – in take narode – imamo pred seboj tudi danes. Danes je zbirni pojem za vsakršno zlo za levi del nazorskega in političnega spektra »fašizem« – za desni del tega spektra je to »komunizem«. Lahko rečemo tudi »skrajna desnica« in na drugi strani »skrajna levica«. Oboji pa pozabljajo ali nikoli niso vedeli, da za vsako obliko fašizma in komunizma tiči vrsta grehov. Ko danes v udobnih dvoranah levica preganja zlo fašizma s prepevanjem pesmi, ki so nastale v času revolucijskega terorja, in z bobnečimi, a vsebinsko praznimi govori in zaklinjanji, kako ne bodo popustili v boju zoper to pošast, se jim greh smeje iz srca, saj jih ta, ki je vzrok vsemu zlu, ki ga obtožujejo, niti malo ne

zanima. Nad greh namreč ni mogoče iti s paradami in z revolucijsko liturgijo ali nošenjem rdeče zvezde in podobno šaro salonskorevolucijske folklore, pač pa z odkritjem, s priznavanjem in z obžalovanjem »fašizma« v lastnem srcu. In ko enako na desni strani sicer manj liturgično, saj to potrebo izživijo v cerkvah pri obredih, za katere ni v *Bibliji* nobene osnove, prisegajo boj proti brezbožnemu komunizmu, kakor da bi bila njihova psevdokrščanska religija manj brezbožna, ko je v resnici proti-božja, saj postavlja na laž Boga in njegovo besedo, je tudi to trobentanje, ki ne bo porušilo obzidja komunistične Jerihe. Tudi njim bi bilo pomagano le, če bi vsakdo v svojem srcu prepoznal, priznal in obžaloval vse to, kar očitajo komunizmu, kakor da ga ne bi rodili iz lastnih nedrij. In za tiste, ki nosijo križ, pa ne lesen, na kakršnega je bil prubit Jezus, ampak zlatega, torej bodisi kot nakit ali pa, še slabše, kot amulet, velja misel mojega brata na Koroškem Tima O. Wüsterja: Križ je treba nositi na hrbtu, ne pa obešenega okoli vratu ... Človeka ni mogoče spoznati, namreč prav spoznati zgolj z vedami, kakor so antropologija, psihologija in sociologija, čeprav so nam vse te vede poleg velikih zmot odkrile tudi marsikaj koristnega. V vsej njegovi globini ga lahko spoznamo le, če prej spoznamo Boga.

Tretji del v spoznavanju človeka se bo izkazal, ko bo človek po velikem dnevu Božje sodbe, ko bo vsa resnica razodeta pred očmi odrešenih in enako, a v neizmerno žalost in trpljenje, pred očmi pogubljenih. Boga ne bo mogoče obtoževati, da »revidira zgodovino«, kakor se apologeti zločinskih dejanj skrivajo pred rastočo obtožbo dejstev, izkopanih iz zasilno zasutih jam demonsko mučenih in pobitih rojakov. Tedaj bodo odrešeni prejeli večno plačilo po milosti, pogubljeni pa po nikoli uresničenem geslu socializma: vsakemu po njegovem delu in zaslugah – Bog bo to geslo uresničil, saj se bo nad pogubljenimi zgodila in razodela njegova pravičnost.

Pravo spoznanje Boga, osrednje geslo, program in resnica Trubarjevega življenja in delovanja, pa nam tudi edino omogoča prav spoznati ustvarjeni svet tako v njegovi za nas neizmerni celovitosti kakor tudi v za nas nedosegljivi deljivosti v vse manjše delce, ki pa niso tudi vse preprostejši, kakor si je predstavljala doba, ki nas je kaznovala

z materialistično vero. *Abysus abyssum invocat*² – brezno kliče breznu; brezno v prostranstva univerzuma in brezno v svet vedno manjšega in še vedno deljivega. Filozofi znanosti, kakor je britanski matematik irskega rodu profesor John Lennox, poudarjajo, da monopol Evrope na področju znanosti ne izvira iz kakšnih naravnih ali celo rasnih prednosti evropskega človeštva, pač pa preprosto iz tega, da je biblijski pogled na ustvarjeni svet – in to še posebej močno vidimo pri utemeljitelju klasične fizike Isaacu Newtonu – človeka napotil k raziskovanju narave, saj je Bog razuma, ki je ustvaril svet, tega ustvaril spet le na razumen način in ga je tako mogoče spoznavati. Enakega prepričanja so tudi znanstveniki mlajše generacije, kakor ameriški astrofizik Jason Lisle, ki v svojem delu *An Irrational Worldview* pravi, zakaj je prepričan v obstoj Boga: »Ker brez predpostavke Boga ni mogoče dokazati ničesar.« Poleg tistega dela sveta, ki je bil vsaj nekoliko seznanjen s krščanstvom – zavestno ne pravim »krščanskega sveta«, saj tega nikoli ni bilo –, je samo še islamski svet razvijal znanost in ustanavljal univerze, saj se, kar zadeva logično zahtevo po stvarniku, islamska teologija bistveno ne razlikuje od judovsko-krščanske, kar pa izvira iz preprostega dejstva, da je *Koran* eklektična kompilacija biblijskih zgodb, predvsem pa pripovedi o stvarjenju.

Značilnost, na katero naleti kristjan v pogovoru z nekristjanom, je moten odnos do resnice; najprej do spoznavne, epistemološko pojmovane resnice, ki jo nadomešča z relativizmom, iz katerega pa izvzema lastne poglede, nato pa posledično tudi do konkretnih resnic na področju znanosti, zgodovine, primerjalnega veroslovja, etike itd. Tako ni nobeno naključje, da je med prvimi predmeti, ki so jih komunisti izločili iz gimnazij, njihov rang pa močno omejili tudi na univerzitetni ravni, poleg klasičnih jezikov tudi logika. Zato se ne smemo čuditi, če danes tako redko naletimo na človeka, ki še zna logično misliti. V očeh totalitarnega materialista najnevarnejši sovražnik ni ideološko sorodni fašist ali nacionalni socialist ali pa človek religiozne, torej babilonske vere, pač pa človek, ki zna in hoče logično misliti, a je pri tem tako nepreviden,

2 *Vulgata: Abyssus abyssum invocat, in voce cataractarum tuarum; omnia excelsa tua, et fluctus tui super me transierunt* – Brezno kliče breznu, glasu tvojih slapov; vsa tvoja butanja in tvoji valovi so šli čez mene (Ps 42,8).

da tega ne zna skriti. Tudi današnji »levičarji«, ki se sramujejo svojega ustreznega imena komunistov, bi prej pristali na vrnitev križev v šolske razrede in šolskega verouka kakor pa na vrnitev pouka logike. Vedo namreč, ali pa vsaj njihova vest to pravilno sluti, da logika, če je ne omejuje interes, nujno vodi v sprejetje resnice, da to, kar obstaja, potrebuje stvarnika – kakor po drugi strani materializem ali njegova religiozna oblika ateizem nujno vodi v razveljavitev logike, kar dokazuje nesrečni stavek Stephenha Hawkinga v njegovem zadnjem delu, da se je vesolje samo ustvarilo iz nič, ker je obstajal zakon težnosti.

Peter Česnik, minister za Slovence v zamejstvu in v svetu, ki mu rad v večini njegovih dosedanjih izjav pritrdim in menim, da je bilo njegovo imenovanje na to mesto dober korak naprej na tem sektorju slovenske države, je ob svojem obisku na Koroškem v novembru 2018 ponovil napak razumljeno Trubarjevo geslo »stati in obstati«, namreč v smislu jezikovne, narodne in morda še politične stabilnosti, in ob tem rekel, da je »jezik osnova vsega«. To pomeni orodje postaviti nad izdelek. Jezik nikakor ni »osnova vsega«, ampak je še kako potreben ključ za dostop do tega, kar v resnici je »osnova vsega«. Ta ključ pa deluje, torej odpira, samo, če je povezan z logiko, saj je v jeziku mogoče govoriti in pisati tudi nelogično, s čimer tak jezik to, kar je »osnova vsega«, zakriva in zaklepa, namesto da bi razgnal meglo in stvar odklenil.

Kakor je izraz »formalna logika« sicer redundanca, saj neformalne logike ni, pa je korist tega poimenovanja vsaj v tem, da nas opozori, kako tudi logika, kakor že prej jezik, sama ne more obstajati in opraviti svojega dela. Zgolj formalni logiki je mogoče zadostiti tudi z nečim, kar samo po sebi ni res, saj je dovolj, da v silogizem logičnega sklepanja vnesemo premise, ki so formalno nevtralne, v resnici pa njihova resničnost soodloča o pravilnosti sklepa poleg formalne plati sklepanja. Logika torej nujno potrebuje tudi moralno pripravljenost, da ji sledimo tudi tedaj, kadar nam sklep, ki bi iz tega prišel, ne bi bil všeč, da torej vnašamo v sklepanje premise, ki so resnične. Ker pa je človek po naravi pokvarjen, kakor pove *Biblija* in potrjuje vsakdanja izkušnja, prav najpomembnejši in najdaljnosežnejši sklepi človeku niso všeč – in to je potem moralni napad na logiko, ki ga logična forma sama ne vzdrži. Celó Marx je glede

tega povedal še kako resničen stavek: »Ljudje bi nasprotovali tudi zakonom trigonometrije, če bi to prizadevalo njihove interese [...]«. Tako je logiki treba pomagati s poukom etike. A tudi etika ne visi v zraku, kakor menijo tisti, ki hočejo z njo zamenjati verski nauk. Etika dobi svoj obvezujoči značaj, da tako postane več od »dobrega običaja«, kar sicer v grščini pomeni v verski zapovedi, ta pa je utemeljena v verski resnici. Prav nič od tega, že kmalu stoletje dolgo, torej približno za štiri generacije, ni del šolskega pouka, a žal tudi ne več del domače vzgoje. V štirih generacijah se tudi največji zaklad, ki je prej vzdržal stoletja in tisočletja, izgubi, in to je zgodba o Slovencih.

Tako lahko sklenemo, da resnični problem slovenstva ni kultura, kakor je menil Vidmar, čeprav je kultura za vsak narod ena najpomembnejših dobrin, vendar ta ni mati, ampak je hčerka nečesa, kar je pred kulturo in kar je bistveno večje od nje.

Resnični problem slovenstva tudi ni jezik, čeprav je jezik, najprej materni jezik, ne najprej tisti jezik, ki je trenutno najmočnejši, kakor danes (še) angleščina, nepogrešljivo sredstvo in ključ, da lahko odpiramo najprej to, kar je mati vsega, na vrhu, potem pa tudi vse to, kar so hčere te matere na vrhu, od znanosti do umetnosti, od etike do politike in prava in do vsakdanjih reči. Glede jezika problema ni, saj je vir vseh jezikovnih težav, ki jih resnično imamo, kakor jih imajo tudi vsi drugi narodi in posamezniki, razložen v 11. poglavju 1. Mojzesove knjige. Tudi tekom zgodovine nam je Bog večkrat pokazal, kako je mogoče te težave občutno zmanjšati. V Jeruzalemu najprej s čudežem, ki je pokazal, da imajo pred Bogom vsi jeziki enako veljavo. V prvih stoletjih rasti in razširjanja Jezusove cerkve, ko oznanjevalci v glavnem niso imeli težav s prevajanjem pri oznanjevanju, saj so v prvih treh stoletjih po Kr. vsi narodi Sredozemlja in bližnjega Vzhoda imeli nevtralen skupni jezik *koiné* (gr.: obči), ki ni bil last nobenega naroda, v njem pa je bila napisana tudi vsa *Nova zaveza*. Z zmago državnega »krščanstva« po Konstantinovem Milanskem ediktu 313 in s Teodozijevo prepovedjo vseh drugih kultov razen »krščanskega« (392) je bila izgubljena ne le čistost evangelija in Jezusove cerkve, ampak tudi skupni nevtralni jezik prvih kristjanov. A tudi jezik Rimskega imperija je v obliki »cerkvene latinščine« po njego-

vem razpadu postal vsaj za ozko elito izobraženih po vsej Evropi novo nevtralnno skupno izrazilo, ki je jezike vseh ljudstev, tudi našega, obvarovalo pred asimilacijo in prisilo ali skušnjavo odpada. Z umiranjem latinščine kot skupnega jezika evropskih izobražencev, duhovnikov in svetnih učenjakov, pisateljev in tudi nižje izobraženih meščanov in plemičev se v Evropi začne boj med narodnimi jeziki za zapolnitev tega, kar je šlo v izgubo s pozabo latinščine. Tedaj se začno tudi pritiski predvsem na manjše jezike kakor tudi na slovenskega, začne se celo preganjanje teh jezikov, ki ponekod traja še danes. Malo pred koncem 19. stoletja, leta 1887, je bil vsemu človeštvu, ne le evropskemu, podarjen nov jezik take vrste, kakor sta bili novozavezna grščina in cerkvena latinščina, le da prilagojen tudi za sodobno rabo v znanosti, umetnosti, tehniki in na vseh drugih področjih, predvsem pa zaradi preproste slovnice brez izjem in »nepravilnih« oblik in brez balasta, ki bremeni učenje narodnih jezikov, Zamenhofov esperanto. Kakor lahko rečemo, da sta bili helenistična, torej novozavezna grščina in pozneje latinščina nekakšen »esperanto« tistega časa, lahko tudi obrnjeno rečemo, da je danes esperanto »latinščina in grščina« našega časa. Čeprav je ta jezik v svoji zgodovini preživel vse zločinske politične sisteme, obe svetovni vojni in danes po zaslugi svetovnega elektronskega spleta doživlja renesanso, ga Slovenci, ki bi ga za varovanje lastne materinščine bolj potrebovali kakor veliki narodi, na splošno prezirajo, ko obenem jokajo, kako se v slovenščino vtihotaplja vedno več anglizmov, angleščina pa prodira tudi na slovenske univerze s perspektivo, da bo kmalu postala tudi učni, ne le poučevani, jezik na srednjih in osnovnih šolah, kar bi pomenilo konec tega, kar je Trubar tako srečno in srčno začel. To ni problem, ampak težava, ki jo je mogoče rešiti – a za tako rešitev bi bilo treba najprej rešiti problem, ki edini resnično obstaja ...

Resnični problem slovenstva ni ekonomija, saj tu vendar ni kakšnih neznank, zato ima slovenski narod v ekonomiji le kup težav, a težava ni problem, saj je rešitev iz takih težav vnaprej znana in ni treba neznank iz ekonomske enačbe ali tudi neenačbe šele izračunavati. V *Svetem pismu* je dovolj zelo preprostih in jasnih navodil, kako naj človek, njegova družina, njegov narod gospodari, da bo najbolje zadoščeno tako potre-

bi kakor tudi pravičnosti in da bo dovolj ostalo tudi za pomoč tistim, ki si brez lastne krivde sami ne morejo pomagati. Zgodovina je pokazala, da tistim narodom, ki vsaj nekoliko upoštevajo Božjo besedo, ni treba stradati in da imajo tudi druge reči prijaznejše in razumnejše urejene. Tisti, ki se danes množično in bolj ali manj nasilno selijo v dežele z razmeroma urejeno ekonomijo, zelo dobro vedo, kam je treba iti, ne vedo pa, kako so te dežele do svoje blaginje prišle, in ne vedo, da bi take blaginje bili deležni tudi sami, če bi se posvetovali z resnično Božjo besedo in ne z njenim puščavskim ponaredkom.

Resnični problem slovenstva ni politika, tudi kadar je ta na najnižji točki še znosnega, čeprav politika, kadar je posebej nespametna in v službi samooklicane elite, lahko mnogim ljudem dela hude težave. Sposobnost razlikovanja med problemom in težavo je ena osnovnih sposobnosti zrelega človeka – in samo zreli ljudje lahko sestavljajo zrel narod. In samo zrel narod je tudi res v polnem pomenu besede narod, medtem ko imamo za skupino ljudi, ki še niso ali niso več narod, trdo besedo »drhal«; to so duhovni potomci tistih, ki so na jeruzalemskih ulicah in trgih vpili Pilatu »Križaj ga!«, danes pa vpijejo ali anonimno pišejo na spletnih straneh ali na plotovih »Še premalo smo jih pobili!« Politika namreč ni samo to, kar prihaja od zgoraj, torej iz vladnega kabineta navzdol k ljudstvu, ampak je tudi to, kar prihaja od spodaj navzgor, torej od predstavnikov drhali, ki nimajo značaja, da bi se pod svoja gesla podpisali s pravim imenom in pritiskajo na vlado in jo izsiljujejo s podobnim »sprehajanjem« na volitvah med strankami, kakor se doma z daljincem neprestano sprehajajo med televizijskimi programi, ker nimajo več niti toliko zbranosti, da bi lahko mirno gledali pol ure vsaj kakšno slabo oddajo, saj dobre skoraj niso več na izbiro.

Resnični problem slovenstva niso klimatske in okoljske razmere. Materialisti bi morali biti pomirjeni s tem, kar je o teku vesolja napisal eden njihovih prerokov, Friedrich Engels, da bo narava tako, kakor je nekoč porodila življenje in človeka, oboje tudi uničila, da bo čez milijonletja morda kje drugje življenje spet vzniknilo in se bo vse začelo znova. Kdor temu veruje, bi ravnal pametno, če ne bi postajal nervozen ob spremembah, ki se okoli nas dogajajo, saj naravi ni mogoče predpi-

sati, kako naj se vede, zgolj naravno porojeno, a tako tudi zgolj naravno uničeno življenje ne more imeti nobenih obljub ali zagotovil, ki bi človeka lahko pomirjale. Kdor pa veruje v Stvarnika in njegovo besedo, ta tudi v teh spremembah, kakor koli se zde katastrofične, vidi le novo potrditev tega, kar je že prebral v Božji besedi in kjer so tudi te stvari napovedane – a nikakor niso edino in ne zadnje, kar je napovedano. To ne pomeni, da bi kristjan lahko nehal varovati stvarstvo, kakor je to bilo naročeno že Adamu v rajju (1 Mz 2,15), pomirjen pa je zaradi obljub, v katerih uresničitev trdno veruje, da bo ta svet v njegovem osebnem življenju z vsemi geološkimi, astronomskimi in atmosferskimi kapriolami prešel že z njegovim odhodom s sveta, za vse človeštvo pa v prvem koraku s Kristusovim tisočletnim kraljestvom, ki je pred nami, v drugem in dokončnem koraku pa z novim nebom in novo Zemljo, ki ju bo Bog pripravil tistim, ki ga ljubijo in to potrjujejo s tem, da izpolnjujejo njegove zapovedi.

Ta seznam težav, ki jih poplitveni del rojakov ima za problem, bi lahko še zelo dolgo sestavljali. Priznati moram, da me je na tako globoko razliko med problemi in težavami prvi opozoril že davno pokojni p. Suitbert z Dunaja, s katerim sva se pogovarjala v esperantu, ker je bil to jezik njegove narodno mešane družine, sicer pa je v katoliškem prosvetnem domu v Tinjah vsako leto vodil pogovorni tečaj *Feriae Latinae*, kar ni bilo ravno v veselje profesorjem tega jezika, ki se ga vendar ne spodobiti kar tako govoriti ... Slovenščine se je naučil v dveh tednih ob branju Jurčičevega *Jurija Kozjaka*. Ob tem pa je obvladal še vrsto predvsem starih jezikov, poleg latinščine in grščine seveda tudi hebrejščino, aramejščino, akadščino, tuharščino itd. Obenem pa je bil otroško preprost in plemenit človek. Njegova navada je bila reči v slovenščini, kakršne se je naučil iz Jurčiča: »Nimam problem, imam samo težava ...« Tako nekako. Potreboval sem kar nekaj let, da sem dojel, kako globoko resnico je dobri mož povedal.

Slovenci, najprej kot posamezniki, potem pa tudi kot narod (v nastajanju ali tudi razkrajanju), pa imajo tudi resničen problem. Razmerje med problemom in težavami je v tem, da se težav ne moremo znebiti, lahko le bežimo iz ene v drugo in nazaj, dokler ne rešimo problema.

Svet je opredeljen po tem, da skuša reševati težave, pred problemom pa si zatiska oči. Zato mu tudi glede težav nič ne uspe. Evangelij pa nas uči, da naj težave («skrbi» – 1 Pt 5,7) prepustimo Kristusu in jih vržemo nanj, naše pa je, da se posvetimo edinemu resničnemu problemu, ki ga imamo. Problemu s tremi neznankami: kdo in kakšen je naš Bog; kdo, kaj in kakšen je človek; kaj in kakšno je stvarstvo in še posebej tisti del stvarstva, na katerem nam je kratko dobo živeti in ki mu pravimo »svet«.

Rekli smo, da ne moremo spoznati niti človeka niti sveta, če prej ne spoznamo Očeta. Knjiga, v kateri edino lahko v polnosti človeške mere spoznamo Očeta, pa pravi, da se to zgodi v veri:

Potemtakem je vera iz oznanjevanja, oznanjevanje pa je po Kristusovi besedi. (Rim 10,17)

Do Očeta torej lahko pridemo po Sinu, ki je obenem tudi beseda, ki govori o Očetu – a tu so ledena tla, na katerih zlahka pademo ... Mnogi verujejo, da lahko pridemo k nebeškemu očetu po »nebeški materi«, kakor se norčujejo iz resnične Jezusove matere, ne da bi to vedeli. To deloma prihaja iz starih babilonskih kultov, ki so se prek Egipčanov in Grkov preselili v rimsko cerkev, deloma pa iz vsakdanje človeške izkušnje, da lahko pri človeku, ki je nad teboj, več dosežeš, če se najprej oglasiš pri njegovi ženi ali pa pri njegovi materi. Tudi *Biblija* govori o »materi«, namreč prisposodno, to pa ni človeška mati, kakor uči cesarska cerkev, ampak je to, kakor pravi *Pismo*, »večni Jeruzalem« (Gal 4,26) – ta pa je oboje: realna perspektiva po koncu časov in simbol človekove vere. In ta vera je tista »mati«, po kateri nam je mogoče pridobiti Sina in po Sinu spoznati Očeta.

Tako imamo Slovenci kot posamezniki in kot narod nazadnje en sam problem – ker pa večina rojakov tega problema ni niti poskusila rešiti, kaj šele, da bi res našla rešitev, imamo tudi toliko na prvi (brezbožni) pogled nerešljivih težav. Ta, ki je tudi Slovencem dal prostor, meje in čas na tem in sedanjem svetu, jih glede tega edinega problema ni pustil samih, ampak jim je dal resničnega buditelja, ki nas ni prebujal za to ali ono politično izbiro, ampak nas je prebujal za pravilno izbiro med življenjem in smrtjo; med večnim življenjem in večno smrtjo, ki ni nebi-

vanje ali konec bivanja, ampak bivanje proč od Boga in njegovega večnega kraljestva.

Mnogi so Slovincem oznanjali Boga, najprej tujci, potem tudi naši rojaki sami. A eden ga je oznanjal, ne s teološkim priročnikom v roki, ampak z Božjo besedo v srcu, glavi in roki – Primož Trubar. Trubar ni kazal k sebi, ni klical ljudi k sebi – kazal je h Kristusu in h Kristusu jih je klical in jih iz njegove besede učil. Tako tudi mi ne kažemo k Trubarju in ne kličemo ljudi k Trubarju, ampak se samo spominjamo človeka, ki je govoril iz resnice, ki je Kristus sam, kakor naroča apostol:

Spominjajte se svojih voditeljev, ki so vam oznanili Božjo besedo. Še in še motrite, kako so izstopili iz življenja in posnemajte njihovo vero. (Heb 13,7)

To je naš pogled na Trubarja, ki povsem ustreza temu, kar je sam veroval in kako je sam živel in pričeval za svojega Učitelja in Odrešenika. V prvi slovenski knjigi je razložena vsa »matematika«, s katero je mogoče prav razrešiti problem, edini resnični problem vsakega Slovenca in vsega slovenskega naroda, namreč problem človekove vere, ki pa je le tako dolgo problem, dokler neznanka te največje enačbe ni razodeta, kakor jo je Pavel na Areopagu hotel razodeti učenim Grkom, ko jih je opozoril na spomenik »neznanemu bogu«, on pa jim je obljubil, da jim oznanil znanega Boga. Slovenski narod kot celota se od tistih Grkov razlikuje samo po tem, da v povprečju nima njihove učenosti, z njimi pa deli malobrižnost do najpomembnejšega vprašanja, s katerim je soočen vsak človek, tako tudi Grk in Slovenec, s tem pa tudi vsak narod, tako grški kakor tudi slovenski.

Kako naj ta spis sklenem drugače, kakor da ponovim za Trubarjem:

Za vse Slovence prosim milosti, miru, usmiljenja in pravega spoznanja Boga po Jezusu Kristusu. (*Katekizem*, 1550)

Geza Erniša

SVETO PISMO, EKOLOGIJA, VAROVANJE STVARSTVA

Ohranitev stvarstva s stališča *Biblije*, njenega poročila o stvarjenju sveta ter naših zadolžitvah in nalogah, ki jih v tem svetu imamo, verni in neverni, ne samo na področju »socialne ekologije«, temveč tudi na področju okoljske ekologije, je več kot pomembna tema in gotovo bomo vsi soglašali s tem, da je zelo tesno povezana z globalnim problemom, ki ga pod skupnim imenovalcem imenujemo »*globalne spremembe klimatskih razmer*«, ki se nas vseh dotikajo. Vendar, in če smo odkriti, beseda »globalizacija« večkrat prikrije marsikateri problem in težavo ter postane priročen odgovor, ko ne želimo, ne vemo ali pa nočemo rešiti čisto konkretnih težav, s katerimi se ubadamo, in bi se z njimi morali ukvarjati čisto konkretno in to takoj, tu in zdaj.

Verjetno se vsi, in to ne samo enkrat, sprašujemo: od kod življenje, od kod svet, kako in zakaj je nastal, kako in zakaj se razvija, kako ga razumemo, kako se moramo v njem in do njega obnašati in vesti. In seveda tudi, če in komu zanj odgovarjamo. To spraševanje je pomembno in potrebno zaradi različnih vidikov odkrivanja stvarjenjske resničnosti in tudi zaradi tega, da bi lažje definirali naše dolžnosti do tega sveta, celotnega stvarstva in vsega, kar nas obdaja. V kontekstu povedanega se čisto na kratko vprašajmo:

Kaj razume naravoslovje pod pojmom stvarjenjska resničnost? Iz klasične fizike smo povzeli, da svet sestoji iz stvari v prostoru in času, stvari so zgrajene iz materije, materija pa povzroča sile in te sile vplivajo nanjo. Resnično je po tem pojmovanju in razlagi samo tisto, kar lah-

ko zaznamo z našimi čuti in opazujemo z našimi instrumenti. V okviru takšnega razmišljanja za pojma, kot sta »stvariteljski božji duh« in »življenje«, o katerih govori Cerkev, skorajda ni več prostora. Religija se tu zdi le kot pobožna želja. Pa vendar in kljub vsemu je potrebno reči: moderni naravoslovci poznajo svoje meje. In zato ni napačna trditev, da naravoslovje vedno dojame samo del resničnosti, nikoli celote. Običajno se sicer naravoslovje ne moti v tem, kar trdi, ampak v tem, kar zamolči. Torej ne pove ali ne zna razložiti in povedati vsega. Zato mora priznati, da obstajajo tudi drugi načini dostopa do resničnosti, in to tisti, ki učijo in pravijo, da ta svet ni večen, temveč ima svoj začetek in po tej logiki ima tudi svoj konec. Zaradi definicije znanstvenosti naravoslovje o Stvarniku, torej Bogu, ne more dati niti pozitivnih niti negativnih izjav. In zakaj nam je to pomembno vedeti? Tudi zaradi prepričanja, da vprašanja o smislu našega življenja, našega odnosa do Boga, sočloveka in narave niso samo antropološkega značaja, temveč predpostavljajo tudi človekovo odgovornost do Transcendence, Boga.

Kaj pravi Biblija o stvarjenju

»V začetku je Bog ustvaril nebo in zemljo« (1 Mz 1,1). Ta stavek stoji na začetku *Biblije*. »Verujem v Boga, Očeta, vsemogočnega Stvarnika nebes in zemlje« (prvi člen apostolske veroizpovedi, skupne vsem kristjanom, katolikom, pravoslavcem, evangeličanom). Bog torej ni samo gospodar ljudi, človeka, temveč tudi gospodar vsega stvarstva.

V 1 Mz 2,15 lahko tudi beremo: »Gospod Bog je vzel človeka in ga postavil v edenski vrt, da bi ga obdeloval in varoval.« Torej obdeloval in varoval. Poudarek originalnega teksta je na »varoval«. To je torej mandat, ki ga človek dobi od samega Boga. Tudi za mnoge sporna vrstica 1 Mz 1,28, »In Bog ju je blagoslovil, in Bog jima je rekel« (Adamu in Evi), je zelo jasna: »Bodita rodovitna in množita se, napolnita zemljo in si jo podvrzita.« Gospodujta. Vse resne študije tega bibličnega citata seveda gredo v smeri, da »podvrzita, gospodujta« pri Bogu ne pomeni isto kot pod pojmom »podvrzita« razumemo mi, ljudje, kajti to bi bilo v po-

polnem nasprotju z resnico, da je Bog Stvarnik in upravitelj tega sveta. Žal pa ljudje velikokrat manipuliramo tudi z božjo besedo tako, kot nam odgovarja in kot nam ustreza. Toda pozor: resnica ni spremenljiva. (Vprašanje seveda je, kako to resnico interpretiramo.) In če si zdajle postavimo vprašanje, ali je nespodobno, izkoriščevalsko in nečloveško ravnanje z naravo greh, moramo enoznačno povedati, da to je greh. Greh proti Bogu, ljudem in celotnemu stvarstvu. Tudi kristjani si moramo postaviti ogledalo in si priznati napake in grehe nasproti naravi. Če to zmoremo, ima to lahko tudi širši vpliv na celotno družbo, še posebej, ker je ravno (kot včasih radi rečemo) »krščanski svet«, kot najrazvitejši del sveta, tudi največji onesnaževalec te zemlje.

A vrnimo se za kratko še na biblično izročilo o stvarjenju sveta in vsega, kar v tem svetu biva. Biblični pripovedovalec nedvomno poroča o božjem sklepu, da po tem, ko je bilo že vse ustvarjeno, Bog ustvari še človeka, ki ga povzdigne nad vso ostalo stvarstvo kot krono svojega ustvarjalnega dela. »Podvrzita si zemljo in gospodujta vsem živim bitjem.« Vendar kot smo slišali, to pomeni tudi odgovornost, ki omejuje naše ravnanje, saj ne sme prihajati do brezobzirnega izkoriščanja narave in s tem do uničenja našega okolja. Poročilo o stvarjenju namreč gospodovanje razume kot veliko odgovornost, ki je še posebej izražena v bogopodobnosti. Človek se torej mora do narave, in tu smo v sami vsebinski sredici našega razmišljanja, obnašati tako, kot se Bog obnaša do človeka. Iz tega izhaja, da smo zavezani k odgovornosti. Naše dostojanstvo, če povemo nekoliko drugače, je v naši odgovornosti Bogu kot Stvarniku. Verjamem, da vsi poznamo najbolj razširjen in najstarejši motiv stvarjenja človeka iz snovi zemlje. Kaj nam je dejansko s tem povedano: nič več in nič manj kot dejstvo, da ima človek svoj obstoj od Boga, zgrajen pa je iz elementov, ki pripadajo naši zemlji. Bog torej daje življenje, toda ga jemlje tudi nazaj, in potem človek spet postane zemlja, iz katere sestavin je bil vzet. Že zaradi tega bi bilo zemljo potrebno bolj ceniti, kot jo cenimo danes. Hebrejska beseda »Adam« pomeni »človek«, »adama« pa pomeni zemlja. Vrt v Edenu (s tem mislimo ta svet) pa seveda ni nobena pravljična deželca, v kateri bi samo uživali, ampak je mesto, ki ga človek mora obdelovati, a tudi varovati. Z vsem, kar *Biblija*

pove o stvarjenju in Stvarniku, vzpostavlja torej odnos med Bogom in njegovim stvarstvom, med človekom in vsemi drugimi stvarmi, med posameznikom in celoto. S tem pa človek dejansko vstopa v dvojni odnos, v odnos do Stvarnika, ki me je ustvaril, in v odnos do vseh ustvarjenih bitij in stvari na tem svetu, s katerimi si ta svet delim. Človek je torej nerazdružljivo povezan z vsemi stvarmi. In to bi nas moralo voditi tudi pri našem ravnanju in odločanju, kako in na kakšen način bomo definirali naš odnos do te zemlje, ki nam je edina, ki nas hrani in v nedrju katere bomo nekoč končali. Vsem nam je seveda znano, da se svet, ki ga je (seveda po verovanju nekaterih, ne vseh) Bog ustvaril kot naš življenjski prostor, nenehno spreminja. Toda kot smo že rekli, ta svet je imel svoj začetek in imel bo svoj konec. Biblična pripoved o vesoljnem potopu tako na nek način dopolnjuje pripoved o stvarjenju. Stvarnikova volja je povzročila nastanek sveta in ona mu lahko postavi tudi konec. Na koncu pripovedi o potopu pa Bog obljubi: »Dokler bo zemlja, ne preneha odslej ne setev in žetev, mraz in vročina, poletje in zima, dan in noč.« (1. Mz 8,22) Lepše obljube si ni mogoče želeti. Vendar tu prihajamo do ključnega: človekova uničevalna nezmernost je stalna nevarnost za stvarstvo. Ta nevarnost sicer v nobenem primeru ne razveljavlja božje volje za ohranitev njegovega stvarstva, kajti Bog zemlji zagotavlja že prej omenjeni cikel in življenjski ritem, vendar nam vedno znova v vest in zavest kliče našo ohranitveno odgovornost za naš lepi planet. Naloga obdelovati in varovati vrt (1. Mz 2,15) torej neizpodbitno ostaja ena od naših najpomembnejših nalog. Danes se mora ta naloga seveda razumeti dvojno: na ravni osebnega angažmaja tam, kjer sem in kjer živim, in na ravni kolektivni odgovornosti človeštva za celotno zemljo. Če se človeštvo tej zadolžitvi izmakne, ga lahko Bog tudi prepusti zakonu njegove samouničujoče nezmernosti.

Nekoč, še za časa socializma, je takratni še češkoslovaški pevec Miroslav Žbirka napisal in zapel pesem (čeprav takrat še nismo poznali toliko nakupovalnih centrov, kot jih imamo in poznamo danes): »Trgovina je naš novi hram, kjer se klanjamo izdelkom in oni se klanjajo nam.« Ko sem slišal to pesem, gotovo je tej podobnih še mnogo, sem se začel zavedati, da se s to neverjetno veliko potrošnjo in reklamo

vsemogočnih izdelkov ter našim klanjanjem le-tem, resnično začenja ustvarjati neka nova religija. V nedeljo se ne gre več v cerkev, gre se v nakupovalni center. Ne želim biti samo negativec in negativistično razmišljati. Vendar si pred to realnostjo ne smemo zapirati oči. Na nek način je povezana z našo temo. In to je hiperprodukcija. Moramo se torej vprašati, kako tudi sam, s svojim imenom in priimkom, lahko postanem prijaznejši do narave, bolj ekološki. Verjamem, da je to mogoče samo na en način, in sicer, da se zavem svoje osebne odgovornosti za izpolnitev mandata, ki sem ga tudi sam dobil od Boga kot obdelovalec in varuh tega sveta. Za spremembe, pa tudi če so majhne, se je vredno potruditi, verjamem, da je tudi ta naš današnji premislek na to temo pomemben in potreben. Pomembno je, da morda malo bolj vsebinsko in globlje premislimo in dopovemo sami sebi, da nam je, če nekoliko karikiram, dovolj pet parov čevljev, pa naj mi reklame še tako zapeljivo dopovedujejo, da jih potrebujem še najmanj enkrat toliko. Gre torej za to, da vse to, o čemer se pogovarjamo in razmišljamo kot o dobrih rešitvah, prenesemo v vsakdanjo prakso, vsakdanje življenje. Zavedati se je torej potrebno, tako na osebnostni kakor tudi širši družbeni ravni, dejstva, kako pomembno je prepoznati, kje tudi sam delam »ekološki greh«. Svetovna luteranska zveza, katere članica je tudi naše Cerkev, je, lahko pritrtilno povem, prepoznala potrebo po tem, da svojo »ekološko politiko« definira tako, da je popolnoma jasno, da življenje vernega človeka kristjana ne more biti drugače živeto, kot da začne živeti po krščanskih idealih varovanja stvarstva, ob prepoznanju dejstva, da je greh, če se obnaša obratno – če je torej samo obdelovalec in izkoriščevalec, ne pa tudi varuh in ohranjevalec življenjskega okolja. Prav gotovo je potrebno vedno znova poudarjati potrebo pomoči sočloveku. Ta pomoč še vedno nekako tudi funkcionira, zakaj torej to dejavnost ne prenesti tudi na potrebo pomoči naravi: tudi ta je marsikdaj v taki stiski kot kakšen brezdomec.

V luči povedanega brez kakršnega koli pomisleka lahko torej pove-
mo: ob mnogih različnih razlagah nastanka sveta in življenja na njem nas nihče ne more odvezati odgovornosti, ki jo vsi skupaj nosimo za to, da ta svet, to zemljo, ki nas hrani in je naša domovina, ohranimo zdravo, čisto in prijazno za bivanje. Nas in zanamcev. Vse drugo je namreč,

pa najsi smo verni ali pa ne, preprosto rečeno greh. Grešni ljudje pa ne želimo biti, mar ne. Končujem z mislijo: človek spada k stvarstvu pa tudi k Bogu. Bog je človeka pooblastil za gospodovanje nad zemljo, toda pri tem početju človek ostaja odgovoren Bogu in svojim sostanovalcem. Naš Da Stvarniku pa je tudi Da kontekstu, ki obsega vse, kar biva in živi na tej lepi zemlji. Naj ima ta zemlja lepo prihodnost. In tej lepi prihodnosti hočemo svoj Da izreči tudi mi, slovenski in svetovni luterani. Vsi ljudje smo namreč na isti ladji in ne sme nam biti vseeno, kam ta ladja pluje, ker če bo zašla na stranpot, bomo zašli tudi mi. In to bi bil za vse človeštvo usoden korak, ki ga ne smemo narediti, temveč se moramo vsi skupaj, verni in neverni, takšnega ali drugačnega filozofskega ali svetovnonazorskega pogleda na svet in dogajanje v njem, poenotiti in postaviti takšne prioritete, ki bodo v korist ljudem, Bogu pa na čast in slavo.

Jan Amos Komenský

INFORMATORIJ MATERINSKE ŠOLE IZBOR

Jonatan Vinkler
Uvodno pojasnilo

V rubriki *Prevod* je objavljen izbor iz zgodnjega pedagoškega dela Jana Amosa Komenskega *Informatorij materinske šole (Informatorium školy mateřské)*, in sicer v novem slovenskem prevodu. Gre za spis Komenskega, ki šteje 12 poglavij in je prva sistematična razprava o zgodnjem, predšolskem učenju/poučevanju. Avtor si je delo zamislil kot praktični vodnik za starše in vzgojitelje pri vzgoji otrok do šestega leta starosti »v materinem naročju« oziroma v »šoli pri mami« in ne kot utemeljitev vrtca (kot je občasno mogoče tu in tam prebrati). Komenský v svojem besedilu govori o namenu, vsebinah in metodah vzgoje čutov, kognitivnih sposobnosti, toda tudi moralnega in verskega čuta, in sicer na sistematičen način skozi dejavnost in ob vključevanju elementov estetske vzgoje.

Izvirno besedilo je nastalo v letih 1630–1632, in sicer ga je avtor spisal v velikopoljskem Lesznu, kjer je bival kot verski pregnanec iz Češkega kraljestva. Tam je bila leta 1627 (za Moravsko 1628) z *Obnovljeno deželno postavo češko (Verneuerte Landesordnung des Erbkönigreichs Böhaimb)* uzakonjena verska enovitost delež svetováclavske krone: posamezniki so izpovedovali rimski katolicizem ali pa niso smeli več ostati podaniki češke krone. Besedilo Komenskega je izvirno nastalo v češkem je-

ziku, prva izdaja je bila nemška pod naslovom *Informatorium maternum, der Mutterschul* (Leszno, 1633), prevod v nemščino pa je pripravil sam Komenský (druga izdaja: Nürnberg, 1636). Za tema natisoma sta sledili še poljska (Torun, 1636; danes ni znanega dostopnega primerka tega tiska) in švedska izdaja (Stockholm, 1642), Komenský pa je omenil tudi angleško verzijo lastnega besedila, ki naj bi bila pripravljena že leta 1641, vendar ni dokazov, da je delo takrat res izšlo, prvi izpričani prevod v angleščino pa je bil izdan 1858. v Londonu pod naslovom *School of infancy*. Latinski prevod je Komenský pod naslovom *Schola infantiae* pripravil leta 1653 v ogrskem Sárospataku, natisnjen je bil 1657. v Amsterdamu.

V materinščini Komenskega in prvotnem idiomu je *Informatorij* izšel šele v 19. stoletju. Leta 1856 je namreč češki zgodovinar Antonín Gindely (1829–1892), ki se je v češko historiografijo trajno vpisal z izdajanjem virov k zgodovini čeških bratov ter z zgodovinopisjem o 17. stoletju (npr. o Rudolfu II., protireformaciji na Češkem in tridesetletni vojni), v poljskem Lesznu našel češki rokopis *Informatorija*, ga kupil za České museum in ga leta 1858 s pomočjo omenjene institucije tudi prvič izdal knjižno z zgolj dobro stran in pol dolgim uvodom in brez posebnega komentarja. Do konca stoletja so sledile nadaljnje izdaje, ki pa so bile brez izjeme popularizacijskega značaja. Za prvo kritično izdajo šteje edicija Jana Václava Nováka (1908), za zadnjo oziroma aktualno pa izdaja v *Dílo Jana Amose Komenského* 11 (*Johannis Amos Comenii Opera omnia* 11, Academia, Praga 1973), kjer je češki tekst uredniško pripravila in komentarje napisala Dagmar Čapková. Na podlagi omenjene edicije je nastal tudi spodnji prevod. Edicija *Dílo Jana Amose Komenského* 11 temelji na rokopisu *Informatorija*, ki se nahaja v knjižnici Narodnega muzeja v Pragi (edicija Čapkove navaja signaturo II E 6). Gre za rokopis v mali četverki, ki obsega 48 listov (85 nepaginiranih strani); rokopis ni avtograf Komenskega, temveč prepis z rokopisnimi dostavki in popravki Komenskega, ki so upoštevani tudi v znanstveno-kritični izdaji, na kateri temelji pričujoči slovenski prevod.

V slovenski jezik je bil *Informatorij* doslej preveden enkrat, in sicer je v podlistku izhajal v tretjem in četrtem letniku *Učiteljskega tovariša* (1875, 1876) in je bil tako tudi prvo delo Jana Amosa Komenskega, ki je imelo med Slovenci širšo recepcijo (slednjega ni mogoče trditi za prvi prevod Komenskega v slovenski jezik – za slovenski *Orbis pictus*, ki se nahaja začlenjen med besedje v rokopisnem slovarju *Dictionarium trilingue* kapucina Hipolita Novomeškega iz leta 1711); zaenkrat ni bilo mogoče ugotoviti, katero češko tekstno predlogo je imel prvi prevajalec *Informatorija* v slovenski jezik pred sabo. Tukajšnja objava je uvod v pripravo celovite izdaje *Informatorija* pri Založbi Univerze na Primorskem, ki bo poleg kritičnega komentiranega prevoda v sodobni slovenski jezik prinesla tudi študije o Komenskem, njegovem času, družbi, pedagoških in didaktičnih konceptih ter njihovi (ne)aktualnosti, toda tudi o recepcijskih zadregah, ki jih je, kot je mogoče misliti, z mentalnim svetom in delom Komenskega zadnje skoraj poldrugo stoletje imela slovenska družba.

Jan Amos Komenský
Informatorij materinske šole
Izbor

Četrto poglavje

*Česa je treba mladež začeti počasi učiti takoj po rojstvu
in jo do šestega leta tudi naučiti?*

Komu ni znano, da ima odraslo drevo toliko vej, kot mu jih je pognalo v mladosti, in da mu rasejo tako, kot so se razrasle od začetka? Drugače namreč ne more biti. In da žival, ako ji udi ne zrasedo že kot zarodku, le-teh tudi kasneje nikoli ne dobi? Kajti, kdo lahko popravi, kar je slepo, hromo, pohabljeno, skrivljeno? Tudi človek se mora torej začeti tak, kot bi imel biti celo svoje življenje, oblikovati takoj, ko dobi telo in dušo, če naj postane plemenit, posoda Božje milosti in naj se izoblikuje v podobo Boga živega.

Zato staršem s poučevanjem njihovih otročkov ni treba čakati šele na učitelje^[1] in duhovnike^[2] (kajti krivo drevo je težko poravnati, enako težko, kot iz gostega divjaka delati cepljenke), temveč morajo te njim dane Božje dragulje znati sami poučevati, da bi lahko otroci pod njihovo vzgojo uspešno napredovali ne le po starosti, temveč tudi v modrosti in milosti pred Bogom in ljudmi. Že večkrat pa je bilo povedano,^[3] da mora biti tisti, ki hoče biti ljub Bogu in ljudem, izvežban v treh rečeh: v pobožnosti, moralnosti in v vsakovrstni pismenosti.^[4] Zato so

- 1 Komenský je v izvorniku na tem mestu rabil množinsko obliko izraza *praeceptor*, kar je bilo v 16. in 17. stoletju splošno poimenovanje za učitelje nižjih šol. V humanizmu je isti izraz označeval pomočnika rektorja (ravnatelja) šole, občasno pa učitelja nasploh; prim. Winter 1901, 149, 154, 157.
- 2 Pasaža odslikava pedagoško tradicijo med češkimi brati; ti so imeli šole organizirane tako, da so bile pridružene cerkvenim gmajnam, pa so tako češkobrabski duhovniki poleg verouka (katekizem) in cerkvenega petja pogosto učili tudi branja, pisanja in računanja.
- 3 Jan Amos Komenský, *Informatorij II; Didactica IV, V*.
- 4 Delitev vzgojnega procesa, paideie, in njegovega predmeta na učenje pobožnosti, vzgojo v moralnosti/nravnosti in obvladovanje vsakovrstne pismenosti je odraz renesančnega humanističnega razumevanja človeka in njegova odnosa do resničnosti. Komenský je resničnost razumel kot harmonično strukturo, ki je sestavljena iz treh plasti – narave, človeka in duhovnega sveta; omenjeno da je med seboj povezano in se drug na drugo navezuje. Namen izobraževanja je bilo po Komenskem (s)poznavanje vseh stvari in pojavov v naravi, tudi takih, kjer človek s svojim mišljenjem, govorom in delom (*eruditio*) naravo dopolnjuje. Nato je izobraževanje vključevalo zmožnost obvladati reči v naravi ter umetelnost mišljenja, jezikovne rabe in delovno spretnost, zadevalo pa je tako vsakega posameznika kot razmerje slednjega do družbe (*virtus seu mores honesti*). Češki bratje so pobožnost in moralno življenje vsaj do brata Lukáša Praškega stavili pred učenost (Vinkler 2018, 84; 2019, 78), toda s krepitvijo krščanskega humanizma med njimi je to odločno razlikovanje vsaj deloma izgubilo svojo ostrino, zlasti pod škofovanjem Jana Blahoslava, je pa hierarhija še vedno ostala razvidna, in sicer skozi končni cilj izobraževanja in vzgoje, ki je bil – dobro izšolan kristjan oz. človek, ki ga v življenju zaznamuje *imitatio Christi*. Strukturo vzgoje in izobraževanja, kot je zapisana v zadevnem poglavju Informatorija, je Komenský prvič na ta način artikuliral v *Didactici*. V obeh spisih pa eshatološki pogled na človeka in njegovo mesto v svetu ter odrešenijski zgodovini odločilno prevladuje nad predvsem didaktično-metodičnim pogledom na vzgojo in izobraževanje: slednja nista pri Komenskem nikoli sama sebi namen, temveč sta orodje, da bi mogel posameznik postati bogu podoben, odsev Božje slave. V takšni antropologiji je Komenskega mogoče pri-

dolžni starši čisto na začetku šolanja svojih otrok položiti vanje temelje vsega trojega. In zato bo v nadaljevanju prikazano, kako daleč velja pri kateri od teh treh reči iti do šestih let starosti in po kakšni poti kaže pri tem stopati.

(Resnična in rešnja) pobožnost je zapopadena v naslednjem:

Prvič, da naše srce vedno in povsod posnema Boga ter ga išče z vsemi dejanji;

Drugič, da naše srce najde Božje stopinje in ga vedno ter povsod časti s strahospoštovanjem, ljubeznijo in poslušnostjo;

Tretjič, da s takšnim stalnim spominjanjem na Boga in mislijo nanj pridemo do miru, radosti in zadovoljstva.

To je prava pobožnost, raj božanskega veselja, ki se daje človeku. Do šestega leta starosti morajo biti temelji pobožnosti pri otroku postavljeni tako, da bo vedel: da Bog je; da je prisoten povsod; da na vse gleda in da tistemu, ki ga posluša, da jedačo, pijačo, obleko in vse drugo, tistega, ki pa ga ne posluša, pokonča; zato se ga je treba bati in k njemu vedno moliti ter ga ljubiti kot najvišjega Očeta in delati, kar zapove v svojih zapovedih, itd. Tako daleč, pravim, je mogoče za začetek v pobožnosti lepo privedi šestletnega otroka.

Zastran npravnosti in čednosti je treba majhne otroke učiti:

1. zmernosti, da se navadijo jesti, kolikor po naravni potrebi potrebujejo, in da se ne nažirajo in ne pijejo čez mero;
2. spodobnosti, da se naučijo dobrih navad pri jedachi, pijači, oblačilih in pri vsakovrstni negi telesa;
3. spoštljivosti do staršev, njihovih dejanj, besed in vsakega namiga;

merjati s Primožem Trubarjem, ki vse branje/mišljenje v slovenskem jeziku začelni ob poglobitno slehernikovo nalogo na tem svetu, da bi človek, o katerem je naš reformator zapisal, da je »en pild tiga živiga Boga«, v svojem vsakodnevnem bitju in nehanju odražal čast in slavo Stvarnika. Da bil *imago Dei*. Za dosego tega cilja je Komenský razvil naslednji pristop za poučevanje otrok: 1) najprej je treba razviti dobro telesno zdravje odraščajočega, 2) iz tega sledi razvoj mentalnih zmožnosti, in sicer preko razvoja čutov, 3) temu pa sledijo jezikovno, moralno in versko izobraževanja/vzgoja. Komenský pri tem ni pozabil niti na kultiviranje čutov in vzgojo k samostojnemu zrenju (Čapková 1973, 271), tudi estetskemu (likovnost, glasba).

4. iz te sledeče zaresne poslušnosti, da so otroci zmožni poskočiti na vsako izrečeno besedo.
5. Neizmerno potrebno je otroke učiti, da govorijo resnico, da bi bile vse njihove besede, kot pravi Kristus, »da da in ne ne«^[5] ter da se ne navadijo niti za šalo niti zares zavajati z besedo ali govoriti drugače, kot je;
6. Učiti jih je treba poštenosti, da se navadijo, da se na tujo reč ne sega, se je ne jemlje, ne krade in ne skriva, niti se ničesar ne dela iz nasprotovanja;
7. Dobro je, da se jih nauči delavnosti in da se preganja pri njih pasenje lenobe;
8. Učiti jih je treba, da znajo ne le govoriti, temveč tudi molčati, ko je treba, med molitvijo ali ko starši govorijo itd.;
9. Potrpežljivosti in odjenljivosti njihove volje jih je takisto mogoče naučiti, da se navadijo od tedaj, ko se pri njih zakorenini strast, samoobvladanja;
10. Voljna pomoč staršem je lep okras mladine, zato jih je treba tega učiti takoj od malih nog;
11. Za tem sledi prijazno vedenje, da se bodo znali obnašati vljudno, pozdraviti, se zahvaljevati, podati roko, se pokloniti in se, če se jim kaj da, za to zahvaliti itd.
12. In to tako, da tega ne bodo počeli neotesano, s kakšnim mahanjem ali odrezavimi gibi, temveč jih je treba naučiti, da bodo resnobni v gestah in n raveh ter da se bodo v vsaki stvari trudili ravnati premišljeno, zadržano in umerjeno.

Otrok, ki ga bodo naučili teh vrtilin, bo hitro (kot je rečeno o Kristusu otroku) »dobil milost pri Bogu in ljudeh«. [6]

Kar se tiče umetnosti, [7] se ta deli na tri dele: Učimo se namreč, da bi posamezne stvari na svetu poznali, zopet druge znali storiti in o ne-

5 Mt 5,37.

6 Lk 2,52.

7 Komenský na tem mestu rabi izraz *umění* (umetnost, umetelnost, spretnost), in sicer na področju spoznavanja. Ta izraz poimenuje v Komenskega didaktičnih spisih enega ključnih konceptov, avtor pa ga uporablja kot sinonim lat. *ars*, in sicer

katerih znali govoriti, toda bolje je vse poznati (razen zla), vse zmoči narediti in znati o vsem govoriti.^[8]

1. V poznavanju predvsem naravoslovja (fizika) je mogoče šestletnega otroka pripraviti do tega, da pozna imena naravnih elementov, zemlje, zraka, vode in vetra, tudi dežja, snega, ledu, svinca, železa itd., ob tem tudi posameznih rastlin, še zlasti dreves, in glavne razlike med živalmi, kaj je riba, kaj ptič, kaj govedo itd., nazadnje, da pozna ude lastnega telesa in njihovo funkcijo.

2. V optiki bo otrok dovolj podkovan, če bo vedel, kaj je svetloba in kaj tema ter če bo poznal imena posameznih barv itd.

3. V astronomiji ga na začetku poučimo o soncu, mesecu in zvezdah, vedeti mora namreč na izust, kaj je zvezda.

4. Temelj geografije bo zanj postavljen, če bo pri šestih letih vedel, ali je kraj, kjer se je rodil, vas, trg, mesto ali grad, in če bo razumel, kaj pomenjujejo polje, vrh, gora, reka itd.

v pomenu, ki označuje vsa znanja, spretnosti in zmožnosti, značilne za človeka. Tako ima izraz umetelnost pri Komenskem vedno teoretično in praktično vsebino: zapopasti, razumeti, toda znati tudi izvršiti z rokami ali znati izgovoriti oz. govoriti o nečem (*actio*) ter se znati ravnati v razmerju do nekoga/nečesa (Boga, soljudi, narave). Tako pod umetelnost pri Komenskem sodijo didaktične metode (umetelnost v najožjem), toda tudi vse znanje s področja posameznih ved in umetnosti, pa tudi moralnost in pobožnost. Zategadelj bi recepcijska redukcija didaktičnih spisov Komenskega zgolj na didaktične metode in koncepte ne bila ustrezna. Izpuščen bi bil namreč temeljni premislek Komenskega, za katerega se zdi, da ga je moč ubesediti takole: Kako se umetelnosti naučiti, kako jo uporabiti, v kakšnem vrstnem redu, kdaj in koliko, da bo človek, ki bo tako vzgajan, *imago Dei* ter bo tako deležen časne in večne sreče ter miru.

- 8 Na tem mestu prihaja v ospredje Komenskega koncept *panzofije*, ne le polihistoričnega, temveč holističnega, integralnega mišljenja totalitete in topoglednega znanja (temeljni tekstni priročnik za izobraževanje v tej smeri si je Komenský zamislil v veliki filozofski enciklopediji oz. slovarju vseh znanosti). Komenský je namreč menil, da mora otrok podobno kot odrasla oseba razumeti, zmoči premisliti/se zmoči artikulirano mentalno in/ali fizično odzvati na vse, kar prihaja vanj preko rabe vseh čutov. Zato je tudi za zgodnje izobraževanje do vstopa v osnovno šolo predvidel učenje vseh ključnih vsebin brez izjeme, toda v obsegu, kot je tega otrok pri svoji starosti zmožen: vsi čuti – vse vsebine, ki jih otroku ti čuti lahko prinesejo.

5. Začetek kronologije bo znal, če bo vedel, kaj je ura, kaj dan, kaj teden, kaj zima, kaj poletje itd.

6. Zgodovina je zanj to, da si zmore od dveh, treh ali štirih let naprej zapomniti lastne domače družinske prigode, pa četudi se jih spomni bolj megleno.

7. Gospodarstvo je zanj to, da ve, kdo sodi k njegovi hiši in kdo ne.

8. Temelj politike razume, ko ve, koga v mestu imenujejo župana, koga svetnika in koga sodnika, ter da ve, da se meščani včasih shajajo k posvetu itd.

Posamezne dejavnosti se opravljajo z mislijo in jezikom, npr. dialektika, aritmetika, geometrija in glasba, druge pa z mišljenjem in z rokami, npr. različna fizična dela.

1. Dialektika do šestega leta se začinja tako, da otrok v tej dobi dobro razume, kaj je vprašanje in kaj odgovor ter da je treba vedno kar najbolj natančno odgovarjati tisto, kar sodi k vprašanju, da ni tako, da bi kdo govoril o hruškah, drugi pa o slivah.

2. Temelj aritmetike bo položen, če bo otrok vedel, kaj je veliko in kaj malo; če bo znal šteti do dvajset; razumel, kaj je sodo in kaj liho; presodil, da je tri več kot dve in da je tri, ako se mu prida ena, štiri itd.

3. Temelj geometrije bo brez zadreg postavljen, če se bo otrok naučil razumeti, kaj je veliko, majhno; dolgo, kratko; široko, ozko; debelo, tanko; item,^[9] kaj je ped, komolec in seženj.^[10]

4. Pri glasbi bo dobro, če bo znal kakšno kitico zapeti na pamet.

5. Za začetek obrtnih opravil mora znati obrezovati, rezati, strgati, zlagati, razlagati, zvijati, razvijati itd., kot je pri otrocih navada.

Jezik se oblikuje in brusi z gramatiko, retoriko in poetiko.

9 In tudi.

10 Ped je stara dolžinska mera, ki predstavlja dolžino med koncem palca in mezinca na razprti moški dlani; tako imenovana velika ped je merila tretjino komolca (19,7 cm). Češki, praški ali staromestski komolec je bila dolžinska mera, ki je bila v Češkem kraljestvu standardizirana od leta 1268, njen etalon pa so hranili na mestni hiši na Novem mestu praškem. En češki komolec je meril 59,3 cm ali 3 pedi, seženj pa je meril tri komolce. Sredi 18. stoletja so začeli češki komolec zamenjevati z dunajskim (Wiener Elle), ki je meril 1,31186 češkega komolca (77,8 cm).

1. Gramatika za šest let naj bo, da kar otrok razume, naj zna v svoji materinščini tudi povedati, četudi z napakami, le da se ga nauči izreka-ti jedrnato in razumljivo.

2. Pri retoriki bo za to dobo dovolj, če bo otrok glede na svoj značaj znal narediti tu in tam kakšno gesto in da bo razumel, kar bo slišal od tropov in figur.^[11]

3. Pri poetiki bo tak ali drugačen začetek že to, če bo znal na pamet kakšen verz ali ritem.

Že tukaj pa se da na znanje, kako kaže pri tej reči postopati z otroki: ne zelo natančno tehtati, kaj kaže delati glede na mesec in leto starosti otroka (kot se to počne kasneje v drugih šolah), temveč je treba razmis-liti, kaj vsaj je treba. In to zato:

1. ker vsi starši na svojih domovih niso zmožni povsem narediti vse-ga, kar bi bilo treba, kot je to kasneje v šoli, ko se ne dela nič drugega kot pouk in postranske dejavnosti šole ne motijo;

2. ker se talent otrok v tej zgodnji dobi kaže nadvse neenakomerno, kajti nek otrok začinja že pred letom starosti razumeti in govoriti, dru-gi pa šele pri drugem ali celo pri tretjem letu. Zato se na tem mestu jas-no prikazuje, kako otroke v prvih šestih letih vaditi v: 1) razumevanju, 2) delu in spretnostih, 3) v govorjenju, 4) v nrvnosti in dobrih lastno-stih ter 6) v pobožnosti. Toda ker sta temelj vsega tega življenje in dob-ro zdravje, bo najprej pokazano, kako lahko starši svojim otrokom le-to pridobijo in okrepijo.

Peto poglavje

Kako je treba paziti na zdravje mladine in jo vaditi?

»Orandum est, ut sit mens sana in corpore sano,«^[12] je nekdo rekel, da mora namreč vsakdo moliti, da bi imel zdravo misel v zdravem telesu. In ne samo moliti, temveč se je treba za to tudi truditi, kajti Bog blago-

11 Glede na sobesedilo Informatorija se zdi, da je imel Komenský v mislih učenje rabe jezika v prenesenem pomenu in kvaliteto izražanja misli.

12 »Treba je prositi, da bi zdrav duh ostal v zdravem telesu.« Juvenal, *Satirarum libri quinque* X, 356.

slavlja pridne.^[13] Ker pa otroci še ne morejo skrbeti zase, niti ne morejo zase (vsaj na začetku) moliti, pritiče njihovim staršem, da jih zastopajo in da posebej pazijo, da taisto, kar so zaplodili na svet, tudi vzredijo v zdravju in izučijo v Božjo hvalo. Predvsem pa: ker otrok ni mogoče vzgajati, če niso živi, pa ne le živi, biti morajo tudi zdravi in krepki (kako je delati z bolehnimi in nerazvitimi?), naj bo prva skrb staršev, da ohranijo svoje otroke pri dobrem zdravju in krepkosti. Ker se to tiče predvsem mam, je zanje namenjen naslednji pouk in opomin.

1. Ko pobožna krščanska žena ugotovi, da je Gospod Bog, vseh edini stvarnik, začel v njenem telesu oblikovati plod, mora takoj začeti živeti pobožneje kot sicer in vsak dan moliti h Gospodu Bogu za pomoč in milost, da bi se lahko plod pod njenim srcem uspešno izoblikoval ter bil takisto tudi donošen in spravljen na ta svet. Za te potrebe naj nosečim ženam služi tale molitev:^[14]

[...]

2. Ob tem je treba materam zmernosti, da bi s čim svojemu plodu ne škodovala; predvsem morajo biti zmerne in ob dobri dieti, da bi z naširanjem in pijančevanjem ali po drugi strani z neumestnimi posti, prečiščevanjem, puščanjem krvi ali s kakšnim prehladom svojega plodu ne zalile ali presušile ali vsaj ošibile. Zato morajo biti takšne reči daleč od njih.

Paziti morajo tudi, da ne padejo; in ne samo škodljivega klecanja ali nagibanja, temveč tudi kakršnega koli udarca in celo nepazljive hoje se morajo varovati, kajti vse to more plodu (kot drobnemu stvarjenju) škoditi.

Tretjič, noseča mati mora obvladati svoje misli, da bi se česa močno ne prestrašila, se na kaj na vso moč ne razjezila ali pa bi je ne trla huda skrb ali žalost itn. Kajti sicer bo tudi otrok preplašen, jezljiv, žalosten in melanholičen, kot potrjuje izkušnja. Kajti zavoljo močnega stranu ali jeze se tu in tam zgodita smrt plodu in splav ali pa vsaj škoda za zdravje.

13 1 Mz 1,28.

14 Molitev, ki sledi v izvirni izdaji temu mestu, je Komenský prepesnil in izdal kot duhovno pismo pod naslovom *Ó ve všech svých divný nám skutcích, Bože (O, Bog, čudovit si nam z vsemi svojimi dejanji)*, in sicer v *Kancionálu* (Amsterdam, 1659) (Čapková 1973, 271).

Četrtrič, mati mora paziti tudi na svoje ravnanje, da ne bi bila preveč zaspana, lena, počasna, temveč da je čista in se živahno, pripravno in urno suče okoli svojega dela. Kajti takšnih nravi, kot je ta čas sama, bo kasneje tudi otrok itn. O ostalih rečeh, ki jih je treba paziti v tej dobi, pa naj se med seboj poučijo matere in babice.

3. Ko se rodi dete na svet, morajo starši poleg tega, da nežno telesce oskrbijo s toplim in mehkim ležiščem, poskrbeti tudi za primerno hrano svojega deteta.

Predvsem pa velja pri tem misliti na to, da naj bo vsaka mama res mama in da naj svojega telesa ne odriva proč od sebe: da ne bi temu, ki ga je v svojem telesu hranila s svojo krvjo, odrekala živeža (mleka) iz svojega telesa, ki ga je Stvarnik oskrbel prav zanj. Ker se je prije-la nehvalevredna, škodljiva in grda navada, da nekatere matere (predvsem plemenite) svojih otročkov nočejo odgajati in jih dajejo v oskrbo tujim ženskam, je nujno pokarati starše, da v tej reči postopajo modreje, pa tudi razsvetliti jih velja. Bolj, ko se to zlo širi, tem manj je umestno o tem molčati, še zlasti zato, ker mislimo od temelja obnoviti dober red. Pravim torej, da takšno odstavljanje otrok od mater ter njihovo gojenje ob tujem mleku: 1) nasprotuje Bogu in naravi; 2) je otrokom škodljivo; 3) je škodljivo tudi materam in 4) spreveča častnost.

Da je proti naravi, je jasno iz tega, ker podobnega primera med drugimi živimi bitji ni. Volkulje, medvedke, levinje, risinje in druge divje zveri svoje mladiče sitijo z lastnimi prsmi, pa bi bile roditeljice v človeškem rodu manj milostne kot te zveri? (Ali nima v mislih prav tega Bog v Jeremijevih žalostinkah 4,3: »Celo šakali ponujajo prsi, dojé mladiče svoje, *ali* ljudstva mojega hči je neusmiljena kakor noji v puščavi!«) Ali ni proti naravi, kot bi ne imelo biti, svojo lastno kri, lastno telo od sebe odrivati, svojemu lastnemu plodu, katerega je toliko mesecev nosila pod srcem in hranila z lastno krvjo, nato ne dopustiti lastnega mleka, in to mleka, ki ga Bog ni dal zanjo, temveč za otročkovo potrebo? Kajti mleka ni drugje kot tam, kjer pride novo bitje na svet; za koga drugega bi tedaj bil, če ne zanj? Božji red torej prevrtačajo tisti, ki mleka v namen, kot ga je Bog zaukazal, ne uporabljajo.

Drugič, otročkom je bolj zdravo piti pri materinih prsah kot pri tujih, ker so se hraniti pri materini krvi navadili že v njenem telesu. Poleg tega bodo na ta način postali svojim staršem po karakterju in nraveh bolj podobni kot sicer. Plemeniti filozof Favorinus^[15] pričuje, da ima mleko v sebi skrito podobno moč kot seme, ki zmore telo in misel preoblikovati po svoji podobi; to kaže na primeru jagnjet in kozličkov. Kajti menda imajo jagnjeta, ki so dojena pri kozah, precej bolj grobo volno kot tista, ki so nakrmljena z mlekom njihovih lastnih mater; podobno imajo tudi kozlički, ki so pripuščeni k ovcam, finejšo in mehkejšo dlako kot sicer, in bolj podobno ovčji volni.^[16] Kdo iz tega ne vidi, da otročki, ki so odgojeni na tujem mleku, ne pri svojih starših, dobijo tuje nravi, ne pa nravi svojih staršev? In če moške po svojem vrličku ne pustijo sejati s tujim semenom, zakaj bi torej rastlinice v njem dali močiti s tujim dežjem? In če je oče svojemu otroku predal, kar mu je po naravi mogel, zakaj bi mu tudi mati ne? In zakaj v to mešati nekoga tretjega? Kajti Gospod Bog je dve osebi storil povsem zadosti za zaploditev, pa tudi za zakon. Če pa bi se imelo ta opravila kdaj dopustiti tudi komu drugemu, bi bilo to mogoče iz dveh razlogov: predvsem takrat, ko bi mati bolehala za nevarno kužno boleznijo, bi se moglo otročka odvesti k pestunji, da se ne bi še sam okužil. Ali ko bi imela mati kakšne slabe navade, pestunja pa bi bila častna in plemenita oseba, bi bilo kaj takega tudi umestno, da bi bil otrok dobil boljše nravi, kot so materine. Neznosno pa je, kot se zdaj godi, da dajejo najboljše, najbolj častne, najbolj plemenite matere svoje ljube, komaj rojene otročke vsakovrstnim lahkim, pregnanim, nerednim, brezbožnim in včasih manj zdravim od sebe ženskam. Ali pri tem res ne razmišljajo o poškodbi duše in telesa? Takšni roditelji se zagotovo nimajo čemu čuditi, če jim otrok ne uspeva po njihovem in stopa ven iz njihove

15 Favorinus Arleatski (80–ok. 160), rimski filozof in govornik, učitelj Aula Gellia (128–180). Aulus Gellius je poleg Diogena Leartskega, Filostrata in Galena tudi poglavitni prenosnik misli, pripisanih Favorinu, katerega opus ni ohranjen oz. so znani samo fragmenti pri posameznih drugih avtorjih.

16 Aulus Gellius, *Noctium Atticarum libri XX*, tukaj XII,1,15: »Nam si ovium lacte haeedi aut caprarum agni alantur, constat ferme in his lanem duriozem, in illis capillum gigni teneriozem.« (Čapkova 1973, 271).

vega zgleda poštenosti, kajti (kot pravi latinski rek in je bilo že pokazano) *cum lacte imbibitur nequitia*,^[17] z mlekom mladina pije dobro in zlo.

Tretjič, tiste razvajene matere, ki jim gresta po glavi le ugodje in lepota, sebi ne kratijo le lepote in zdravja, temveč tudi življenje, kajti dojenčki, ki so na prsih svojih mater, so tako tudi njihovi zdravniki in jim pomagajo proti številnim boleznim, ki so skrite v telesu, ali proti škodljivim sokovom, iz katerih bi bolezen lahko nastala (kot to avtor obsežneje prikazuje). Zvoljo tega je bil znameniti Plutarh primoran napisati posebno knjigo in v njej matere opomniti k njihovi od Boga in narave jim dani dolžnosti, Aulus Gellius^[18] pa tem, ki te dolžnosti nočejo prevzeti, prepoveduje, da bi se imenovala matere, in jim grozi z vsemi nesrečami itn.

Nazadnje, Didacus Apolephtes^[19] dokazuje, da tiste, ki tako delajo, niso matere, temveč mačehe, namreč tiste, ki raje kot plod lastnega telesa pestujejo in okoli prenašajo vsakovrstne pse z velikim gobcem. In menda nobeno divje bitje ne postopa tako, da bi svoj plod dajalo drugim, temveč se pri posameznih rodovih živali samec in samica celo ščipata ter grizeta za to, kdo bo vzgajal mladiče. Ptiči, četudi imajo po šest in več mladih in jim Bog ni dal prsi za mladiče, le-teh ne zapuščajo, temveč jih, kolikor le morejo, krmijo in hranijo. Kakšen pa je uspeh tuje vzgoje, kaže s tremi primeri. Menda je cesar Titus (kot piše Lampridius)^[20] imel bolešno pestunjo, pa je bil tudi sam celo življenje bolehen. In Kaligula, rimski cesar, je bil okruten tiran in huda zver v človeški podobi: vzrok tega njegovim staršem ni bil jasen, njegovi pestunji pa. Kajti ta ni bila le v sebi brezbožna, jezljiva in okrutna, temveč si je tudi prsni bradavici mazala

17 Z mlekom se pije pokvarjenost.

18 Aulus Gellius, *Noctium Atticarum* XII,1,21 (Čapková 1973, 271).

19 Didacus Apoliphtes Lusatus je psevdonim za evangeličanskega pisatelja in knjigotrčca Jakoba Zanacha iz Budišina (konec 16. in začetek 17. stoletja; natančni letnici rojstva in smrti nista znani). Komenský se sklicuje na Zanachovo delo *Regenten- oder Kaiser-Chronica* iz leta 1613. Vsa primeri iz rimske cesarske zgodovine so iz zadevnega dela (Čapková 1973, 272).

20 Aelius Lampridius Spartianus, eden od domnevnih avtorjev *Historiae Augustae* iz 4. stoletja. Komenský ni navajal neposrednega vira, temveč že navedeno knjigo Jakoba Zanacha.

s krvjo in mu dala sesati, da je postal tako besen in krvoloč, da je, ko je koga umoril in je kri ostala na meču, to z jezikom slastno oblizoval in se ni mogel nasititi človeške krvi, da si je želel, da bi vsi ljudje imeli eno samo glavo in bi jo on lahko odbil z enim samim zamahom. Cesar Tiberius je bil sramoten požeruh: vzrok tega zgodovinarji zopet iščejo v tem, ker je imel za pestunjo hudo požeruhinjo, ki ga je takoj od malega navadila na vinske omake. Tako drži, da se otroček po pestunji plemeniti na telesu in v mislih: če je pestunja okužena s kakšno vidno ali skrito boleznijo, jo dobi tudi otroček; če je predrzna, lažniva, lopovska, požrešna, besnega značaja, bo seme vsega tega vpil tudi otroček, o tem ni nobenega dvoma. Apoleph. p. 2, pag. 72 itd.

Toda dovolj o tem: razumni, pobožni in plod svoj primerno ljubeči starši naj pazijo, kako bodo ravnali z otrokom.

Poleg mleka je treba otročke počasi navajati tudi na druga jedila, toda previdno, začeni z jedmi, ki so njihovi naravni hrani najbolj podobne (tj. mehke, sladke, krepke). Otroke navajati na zdravila (kot imajo nekateri navado) je neizmerno škodljivo. Kajti s tem se, predvsem, delujoči naravni prebavi stavi oviro, in tako tudi rasti (hrana in zdravilo namreč nasprotujeta drug drugemu: prva telesu daje krvi in življenjskih sokov ter jih množi, drugo pa sega na kri in življenjske sokove, jih suši in izloča iz telesa). Poleg tega se telo zdravil, če se jih rabi brez potrebe, navadi, in tako izgubijo svojo moč, in ko pride nuja, ne delujejo, kajti telo se jih je že prej privadilo uživati.

Iz tega sledi (in je tudi najhujše), da takšni ljudje, ki so jih takoj v mladosti navadili na zdravila, nikoli ne pridejo k polni moči zdravja, so šibki, bolehn, hropejo in kašljajo, se slinijo, so blede in vedno drobni, na koncu umrjejo pred svojim časom. Zato starši, če imate kaj pameti, branite svojim otrokom zdravila, kadar ni treba, kot strup. Poleg tega pa jih varujte tudi pred vročimi in pekočimi jedmi, kot so npr. preveč začinjena in slana jedila, vino, žganje itd. Kdor s takimi rečmi siti in napaja otroke, dela enako kot nespametni vrtnar, ki hoče, da bi mu drevesce naglo zraslo in hitro cvetelo, pa zato h koreninam nasuje apna. Zgodi se, da hitro zraste in zacveti, toda ravno tako hitro začne tudi ve-

neti in se sušiti ter se še pred polovico svojih dni posuši. Če kdo ne verjame, naj sam poskusi in bo lahko v tem videl primer, kako zdrave so takšne reči za otročke.

Mleko je za otroke in druga mlada bitja ustanovil Bog, njihov stvarnik: tega jim je treba pustiti. Ko pa nekoliko odrastejo in so odstavljani od njega, jih velja hraniti s podobnimi rečmi, ki naj bodo rahlo pogrete, s kruhom, maslom, kašo, kuhanjem, vodo in s kakšnim drugim pripravljenim pitjem:^[21] ob takšnem bodo zrasli kot trava ob tekoči vodi,^[22] ako bodo ob tem le imeli miren spanec, pogosto igro in gibanje ter bodo Gospodu Bogu svoje življenje in zdravje v molitvi priporočili. Zato so Špartanci, ki se nekdanj veljali za modre, razumni vzgoji mladine dajali največji poudarek med vsemi ljudmi in so to vzgojo ogradili z deželno uredbo, da se mladim do dvajsetega leta (namreč do odraslosti) ni dajalo nobenega vina. Če so že oni tako prizadevno preprečevali pitje vina pri mladeži, kaj naj rečemo o besni, v tem norem stoletju izmišljeni pijači, žganju (ki se zdaj kuha in pije tako med mladimi kot starimi)? Čas je, da začnemo ravnati bolj razumno in da vsaj nedolžne otročke nehamo uničevati.

4. Na zdravje otročkov pa se mora marljivo paziti tudi na številne druge načine: ker je njihovo telesce drobno, kosti mehke, žilice šibke in vse še nedoraslo. Kadar jih jemljemo v roke, vzdigujemo, pestujemo, polagamo kam, vrtimo ali zibamo, je treba zmernosti, da ne bi s kakšnim neprevidnim nagibom, premikom, obratom ali spustom prišlo do zvina ali zloma katerega od udov in skozi to do ohromitve, oglušitve, oslepitve itd. Kajti otrok je dragotina, dragocenejša od zlata, toda krhkejša kot steklo, hitro se more razbiti ali zdrobiti, škoda pa je nepopravljiva. Ko začnejo sedati, stati, tekati, so jim, da bi bili obvarovani pred poškodbami, v pomoč stolčki, sedala, hojce, vozički itd., in to vse od malega, pred zimo pa kožuh in primerna oblačila, predvsem topla soba. Skupaj: velja misliti, da bi se drobnemu telescu ne škodovalo ne s poškodbami, ne z

21 Komenský na tem mestu rabi izraz *pivo*, ki pa je v kontekstu pomenilo kakršno koli umetno pripravljeno pijačo (Čapková 1973, 272).

22 Ps 1,3.

vročino, ne z mrazom, ne s preveč jedače in pijače, niti zopet z mrazom in žejo, temveč da bi bilo vse zmerno in v dobro. Dobro je otročka tudi učiti, kolikokrat na dan leči, vstati, kaj pojesti in se igrati, kajti to pomaga k zdravju in je temelj za številne druge reči. Morda se utegne zdeti komu smešno, toda je gotovo, da je mogoče otroke z ljubeznivostjo napeljati na precej lep red; primeri tega so zanesljivi.

5. In ker je telo ogenj, ogenj pa, ako nima prostega prehoda in ako se ves čas ne giblje ter ne plapola, takoj pogasne, tako imajo tudi otročki neizogibno potrebo, da se vsak dan gibajo in vadijo; za to morajo njihovi starši poskrbeti. Za to potrebo je iznajdeno (dokler se otroci sami ne morejo gibati s tekom) zibanje, guganje, pestovanje, nošenje sem in tja, vožnja v vozičku. Ko pa dete dovolj zraste in si okrepi nožice, pa se mu vedno lahko dovoli tekanje in ukvarjanje s kakšno rečjo. Bolj, kot je otrok aktiven, več, ko teka, se giba, bolje bo spal, tem bolje se bo razvijal, bolje bo rasel, bolje bo pridobival na teži in moči telesa ter misli, treba pa je ves čas paziti, da ne bi bilo poškodb. Zategadelj si je treba zamisliti varna mesta za tekanje in vaje, jim kazati take vaje, da ne bo poškodb, in jih ves čas (dojilje, pestunje itd.) primerno nadzorovati.

6. Nazadnje, ker je (kot pravi splošno znani rek) dobra misel pol zdravja in ker je tudi po Sirahovem pričevanju (poglavje 30,23) veselo srce samo življenje človeka, morajo starši misliti, da njihovim otročkom tudi veselja in zadovoljstva ne manjka. Na primer: v prvem letu se otroke v njihovo veselje ziba ali guga, se jim poje ali vzklika, se jim brunda ali ploska, z eno besedo, se jih ljubkuje na kakršen koli način, le da je miren in moder. V drugem, tretjem, četrtem letu in naprej pa jim je mogoče narediti veselje s šalami z njimi ali med njimi, z igranjem, tekanjem, lovljenjem, poslušanjem glasbe, ogledovanjem nečesa ljubega itd. Na kratko: naj se dogaja tisto, za kar se ugotovi, da otroku prija; slednjega mu ne braniti, temveč si je treba izmišljati vsakovrstno takšno pašo za oči, ušesa in druge čute, da bodo njihova telesa in misli zdrave. Ob tem se jim ne sme dopuščati ničesar, kar bi nasprotovalo pobožnosti in dobrim nravem, toda o tem na svojem mestu.

Šesto poglavje

Na kakšen način je treba otročke učiti razumevanja?

»Ko sem bil sin svojemu očetu, nežen (pravi Salomon) in edinec pred obličjem svoje matere, me je učil in mi govoril: »Pridobi modrost, sin moj, in z vsem svojim imetjem si pridobivaj razumnost itd.« (Prg 4,4 itd.)^[23] Tako morajo ravnati tudi razumni starši, ki se morajo truditi ne samo, da njihovi otročki ostanejo živi, niti naj ne mislijo samo tega, kako bi jim nabrali veliko imetja, temveč se morajo prizadevati, da bodo vpeljali modrost v srce svojih otrok. »Kajti modrost je dražja kot dragi kameni in vse, kar te veseli, se ne more enačiti z njo. Dni dolgost je v desnici njeni in v levici njeni bogastvo in čast. Pota njena so miline pota in vse steze njene so mir. Drevo življenja je tem, ki se je oprimejo, kdor se je drži, je srečen,« tako pričuje Sveti Duh v knjigi Pregovorov 3,15 itn. Premislite torej, starši, kdaj je treba začeti vaše otročke učiti. Salomon pravi, da ga je oče začel učiti takoj od malega in da mu mati ni branila pouka, četudi je bil edinec. Zatorej kaže tudi naše otročke učiti, da bodo razumeli vse stvari v naravi in drugje.

Kako to početi? Ja tako, kot je to treba delati pri majcenih: glede na njihovo zmožnost razumevanja. Na primer:

1. Fizika novorojenih otročkov je jesti, piti, spati, prebavljati, rasti. Toda oni tega ne razumejo. Šele v drugem in tretjem letu začenjajo razumeti, kaj je *papica*, kaj *pitje*, kaj *kruh*, kaj *meso* itn., tudi, kaj se imenuje *voda*, kaj *ogenj*, kaj *zemlja*, kaj *veter*, kaj *hlad*, kaj *toplo*, kaj *človek*, kaj *kravica*, kaj *psiček* in nekatere zunanje razlike med stvarmi v naravi. V četrtem, petem, šestem letu lahko poznavanje teh stvari v naravi še naprej bolj in bolj raste: da bodo vedeli, kaj se imenuje *kamen*, kaj *pesek*, kaj *ilovica*, kaj *drevo*, kaj *veja*, kaj *popok* in kaj *cvet* itn. in da bodo poznali posamezno sadje, hruško, jabolko, češnjo, grozdje itd. Item da bodo znali imenovati vse notranje organe ter da bodo kolikor toliko vedeli, kakšna je njihova naloga itd. V zvezi s tem se morajo z njimi vseskozi ukvarjati pestunja, mati, oče, in to tako, da otrokom kažejo na omeje-

23 Prg 4,3–5.

ne ali druge reči, da jih pri tem imenujejo, razlagajo in izprašujejo: Kaj je tole? Kako se temu reče? Čemu to služi? Itd.

2. Začetek optike bo za otroke pogled v svetlobo, kar je zanje naravno, kajti *lux primum visibile*.^[24] Toda pri tem je treba paziti, da se jim, zlasti na začetku, ne pusti gledati v preveč močno sonce ali v bliske, da ne bi novi, komaj razvijajoči se vid oslepel ali se poškodoval. Zmerno svetlobo ter tu in tam kakšno bleščanje se jim sme počasti dopuščati, predvsem pa zeleno barvo.

Učenje optike za drugo in tretje leto je, če se jim pokaže kaj naslikanega in v barvah, tudi lepoto neba, dreves, cvetja, tekoče vode. Item jim velja dajati na ročice in vrat ogrlice, korale, lepa oblačila, kajti takšne reči radi gledajo; treba jih je peljati tudi pred ogledalo, ker to ostrí pogled in brusi tudi misel, da je jasnejša.

V četrtem letu in nadalje se jim optike dodaja tako, da se jih vodi ali nosi ob primernem času zanje na dvorišče, na vrt, na polje ali k reki, da bi si oči napasli ob opazovanju živali, dreves, rastlin, cvetja, tekoče vode, vrtečih se mlinov ali česa podobnega, toda priljubijo se jim tudi slike v knjigah, po stenah itd.; slednje je treba podpirati in jih včasih namenoma dati, da si jih lahko ogledujejo.

3. Začetek astronomije se jim more dati v drugem, najkasneje v tretjem letu, z gledanjem neba in razpoznavanjem, kaj se imenuje sonce, kaj mesec, kaj zvezde; v tretjem in četrtem letu so možni ugotoviti, da sonce in mesec vzhajata in zahajata, item, da je kdaj polna luna, drugič pa meseca sploh ni itd. To se jim more in mora tudi pokazati. V šestem letu naj se jih nauči spoznati, da sta pozimi kratek dan in dolga noč, poleti pa ravno obratno: dolg dan in kratka noč itn.

4. Začetek geografije je pri njih storjen ob koncu prvega leta in za njim, ko začenjajo razpoznavati svoj kotichek, zibelko in materino naročje. Geografija zanje bo v drugem in tretjem letu poznavanje sobe, kjer se nahajajo, itd., in tudi, kam se gre spat, kam po jedačo, kam, ko hočejo na sprehod, kam na svetlo in kje najti toplo. V tretjem letu se jim bo znanje geografije povečalo, če se ne bodo znašli samo v svoji izbici, temveč tudi v dvorani, v kuhinji, v kamri, na dvorišču, hlevu in na vrtu, z eno

24 Srednjeveško fizikalno načelo: svetloba je prvo, kar zagledamo.

besedo: doma in okoli doma. V četrtem letu se lahko seznanijo že z ulico, trgom, s sosedomi, kako je pri stricu, pri starem očetu, stari mami, teti itn. V petem in šestem letu pa je treba vse to utrjevati in jih naučiti razumeti, kaj se imenuje *mesto, vas, polje, gora, reka* itn.

5. Treba jih je tudi naučiti, da poznajo razliko med različnimi urami dneva, da je nekaj drugega noč, nekaj drugega dan, in tudi, čemu se pravi jutro, čemu večer, kaj je poldne, kaj je podvečer, kaj polnoč, item kolikokrat na dan je treba jesti, spati in moliti; to bo zanje začetek kronologije. Za tem morajo razumeti, da ima teden sedem dni in kako si dnevi sledijo eden za drugim; šest jih je delovnih in sedmi praznični. In da se na praznik posvetnih reči ne dala, temveč da se gre takrat v cerkev in služi Gospodu Bogu; da so prazniki trikrat na leto, božič, velika noč in slavnost Svetega Duha, imenovana binkošti. Božič da je pozimi, velika noč spomladi in binkošti poleti; in da je jeseni trgatev itd. Vsega tega se bodo naučili razumeti in si zapomniti skozi navado, toda dobro je z njimi o tem na otroški način tu in tam tudi govoriti in jih učiti, ko je kdaj za to primeren čas.

6. Zgodovine in pomnjenja dogodenih reči jih je treba učiti takoj, ko se jim začne razvijati govor, najprej s kratkimi, čisto otroškimi vprašanji: Kdo ti je to dal? Kje si bil včeraj? Kaj pa predvčerajšnjim (pri dedu, babici, teti itn.)? Kaj so ti dali? Kaj ti je gospod boter obljubil, ko boš šel v šolo? Itn. Pomnjenje drugih reči pride samo in je naravno, da otroku ostane, kar je videl ali slišal, zlasti če je bolj dojemljiv. Ker pa njihov spomin začenja graditi svoj temelj, je treba paziti, da ne bo mogel zbirati drugih reči kot dobre in take, ki so porabne za razumnost, poštenost in strah Božji. Ne pred oči in ne k ušesom jim ne dajajte grdih stvari.

7. Ekonomika ali razumevanje domačih reči se začne takoj v prvem in drugem letu, ko začenjajo spoznavati, kdo se imenuje mama, teta, pestunja; za tem se morajo naučiti prepoznati in poimenovati tudi druge ljudi v domači hiši. V tretjem letu morajo razumeti, da oče in mati ukazujejo, ostali pa ju poslušajo. V četrtem in petem letu se lahko začnejo učiti, da poznajo svoja oblačila, katera so za praznik in katera za vsakdanjo rabo (če jih le imajo), da vedo, kaj z njimi, da jih prenehajo trgati, packati, luknjati in grdo drsati. Nato se lahko brez težav naučijo, čemu

so skrinje, omare, kamre, kleti, ključavnice in ključi: da bi vsakdo ne mogel k vsemu. In naj podobne priprave v domači hiši gledajo in skušajo ugotoviti, za kaj se rabijo, ali pa naj jim o njim pripovedujejo njihovi starši, pestunje, starejši bratci in sestrice. Pri tem pomaga, če se različne gospodarske reči otroke uči skozi igro in se jim pri tem daje majhne konje, krave, ovčice, vozičke, lopate, vile, mizice, stolčke, vrčke, skledice itn. Takšne drobne stvari je treba otrokom dajati ne le zaradi igre in razvedrila (kajti z nečim se morajo ukvarjati), temveč tudi zato, da postanejo razumnejši. Učiti malčka pomeni na majhnih stvareh mu počasi odpirati oči, da bi kasneje za večje ne bil nepripraven.

8. Slabo bi bilo, če bi jih takoj v prvih letih učili politike. Kajti četudi slišijo, da se kdo imenuje gospod, uradnik, župan, sodnik itn., ne vedo, kaj, kdaj in pri kom te osebe upravljajo, pa čeprav bi vedeli, so te reči zanje še preveč oddaljene, da bi jih zastopili, in se jih zato ne primejo niti ni treba, da bi se jih. More pa biti umestno, da se priučijo osnov politične konverzacije, in to tako, da razumejo (o tem bo beseda tekla tudi pri nraveh), komu morajo biti podrejeni, na koga pozorni, koga paziti, da bi tako lahko razumno prebivali v domu z njihovim očetom, materjo in služabniki. Predvsem da vedo, da so se, ko jih kdo pokliče, dolžni ozreti, se ustaviti in prisluhiniti, kaj želi; in tudi lepo odgovoriti, kar so vprašani, četudi bi šlo za šalo; podobno, kot se v tej dobi igramo z njimi, se je treba z njimi o tem tudi šaliti, da si bodo izostrili svoj razum. Tako jih je treba učiti in naučiti, da vedo, kdaj se kdo šali in kdaj misli kakšno stvar resno, tudi jih je treba naučiti, da razumejo in glede na to vedo, kdaj se na šalo odgovori s šalo in kdaj je treba brez šale narediti tisto, kar je ukazano. To se bodo otroci brez težav naučili razbrati z izraza obraza in iz kretenj tistega, ki jim kaj pripoveduje in ukazuje za šalo ali zares, če bodo le tisti, ki otroke vzgajajo, dovolj previdni: da se z otroki ne šalijo kadar koli, zlasti morda ne ob nepravem času in v zvezi z resnimi rečmi (v zvezi z molitvijo ali kadar jih v zvezi s čim opominjajo ali karajo), in da se kdaj (morda v šali in iz šale) ne kažejo besne, jezne ter da z otroki niso surovi. V takem primeru bo otrok zmeden, ker ne bo vedel, kako kaj razumeti. Kdor hoče imeti razumnega otroka, mora

z njim razumno ravnati, ne pa, da iz njega najprej naredi šemo in petelinčka, ki ne ve, kako se kdaj obrniti.

Bistrino in razum otrok brusijo tudi fabule ali basni o živalih ali čemer koli drugem, ki so zložene na duhovit način. Takšne pripovedi raje poslušajo kot zgodovino in si jih zlahka zapomnijo. In ker je v takšne razumno sestavljene parabole ponavadi vključen tudi kakšen moralni nauk, si jih kaže za rabo pri otročkih želeti zavoljo dvojega: zaradi tega, da bi se takrat, ko se jim pripoveduje parabolo, otroška misel ukvarjala s čim prijetnim in zato, da bi se v njih počasi prijelo tisto, kar bo pri njih veljalo pozneje. O tem bo več povedanega v dostavku k tej knjigi, pog. 2.

Še o modri vzgoji otročkov v razumnosti: dodam, da čeprav lahko pri tej stvari pestunje in starši nemalo pomorejo svojim otrokom, jim še veliko bolj pomagajo njihovi vrstniki, sorojenci ali tako, da se med seboj pogovarjajo, ali tako, da se skupaj igrajo. Kajti med otroki ista starost ustvarja podobnost značajev in mišljenja: iznajdljivost enega ni prevelika za drugega; med njimi ni nobenega prevladovanja, prisile, strahu, plašljivosti, temveč enakost, ljubezen, odprtost, sproščenost vprašati in odgovoriti vse, kar pride na pamet, kar nam starejšim, ko hočemo delati z otroki, manjka in ta manko nas ovira. Zato naj nihče ne dvomi, da more otrok otroku bistrino izostriti in izpiliti bolj kot kdo drugi. Iz tega razloga je treba ne le izrecno dovoljevati, temveč tudi načrtovati, da se otroci med seboj srečujejo, se po ulicah igrajo in tekajo, in to vsak dan; paziti je treba le, da ne bi bila zraven tudi slaba družba, kajti tako bi bila škoda večja od dobička. To lahko razumni starši, če vidijo, da se pri sosedah zbira nevzgojena tolpa, zlahka uredijo in preprečijo, da bi se njihovi otroci igrali z ognjem.

Enajsto poglavje

Kako dolgo naj bo mladež v materinski šoli?

Podobno, kot se rastlinico ali drevesce, ki je iz svojega semena že pognalo, da bi lažje raslo in prinašalo lepše sadove, prestavi v drugo zemljo in presadi, zlasti v vrtove in sadilnice, ki so temu namenjene, podobno tudi otročke, odgojene v materinem naročju in okrepljene na telesu in duši, pristoji oddati v roke vrtnarjev (učiteljev) in še uspešneje bodo

rasli. Kajti presajeno drevesce vedno raste lepše in ima boljše sadove kot takrat, ko vzklije. Torej kdaj in kako?

Pred šestim letom izpustiti iz materinskega naročja in dajati v uk učiteljem ne svetujem, in to iz naslednjih vzrokov:

1. Prezgodnja otroška doba zahteva več nege in skrbi, ko bi ju bil učitelj, ki ima na skrbi in v obravnavi celo skupino, zmožen dati. Zato je takim otrokom bolje v materinskem naročju.

2. Varneje je, da se možgani dobro utrdijo, preden se jim začne naglagati delo. Pri otročku se do petega ali šestega leta teme šele zapre in možgani dobijo svojo trdnost. Zato je mogoče v tem primeru dopustiti samo to, kar lahko otrok zapopade sam pod domačo skrbjo, na lahko, neopazno in kakor skozi igro.

3. Bo kaj uspeha, če se bomo lotili drugače? Tudi poganjek, če se presaja, ko je še šibak, bo rasel počasi in slabo, če pa, ko je že močnejši, tedaj bo rasel hitro in krepko. Tudi če konjička zaprežemo prehitro, bo šibak, če pa mu daš čas, da pride k sebi, tedaj bo vlekel toliko močneje in bo vse prinesel notri.

4. Do šestega (ali do začetka sedmega) leta ni dolga doba za čakanje, če se medtem ne opušča potrebnih stvari, kot je bilo že prikazano in se jih vadi doma takoj od začetka in v prvem obdobju. Če bo otrok po predpisanem navodilu od doma temeljito vzgojen v pobožnosti, čistih nraveh (posebej v spoštljivosti do staršev, ubogljivosti in pozornosti), tudi v razumnosti, hitrem opravljanju tega in onega ter v jedrnatem govorjenju ali izgovarjanju, tedaj pri šestih letih ne bo nič pozno pristopiti k začetku učenja pismenosti.

Toda dlje kot šest let doma otroka držati tudi ne svetujem: kajti tisto, kar se more naučiti doma (kot kaže prikazano poročilo), se lahko zlahka nauči v šestih letih. In če se takoj za tem ne začne ukvarjati z nadaljnjim dobrim izobraževanjem, bo začel pasti neuporabno lenobo in bo tako usahnil. Nevarnost je seveda, da bi se zaradi lenobe in razpuščenosti ne prijele tudi druge hibe, ki jih bi bilo nato kot gost plevel ne tako lahko izpukati. Zato je najbolje vseskozi nadaljevati, kar je že začeto.

In nazadnje: ni mišljeno, kot da ni mogoče drugače kot le pri šestih letih; lahko pol leta ali leto prej ali kasneje, kot je pri kom opaziti. Kajti

nekatera drevesa dajo takoj spomladi svoje sadove, druga poleti, spet druga na jesen, toda videti je, da se zgodnji cvet osuje, pozni pa dolgo traja; podobno zgodnje sadje kratko traja, je, ko je, pozno pa dolgo zaleže. Zato, četudi hočejo nekatere zgodnje glave hitro zleteti (pred šestim, petim, celo pred četrtem letom), jih je kaže držati nazaj in ne kar izpustiti, toda priganjati k delu. Kajti kdor hoče doktorja pred njegovim časom, dobi komajda bakalarja, namreč če trta od mladosti žene preveč močno in preveč nosi, zrasede in se vzdigne od tal, toda ker ji oslabi korenina, ni na njej nič stalnega. Nasprotje tega so počasnejše glave, s katerimi je mogoče šele v sedmem ali osmem letu sploh začeti kaj pametnega. Zato je razumljivo, da se to, o čemer teče tukaj beseda in je nasvetovano, nanaša na običajno nadarjene otroke (ki jih je tudi največ). Če pa ima kdo bistrejšega ali spet kdo bolj neumnega otroka, pa naj se posvetuje z učitelji in vzgojitelji.

Da je otrok že za v osnovno šolo, je videti iz naslednjih znakov:

- 1) Če zna, kar se je moral naučiti v materinski šoli,
- 2) Če je pri njem opaziti pozornost na vprašanja in kolikor toliko bistre odgovore.

VIR IN LITERATURA

- Komensky, Jan Amos. 1858. *Jana Amosa Komenského Informatorium školy mateřské*. Praga: Musem království Českého.
- – –. 1973. »Informatorium školy mateřské.« V *Dílo Jana Amose Komenského* 11, ur. Dagmar Čapková, 225–75. Praga: Academia.
- Čapková, Dagmar. 1973. »Komentarji.« V *Informatorium školy mateřské*, ur. Dagmar Čapková, 225–75, Dílo Jana Amose Komenského 11. Praga: Academia.
- Monroe, Will S. 1900. *Comenius and the Beginnings of Educational Reform*. New York: Charles Scribnes Sons.
- Novák, Jan Václav. 1932. *Jan Amos Komenský, jeho život a spisy*. Praga: Dědictví Komenského.
- Vinkler, Jonatan. 2018. »Češki bratje – 560 let. 2: Po Luthrovem nastopu – med reformo in politiko.« *Stati inu obstati: revija za vprašanja protestantizma* 14 (28): 83–106.

PREVOD

– – –. 2019. »Češki bratje – 560 let. 3: Na intelektualnem odru Češkega kraljestva – Jan Blahoslav.« *Stati inu obstatu: revija za vprašanja protestantizma* 15 (30): 75–103.
Winter, Zikmund. 1901. *Život a učení na partikulárních školách v Čechách v XV. XVI. století*. Praga: Česká akademie císaře Františka Josefa.

Iz češtiny prevedel Jonatan Vinkler

Geza Filo

PRIDIGA V ČASU EPIDEMIJE NA VELIKI PETEK 2020

Prisluhnimo bibličnim besedam iz Matejevega evangelija, 27. poglavje, od 32. do 61. vrstice:

³² Ko so šli ven, so naleteli na človeka iz Cirene, ki mu je bilo ime Simon. Prisilili so ga, da je nesel njegov križ. ³³ Ko so prišli na kraj, ki se imenuje Golgota, kar pomeni »kraj lobanje«, ³⁴ so mu dali piti vina, pomešanega z žolčem. In poskusil je, a ni hotel piti. ³⁵ Ko so ga križali, so si razdelili njegova oblačila, tako da so žrebali. ³⁶ Sedeli so in ga tam stražili. ³⁷ Nad njegovo glavo so dali napis o njegovi krivdi: »Ta je Jezus, judovski kralj.« ³⁸ Takrat sta bila skupaj z njim križana dva razbojnika, eden na desnici in eden na levici. ³⁹ Tisti pa, ki so hodili mimo, so ga sramotili, zmajevali z glavami ⁴⁰ in govorili: »Ti, ki podiraš tempelj in ga v treh dneh postaviš, reši sama sebe, če si Božji Sin, in stopi s križa!« ⁴¹ Podobno so ga zasmehovali tudi veliki duhovniki s pismouki in starešinami ter govorili: ⁴² »Druge je rešil, sebe pa ne more rešiti! Izraelov kralj je, naj stopi zdaj s križa in bomo verovali vanj. ⁴³ Zaupal je v Boga, naj ga zdaj reši, če ga hoče, saj je rekel: 'Božji Sin sem.'« ⁴⁴ Enako sta ga sramotila tudi razbojnika, ki sta bila z njim križana. ⁴⁵ Ob šesti uri se je stemnilo po vsej deželi do devete ure. ⁴⁶ Okrog devete ure je Jezus zavpil z močnim glasom: »Elí, Elí, lemá sabahtáni?« to je: »Moj Bog, moj Bog, zakaj si me zapustil?« ⁴⁷ Ko so nekateri, ki so tam stali, to slišali, so govorili: »Ta kliče Elija.« ⁴⁸ Brž je stekel eden izmed njih, vzela gobo, jo napojil s kisom, nataknil na trst in mu ponujal piti. ⁴⁹ Drugi pa so govorili: »Pústi, poglejmo, če ga pride Elija rešit!« ⁵⁰ Jezus je spet zakričal z močnim glasom in izročil duha. ⁵¹ In glej, zagrinjalo v templju se je

pretrgalo na dvoje od vrha do tal. Zemlja se je stresla in skale so se razpočile.⁵² Grobovi so se odprli in veliko teles svetih, ki so zaspali, je bilo obujenih.⁵³ Po njegovi obuditvi so šli iz grobov in prišli v sveto mesto ter se prikazali mnogim.⁵⁴ Ko so stotnik in ti, ki so z njim stražili Jezusa, videli potres in kar se je zgodilo, so se silno prestrašili in govorili: »Resnično, ta je bil Božji Sin!«⁵⁵ Bilo pa je tam mnogo žená, ki so gledale od daleč. Od Galileje sèm so hodile za Jezusom in mu stregle.⁵⁶ Med njimi so bile Marija Magdalena in Marija, mati Jakobova in Jožefova, ter mati Zebedejevih sinov.

⁵⁷ Ko se je zvečerilo, je prišel bogat mož iz Arimateje, Jožef po imenu, ki je bil tudi sam Jezusov učenec.⁵⁸ Stopil je k Pilatu in prosil za Jezusovo telo. Tedaj je Pilat ukazal, naj mu ga izročijo.⁵⁹ Jožef je telo vzel, zavil v kos čistega platna⁶⁰ in položil v svoj novi grob, ki ga je bil vsekal v skalo. Ko je k vhodu v grob zavalil velik kamen, je odšel.⁶¹ Bili pa sta tam Marija Magdalena in ona druga Marija in sta sedeli nasproti grobu.

Drage sestre in bratje v Kristusu! Praznik velikega petka nam vernim ponovno odpira oznanilo upanja na velikonočno jutro. Velikonočni prazniki so najbolj radostni krščanski prazniki, pa čeprav jih začenjamo s spominom na trpljenje in smrt Jezusa Kristusa na križu. Za evangeličanske kristjane je v vsem velikonočnem tridnevju še posebej pomemben ravno veliki petek. To pa zato, ker predstavlja vrhunec Božjega odrešenjskega dela in njegove milosti. Tako kot so Judje na veliko noč darovali jagnje, s čimer so se Bogu zahvaljevali za izhod iz Egipta, tako je Jezus na veliki petek namesto jagnjeta daroval sebe, da bi imeli po njem vsi večno življenje. Kristusovo trpljenje in smrt na križu je namreč pečat, ki potrjuje resničnost in veljavnost Božjega odrešenjskega dela. Tukaj na križu, na višku vseh bolečin, je dosežen višek Božje milosti in ljubezni. Na križu pride do odpuščanja, do daru Božje milosti, ki zlomi sile zla. Od tu naprej tudi mi lahko svoje dni živimo z Božjo slavo, z ljubeznijo; da bi znali zaupati v preizkušnjah, da bi našli vero v odrešenje in pogum za življenje. Bog nam odpušča, nas odrešuje in nam podarja novo življenje.

Ljudje današnjega časa pa vse manj razumemo to krščansko sporočilo Božjega odrešenjskega dela. Kadar je govora o velikonočnih praznikih, ko s perspektive velike noči gledamo na življenje danes in tu, smo seveda postavljeni pred mnoga vprašanja in se nam odpirajo mnoge dileme. V kaj lahko še verujemo? Komu lahko še zaupamo? Ali je še smiselno delati dobro in pošteno? Ali še smemo zaupati v civilizacijo, za katero se zdi, da je popolnoma pozabila na Boga in v marsičem tudi na človeka in ki na prvo mesto postavlja prestiž, moč, egoizem? V takem hitrem in površnem času, prežetem s filozofijo, ki odklanja vero v Boga, se mnogim zdi Kristusova smrt na križu popoln nesmisel, njegovo vstajenje pa le pobožna legenda. Množica, ki danes križa Boga, smo velikokrat mi. Zato vse bolj prihajamo do spoznanja, da naše življenje ni tisto, kar naj bi bilo, in verujemo, da nas lahko odreši zgolj demokracija, tržno gospodarstvo, evro, socialna država, psihoanaliza in kar je še takega. Vse to so seveda nujno potrebne in za preživetje potrebne in koristne stvari, ki pa dejanske rešitve mnogih problemov ne prinesejo. Kajti na dnu naše skrite kamrice, kot je rekel Ivan Cankar, tam nekje gloda črv, ki nas razjeda od znotraj in ga je seveda treba odstraniti. Ali kot je zapisal Psalmist: »Nič zdravega ni na mojem mesu zaradi tvoje togote, ni miru na mojih kosteh zaradi mojega greha« (Ps 38,4). Zato je tudi apostol Peter tako odločen: »Saj veste, da vas iz vašega praznega življenja, ki ste ga podedovali od očetov, niso odkupile minljive reči, srebro ali zlato, ampak dragocena kri Kristusa, brezhibnega in brezmadežnega jag-njeta« (1 Pt 1,18.19).

Drama, ki se je na začetku stvarjenja začela v edenskem vrtu, je na veliki petek doživela svoj vrhunec z Božjim posegom v zgodovino, ki se je zgodil v zakotju rimske države okoli leta 30. Jezus Kristus je bil izročen v smrt zaradi naših prestopkov, zaradi našega greha. Mnogi so misljenja, da mora človek nekaj storiti, da bi nekako zadostil za svoj greh. Toda človekov greh je preresna stvar, da bi se lahko človek zanj odkupil s svojimi dejanji. Ravno zato je Bog poslal svojega Sina rešit grešnike. Jezus Kristus je s svojo žrtveno smrtjo prišel odrešit mene, tebe, njo, njega ... nas vse! Poplačal je naš dolg, plačal je našo kazen. V tem je smisel Jezusove smrti. Apostol Pavel pravi: »Meni pa Bog ne daj, da bi se hvalil,

razen s križem našega Gospoda Jezusa Kristusa, po katerem je bil svet križan zame, jaz pa svetu.« (Gal 6,14) Le zakaj se je apostol Pavel hvalil z orodjem za mučno usmrčevanje, ki je povrh vsega veljalo za sramotno? Gre za izraz globokega zavedanja dejstva, da je bil križ orodje, po katerem je bila odvzeta vsa krivda, kajti Jezus je umrl za prestopke vseh ljudi. Zato je lahko le Kristusov križ odkupnina za naše grehe!

Le kako lahko postanemo deležni te odkupnine? Kako lahko prejmemo Božjo pravičnost? Sveto pismo nas uči, da edino po milosti, ki jo prejmemo po veri: »Z milostjo ste namreč odrešeni po veri, in to ni iz vas, ampak je Božji dar. Niste odrešeni iz del, da se ne bi kdo hvalil.« (Ef 2,8,9) »Božja pravičnost se daje po veri v Jezusa Kristusa, in sicer vsem, ki verujejo.« (Rim 3,22) Pomen Jezusove smrti namreč človek samo tako spozna, če veruje.

Kakor je po evangeljski pripovedi ves svet na veliki petek pokrila tema, tudi nas velikokrat prevzameta žalost in malodušje. So obdobja – in verjetno je takšno tudi sedanje –, ko je nevarnost nevere, malosrčnosti in zbežanosti posebno velika. Vsak izmed nas v življenju namreč ima, je imel ali pa bo imel svoj vrt Getsemani. Ob prejemu zveličavne vere velikega petka pa ta vrt postane čist in rodovit. Kajti Odrešenik Jezus Kristus na veliki petek prevzame nadzor nad vrdom našega srca. Naš vrt Getsemani namaka s Svetim Duhom in rahlja s svojo besedo, nezaželene rastline pa odstranjuje in plevel uničuje. Jezus zasaja na vrtu naših src plemenite in koristne rastline, ki prinašajo sadove Duha, kot so »ljubezen, veselje, mir, potrpežljivost, blágost, dobrotljivost, zvestoba« (Gal 5,22).

Naj nam veliki petek pomaga ponovno odkriti pomen Jezusove smrti za nas, kajti le kdor veruje, tistemu Jezusova smrt na križu prinaša odpuščanje grehov, mir z Bogom in sočlovekom ter moč za življenje v ljubezni. Bog nas po Jezusu sicer ne varuje pred vsem trpljenjem, pač pa v vsem trpljenju.

Zgodba velikega petka naj nam tudi danes, v času grožnje novega koronavirusa, pomaga razumeti, da vera v Boga ne more biti preizkušana na način, da bi Božjo moč ljudje postavljali na preizkušnjo ali jo nesmiselno izzivali. Ampak ravno nasprotno. Ravno vera nam daje moč, da

tudi v teh hudih časih preizkušnje z upanjem in ljubečim srcem stojimo ob strani vsem tistim, ki so najbolj prizadeti in bolni. Zato tudi razumevanje epidemije novega koronavirusa kot apokaliptične prerokbe ali kot Božje kazni ni v skladu z vero v Jezusa Kristusa, kot nam ga predstavlja in razodeva *Sveto pismo*, kajti *Bog nam ne govori po virusu in epidemiji, temveč po svojem Sinu*, ki je svet odrešil. Zato tudi današnji svet v stanju, v kakršnem je, potrebuje močno vero in velikonočnega upanja, medsebojno sodelovanje in solidarnost. Amen.

Molitev

Usmiljeni Bog, hvala ti za vse bogastvo skrivnosti velikega petka. Prosimo te za vse nas, da bi v preizkušnjah in trpljenju sedanjega časa ostali zvesti Kristusu. Ozdravi našo zaverovanost vase in našo ravnodušnost do drugih ter odpri poti, da bomo premagali strah in videli tiste, ki trpijo. Daj moči in opogumljaj vse tiste, ki delajo v zdravstvu, v bolnišnicah, zdravnike in zdravnice, ki se posvečajo nalogi zdravljenja in skrbi za bolne in njihove družine, ter na tisoče in tisoče vseh ostalih, ki se izpostavljajo, da bi pomagali drugim. Pomagaj vsem trpečim in zapuščenim, da bi v Kristusovem trpljenju našli oporo in tolažbo.

Dobri Bog, bodi na strani bolnih, ostarelih, osamljenih in tistih v pomanjkanju, da bi iz skrivnosti Kristusovega trpljenja rasli v tolažbi in upanju. Sprejmi te naše prošnje skupaj z žrtvijo svojega Sina Jezusa Kristusa, ki s teboj živi in kraljuje vekomaj. Amen.

Napisano in posredovano po internetu vernikom ljubljanske evangeličanske cerkvene občine v času epidemije in karantene aprila 2020.

UDC 929.52Črnomaljski"15"

Janez Weiss

Gospodje Črnomaljski kot podporniki reformacije na Kranjskem

Rodbina gospodov Črnomaljskih, ki je uporabljala grb s šahirano črno-rdečo prečko na belem polju, je v 14. stoletju spadala med goriško ministerialiteto. Ob izumrtju istrske veje Goriških grofov so postali habsburški vazali in se vseskozi izkazovali v njihovi službi. Rod je doživel vrh v 15. stoletju za časa Martina in njegovih nečakov Gašperja in Jurija, sinov Petra Črnomaljskega, ki sta zase in za svoje potomce prejela plemiški naslov baronov, častni naslov dednih točajev na Kranjskem in v Slovenski marki ter cesarskih zastavnikov. Tedaj so se Črnomaljski uveljavili kot ključni zavezniki cesarja Friderika III. na Kranjskem in temu primerno opravljali pomembne službe. Poleg izvirne posesti, gospostva Črnomelj, so v 15. stoletju pridobili vrsto drugih posesti (Hmeljnik, Štatenberk) in gradiščanstev (Novi grad, Klevevž), ki so jih posedovali še v 16. stoletju ter so jih uvršale med najpremožnejše plemiške rodbine na Kranjskem. Čeprav je imel Jurij dva poročena sinova, sta umrla brez potomstva, tako da se je rodbina nadaljevala po Janezu (III.), sinu Gašperja Črnomaljskega.

Reformacija je na Kranjsko prišla v sredini dvajsetih let 16. stoletja, ko je bil na čelu rodbine Krištof (II.), ki pa ga, navkljub vrsti »ravnanj« in članstvu v od šestdesetih let 16. stoletja že skorajda povsem protestantskih kranjskih stanovih, ob obstoječih virih ne moremo šteti med protestante. Povsem drugače pa velja za njegovega univerzitetno izobraženega sina Janeza (IV.) (1536–1595), ki je leta 1557 pridobil posesti v Gornji Avstriji in se odločil preseliti iz dežele Kranjske. V šestdesetih letih je že redno bival na novi posesti Windeck, h kateri je priključil tudi gospostvo Schwertberg, svoje kranjske posele pa vodil preko oskrbnikov svojih kranjskih gospostev. Prav v ta čas spada izrecna podpora kranjskim reformatorjem, ki jo izpričuje četrta imenjska knjiga za deželo Kranjsko. Pred majem 1564 je Janez Črnomaljski namenil dostojno premoženje Matiji Klombnerju, or-

ganizatorju kranjskega protestantstva in prvemu apostati, povsem mogoče pa je tudi, da je zanj kot oskrbnik služboval Matijin sorodnik Janez Klombner. Poleg tega je Črnomaljski materialno podpiral predikante Gregorja Vlahoviča, Gašperja (Kumpergerja), Tomaža Jagodiča in Jurija Mačka. Vlahovič je sicer pridigal v mestu Metlika, slednji trije pa na njegovih gospodstvih Hmeljnik in Novi grad pri Boštanju (Obererckenstein).

Ta izrecna in v davčnih knjigah izpričana podpora Črnomaljskega reformaciji spada v čas med letoma 1564 in 1569, ko je Janez z družino že redno bival v Gornji Avstriji. Kot se zdi, je bil zadnjič na Kranjskem maja 1564. Dve leti pozneje je bil sprejet na gosposko klop gornjeavstrijskih stanov ter bil imenovan za odposlanca na cesarski dvor in protestantskega šolskega superintendenta. Janez Črnomaljski je tako podpiral kranjske reformatorje iz precej oddaljene Gornje Avstrije, kar nakazuje meddeželne stike in povezanosti, ki jih do sedaj nismo poznali ali vsaj pretirano poudarjali. V svojih zadnjih letih je rodbinsko ime oktilil z visokimi naslovi v Gornji Avstriji, daleč od svoje rodne domovine. Leta 1592 je nastopal kot deželni namestnik Gornje Avstrije, še dve leti pozneje pa je bil tudi deželni odbornik. Umrl je avgusta 1595. Preživel ga je nič manj kot dvaindvajset otrok, ki jih je imel s tremi ženami, med njimi tudi znameniti politik in pravnik Jurij Erazem Črnomaljski (1567–1626).

Ključne besede: reformacija, protestantizem, Kranjska, gospodje Črnomaljski, Gornja Avstrija

Lords of Tschernembl as Supporters of Reformation in Carniola

The family of the lords of Tschernembl (Črnomelj), who used the coat of arms with a checkered black-and-red bar on a white field, belonged to the Gorizia ministeriales in the 14th century. With the extinction of the Istrian branch of the Counts of Gorizia, they became Habsburg vassals and always distinguished themselves in their service. The family reached its peak in the 15th century during the time of Martin of Tschernembl and his nephews Gašper and Jurij, sons of Peter of Tschernembl, who received for themselves and their descendants the noble title of barons, the honorary title of hereditary cupbearers in Carniola and the Windic March, and imperial ensigns. It was then that the Tschernembl family established themselves as key allies of Emperor Frederick III in Carniola and accordingly performed important services. In addition to the original estate, the lordship Tschernembl, in the 15th century they acquired a number of other estates (Hopfenbach/Hmeljnik, Stettenberg/Štatenberk) and castles (Obererckenstein/Novi grad pri Boštanju, Klingenfels/Klevevž), which they owned in the 16th century and were thus ranked among the wealthiest noble families in Carniola. Although Jurij had two married sons, they died without offspring, so the family continued through Janez (III), the son of Gašper of Tschernembl.

The Reformation came to Carniola in the mid-1520s, when the head of the family was Krištof (II), whom, despite a series of "procedures" and membership in the almost entirely Protestant Carniolan estates since the 16th century, we cannot count among

Protestants on the basis of existing sources. It was different for his university-educated son Janez (IV) (1536–1595), who in 1557 acquired estates in Upper Austria and decided to move from Carniola. In the 1560s, he already permanently resided at the new Windegg estate, to which he also added the lordship of Schwertberg, and managed his Carniolan business through the bailiffs of his Carniolan lordships. It was at this time that he explicitly supported Carniolan reformers, as evidenced by the fourth urbarium (*Gültbuch*) for Carniola. Before May 1564, Janez of Tschernembl donated a decent fortune to Matija Klombner, the organizer of Carniolan Protestantism and the first apostate, and it is quite possible that Matija's relative Janez Klombner served as his bailiff. In addition, Janez of Tschernembl materially supported Protestant preachers Gregor Vlahovič, Gašper (Kumperger), Tomaž Jagodič and Jurij Maček. Vlahovič preached in the town of Mötting/Metlika, and the latter three in his lordships Hmeljnik/Hopfenbach and Novi grad pri Boštanju/Obererckenstein.

This explicit support of Reformation by Janez of Tschernembl, attested in the tax books dates back to the period between 1564 and 1569, when Janez and his family were already permanently living in Upper Austria. He seems to have been in Carniola for the last time in May 1564. Two years later he was admitted to the lordly bench of the Upper Austrian estates and was appointed envoy to the imperial court and Protestant school superintendent. Janez of Tschernembl thus supported the Carniolan reformers from the rather distant Upper Austria, which indicates contacts and connections between the two lands that have not been known or at least not emphasized so far. In his last years, he decorated his family name with high titles in Upper Austria, far from his homeland. In 1592 he served as the deputy of Upper Austria (*Verwalter der Landeshauptmannschaft ob der Enns*), and two years later he was also the councilor (*Verordneter der Herrenstandes*). He died in August 1595. He was survived by no less than twenty-two children, whom he had with three wives, among them the famous politician and lawyer Jurij Erazem of Tschernembl (1567–1626).

Key words: Reformation, Protestantism, Carniola, lords of Tschernembl, Upper Austria

Die Herren von Tschernembl als Unterstützer der Reformation in Krain

Das Adelsgeschlecht der Herren von Tschernembl, deren Wappen einen silbernen Schild mit einem in schwarz und rot Schachweiß geteilten Schräglinksbalken zeigt, gehörte im 14. Jahrhundert zur Görzer Ministerialität. Nach dem Aussterben des istri-schen Zweigs der Grafen von Görz wurden sie zu habsburgischen Vasallen und erwiesen sich durchgehend in ihrem Dienst. Ihren Höhepunkt erreichte die Adelsfamilie im 15. Jahrhundert unter Martin von Tschernembl und seinen Neffen, Caspar und Georg, den Söhnen von Petrus von Tschernembl. Die beiden wurden in den Herrenstand aufgenommen, so dass auch ihre Nachkommen den Freiherrntitel trugen, des Weiteren wurden sie mit dem Erbschenkenamt im Herzogtum Krain und in der Windischen

Mark belohnt und in den Stand der Reichspanierherren erhoben. Zu diesem Zeitpunkt etablierten sich die Herren von Tschernembl als Hauptverbündete des Kaisers Friedrich III. in Krain und hatten dementsprechend wichtige Dienste inne. Im 15. Jahrhundert hatte die Familie nebst ihrem Stammgut, der Herrschaft Tschernembl (*Črnomelj*), auch noch eine Reihe weiterer Güter (Hopfenbach/Hmeljnik, Stettenberg/Štatenberk) und Burgen (Obererckenstein/Novi grad pri Boštanju, Klängenfels/Klevevž) erworben, die sie noch im 16. Jahrhundert besaßen, wodurch sie zu den vermögendsten Adelsfamilien in Krain zählten. Obwohl Georg zwei verheiratete Söhne hatte, starben sie ohne Nachkommen, so dass die Stammlinie des Hauses von Johann (Hans) (III.), dem Sohn von Caspar von Tschernembl, fortgeführt wurde.

Als die Reformation Mitte der Zwanzigerjahre des 16. Jahrhunderts Krain erreichte, war Christoph (II.) an der Spitze des Hauses von Tschernembl. Doch kann er trotz einer Reihe seiner „Vorgehensweisen“ und der Mitgliedschaft in den seit den 1560er-Jahren fast ausschließlich protestantischen krainischen Ständen anhand der vorhandenen Quellen nicht zu den Protestanten gezählt werden. Ganz anderes darf für seinen Sohn Johann (Hans) (IV.) (1536–1595) behauptet werden, der eine universitäre Ausbildung besaß, im Jahr 1557 einige Besitzungen in Oberösterreich (*Österreich ob der Enns*) erwarb und sich entschied Krain zu verlassen. In den 1560er-Jahren residierte er bereits auf dem neuen Grundbesitz Windegg, dem auch die Grundherrschaft Schwertberg angegliedert wurde, und leitete seine krainischen Geschäfte durch die Verwalter seiner Herrschaften in Krain. Gerade in diese Zeit fällt die ausgiebige Unterstützung der krainischen Reformatoren, wie aus dem vierten Gültbuch für das Herzogtum Krain ersichtlich ist. Vor Mai 1564 stellte Johann von Tschernembl dem Organisationsleiter des krainischen Protestantismus und dem ersten Apostaten, Mathias Klombner, ein anständiges Vermögen zur Verfügung; es ist jedoch durchaus möglich, dass Johann Klombner, ein Verwandter von Mathias Klombner, als sein Verwalter diente. Darüber hinaus unterstützte Johann von Tschernembl auch noch die Prädikanten Gregor Vlahovič, Gašper (Kumperger), Tomaž Jagodič und Jurij Maček. Vlahovič predigte in Möttling (Metlika), während die drei letzterwähnten auf den Herrschaften Hopfenbach und Obererckenstein als Prädikanten tätig waren.

Diese explizite und in den Gültbüchern belegte materielle Unterstützung der Reformatoren fällt in die Zeit zwischen 1564 und 1569, als Johann von Tschernembl und seine Familie bereits auf Dauer in Oberösterreich lebten. Johann von Tschernembl scheint im Mai 1564 zum letzten Mal in Krain gewesen zu sein. Zwei Jahre später wurde er in die Herrenbank der oberösterreichischen Stände berufen wie auch zum Gesandten für den kaiserlichen Hof und zum protestantischen Superintendenten ernannt. Somit unterstützte Johann von Tschernembl die krainischen Reformatoren aus dem ziemlich fernen Oberösterreich, was auf Kontakte und Verbindungen zwischen den Ländern hinweist, die bisher nicht bekannt waren oder zumindest nicht hervorgehoben wurden. In seinen letzten Jahren schmückte er den Familiennamen mit hohen Titeln in Oberösterreich, weit entfernt von seiner Heimat. Im Jahr 1592 trat er als Verwalter der Landeshauptmannschaft ob der Enns, zwei Jahre danach wurde er auch noch Verordne-

ter des Herrenstandes. Er verstarb im August 1595. Es haben ihn nicht weniger als zwei- undzwanzig Kinder, die er mit drei Ehefrauen gezeugt hatte, überlebt, darunter der berühmte Politiker und Jurist Georg Erasmus von Tschernembl (1567–1626).

Schlüsselwörter: Reformation, Protestantismus, Krain, die Herren von Tschernembl, Oberösterreich

UDC 274:929Luther M.

Lubomír Batka

Božja beseda in beseda človeka

Luthrova reformacijska teologija besede

Članek uvaja v Luthrovo razumevanje Božje besede. Poudarek je na Luthrovi hermenevtiki, na njegovem razumevanju odnosa med *Svetim pismom*, Božjo Besedo in evangelijem. Razlaga Luthrovo poudarjanje kristocentričnosti *Svetega pisma* in obravnava vprašanje razmerja med duhom in črko v *Bibliji*. Avtoriteta *Svetega pisma* je nad avtoriteto cerkvenega učiteljstva in papeža. Luthrovo načelo, da *Sveto pismo* interpretira samega sebe, implicira svobodo razlagalca *Biblije* in hkrati njegovo brezpogojno odvisnost od Duha *Svetega pisma*. Zaresno teološko delo na *Svetem pismu* je njegova interpretacija. Prava evangelijska reformacijska praksa na *Svetem pismu* je interpretacija, ki usmerja k Jezusu Kristusu: Kristus je izvir evangelija in evangelij je središče *Svetega pisma*. Treba je razumeti in upoštevati kontekst načel *sola fide* ali *sola scriptura*: če je *sola scriptura* uporabljena brez upoštevanja izvornega teološkega konteksta, vodi v nerazumevanje fundamentalistične ali spiritualistične vrste.

Ključne besede: Luther, biblijska hermenevtika, evangelij, *sola scriptura*

The Word of God and the word of man:

Luther's Reformation Theology of the Word

The article offers an introduction to Luther's development and understanding of the Word of God. The emphasis rests on Luther's hermeneutics, his understanding of the relationship among the Scripture, the Word of God and the Gospel. It explains Luther's emphasis on Christocentricity of the Scripture and points to the relationship between the Spirit and the letter in the Bible. The authority of the Scripture stands above the authority of the teaching office of the pope. Luther's principle of the Scripture interpreting itself implies the freedom of the interpreter of the Bible and simultaneously an unconditional dependence on the Spirit of the Scripture. Truly theological work on the Scripture is its interpretation. Truly evangelical reformational practice on the Scripture is the interpretation oriented toward Jesus Christ: Christ is the source of Gospel

and the Gospel is the centre of the Scripture. It is necessary to understand and take into account the context of the principles *sola fide* or *sola scriptura*: if *sola scriptura* is taken from its original theological context, this can lead to fundamentalist or spiritualistic misunderstanding.

Keywords: Luther, hermeneutic of the Bible, Gospel, *sola scriptura*

Wort Gottes und Menschenwort Luthers reformatorische Theologie des Wortes

Der Beitrag führt in Luthers Verständnis vom Wort Gottes ein. Der Schwerpunkt liegt auf Luthers Hermeneutik, auf seinem Verständnis der Beziehung zwischen der *Bibel*, dem Wort Gottes und dem Evangelium. Es wird die von Luther hervorgehobene Christozentrik der *Bibel* erläutert und der Frage nach der Beziehung zwischen Buchstaben und Geist in der *Bibel* nachgegangen. Die Autorität der *Bibel* steht über der Autorität des kirchlichen Lehramts und des Papstes. Luthers Grundsatz, dass die *Bibel* sich selbst interpretiert, impliziert die Freiheit des Bibelinterpreten und gleichzeitig seine bedingungslose Abhängigkeit vom Geist der *Bibel*. Die tatsächliche theologische Arbeit an der *Bibel* ist die Arbeit an ihrer Interpretation. Die wirklich evangelische Reformationspraxis ist die Interpretation, die auf Jesus Christus hinweist: Christus ist die Quelle des Evangeliums und das Evangelium steht im Zentrum der *Bibel*. Man muss den Kontext der Grundprinzipien *sola fide* oder *sola scriptura* verstehen und berücksichtigen: Wird *sola scriptura* ohne Berücksichtigung des ursprünglichen theologischen Kontextes verwendet, kann dieses Prinzip fundamentalistisch oder spirituell missverstanden werden.

Schlüsselwörter: Luther, Biblische Hermeneutik, Evangelium, *sola scriptura*

UDC 1Kierkegaard S.:27-1

Peter Kovačič Peršin

Kierkegaardovo preverjanje kristjanov

Kierkegaardova temeljna naloga je bila kritično premisliti, kaj pomeni biti kristjan. Buber ga je zato imenoval »preizpraševalec kristjanov«. To preizpraševanje je Kierkegaard zastavil na vprašanju vere. Pristna krščanska vera ima Boga za absolutni kriterij vsega delovanja. Verujoči mora izvrševati Božjo voljo tudi za ceno suspenza naravnih etičnih norm (suspenz etike). Kierkegaard to dejstvo pojasnjuje na primeru biblične zgodbe o Abrahamovi daritvi sina Izaka. Storiti tako dejanje poslušnosti Božji volji je mogoče le v absolutni predanosti Bogu, kar zmore le posamičnik, ki se odloči za brez-

pogojno ljubezen do Boga. Kierkegaard je v brezpogojni veri in zvestobi evangeljskemu etosu našel izhod iz svojih eksistencialnih muk.

Take vere v svojem okolju Kierkegaard ni našel. Zato ga je to dejstvo navedlo h kritiki institucionalizacije krščanskih cerkva, ki se zadovoljujejo s pripadnostjo, torej le s formalno vernostjo, ki pričakuje le zadovoljevanje religioznih potreb, in tako z ustreznim etičnim relativizmom. Kierkegaard opozarja, da je krščanstvo pot vere, ki verujočega vodi k osebni poslušnosti Božji volji in etosu ljubezni do bližnjega. S svojim pogledom na vero kot osebno eksistencialno odločitev in etično zavezanost je vplival na personalistično filozofijo (Levinas, Kocbek) in sodobno krščansko moralno teologijo (Tilich). V tem smislu je aktualen posebno danes, v času dekristjanizacije zahodne družbe in nje-nega etičnega realtivizma.

Ključne besede: Kierkegaard, zvestoba Bogu, krščanstvo kot eksistencialna izbira, institucionalizirana religija, osebna vera

Kierkegaard's Examining of Christians

Kierkegaard's fundamental task was to critically rethink what it means to be a Christian. That is why Buber called him "the examiner of Christians." Kierkegaard based this examining on the question of faith. The genuine Christian faith has God as the absolute criterion of all action. The believer must also carry out God's will at the cost of the suspension of natural ethical norms (suspension of ethics). Kierkegaard explains this fact with the example of the biblical story of Abraham's offering of his son Isaac. Such an act of obedience to God's will is possible only in absolute devotion to God, which can only be done by an individual who chooses unconditional love for God. Kierkegaard found a way out of his existential torments in unconditional faith and fidelity to the evangelical ethos.

Kierkegaard did not find such faith in his surroundings. This led him to criticizing the institutionalization of Christian churches, which are satisfied with affiliation, that is, only with formal faith, which expects only the satisfaction of religious needs, and thus with appropriate ethical relativism. Kierkegaard points out that Christianity is a path of faith that leads the believer to personal obedience to God's will and an ethos of love of neighbour. With his view of religion as a personal existential decision and ethical commitment, he influenced personalism (Levinas, Kocbek) and contemporary Christian moral theology (Tillich). In this regard, he is especially relevant today, at a time of de-Christianization of Western society and its ethical relativism.

Keywords: Kierkegaard, fidelity to God, Christianity as an existential choice, institutionalized religion, personal faith

Kierkegaards Durchdenken des Christseins

Kierkegaards grundlegende Aufgabe bestand darin, kritisch zu überdenken, was es bedeutet, ein Christ zu sein. Buber hat ihn aus diesem Grund den „Durchdenker des Christseins“ genannt. Dieses Durchdenken beruht bei Kierkegaard auf der Frage des Glaubens. Der echte christliche Glaube versteht Gott als absolutes Kriterium allen Handelns. Der Gläubige muss Gottes Willen auch auf Kosten der Suspension natürlicher ethischer Normen (Suspension des Ethischen) ausführen. Diese Tatsache wird von Kierkegaard am Beispiel der biblischen Geschichte von Abrahams Opferung seines Sohnes Isaak verdeutlicht. Ein solcher Akt des Gehorsams gegenüber Gottes Willen ist nur in absoluter Hingabe zu Gott möglich, was nur von einem Individuum getan werden kann, das sich für die bedingungslose Liebe zu Gott entschieden hat. Kierkegaard fand einen Ausweg aus seinen existenziellen Qualen im bedingungslosen Glauben und in der Treue zum evangelischen Ethos.

In seiner Umgebung konnte Kierkegaard einen solchen Glauben nicht finden. Diese Tatsache veranlasste ihn daher, die Institutionalisierung christlicher Kirchen zu kritisieren, die sich mit einer formalen Zugehörigkeit des Gläubigen zufriedengeben, also mit der reinen Befriedigung religiöser Bedürfnisse und somit auch mit einem entsprechenden ethischen Relativismus. Kierkegaard weist darauf hin, dass das Christentum ein Glaubensweg ist, der den Gläubigen zum persönlichen Gehorsam gegenüber Gottes Willen und zum Ethos der Nächstenliebe führt. Mit seiner Auffassung von Religion als persönliche existenzielle Entscheidung und ethische Pflicht beeinflusste er die personalistische Philosophie (Levinas, Kocbek) und die zeitgenössische christliche Moraltheologie (Tillich). In diesem Sinne ist Kierkegaard heute, in einer Zeit der Entchristlichung der westlichen Gesellschaft und eines ethischen Relativismus, besonders relevant.

Schlüsselwörter: Kierkegaard, Treue zu Gott, Christentum als existenzielle Wahl, institutionalisierte Religion, persönlicher Glaube

UDC 929Komenský J.A.

Jonatan Vinkler

»Beri skrbnu dobre bukve, de ti postaneš vučen, moder inu brumen ...

Bug tebi dodeli duha te modrosti, pejdi, živi inu jimy se dobru ...«

Jan Amos Komenský in njegova dela pri Slovencih: recepcija v 19. stoletju

Recepcija Komenskega v slovenski kulturi se začne na začetku 18. stoletja: kapucinski menih Janez Adam Gaiger (Hipolit Novomeški, 1667–1722) pri sestavljanju slovarja *Dictionarium trilingue* (1712) uporabi slovarski del iz Komenskega dela *Orbis pictus*. Gre za poustvarjalno recepcijo pri kompetentnem bralcu, ki zaradi rokopisnega značaja Hipolitevega slovarja ni mogla vplivati na podobo slovenske oz. slovensko-nemške dvoje-

zične kulture na Kranjskem v obdobju baroka. Moderna recepcija Komenskega je povezana z delovanjem Slovenskega učiteljskega društva, z začetkom izdajanja specializirane periodike za vprašanja učiteljevanja/pedagogike (*Učiteljski tovariš, Popotnik*), s slavljenjem 300-letnice rojstva Komenskega in s strokovnim osamosvajanjem pedagogike kot znanstvene discipline, prvi informatorji in prevajalci pa so bili, tudi zaradi jezikovnega znanja, ponavadi Čehi, ki so službovali na Slovenskem. Komenský je bil že na začetku moderne recepcije umeščen v slovenski idearij in imaginarij, in sicer na nekonservativni idejni strani. Topogledno je bil tudi presojan pri glavnem ideologu ločitve duhov in kulturnega boja med Slovenci v zadnji tretjini 19. stoletja – goriškem teologu Antonu Mahničju. Slednji ni s stališča katoliškega integralizma presojal le političnih in estetskih fenomenov sedanosti (npr. literarnih besedil Josipa Stritarja, Simona Gregorčiča in Antona Aškercja), temveč tudi preteklosti, npr. pesništvo Franceta Prešerna, in tako tudi Jana Amosa Komenskega. Recepcija Komenskega v slovenski kulturi ima naslednje tipološke značilnosti: 1) necelovitost (v refleksivno in/ali poustvarjalno prevodno recepcijo prihajajo skorajda izključno Komenskega pedagoška dela, izrazito obrobno filozofska, povsem ob strani pa ostanejo njegova historiografska in teološka dela ter literarno ustvarjanje v češkem jeziku, npr. Komenskega pesništvo in pripovedništvo), 2) recepcijska redukcija (podvrženost posameznemu časovno zamejenemu in tedaj prevladujočemu ideariju ter imaginariju in/ali jezikovno neznanje češkega jezika) in 3) prigodništvo. Temu je pripisati dejstvo, da kljub nespornemu mestu Komenskega kot klasika evropske humanistične misli doslej ni izšla niti ena slovenska knjižna izdaja, ki bi vsebovala spise Jana Komenskega v kritično komentiranem sodobnem prevodu in bi bila uredniško, kolikor je le mogoče, celovit prerez avtorjevega teološkega, filozofskega, pedagoškega in literarnega opusa.

Ključne besede: Jan Amos Komenský, recepcija, slovenska kultura, 19. stoletje

**“Diligently read good books, so that you become learned, wise and pious ...
God will bestow upon you the spirit of wisdom, go, live and be joyful ...”
Jan Amos Komenský and the reception of his works among Slovenes
in the 19th century**

The reception of Komenský (John Amos Comenius) in Slovene culture dates back to the beginning of the 18th century when the Capuchin monk Janez Adam Gaiger (Hippolytus Rudolphswertensis, 1667–1722) used the dictionary from Komenský’s textbook *Orbis pictus* in compiling his own dictionary, *Dictionarium trilingue* (1712). Since Hippolytus’ dictionary was handwritten, this re-creative reception by a competent reader could not influence the image of the Slovene or Slovene-German bilingual culture in Carniola during the Baroque period. The modern reception of Komenský is related to the activities of the Slovene Teachers’ Association, the beginning of publishing of specialized periodicals on teaching/pedagogy issues (*Teacher’s Companion, Traveler*), the celebration of the 300th anniversary of Komenský’s birth, and the formal establishing of

pedagogy as a scientific discipline. The first to introduce Komenský's ideas and translate his writings were, also due to their language skills, mostly Czechs who worked in Slovenia. At the very beginning of the modern reception of Komenský, he was already a part of the Slovene idearium and imaginarium, representing the nonconservative views. He was also judged by the main ideologue of "the separation of spirits" and *Kulturkampf* ("culture struggle") among Slovenes in the last third of the 19th century, the Gorizian theologian Anton Mahnič. From the perspective of Catholic integralism, Mahnič critically assessed not only contemporary political and aesthetic phenomena (e.g. the works of Josip Sritar, Simon Gregorčič and Anton Aškerc) but also those from the past, e.g. the poetry of France Prešeren, and thus Jan Amos Komenský as well. The reception of Komenský in Slovene culture has the following typological characteristics: 1) incompleteness (reflective criticism and re-creative translation of almost exclusively pedagogical and only few philosophical works by Komenský, while his historiographical and theological writings and literary work in the Czech language, e.g. his poetry and prose, are entirely overlooked, 2) reductive reception (subjection to an individual idearium and imaginarium prevalent in a certain period in history and/or unfamiliarity with the Czech language) and 3) mainly occasional reception, acknowledging Komenský's significance only to commemorate special events. Consequently, despite Komenský's indisputable position as a classic of European humanistic thought, no Slovene book has been published so far that would contain critically commented modern translations of his writings and provide an editorially truly comprehensive presentation of Komenský's theological, philosophical, pedagogical and literary work.

Keywords: Jan Amos Komenský = John Amos Comenius, reception, Slovene culture

**»Lies sorgfältig gute Bücher, damit du gelehrt, weise und fromm wirst ...
Gott schenkt dir den Geist der Weisheit, geh, lebe und genieße dein Leben ...«
Jan Amos Komenský und seine Werke bei den Slowenen:
Rezeption (19. Jahrhundert)**

Die Rezeption von Jan Amos Komenský (Johann Amos Comenius) setzt in der slowenischen Kultur Anfang des 18. Jahrhunderts ein: Der Kapuzinermönch Janez Adam Gaiger (Hippolytus Rudolphswertensis, 1667–1722) verwendet bei der Zusammenstellung des Wörterbuches *Dictionarium trilingue* (1712) den Wörterbuch-Teil aus dem Werk *Orbis pictus* von Komenský. Es handelt sich um eine reproduktive Rezeption durch einen kompetenten Leser, welche aufgrund des handschriftlichen Charakters des Hippolyt'schen Wörterbuches keinen Einfluss auf das Bild der slowenischen bzw. slowenisch-deutschen zweisprachigen Kultur in Krain im Barockzeitalter nehmen konnte. Die moderne Rezeption von Komenský ist mit der Tätigkeit des slowenischen Lehrerverbandes verbunden, sie hängt mit den ersten Veröffentlichungen von spezialisierten pädagogischen Fachzeitschriften (*Učiteljski tovariš [Lehrbegleiter]*, *Popotnik [Reisender]*) zusammen wie auch mit den Feierlichkeiten anlässlich des 300. Geburtsjubiläums

von Komenský und mit der fachlichen Etablierung der Pädagogik als wissenschaftlicher Disziplin; die ersten Informanten und Übersetzer waren jedoch, auch aufgrund ihrer Sprachkenntnisse, in der Regel Tschechen, die beruflich in den slowenischen Gebieten tätig waren. Bereits zu Beginn der modernen Rezeption wurde Komenský in das slowenische Idearium und Imaginarium eingeordnet, und zwar als Vertreter nichtkonservativer Ansichten. In diesem Sinne wurde er auch vom slowenischen Hauptideologen der »Scheidung der Geister« und des kulturellen Kampfes unter den Slowenen im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts, dem Görzer Theologen Anton Mahnič, eingeschätzt. Aus der Sicht des katholischen Integralismus beurteilte Mahnič nicht nur die politischen und ästhetischen Phänomene der Gegenwart (z. B. die literarischen Texte von Josip Stritar, Simon Gregorčič und Anton Aškerc), sondern auch der Vergangenheit, z. B. die Dichtung von France Prešeren, und setzte sich auch mit Jan Amos Komenský auseinander. Die Komenský-Rezeption in der slowenischen Kultur weist folgende typologische Charakteristika auf: 1) Unvollständigkeit (die reflexive und/oder reproduktive übersetzerische Rezeption betrifft fast ausschließlich nur seine pädagogischen Werke, eine deutlich marginalere Position nehmen seine philosophischen Werke ein, während seine historiographischen und theologischen Werke wie auch sein literarisches Schaffen auf Tschechisch, z. B. seine Poesie und Prosa, völlig unberücksichtigt bleiben), 2) reduzierte Rezeption (Unterwerfung unter das jeweilige historisch bedingte und zu einer gewissen Zeit vorherrschende Idearium und Imaginarium und/oder Unkenntnis der tschechischen Sprache) und 3) Gelegenheitsrezeption von Komenský angesichts bestimmter Ereignisse oder Gedenktage. Das ist auch der Grund, warum es in Slowenien bis dato keine kritische Komenský-Ausgabe gibt, in der die Schriften dieses unbestrittenen Klassikers des europäischen Humanismus in einer kritisch kommentierten zeitgenössischen Übersetzung erscheinen würden, deren redaktionelle Konzeption, soweit möglich, einen optimalen Querschnitt seines theologischen, philosophischen, pädagogischen und literarischen Opus bieten würde.

Schlüsselwörter: Jan Amos Komenský = Johann Amos Komenius, Rezeption, slowenische Kultur

UDC 821.113.4.09-34Andersen H.C.:7.046.3

Milena Mileva Blažič

Verski motivi v pravljicah Hansa Christiana Andersena

Namen članka je slovenski strokovni javnosti predstaviti pomembne značilnosti pravljic danskega pravljicarja H. C. Andersena (1805–1875). V svojem življenju je Andersen napisal sedemdeset knjig (avtobiografije, opere, libreta, romance ipd.) in eno knjigo pravljic, ki je bila večkrat ponatisnjena in zaradi katere je dejansko zaslovel v 19. st. – zlatem stoletju pravljic, kot ga imenuje Jack Zipes (*Golden Age of Fairy Tales*).

V življenju je napisal okrog 210 pravljic. Še vedno se najde kakšna njegova pravljica v rokopisu.

Verski motivi so v Andersenovih pravljicah močno zastopani, postavljeni so v kontekst avtorskih oz. klasičnih pravljic in se prepletajo s pravljničnimi bitji, pri čemer so nekatere pisateljave pravljice tudi antipravljice (Max Lüthi), ker imajo nesrečen konec. Verski motivi se pojavljajo v obliki motivov, motivnih drobcev ali slepih motivov (Max Lüthi). Verske motive se pojmuje kot nadpomenko za različne motive, ki se pojavljajo v posameznih religijah. Pri Andersenu se pojavljajo različni verski motivi, predvsem kristijanizirani, ki imajo v pravljicah ob pravljničnih bitjih drugačno vlogo in so v drugačnem – pravljničnem – kontekstu. Danski raziskovalec Lars Bo Jansen je pri preučevanju verskih motivov pri H. C. Andersenu naštel 123 motivov.

H. C. Andersen je izumil model klasične (avtorske) pravljice za otroke in odrasle med letoma 1835–1874; Zipes pravi, da z ideološkim namenom, ker so njegove pravljice prežete s splošnimi nauki protestantke etike in z idejo o naravnem biološkem redu. Čeprav je bil skromnega socialnega porekla, je zagovarjal meščanske poglede na svet, ki so bili sprejeti kot pravilo za zahodno kulturo. V osnovi je bil Andersen protestant, vendar viri pravijo, da je bil zelo praznoveren. V nekaterih pravljicah je evfemiziral vero, predvsem ko so glavni literarni liki ženski (npr. *Deklica z vžgalicami*, *Mala morska deklica*, *O deklici, ki je stopila na kruh* idr.), v drugih je bil skeptičen (npr. *Senca*, *Stara figa* idr.). V nekaterih pravljicah prevladujejo verski motivi (*Rdeči čevlji*), v drugih orientalski (*Leteči kovček*), v nekaterih ljudsko verovanje in praznoverje (*Vilinja gora*), spet v drugih ideologija (*Cesarjeva nova oblačila*).

Ob praznovanju 200-letnice Andersenovega rojstva, leta 2005, so danski raziskovalci pripravili posnemanja vredno znanstveno spletno stran ter raziskovali njegovo življenje in delo, prevode in vpliv na druge avtorje, pravljice in kulturo.

Ključne besede: Hans Christian Andersen, Søren Kierkegaard, avtorske pravljice, antipravljice

Religious Motifs in the Fairy Tales of Hans Christian Andersen

The purpose of the article is to present to the Slovenian professional public the important characteristics of the tales of the Danish storyteller H. C. Andersen (1805–1875). In his lifetime, Andersen wrote seventy books (autobiographies, operas, librettos, romances, etc.) and one book of fairy tales, which has been reprinted several times and for which he actually became famous in the 19th century - the Golden Age of Fairy Tales, as Jack Zipes calls it. Andersen wrote about 210 fairy tales. Now and then, some of his fairy tales can still be found in manuscript.

Religious motifs are strongly represented in Andersen's fairy tales; they are placed in the context of authorial / classical fairy tales along with fairy tale creatures, with some of the writer's fairy tales also being anti-fairy-tales (Max Lüthi) because they have an unfortunate ending. Religious motifs appear in the form of motifs, motif fragments or

blind motifs (Max Lüthi). Religious motifs are understood as a hypernym for various motifs that appear in individual religions. In Andersen, various religious motifs appear, especially Christianised ones, which have a different role in fairy tales alongside fairy-tale creatures and are placed in a different - fairy-tale - context. Danish researcher Lars Bo Jansen listed 123 motifs when studying religious motifs in H. C. Andersen.

H. C. Andersen invented a model of a classical / authorial fairy tale for children and adults between 1835 and 1874; Zipes says that his purpose was an ideological one because his tales are imbued with the general teachings of Protestant ethics and with the idea of a natural biological order. Although of humble social background, he advocated bourgeois worldviews that were accepted as the rule for Western culture. Basically, Andersen was a Protestant, but according to sources he was very superstitious. In some tales he euphemized religion, especially when the main literary characters are female (e.g. *The Little Match Girl*, *The Little Mermaid*, *The Girl Who Trod on the Loaf*, etc.), in others he was sceptical (e.g. *The Shadow*, *The Old Fig Tree*, etc.). In some tales (*The Red Shoes*) religious motifs predominate, in others oriental (*The Flying Trunk*), in some folk beliefs and superstitions (*The Elfin Hill*), and then in others ideology (*Emperor's New Clothes*).

Celebrating the 200th anniversary of Andersen's birth in 2005, Danish researchers set up a scientific website that is worth emulating, and researched his life and work, the translations of his literary works and his influence on other authors, fairy tales and cultures.

Keywords: Hans Christian Andersen, Søren Kierkegaard, authorial fairy tales, anti-fairy-tales.

Religiöse Motive in den Erzählungen von Hans Christian Andersen

Der Beitrag setzt sich zum Ziel, der slowenischen Fachöffentlichkeit wichtige Charakteristika der Märchen des dänischen Märchenerzählers H. C. Andersen (1805–1875) vorzustellen. Zu seinen Lebzeiten schrieb Andersen siebzig Bücher (Autobiografien, Opern, Libretti, Romanzen usw.) und ein Märchenbuch, das mehrmals nachgedruckt wurde und das ihn im 19. Jahrhundert – dem goldenen Zeitalter der Märchen (*Golden Age of Fairy Tales*), wie Jack Zipes es nennt – eigentlich berühmt machte. In seinem Leben schrieb Andersen ungefähr 210 Märchen und noch heute werden ab und zu handschriftliche Märchen gefunden.

Andersens Märchen beinhalten zahlreiche religiöse Motive, die in den Autoren- bzw. in den klassischen Märchen zu finden sind; die religiösen Motive verbinden sich mit Märchenwesen, einige der Märchen gelten aber auch als Anti-Märchen, weil sie ein unglückliches Ende haben. Religiöse Motive werden als Überbegriff für verschiedene Motive verstanden, die in einzelnen Religionen vorkommen. Sie erscheinen in Form von Motiven, Motivfragmenten oder Blindmotiven (Max Lüthi). Bei Andersen tauchen diverse religiöse Motive auf, insbesondere christliche, die in den Märchen eine andere Funktion übernehmen und in einem anderen – märchenhaften – Kontext stehen. Der

dänische Forscher Lars Bo Jansen, der religiöse Motive bei H. C. Andersen untersuchte, listet 123 Motive auf.

Zwischen 1835 und 1874 erfand Andersen das Modell eines klassischen Autorenmärchens für Kinder und Erwachsene. Nach Zipes hat das ideologische Gründe, da Andersens Märchen mit einer allgemeinen protestantischen Ethik und mit der Idee einer natürlichen biologischen Ordnung durchdrungen sind. Obwohl Andersen aus einem bescheidenen sozialen Umfeld stammte, befürwortete er eine bürgerliche Weltanschauung, wie sie für die westliche Kultur als verbindlich galt. Grundsätzlich war Andersen ein Protestant, doch kann man aufgrund der vorhandenen Quellen schlussfolgern, dass er sehr abergläubisch war. In einigen seiner Märchen wird die Religion euphemisiert, insbesondere dann, wenn die Hauptfiguren weiblich sind (z. B. *Das kleine Mädchen mit den Schwefelhölzern*, *Die kleine Meerjungfrau*, *Das Mädchen, das auf Brot trat* usw.), in anderen wiederum war er eher skeptisch (z. B. *Der Schatten*, *Der alte Feigenbaum* usw.). In einigen Märchen überwiegen religiöse Motive (*Die roten Schuhe*), in anderen orientalische (*Der fliegende Koffer*), in einigen Volks- und Aberglauben (*Elfenhügel*), wieder in anderen bestimmte Ideologien (*Des Kaisers neue Kleider*).

Anlässlich seines 200. Geburtstages im Jahr 2005 richteten dänische Forscher eine nachahmenswerte wissenschaftliche Website ein und untersuchten Andersens Leben und Werk, die Übersetzungen seiner Werke sowie seinen Einfluss auf andere Autoren, Märchen und Kulturen.

Schlüsselwörter: Hans Christian Andersen, Søren Kierkegaard, Autorenmärchen, Anti-Märchen

Prevod povzetkov v angleščino: Višnja Jerman
Prevod povzetkov v nemščino: Tanja Žigon
Bibliografska obdelava: Helena Lemut

AVTORJI TE ŠTEVILKE

dr. Lubomír Batka, redni profesor Pravne fakultete, nekdanji dekan in predavatelj Evangelikičanske teološke fakultete Univerze Komenskega v Bratislavi

dr. Milena Mileva Blažič, redna profesorica za slovensko književnost in didaktiko slovenščine na Pedagoški fakulteti Univerze v Ljubljani

mag. Geza Erniša, duhovnik v Evangelikičanski cerkveni občini v Moravskih Toplicah in častni škof Evangelikičanske cerkve AV v Sloveniji

mag. Geza Filo, duhovnik v Evangelikičanski cerkveni občini v Ljubljani in škof Evangelikičanske cerkve AV v Sloveniji v letih 2014–2019

dr. Marko Kerševan, redni profesor za sociologijo religije na Filozofski fakulteti Univerze v Ljubljani, v pokoju

dr. Jasmin Koso, duhovnik Protestantske anglikanske kaplanije v Zagrebu in predavatelj na Teološki akademiji »Sveti Timotej« v Beogradu.

Vinko Ošlak, književnik in prevajalec, tudi znotrajjezikovni prevajalec slovenskih protestantov 16. stoletja; član Trubarjevega foruma

dr. Peter Kovačič Peršin, raziskovalec kulture in verstva, dolgoletni glavni urednik revije *2000*

dr. Jonatan Vinkler, izredni profesor za književnost na Fakulteti za humanistične študije Univeze na Primorskem, glavni urednik Založbe Univerze na Primorskem

Janez Weiss, univ. dipl. zgodovinar, vodja Mestne muzejske zbirke Črnomelj, RIC Bela krajina

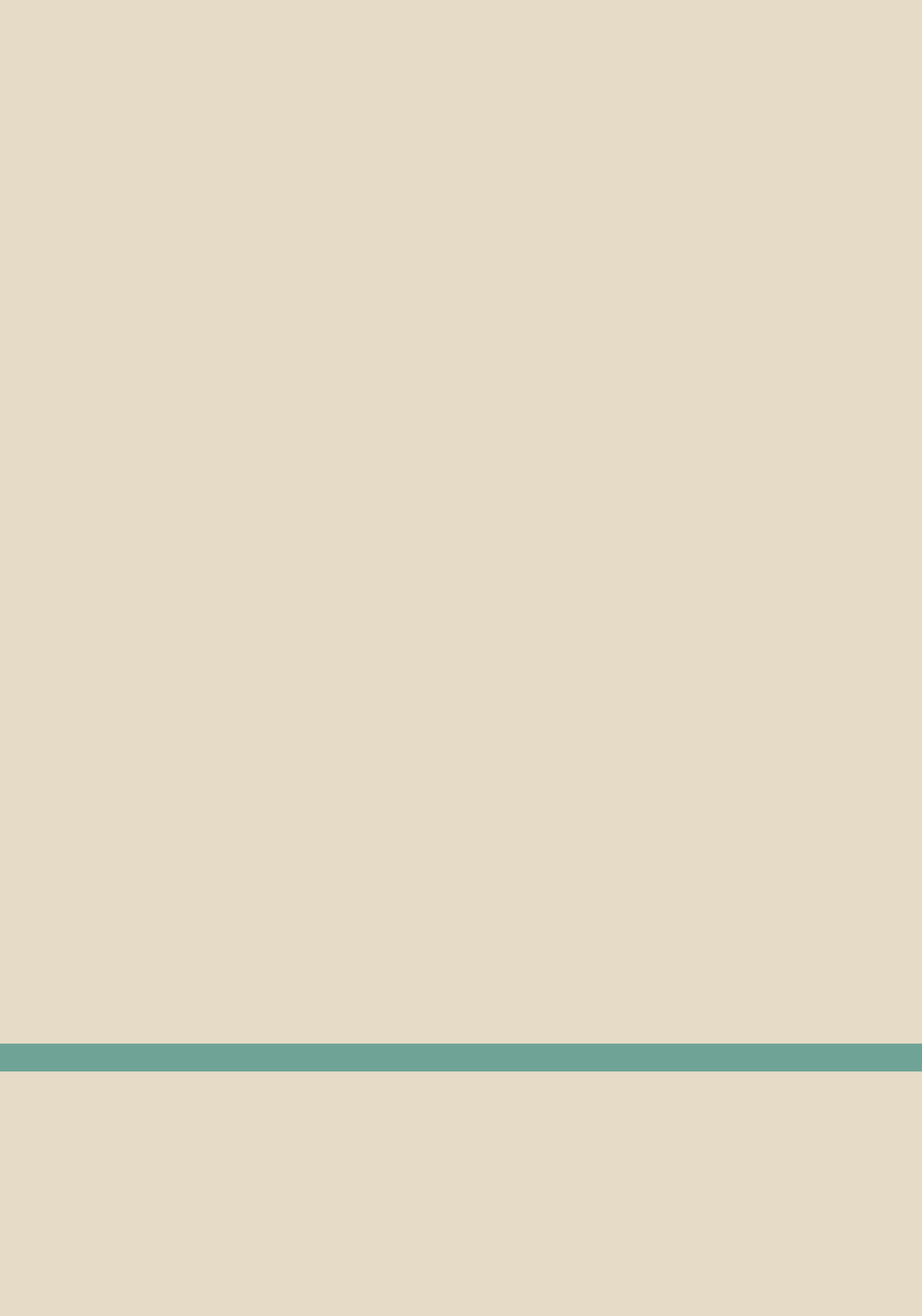




E N E R G I J A

PETROL

Energija za življenje



STATI INU OBSTATI

Luthrovo razločevanje notranjega in zunanjega človeka v isti osebi gotovo nima za cilj, da bi teološko razvrednotilo kristjanov odnos do sveta na račun neke »čiste notranjosti«, ki bi svobodno lebdeča ostajala sama zase [...]. Prav tako ni mogoče trditi, da se [Luthrov] spis »izteče v opravičevanje dejanske nesvobode in neenakosti kot posledice notranje svobode in enakosti« (Marcuse). Prav nasprotno.

Eberhard Jüngel

REVĪJA ZA VPRAŠANJA PROTESTANTIZMA

ELEKTRONSKA IZDAJA

ISSN 2590-9754



9 772590 975006