

# STATI INU OBSTATI

REVĪJA ZA VPRAŠANJA PROTESTANTIZMA



## IZ VSEBINE

### **Vanja Kočevar**

Vloga reformacije v slovenski etnogenezi

### **Vincenc Rajšp**

Ob 500-letnici Luthrovega nastopa na državnem zboru v Wormsu

### **Fanika Krajnc-Vrečko**

Jezik kot posoda Duha pri Luthru in Trubarju

### **Matjaž Črničev**

Osnovna oblika Cerkve

### **Emidio Campi**

Od »cvinglijanske« do »švicarske« reformacije – Kaj je ime?

### **Portret**

Cvetka Hedžet Tóth (1948–2020)

ISSN 2590-9754

JUNIJ 2021

**33/21**

# STATI INU OBSTATI

REVĪJA ZA VPRAŠANJA PROTESTANTIZMA

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. Gorazd Andrejč  
dr. Mihael Glavan  
ddr. Igor Grdina  
dr. Peter Kovačič Peršin  
dr. Fanika Krajnc-Vrečko  
mag. Violeta Vladimira Mesarič  
dr. Vincenc Rajšp  
dr. Klavdija Sedar  
Dušan Voglar

### **Odgovorni urednik**

dr. Jonatan Vinkler

### **Namestnik odgovornega urednika**

dr. Nenad H. Vitorović

33/2021

# STATI INU OBSTATI

REVIJA ZA VPRAŠANJA PROTESTANTIZMA



## Mednarodni sosvet International Advisory Board

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

sio.editor@upr.si

Oblikovanje  
Kazimir Rapoša

Tehnična ureditev in jezikovni pregled  
Davorin Dukič

Prelom  
Jonatan Vinkler

Junij 2021

ISSN 1408-8363 (tiskana izdaja)

ISSN 2590-9754 (elektronska izdaja)

[https://doi.org/10.26493/2590-9754.17\(33\)](https://doi.org/10.26493/2590-9754.17(33))

*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.



# 17. LETNIK

## VSEBINA

	5	<i>Marko Kerševan: Beseda urednika</i>
RAZPRAVE, ŠTUDIJE, PAPERS	13	<i>Vanja Kočevar: Vloga reformacije v slovenski etnogenezi: Etnična kolektivna identiteta na premici zgodovine dolgega trajanja</i> <i>The Role of the Reformation in Slovene Ethnogenesis: Collective Ethnic Identity in Long-Term History</i>
	47	<i>Vincenc Rajšp: Ob 500-letnici Luthrovega nastopa na državnem zboru v Wormsu</i> <i>On the 500<sup>th</sup> Anniversary of Luther's Appearance at the Diet of Worms</i>
	71	<i>Fanika Krajnc-Vrečko: Jezik kot posoda Duha pri Luthru in Trubarju</i> <i>Luther and Trubar's View on Language as the Vessel of the Spirit</i>
BILO JE POVEDANO	83	<i>Cvetka Hedžet Tóth (†): Demaskirajoče tendence: Abadon</i>
RAZGLEDI, VPOGLEDI	91	<i>Matjaž Črnivec: Osnovna oblika Cerkve</i>
	111	<i>Zorica Kuburić: Cerkev adventistov sedmega dne v Srbiji</i>
	123	<i>Marko Kerševan: Tridesetletna vojna in Slovenci</i>
	137	<i>Karl W. Schwarz: Erratum</i>
PORTRETI	139	<i>Vincenc Rajšp: Anton Schindling (1947–2020)</i>
	145	<i>Marko Kerševan: Cvetka Hedžet Tóth (1948–2020)</i>
PREVOD	157	<i>Emidio Campi: Od »cinglijanske« do »švicarske« reformacije - Kaj je ime?</i>

KRONIKA	191	Trubarjeva domačija kot spomenik državnega pomena – Javno pismo ministru za kulturo, dr. Vasku Simonitju
POVZETKI	197	Povzetki, Synopses, Zusammenfassungen
AVTORJI	207	Avtorji te številke

## BESEDA UREDNIKA

MARKO KERŠEVAN

Čeprav bi tradicija in naravnost revije narekovali, da bi prvo številko v letniku 2021 (in samo Besedo urednika) začeli s *spominom na 500-letnico znamenitega Luthrovega nastopa v Wormsu*, jo začenjamo z ne mnogo mlajšim (izvorno v latinščini napisanim) spevom iz leta 1587 mladega slovenskega protestanta Matije Trosta, ki primerja Luthra in Trubarja in njune zasluge – ne le za samo krščanstvo in vero, ampak tudi za *Germanijo* in *Slovenijo* [Sclavonio]. Razlog za to je seveda druga obletnica, *30-letnica razglasitve državne samostojnosti Slovenije* junija 1991. Še posebej, ker je razprava, ki jo ta spev uvaja, temeljit prispevek k razpravam o »etnogenezi« *ljudstva*, ki je razglasilo svojo državno suverenost, in vlogi protestantske reformacije v njej. Več o tem kasneje in seveda v sami razpravi Vanje Kočvarja. (O *Matiji Trostu* in njegovih verzifikacijah v počastitev Trubarju pišemo v št. 11-12 /2010 in v št. 25/2017 naše revije.)

Obletnice in prazniki kot »časi spomina« *(in z njimi povezani »kraji spomina«)* seveda služijo – zavestno, hoteno, včasih se je reklo ideološko – »konstrukciji« *spomina*, vzpostavljanju in ohranjanju »kolektivne memorije« *(Halbwachs)*, v našem primeru seveda narodne/nacionalne, s ciljem opredeliti/potrditi/utrditi svojo »identiteto«, tisto, »kar smo« *(s tega vidika)*. Pristavek »s tega vidika« *je potreben*, ker take obletnice/praznovanja po eni strani povzdigujejo, »sakralizirajo« *(z narekovaji ali brez njih)* neke identitete in vse, kar da jih konkretno izraža, po drugi strani pa izzivajo k desakralizaciji in »ikonoklazmu« *pri tistih, ki se s povzdigo-*

vanjem teh identitet počutijo ogrožene ali zapostavljene v svojih drugih identitetah. (Ali si prizadevajo za večje spoštovanje in upoštevanje drugih nacionalnih ali manjšinskih etničnih identitet ali pa identitet druge vrste: socialnih, spolnih, kulturnih, verskih, lokalnih, družinskih ...)

Zgodovinarsko in siceršnje strokovno raziskovanje – in pisanje – je ob tem na spolzkem terenu. Lahko se zavestno usmeri k izpostavljanju in povzdigovanju pomena nekih dejanj/dogodkov, ljudi, krajev in časov, njihovi temu primerni selekciji in redukciji – lahko pa se takim selekcijam in redukcijam postavlja po robu z iskanjem in upoštevanjem drugih dejanj, stanj, razlik, ki govore za neke druge identitete in pomene ali vsaj otežujejo povezavo med neko izbrano identiteto in konkretnimi pojavi, ki da naj bi jo izražali in potrjevali. Teren ni spolzek le zaradi (običajno večje) vablivosti »apologetske« usmeritve, ampak tudi zato, ker motiv za kritično usmeritev k desakralizaciji in ikonoklazmu ni vedno le težnja po vsestranski osvetlitvi, polni resnici/Resnici nekega dogajanja, ampak lahko tudi odkrita ali prikrita nagnjenost v prid prvenstva ali pomena neke druge identitete: druge nacionalne ali pa lokalne, družinske, socialne, religiozne, kulturne. Te pa imajo ravno tako svoje sakralizacije, svoje svete kraje in čase, svoje heroje in ikone. Kritičnost, ikonoklazem nasproti eni je lahko v funkciji povzdigovanja druge identitete in njenih ikon ali pa vsaj v funkciji vzpostavljanja drugih ikon, drugačne mitologije/ideologije za isto identiteto (a za druge zainteresirane nosilce).

Zgodovinarji in drugi strokovni raziskovalci se morajo zavedati, da v ozadju kritično usmerjene raziskovalne vneme in njenega rušenja dotedanjih »ikon« ni nujno le želja/utopija po svetu brez ikon, ampak lahko tudi zavestna ali nezavestna želja po drugih ikonah. Gotovo mora veljati kot kašipot, da je treba iskati nova dejstva in nove vire, preverjati stare, premišljeno uporabljati in ustrezno razvijati pojme, raziskovati povezave in kontekste različnih identitet ter njihovih mitologij/ideologij – toda ob zavesti, da to še ne pomeni pledoajeja za neke druge, »prave« identitete in njihove mitologije/ideologije, ki/ker takega kritičnega pretresa niso (bile) deležne. Zgodovinarsko in drugo raziskovanje ne more imeti za cilj – in ne more deliti iluzij –, da bo *nadomestilo* »kolektivno memorijo«, kot tudi ta seveda ne more nadomestiti zgodovinarskega



(antropološkega, kulturno-sociološkega, religiološkega ... ) raziskovanja. Konstitutivni spomin neke identitete, njena kolektivna memorija, ni isto kot kompleksno (možno in potrebno) zgodovinsko vedenje. Toda še tako polno zgodovinsko vedenje in razumevanje ne odpravi potrebe po konstitutivnem spominu neke skupnosti (neke nacionalne ali druge identitete), čeprav si mora zgodovinopisje stalno prizadevati, da preverja njegove zgodovinske elemente in da vsakega umesti v širši in kompleksnejši zgodovinski (kulturni, socialni, politični) kontekst in spomin. S tem seveda vsakega »relativizira«, zavira njegove pretenzije po izključnosti, toda hkrati daje vsakemu – oziroma njihovim nosilcem in naslovnikom – na znanje, da je njegovo/njihovo početje enako (ne)legitimno kot početje nosilcev drugih in drugačnih identitet ter njihovih kolektivnih spominov. Zgodovinska točnost, zgodovinska preverjenost – za katero skrbi zgodovinska znanost – je ali naj bi bila dolgoročno praviloma pogoj za trdnost in prepričljivost nekega konstitutivnega spomina, toda nikakor ne edini ali celo zadostni, zlasti kratkoročno pa (žal) niti nujni ne. Ne bi zdaj govorili o tem, da tudi zgodovinsko vedenje ne more biti nikdar »polno« in »dokončno«, saj se zorni koti in vrednote (generacij) raziskovalcev neizogibno spreminjajo ...

Kot rečeno, začenja letošnje *Razprave, študije* Vanja Kočevar z obsežnim prispevkom »Vloga reformacije v etnogenezi: etnična kolektivna identiteta na premici zgodovine dolgega trajanja«, v katerem zgodovinarsko skrbno, pronicljivo in dokumentirano opredeljuje in analizira *reformacijski/protestantski delež v slovenski etnogenezi* (kot kompleksnem in večstopenjskem zgodovinskem procesu dolgega trajanja). Posamezne reformacijske prispevke posebej opredeli in izpostavi, hkrati pa z opozorilom, da so tako Trubar *Abecednik* kot Dalmatin prevod *Biblije* in Bohorič slovnico uvedli s Pavlovim sporočilom/napotilom (Rim 14,11) »in vsak jezik bo spoznal/izpovedoval/slavlil Boga«, posredno spomni na bistven in specifičen reformatorski motiv za jezikovno prizadevanje v ljudskem jeziku, za prevajanje Božje besede v jezik svojega ljudstva. (O tem smo pisali v številki 7-8 /2008 pod naslovom *Trubarjeva 'Cerkev Božja slovenskega jezika' in 'narod slovenskega jezika'*.) Ker je Božja beseda v protestantskem krščanstvu edina pot (do) vere, je njena dostop-

nost v ljudskem jeziku za ljudi tega jezika velika milost; hkrati pa to, da pride Božja beseda do besede v ljudskem jeziku (s prevodom in branjem *Biblije*, pri pridigi in pri podeljevanju zakramentov), pomeni posvetitev tega jezika (kot je zapisal Luther) in ljudstva, ki z njim tako časti Boga. (Avtorjeva študija je nastala v okviru projekta Temeljne raziskave slovenske kulturne preteklosti, P60052/A/, ki ga financira Javna agencija za raziskovalno dejavnost RS.)

Vincenc Rajšp ob 500-letnici znamenitega Luthrovega nastopa pred državnim zborom in cesarjem Karlom V. v *Wormsu* ponudi *kritičen vpogled v novejšo nemško literaturo* o tem dogodku in pokaže na preseženost nekaterih in nepreseženost drugih takratnih Luthrovih dilem in odločitev. Fanika Krajnc Vrečko se ponovno zaustavi ob *teoloških vidikih pojmovanja vloge jezika pri Luthru in Trubarju*. Njen prispevek je na nek način nadaljevanje in vzporednica članka Lubomíra Batke o Luthrovi reformacijski teologiji besede v številki 31/2020. Oba prispevka sta bila sicer predstavljena na simpoziju ob 500-letnici reformacije na Univerzi v Mariboru, nista pa bila objavljena v izboru referatov s tega simpozija, ki je izšel v slavistični reviji *Slavia centralis* (Maribor).

V rubriki *Bilo je povedano* ponatiskujemo izbor odlomkov iz knjige *Demaskirajoče tendence* nedavno umrle Cvetke Tóth, ki govore o *Schopenhauerju* ob njegovih odmevih v slovenskem leposlovju 19. stoletja (roman *Abadon* Janeza Mencingerja iz leta 1893). Avtorica je sicer napovedala in pripravljala poseben prispevek o nemškem filozofu tudi za revijo. Izbor iz knjige je pripravil Dušan Voglar. Besedilo je smiselno brati v povezavi s člankom o avtorici v rubriki *Portret*.

V rubriki *Razgledi, vpogledi* Matjaž Črnivec dokumentirano predstavlja *biblijsko pojmovanje Cerkve/cerkve*, ki je za vse obstoječe cerkve danes (in v zgodovini) hkrati njihova utemeljitev, kritika, opora in izziv. Zorica Kuburić, srbska sociologinja in raziskovalka, na kratko oriše zgodovino in novejšo značilnosti *delovanja Cerkve adventistov sedmega dne v Srbiji*. Kot sociologinja religije se posebej zaustavi ob vprašanju načinov in zmožnosti uveljavljanja novih, manjšinskih krščanskih cerkva v sodobni družbi v zanje novih okoljih. Tak izziv in možnost je bilo za adventiste obdobje družbene krize v devetdesetih letih prejšnjega stoletja

v Beogradu. Marko Kerševan z obsežnim prikazom/recenzijo s pohvalo in (mestoma) tudi kritiko pospremi najnovejši zbornik ZRC SAZU *o tridesetletni vojni in Slovencih* oziroma slovenskem prostoru v prvi polovici 17. stoletja. O tridesetletni vojni sami je v številki 30/2019 revije pisal Igor Grdina, ki je na tej osnovi letos izdal tudi knjigo *V blodnjakih večne vojne za trajni mir* (Inštitut za civilizacijo in kulturo, Ljubljana). Avtorji zbornika so ob novejših raziskavah predvsem domačih virov dokumentirano osvetlili različne z vojno in njenimi odmevi povezane značilnosti takratnega življenja ljudi slovenskega prostora. Avtor recenzije ob siceršnji pohvali urednika in avtorjev posameznih prispevkov opozori na manko, na odsotnost raziskav in prikaza (problema) takratne, s potekom vojne povezane, izselitve številnih protestantskih plemiških družin in usode verskih izseljencev (*eksulantov*) v novih okoljih. Sodelavec revije Karl W. Schwarz je zaprosil, da tudi v naši reviji objavimo *Erratum*, popravek napake, ki se je brez njegove krivde pojavila v njegovem članku v *Enzyklopädie der slowenischen Kulturgeschichte in Kärnten/Koroška*.

V rubriki *Portret* se tokrat spominjamo dveh zaslužnih za poznavanje in ovrednotenje protestantizma na Slovenskem, ki sta umrla v minulem letu: *Antona Schindlinga (1947–2020)* in *Cvetke Hedžet Tóth (1948–2020)*. Nekrolog ob prezgodnji smrti tudi za poznavanje slovenskega protestantizma zaslužnega tübingenskega zgodovinarja je napisal Vincenc Rajšp. Naj spomnimo samo na Schindlingovo raziskavo in skrbno predstavitev Trubarjevih vizualnih obeležij v Nemčiji (tudi tistih, za katere je poskrbelo Slovensko protestantsko društvo Primož Trubar). Glavni urednik revije je predstavil prispevek Cvetke Tóth stvari protestantizma z orisom njenih prikazov in analiz pomembnih filozofov in teologov – posebej v zvezi s protestantizmom in z etiko – v številnih člankih v reviji *Stati inu obstatu* vse od začetkov njenega izhajanja.

Obsežen *Prevod* je tokrat namenjen prikazu ključnih tem in usmeritev *raziskovanja dela in vpliva Huldrichta Zwinglija* ter švicarske reformacije v zadnjih desetletjih, kot ga je za mednarodni kongres pripravil Emidio Campi in ga ponudil v objavo/prevod tudi naši reviji. Poznavanje novejših raziskovalnih literature o tem je pomembno tudi za raziskovanje in razumevanje Trubarjevih (in Vergerijevih) vezi, shajanj in razha-

janj s »cvinglijansko« švicarsko reformacijo, s katero se je Trubar srečal najprej pri Bonomu v Trstu, kasneje pa posebej pri službovanju v Kemptnu in dopisovanju s Zwinglijevim naslednikom Bullingerjem. (O Zwingliju pišemo v številki 1-2 /2005.)

Zaradi pandemije covida-19 in karantene tudi v minulem polletju ni bilo dogodkov, ki smo jih običajno zabeležili v *Kroniki*. Presodili pa smo, da obeležje in spomin v reviji zasluži *ne-dogodek, povezan s spominsko »Trubarjevo domačijo« na Rašici*. Objavljamo namreč pismo župana Občine Velike Lašče (kamor spada Trubarjeva rojstna Rašica) in predstavnikov Javnega zavoda Trubarjeva domačija ministru za kulturo vlade Republike Slovenije z dne 27. 1. 2021 (skrajšali smo ga za odstavek z omembo imena uradnika na ministrstvu za kulturo, ki zabeležnja in spomina v *Kroniki* ne zasluži!). Povod za pismo je bila ponovna zavrnitev, da bi ministrstvo spominski hiši na Rašici priznalo status »spomenika državnega pomena«. Očitno nekateri državni uradniki na ministrstvu niso sposobni razumeti smisla in konstitutivne vloge »krajev spomina« za »spomin/spomenik državnega pomena«. V svoji strokovni ozkosti (umetnostnih zgodovinarjev in konservatorjev) podelitev statusa pogojujejo s še ohranjenimi originalnimi materialnimi, v našem primeru gradbenimi, ostanki »prave Trubarjeve rojstne hiše«, ki jih na vasi v Rašici po petsto letih seveda več ni. Če je osnova za tako odločanje v sami ozkosti in nedomišljenosti zakonske ureditve o priznavanju statusa spomenikov državnega pomena, še toliko slabše. Če je status spomenika državnega pomena nerazdružljivo povezan z materialnimi ostanki, potem gre to fetišiziranje materialnih ostankov na škodo »spomina državnega pomena«, ki (naj ga) evocira in ohranja Rašica kot »kraj spomina« (zabeležena kot rojstni kraj v samih Trubarjevih delih, ohranjana in potrjevana kot kraj spomina v že dolgi tradiciji Trubarju posvečenih praznovanj, nenazadnje v prav za to postavljeni spominski »Trubarjevi domačiji«). Ali naj bodo ohranjeni materialni artefakti edina in/ali odločujoča sestavina in pogoj za priznavanje ter negovanje nekega kraja spomina in navsezadnje spomina samega (spomina državnega ali lokalnega pomena)? Naj bo dovolj. Vsekakor je tokratni zadnji zapis v *Kroniki* dobro brati skupaj s prvim člankom v tej številki in začetkom te *Besede ured-*

*nika* o(b) njem pa tudi (na)govorom takratnega (in sedanjega) kulturnega ministra dr. Vaska Simonitija ob 500-letnici Trubarjevega rojstva, objavljenem v *Kroniki* številke 7-8/2008 naše revije.

S smrtjo Cvetke H. Tóth je v sestavi uredništva nastala vrzel pri »pokrivanju« dveh relevantnih področij, filozofije in Prekmurja. Na predlog glavnega in odgovornega urednika je izvršni odbor društva zato imenoval dva nova člana: dr. Gorazda Andrejča in dr. Kludijo Sedar. Oba sta bila že do sedaj sodelavca revije, imata znanstvene kvalifikacije in publikacije ter uredniške izkušnje. Dr. Gorazd Andrejč je opravil magistrski študij iz judovsko-krščanskih odnosov na univerzi v Cambridgeu in doktoriral iz filozofije religije na univerzi v Exeterju. Dr. Kludija Sedar, latinistka in jezikoslovka, je doktorirala iz prekmurske kulturne zgodovine na Univerzi v Novi Gorici in dela v Pokrajinski in študijski knjižnici Murska Sobota.



## VLOGA REFORMACIJE V SLOVENSKI ETNOGENEZI: ETNIČNA KOLEKTIVNA IDENTITETA NA PREMICI ZGODOVINE DOLGEGA TRAJANJA

VANJA KOČEVAR

Zgodovinski inštitut Milka Kosa ZRC SAZU, Ljubljana

vanja.kocevar@zrc-sazu.si

Razprava obravnava pomen reformacije za razvoj slovenske etnične identitete. Čeprav je bilo obravnavano gibanje širom Evrope v prvi vrsti verske narave, so na slovenski premici zgodovine dolgega trajanja njegovi dosežki bolj kot na konfesionalnem vidni na področju izgradnje kolektivne etnične identitete. Deželnoknež-ja protireformacija je namreč v notranjeavstrijskih deželah zlasti med letoma 1598 in 1628 protestantizem odpravila, katoliška obnova pa se je pri svojem delu opr- la na določene pridobitve reformacijske dobe. Po oceni razprave so za nadaljnji raz- voj Slovencev kot etnične skupnosti pomembne zlasti štiri protestantske stvaritve iz dobe reformacije, in sicer: 1) knjižna norma, ki se je v polnosti izoblikovala med letoma 1550 in 1584, 2) koncept Slovenske cerkve, ki ga leta 1550 zasnoval Primož Trubar, 3) mit o etnični izbranosti, oprt na stavek iz Pavlovega *Pisma Rimljanom*, »in vsak jezik bo slavil Boga« (Rim 14,11), ter 4) topos o velikem obsegu slovanskega/slovenskega jezika z zametki nacionalnega mita.

*Ključne besede:* reformacija, slovenska etnogeneza, knjižna norma, Slovenska cer- kevi, (proto)nacionalizem

### **The Role of the Reformation in Slovene Ethnogenesis: Collective Ethnic Identity in Long-Term History**

The paper discusses the importance of the Reformation for the development of the Slovene ethnic identity. Although the movement across Europe was primarily of a religious nature, its impact in the long-term history of Slovenia is more visible in the establishment of collective ethnic identity than in the domain of religion. While the sovereign Counter-Reformation abolished Protestantism in the Inner Austrian lands, especially between 1598 and 1628, the Catholic Revival used certain achievements of the Reformation period in its own pursuits. According to the discussion, four Protestant creations from the Reformation period were especially important for the further development of Slovenes as an ethnic community: (1) the linguis-

tic norm, which was fully formed between 1550 and 1584, (2) the concept of the Slovene church conceived by Primož Trubar in 1550, (3) the myth of the chosen ethnicity based on a sentence from the Letter of Paul to the Romans: "and every tongue will praise God" (Romans 14:11) and (4) a topos about the great extent of the Slavic/Slovene language with the beginnings of a national myth.

*Keywords:* Reformation, Slovene ethnogenesis, linguistic norm, Slovene church, (proto-)nationalism

*Dókler bo Nemčija zvesta, cvelà bo Lutrova slava,  
hvala živila po njem, z naukom dobljena, bo vdilj;  
dokler Slovenija bo zvesta, cvelà bo Trubarja slava,  
hvala živila po njem, z naukom dobljena, bo vdilj.*  
(Matija Trost, 1587, prevod: Anton Sovrè)<sup>1</sup>

## Uvod

Razprava se pri svojem izvajanju opira na izsledke slovenskega zgodovinopisja, jezikoslovja in literarne znanosti. Večina dejstev, predstavljenih v nadaljevanju, je slovenski (strokovni) javnosti sicer že znana, vendar si ta študija prizadeva, da bi jih predstavila v novi luči in jih s pomočjo socioloških konceptov, ki v slovenski humanistiki in družboslovju do zdaj še niso bili deležni večje pozornosti, postavila v širši koncept zgodovine razvoja slovenske etnične kolektivne identitete ali etnogeneze. Glavna cilja razprave sta torej: 1) predstaviti vlogo, ki jo je reformacija imela v procesu razvoja slovenske etnične kolektivne identitete, in 2) ugotoviti, kateri dosežki tega obdobja so slovenstvu pustili trajni pečat.

Teoretski okvir predstavlja model izgrajenosti etnične kolektivne identitete, kot ga v svojih delih razvijata Don Handelman (1977, 187–200)<sup>2</sup> in Anthony D. Smith (2009, 27) in ki kot glavni kriterij upošteva izgrajenost kolektivne identitete določene etnične skupnosti. Model

<sup>1</sup> Citirano po: Höfler 2009, 53, 69, op. 120.

<sup>2</sup> V primerjavi s Smithom, ki se na Handelmana sicer sklicuje, slednji loči štiri organizacijske dimenzije etničnosti: 1) etnično kategorijo (angl. *ethnic category*), 2)



je zasnovan kot lestvica, ki predstavlja gradacijo etničnih vezi od najohlapnejših do najtrdnjših. Avtorja tozadevno ločita tri poglobitve stopnje razvoja etnične skupnosti, in sicer: 1) etnično kategorijo, ki jo določa eno ali več etničnih znamenj (jezik, navade ali vera), sicer pa se njeni člani zaradi šibke kohezije lastne skupnosti določajo bolj v odnosu do drugih, 2) etnično mrežo, ki poseduje določene skupne institucije (npr. kulturna središča), in 3) etnično skupino ali etnijo, katere vodilni sloji imajo razvit občutek skupinske solidarnosti, vsi člani skupnosti pa delijo predniški mit o svojem izvoru in zgodovinski spomin.

Prvi poskus aplikacije omenjenega modela na zgodovinski primer slovenske etnogeneze je bil že opravljen v drugi iz serije treh razprav »Ali je slovenska etnična identiteta obstajala v prednacionalni dobi? Kolektivne identitete in amplitude pomena etničnosti v zgodnjem novem veku«, ki je bila objavljena v *Zgodovinskem časopisu* (Kočvar 2019b, 382–87). Pričujoča razprava pa bo posvečujoč se zgolj obdobju reformacije konturam izpred dveh let poskusila dodati jasnejše poteze. Ob tem velja izpostaviti še koncept »amplitud pomena etničnosti«, ki je bil prav tako predstavljen v zgoraj omenjeni seriji razprav in je namenjen opisovanju variiranja pomena etnične kategorije za nastajanje ali utrjevanje kolektivnih identitet (Kočvar 2019b, 382–98; 2020, 39–95).

Nihanje pomena etničnosti na premici zgodovine dolgega trajanja je treba imeti pred očmi še zlasti, ko se posvečamo raziskovanju kolektivnih identitet v obdobju reformacije. Slovenska humanistika in družboslovje v zadnjih desetletjih namreč pogosto opozarjata, da poglobitveni cilj jezikovnega dela protestantov ni bil »narodnobudiljski«, temveč verski. To sicer drži, konfesionalno obdobje, kot zgodovino pisje običajno imenuje čas med letoma 1526 in 1648, je temeljilo na srednjeveški maksimi *religio vinculum rei publice* (Dolinar 2011, 327; Brendle 2015, 100), kar bi v prostem prevodu pomenilo, da je vera vezivo države, vendar je reformacija pri Slovencih, paradoksalno, trajnejše sledi kot na verskem pustila prav na etničnem področju, in sicer zlasti s štirimi dosežki, ki so predstavljeni v nadaljevanju.

etnično mrežo (angl. *ethnic network*), 3) etnično združbo (angl. *ethnic association*) in 4) etnično skupino (angl. *ethnic community*).

## Knjižna norma

Slovenski jezik, ki je skozi zgodovino vselej predstavljal ključno etnično znamenje (angl. *ethnic marker*)<sup>3</sup> in glavni steber kolektivne identitete Slovencev, se je na prostoru med Vzhodnimi Alpami, severnim Jadranom in Panonsko nižino ob koncu zgodnjega srednjega veka razvil iz praslovanščine. Po mnenju Marka Snoja lahko za poimenovanje tega jezika od 8. stoletja do približno leta 1050 uporabljamo besedno zvezo *stara slovenščina*. Za označevanje istega kontinuuma med letoma 1050 in 1550 pa jezikoslovje običajno uporablja sintagmo *zgodnjeslovenski jezik*. Znotraj tega se je najkasneje v 12. stoletju zaključilo še več procesov, ki jih ima stroka za ekskluzivno slovenske in jih zasledimo na celotnem slovenskem etničnem prostoru. Od tedaj dalje jezikoslovje lahko z gotovostjo ločuje slovenski idiom od sosednjega kajkavskega in čakavskega. (Snoj, v tisku)

Snoj o povezanosti jezikovnih procesov s kolektivnimi etničnimi identitetami ugotavlja še, da ko jezikovne inovacije ene skupnosti pri drugi niso sprejete, meja, ki jo zariše izoglosa,<sup>4</sup> hkrati predstavlja tudi mejo identitetne skupnosti. To velja, tako Snój (v tisku), tudi, »če zavedanja o tej identiteti še ni bilo in se je identiteta izkazovala samo v dejanjih, kot sta širjenje jezikovnih inovacij do meje s kajkavsko in čakavsko identitetno skupnostjo in ustavljanje kajkavskih in čakavskih jezikovnih inovacij na isti črti«. Ugotovitve jezikoslovja o nastajanju jezikovnih in etničnih meja se torej skladajo z zgoraj omenjenim Handelmanovim in Smithovim modelom razvoja etničnih vezi, po katerem etnične kategorije določa eno ali več etničnih znamenj, npr. jezik, njihovi člani pa pogosto bolje vedo, kaj niso, kot to, kaj so (Smith 2009, 27–28).

- 3 Na koncept etničnih znamenj (angl. *ethnic markers*) se pri svojih raziskavah etničnosti opira Pierre L. van den Berghe. Anthony D. Smith po drugi strani uporablja koncept kulturnih markerjev (angl. *cultural markers*), ki jih opredeli kot: jezik, navade in religijo. Te značilnosti v van den Berghovem konceptu spadajo v drugo (etnična uniformnost) in tretjo (vedenjske značilnosti) skupino etničnih znamenj. Prim. Smith 2009, 27; Berghe 1991, 107. O tem gl. tudi: Kočevar 2019a, 94, op. 23.
- 4 Izoglosa je črta, ki zaznamuje območje z določenim jezikovnim pojavom (»Izoglosa« s. d.).

Slovenci so po preliminarni oceni zgodnji novi vek torej dočakali kot etnična kategorija z lastnim jezikom (gl. Kočevar 2019b, 382–87), ljudsko kulturo (Cevc 2000, 559–80) in nezapisanim ljudskim pesništvom (Pogorelec 2011, 35). Poleg tega se je *stara* in *zgodnja* slovenščina od *Brižinskih spomenikov* dalje sporadično zapisovala, razvile pa so se tudi variante »slovenskih pismenih jezikov«. <sup>5</sup> Ključna sprememba v razvoju slovenske etnične identitete je nato nastopila sredi 16. stoletja kot stranski produkt obdobja reformacije, ko je Primož Trubar z objavo *Katekizma* in *Abecednika* postavil temelj nepretrgani knjižni tradiciji slovenskega jezika (Pogorelec 2011, 20). Trubarjeva izjava glede slovenščine v *Katekizmu* (1550), da »se ta jezik poprej ni nikoli pisal niti tiskal«, odpira vprašanje, ali je reformator srednjeveške zapise slovenščine poznal ali ne (Rajhman [1982] 2013). <sup>6</sup>

Trubar je, po ugotovitvah Brede Pogorelec, v svoje delo deloma prevzel tudi sočasno, nezapisano slovensko ljudsko pesništvo, sam knjižni jezik pa je oprl na sočasni mestni govor Ljubljane, ki je s svojo lego na stičišču dolenjskih in gorenjskih govorov vseboval značilnosti obeh osrednjih dialektov. Poleg tega Pogorelčeva utemeljeno domneva, da je Trubar svoj »slovenski *koine*« še pred zapisom najprej izpilil v sedemnajstih letih pridiganja po slovenskem etničnem prostoru. (Pogorelec 2011, 20, 34) Vendar njegova vzpostavitev knjižnega standarda ne bi mogla uspeti, ko ne bi bila oprta na dejanske jezikovne razmere na terenu, kot je bila neuspešna zamisel Petra Pavla Vergerija ml. o oblikovanju enotnega jezika za vsa južnoslovanska ljudstva (Grdina 1999a, 115–22; Höfler 2009, 58).

Pod Vergerijevim vplivom je Trubar, kot ugotavlja Igor Grdina, med govorce slovenskega jezika enkrat prištel tudi Hrvate in kajkavce (Bezjake, kot jih imenuje sam) (Grdina 1999a, 115–22; Höfler 2009, 58). Vendar je njegov jezik kljub temu ostal omejen na Slovence, kot tujega

5 Za kratek pregled razvoja »slovenskih pismenih jezikov« od Brižinskih spomenikov do Trubarja gl. Pogorelec 2011, 55–59.

6 Na podoben nazor naletimo pri Juriju Dalmatinu, ki je v svojem predgovoru v slovenski prevod *Svetega pisma* s 1. januarja 1584 med drugim zapisal, da se slovenski jezik še pred »kakimi tridesetimi leti« ni »niti pisal niti spravljal na papir« (Rajhman 1997, 292–93, izvornik 283).

pa so ga dojemali tudi »Bezjaki« sami, kot dokazuje ocena Trubarjevega dela, nastala februarja 1560, v kateri je anonimni avtor med drugim zapisal:

[G]ovor, ki ga je avtor predstavil kot slovanskega, je omejen na posebnosti slovanskega jezika, ki ga uporabljajo v deželah Štajerski, Kranjski in Koroški, tako da bodo, če bodo ta prevod brali med tistimi Slovani, ki bivajo v zgornjih delih ogrskega kraljestva, v turčianski, moravski, liptovski in drugih sosednjih županijah, razumeli le malo ali skoraj nič. Enako je potrebno domnevati o Poljakih, Čehih, Moravcih, Rusih, Moskovitih, Ilirih in tistih, ki živijo v okolici Zagreba, da namreč tega prevoda ne bodo razumeli. ([Skalič?] [1560] 2015, 390, izvornik 389)<sup>7</sup>

Geografski okvir naslovnikov svojih del pa je v odgovoru na anonimno oceno svojega dela, ki je sledil že marca istega leta, podal tudi Trubar sam, ko je zapisal:

Dobri mož, ki je svojo sodbo o mojih knjigah izročil kraljevemu dostojanstvu, ni ne Kranjec ne Spodnještajec, temveč Bezjak, morda utegne biti doktor Skalič. Sem pa kraljevemu dostojanstvu javno v posvetilnem pismu in prav tako v svoji poslanici, nanj naslovljeni, pisal, da hočem imeti za presojevalce in sodnike svojih spisov samo Kranjce, Spodnještajerce, Korošce, Istrane in tiste iz Slovenske marke, ne pa Bezjakov, Hrvatov, Čehov ali Poljakov. (Trubar [1560] 2015, 59, izvornik 58)<sup>8</sup>

Slovenski knjižni jezik je nato pičlih 34 let po izidu prvih dveh knjig dobil še svoj celotni prevod *Svetega pisma*, ki ga je prispeval Jurij Dalmatin, in svojo prvo slovnico *Arcticae horulae*, ki jo je prispeval Adam Bohorič (Pogorelec 2011, 35; Ahačič 2007, 69–211; Dolinar et al. 2011, 134). Ob tem velja izpostaviti še pomen posebne komisije, sestavljene iz teologov in predstavnikov deželnihi stanov Štajerske, Koroške in Kranjske, ki so Dalmatinov prevod *Biblije* pregledali tudi po jezikovni plati in Trubarjev pravopis nadomestili z izboljšanim Kreljevim. Sebastjan Krelj, ki je bil sicer bolj kot latinici naklonjen cirilici in ne-

7 Tj. Vrečko in Krajnc-Vrečko 2015, 390, izvornik 389.

8 Tj. Vrečko in Krajnc-Vrečko 2015, 59, izvornik 58.

mara tudi glagolici, se s slednjim predlogom sicer ni uspel uveljaviti (Pogorelec 2011, 36; prim. Rupel 1934, 232; Dolinar et al. 2011, 232),<sup>9</sup> je pa komisija, kot poroča Adam Bohorič, posredno botrovala nastanku njegove »kranjske slovnice« (Rupel 1934, 232).

Obdobje reformacije sta konec 16. stoletja sklenili deželnoknežja protireformacija in katoliška obnova, ki sta, kot opozarja Kozma Ahačič, po eni strani sicer dosledno brisali konfesionalno delo protestantov, po drugi strani pa ohranili in nadgradili njihovo jezikovno izročilo. Ljubljanski škof Tomaž Hren je tako v letih 1602 in 1621 od papeža dosegel dovoljenje, da so nekateri njegovi duhovniki pri svojem delu smeli uporabljati protestantske knjige (Ahačič 2012, 17, 58–62), na Dalmatinovem prevodu *Svetega pisma* pa sta temeljila tudi katoliška lekcionarja *Evangelia inu lystuvi* iz let 1613 in 1672 (Vidmar, v tisku).

Jezikoslovje je neizpodbitno dokazalo neprekinjeno kontinuiteto slovenskega knjižnega jezika od Primoža Trubarja dalje (Ahačič 2012, 227–28). Ker je Bohoričeva slovnica do njene ponovne objave, ki jo je leta 1715 priskrbel Hipolit Novomeški, veljala za izgubljeno (gl. Ahačič 2012, 87–140), je enotnost slovenske knjižne norme v času katoliškega pismenstva vzdrževala zlasti Dalmatinova *Biblija* (Pogorelec 2011, 21–23; Ahačič 2012, 17–19, 20, 52–53, 58–60, 87, 172, 228, 231), njen nadnarečni značaj pa so še zlasti vzdrževali redovni pridigarji, ki so se redno selili po celotnem slovenskem etničnem prostoru (Ahačič 2012, 233). Sredotežne sile slovenske etnične identitete so v obdobju baroka predstavljala tudi vseslovenska romanja, kot npr. »kranjsko romanje« (nem. *Krainer Wallfahrt*) h grobu Eme Krške (Wakounig 2017, 153–54).

Čeprav med letoma 1615 in 1672 ni bila natisnjena nobena slovenska knjiga (Ogrin 2020, 375–77, 397–98), slovensko pismenstvo, oprto na protestantsko knjižno tradicijo, v t. i. katoliški dobi ni zamrlo, temveč se je nadaljevalo v rokopisni obliki in ustvarilo kompleksen sestav literarnih besedil, ki so obsegala meditativno-pripovedno prozo, duhovno pesem in duhovno dramo (Ogrin 2018, 25–26; Ahačič 2012, 227). Matija Ogrin

9 Prihodnja raziskovanja tega vprašanja bodo morala upoštevati tudi gradivo kranjskih deželnih stanov: ARS, SI AS 2, Deželni stanovi za Kranjsko, 1. reg., šk. 88 (fasc. 54), 2. snopič 1–4.

zato predlaga, da bi bilo namesto »dobe književnega zastoja« bolj upravičeno govoriti o »dobi slovenskih rokopisov«. Kot razlog za odsotnost slovenskih tiskov v tem obdobju poleg političnih razlogov izpostavlja tudi majhnost slovenskega tržišča in velika finančna bremena, povezana s tridesetletno vojno (Ogrin 2020, 375–98).

## Koncept Slovenske cerkve

Poleg praktično-sporazumevalne funkcije je (materni) jezik skozi zgodovino pri mnogih etničnih skupnostih vselej predstavljal tudi enega od ključnih etničnih znamenj in nosilcev kolektivne identitete njegovih govorcev, četudi je v določenih obdobjih po pomenu zaostajal za konfesionalno ali deželno pripadnostjo (gl. Berghe 1991, 104; Južnič 1993, 283–89; Kočevar 2019b, 375–80). Hagen Schulze opozori na več primerov iz visoko- in poznosrednjeveške zgodovine Evrope, v katerih je prišlo do pojmovnega enačenja med jezikom in etnično skupnostjo. Tako je Walther von der Vogelweide konec 12. stoletja, ko je nemški prostor pretresal nasledstveni spor med Staufovci in Welfi, vzkliknil: »[S]ô wê dir, tiuschiu zunge, wie stât dîn ordenunge!«<sup>10</sup> Gorje, o katerem je govoril znameniti minezenger, je namreč dejansko grozilo (nemško govorečim) knezom Cesarstva, ki se niso mogli zediniti glede izvolitve kralja. (Schulze 2003, 116)

Leta 1454 so stanovi Svetega rimskega cesarstva Eneja Silvija Piccolominija, ki jih je na državnem zboru v Regensburgu kot cesarjev odposlanec spodbujal k križarski vojni proti Turkom in ponovni osvojitvi Konstantinopla, zavrnil, češ da mora cesar najprej poskrbeti za cesarstvo, ki je tedaj nujno potrebovalo reformo. Pri svoji argumentaciji so se poslužili podobne prispodobne kot znameniti pesnik poltretje stoletje prej, in sicer: »[S]olich fuernemig wirdig und edel land, als Teutsch gezunge ist, [...] und auch das heilig reich, so loblich an Teutsch gezun-

10 Citirano po Wimmer in Jackson 1998, 324. Prosti prevod bi se glasil: »[G]orje ti torej, nemški jezik, kaj se dogaja s tvojim redom.«

ge bracht, in grosser unordenung.«<sup>11</sup> Po mnenju Schulzeja se »nemški jezik« (nem. *Teutsch gezunge*) nanaša na nemško govoreče stanovne v cesarstvu. Stanovi so torej hoteli, da cesar najprej poskrbi za cesarstvo, v katerem so vladali neredi (Schulze 2003, 133).

Zgovorna sta tudi angleška primera iz časa kralja Edvarda I. (1239–1307) (Treharne s. d.), ki ju navaja Schulze in sta vsebovana v kraljevih vabilih na zasedanja parlamenta. Leta 1283, ko se je angleški kralj vojskoval s sosednjimi Valižani, je v svojem vabilu med drugim zapisal, da »je jezik Valižanov napadel« tako njegove prednike, njega osebno kot tudi njegovo kraljestvo. Nato je Edvard I. leta 1295, ko si je bil v laseh s Francozi, člane parlamenta med drugim svaril, da namerava francoski kralj z mogočnim ladjevjem in vojsko povsem uničiti »angleški jezik« Schulze (2003, 115–16). Angleški kralj je torej s konceptom jezika označeval tudi obe ljudstvi – Valižane in Angleže –, ki sta govorili angleško in valižansko.

Materinščina je pomembno vlogo večkrat igrala tudi v zgodovini dežel Češke krone. Jezik je kot ključno etnično znamenje, ki je ločevalo Čeha od Nemcev, izpostavljen npr. v *Dalimilovi kroniki* iz leta 1314. Tozadevno so najbolj povedne besede, ki jih je avtor kronike položil v usta enemu od njenih junakov: ta je zavračajoč poroko z Nemko ugotavljal, da bi mu Nemka otroke vzgojila v nemščini, tuj jezik pa bi deželi prinesel pogubo.<sup>12</sup> Navedek med drugim kaže tudi na to, da češčina 14. stoletja še ni imela ustreznice za nemški izraz *Volk* in je za označevanje ljudstva uporabljala kar njegovo najbolj očitno znamenje – *jazyk* (Treichler 2007, 12). Pomen jezika kot stebra kolektivne identitete pa je na Češkem zopet izrazito narasel pred in med husitskimi vojnami konec 14. in v prvi polovici 15. stoletja (Kočevar 2020, 71–73).

11 Citirano po: Schulze 2003, 133. Prosti prevod bi se glasil: »[T]akšna odlična, dostojanstvena in plemenita dežela, ko je nemški jezik [...] in tudi Sveto [rimsko] cesarstvo, tako hvalevredno prinaša nemški jezik, [je] v velikem neredu.«

12 Odlomek se v prevodu Andreja Rozmana (2011, 275) glasi: »Raje se s češko kmetico poročim, / kakor nemško kraljico za ženo bi imel. / Vsak hrepeni po svojem jeziku, / zato bo Nemka manj naklonjena mojim ljudem; / Nemka mi bo rodila nemške otroke / in v nemščini jih bo vzgojila. / In zato bo tuj jezik / prinesel deželi pogubo.«

Ob koncu srednjega veka na podoben primer naletimo tudi v neposredni sosesčini slovenskega etničnega prostora, in sicer je hrvaški glagoljaš pop Martinac z Grobnika v *Drugem novljanskem brevijarju* iz leta 1495 med drugim opisal tudi bitko na Krbavskem polju (»Martinac, pop« s. d.), v kateri so Turki 9. septembra 1493 uničili hrvaško vojsko (Kekez 2010, 37–41). *Zapis popa Martinca* govori tudi o grozodejstvih Turkov, ki, zapiše avtor, »nalegoše na jazik hrvatski« (Rotar 1991, 357). Janez Rotar je glede pomena besede *jazik* v zgornjem navedku ugotavljal, da je hrvaški pisec s konca 15. stoletja jezik svojega ljudstva pojmoval kot prvi znak entitete, etnične pripadnosti in samosvojesti (str. 357). To dokazuje, da je (materni) jezik v mnogih predelih Evrope v visokem in poznem srednjem veku lahko označeval tudi ljudstvo, ki ga je govorilo.

Na Slovenskem nam podobni primeri sicer niso znani, so pa na jezikovni in etnični pripadnosti temeljili integralni označevalci za slovenski etnični prostor, ki izvemši Slovensko marko (Höfler 2009, 18) sicer niso imeli politično-upravnih atributov.<sup>13</sup> Tomaž Lazar je na podlagi študije vpliva vojskovanja na oblikovanje kolektivnih identitet v srednjem veku dokazal, da je do sredine 14. stoletja na slovenskem etničnem prostoru obstajal otipljiv geografski pojem, ki se je označeval s toponimom *Sclavonia* ter kot tak presegal deželne meje in premogel navzven prepoznavno identiteto. V poznem srednjem veku pa so se, sprva med višjim sloji, začele vse bolj krepiti deželne identitete. (Lazar, v tisku; prim. Höfler 2009, 13–18) Integralni označevalci za politično-upravno razdeljeni slovenski prostor so se nekajkrat pojavili še v času Maksimilijana I.<sup>14</sup> in nato reformacije, nakar so se do zgodnjega 19. stoletja umaknili

13 Sergij Vilfan je zagovarjal stališče, da so vpadi Ogrov slovenskim prednikom v okviru vzhodnofrankovske države onemogočili razvoj nove pokrajinske zveze, ki bi izhajala iz nekdanje plemenske povezave, kot se je to zgodilo npr. pri Čehih. Pohodi Ogrov so za nameček povzročili nastanek (obrambnih) krajin, iz katerih so se nato razvile dežele (gl. Vilfan 1961, 442; Kočevar 2018, 149–50).

14 Primož Simoniti navaja, da je v fragmentih neke latinske avtobiografije Maksimilijana I. navedeno tudi, da se je cesar kot otrok slovenskega jezika učil od nekega šaljivega kmeta in dveh svojih plemenitih dečkov, ki sta bila *ex Slavonia*. Izvirnik: »[D]idicit quoque Slavonicam, a buno rustico faceto et duobus suis pueris nobilibus ex Slavonia« (Simoniti 1979, 152, op. 21). Tomaž Lazar ugotavlja, da je v inventarnem popisu orožja iz leta 1507 navedeno, da je bil le-ta narejen v



prevladujočim deželnim identitetam (gl. Höfler 2009; Kočevar 2019b, 387–92; Rajšp 2020, 276–77).

Etnični prostor svojega ljudstva je dobro poznal tudi Trubar, ki si je kot mladenič nabiral znanje ter nato še pred objavo prve slovenske knjige kot duhovnik služboval v Trstu, Laškem, Ljubljani in Šentjerneju (Grdina 1999b, 372–73). O tem je v pismu svojemu švicarskemu reformatorskemu kolegu Heinrichu Bullingerju s 13. septembra 1555 med drugim zapisal: »[...] vnd aus derselbigen 17 jar nacheinander jm Windischland gepredigt; [...]« (Trubar [1555] 2015, 19).<sup>15</sup> Ne Slovenci ne »Slovenska dežela« (*Windischland*), v kateri je reformator še kot katoliški duhovnik pridigal, nista bili njegovi iznajdbi, temveč zgodovinski danosti, ki sta imeli (zgolj) jezikovne in etnične attribute.

Na jezikovnem in etničnem načelu je Trubar nato osnoval tudi svoj koncept Slovenske cerkve, ki je, kot ugotavlja Luka Vidmar, idejno prestal protireformacijo in v dobi katoliškega pismenstva do prve polovice 18. stoletja pomembno zaznamoval tudi delovanje Katoliške cerkve na jezikovnem področju (Vidmar 2018, 9; 2019, 14; gl. tudi: Kerševan 2009, 31–32; Kidrič 1929–38, 65–66). V isto leto kot zgoraj omenjeno Trubarjevo pismo Bullingerju datirata tudi prvi znani pisni omembi »Slovenske cerkve« (nem. *windische Kirche*). In sicer je, kot opozarja Vidmar, Trubar svoji knjigi *Ta evangeli svetiga Matevsha* in *Cathechismus*, ki sta izšli leta 1555 (Vidmar, v tisku), posvetil, prvo: »TEI PRAVI CERQVI Boshy tiga Slouenskiga Iefika« (Trubar 1555, A2a), drugo pa: »VSEM VERNIM kerszhenikom tiga Crainskiga inu Slouenskiga Iefiga« (Trubar 1550b, A2).

Koncept »Slovenske cerkve« je še jasnejše poteze dobil v Trubarjevi *Cerkovni ordningi* iz leta 1564, ki je bila namenjena protestantski cerkve-

*Windischen lannden* (Lazar, v tisku). Boris Hajdinjak (2017, 71) opozarja na dve rabi nemške različice integralnega označevalca za slovenski etnični prostor, ki sta nastali v povezavi s slovenskim kmečkim uporom leta 1515, in sicer je Sebastian Franck v delu *Germaniae Chronicon* iz leta 1538 omenil *Auflauff im Windischen Land*, nakar je Clemens Jäger v delu *Spiegel der Ehren*, ki je izšlo pred letom 1561, upor poimenoval *Bauern-Aufruhr im Windischland*.

15 Tj. Vrečko in Krajnc-Vrečko 2015, 19. Prevod na str. 20: »[...] in iz njih 17 let zapored v slovenski deželi pridigal; [...]«.

ni organizaciji na Kranjskem, pa tudi v širšem slovenskem prostoru (Kerševan 2009, 32; Grdina 1999b, 376; Ahačič 2014, 501, 508–9). Knjiga, napisana v visoki knjižni slovenščini, je prinašala smernice, ki bi urejale cerkveno strukturo evangeličanske verske skupnosti in ji dale pastoralne ter obredne temelje (Rajhman 1988, 44; Grdina 1999b, 376; Ahačič 2014, 501). Čeprav Trubarjev cerkveni red v praksi ni popolnoma zaživel, predstavlja idejno vizijo slovenske reformacije. Marko Kerševan glede *Cerkovne ordninge* ugotavlja, da gre za »besedilo, ki bi hkrati spodbujalo versko, izobrazbeno in kulturno (samo)zavest in enotnost ljudi 'slovenskega jezika'« (Kerševan 2009, 32).

Ker je po Augsburškem verskem miru iz leta 1555 odločanje o veroučeni posameznih dežel Svetega rimskega cesarstva pripadalo deželnemu knezu, je *Cerkovna ordninga* posegala v njegove pravice. To je botrovalo tako zaplembi knjige kot Trubarjevemu izgonu. (Žnidaršič Golec 2009, 234–36; Ahačič 2014, 508–9) Kljub deželnoknežji prepovedi *Cerkovne ordninge* so jo v omejenem številu vendarle uporabljali protestanti širom slovenskega etničnega prostora tako na Kranjskem kot tudi na Štajerskem, Koroškem in Goriškem (Kidrič 1929–38, 65–66; Žnidaršič Golec 2009, 234–36, 239; Ahačič 2014, 508–9). Poleg tega je kljub odsotnosti cerkvenoupravne strukture koncept Slovenske cerkve, kot kažeta spodnja primera, na idejni ravni zaživel.<sup>16</sup>

Andrej Savinec je namreč v svojem pismu kranjskim odbornikom z 10. januarja 1572 med drugim izrazil željo po služenju *vnserer armen windischen Kirchen*. Trubarjev varovanec je svoje naslovnike obveščal, da študija teologije v Tübingenu zastran neimenovanih razlogov ne more več nadaljevati, in jih prosil, da bi mu dodelili pomoč ali cerkveno službo v »ljubi domovini« (nem. *lieben Patriae*). Smoter svojega študija je odbornikom opisal z besedami:

Pred štirimi leti sem se, vaših milosti nevreden služabnik, iz šole vaših milosti, po nasvetu in prijateljskem nagovarjanju mojega dragega ljubeznivega gospoda in zaščitnika učenega gospoda Primoža Trubarja, napotil iz Ljubljane v Tübingen, da bi tukaj študiral teologijo in Sveto pismo

16 Besedno zvezo *windische Kirche* je uporabljal tudi Jurij Dalmatin (Vidmar, v tisku). Gl. tudi Ahačič 2014, 508–9.

in tako sčasoma, z oznanjanjem božje besede služil in bil v korist naši ubogi slovenski Cerkvi. (Rajhman 1997, 51, izvornik 49)

S konceptom Slovenske cerkve se srečamo tudi v Dalmatinovem nemškem predgovoru k slovenskem prevodu *Biblije* s 1. januarja 1584, in sicer se ob koncu svojega predgovora še enkrat obrača na naslovnike – deželne stanovne dežel Štajerske, Koroške in Kranjske rekoč:

Zato z vso vdanostjo in nedvoumnim zaupanjem pričakujem, da bodo vaše milosti in gospodstvo to slovensko biblijsko delo ne samo z naklonjenostjo sprejele, temveč jo [prav: ga] z vso milostjo in dobroto priporočile v čast božjo za razvoj in utrditev [ljube (V. K.)] slovenske Cerkve [*zarten windischen Kirchen* (V. K.)], ter za srečo in blaginjo vseh.« (Rajhman 1997, 294, izvornik 285)<sup>17</sup>

Evangelikianske Cerkve Štajerske, Koroške in Kranjske so bile med tem leta 1578 z *bruško pacifikacijo* začasno legitimirane, Kranjska pa je skupaj s Koroško sprejela cerkveni red, ki ga je bil za Štajersko sestavil David Chytraeus (Žnidaršič Golec 2011, 115). Vendar je bila dvajset let pozneje protestantska cerkvena organizacija po nastopu vladavine odločnega nadvojvode in poznejšega cesarja Ferdinanda II. leta 1598 odpravljena. Z ramo ob rami z deželnoknežjo (proti)reformacijo pa je napredoval tudi proces katoliške obnove, ki so ga vodili reformni škofje ter jezuiti in kapucini. (Kočevar 2016, 28–34) Prav slednji proces se je oprl tudi na nekatere dosežke dobe protestantizma, kot sta bili knjižna norma in koncept Slovenske cerkve.

Vidmar ugotavlja, da je ljubljanski škof Tomaž Hren svoj lekcionar *Evangelia inu lystuvi*, ki sta ga leta 1613 v Gradcu objavila skupaj z jezuitom Janezom Čandkom, v podnaslovu namenil identičnemu občestvu kot Trubar in Dalmatin svoje svetopisemske prevode. Obe gibanji – protestantizem in katoliška obnova – sta torej, tako Vidmar, nagovarjali (slovenske) krščanske skupnosti ne ozirajoč se na političnoupravne meje in cerkvenoupravni okvir, predvsem na Kranjskem. (Vidmar, v tisku) Hren-Čandkov lekcionar je torej namenjen »VSEM CATHOLISHKIM CERKVAM, STVprau v’Krajnki Dsheli« (Hren, Čandek in Dalmatin

17 Prevod nemškega izvornika je delo Jožeta Rajhmana.

1613, naslovnica). Vidmar poleg tega utemeljeno domneva, da je iz posvetilne besedne zveze brez posebnega razloga izpadla beseda »slovenskim« (Vidmar, v tisku).

Leta 1672 je ponovno izdajo lekcionarja pripravil Janez Ludvik Schönleben, ki je, kot ugotavlja Vidmar, očitno opazil pomanjkljivost v Hrenovem posvetilu in ga dopolnil s pridevnikom »slovenskim«. Dopolnjeno posvetilo se je potemtakem glasilo: »VSEM CATHOLISHKIM SLOUENSKIM Cerkuam, ftupráu v'Krainski Deshéli« (Čandek et al. 1672, naslovnica). Z vseslovenskim značajem lekcionarjev se je torej nadaljevala idejna dediščina Trubarjevega koncepta Slovenske cerkve, k čemur sta dodatno pripomogli dejstvi, da je imela Ljubljanska škofija svoj sedež v geografskem središču slovenskega etničnega prostora, svoje župnije pa do leta 1787 raztresene po Kranjskem, Štajerskem in Koroškem (Dolinar et al. 2011, 100–101, 122–23).<sup>18</sup>

Kot je izpostavil že Janko Prunk, se v prizadevanjih slovenskih protestantov za slovenski knjižni jezik ter cerkveno in šolsko organizacijo lahko vidi prve zametke »narodnega programa« pri Slovencih, čeprav je pravo gibanje, ki je imelo etničnost oziroma narodnost za svoj glavni smoter, nastopilo šele dve stoletji pozneje s preroditelji (Prunk 1993, 314–16). Ob tem velja izpostaviti le še, da je bilo tako reformaciji kot katoliški obnovi skupno to, da je bila njuna prva skrb vselej posvečena zveličanju občestva, medtem ko so bila prizadevanja na jezikovnem in kulturnem področju kljub izpričanemu domoljubju obeh gibanj temu cilju vselej podrejena. Pri tem slovenski prostor ni nobena posebnost, saj je tudi na Nemškem v času reformacije nacionalni moment v javnem diskurzu primat prepustil konfesionalnemu (prim. Haug-Moritz 2018).

## Mit o etnični izbranosti

Anthony D. Smith je ugotavljal, da enega od najučinkovitejših generatorjev etnične (samo)prenove vselej predstavlja mit o etnični izbra-

18 O povezovalni vlogi Ljubljanske škofije za Slovence gl. Grdina 2006, 209.

nosti. Etnične skupnosti v zgodovini, ki niso posedovale lastnega mita o etnični izbranosti, so se svojemu etnocentrizmu navkljub v primeru izgube samostojnosti vselej raztopile, dodaja Smith. Kar mit o etnični izbranosti dela tako učinkovito vezivo skupnosti, je obljuba pogojnega odrešenja skozi očiščenje. Odrešenje je potemtakem mogoče doseči z vrnitvijo k starim navadam in prepričanjem. Smith navaja, da je to razlog za ponavljajoči se motiv vrnitve v mnogih etničnih in verskih tradicijah. Tak mit vselej spodbuja nove verske in kulturne preporede ter skupnosti zagotavlja trdoživost. (Smith 1991, 36–37)

Smith kot *locus classicus* mita o etnični izbranosti navaja zavezo na Sinaju, opisano v drugi Mojzesovi knjigi, ki jo je tretji mesec po izhodu iz Egipta Bog sklenil z Izraelovimi sinovi:

Zdaj pa, če boste res poslušali moj glas in izpolnjevali mojo zavezo, mi boste posebna lastnina izmed vseh ljudstev, kajti moja je vsa zemlja. Vi mi boste kraljestvo duhovnikov in svet narod. (2 Mz 19,5–6)

Zaveza med Bogom in izvoljenim ljudstvom Izraelom je bila nato v *Stari zavezi* večkrat obnovljena, z *Novo zavezo* pa razširjena na celotno krščansko občestvo. (Smith 1991, 37) Svetopisemski koncept izvoljenega ljudstva je pozneje tudi pri krščanskih ljudstvih in državah zelo pomembno oblikoval tako dojemanje lastnega odnosa do Boga kot do same etničnosti (gl. Hastings 1997, 1–34).

Zgornjemu gre dodati še navedek iz pete Mojzesove knjige, ki nazorno odraža vrnitev k versko-etnični tradiciji kot *spiritus movens* etnične samoprenove (angl. *ethnic selfrenewal*),<sup>19</sup> in sicer:

Kadar pridejo nadte vse te reči, blagoslov in prekletstvo, ki sem ju položil predte, in si jih boš vzel k srcu med vsemi narodi, med katere te je pregnal Gospod, tvoj Bog, in se povrneš h Gospodu, svojemu Bogu, in boš poslušal njegov glas, ti in tvoji sinovi, natanko tako, kakor vam danes zapovedujem, z vsem srcem in vso dušo, tedaj bo Gospod obrnil tvojo usodo in se te usmilil in te spet zbral izmed vseh ljudstev, med katera te je razkro-

19 O konceptu etnične samoprenove gl. Smith 1991, 34–37; Kočevar 2019a, 97.

pil Gospod, tvoj Bog. Četudi bi bil razkropljen do konca neba, te bo Gospod, tvoj Bog, zbral in te vzel od tam. (5 Mz 30,1–4)

Starozavezno izvoljeno ljudstvo je postalo zgled mnogim mitom o etnični izbranosti v krščanskem svetu. Takšni pogledi so se pojavili npr. pri Hieronimu Praškem (*Jeróným Pražský*), mlajšem kolegu Jana Husa, ki je v začetku 15. stoletja zagovarjal idejo enotnosti jezika, etničnega izvora in vere, slavil je »prave in čiste Čehe«, o katerih je govoril kot o izvoljenem ljudstvu, ter svojim študentom naznanjal, da je Češka sveta nacija in Praga sveto mesto (Treichler 2007, 10, 19; Sayer 2000, 37). Enak nazor je vzklikal v vrstah angleških puritancev med državljanskima vojnama (1642–1651), ko je sentiment nacionalne enotnosti dobil še verski vidik. Angleži so postali za puritance izvoljeno božje ljudstvo, Anglija novi Izrael, angleška zgodovina pa zgodovina odrešenja (Schulze 2003, 125). Podobnih primerov iz starejše in mlajše zgodovine pa bi našli še mnogo.

V času reformacije je tudi na Slovenskem vzklikal izviren mit o etnični izbranosti, ki pa se za razliko od starejše češke ali mlajše angleške različice ni opiral na *Staro*, temveč je svoj navdih našel zlasti v *Novi zavezi*. Kot je opozoril Ahačič (2007, 238), je prevajalsko delo slovenskih protestantov pomembno motiviral odlomek iz *Apostolskih del*, ki opisuje, kako je Sveti Duh napolnil apostole, da so govorili v tujih jezikih (Apd 2,1–11). Poleg tega, ugotavlja Ahačič, vse tri ključne mejnike nastajanja slovenskega knjižnega jezika – Trubarjev *Abecednik*, Dalmatinov prevod *Biblije* in Bohoričevo slovnico – kot maksima povezuje stavek iz Pavlovega *Pisma Rimljanom*: »in vsak jezik bo slavil Boga« (Rim 14,11). Gre za misel, s katero se je apostol Pavel oprl na preroka Izaijo: »[M]eni se bo upogibalo vsako koleno, prisegal vsak jezik« (Iz 45,23).

Trubar, ki je svojo identiteto pri prvi objavi *Abecednika* leta 1550 skril za psevdonomimom *aniga Peryatila vseh Slouenzou*, je na dnu naslovne strani knjige navedel še obravnavani biblijski izrek v latinščini: »Rom. xiiii. Et oīs lingua confitebitur Deo« (Trubar 1550a, A1a). Izrek apostola Pavla kot vodilo knjige, ki je namenjena mladim in preprostim Slovencem, jasno ponazarja njena poglobljena cilja, da bi se namreč njeni naslovniki podučili o pomembnejših naukih krščanske vere

in se obenem naučili še brati. Izbiri mota bi nemara lahko botrovalo tudi dejstvo, da slovenščina do tedaj ni imela neprekinjene literarne tradicije (Gl. Pogorelec 2011, 33–37). Tozadevno ne preseneča, da se je Trubar videl kot duhovnega voditelja Slovencev, ko je zapisal: »[I]eft kir fem tudi kanimu ftarimu vom Slouenzom naprei poftaulen« (Trubar 1550a, 4).

V predgovoru Jurija Dalmatina k štiriintrideset let mlajšemu slovenskem prevodu *Svetega pisma* se srečamo še z nemško različico obravnavanega svetopisemskega izreka: »[A]lle zungen, wie Paulus aus Jesaia dem Propheten sagt, Gott bekennen.«<sup>20</sup> Avtor ga povezuje z naročilom apostolov, naj se evangelij povsod širi v »krajevno običajnem in razumljivem jeziku«, s čimer jezikovno prizadevanje postane del zgodovine odrešenja. Evangelij se je potem, tako Dalmatin, širil v grškem in latinskem jeziku, po Martinu Luthru<sup>21</sup> pa naj bi se naposled razodel tudi »barbarskim narodom« in po nemškem so svetopisemski prevodi nastali še v francoskem, italijanskem, madžarskem, poljskem, češkem, ruskem, danskem in naposled tudi v slovenskem jeziku (Rajhman 1997, 291–92, izvornik 280–82).

Nazor, ki ga lahko označimo kot mit o etnični izbranosti, pa v Dalmatinovem predgovoru zasledimo, kot avtor ugotavlja, »Kako je Bog nam Slovincem naklonil milost«, in sicer ko zapiše:

In če bi mi Slovenci le hoteli tudi povsod hvaležno priznati, bi videli, da se je dobri, usmiljeni Bog tudi nas v teh deželah spomnil v našem navadnem jeziku [*in vnserer gewöhnlichen Muttersprach* (V. K.)] s posebno nepričakovano milostjo pred drugimi narodi [*Völcker* (V. K.)], naklonivši nam prav isti dar in razodetje svoje besede kakor spočetka Hebrejcem, nato Grkom in Latincem in naposled tudi Nemcem in drugim narodom [*Nationen* (V. K.)] (Rajhman 1997, 292, izvornik 282).

- 20 Jože Rajhman stavek prevaja: »[K]akor govori sveti Pavel po preroku Izaiju, v vseh jezikih izpovedovati Boga.« (Rajhman 1997, 291, izvornik 281) Dalmatin se pri svojem izvajanju sklicuje tudi na Pavlovo Prvo pismo Korinčanom (1 Kor 14).
- 21 Že pred Luthrom so nastajali nemški, angleški, češki idr. prevodi svetopisemskih besedil, vendar je bilo Dalmatinu na tem mestu bržkone pomembno, da je Luthrov prevod edini v skladu s pravovernostjo. Za pojasnilo in nesebično pomoč se na tem mestu vljudno zahvaljujem Lilijani Žnidaršič Golec.

Adam Bohorič je na naslovni strani slovnice zadevni svetopisemski izrek navedel v šestih jezikih, med drugim tudi v slovenščini (*Vfaki jezik bode Boga sposnal*). Neuradni moto se ponovi takoj na začetku jedrnega dela predgovora, ko avtor zapiše

O pravi rabi jezikov je najveljavnejši svetega Pavla izrek, ki ga navaja v listu do Rimljanov iz preroka Izaije, rekoč: »Vsak jezik bo slavil Boga.« S temi besedami nam prikazuje sv. Pavel znamenit nauk in presladko tolažbo, pa tudi pravo rabo jezikov. Kajti prvič ugotavlja, da bo zmerom obstajalo neko občestvo pobožnih, ki bodo s pomočjo jezikov Boga prav spoznavali in čistili, drugič pa očitno opozarja, da ta svet ne bo prešel, preden ne bo božja volja znana med vsemi ljudstvi in vsemi narodi. (Rupel 1934, 220)

Mit o etnični izbranosti, ki je nastal v vrstah reformatorjev prve generacije, je v najčistejši obliki izrazil mlajši predstavnik gibanja Andrej Savinec, ki je v svojem predgovoru v posthumno objavo Trubarjeve *Postile* leta 1595 svojim rojakom med drugim sporočal, da

[...] je Bog, ta nebeski Oča, iz velike neizrečene gnade inu milosti tudi nas Kraince inu Slovence raven inu poleg družih folkov h tej veliki gnadi pustil priti, de my tudi to cejlo sveto BIBLIO ali vse Svetu pismu v našim prvim slovenskim inu materinim jeziku imamo inu beremo, za katero veliko gnado inu dobruto bi my spodobnu Boga imejli častyti inu zahvaliti. (Trubar 1595, 00)

Slovenski mit o etnični izbranosti – *tudi nas Kraince inu Slovence raven inu poleg družih folkov*, ki je posredno oprt na starozaveznega preroka Izaija (Iz 45,23) in neposredno na novozavezna *Apostolska dela* (Apd 2, 1–11) ter Pavlovo *Pismo Rimljanom* (Rim 14,11) za razliko od drugih mitov o etnični izbranosti nima ekskluzivističnih predstav o lastnem odnosu do Boga, temveč je v tem pogledu afirmativen za Slovence in inkluziven do ostalih. Izraža namreč, da so *Krainci inu Slovenci s Svetim pismom* v lastnem jeziku *poleg družih folkov* zdaj enakopravni partner znotraj ekumene krščanskih ljudstev.



## Topos o velikem obsegu slovanskega/slovenskega jezika z zametki nacionalnega mita

Humanizem je kljub svojemu svetovljanstvu hkrati tudi obdobje, ki je med evropskimi ljudstvi vzpostavilo mnogo (proto)nacionalizmov in sprožilo »(med)narodno tekmovanje za nacionalno čast«. <sup>22</sup> Hagen Schulze navaja, da je bilo za nastanek nemškega humanističnega (proto) nacionalizma ključno odkritje Tacitove *Germanije* sredi 15. stoletja. Oprt na podobo pristnih, zvestih, pogumnih in preprosto živečih Germanov, ki jo je podal rimski zgodovinar, se je nemški humanizem lahko uprl negativnim stereotipom, ki so v določenih delih Evrope tedaj veljali o Nemcih. Kljub temu da so bili nemški humanisti večinoma latinsko pišoči svetovljani, so obenem imeli tudi nacionalno poslanstvo, da bi namreč s klasično latinsko kulturo Nemčijo izpeljali iz »barbarstva«. (Schulze 2003, 134–36; prim. Rajšp 2020, 272–73)

Schulze nadaljuje, da je na ta način približno do leta 1500 zrasel nemški nacionalni mit, ki ga je zaznamovala podoba Nemcev kot nepokvarjenega naroda, ki naj bi nadomestil staro civilizacijo Italijanov in Francozov (Schulze 2003, 135). Kot tipičnega predstavnika takšnega »emancipirajočega se nacionalnega nemškega humanizma«, kot je gibanje označil Primož Simoniti (1979, 174), lahko štejemo Konrada Celtisa (1459–1508) (Rupprich 1957, 181–83), ki je med drugim menil, da bo prvenstvo v kraljestvu duha Germanija kmalu iztrgala »Lahom« in da bodo morali slednji priznati superiornost nemških poetov (Simoniti 1979, 172). Leta 1492 je Celtis v svojem znamenitem govoru dejal tudi, da uničevalnemu boju med Nemci in Italijani ne bi bilo konca, ko jih z Alpami ne bila ločila narava sama (Simoniti 1979, 172; gl. Celtis 1492). Znan pa je tudi njegov prezir do Slovanov, zlasti Čehov in Poljakov (Simoniti 1979, 172).

V povezavi z nemškim humanističnim (proto)nacionalizmom velja izpostaviti tudi Celtisovega mlajšega sodobnika Ulricha von Huttena (1488–1523) (Grimm 1974, 99–102), ki je s svojim delom *Arminius* iz leta

22 Prosti prevod besedne zveze, ki jo je skoval Caspar Hirschi (2012, 15), »national competition of honour«.

1520, v katerem se je oprl na germansko zmago nad rimskim vojskovodjo Varom iz zgoraj omenjene Tacitove *Germaniae*, začel nov literarni žanr, ki je v nemški književnosti nato vztrajal do prve polovice 20. stoletja (Pobežin 2018, 108–111; Rajšp 2020, 272–74). Vendar, kot ugotavlja Schulze, nemščine na raven nacionalnega jezika ni povzdignilo ne latinsko literarno delo humanistov ne spodletela reforma Svetega rimskega cesarstva (gl. Burkhardt 2009, 10–20), temveč verska reformacija Martina Luthra, s katero je merilo postal meissensko-saški dialekt, v katerem je napisan Luthrov prevod *Svetega pisma* v nemščino (Schulze 2003, 136–38).

Podobne (proto)nacionalistične topose, ki so nato zaznamovali posamezne literarne tradicije, so v času humanizma dobila tudi nekatera druga evropska ljudstva. Italijanske vojne (1494–1559) so rodile (proto)nacionalistična čustva Italijanov, ki sta jih nemara najjasneje izrazila Niccolò Machiavelli (Kočevar 2020, 62–65) ali Francesco Guicciardini.<sup>23</sup> Francisco de Quevedo je leta 1609 pri opisovanju značaja španskega ljudstva poudarjal njegovo različnost od »delomrznih« črncev in Indijancev ali »flegmatičnih« Nemcev (Schulze 2003, 132). V elizabetinski Angliji se je oblikovala močna kulturna zavest o pripadnosti lastni skupnosti, ki se je lahko oprla na Wyclifov prevod *Biblije*, domoljubna čustva stoletne vojne in razvit institucionalni okvir (Schulze 2003, 121–31). Podobne tendence pa so se pojavile tudi pri ostalih ljudstvih Evrope.

Pri Slovencih v času humanizma sicer še ni nastal poseben nacionalni mit ali (proto)nacionalistična retorika, z izjemo močnega protiturškega sentimenta,<sup>24</sup> četudi so se nekateri slovenski humanisti znašli v navzkrižnem ognju nemško-italijanskega spopada za prvenstvo na Parnásu. Bernard Perger, kraljevi superintendent na dunajski univerzi, si

23 Prevod navedka iz Guicciardinijevega dela je povzet po: Milza 2012, 297, 429–30.

24 Topos, ki bi ga lahko poimenovali *antemurale Christianitatis* ali *Vormaur der ganzen Christenheit*, je povezoval oba konfesionalna tabora, tako katoličane kot protestante, vendar v tem obdobju ni bil slovenska posebnost, saj je zaznamoval vsa krščanska ljudstva ob meji Osmanskega imperija in se je močno odrazil tudi na deželnih in stanovskih identitetah. V funkcijo slovenskega nacionalnega toposa je »predzidje Krščanstva« stopilo v času narodnega gibanja v 19. stoletju z literarnim žanrom turške povesti (Kočevar 2018, 127–36). Gl. tudi Vinkler 2011, 59–111.

je zaradi svoje naklonjenosti italijanskim pesnikom, ki jih je skušal pribiti na Dunaj, nakopal zamero nekaterih nemških kolegov, ki so želeli, da bi na Dunajsko univerzo prišel znameniti Konrad Celtis (Simoniti 1979, 172–73). Tudi sam Celtis je Pergerju zameril njegovo italoofilijo in ga leta 1493 napadel z epigramom, v katerem ga je naslovil z »verolomnim Slovanom« (lat. *perfide Slave*).<sup>25</sup>

Kljub deficitu humanističnega (proto)nacionalizma pri Slovencih bi lahko rekli, da je slovenske »barve«<sup>26</sup> v vseevropski tekmi za nacionalno čast zastopal zlasti Adam Bohorič, ki se je s predgovorom<sup>27</sup> k svoji slovnici *Arcticae horulae* iz leta 1584 najbolj približal »nacionalnemu mitu« ter, kot ugotavlja Ahačič, na Slovenskem uvedel topos o velikem obsegu »slovanskega« oziroma slovenskega jezika (Ahačič 2012, 183–84; 2007, 208–9, 213; o tem tudi Burke 2004, 24). V Bohoričevem predgovoru namreč opazimo podobne nastavke kot pri nemškem »nacionalnem mitu«. Tako kot nemški humanisti je namreč tudi slovenski protestant s svojim pisanjem želel zavreči negativne stereotipe o svoji skupnosti, ko je opozarjal, da nekateri o »našem slovenskem jeziku nespoštljivo sodijo in govoré«.<sup>28</sup>

25 Stih se glasi: »Non te Germana iam dicam stirpe creatum, / dum sperins patriam, perfide Slave, meam.« Slovenski prevod je prispeval Anton Sovrè: »Več ne porečem poslej, da na deblu si zrasel germanskem, / ker domovino črtiš mojo, zahrbtni Slovan!« Povzeto po: Simoniti 1979, 173, op. 74, 75.

26 Besedna zveza *slovenske »barve«* je tu rabljena zgolj kot prispodoba. Narodnih zastav, kot jih poznamo od francoske revolucije ali pomladi narodov dalje, v obravnavanem obdobju še ni bilo. Po drugi strani pa ni nepomembno, da so pred uvodno besedo Bohoričeve slovnice upodobljeni grbi vojvodin Koroške, Štajerske in Kranjske (Bohorič 1584, naslovnica).

27 Izvirnik: Bohorič 1584; prevod predgovora Antona Sovrèta: Rupel 1934, 219–35. Historiografska in jezikoslovna študija s prevodi ključnih pasusov: Ahačič 2007, 206–11. Gl. tudi: Kidrič 1929–38, 86–87; Simoniti 1979, 193.

28 Vsi citati iz Bohoričevega predgovora njegove slovnice so vzeti iz prevoda, ki ga je prispeval Anton Sovrè (Rupel 1934, 219–35). Da je namen Bohoričevega poveličevanja Slovanov res premagovanje negativne podobe, ki se je v določenih krogih tedaj očitno držala tako samih Slovencev kot nemara tudi slovanskih ljudstev nasploh, kaže misel, s katero zaključí drugi del svojega predgovora: »Saj prav nič ne dvomim, da bo tej moji preprosti, vendar resnični pripovedi sleherni rodoljub pritegnil in z menoj vred potrdil, da se mora slovanski narod imeti za zelo starega in

Da bi povečal pomen jezika, ki mu je slovnica posvečena – torej slovenščine, je Bohorič slovenščino predstavil kot enega od slovanskih dialektov, Slovence pa kot del »zelo močnega, domala po vsem svetu razširjenega« slovanskega naroda. Na začetku zato poudari, da z imenom »Slovani« ne označuje »kakega v zakotnem kraju skritega, v določenih, in to le ozkih mejah zaprtega ljudstva« (Rupel 1934, 225), kar je bil očitno stereotip o Slovencih, temveč s Slovani pojmuje

vse krájine in ljudi, kateri koli ali slovenski govore ali se jim očitno vidi, da jih veže zbog pretežno ujemajočega se besedišča bodisi nekako svaštvo bodi[si] krvno sorodstvo s slovanskim jezikom« (str. 225; prim. Rajšp 2020, 280).

Jezikovno (ne)enotnost slovanske skupnosti pozneje primerja z različnimi nemškimi dialekti, ki naj bi si bili, tako avtor, med seboj bolj različni kot slovanski jeziki (Rupel 1934, 228).

O etimologiji imena Slovani Bohorič zapiše, da le-to izvira od slave: »Jasno je torej, da so prejeli Slovani ime po slavnih delih« (Rupel 1934, 226). Na kar naj bi kazala tudi Ciceronova hvala bojevitosti (antičnih) »Dalmatov«. Za humanizem značilno vpletanje izvorov v klasični literarni kanon se nato nadaljuje s postavitvijo praizvora Slovanov v čas trojanske vojne, ki naj bi po avtorjevem izračunu potekala »kakih tisoč let po vesoljnem potopu« (str. 227). Nakar poudarja veliko razširjenost slovanskega jezika, saj se po avtorjevem mnenju slovanska beseda razlega po večjem delu sveta, »če že ne po vsej zemlji«. Ko našteva posamezna slovanska ljudstva in dežele, poudarja, da Slovani prebivajo »od morjá do morjá« (str. 227–28), čemur doda obširen seznam toponimov v srednji, vzhodni in jugovzhodni Evropi, ki so (domnevno) slovanskega izvora (str. 228–30).

Bohorič navede tudi dva pravna vira legalnih pravic slovanskega jezika, in sicer odredbo cesarja Karla IV., »naj se poslej še sinovi volilnih

po številu zelo močnega, domala po vsem svetu razširjenega, da ga ni imeti za kaj vem kako zanikarnega, ampak da ga je po pravici prištevati med najbolj spoštovane in je poznavanje njegovega jezika prav tako potrebno kakor katerega koli drugega.« (Rupel 1934, 232)

knezov uče med drugimi poglavitnimi jeziki tudi slovanskega« (Rupel 1934, 231), in (imaginarno) listino Aleksandra Velikega, s katero naj bi antični makedonski vladar Slovanom v zahvalo za pomoč pri osvajanjih dovolil, da smejo zavzeti najlepše pokrajine na severu in jugu Evrope (str. 235). Medtem ko je slednja listina plod domišljije, se »odredba« Karla IV. dejansko nanaša na 31. poglavje Zlate bule iz leta 1356, s katerim je cesar določal, naj se otroke oziroma naslednike štirih svetnih volilnih knezov cesarstva poleg nemščine, ki se je naučijo »po naravni poti«, od sedmega leta starosti dalje poučuje tudi v latinskem, italijanskem in slovanskem jeziku (*Slavica*).<sup>29</sup>

Na slednje določilo znamenitega cesarja in češkega kralja se Bohorič sklicuje dvakrat, saj nato še ob koncu predgovora, ko se obrača na svoje naslovnike, sinove deželanov in vitezov dežel Štajerske, Koroške in Kranjske, le-tem na dušo polaga: »Ker nalaga, dalje, Zlato pismo sinovom volilnih knezov dolžnost, da se uče slovanskega jezika, si bodite tudi Vi v svesti, da Vam bo v posebno diko, ako ga pospešujete« (Rupel 1934, 233). Iz nadaljnega avtorjevega izvajanja je moč razbrati, da neznanje slovenščine med plemstvom notranjeavstrijskih dežel, ali vsaj slovenskega etničnega prostora, ni bila težava, pač pa je Bohorič želel poudariti pomen nadaljnega literarnega razvoja slovenščine, saj njenim govorcem »do naših dni še ni bilo dano«, da bi imeli celotno *Sveto pismo* v svojem »narečju« (str. 224).

Ob Bohoričevem predgovoru gre dodati še, da je kljub navidezni zabrisanosti pojmovne meje med Slovenci in Slovani ta vendarle dovolj jasno nakazana. Avtorju je pri sklicevanju na »slovanske brate« šlo na

29 Povzeto po nemškem prevodu latinskega izvornika, ki ga je leta 1978 priskrbel Wolfgang D. Fritz: »Wir bestimmen daher, daß die Söhne, Erben oder Nachfolger der erhabenen Fürsten, nämlich des Königs von Böhmen, des Pfalzgrafen bei Rhein, des Herzogs von Sachsen und des Markgrafen von Brandenburg, die doch wahrscheinlich als Kinder die deutsche Sprache auf natürliche Weise erlernt haben, vom siebenten Jahre an in der lateinischen, italienischen und slawischen [d. h. wohl tschechischen] Sprache unterrichtet werden.« (Karel IV. [1356] 1978) Fritz je očitno domneval, da se je označevalec *Slavica* nanašal na češčino, kar spričo dejstva, da je bil Karel IV. češki kralj, gotovo drži. Bi pa k temu sklepu vendarle veljalo dodati domnevo, da se je omemba »slovanščine« nanašala na vse slovanske jezike, ki so se sredi 14. stoletja govorili na teritoriju Svetega rimskega cesarstva.

roko dejstvo, da slovenščina (do 19. stoletja) ni imela različnih označevalcev za *species* – Slovence in *genus* – Slovane (Lenček 1990, 94, 96). Da se je razlik med posameznimi Slovani in njihovimi »narečji« avtor dobro zavedal, postane jasno, ko na več mestih našteva različne Slované, in sicer Bosance, »(Moshe ali) Moskovite«, Rutene, Hrvate (Rupel 1934, 227), Litvance, Poljake, Čehe, »Lužičane ali Vende«, Moravce, »Valahe«, Rascije<sup>30</sup> in Bolgare, ter (slovanske) jezike, v katere je *Biblija* že bila prevedena: češkega, poljskega, rutenskega in moskovitskega (str. 224).

Ko govori o Slovencih ali slovenščini, se Bohorič zateče k tedaj razširjeni sintagmi »kranjski ljudje ali Slovenci«, »Kranjci in Slovenci«, ter kranjskemu lingvonimu: »kranjsko narečje«, »kranjski jezik« (Rupel 1934, 224, 232).<sup>31</sup> Zlasti na dveh mestih Slovence tudi geografsko zameji, v prvem primeru k njim prišteva tudi kajkavce (»Bezjake«),<sup>32</sup> v drugem pa prostorsko zameji jezik, ki mu je njegova »kranjska slovnica« namenjena, in sicer »narečje Kranjcev in njim blizko in sorodno, po vsej Kranjski in večjem delu Štajerske in Koroške« (str. 232). Slovnica je bila torej posvečena izključno slovenščini (Ahačič 2012, 213),<sup>33</sup> topos o veliki »slovanščini« pa je treba razumeti kot Bohoričev prispevek h gradnji slovenskega poznohumanističnega »nacionalnega mita«.

Na podobna stališča kot v Bohoričevem naletimo tudi v Dalmatinovem predgovoru k slovenskemu prevodu *Svetega pisma*, ki je prav tako kot Bohoričev datiran s 1. januarjem 1584 v Wittenbergu. Dalmatin naslovnike – notranjeavstrijske deželne stanovce – med drugim spomni, da se slovenski jezik »še pred kakimi tridesetimi leti« ni ne pisal ne tiskal in da niso bili redki, ki so trdili, da ta jezik ni primeren ne za pisanje ne tiskanje z latinskimi črkami, kaj šele za prevod *Svetega pis-*

30 Z »Rasciji« bržkone označuje Srbe.

31 O sintagmi *Kranjci in Slovenci* gl. Höfler 2009, 11; Grdina 2011, 17, op. 27; Rotar 1987, 465. O karniolizaciji slovenskega etno- in lingvonima gl. Golec, v tisku.

32 Navedek: »Na Spodnjem Štajerskem jih je precejšno število: tu se posebej nazivajo Slovence (po domače jim pravijo Bezjaki). In malo niže vsa Požega, vsa Kranjska naša in velik del Spodnje Koroške, Kraševci, vsi Istrani, dotikajoč se mesta po imenu Pole, podložnega Benetkam, ki so ga ustanovili Argoriavti, kakor piše Strabo.« (Rupel 1934, 228)

33 Ko Bohorič obravnava posamezne slovanske jezike, za označevanje slovenščine uporabi kranjsko ime (*Carniolana*).

ma. Takšnim trditvam se Dalmatin po robu postavi z evokacijo toposa o veliki razprostranjenosti slovanskega jezika in ljudstev, pri čemer mu pomaga zgodnjenovoveška »pojmovna nedoslednost«, s pomočjo katere za potrebe afirmacije slovenščine govori o veliki slovanščini.

Dalmatin dvomljivcem v slovenščino tako odgovarja, da:

[...] ni slovanski jezik skrit v kakem kotu, ampak je danes v razmahu po mogočnih in mnogih deželah, čeprav razdeljen v nekaj dialektov; kajti danes govore slovanski jezik ne samo tisti, ki prebivajo na vsem Kranjskem, Spodnještajerskem, Koroškem in v sosednjih deželah, kakor na Hrvaškem, v Dalmaciji in Slovenski marki, na Krasu, v Metliki in v Istri, ampak tudi na Čehi, Poljaki, Rusi, Ukrajinci, Bošnjaki, Vlahi in skoro večji del ljudstev, ki jih je naš dedni sovražnik Turek siloma odtrgal od krščanstva, tako da je celo na turškem dvoru poleg drugih jezikov, ki so v Turčiji na splošno in tudi v pisarnah v rabi, slovanski jezik med poglavitnimi. In vsa našeta slovanska ljudstva morejo naše narečje [...] čisto dobro in mnogo laže dojeti in razumeti kakor mi njihovo [...]. (Rajhman 1997, 293, izvornik 283)

Primož Simoniti je sicer ugotovil, da je že Pavel Oberstain tisti Slovenec, ki je prvi uporabil trditev o »slovanščini« kot najbolj razširjenem med jeziki, in sicer v svojem panegiriku iz leta 1513, v katerem omenja, da mu je bil Maksimilijan I. naročil, naj pripravi slovar, s katerim bi se cesar lahko do konca naučil slovanskega/slovenskega jezika, ki je med vsemi jeziki najbolj razširjen (*lingua Sclavonica omnium aliarum latissima*) (Simoniti 1979, 152, 193). Simoniti nato potegne premico uporabe toposa o velikem obsegu slovanščine/slovenščine od Oberstaina preko Žige Herbersteina in Jurija Dalmatina do Bohoriča (str. 193). Poleg tega je že Franc Kidrič ugotavljal, da je delu slovenskih protestantov na konfesionalnem področju sledilo zbiranje »slovanskih narodno-poveljčevalnih elementov«, ki naj bi svoj vrh doseglo prav z avtorjem prve slovenske slovnice (Kidrič 1929–38, 86–87).

Bohorič je med slovenskimi protestanti torej najbolj poudarjal vrednost slovenščine in pomen njenega učenja argumentiral z veliko razširjenostjo slovanskih jezikov. Ahačič ocenjuje (2012, 208), da je Bohorič

s predgovorom svoje slovnice slovenščino postavil na čelo najboljšejnješega evropskega jezika. Topos o velikem obsegu slovanščine/slovenščine pa se je nato pojavil še pri Alasiu da Sommaripi (Ahačič 2012, 76–77; Ahačič in Šekli 2008, [79]–94), Valvasorju, čeprav neodvisno od Bohoriča,<sup>34</sup> Hipolitu Novomeškem (gl. Ahačič 2012, 87–140) in Marku Pohlinu.

## Sklep

Doba reformacije je s svojimi stvaritvami na jezikovnem področju v drugi polovici 16. stoletja na proces slovenske etnogeneze delovala kot katalizator, četudi je bila njena pozornost v prvi vrsti posvečena veroizpovedi. Ker se je obdobje protestantizma na Slovenskem zaključilo z vladavino nadvojvode in poznejšega cesarja Ferdinanda II., ki je zlasti med letoma 1598 in 1628 v skladu z določili Augsburškega verskega miru v notranjeavstrijskih deželah izvedel protireformacijo, so se morala verska prizadevanja protestantov na Slovenskem z izjemo Prekmurja ponovno umakniti katoliški veroizpovedi.

Kljub neuspehu na konfesionalnem področju je doba reformacije svoj neizbrisni pečat pustila na področju izgradnje slovenske etnične identitete, saj se je katoliška obnova, ki je spremljala deželnoknežjo protireformacijo, oprla na določene dosežke protestantov. Z vidika slovenske etnogeneze so se za pomembne izkazali zlasti štirje od teh, in sicer: 1) knjižna norma, ki se je v polnosti izoblikovala med letoma 1550 in 1584, 2) koncept Slovenske cerkve, ki ga leta 1550 zasnoval Primož Trubar, 3) mit o etnični izbranosti, oprt na stavek iz Pavlovega *Pisma Rimljanom*, »in vsak jezik bo slavil Boga« (Rim 14,11), ter 4) topos o velikem obsegu slovanskega/slovenskega jezika z zametki nacionalnega mita.

V skladu s Handelmannovim in Smithovim modelom razvoja etničnih skupnosti, ki je bil predstavljen v uvodu, lahko torej postavimo tezo, da so Slovenci kot etnična skupnost čas reformacije dočakali na ravni

34 Kot ugotavlja Kozma Ahačič (2012, 182–88), se Valvasor sicer ni naslanjal na Bohoriča, čigar slovnica je v 17. stoletju veljala za izgubljeno, temveč na Hatthiasa Quadena in Hermanna Fabroniusa. Gl. Valvasor 1689, VI, 271–77.



etnične kategorije, v katero so se izoblikovali tekom srednjega veka. Kot takšno je slovensko etnično kategorijo določalo in povezovalo zlasti nje-  
no ključno etnično znamenje – slovenski jezik. Poleg tega so Slovence  
določale še druge prvine njihove ljudske kulture kot npr. nezapisano  
ljudsko pesništvo. Vse od konca prvega tisočletja dalje pa so nastajali  
tudi sporadični zapisi slovenščine, vendar kljub pojavom slovenskih za-  
pisov neprekinjena literarna tradicija ni nastala.

Z obdobjem knjižnega dela protestantov, ki sta ga napovedali prvi  
Trubarjevi knjigi leta 1550 in je svoj vrh doseglo leta 1584, ko sta izšla  
Dalmatinov prevod *Svetega pisma* in Bohoričeva slovnica, pa je sloven-  
ska etnična skupnost dobila svojo prvo »institucijo«, ki jo je od tedaj da-  
lje neprekinjeno povezovala – svoj normiran knjižni jezik. Poleg tega je  
tudi Trubarjev koncept Slovenske cerkve pomembno zaznamoval ka-  
toliške lekcionarje, ki so sicer izhajali v okviru Ljubljanske škofije, ven-  
dar naslavljali vse Slovence ne glede na njihovo deželno ali cerkveno-  
upravno pripadnost.

Z mitom o etnični izbranosti in toposom o velikem obsegu slovan-  
skega/slovenskega jezika z zametki nacionalnega mita pa so se tudi  
Slovenci z nekoliko zamude pridružili vseevropski humanistični tek-  
mi za nacionalno čast. Poleg tega se je topos o veliki slovanščini iz prve  
slovenske slovnice nadaljeval tudi v njenih naslednicah. Na podlagi teh  
dosežkov lahko v skladu z Handelman-Smithovim modelom zaključ-  
imo, da so se Slovenci v času reformacije iz etnične kategorije razvili na  
raven etnične mreže z lastno knjižno normo in produkcijo ter intelek-  
tualno elito, ki se je zavedala vitalnih interesov svoje skupnosti. Čeprav  
je slovenska etnična identiteta v 17. in 18. stoletju primat prepustila po-  
sameznim deželnim pripadnostim, nikakor ni izginila in je v 19. stoletju  
postala temelj za oblikovanje slovenskega naroda v političnem smislu.

## VIRI IN LITERATURA

### *Tiskani viri*

Bohorič, Adam. 1584. *Arcticae horulae succisivae de Latinocarniolana literatura, ad  
Latinae linguae analogiam accommodata, Vnde Moshoviticae, Rutenicae, Poloni-*

*cae, Boëmicæ et Lusaticæ lingvæ, cum Dalmatica et Croatica cognatio, facilè deprehenditur.* Vvitebergæ [Wittenberg:] [Johann Cratonis Haeredes]. <http://www.dlib.si/?URN=URN:NBN:SI:DOC-XJXCBRP9>

Hren, Tomaž, Janez Čandek in Jurij Dalmatin. 1613. *Evangelia inu lystuvi: na vse nedéle, inu jmenite prasnike, cêliga léjta, po stari karszhanski navadi resdeleni: vsem catholiciskim cerkvam, stuprau v'Krajnski Desheli, k' dobrimu, s'novizh is Bukovskiga na Slovénski jesik svestu prelosheni.* Prev. Jurij Dalmatin. Istiskanu v'Némshkim Grádu [Gradec:] skusi Iuria Widmanstétera [Georg Widmanstetter] v' sakladi tiga vissoku vrejdniga [...] Gospuda Thomasha, Lublanskiga Shkoffa. <http://www.dlib.si/?URN=URN:NBN:SI:DOC-oDZ4FLI6>

Čandek, Janez, Janez Ludvik Schönleben, Jurij Dalmatin in Tomaž Hren. 1672. *Evangelia inu lystuvi: na v'se nedele inu jmënitne prasnike, ceiliga léita, po catholiciskim slouenskim cerkuam, stupráu v'Krajnski deshéli, k' dobrimu, is Latinskiga na Slovenski jesik suestu prelosheni, inu s'nouizh poprauleni.* Stiskanu v'Nemskim Gradzu [Gradec:] skusi Widmanstetterse erbe [Widmanstetter Erben] v' sakhladi Joannesa Helma. <http://www.dlib.si/?URN=URN:NBN:SI:DOC-F1MRGDoK>

Trubar, Primož 1550a. *Abecedarium vnd der klein Catechismus In der Windifchen Sprach.* [Schwäbisch Hall: Peter Frentz]. [https://fran.si/korpus16/Knjiga/5/abecedarium\\_katekizem\\_vindicarski](https://fran.si/korpus16/Knjiga/5/abecedarium_katekizem_vindicarski)

Trubar, Primož 1550b. *Catechismus.* [Schwäbisch Hall: Peter Frentz]. <https://fran.si/korpus16/Knjiga/4/katekizem>

Trubar, Primož 1555. *TA EVANGELI SVETIGA MATEVSHA, SDAI PERVIZH VTA Slouenski lefig preobnernen.* [Tübingen: Ulrich Morchart.] [https://fran.si/korpus16/Knjiga/8/evangelij\\_svetega\\_matevza](https://fran.si/korpus16/Knjiga/8/evangelij_svetega_matevza)

Trubar, Primož 1595. *HISHNA POSTILLA.* Tübingen: Georg Gruppenbach. [https://fran.si/korpus16/Knjiga/51/hishna\\_postilla](https://fran.si/korpus16/Knjiga/51/hishna_postilla)

## Objavljeni viri

Rajhman, Jože, ur. 1997. *Pisma slovenskih protestantov = Briefe der slowenischen Protestanten.* Ljubljana: Slovenska akademija znanosti in umetnosti, Znanstvenoraziskovalni center SAZU, Inštitut za slovensko literaturo in literarne vede.

Rupel, Mirko, ur. 1934. *Slovenski protestantski pisci.* Ljubljana: Tiskovna zadruga.

[Skalić, Pavel?]. (1560) 2015. Latinsko poročilo o ustreznosti Trubarjevih knjig. Prevedel Aleš Maver. V Vrečko in Krajnc-Vrečko 2015, 389–91.

Trubar, Primož. (1555) 2015. Henriku Bullingerju, 13. septembra. V Vrečko in Krajnc-Vrečko, 2015, 19–21.

- Trubar, Primož. (1560) 2015. Krištofu vojvodi Württembersškemu, 8. decembra. V Vrečko in Krajnc-Vrečko 2015, 58–60.
- Vrečko, Edvard, in Fanika Krajnc-Vrečko, ur. 2015. *Zbrana dela Primoža Trubarja 10: Primož Trubar; pisma*. Ljubljana: Pedagoški inštitut. <https://www.doi.org/10.32320/978-961-270-230-4>.

## Literatura

- Ahačič, Kozma. 2007. *Zgodovina misli o jeziku na Slovenskem: protestantizem*. *Linguistica et philologica* 18. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU.
- . 2012. *Zgodovina misli o jeziku na Slovenskem: katoliška doba (1600–1758)*. *Linguistica et philologica* 28. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU.
- . 2014. »Veliki slovenski Cerkveni red.« V Primož Trubar. (1564) 2014. *Cerkveni red (1564): znanstvenokritična izdaja dela Cerkovna ordninga z znotrajjezikovnim prevodom v sodobni slovenski knjižni jezik*, ur. Kozma Ahačič, 501–29. Trubar v sodobnem jeziku 3. Ljubljana: Založba ZRC.
- Ahačič, Kozma, in Matej Šekli. 2008. »Komentar in kritični prevod slovničnega uvoda v italijansko-slovenskem slovarju Alasia da Sommaripe (1608).« *Slavistična revija* 56 (1): [79]–94.
- Berghe, Pierre L. van den. 1991. »Biologija nepotizma.« V *Študije o etnonacionalizmu*, ur. Rudi Rizman, 79–108. Knjižna zbirka Krt 79. Ljubljana: Knjižnica revolucionarne teorije.
- Brendle, Franz. 2015. *Das konfessionelle Zeitalter*. Berlin in Boston: DeGruyter.
- Burke, Peter. 2004. *Languages and Communities in Early Modern Europe*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Burkhardt, Johannes. 2009. *Deutsche Geschichte in der Frühen Neuzeit*. München: Verlag C. H. Beck.
- Celtis, Conradus [Konrad]. 1492. »Oratio in gymnasio in ingelstadio publice recitata.« *The Latin Library*. <http://thelatinlibrary.com/celtis.oratio.html>
- Cevc, Tone. 2000. »Genese der slowenischen Volkskultur.« V *Slovenija in sosednje dežele med antiko in karolinško dobo: začetki slovenske etnogeneze = Slowenien und die Nachbarländer zwischen Antike und karolingischer Epoche: Anfänge der slowenischen Ethnogenese 1*, ur. Rajko Bratož, 559–80. Situla: Razprave Narodnega muzeja Slovenije = Dissertationes Musei nationalis Sloveniae 39. Ljubljana: Narodni muzej Slovenije in Slovenska akademija znanosti in umetnosti.
- Dolinar, France Martin. 2011. »Die Gegenreformation in Innerösterreich und das Schicksal der Protestanten.« V *Primus Truber 1508–1586: Der slowenische Reformator und Württemberg*, ur. Lorenz Sönke, Anton Schindling in Wilfried Setzler, 327–40. Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag.

- Dolinar, France Martin, Aleš Gabrič, Miha Kosi, Tomaž Nabergoj in Mateja Rihtaršič. 2011. *Slovenski zgodovinski atlas*. Ljubljana: Nova revija.
- Golec, Boris. V tisku. »Karniolizacija – stranpot v slovenski etnogenezi?« V *Kolektivne identitete skozi prizmo zgodovine dolgega trajanja: slovenski pogledi*, ur. Vanja Kočever. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU.
- Grdina, Igor. 1999a. *Od Brižinskih spomenikov do razsvetljenstva*. Maribor: Obzorja.
- . 1999b. »Trubar, Primož.« V *Enciklopedija Slovenije 13*, ur. Marjan Javornik, 372–78. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- . 2006. »Do 'fine moke oo' mleto Trubarjevo vprašanje.« *Stati inu obstati 2* (3-4): 202–36.
- . 2011. »Pripadnosti in identitete med preteklostjo in vizijami prihodnosti.« V *Jezi-ki, identitete, pripadnosti med središči in obrobji: V počastitev 500. obletnice rojstva Primoža Trubarja*, ur. Kozma Ahačič in Petra Testen, 9–20. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU.
- Grimm, Heinrich. 1974. »Hutten, Ulrich von.« V *Neue Deutsche Biographie 10*, 99–102. Spletna verzija. <https://www.deutsche-biographie.de/pnd118555049.html#ndbcontent>
- Hajdinjak, Boris. 2017. »Kmetje nimajo nobene pravice do pritožbe': kmečki upor leta 1915 in Posavje.« V *Leukhup! kmečko uporništvu v obdobju predmoderne; zgodovina, vzporednice, (re)prezentacije*, ur. Sašo Jerše, 33–76. Ljubljana: Slovenska matica in Zgodovinski inštitut Milka Kosa ZRC SAZU; Brežice: Posavski muzej.
- Handelman, Don. 1977. »The Organization of Ethnicity.« *Ethnic Groups: An International Periodical of Ethnic Studies 1* (3): 187–200.
- Hastings, Adrian 1997. *The Construction of Nationhood: Ethnicity, Religion and Nationalism*. Cambridge in New York: Cambridge University Press.
- Haug-Moritz, Gabriele. 2018. »Luther in nemška nacija: revizija velike pripovedi.« *Zgodovinski časopis 72* (3-4): 372–91.
- Hirschi, Caspar. 2012. *The Origins of Nationalism: An Alternative History from Ancient Rome to Early Modern Germany*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Höfler, Janez. 2009. *Trubarjevi »Lubi Slovenci« ali Slovenija pred 650 leti v Strasbourgu: o pojmu Slovenije v srednjem veku*. Ljubljana: avtor.
- »Izoglosa.« S. d. Fran. <https://fran.si/iskanje?View=1&Query=izoglosa>
- Južnič, Stane. 1993. *Identiteta*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.
- Karel IV. (1356) 1978. *Die Goldene Bulle: das Reichsgesetz Kaiser Karls IV. vom Jahre 1356*. Akademie der Wissenschaften der DDR, Zentralinstitut für Geschichte. Prev. Wolfgang D. Fritz. Spletna verzija. <http://pom.bbaw.de/mgh/index.php>
- Kekez, Hrvoje. 2010. *Bitke prekretnice hrvatske povijesti*. Zagreb: Mozaik knjiga.

- Kerševan, Marko. 2009. »Božja beseda in/kot ljudski jezik pri slovenskih protestantih 16. stoletja.« *Slavistična revija* 56-57 (4-1): 23–34.
- Kidrič, Franc. 1929–38. *Zgodovina slovenskega slovstva: od začetkov do Zoisove smrti: razvoj, obseg in cena pismenstva, književnosti in literature*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Kočevar, Vanja. 2016. »Vojvodina Kranjska v času Ferdinanda II. (1595–1637): politična zgodovina osrednje slovenske dežele.« Doktorska disertacija, Univerza v Ljubljani.
- . 2018. »Družbena in identitetna mobilnost kranjskih deželnih stanov kot posledica protireformacije in katoliške obnove.« V *Družbena in identitetna mobilnost v slovenskem prostoru med poznim srednjim vekom in 20. stoletjem*, ur. Boris Golec, 101–79. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU.
- . 2019a. »Ali je slovenska etnična identiteta obstajala v prednacionalni dobi? Kolektivne identitete in amplitude pomena etničnosti v zgodnjem novem veku (1. del).« *Zgodovinski časopis* 73 (1-2): 88–116.
- . 2019b. »Ali je slovenska etnična identiteta obstajala v prednacionalni dobi? Kolektivne identitete in amplitude pomena etničnosti v zgodnjem novem veku (2. del).« *Zgodovinski časopis* 73 (3-4): 366–411.
- . 2020. »Ali je slovenska etnična identiteta obstajala v prednacionalni dobi? Kolektivne identitete in amplitude pomena etničnosti v zgodnjem novem veku (3. del).« *Zgodovinski časopis* 74 (1-2): 38–95.
- Kohler, Alfred. 1994. »Bayern als Vorbild für die innerösterreichische Gegenreformation.« *Katholische Reform und Gegenreformation in Innerösterreich 1564–1628 = Katoliška prenova in protireformacija v notranjeavstrijskih deželah 1564–1628 = Riforma cattolica e controriforma nell’Austria interna 1564–1628*, ur. France Martin Dolinar, 387–404. Celovec, Ljubljana in Dunaj: Hermagoras = Mohorjeva; Gradec, Dunaj in Köln: Styria.
- Lazar, Tomaž. V tisku. »Poznosrednjeveško vojskovanje kot kovačnica kolektivnih identitet: slovenska izkušnja?« V *Kolektivne identitete skozi prizmo zgodovine dolgega trajanja: slovenski pogledi*, ur. Vanja Kočevar. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU.
- Lenček, Rado Ludovik. 1990. »The Terms Wende – Winde, Wendisch – Windisch in the Historiographic Tradition of the Slovene Lands.« *Slovene Studies: Journal of the Society for Slovene Studies* 12 (1): 93–97.
- »Martinac, pop.« S. d. *Hrvatska enciklopedija: mrežno izdanje*. Leksikografski zavod Miroslav Krleža. <http://www.enciklopedija.hr/Natuknica.aspx?ID=39155>
- Milza, Pierre. 2012. *Zgodovina Italije*. Ur. Peter Štih in Peter Vodopivec. Zgodovina držav in narodov 5. Ljubljana: Slovenska matica.
- Ogrin, Matija. 2018. »Slovenski rokopisi 17. stoletja v senci 30-letne vojne in ‘doba književnega zastoja’«. V *Tridesetletna vojna in slovenski etnični prostor v prvi polovici*

17. stoletja: znanstveni posvet; program in povzetki referatov, ur. Vanja Kočevar in Miha Preinfalk, 25–26. Ljubljana: ZRC SAZU, Zgodovinski inštitut Milka Kosa.
- . 2020. »Slovenski rokopisi 17. stoletja v senci tridesetletne vojne in 'doba književnega zastoja'«. V *Tridesetletna vojna in Slovenci: evropski konflikt in slovenski prostor v prvi polovici 17. stoletja*, ur. Vanja Kočevar, 375–98. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU.
- Pobežin, Gregor. 2018. »Nihil odiosius quam nomen Itolorum: Vergerij mlajši med humanističnim univerzalizmom in nacionalizmom.« *Evropski humanizem in njegovi izzivi* 41 (2): 99–115.
- Pogorelec, Breda. 2011. *Zgodovina slovenskega knjižnega jezika: jezikoslovni spisi* 1. Ur. Kozma Ahačič. Zbirka Lingua Slovenica, Fontes 1. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU in Znanstvena založba Filozofske fakultete.
- Prunk, Janko. 1993. »Narodni program.« V *Enciklopedija Slovenije* 7, ur. Marjan Javornik, 314–16. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Rajhman, Jože. (1982) 2013. »Trubar, Primož (med 1507 in 1509–1586).« V *Slovenska biografija*. Slovenska akademija znanosti in umetnosti, Znanstvenoraziskovalni center SAZU. Spletna verzija. <http://www.slovenska-biografija.si/oseba/sbi729148/#slovenski-biografski-leksikon>
- . 1988. »Cerkovna ordnina.« V *Enciklopedija Slovenije* 2, ur. Marjan Javornik, 44. Ljubljana: Založba Mladinska knjiga.
- Rotar, Janez. 1987. »Toponimika in etnika v Trubarjevih pregovorih in posvetilih.« *Zgodovinski časopis* 41 (3): 465–72.
- . 1991. »Najstarejši domači zapis imena dežele Kranjske.« *Zgodovinski časopis* 45 (3): 357–61.
- Rozman, Andrej. 2011. »Uveljavljanje češčine in slovaščine v književnosti do narodnega preporoda.« V *Jeziki, identitete, pripadnosti med središči in obrobji: v počastitev 500. obletnice rojstva Primoža Trubarja*, ur. Kozma Ahačič in Petra Testen, 271–87. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU.
- Rupprich, Hans. 1957. »Celtis, Konrad.« V *Neue Deutsche Biographie* 3, 181–83. Historische Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Spletna verzija. <https://www.deutsche-biographie.de/pnd118519891.html#ndbcontent>.
- Sayer, Derek. 2000. *The Coasts of Bohemia: A Czech History*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Schulze, Hagen. 2003. *Država in nacija v evropski zgodovini*. Modra zbirka: Delajmo Evropo. Ljubljana: Založba I\*cf.
- Simoniti, Primož. 1979. *Humanizem na Slovenskem in slovenski humanisti do srede XVI. stoletja*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Smith, Anthony David. 1991. *National Identity*. Reno, Las Vegas in London: University of Nevada Press.

- . 2009. *Ethno-Symbolism and Nationalism: A Cultural Approach*. London in New York: Routledge.
- Snoj, Marko. V tisku. »Slovanski jezik v vzhodnih Alpah na prelomu prvega in drugega tisočletja, slovenščina in Slovenci.« V *Kolektivne identitete skozi prizmo zgodovine dolgega trajanja: Slovenski pogledi*, ur. Vanja Kočevar. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU.
- Treharne, Reginald Francis. S. d. »Edward I.« *Britannica*. <https://www.britannica.com/biography/Edward-I-king-of-England/Wars>
- Treichler, Michael. 2007. *Das von nationalen Motiven geleitete Handeln und Denken des Jan Hus am Beispiel des Kuttenger Dekrets*. München in Ravensburg: Grin Verlag.
- Valvasor, Janez Vajkard. 1689. *Die Ehre dess Hertzogthums Crain, das ist, Wahre, gründliche, und recht eigentliche Belegen- und Beschaffenheit dieses ... Römisch-Keyserlichen herrlichen Erblandes / ... durch selbst-eigene ... Historisch-Topographische Beschreibung, in funffzehnen, wiewohl in vier Haupt-Theile unterschiedenen, Büchern, wie auch häuffigen Abrissen und zierlichen Kupffer-Figuren, ausgebreitet, von Johann Weichard Valvasor ...; aber in reines Teutsch gebracht, auch, auf Begehren, mit manche beyfügigen Erklärungen, Anmerck-und Erzehlungen, erweitert durch Erasmum Francisci*. Laybach; [Nürnberg]: Wolfgang Moritz Endter.
- Vidmar, Luka. 2018. »Schönleben in koncept slovenske Cerkve.« V *Janez Ludvik Schönleben (1618–1681): 400-letnica rojstva; znanstveni simpozi; program simpozija in povzetki referatov*, ur. Monika Deželak Trojar, 9. Ljubljana: Založba ZRC.
- . 2019. »Koncept slovenske Cerkve: Trubar, Hren, Schönleben.« V *Razvoj kolektivnih (etničnih) identitet na Slovenskem skozi prizmo zgodovine dolgega trajanja: znanstveni posvet*, ur. Vanja Kočevar in Boris Golec, 14. Ljubljana: Zgodovinski inštitut Milka Kosa ZRC SAZU.
- . V tisku. »Schönlebnova izdaja lektionarja in koncept slovenske Cerkve oziroma slovenskih cerkva.« V *Janez Ludvik Schönleben v luči novih raziskav*, ur. Monika Deželak Trojar. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU.
- Vilfan, Sergij. 1961. *Pravna zgodovina Slovencev: od naselitve do zloma stare Jugoslavije*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Vinkler, Jonatan. 2011. *Uporniki, hudi farji in hudičevi soldatje: podobe iz evropskih in slovenskih imaginarijev 16. stoletja*. Digitalna knjižnica, Dissertationes 17. Ljubljana: Pedagoški inštitut. <https://www.doi.org/10.32320/978-961-270-094-2>
- Žnidaršič Golec, Lilijana. 2009. »Trubarjeva Cerkovna ordninga med zelenim in živetim.« V *Vera in hotenja: študije o Primožu Trubarju in njegovem času*, ur. Sašo Jerše, [224]–42. Ljubljana: Slovenska matica.

- . 2011. »Die 'Slowenische Kirchenordnung' von 1564 zwischen Wunsch und Wirklichkeit.« V *Primus Truber 1508–1586: der slowenische Reformator und Württemberg*, ur. Anton Schindling in Wilfried Setzler, 103–15. Stuttgart: W. Kohlhammer.
- Wakounig, Marija. 2017. »Hemma von Gurk – Ema Krška: Das Werden einer Heiligen.« V *Heilig: transkulturelle Verehrungskulte vom Mittelalter bis in die Gegenwart*, ur. Dietlind Hüchtke in Kerstin S. Jobst, 141–60. Göttingen: Wallstein Verlag.
- Wimmer, Albert K., in W. T. H. Jackson. 1998. »Walther von der Vogelweide.« V *Anthology of Medieval German Literature*, ur. Albert K. Wimmer, 318–53. Tretja, revidirana izdaja. Spletna verzija. <https://www3.nd.edu/~gantho/noframes.html>



## OB 500-LETNICI LUTHROVEGA NASTOPA NA DRŽAVNEM ZBORU V WORMSU

VINCENC RAJŠP

Slovenski znanstveni inštitut, Dunaj (v pokoju)  
vincenc@rajsp.si

Prispevek povzema dognanja in poglede novejše nemške znanstvene literature o dogajanju na državnem zboru v Wormsu leta 1521, ki se je končalo z wormškim ediktom, s katerim je bila uveljavljena papeževa bula o ekskomunikaciji Luthra in obveza po izvršitvi predvidene kazni.

*Ključne besede:* wormški edikt, Friderik Modri, Karel V., Hieronim (Girolamo) Aleandro, Albrecht Brandenburški

### On the 500<sup>th</sup> Anniversary of Luther's Appearance at the Diet of Worms

The paper summarizes the findings and views of recent German scientific literature on events at the Diet of Worms in 1521, which ended with the Edict of Worms, enforcing the papal bull on Luther's excommunication and the obligation to impose penalty.

*Keywords:* Edict of Worms, Frederick the Wise, Charles V., Girolamo Aleandro the elder, Albert of Brandenburg

Luthrov nastop na državnem zboru v Wormsu v navzočnosti cesarja pomeni zadnjo postajo in globoko prelomnico v primeru Luther *causa Lutheri* in pojmovanju *Roma locuta causa fnita*. Osnovna zahteva tako rimske strani kot posledično cesarja je bila, da Luther prekliče nekaj manj kot polovico od 95 tez, ki jih je zapisal in objavil leta 1517, ter tistih, ki jih je zapisal v kasnejših spisih, med katerimi je bil najbolj na udaru spis *O babilonskemu ujetništvu Cerkve (De captivitate Babylonica ecclesiae)* iz leta 1520, v katerem je postavil pod vprašaj število sedmih zakramentov in obdržal le tri, krst, pokoro in obhajilo, proti koncu spisa pa le še dva, krst in obhajilo. Praktično pa je bila na državnem zboru

osrednja in najpomembnejša točka spora Luthrova trditev, da so se motili in se motijo tudi papeži in koncili.

Luthrova ločitev od papeža in posledično od katoliške Cerkve je potekala postopoma in jo je dokončno povzročila bula z grožnjo izobčenja (*Exsurge Domine* = Vstani, Gospod), ko je papeža proglasil za antikrista; dotlej je v direktnih pismih, naslovljenih na papeža, nastopal proti rimski kuriji in papeževim svetovalcem, ne pa tudi poti samemu papežu. Bula je od Luthra zahtevala, da v šestdesetih dneh prekliče 41 za Rim spornih trditev, čeprav med njimi niso bile izrecno označene heretične; v kolikor tega ne stori, je bula grozila z izobčenjem iz Cerkve. Razglasitev Luthrovih spisov za krivoverske je delovala predvsem prek Karla V. Tako so univerze pod njegovo direktno oblastjo leta 1520 zažigale Luthrove spise: 17. oktobra v Lüttichu in 28. oktobra v Löwenu, sežigali pa so jih še 12. novembra v volilni škofiji Kölnu ter 29. novembra v volilni škofiji Mainzu. (Schilling 2017, 207) V odgovor na sežig Luthrovih knjig so knjige nasprotnikov sežigali tudi Luthrovi pristaši v Wittenbergu. V obeh primerih so sežigali knjige »sovražnika«. Ena takšnih grmad je gorela v Wittenbergu 10. decembra 1520, na kateri so gorele cerkvenopravne (kanonsko pravo) knjige ter knjige in teološki spisi, predvsem taki, ki so utemeljevali papežev monopol razlage *Svetege pisma*, Luther pa je pred vsemi vrgel v ogenj bulo z grožnjo izobčenja. Če je zažig organiziral sam Luther, ni čisto gotovo, vsekakor pa je na dogodek z oglasom na vratih župnijske cerkve vabil Filip Melanchthon. (Roper 2016, 219)

Dogajanje v zvezi z Luthrom je doživljalo izredno zanimanje, najprej v nemško govorečih deželah, kjer so tiskarji z letaki (nem. *Flugschriften*) ter sprotnimi natisi in ponatisi Luthrovih spisov seznanjali občinstvo. Višek je dogajanje doživelo z nastopom Martina Luthra na državnem zboru 17. in 18. aprila 1521 v mestu Worms, približno 60 km jugozahodno od Frankfurta in približno 800 km od Ljubljane.

Glavni junaki tega dogodka so bili Martin Luther, cesar Karel V., saški volilni knez Friderik Modri, mainški volilni nadškof ter nadškof Magdeburga Albert Brandenburški in papežev legat Hieronim (Hieronimus, Giorolamo) Aleandro.

## Martin Luther v Wormsu

Stik s cesarjem je Luthar skušal vzpostaviti v začetku leta 1521. Leto prej, avgusta 1520, je sporazumno s saškim dvorom izdal spis, ki se je širil kot letak, z naslovom *Erbieten* v nemščini, *Oblatio* v latinščini, po slovensko »ponudba«, v katerem je cesarju izrazil pripravljenost, da opraviči očitane mu sporne člene, vendar je poudaril, da je bil v zadnjih treh letih neprestano preganjan in da o njem govorijo samo slabo. Obenem se je opravičeval, da je včasih pisal prestrogo ali žaljivo. Glede samega bistva pa je ostal trden in je sporočil, da se kot pokoren sin svete krščanske Cerkve pusti prepričati le z argumenti, ki temeljijo na *Svetem pismu*. Tekst, ki je bil napisan v latinščini (za vladarja, ki ni znal nemško) in v nemščini, je dal tudi nemudoma natisniti. V začetku januarja 1521 je Luther poslal ta »spravljivi« spis cesarju skupaj z osebnim pismom, vendar slednji tega ni prebral, temveč je pismo raztrgal. (Schilling 2017, 211) Kljub temu je, ne brez intenzivnih pogajanj, cesar 6. marca Luthru izdal poziv (nem. *Zitation*) na zagovor na državnem zboru in mu zagotovil – kljub pojmovanju kurije, da gre za pravnomočno obsojenega krivoverca – zaščito na poti tja in nazaj (nem. *freies und sicheres Geleit*) (Schilling 2017, 209).

Prenos poziva in zaščita na poti sta bila poverjena državnemu glasniku (Reichsherold) Kasparju Sturmju, ki je cesarjev mandat Luthru izročil 29. marca (Reinhardt 2016, 172). Na pot se je slednji pod varstvom državnega glasnika odpravil 2. aprila. Odprto kočijo za potovanje mu je posodil zlatar Christian Döring iz Wittenberga, mestni svet mu je daroval 20 goldinarjev ter pregrinjalo za kočijo za primer dežja, prijatelj Johannes Lang pa je primaknil še en goldinar. (Roper 2016, 229) Univerza v Wittenbergu in magistrat sta finančno podprla Luthrovo pot v Worms kot »službeno pot« za zastopanje »raziskovalnih izsledkov« pred najvišjo institucijo države – državnim zborom. V skladu s pravili eremitskega avguštinskega reda (Ordo Eremitarum Sancti Augustini) ga je spremljal sobrat Johann Petzensteiner, ki mu pa »v svoji preprostosti« ni bil vedno ravno v korist. Pomemben sopotnik je bil Nikolaus von Amsdorff, profesor na wittenberški teološki fakulteti. Pri uvelja-

vljanju nove Cerkve je imel kasneje pomembno vlogo, bil je prvi protestantski škof v škofiji Naumburg (1542–1546), ki ga je posvetil Luther (nem. *ordiniert und eingeweiht*), imenoval pa ga je saški knez Johann Friedrich. (Brunner 1961, 60) Med sopotniki sta bila še jurist, humanist in teolog, profesor univerze v Erfurtu Justus Jonas, ki je po vrnitvi iz Wormsa prestopil na univerzo v Wittenbergu in postal ena osrednjih osebnosti nadaljnjega razvoja reformacije, ter Petrus Suawe kot zastopnik študentov (kasneje je bil luteranski teolog, ki je stopil v diplomatsko službo Danske). V Wormsu pa sta Luthru ob strani stala še Jurij (Georg) Spalatin, spovednik, glavni zaupnik in svetovalec kneza Friderika Modrega, ter Hieronymus Schurf, knezov pravni svetovalec, profesor na univerzi v Wittenbergu. Njega je knez določil za Luthrovega odvvetnika na državnem zboru, kljub temu da se Schurf z Luthrom ni strinjal glede sežiga knjig kanonskega prava. Na svoji poti je bil Luther v številnih mestih deležen navdušenega sprejema. Najslavnejši je bil na univerzi v Erfurtu, kjer ga je sprejelo 40 konjenikov, tam je pridigal v nabito polni cerkvi. Sprejem je pojmoval kot sprejem Kristusa na cvetno nedeljo v Jeruzalemu; kljub varnostnim zagotovilom Luthru namreč ni moglo biti jasno, kaj ga na poti ali v Wormsu še čaka. Svojo pot je gledal kot odrešilno zgodovinsko nalogo, zato je tudi v vsaki nevšečnosti videl delo nasprotne sovražne sile, hudiča. (Schilling 2017, 216)

Tudi v Wormsu ga je ob prihodu pričakala velika množica. Prispel je v torek, 16. aprila, nastanjen pa je bil – na zahtevo saškega kneza – v prostorih njihove delegacije. Aleandro si je namreč prizadeval, da bi stanoval v habsburškem predelu in bil s tem ločen od saškega kneza in njegovih svetovalcev.

Luther je nastopil v sredo, 17. aprila, ob štirih popoldne. Pričakoval je, da se bo zagovarjal, vendar je scenarij predvidel samo preklic. Cesarjev zastopnik Johann von der Ecken ga je vprašal, če so prisotne knjige njegove in po potrditvi zahteval preklic. Na zahtevo Luthrovega saškega zastopnika Hieronima Schurfa, je Ecken moral posamično naštetih naslovo spisov. Luther je knjige priznal kot svoje, glede preklica pa je zaprosil za premislek, ker to zadeva »božjo besedo, ki je največja stvar na zemlji in v nebesih (sach betreff gottes wort, das das allerhochste ding

in himmel und auf erden sei)«. Sam se tudi noče izpostaviti nevarnosti Kristusove obsodbe, ko je rekel »kdor se sramuje mene na zemlji, tega se bom jaz sramoval pred mojim nebeškim očetom in angeli (der gesagt hat: wer sich mein schemt auf erden, des werd ich mich schemen vor meinem himmlischen vatter und seinen engeln)«. Po kratkem posvetu je bil Luthru »samo po cesarjevi prizanesljivosti« dovoljen premislek do naslednjega dne. Vsekakor je na obeh straneh zavladalo razočaranje, tudi pri knezu Frideriku, ki je Luthra tokrat prvič videl. Zadovoljen je bil le papežev odposlanec Aleander, saj je bil na vidiku njegov uspeh. Medtem pa nastop pri Luthru ni povzročil malodušja. Prvo pismo, ki ga je po zaslisanju napisal, je bilo naslovljeno na Johannesesa Cuspiniana, humanista, profesorja na dunajski univerzi in diplomata cesarja Maksimilijana, kjer ga prosi, da ga sprejme v svoj krog in dodal, »da glede Kristusove milosti ne bo vzel nazaj nobene črke«.

Luthrov nastop naslednji dan, v četrtek, 18. aprila, je izpadel čisto drugače. Govoril je najprej v nemščini, nato pa zaradi cesarja in papeževga legata Aleandra, ki nista razumela nemško, povedano ponovil še v latinščini. Knjige je razdelil v tri skupine. V prvo je uvrstil pridige in razlage *Svetega pisma*, ki jim, kot je menil, tudi njegovi nasprotniki ne oporekajo, zato preklic ni potreben. Isto je menil za drugo skupino, kamor je uvrstil spise, ki kritizirajo Rim, pri čemer je spretno vključil gravamina – pritožbe (*Gravamina nationis germanicae*). Tako bi, po njegovem, lahko bila sporna le tretja skupina knjig, v katerih razpravlja o Kristusovem nauku. Glede tega pa bi se pustil prepričati le z evangelijski in spisi prerokov (»[sich] mit ewangelischen und profetischen schriften uberwinden [zu lassen]«). In če mu bodo zmote dokazane na osnovi *Biblije*, je pripravljen vse preklicati in bo prvi, ki bo vrgel svoje knjige v ogenj. Orator Ecken mu je odgovoril, da ponavlja herezijo, ki so jo že obsodili koncili, predvsem koncil v Konstanci z obsodbo Jana Husa. Na to je Luther odgovoril, da ne verjame ne papežu ne koncilom, ker so se ti v preteklosti dokazljivo motili in bili v protislovju sami s seboj. Sam se pusti prepričati le s *Svetim pismom*, na katerem temelji njegovo prepričanje. Prav tako je tudi njegova vest ujeta v božji besedi, zaradi česar niti ne more niti je pripravljen preklicati, ker je ravnati proti vesti težavno,

spravlja v nesrečo in je nevarno. »Bog mi pomagaj! Amen!« (»überwunden durch die schriften, so von mir gefurt und gefangen im gewissen an dem wort gottes, derhalben ich nicht mag noch will widerrufen, weil wider das gewissen zu handeln beschwerlich, unheilsam und ferlich ist. Gott helf mir! Amen!«). (Schilling 2017, 225)

Ker preklica ni bilo, je lahko sledilo le še državno izobčenje (nem. *Reichsbann*). Kljub temu je Luthrov govor na cesarja Karla napravil globok vtis, tako da je tudi sam, brez sodelovanja svetovalcev, napisal svojo, sicer popolnoma drugače utemeljeno, vendar osebno versko izpoved, ki jo je orator prebral pred državnim zborom naslednji dan 19. aprila. Tako reformator Luther kot cesar Karel sta bila prepričana, da je Bog na njuni strani. Vendar je posledično Luthrov govor postal ključni tekst protestantizma, medtem ko je ostal Karlov tekst zasebne private narave in ni imel vpliva na nadaljnjo reformo Cerkve. Vsekakor je bila Karlova verska izpoved osebna, korenine njegove vernosti so izhajale iz Erazma Rotterdamskega in nizozemske *Devotio moderna*, ki mu jo je posredoval vzgojitelj Adrian iz Utrechta, kasnejši papež Hadrijan. (Schilling 2017, 227–28)

Na stanove je tudi Karlova osebna verska izpoved naredila globok vtis, kljub temu pa se niso bili pripravljene podrediti obsodbi Rima, s katero je Luther izgubil tudi državljske pravice. Zahtevali so sklic posebnega odbora državnega zbora, kar je bilo po poslovniku možno, da bi ta zadevo še enkrat pretehtal in našel za obe strani sprejemljivo rešitev. V ponedeljek, 22. aprila, je cesar privolil k sklicu odbora, vendar zahteval, da mora ta v treh dneh doseči Luthrov preklic. Pred odbor je bil Luther vabljen v sredo, 24. aprila, zjutraj. Sestavljali so ga: volilni škof iz Trierja in volilni knez kneževine Brandenburg za kurijo volilnih knezov, knez Jurij saški (Georg von Sachsen) ter škofa iz Augsburga in Brandenburga za drugo kurijo knezov, mojster Nemškega viteškega reda in grof Georg von Wertheim za državne grofe in državne opate ter poslanca mesta Straßburg Hans Bock in mesta Augsburg Konrad Peutinger za mestno kurijo. Vendar odbor Luthra ni prepričal k preklicu, niti potem, ko mu je trierski škof, sam reformator škofije, ki ni bil ne na Karlovi ne na Luthrovi strani, predlagal, naj sam predlaga pot za rešitev, da ne

bo prišlo do državnega izobčenja. Luther ni preklical, zato je cesar ugotovil, da je primoran izreči državno izobčenje. Nato je Luther prejel odpustnico z zagotovilom svobodnega povratka, vrniti se je moral v enaindvajsetih dneh. Iz Wormsa je odpotoval v petek, 26. aprila. Tako je bila izdelava prekletstvenega edikta (nem. *Verdammungsedikt*) samo še birokratska zadeva, vendar tudi to ni teklo brez zaznavnih značilnosti. (Schilling 2017, 234) Čeprav je bila izdelava teksta poverjena papeškemu poslaniku Aleandru že pred tedni, so redakcijski posegi izdajo zavlekli, tako da ga je Karel izdal 8. maja, pred državnim zborom je bil prebran 24. maja, 26. maja pa ga je Karel končno podpisal, s tem pa je bilo Luthru dano na razpolago tudi dovolj časa za varen povratek.

Odlok, ki je znan kot wormški edikt (nem. *Wormser Edikt*), ni izšel kot sklep državnega zbora – knez Friderik je namreč odpotoval, predno je bil prebran –, temveč kot odlok vladarjeve suverenosti. Vendar edikt, državno izobčenje Luthra, velikemu delu stanov ni bil po volji, očitali so mu pravne pomanjkljivosti. Med sklepe državnega zbora (nem. *Reichsabschiede*) je bil uvrščen šele na državnem zboru v Nürnbergu, leta 1524. Vendar tudi to ni zadovoljilo Luthrovi reformaciji naklonjenih stanov. Dve leti kasneje, v državnem zboru v Speyerju, je Ferdinand, ki je zastopal brata cesarja Karla V, pristal na zahtevo stanov, da izvaja edikt tako, kot lahko to zagovarjajo pred Bogom in cesarjem. Na državnem zboru v Speyerju leta 1529 so še enkrat potrdili veljavnost edikta, proti čemur je protestirala manjšina v državnem zboru, šest knezov in grofov ter 14 zastopnikov državnih mest, beseda pa se je nato uveljavila kot oznaka za novo vero – protestantizem. (»Wormser Edikt« s. d.)

Vendar sam edikt ni imel nikakršnega vpliva na Luthrov povratek, ki je bil prekinjen 11. maja s spektakularno ugrabitvijo in z Luthrovim izginotjem. To se je zgodilo v popolni tajnosti, nihče ni vedel, če je Luther živ ali ne, čeprav so bile močne domneve, da je zapustil državo. Vsekakor je bilo ob podpisu edikta cesarju Karlu jasno, da lahko sežge le Luthrove knjige, medtem ko njegovega življenja ne ogroža. Kot domnevajo danes, je prišlo med vlado in saškimi knezom celo do sporazuma ali vsaj tihega dogovora, da preprečijo najhujše. Saški knez Friderik Modri edikta uradno tudi ni nikdar prejel, tako da za njegovo kneževino ni ve-

ljal, in kot so pisali, »tam kjer je krivoverec bival, edikt ni imel veljave«. (Schilling 2017, 235)

*Prihodnost* in daljnosežne posledice Luthrovega nastopa niso mogle biti predvidljive, saj ni bilo jasno niti to, kdo je zmagal in kdo izgubil. In šlo je za zmago! V dogodek na državnem zboru v Wormsu je bilo namreč vložnega veliko kapitala, takrat vidnega in še več nevidnega v ozadju. Na dogajanje na državnem zboru je vplivalo veliko dejavnikov, ki se dotlej ob kakem dogodku še nikdar niso združili v taki meri. Velik pomen je imel tisk, ki ni le poročal, temveč ustvarjal odločujoče javno mnenje. Pomembno vlogo sta igrala zgodovina in humanizem, s svojimi pogledi v preteklost, ki pa so ustvarjali sedanjost in bodočnost. In pomembne so bile seveda osebnosti, ki so bile vpletene v proces odločanja.

*Friderik Modri* (Friedrich III. ali Friedrich der Weise von Sachsen, r. 1463, u. 1525, 1486–1525 volilni knez)

Knez Friderik je bil zelo pobožen mož, dnevno je prisostvoval mašam, častil relikvije, njegova največja dragocenost pa je bila zbirka okrog 19.000 relikvij, kar je v tedanji protivrednosti pomenilo dva milijona let odpustkov. Kljub temu se je za njegovo najboljšo naložbo izkazala ustanovitev univerze v Wittenbergu leta 1502, tedaj moderne humanistično-renesančne univerze, ki je z reformacijo postala ena najbolj znanih univerz širom Evrope.

Prav univerza v Wittenbergu in Friderikov odličen političen ugled v cesarstvu sta omogočila zaščito Luthra in njegov nastop na državnem zboru v Wormsu. Velik ugled je užival tudi zunaj cesarstva, saj ga je celo papež Leon X. nagovarjal, da bi po smrti cesarja Maksimilijana I. kandidiral za bodočega cesarja, kar je odklonil in dal podporo Habsburžanu, španskemu kralju Karlu, ter ga nato brez podkupnine tudi volil. Sestavil je tudi volilno listino (nem. *Wahlkapitulation*) z zahtevami volilnih knezov, ki jo je izvoljeni kralj Karel podpisal.

Luthrovih 95 tez, ki jih je izzvalo prodajanje odpustkov, je bilo le navidezno v nasprotju s Friderikovo navezanostjo na relikvije, saj so predstavljale upor proti magdeburškemu in mainškemu nadškofu Albrechtu iz družine Hohenzollern, ki je izmaknil magdeburški škofijski sedež Friderikovi družini Wetincev (Wettiner). Prodaja odpustkov je pomeni-



la hudo konkurenco Frideriku, ker je bil tudi Albrecht strasten zbiratelj relikvij. Predvsem pa je Friderik odločno zavračal obtoževanje Luthra kot krivoverca zaradi univerze, saj bi profesor »krivoverec« za univerzo predstavljal velik udarec. Tako je bil Luther pri svojem verskem delu deležen zaščite volilnega kneza Friderika predvsem zaradi ugleda univerze in ne zaradi uvajanja verske reformacije. Pri vsakem Luthrovem odhodu na zagovore izven dežele mu je knez nudil popolno varstvo. Vendar se osebno z Luthrom ni srečeval, prvič ga je videl na državnem zboru v Wormsu.

Tako kot številni knezi je bil tudi Friderik prepričan, da se Luther bori za pravično stvar v smislu starih *gravamina*. Z vidika univerze je bilo za Friderika pomembno, da je Luther na »nacionalni« podlagi na svojo stran pridobil tudi številne nemške humaniste, ki so polemizirali z italijanskimi. Zlasti pomemben je bil Ulrich von Hutten, ki je bil pred tem v službi mainškega nadškofa Albrechta. Prav tako Frideriku tudi ni bilo neljubo, ko je Luther v nemških pridigah proti »papeškemu zatamnjevanju božje besede« na svojo stran pridobival tudi versko občinstvo. (Reinhardt 2016, 92)

Friderikova zaščita Luthra pa je povzročala nelagodje tudi papežu, ki si je prizadeval za dober odnos s knezom, že iz političnih razlogov. Zato je Luthrov zasliševalec v palači Fuggerjev v Augsburgu, kardinal Tomaž Cajetan, prejel papeževo navodilo, da ga, če Luther prekliče svoje trditve, oprosti vsakršnih negativnih posledic, v nasprotnem primeru pa je bil pooblaščen, da Luthra privede v Rim. Friderikov odgovor na zahtevo po izročitvi pa je bila njegova zahteva, da je proces dopusten le pred nemškim sodiščem, in od Cajetana je zahteval zagotovilo, da Luther ne bo v nobenem primeru odveden v Rim, nakar je papež Cajetanu tudi glede tega pustil proste roke. (Reinhardt 2016, 95–96)

To stališče je Friderik neomajno zagovarjal po izidu papeževe bule (grožnje z izobčenjem). Po kronanju v Aachnu 23. oktobra 1520 so stekle priprave za državni zbor. Ta državni zbor je prekašal običajne, ker je bil prvi, na katerem bo sodeloval novoizvoljeni kralj-cesar. Pomembne pa so bile tudi priprave, saj so bili na kronanju navzoči volilni knezi, od njih pa ni bil odvisen le dnevni red, temveč tudi uspeh državnega zbo-

ra. Friderik Modri, ki je užival velik ugled tako pri volilnih knezih kot tudi pri Karlu, je poseben pomen pripisoval zadevi Luther, ki sicer za državni zbor ni bila predvidena. Po nasvetu svojega spovednika in najvplivnejšega svetovalca Jurija Spalatina ter kanclerja Gregorja Brücka se je odločil, da bo nepopustljivo branil wittenberškega profesorja, ki ga je, kot sta menila svetovalca, kurija krivično obsodila. Njegova obramba je šla v smeri, da Luthru omogoči zagovor na državnem zboru. S tem pa je zadeva Luther *causa Lutheri* postala visokopolitična državna zadeva, zato tudi ni nerazumljivo, da zagovora ni bilo preprosto doseči. Kljub skrajnim Friderikovim prizadevanjem odločitev, da bo Luther lahko nastopil, ni bila sprejeta niti še do otvoritve državnega zbora 27. januarja 1521. Bulo *Decret Romanum Pontificem* (*Bi moral papež*), datirano s 3. januarjem 1521, s katero je bil Luther kot krivoverec, »ki je zapeljan od hudiča razsajal po Nemčiji«, ekskomuniciran, je cesar prejel 18. januarja, kar je zanj pomenilo še dodatno oviro za pristanek. Kljub temu Friderik ni klonil in je končno, tudi s podporo stanov, prodrl z zahtevo, da je Luthru potrebno omogočiti zagovor na državnem zboru. Po sprejetem wormškem ediktu, s katerim je bil Luther tudi državno izobčen, se je seveda lahko postavljalo vprašanje, ali je bil Friderik Modri zmagovalec ali premaganec? Nedvomno je bil velik zmagovalec, ker je izvedbo Luthrove cerkvene ekskomunikacije v državi prenesel s področja »avtomatičnosti« na najvišjo politično instanco, državni zbor, in na polje političnih svoboščin, kot so jih pojmovali državni stanovi. Da je bil Luther, kljub temu, da je bil v Rimu že obsojen krivoverstva in izobčen, zaslišan na državnem zboru, je bil sploh prvi takšen primer. Zmagal je tudi v zahtevi, da lahko dokončno sodbo državljanu cesarstva izreče le domača instanca. Temu načelu se, na primer, ni uprl niti državni kancler, mainški nadškof Albrecht. Nedvomno je na prvi pogled izgledalo, kot da je bil knez Friderik poražen, saj ni uspel preprečiti Luthrovega državnega izobčenja, kar pa tudi poraz ni bil, saj mu je uspelo preprečiti, da bi Luther zaradi tega trpel negativne posledice, preprečil pa je tudi razglasitev wormškega edikta v svoji kneževini.

*Karel V., cesar* (r. 1500 v Gentu, Burgundska Nizozemska, u. 1558 v Cuacos de Yuste, Španija).

Bil je sin španskega kneza Burgundije Filipa I., tako kot njegov brat Ferdinand (r. 1503 v Alcalá de Henares v Španiji, u. 1564 na Dunaju) vnuk cesarja Maksimilijana I. Leta 1516 je postal prvi kralj Španije, leta 1519 pa je po starem očetu cesarju Maksimiljanu I. nastopil dediščino avstrijskih dežel (*Erzherzogtum Österreich*), 28. junija 1519 so ga volilni knezi v Frankfurtu v njegovi odsotnosti izvolili za kralja (rex in Germania), kronan je bil 23. oktobra 1520 v Aachnu. Do kronanja za cesarja leta 1530 je nosil naziv »izvoljeni cesar«.

Karel je bil takoj po kronanju v Aachnu soočen z zadevo Luther. Sam je bil odločno proti Luthrovi »hereziji«, izdal je tozadevne mandate za sežig Luthrovih knjig, ki so Luthra spremljali tudi na poti v Worms. Vendar je upošteval zahtevo Friderika Modrega, da noben državljani Svetega rimskega cesarstva ne sme biti podvržen kaznovanju izven države brez predhodnega zaslišanja pred državnim zborom. Cesar je na ta pogoj končno pristal, kar je Luthru omogočilo nastop pred državnim zborom v Wormsu. Tudi varen prihod in povratek domov (nem. *freies Geleit*), ki ga je zagotovil Luthru, je spoštoval. Vznemirljiv pa je bil tudi Karlov osebni odgovor na Luthrov nastop v državnem zboru. Tako kot reformator je bil tudi cesar Karel prepričan, da je Bog na njegovi strani. Vendar je Luthrov govor postal ključni tekst protestantizma, medtem ko je ostal Karlov tekst zasebne narave in ni imel vpliva na nadaljnjo reformo Cerkve. Čeprav je bil Karel V. v Luthrovi zadevi na strani papeža, to ni pomenilo absolutne odvisnosti, kaj šele podrejenosti papežu. Za tega je prva grenka preizkušnja sledila leta 1527, »sacco di Roma«, ko so cesarjevi vojaki opustošili Rim. Sledil je »interim« leta 1548, ko je cesar, čeprav začasno, uvedel ureditev cerkvenih razmer v državi brez odobritve ali pritrditve papeža, zaradi česar sta interim odklanjali tako katoliška kot protestantska stran. Določeno spoštovanje je ohranil tudi do Luthra, saj po zmagi pri Mühlbergu nad šmalkaldsko unijo v podpisnem miru pred Wittenbergom ni dopustil, da bi onečastili Luthrov grob. V času njegove vlade je bil leta 1555 podpisan Augsburški verski mir, ki ga je v njegovem imenu podpisal brat Ferdinand.

Državni zbor v Wormsu je bil prizorišče dveh kontrahentov, ki sta določila nadaljnji razvoj evropskega krščanstva, s tem pa tudi evropske

družbe, saj so verske in cerkvene zadeve tudi še naprej ostale neločljivo povezane s političnimi oblastmi. Z Wormsom je bil razhod nepovratno zastavljen, čeprav s tem nista bila vidna ne pot ne nadaljnji razvoj. Tudi po Wormsu je Luthrove spise brala cesarjeva mlajša sestra Marija, žena ogrskega kralja Ludvika II. Luther je z razlago psalmov leta 1526 želel, da bi »evangeliju naklonjena (nem. *dem Evangelio geneigte*)« ogrska kraljica »na Ogrskem sveže in veselo pospeševala sveto božjo besedo (nem. *frisch und fröhlich an(zu)halten, das heylig Gotts Wort ynm Hungarland zufoddern*)«. Po smrti moža Ludvika v bitki pri Mohácsu jo je Luther v osebnem pismu bodril, da lahko najde tolažbo samo v čisti božji besedi, kot jo učijo v Wittenbergu. Vendar je kmalu nato kot namestnica na Nizozemskem izvajala »protiheretične« mandate brata cesarja Karla V. Drugače je bilo z njuno najmlajšo sestro Izabelo (1521–1526), ženo danskega kralja Kristjana II., ki je prestopila v luteransko vero in v njej vztrajala tudi na smrtni postelji. (Schilling 2020, 127–28)

Kljub temu da je papežev legat, izredni poslanec Aleandro (redni nuncij je bil namreč Marinus Caracciolo), vlagal vse napore za hitro rešitev Luthrovega primera v smislu papeževe bule z grožnjo izobčenja in kasneje bule o izobčenju, je zadeva prerasla v domala osebno soočenje 21-letnega cesarja in 37-letnega profesorja *Svetega pisma* Martina Luthra. Polega papeža je »izvoljeni rimski cesar« stal na vrhu krščanstva. To istočasno sakralno in svetno cesarstvo je bilo dolžno prisluhniti globoke-mu reformnemu gibanju. Večanje in poglobitev svete vere se je nahajalo v cesarjevem vladnem programu. Krivoverec je bil za Karla nesprejemljiv, tako kot je bil nesprejemljiv tudi za kritike papeža, kakršen je bil Erazem Rotterdamski. Tudi za Luthra pravijo, da je Husove spise takrat slabo poznal, ker ga ta kot krivoverec ni zanimal.

Za reformo krščanstva je šlo obema, tako Karlu kot Luthru, vendar z različno vizijo: Karlu univerzalnega krščanstva, ki naj bi Evropi prineslo mir in enotnost, Luthru pa v odločnem obratu k prvotnemu stanju zgodnjega krščanstva, kar pa bi zaradi tedanje nerazdružljivosti religije in države moralo povzročiti tudi spremembe v družbi in političnem redu. Luthrov nastop 17. aprila popoldne cesarja ni posebej vznemiril, ker je izpadel klavrno in mu je dovolil čas za premislek. Nastop naslednji dan,

ko je Luther predstavil svoje nazore, je izpadel čisto drugače. Kot poučarja Schilling, cesarja ni vznemirila kritika »papeževe tiranije«, saj je to spadalo na področje *gravamina*, prav tako ne Luthrovo vztrajanje, da ne bo preklical, če se mu nasprotno ne dokaže na osnovi *Svetega pisma*, kar je po Karlovem naziranju spadalo na področje teologije in humanizma. Popolnoma nesprejemljiva pa so bili za Karla Luthrova stališča o cerkvenem učiteljstvu, in sicer da se lahko papež in koncili motijo. Za Karla je bil namreč papež druga avtoriteta, neobhodna za cerkveno prenovu. (Schilling 2020, 124–31)

V osebnem zagovoru, prebranjem 19. aprila pred državnim zborom, je cesar Karel V. izpovedal svojo osebno vero, po kateri bo živel in umrl, ta pa temelji na tradiciji in veri očetov, ki so branili katoliško vero, svete obrede, zakone in svete običaje, medtem ko je »po mnenju redovnega brata – posameznika, bilo celotno zahodno krščanstvo v zmoti v preteklosti in danes«. Zato je pozval stanovce – »plemenito in slavno nemško nacijo, ki je s privilegijem in posebnim prestižem poklicana za branitelja in zaščitnika katoliške vere«. Karlova obsodba Luthra je bila jasna, zapisal je, da obžaluje, da se je toliko časa obotavljal nastopiti proti Luthru in njegovi krivi veri, ter da je trdno odločen, da ga ne bo več poslušal in da bo proti njemu nastopal kot proti notoričnemu heretiku. (Schilling 2020, 131–33)

Čeprav sta bila Luther in Karel eden proti drugemu, gre med njima za veliko podobnost. Oba si prizadevata za osebno vernost. Ta religioznost pa ni le osebna, temveč je usmerjena v krščanstvo in človeštvo. Vest obeh kontrahentov je bila usmerjena v delovanje v svetu: vest upornega meniha na osnovi zgodnjega krščanstva evangeljskega izvora, vest cesarja pa na ohranjanju tisočletje in pol trajajoče latinskokrščanske pobožnosti/cerkvenosti, ki je sledila zgodnjemu krščanstvu, vendar reformirane in očiščene nepravilnosti. Sorodnost obeh je tudi brezpogojna volja, da zmaga njegova vizija krščanske obnove. (Schilling 2020, 134)

Z Luthrom in Karlom si nista stala nasproti moderna in v preteklost zazrta vera, temveč sta bili obe na razpotju novodobnih verskih konceptov in konceptov reda. Tako kot Luther je tudi Karel v osebno religioznost vnesel reformi odprte pobožnosti in humanistične tradicije svoje

nizozemske domovine. Nasproti sta si stali partikularnost in univerzalizem. Erazem je glede partikularnosti krščanske narode v Evropi opominjal, »da bivajo vsi v eni hiši, (katoliški cerkvi), imajo istega gospoda (Kristusa), so vsi v njegovi službi ter so vsi združeni v istem zakramentu«. (Schilling 2020, 135)

Papeži so se v naslednjih desetletjih menjavali, versko vprašanje pa se je odvijalo med cesarjem in Luthrom. Prvi je svoje verske nazore utrjeval v svetu, tako kot jih je Luther na drugi strani utrjeval preko protestantskih knezov. Luther proti cesarju Karlu V. ni nikdar nastopal s podobno ostrino kot proti papežu, čeprav ga je tako kot papež razglasil za heretika. Na drugi strani tudi Karel proti Luthru ni nastopil z ostrino, ki bi za tisti čas ne bila neobičajna za obsojenega heretika. To je namreč pokazal po zmagi v bitki pri Mühlbergu 24. aprila 1547, ko se je mudil v Wittenbergu. Tukaj je imel možnost, h kateri naj bi ga nagovarjali njegovi spremljevalci, da bi Luthra ekshumirali in sežgali. Karel je to zavrnil. Tudi sicer, kot poroča protestantska stran, se je obnašal spoštljivo ne le v dvorni cerkvi (nem. *Schlosskirche*), kjer je bil Luthrov grob (nekateri mislijo, da je bil prazen, ker da so ga umaknili pred nevarnostjo), temveč tudi ko je jahal mimo mestne cerkve, v katero ni mogel vstopiti, ker niso našli mežnarja, ki je imel ključce. Odkril se je pred Križanim, ki je bil naslikan zunaj na steni, za njim pa tudi njegovi spremljevalci. (Schilling 2020, 293)

*Girolamo Aleandro (Hieronymus Aleander)* (r. 1480 v Motta di Livenza, u. v Rimu 1542), 1524 škof v Brindisiju, 1537 član komisije za pripravo koncila, 1538 imenovan za kardinala.

Hieronim Aleandro je bil kot izredni poslanec papeža in kurije glavni predstavnik ter zagovornik interesov Rima v zadevi Luther na državnem zboru v Wormsu. Rojen je bil na meji Benečije in Furlanije, v državi Beneški republiki (Repubblica de Venèsia), kamor so njegovi predniki prišli iz Istre; njegov oče je bil zdravnik. V zaupanem mu poslanstvu je nedvomno storil vse, kar je bilo v njegovi moči, da bi njegova misija uspela – ne le s telesnimi in z duševnimi močmi, temveč tudi z vsem znanjem, ki ga je imel daleč več kot vrsta njegovih učenih vrstnikov. Najprej je študiral medicino, nato se je posvetil humanističnemu in te-

ološkemu področju ter starim jezikom, latinščini, grščini in hebrejščini, večš je bil tudi živih jezikov, ni pa obvladal nemščine, za katero niti ni imel volje, da bi se jo naučil, zaradi česar mu je bila zaprta pot do neposrednega razumevanja »germanske barbarske« kulture. Tudi deloval je na širokem področju, nekaj časa je bil učitelj grščine na pariški Sorboni, kjer je bil tudi rektor. Nato je bil sekretar škofa v Lüttichu, čigar kardinalski naslov je izposloval, kar ga je pripeljalo v Rim, kjer je postal zaupni pisar papeža Leona X. in nato njegov večš diplomat v zadevi Luther v Wormsu, opremljen z inštrukcijami in tudi denarnimi vsotami za podkupovanje. Aleandro je v začetku kazal naklonjenost do Nemcev, hvalil je njihovo nesebično ljubezen do kreposti in znanosti. Kasneje je to mnenje splahnelo; pripisoval jim je mlačnost in pomanjkanje vere. Bil pa je tudi eden redkih Nenemcev, ki se je poglobil v Luthrova dela, čeprav le v tista, ki so bila napisana v latinščini – vendar ne v izpiljeni humanistični latinščini, ki bi godila njegovemu posluhu. Sam pa je bil tudi Luthru nesimpatičen, pa ne le kot zastopnik »papeža antikrista«, temveč zaradi šušljanja, da je krščen Jud (krivo je bilo znanje hebrejščine), v sporu pa je bil tudi z Erazmom Rotterdamskim, ki je Aleandra cenil kot humanista, vendar je bil razočaran nad njegovo nezvestobo in sovražnostjo do njega. Aleandro je bil pozoren opazovalec razmer v nemškem prostoru, tako da njegova poročila v Rim predstavljajo dragoceno gradivo za razumevanje antipatičnega gledanja Rima na »barbarsko Germanijo«. Že pred začetkom reformacije je leta 1516 prepotoval cesarstvo severno od Alp. Papeža Leona X. je opozarjal, da Nemčiji grozi neurje z nepredvidljivo silovitostjo. Široki krogi čakajo na agitatorja in primerne parole, da udarijo proti papežu in kuriji. Nejevolja se nabira že zadnja desetletja. Nemci so prepričani, da so izkoriščani s strani kurije in da se jih zasmehuje kot dobrovoljne »zlate osle« (nem. *Goldesel*), ki jih je mogoče še naprej brez nevarnosti tepsti. To občutje osramočenosti in zagrenjenost na eni strani ter nacionalni ponos na drugi ne obetata dobrega, zato je svetoval naj »ne dražimo neubogljivih barbarov do krvi«. Pri tem je Aleandro mislil na *gravamina* – pritožbe, da je prostor cesarstva s strani Rima finančno izkoriščen, da je v korist Rima za Nemce v letih 1455–1521 padlo število nadarbin, časti in služb za dve tretjini, pa še pri teh je

sever ostal praznih rok. (Reinhardt 2016, 56) Takšne pritožbe sta obravnavala že državna zbornica leta 1497 v Freiburgu in leta 1500 v Augsburgu, pritožbe pa je uporabil tudi cesar Maksimilijan I. za svojo zunanjo politiko proti papežu, ko je izstopil iz Kambrejske lige, ki je bila usmerjena proti Beneški republiki.

Nasprotje med Rimom in nemškim prostorom je v svojih spominih ohranil tudi kardinal Tomaž Cajetan, ko je v zvezi z zaslišanjem Luthra 12. in 13. oktobra 1518 v Augsburgu Luthra označil za barbara, ki ni zvest ne sebi ne bližnjim (Reinhardt 2016, 98), za Luthra pa je bil Cajetan Italijan, za katere velja, da so zahrbtni, nastopajo z nasmehom, medtem ko pripravljajo tvoje uničenje (nem. *Untergang*) (Reinhardt 2016, 100).

Čeprav je šlo pri Luthrovem nastopu v Wormsu nominalno za versko vprašanje, so prišla do izraza nasprotja, ki so sicer bila del verskega vprašanja, ker je bila vera – religija neločljivo povezana s celotnim družbenim ustrojem in tako dala prevladujoč verski videz. In ravno eno od teh nasprotij, ne samo verskih, je bilo kulturno nasprotje med nemškim območjem in Rimom. Zaostrilo se je vprašanje pojmovanja humanistične civilizacije (rimske, italijanske) in »germanske« nekulture, neizobraženosti. Predvsem se je odrazil razkol v dotlej enotnem znanstveno-kulturnem gibanju, humanizmu: »nemški« humanisti proti »italijanskim«. Tudi odgovor (lat. *responsio*) papeževega teologa Sylvestra Prieriasa na Luthrovih 95 tez in Luthrov odgovor na *responsio* sta kazala, da gre za spor, pri katerem sta obe strani izhajali iz različnih premis ter z različnimi argumenti in se nista mogli sporazumeti niti glede osnov spora. Tako je Prierias operiral z Luthrom barbarom, Luther pa je v na papeža naslovljenem pismu spis Prieriasa označil kot »aroganten, čisto italijanski in tomistični dialog«, s čimer je bil izražen tudi boj za narodno čast. Nacionalni toni vejejo tudi v zvezi z gradnjo cerkve sv. Petra v Rimu, ko se Luther sprašuje, zakaj naj bi bil kult okrog gradnje Petrove cerkve dober, ko Nemci od tega nimajo ničesar razen stroškov in so jim lastne cerkve bližje kot bazilika v Rimu. (Reinhardt 2016, 90–91)

Ta razcep zelo dobro ilustrirajo Aleandrova poročila kuriji in papežu v Rim. Ne gre le za slike okolice, v kateri je deloval, pač pa odražajo tudi rimske poglede na nemški prostor ter osebno doživljanje tega prostora



kakor seveda tudi gledanje nemškega prostora na Rim. Obenem pa so njegova pisma in depeše tudi odlično pričevanje, kako je italijanski humanist in dober poznavalec Francije in Nizozemske v službi kurije ter papeža dojemal Luthra, njegove pristaše in mogočnike v nemških deželah Svetega rimskega cesarstva.

Tako med vrsticami najdemo kritiko kurije, da v odnosu do nemškega prostora ni imela izostrenega čuta. Kot primer navaja Friderika Modrega. Njegovo zamero naj bi si kurija nakopala v zvezi z neko nadarbino, ki si jo je za veliko denarja zagotovil Friderikov domnevno nezakonski sin. Ko je imel imenovanje že pri sebi, ga je na povratku v Bologni dohitela vest, da je to isto nadarbino dobil neki kardinal, česar knez ne more pozabiti. V tem je Aleandro videl glavni vzrok za knezovo podporo Luthru, saj da so »barbari glede vprašanja časti izredno občutljivi«. Pa še eno lastnost naj bi imeli: »[B]arbari se morejo hliniti bolj, kot bi jim človek prisojal.« Kot primer navaja škofa Albrechta v Mainzu in Friderika Modrega, ki da sta na smrt sprta zaradi oblasti nad mestom Erfurt, ko pa se srečata pred drugimi, se vedeta kot najboljša prijatelja. Pa še na nekaj je Aleandro opozarjal Rim: naj bodo odnosi med družinama obeh nasprotnikov, Hohenzollnerji in Wettinci še tako nevzdržni, se v eni točki oboji popolnoma strinjajo, in sicer v odporu do Rima in papeža. Vodilna misel njegovih poročil pred zasedanjem državnega zbora v Rim pa se je glasila: »[V]sa Nemčija je proti kuriji.« Kot naslednji vzrok odpora proti Rimu je označil razkošno življenje nemških škofov ter jezo zaradi nadarbin, ki so jih na nemškem dobivali Italijani. (Reinhardt 2016, 154–55)

Vse to bi mu bilo še nekako razumljivo, popolnoma nerazumljivo pa mu je bilo ravnanje profesorjev prava na univerzah, še posebej kanonskega prava, ki so bili proti Rimu in javni pristaši Luthra in so »tako neumni«, da zanj pridigajo in ga branijo, »čeprav Luther nenehno kriči, da je potrebno njihove spise sežgati od prve do zadnje črke«. Še bolj obupen kot pri juristih se mu je zdel neuspeh rimskih prizadevanj za »zlahtnjenje nemških barbarov« pri nemških humanistih. Ti, ko šele komaj obvladajo osnove gramatike, se že imajo za velike pesnike, predvsem pa odstopijo od nauka Cerkve, mednje pa je štel tudi Erazma

Rotterdamskega. Prav tako ni mogel razumeti, da so bili nad Luthrom navdušeni menihi, katerih način življenja je Luther odločno grajal. Tudi to si je Aleandro razlagal kot posledico sovraštva do Rima. Odpor proti Rimu in papežu je zaznal tudi med kleriki. Tiste, ki so ostali zvesti papežu, je našel le med takimi, ki so študirali v Rimu in so se tam navzeli »nekoliko bolj civiliziranega načina življenja«. Takšna je bila Aleandrova predstava o barbarih. Samokritike ali sprejemanja kritike z njegove strani ni bilo nobene. Videl se je kot pravega mučenca, ki vztraja v temni barbarski deželi, obdan s samimi sovražniki, pristaši Reuschlina, Luthra in Erazma Roterdamskega. Tožil je, da ga zmerjajo kot izdajalca *bonae litterae*, lepih znanosti, lizuna dvorjanov, branitelja menihov, rablja in zažigalca dobrih ter svetih knjig izpod peresa Luthra in Huttena itd. Tako je Aleandro dobro zaznal, da je postala zadeva Luther boj Nemčije proti Rimu in s tem proti Italiji in da je bil preko teh meja vsakršen sporazum nemogoč. (Reinhardt 2016, 157–59)

Poročal je tudi o odporu proti Rimu, ki se je ob državnem zboru v Wormsu odražal tudi na ulicah. Po njegovem ljudje sicer niso razumeli Luthrovih *sola fidae* in *sola gratia*, razumeli pa so ilustrirane letake (nem. *Flugblätter*), ki so prikazovali papeževo paktiranje s samim hudičem, cerkvene kneze na vislicah, obenem pa skrb za zveličanje duš, upanje, ki jim ga je vlival Luther (Reinhardt 2016, 159).

Tudi v Rimu so dojeli, da so na Luthrovo stran stopili vplivni nemški humanisti, v prvi vrsti Ulrich von Hutten, ki so ga slavili kot branitelja nemške časti (Reinhardt 2016, 136). Tako je tudi papež poslal dva humanista, nemškega dominikanca Johannesesa Ecka in Hieronima Aleandra kot poslanca za razširjanje bule o Luthrovi ekskomunikaciji. Niso pa dojeli, da so nasprotja podžigali tudi sami italijanski humanisti z zaničevanjem »rovtarskih« (nem. *hinterwädlerisch*) barbarov severno od Alp. Že koncem 15. stoletja so humanisti kot Conrad Celtis protestirali proti takemu podcenjevanju in proti temu, da bi morali biti Nemci hvaležni italijanskim humanistom za širjenje humanizma. Nasprotja so naraščala do »vehementnega nacionalizma, ki je šel daleč preko običajnih točk spora, kdo je koga kulturno obogatil ali pisal lepšo latinščino«. (Reinhardt 2016, 161) Med humanisti se na takšno raven ni spustil

Erazem Rotterdamski, ki pa ga je Aleandro tudi štel med tiste, ki sramotijo Rim, med glavnimi razlogi pa je bilo Erazmovo nasprotovanje zažiganju knjig, ki je bilo ena od Aleandrovih temeljnih strategij proti »krivoverstvu«.

Aleandro je bil odločen privrženec zažiganja knjig, kar očitno tudi v Rimu ni bilo samo po sebi umevno, kot je lahko razvidno iz njegovih poročil, zakaj pripisuje temu tako velik pomen:

Čeprav nas zakrinkani luteranci, ti podleži, ki trdijo, da zastopajo našo stvar, odvrtaajo od zažiga knjig, in sicer pod pretvezo, da mi naše nasprotnike, če je to sploh še mogoče, še bolj obračamo proti sebi, se je vendar pokazalo, da je to zdravilna in koristna zadeva. Prvič, ker na ta način prepoved dotičnih knjig pri Nemcih in drugih narodih veliko bolj odmeva kot naznanitev pristojnim cerkvenim uradom, čeprav to redno počnem. In drugič, ker se laiki, inficirani po pridigah in spisih v narodnem jeziku [nem. *volkssprachigen Schriften*] tega več kot tisočkratnega Arija, s pogledom na ogenj ki je zagorel z avtoriteto papeža in cesarja, veliko lažje ločijo od takšnih knjig. (Reinhardt 2016, 147)

Med »zakrinkane Luterance«, ki nasprotujejo sežiganju knjig, je štel tudi humanista Erazma Rotterdamskega.

Aleandro je pokazal dober čut za nemške razmere ob izidu papeževine bule o Luthrovem izobčenju, datirane s 3. januarjem 1521. V njem je izzvala grozo in jezo, ker se ni nanašala le na Luthra, temveč je vključevala tudi vse, »ki so javno in notorično sledili Martinu in mu javno, pred očmi vseh nudili pomoč, nasvet in naklonjenost, ga krepili v njegovi nepokorščini in upornosti ter preprečevali objavo bule z grožnjo izobčenja iz Cerkve«. Vsakomur je bilo jasno, da so bili mišljeni nemški knezi, za katere se je Aleandro trudil, da jih pridobi proti Luthru. V buli, ki je prispela v Nemčijo maja leta 1521, je bil ta del izpuščen. (Reinhardt 2016, 145–46)

Vendar je podobno »nerodnost« zagrešil sam, ko je triurno pridigo proti Luthrovim naukom na pepelnično sredo 13. februarja pred udeleženci državnega zbora in cesarjem (Friderik Modri je manjkal) zaključil z razlago, da so stanovi dolžni sprejeti papeževo obsodbo že zaradi

tega, ker so Karel Veliki in Otoni prejeli nemško cesarsko dostojanstvo od papeža in bi ga papež lahko tudi odvezel. Ravno to pa je bilo tisto, česar zbrani državni knezi niso želeli slišati. (Reinhardt 2016, 170)

*Albrecht Brandenburški* (Albrecht von Brandenburg, 1490–1545, nadškof v Mainzu in s tem volilni knez ter kancler države Svetega rimskega cesarstva, nadškof v Magdeburgu in apostolski administrator škofije Halberstadt. Ravno v času Luthrovega postopka v Rimu je bil leta 1518 imenovan za kardinala.)

Čeprav je bil Albrecht glavni sprožilec reformacije s prodajo odpadkov, s čimer je izzval Luthrovih 95 tez, ki jih je ta objavil 31. oktobra 1517, nikakor ni bil ne v ospredju ne v središču primera Luther. Pismo s tezami, ki mu ga je Luther poslal, je bilo odprto in registrirano 17. novembra. Škof se je obrnil za nasvet na teološko fakulteto univerze v Mainzu. Teologi niso zavzeli jasnega stališča proti tezam, temveč so svetovali, da naj škof zadevo posreduje Rimu, kar je ta tudi storil. S tem pa so Luthrove teze dosegle glavnega naslovljenca – papeža –, čigar avtoriteta in kompetence so bile poleg skrbi za zveličanje duš osrednja tema tez. Tako je že v začetni fazi zadeva Luther prešla na papeža, ki je dojel problematičnost tez, ki so presegle tako samo finančno vprašanje kakor tudi pomen nekega meniha, in že 3. februarja 1518 naložil generalu avguštincev eremita, Egidiju iz Viterba (Egidio da Viterbo), da naj zadevo uredi, kar pa se ni zgodilo. (Reinhardt 2016, 68) V zvezi z Luthrovim nastopom Wormsu, kjer je bil Albrecht navzoč, ni nikakršnih poročil o njegovi morebitni reakciji. Prav tako, čeprav je vso zadevo izzval, zaradi tega v svoji karieri ni utrpel nikakršne škode. Nemoteno je izpeljeval lastne načrte v duhu humanistično-renesančnega izobraževanja in kulture. V leto 1520 segajo Albrechtovi začetki univerze v mestu Halle, ko je kot njen začetek 28. junija 1520 ustanovil »novo ustanovo« (nem. *Neues Stift*), po zgledu univerze v Wittenbergu. Papeški privilegij je univerza prejela leta 1531. V ta namen je razvil tudi veliko gradbeno dejavnost in nastopil kot velik renesančni knez. V letih 1513–1541 je spremenil Halle iz srednjeveškega mesta v sijoče renesančno rezidenčno središče. Oltarje za prenovljeno cerkev so izdelali najbolj znani umetniki tistega časa – Albrecht Dürer, Matthias Grünewald, Hans Baldung Grien ter

Lucas Cranach starejši s svojo delavnico v Wittenbergu. Albrecht je plačeval z denarjem iz prodaje odpustkov in z velikimi zadolžitvami, kar ga je prisililo, da se je zaradi velikih dolgov leta 1541 moral umakniti iz rezidence Halle ter ustanovo (nem. *Stift*) Magdeburg z velikimi posestvi prepustiti protestantskim stanovom. (»Albrecht von Brandenburg« s. d.)

*Lucas Cranach starejši*, od leta 1505 dvorni slikar na dvoru Friderika Modrega. Naslikal je pomembne ljudi tistega časa iz obeh taborov, katoliškega in protestantskega, tako leta 1529 tudi nadškofa Albrehta, Martina Luthra, Filipa Melanchtona in Friderika Modrega. (»Lucas Cranach der Ältere« s. d.)

## Zaključek

Na državnem zboru v Wormsu si seveda nihče ni mogel predstavljati, da bo mesto Halle čez trideset let prešlo v protestantizem, da bo Albrecht preganjan ter da bo večina umetnikov, ki jih je kot mecen financiral, uničenih. Prav tako ne, da bo prva stoletnica nabitja teze leta 1617, na pragu tridesetletne vojne, izpadla zelo protirimsko in borbena, da bo dvestoletnica leta 1717 v takratni politični realnosti zelo spravljiva, da bosta tristoletnica leta 1817 in štiristoletnica leta 1917 v znamenju nemškega nacionalizma, kakor tudi ne, da bo šele petstoletnica leta 2017 skušala realno prikazati dogajanje začetkov reformacije. Tokrat so se razmere bistveno razlikovale od tistih ob prejšnjih obletnicah. Tudi nekdanja protestantska družba je v veliki meri sekularizirana, vera v Boga in v moč hudiča, ki sta bili osnova dogajanja v času začetkov reformacije, ter strah pred koncem sveta in skrb za zveličanje po smrti so ji postali tuji. Nacionalizmi so potisnjeni na področje nevrednot. Edini pojem iz zakladnice podob sovražnika je ostal papež, vendar tudi ta še komaj kje uživa ta »sloves«. Sovražno odklanjanje rimskokatoliške Cerkve je v nekaterih sredinah sicer še živo, nikakor pa ne več prevladujoče. Kaj torej sploh še ostaja od Wormsa? Nedvomno nova spoznanja, da ni več poslušna za črno-belo predstavljanje zmagovalcev in poražencev. Da so prav v Wormsu 17. 18. in 19. aprila 1521 na dan privrela vsa nakopičena

družbena nasprotja, ki jih konkretno ni bilo mogoče ne naštetih ne izreči, ki pa so zahtevala reforme in spremembe. Vprašanje reform ne v Cerkvi ne na državnem zboru v Wormsu ni bilo vprašljivo, odprto je ostalo le, kako jih izvesti. Jasno se je pokazalo, da sicer uveljavljeni načini urejanja ne delujejo več, da izobčenje kot sredstvo ne deluje več.

Luthrov upor je veljal proti papežu in kuriji kot edini merodajni in nezmotljivi oblasti v Cerkvi. Luthrova izjava na zaslišanju v Wormsu, da se lahko motijo papež in tudi koncili, je bila nedvomno prelomna za nadaljnje krščansko družbeno življenje in za bodočnost Svetega rimskega cesarstva. Tudi po Luthru »edina avtoriteta«, *Sveto pismo*, pač ni dajalo konkretnih podlag za življenje cerkva in družbe. Tudi z ustanovitvijo novih protestantskih cerkva so ostale avtoritete, svetne oblasti, ki so urejale cerkveno življenje. Pa tudi to ni bilo nekaj novega, saj so svetni vladarji že dotlej imeli pomembne kompetence v verskih zadevah, cerkveni dostojanstveniki, mnogi opatje in škofje v Svetem rimskem cesarstvu ter sam papež, pa so opravljali posvetne vladarske službe. To se tudi z reformacijo ni spremenilo, saj je tako v katoliških kot protestantskih deželah cerkveno in versko življenje ostalo najtesneje povezano s političnimi oblastmi.

Strah pred širšimi nemiri prebivalstva je bil eden pomembnih dejavnikov na državnem zboru v Wormsu, nihče pa si seveda ni mogel predstavljati velikih kmečkih uporov čez nekaj let, ki so vplivali – mimo *Svetega pisma* – tudi na razvoj reformacije. Prav tako ne, da bodo zaradi predstav o moči hudiča v naslednjih desetletjih in stoletjih gorele – ne knjige, temveč – čarovnice, pred katerimi je strah širil tudi Luther. Znano seveda tudi ni moglo biti, da bo veliko stvari v »rimski« Cerkvi, ali bolje v »Reichskirche« v Svetem rimskem cesarstvu, teklo vzporedno s protestantskimi cerkvami.

Nedvomno pa je v Wormsu leta 1521 zmagal partikularizem nad univerzalizmom. Čeprav je bilo lahko Luthrovo sklicevanje na *Sveto pismo* pojmovano kot sklicevanje na univerzalno krščansko osnovo, je z njegovim prevodom, ki ga je začel prav neposredno po nastopu v Wormsu na gradu Wartburg, tudi to osnovo partikuliralo. Šlo je namreč za prevod v jezik, ki je branje omogočil najširšim plastem ljudi z znanjem nemšči-

ne, ne pa tudi drugim jezikovnim skupinam. Šlo je za prevod, v katerega je Luther vključil svojo teologijo. Kot dokazuje Göttert, je Luther svoje nazore vnesel pri prevajanju opravičenja v Pavlovem *Pismu Rimljanom*: »Menimo namreč, da človek doseže opravičenje po veri, brez del postave,« (Rim 3,28) Luther prevede »allein aus dem glauben«, pri čemer *allein* doda. Tudi glede »sola scriptura« se ne gre slepiti, da takšne *Biblije* ni. Imamo le tolmačeno (nem. *gedeutete*) *Biblijo*. Takšno tolmačenje je mogoče demonstrirati na prevodu, ja, sam prevod sili v tako tolmačenje. In to je Luther storil. Ne le z besedico »allein«, temveč tudi starozavezna nanašanja na Kristusa ne stojijo vedno tako v originalu, kot je prevajal Luther. (Göttert 2017, 385–86)

Dogodku v Wormsu 17.–25. aprila 1521 je sledila petstoletna zgodovina, ko so bile udejanjene takratne silnice, čeprav nedvomno drugače, kot so si to predstavljali takratni udeleženci, zavezniki in nasprotniki. Šlo je za velik in pomemben prelomni dogodek.

Nenazadnje ne gre spregledati, da je Luther nastopil v državnem zboru, v katerem je bila zastopana cela država Svetega rimskega cesarstva, od severnega morja do rek Mure, Sotle in Kolpe na jugu. Neposredno sta bila navzoča vsaj dva moža, tesno povezana s slovenskim jezikovnim in kulturnim prostorom, Peter Bonomo in Žiga Herberstein (Bergstraesser 1969). Peter Bonomo (1458–1546) je z Aleandrom sodeloval pri izdelavi wormškega edikta. Da bi bil Bonomo med »poglavitnimi pobudniki (artefici) wormskega edikta« in da se je »Bonomo pogajal s saškim volilnim knezom Friderikom in ga skušal pregovoriti, naj Luthru odtegne svojo zaščito, če ne prekliče naukov, proglašanih za herezijo«, je hudo vprašljivo, saj Bonoma nobena od v tej razpravi uporabljenih knjig ne omenja. Da je bil »eden stalnih članov odbora, ki je redigiral wormški edikt«, lahko drži, da pa je »sam sestavil latinsko besedilo edikta« (Simoniti 1979, 232<sup>1</sup>), drugje nisem zasledil. Na wormškem državnem zboru pa je bil navzoč tudi Žiga Herberstein (1486–1566). (Bergstraesser

1 Simoniti povzema po: Gerhard Rill, »Bonomo, Pietro,« *Dizionario Biografico degli Italiani 12: Bonfadini–Borrello*, ur. Alberto Maria Ghisalberti (Rim: Istituto della Enciclopedia Italiana fondata da Giovanni Treccani, 1970), 341–46.

1969) Vsekakor je bil preko njiju, sočasno ali pa tudi kasneje, slovenski prostor neposredno seznanjen s tem velikim dogodkom v Wormsu.

## LITERATURA

- Brunner, Peter. 1961. *Nikolaus von Amsdorf als Bischof von Naumburg: Eine Untersuchung zu Gestalt des evangelischen Bischofsamtes in der Reformationszeit*. Güntersloh: Bertelsmann.
- Göttert, Karl-Heinz. 2017. *Luthers Bibel: Geschichte einer feindlichen Übernahme*. Frankfurt ob Majni: S. Fischer Verlag.
- Reinhardt, Volker. 2016. *Luther, der Ketzer: Rom und die Reformation*. München: Verlag C.H. Beck.
- Roper, Lyndal. 2016. *Martin Luther: Renegade and Prophet*. London: Bodley Head/Penguin Random House. Nemška izdaja: *Der Mensch Martin Luther: Die Biographie*. Frankfurt ob Majni: S. Fischer Verlag.
- Schilling, Heinz. 2017. *Martin Luther Rebell in einer Zeit des Umbruchs: Eine Biographie*. München: Verlag C.H. Beck.
- . 2020. *Karl V.: Der Kaiser, dem die Welt zerbrach*. München: Verlag C.H. Beck.
- Simoniti, Primož. 1979. *Humanizem na Slovenskem in slovenski humanisti do srede XVI. Stoletja*. Ljubljana: Slovenska matica.

## SPLETNI VIRI

- »Albrecht von Brandenburg.« S. d. *Wikipedia: Die freie Enzyklopädie*. [https://de.wikipedia.org/wiki/Albrecht\\_von\\_Brandenburg](https://de.wikipedia.org/wiki/Albrecht_von_Brandenburg)
- Bergstraesser, Dorothea. 1969. »Herberstein, Sigmund Freiherr von (Reichsfreiherr 1537).« V *Neue Deutsche Biographie* 8: 579–80. Spletna verzija. <https://www.deutsche-biographie.de/pnd118710656.html#ndbcontent>
- »Lucas Cranach der Ältere.« S. d. *Wikipedia: Die freie Enzyklopädie*. [https://de.wikipedia.org/wiki/Lucas\\_Cranach\\_der\\_Ältere#Werke\\_\(Auswahl\)](https://de.wikipedia.org/wiki/Lucas_Cranach_der_Ältere#Werke_(Auswahl))
- »Wormser Edikt.« S. d. *Wikipedia: Die freie Enzyklopädie*. [https://de.wikipedia.org/wiki/Wormser\\_Edikt](https://de.wikipedia.org/wiki/Wormser_Edikt)



## JEZIK KOT POSODA DUHA PRI LUTHRU IN TRUBARJU

FANIKA KRAJNC-VREČKO

Inštitut za slovensko literaturo in literarne vede ZRC SAZU  
Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani (v pokoju)  
fanika.vrecko@guest.arnes.si

Razprava osvetljuje pojmovanje oz. razumevanje narodnega jezika nemškega reformatorja Martina Luthra in najpomembnejšega slovenskega reformatorja Primoža Trubarja. Oba utrjujeta biblično besedilo v novodobnih evropskih jezikih: Luther v novi visoki nemščini, Trubar v slovenskem jeziku, ki se do njegovih tiskanih besedil poprej ni pojavljal v knjigah. Oba avtorja sta izdelala vsak svoj jezikovni program, ki ju je mogoče vzporejati ter iz njiju prepoznati jezikovni nazor obeh protestantov, ki temelji na spoznanju, da se je Bog poslužil jezikov, ko je hotel, da se evangelij širi med vse ljudi. Zato vsak na svoj način utemeljujeta rabo maternega jezika kot sredstva, po katerem se uteleša Božji Duh.

*Ključne besede:* Martin Luther, Primož Trubar, Biblija, prevajanje, jezikovni nazor, teološka antropologija

### **Luther and Trubar's View on Language as the Vessel of the Spirit**

The discussion sheds light on the conception and understanding of the national language of the German reformer Martin Luther and the most important Slovenian reformer Primož Trubar. Both authors consolidate the biblical text in early modern European languages: Luther in the New High German and Trubar in the Slovene language, which had not appeared in books until the publication of his printed texts. They each developed their own language programme that can be compared and from which both Protestants' view on language can be discerned, which was based on the realization that God used languages when he wanted the gospel to spread among all people. Therefore, they each in their own way justify the use of the mother tongue as the means through which the Spirit of God is embodied.

*Keywords:* Martin Luther, Primož Trubar, Bible, translating, view on language, theological anthropology

Ko govorimo o vzniku reformacijske misli v evropskem 16. stoletju in z njo povezane vloge narodnih jezikov, ki so s prevodi *Biblije* postavili mejnike tiskani besedi, se zdi, da ni mogoče povedati ničesar več, da je o tem že vse zapisano. Vendar je z razdalje petsto let še vedno mogoče razmišljati o tem, zakaj je bil narodni jezik tako usodnega pomena v utemeljevanju odnosa med Bogom in človekom pri dveh za naš prostor pomembnih reformatorjih, in to pri nemškem reformatorju Martinu Luthru ter slovenskem protestantu in najpomembnejšem reformatorju Primožu Trubarju. Nemški reformator Martin Luther (1483–1546) je vse svoje življenje iskal milostnega Boga, da bi ga odrešil, in v tem svojem iskanju ustvaril številne teološke razprave, predvsem pa sprožil odločilne spremembe, ki so pripeljale do zahodnega razkola v Cerkvi in do velikih družbenih sprememb v zgodovini Evrope. Slovenski reformator Primož Trubar (1508–1586) pa, kot da je tega milostnega Boga že našel, je vse svoje življenjske moči zilil v uresničitev enega samega cilja: vedenje o tem milostnem Bogu posredovati svojemu preprostemu človeku in ga s tem postaviti v odnos z Bogom, s svetom in samim seboj. Posledice Trubarjevih prizadevanj ne dosegajo Luthrovega delovanja, vendar so enkratne in neponovljive za duhovno ter kulturno zgodovino Slovencev. Zaradi njegovih pastoralno-teoloških vzgibov ga moramo poleg vseh drugih kategorij presojati predvsem v luči njegovega duhovnega delovanja, ki je spontano privedlo do vznika slovenske tiskane besede. Ko smo v naslovu zapisali tezo o jeziku kot posodi Duha pri Luthru in Trubarju, smo s tem nakazali, da bomo v nadaljevanju iskali sorodnosti in razhajanja v pojmovanju obeh avtorjev o tem vprašanju. Za izhodišče nam bosta služili dve temeljni Luthrovi besedili, in sicer njegova *Poslanica o prevajanju* (*Sendbrief von dolmetschen*) iz leta 1530 in poslanica *Mestnim svetnikom vseh mest nemške dežele, da morajo ustanavljati in vzdrževati krščanske šole* (izbrano drugo poglavje o pomenu poznavanja jezikov izvirnika) iz leta 1524<sup>1</sup> ter Trubarjevi nemški predgovori, predvsem predgovor k prevodu *Nove zaveze Ta prvi deil tiga noviga te-*

1 Na oba Luthrova spisa se bomo sklicevali po slovenskem prevodu Božidarja Debenjaka: *Poslanica o prevajanju* (1530) v Luther (1530) 2002, 45–58; »Pomen jezikov izvirnika« v Luther (1524) 2002, 59–66.

*stamenta* iz leta 1557.<sup>2</sup> Iz omenjenih spisov moremo prepoznati odnos avtorjev do *Svetega pisma (Scriptura)*, na njem temelječe vere (*fide*) in do maternega jezika kot antropološke simbolne kategorije.

### **Božji Duh deluje v človeku in jezik je sredstvo, po katerem se Duh razodeva**

Človek je v svoji bivanjskosti bitje odnosa, je simbolno bitje. Teologija človeku razlaga božje razodetje in človek Boga sprejema v sedanjosti; tako govorimo o človeku in njegovem odnosu do Boga, ki se kaže in izraža v govorici, zato se mora božja govorica nenehno prilagajati človekovi, in sicer v določeni kulturi in v tistih okvirih, ki jih je človek sposoben ter pripravljen sprejeti. Le tako bo lahko človeška govorica posamezniku približala božjo, ki je bila človeku v različnih časih bolj ali manj odtujena. Tega so se zavedali misleci, ki so se skozi stoletja ukvarjali s človekom in z njegovim odnosom z Bogom, zato so tudi reformatorji razvili poseben odnos do jezika, ki je osnovno sredstvo posredovanja božje govornice, izražene v *Svetem pismu*. Ko Luther razmišlja o besedilu *Biblije*, v katerem se Bog razodeva človeku, razvija svojo misel o jeziku kot sredstvu Svetega Duha:

[Č]eprav je evangelij prišel in dnevno prihaja po Svetem Duhu, je vendarle prišel po sredstvu jezikov in se je po le-teh krepil ter se mora po njih ohranjati. Zakaj takoj, ko je Bog hotel, da evangelij po apostolih pride po vsem svetu, je za to dal 'jezike' (Apd 2,4ss). [...] Nihče ni vedel, zakaj je Bog dal jezikom, da se razvijejo, dokler nismo še zdaj videli, da se je to zgodilo zavoljo evangelija. (Luther [1524] 2002, 60)

To Luthrovo trditev nazorno dopolnjuje Barthova razlaga *Pisma Rimljanom* (8,11), kjer pravi, da

- 2 Trubarjev nemški predgovor k *Ta prvi del tega novega testamenta* iz leta 1557 navajamo po Vrečko 2011, pismo ljubljanskemu cerkvenemu odboru z dne 19. marca po Vrečko in Krajnc-Vrečko 2015.

evangelij nikjer in nikoli ne obstaja sam po sebi, ampak vedno v določenih časih in okoliščinah; vedno v določenih osebah kot poslancih, ki ga sporočajo, in v določenih osebah, ki sporočilo sprejemajo (Barth [1956] 2002, 189).

Kakor torej svetopisemsko sporočilo ne more živeti brez človeka posredovalca in sprejemnika, tako tudi ne more zaživeti brez jezika.

Tega se v polnosti zaveda Trubar, ki trdno verjame, da je znanje jezika – maternega in tujega – ena največjih vrednot, je dar Svetega Duha, dan človeku po božji milosti. Poznavanje jezika v sebi čuti kot najvišjo božjo milost in navdih Svetega Duha. V nemškem predgovoru k *Ta prvem u delu tige Noviga testamenta* pravi ([1557] 2011, 44): »Bog mi je dal milost in navdih, da sem katekizem, druge pesmi, pridigo o pravi veri ter njeni veljavi in šolske tablice, iz katerih se mladi Slovenci lahko naučijo brati, v kratkem času dokončal.« Svoje poslanstvo uresničuje in izpolnjuje s posredovanjem jezika njemu zaupanemu človeku, rojaku, ki mu bo zapisani jezik, tiskana beseda, odkrival božje skrivnosti. »Zaupam vsemogočnemu Bogu, da bo po tem našem preprostem jeziku in pisavi pri vas – njegovih izbrancih – dosegel, kar je njegova volja, vam odprl oči duha in razuma ter razsvetlil vaše mračno in nevedno srce, da boste videli in spoznali pravega odrešenika.« (str. 56) Trubarjev ponavljajoči se izraz za »preprostega« človeka se, kot vidimo, opira tudi na »preprosti« jezik, jezik neukega izkoriščenega ljudstva, ki mu s tiskano besedo šele odpira svet širše omike.

### **Za razumevanje Svetega pisma je potreben razumljiv jezik, jezik preprostega človeka**

Tako Luther kot Trubar se v iskanju teološkega izraza, ki ga prinaša biblična govorica, opirata na vsakdanjo govorico svojega okolja. Luther, ki se v *Poslanici o prevajanju* brani pred kritiki, izpostavlja svoj položaj doktorja teologije in svojo pravico presojanja ustreznosti bibličnega izraza v duhu nemškega okolja.

[N]i treba črk v latinskem jeziku spraševati, kako naj govorimo nemško, kakor to počno ti osli, temveč je treba o tem vprašati mater v hiši, otroke na ulici, preprostega moža na trgu in tem gledati v gofljo, kako govore, in po tem prevajati, tedaj bodo oni razumeli in opazili, da se z njimi govori nemško. (Luther [1530] 2002, 51)

Trubar je v iskanju teološkega izraza skromnejši, čeprav se z vso odgovornostjo zaveda svojega početja. Avtonomije slovenskega jezika ne razume zgolj v nadomestilu domače besede za tujo, temveč jo povezuje s celotno narodovo dušo (Rajhman 1977, 124). Po načelu razumljivosti mora govoriti v jeziku svojih bralcev in pred očmi ima predvsem bralčevo ukaželjnost in njegovo potrebo po božji besedi. S svojo teološko govorico, ki jo moramo razumeti v širšem kontekstu kulture 16. stoletja, je preko pridige in kateheze ustvaril možnosti za nadaljnjo kulturno rast slovenstva.

V tem prevodu sem se trudil z besedami in obliko, da bo lahko razumljiv vsakemu Slovincu, naj bo to Kranjec, Spodnje Štajerec, Korošec, Krašovec, Istran, Dolenc ali Bezjak. Zaradi tega sem se držal slovenske kmečke govornice in jezika, kot ga govore na Raščici, kjer sem bil rojen. Nenavadnih in hrvaških besed sem se izogibal, pa tudi novih si nisem izmišljeval. Če pa je ali pa bo na nekaterih mestih zapisano in prevedeno skrivnostno, tega nisem kriv jaz ali drugi prevajalci, temveč je krivda pri evangelistih [...]. (Trubar [1557] 2011, 55)<sup>3</sup>

Pri obeh avtorjih morem prepoznati vlogo posredovalca božje besede v razumljivem jeziku. Ko prvi gleda v usta človeku na ulici in se drugi drži slovenske kmečke govornice, oba izkazujeta svojo podrejeno vlogo posredovalca evangelija najširšemu krogu in ne učitelja, kot bi bilo pričakovati na osnovi njune vloge profesorja oziroma pastorja.

## Jezikovni nazor obeh reformatorjev

Oba avtorja se zavedata svoje vloge v posredovanju prevodnega dela bralcu, pri čemer vsak po svoje izpričujeta svoj jezikovni nazor. Luther

3 Tj. Vrečko 2011, 55.

ga z odločno samozavestjo utemeljuje v vsej *Poslanici o prevajanju*, ko zavrača svoje nasprotnike in njihovo »oslovsko umetnost« ter zagovarja svoj pristop, ki temelji na duhu časa in prostora, v katerem živi. Že *Poslanica o prevajanju* sama je nastala kot obramba proti napadom in očitkom, da je *Sveto pismo* prevajal »po duhu« in ne »po črki«. Zato se je suvereno branil in tudi z grobianizmi svojega časa, ki niso bili nič nenavadnega, obsojal papistične sodobnike ter zavračal njihove očitke.

In zdaj, če bi hotel angelove besede prevesti po črki, po oslovski umetnosti [...]. Zato moram tu pustiti v kraj črke in raziskati, kako nemški mož izrazi tisto, kar hebrejski mož meni [...]. Zakaj kdor hoče prevajati, mora imeti veliko zalogo besed, da bi mogel izbirati, če bi katera ne zvenela na vseh mestih prav. (Luther [1530] 2002, 53)

Trubarjev jezikovni nazor izhaja iz njegovega prepričanja, da je njegova temeljna vloga posredovanje božje besede in spoznavanje božjih resnic preprostemu rojaku, ki bo razumel njegov jezik. Že v predgovoru k prvi slovenski knjigi iz leta 1550 se zaveda svoje pionirske prevajalske vloge in spodbuja bralca, da premišljeno sprejme svoj materni jezik:

Ne ustraši se, če se ti bo sprva zdelo nenavadno in težko, temveč beri in piši ta jezik tako, kot sem ga nekaj časa tudi sam. Kmalu boš spoznal in občutil, da je tudi ta naš jezik prav tako kot nemški blagozvočen ter primeren za pisanje in branje. (Trubar [1550] 2011, 15)<sup>4</sup>

Podobno kot Luther v *Poslanici o prevajanju* tudi Trubar v pismu ljubljanskemu cerkvenemu odboru marca 1560 pojasnjuje, kako je iskal izraze in zakaj se je odločal za tiste, ki jih je končno uporabil v svojem prevodnem jeziku: »Lahko bi prevedel in postavil za uržah vzrok, za gnado milost, za milost pomilosardiju, za ferdamnene pogublene ali zgublene, za trost utisanje, za nuc prid, za leben život, za erbsčina dedina, za lon plačja, za štima glas itd., kakor sem nekatere teh besed tudi rabil. Vendar sem hotel ostati pri preprostem kranjskem jeziku.« (Trubar [1560] 2015, 63)<sup>5</sup> Ko njegov odnos do jezika kot antropološke kategorije v človekovi

4 Tj. Vrečko 2011, 15

5 Tj. Vrečko in Krajnc-Vrečko 2015, 63.

simbolni bivanjskosti presojamo širše, ugotavljamo, da njegov jezikovni nazor izvira iz širšega razumevanja kulturnega okolja, v katerem živi njegov preprosti človek. Ni mu namreč vseeno, s katerimi izrazi bo temu svojemu človeku posredoval verske resnice, ki ga bodo dvignile nad njegovo 'ubogo preproščino'. Ubog in preprost po Trubarju ni človek v današnjem pomenu besede, ampak je ubog tisti njegov človek, ki ne pozna evangelija in nima možnosti poslušati božje besede v maternem jeziku. Prav to uboštvo pa spodbuja avtorja, da goji poseben čustveni odnos do jezika, ki bo omogočil prehod iz nevednosti v območje božje milosti in posledično širše omike.

### *Čustven odnos do jezika in potreba po njegovi rabi*

Luthrov človek takratnega nemškega okolja ni izpostavljen tolikšnemu pomanjkanju in zatiranju kot Trubarjev, vendar do njega goji enaka čustva in se mestoma popolnoma razneži, ko piše o svojem rojaku in njegovem čutenju:

Jaz pa tudi hočem ponemčiti [...] kakor jaz hočem [...]. Ne vem pa, ali se da beseda »ljubi« [ti ljuba Marija, ljubezniva Marija] tudi tako prisrčno in smiselno izraziti v latinščini ali v drugih jezikih, da tako seže v srce in zveni skozi vse čute, kot je to v našem [tj. nemškem] jeziku. (Luther [1530] 2002, 52–53)

Glede na svojo vlogo predavatelja se zaveda tudi širše rabe jezika, ne zgolj nemškega, ampak tudi »svetih jezikov« svojega časa, ki jih mora poznati izobraženi del prebivalstva. Odnos do jezika mora temeljiti na zavedanju o njegovem pomenu in njegovi rabi, ki jo je treba nenehno gojiti.

Jeziki so nožnica, v kateri tiči ostrina Duha. So posoda, v kateri se shranjuje ta napoj. So shramba, v kateri leži ta hrana. In kakor kaže evangelij sam, so košare, v katerih se shranjujejo ti hlebi in ribe in koščki (Mt 14,20). Da, če bi po nemarnem [...] opustili jezike, ne bomo izgubili samo evangelija, temveč bomo tudi končno prišli do tega, da ne bomo znali prav govoriti ali pisati ne latinsko ne nemško. (Luther [1524] 2002, 61)

V tem duhu je že pred *Poslanico o prevajanju* nastalo Luthrovo besedilo, namenjeno *Mestnim svetnikom vseh mest nemške dežele, da morajo ustanovljati in vzdrževati krščanske šole*, katerega del je v tej razpravi obravnavano besedilo *Pomen jezikov izvirnika* (Luther [1524] 2002, 59–66).

O Trubarjevem čustvenem odnosu do jezika na tem mestu ne govorimo prvič, saj se skozi mnoga njegova besedila kaže ta odnos, ki tudi avtorja samega postavlja v luč dobrotljivega učitelja svojega neukega ljudstva, ki mu je glavno vodilo duševni blagor tega ljudstva:

Bog ve, da sem že takrat, ko sem pri vas iz latinskih in nemških knjig pridigal v slovenskem jeziku, pogosto vzdihoval ter prosil Boga, naj se zaradi posvečenja svojega imena ter širitve božjega kraljestva usmili tudi našega ubogega, preprostega slovenskega ljudstva ter mu tako kot ostalim narodom podari veliko milost in srečo, da piše in bere v svojem jeziku, da bi se *Sveto pismo* pa tudi druge dobre krščanske knjige lahko pravilno prevedle ter natisnile v slovenskem in hrvaškem jeziku. (Trubar [1557] 2011, 41)<sup>6</sup>

Pravi razlogi za prevajanje *Biblije* v slovenski jezik izhajajo torej iz socialnih, kulturnih in religioznih razmer okolja njegovega človeka: »Kako naj se kristjan tolaži v skrajnih stiskah, kot so: uboštvo, dolgotrajna bolezen, preganjanje, beda, težki zapori, hude bolečine in smrt.« (Trubar [1557] 2011, 42)<sup>7</sup> Bralec more prepoznati tega ubogega zatiranega človeka, ki mu je namenjena verska knjiga, da bo iz nje črpal moč in tolažbo. Sam se počuti poklicanega, da temu človeku pomaga, in to s knjigo v domačem jeziku, vendar je za uspeh posredovane dobrine maternega jezika vse odvisno od vaje in rabe tako kot pri vseh drugih jezikih in pisavah.

Nemec, ki se razen nemškega jezika ni naučil nobenega drugega jezika in pisave, nikoli ne bo znal pravilno brati in izgovarjati latinskega ali italijanskega jezika, pa čeprav bo napisan ali natisnjen v lepi nemški pisavi.

6 Tj. Vrečko 2011, 41.

7 Tj. Vrečko, 2011, 42.



[...] Zato, kot že poprej menim, da bo uspešnost pisanja in branja našega jezika odvisna samo od vaje in uporabe. (Trubar [1557] 2011, 44)<sup>8</sup>

Jezik torej mora živeti, le tako bo dosežen njegov namen.

### **Luhtrava samozavest in Trubarjeva skromnost razkrivata duh časa ob rojstvu jezika**

Ko primerjamo odnos obeh reformatorjev do jezika, ne moremo mimo okoliščin, v katerih sta ustvarjala, in duha časa, v katerem so nastajali njihovi spisi. Gre za dva reformatorja, zrasla iz istega zgodovinskega konteksta (Vinkler 2019, 60–65), vendar pripadnika različnih etničnih skupin in v različnih položajih na družbeni ter cerkveni lestvici. Učeni menih doktor Luther v teologiji seveda predstavlja neprimerno višjo avtoriteto kot preprosti pastor Trubar, vendar je njegov pogled na svet in njegovo vlogo v njem soroden. Oba v prevodnem delu živita za čistost besede, ki črpa iz *Svetega pisma*, pri čemer pa se razkriva njuna povsem različna družbena pogojenost pa tudi njuna narava. Luther se zaveda svoje avtoritete, zato more samozavestno zavračati svoje nasprotnike:

A kaj mi mar, če norijo ali besnijo? Ne branim jim, naj ponemčijo, kar hočejo. Jaz pa tudi hočem ponemčiti, a ne, kakor bi hoteli oni, temveč kakor jaz hočem. Kateri tega ne sprejema, naj mi pusti in obdrži svoje mojstrstvo zase. (Luther [1530] 2002, 52)

Trubar pa, nasprotno, izkazuje svojo ponižnost in odvisnost od avtoritet, od katerih bo odvisno, ali bodo njegovi spisi sploh zagledali luč sveta.

Iskreno pa vas prosim, da mi vse pomanjkljivosti ali napake pri besedah in črkah, ki jih boste zasledili v tej knjigi, s krščanskim čutom čim prej sporočite, da bom v bodoče pri prevajanju in pisanju znal tem bolje ravnati. (Trubar [1557] 2011, 55)<sup>9</sup>

8 Tj. Vrečko 2011, 44.

9 Tj. Vrečko 2011, 55.

V tem se kaže odločilna razlika med obema avtorjema, ki sta tudi s svojim prevodnim delom soustvarila dva sodobna evropska jezika.

## Sklep

Jezik kot osnovno simbolno sredstvo človekove komunikacije skozi tisočletja zaznamuje tako posameznika kot etnične skupine in narode. V krščanstvu pa je jezik tudi teološka kategorija, preko katere se Bog razodeva človeku. Ko smo pri Luthru in Trubarju iskali potrditev za zastavljeno tezo, da je jezik posoda Duha, smo v njunem času in prostoru prepoznavali njun odnos do jezika, ki je bil v binokotnem dogodku vdihnen apostolom (Apd 2,3–5), da bi evangeljsko resnico ponesli med vse narode (Rim 15,6). Njun odnos do jezika temelji na zavedanju o vlogi in pomenu maternega jezika v posredovanju verskih resnic krščanskemu človeku njunega časa. Luther je svoje teze o jeziku gradil na *Bibliji* in skušal dokazati, da je le-ta namenjena preprostemu ljudstvu in ne le izbrancem. S prevodom *Biblije* in številnimi drugimi teološkimi spisi je oče nove visoke nemščine. Trubar je vse svoje delo posvetil širjenju krščanske vere med svojimi rojaki, zato je Slovencem tudi dal knjigo v narodnem jeziku. Po katekizmu in abecedniku je največ svojega dela namenil prevajanju *Svetega pisma*, pri čemer je sproti gradil svoj odnos do prevajanja v materni jezik, ki je postal zibelka slovenske tiskane besede in slovenske omike.

## LITERATURA

- Barth, Karl. (1956) 2002. *Kratka razlaga Pisma Rimljanom*. Prev. Marko Urbanija. Ljubljana: Logos.
- Luther, Martin. (1524) 2002. Mestnim svetnikom vseh mest nemške dežele, da morajo ustanavljati in vzdrževati krščanske šole [II. Pomen jezikov izvornika]. V *Tukaj stojim: teološko politični spisi*. Ur. in prev. Božidar Debenjak. Temeljna dela. Ljubljana: Krtina.
- . (1530) 2002. Poslanica o prevajanju. V *Tukaj stojim: teološko politični spisi*. Ur. in prev. Božidar Debenjak. Temeljna dela. Ljubljana: Krtina.

- Rajhman, Jože. 1977. *Prva slovenska knjiga v luči teoloških, literarnozgodovinskih, jezikovnih in zgodovinskih raziskav*. Ljubljana: Partizanska knjiga.
- Trubar, Primož. (1550) 2011. Nemški predgovor h Catechismus In der Windifchenn Sprach. V Vrečko, 9–16.
- Trubar, Primož. (1557) 2011. Nemški predgovor k Ta prvi del tega novega testamenta. V Vrečko 2011, 17–58.
- Trubar, Primož. (1560) 2015. Ljubljanskemu cerkvenemu odboru, 19. marca. V Vrečko in Krajnc-Vrečko, 61–64.
- Vrečko, Edvard, ur. 2011. *Zbrana dela Primoža Trubarja 11: Primož Trubar; nemški spisi 1550–1581*. Ljubljana: Pedagoški inštitut. <https://www.doi.org/10.32320/978-961-270-098-0>
- Vrečko, Edvard, in Fanika Krajnc-Vrečko, ur. 2015. *Zbrana dela Primoža Trubarja 10: Primož Trubar; pisma*. Ljubljana: Pedagoški inštitut. <https://www.doi.org/10.32320/978-961-270-230-4>
- Vinkler, Jonatan. 2019. »Trubarjeva Biblija v kulturnozgodovinskem kontekstu – med prevajanjem in pisanjem.« *Stati inu obstatu* 15 (29): 59–87.



## DEMASKIRAJOČE TEDENDENCE: *ABADON*

CVETKA HEDŽET TÓTH (†)

Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani

Arthur Schopenhauer (1778–1860) je nedvomno zelo samosvoj mislec, ki združuje tako uporništvo kot svetništvo, asketstvo in prefinjen občutek za čutnost. Upira se ustaljenemu redu, bodisi družbenemu ali notranjemu, tradiciji in merilom razsvetljenske misli, ki so moderno očitno čedalje bolj soočale z dilemami, kako misliti pojem svobode, da ne bi ta spet prešel v svoje nasprotje. [...]

Svetovne zgodovine po Schopenhauerju nikakor ne moremo dojemati kot načrtno in povsem organsko konstruirano celoto, ki jo usmerja zgodovinskorazvojni optimizem, zato je že v samem izhodišču njegove filozofije očitno antihegllovstvo. [...]

Eden izmed zelo tehtnih razlogov za učinkovanje misli upornega Heglovega učenca je to, da je bil *trdovraten človek morale*, kot o njem ugotavlja Friedrich Nietzsche (Nietzsche [1906] 1991, 238). Če filozof premore etiko, potem je njegova filozofija transparentna, in taka je Schopenhauerjeva filozofija, namreč razvidna po svojih temeljih in v njih, še bolj pa glede na svojo naravnost, ki je bila zelo miroljubna. [...]

Prizvok nečesa pogubnega in uničevalnega je zajet v pojmu časa, ki je obsedel celo Samorada Veselina, glavnega junaka romana *Abadon* iz leta 1893, ki ga je napisal naš Janez Mencinger (1838–1912). Tako v tem slovenskem romanu vidimo določeno podobnost, vendar nikakor ne istovetnost s Schopenhauerjevim *Svetom kot voljo in predstavo*. Ker gre za analogijo in ne za identiteto, je treba odločno prekiniti z razpravami o neposrednem vplivu Arthurja Schopenhauerja na kakšnega slovenskega misleca. Slovenska misel je v Schopenhauerjevem času že bila

zadosti svetovljansko, danes bi rekli evropsko, usmerjena, kot taka je sama izoblikovala svojo lastno komunikacijsko zmožnost glede odzivanja na dogajanje v evropski kulturi, katere del je tudi sama vedno bila, posredno prek nje pa tudi s svetovno. Soočenje s Schopenhauerjem, po Mencingerju tem *drznim sebehvalcem*, ki je »zmešal glavo mnogim omikancem« (Mencinger [1893] 1962, 163), mora potekati na tej, docela enakovredni ravni, in ta se glasi *Schopenhauer in slovenska misel*.

Kaj omogoča takšno enakovredno primerjavo?

Najprej samo dejstvo obstoja sveta, bitnost sveta samega in obstoj življenja v njem. To sproža radost bivanja, celo občudovanje in strmenje, ki je zelo daleč od pesimizma. [...] In kakor koli že razumemo navzočnost Schopenhauerjeve misli v Mencingerjevem *Abadonu*, tudi v njem gre – povedano s Schopenhauerjevo pomočjo – za univerzalnost človekovega dojemanja, ki se nikakor ne omejuje samo na en narod, na eno kulturo, ampak je kljub vsem razlikam prepoznavna vsepovsod v svetu. Obširneje govori o svojem odnosu do Schopenhauerja Mencinger sam (Mencinger [1893] 1962, 427–34). Kot zanimivost naj navedem Mencingerjev poskus zavračanja pesimizma. Ker Schopenhauerjeva misel ni pesimizem, je morda Mencinger dobil oporo za to že pri samem Schopenhauerju, kar potrjuje pravilnost njegovega razumevanja *elegantnega filozofa*. [...]

Če se vprašamo, kje so razlogi za bistveno nesoglasje med njim [Schopenhauerjem] in Heglom, potem je treba opozoriti na problem *učasovanja bivajočega*. Človeška iznajdba časa je po Schopenhauerju zgrešena predvsem zaradi tega, ker po njegovem človekovih časovnih ciljev ne moremo povzdigovati do večnih in absolutnih ciljev. Tako njegova nezaupnica zgodovini pomeni dejansko nezaupnico času. Pri tem je zavračal zamisel o obljubljeni srečni prihodnosti kot podlag[i] za zgodovinskorazvojni optimizem, kajti če bi nas čas mogel z lastno silo pripeljati v nekakšno srečno stanje, bi v takem stanju morali biti že zdavnaj. Njegov ugovor teoriji propada, po kateri časovno bistvo zgodovine določamo z razvojem navzdol, torej s čim propadajočim (ideja konca zgodovine), pa je, da nas, kot Schopenhauer ironično pripominja, po tej lo-

giki že zdavnaj ne bi smelo več biti. Schopenhauerjeva teorija bivajočega je kot himna obstoju, bivanju v trajanju, ki se izpoje v večnost.

V romanu *Abadon* beremo: »Človeška iznajdba časa! In nje malenkost nasproti večnosti. Malenkost ohole človeške zgodovine.« (Mencinger [1893] 1962, 425) Vladimir Truhlar zato v svojem prispevku z naslovom »*Notranje krščanstvo*« v *Mencingerjevem »Abadonu«* komentira: »Kaj nakazujejo te beležke? Da je človek 'iznašel čas'. V njem gradi zgodovino. Oholo človeško zgodovino. Ta je malenkostna v primeri z večnostjo. V tej oholi zgodovini se človek moti, ker vidi učinke, vzrokov pa ne.« (Truhlar 1977, 36) [...] Zato je po Schopenhauerju historično filozofiranje zgrešeno in zato osebno nasprotuje temu, da bi filozofija zgodovine preučevala to, »kar vedno nastaja in nikdar ni« (Schopenhauer [1844] 1986, 569). Svet je treba motriti celostno, vendar se ne spraševati »po zakaj, od kod, čemu sveta, temveč edino in samo po *kaj*« (Schopenhauer 1985, 570).

Vprašanje *zakaj svet* je namreč po Schopenhauerju vedno podrejeno temu *kaj sveta*; tako odločno trdi, da je *onkraj sveta* samo izpeljani pojem, v bistvu posledica in ne vzrok. Celotna teorija, tudi filozofija in umetnost, zato pomenijo le ponavljanje in odražanje sveta v pojmihi, ki nimajo samo in izključno duhovnega porekla, ampak so hkrati tudi popolnočutni govor, ki enakovredno vključuje diskurzivno in intuitivno, refleksijsko in doživljajsko. Heglovstvo s svojim historizmom in deklariranim optimizmom prihaja po Schopenhauerju celo v bližino katolicizma, zato ne preseneča tale sklep: »*Nemški* ali *novi katolicizem* ni namreč nič drugega kot popularizirano heglovstvo. Pri obeh ostane svet nepojasnjen, brez dodatnih izpeljav samo obstaja. Preprosto obdrži naziv *Bog*, človeštvo pa *Kristus*. Oba sta 'sama sebi namen', to je, sta pač tu in treba ju je pustiti pri miru, vse dokler traja kratko življenje. *Gaudeamus igitur!* [Veselimo se torej!] In Heglovo povečevanje države, ki vodi vse do komunizma.« (Schopenhauer [1851] 1986a, 180–81) Za te misli so mu poznejši marksisti, kot je Max Horkheimer, dali priznanje z ugotovitvijo, da je zgodovini videl v srce (Horkheimer 1961, 14). Čas sesutja socializma boljševiškega izvora, ki končuje dvestoletno obdobje revolucij, ponovno odpira pot k branju in razmisleku o tem, kaj je ta čudni samotar in ljudomrznež želel, ko nas je opozarjal, da dajmo zlo svetovnih razse-

žnosti ustavljati s čim miroljubnim in nikdar ne z revolucijo, z nasiljem, ki spet poraja samo nasilje.

Schopenhauer je bil zelo dolgo ne samo s strani heglovsko razmišljujočega uma, žal tudi s strani marksizma, uradnega še posebej, deležen očitka, da njegovemu učasovanju bivajočega očitno primanjkuje čuta za tematizacijo pojma napredka. Toda očitek, da je Schopenhauerjeva filozofija *filozofija zaustavljenega napredka*, ki prisega na nekakšno *brezčasnost*, je treba soočiti z dejstvom, da Schopenhauer mnogo bolj kot napredek sam zaustavlja človeško aroganco. Zaustavlja s čim? Predvsem z etiko – in etika je tista, ki vsak kanček življenja naredi za docela razvidnega v tem smislu, ker etično ozaveščeno bivanje spreminja svet v pristno, neodtujeno bivanje, ki obvladuje celo pesimizem.

Klic romantike *nazaj k naravi* v Schopenhauerjevem uporniškem svetu ne pomeni eskapizma [...]. Schopenhauer doživljanje narave [...] eskapizmu odtegne in ga prenese v človekovo notranjost, da jo s tem okrepi, predvsem v smislu »ozaveščanja občutja prvobitnosti, ki je v vsakem spoznavajočem bitju« (Schopenhauer [1851] 1986b, 25). Če ta obrat k notranjosti pomeni navzočnost mistike, pa je hkrati s tem *notranjost* kot *ključ za bistvo sveta*, ker se z njo po Schopenhauerju da razbrati celotni pojavni svet v njegovi soodvisnosti in univerzalni povezanosti vsega z vsem. In ravno ta *hen kai pán* – eno in vse – je več kot očitna kozmodiceja in panteizacija, ki se ji pridružuje poetizacija narave.

Zdaj je svet po Schopenhauerju filozofsko berljiv, z vsem izstopa stocizem, njegov klic nazaj k naravi ni le romantična nostalgija premožnega in samovšečnega misleca, je klic nazaj k duhu sveta. Tukaj gre za hermenevtiko bivajočega, pred katero ne ostaja čisto nič skrivnostno in zagonetno, zavest je spoznavajoča in povzemajoča in nikakor ne več po vzoru absolutnega idealizma konstituirajoča. Ohranja svojo metafizično naravnost, ki pa vsemu absolutnemu po vzoru platonističnega zasvetovja odločno reče ne, vendar odgovor spet ni nihilizem. Upor proti absolutnemu idealizmu končuje v etiki, ki ne priznava več absolutnih meril, čeprav etika sama zdaj marsikdaj nastopa kot verovanje, celo kot absolutni ideal, ki življenje z vsem osredinja in ga krepi. Prihaja do sovpadanja človekovega notranjega reda z zunanjim, družbenim in obo-



jega s svetovnim redom, harmonični krogotok svetovne biti in življenja v njej je sklenjen. Podobno kot etika nastopa še kultura, ki pri mnogih intelektualcih, ki so sledili Schopenhauerju, pomeni najvišji imperativ bivanja, najbolj osredinjeno življenje. [...]

Za mnoge je Schopenhauerjeva *etika sočutja* najdoslednejša krščanska etika. Mencingerjev Abadon to etiko imenuje »notranje krščanstvo, katero se ne kaže samo na licu, ampak se javlja v delih pravice in ljubezni« (Mencinger [1893] 1962, 390), torej kot druga dejavna resnica in ne kot prva, najvišja, ki ljudi nazorsko ločuje med seboj. Kot druga, tj. praktično dejavna, vsebuje izrazito povezovalno moč in učinkuje kot etika. Ta moč notranjosti – kot občutje prvobitnosti – je idejno navzoča še pri Kocbeku, ki spregovori o *biocentrični metafiziki*, saj je kot »silna afirmacija življenja« (Kocbek [1974] 1989, 22) in k tej spadata tako samodanost sveta kot tudi krščanski etos. [...]

Tako Schopenhauer pri izgradnji svoje etike za podlago ne jemlje teodiceje, ampak samo *kozmodicejo*, in pri tem skuša posredovati kaj odrešujočega. Ravno zaradi tega ni malo tistih, ki o njegovi filozofiji ugotavljajo, da gre pri njej za *religiozni ateizem*. [...]

Tako boljša polovica Samorada Veselina, ki je v Mencingerjevem romanu *Abadon* ni mogel osvojiti zli duh Abadon, nakazuje pot iz mrež pesimizma z močjo notranjosti, in če ta moč ne izhaja iz odpovedi transcendence na ravni imanence, je primerjava s Schopenhauerjem spet zgovorna in prepričljiva. [...]

Schopenhauer ni razlagal etike najprej kot etiko, ampak stvarnost samo in življenje v njej, zato je tudi njegova etika najprej teorija o biva-jočem, ki načenna vprašanje o »vrednosti in nevrednosti nekega bivanja« (Schopenhauer [1819] 1986, 375), kajti najbolj notranje bistvo človeka je istovetno z bistvom sveta in vsega bivajočega. Vendar volja kot bitnostno načelo (volja je volja do biti, bivanja, obstoja, življenja), to najbolj notranje bistvo vsega bivajočega, nima samo afirmativnega pomena. [...]

Skratka, sopomenskost volje je *izvirno zlo*, to je egoizem, ki je zelo nemoralen. [...] »Egoizem je po svoji naravi brezmejen: človek želi brez-pogojno ohraniti svoje bivanje, [...] razviti hoče najvišjo možno količino ugodja, [...] poskuša razviti v sebi še nove možnosti uživanja. Vse, kar

se zoperstavi prizadevanju njegovega egoizma, izzove njegovo nejevoljo, bes, sovraštvo [...].« (Schopenhauer [1841] 1986, 727) [...] Iz te težnje izhajajo vsa naša dejanja vse tja do najbolj grobega prisvajanja bogastva in tiranskega gospodovanja po pravilu *zase vse, nič za drugega*. [...]

Etika, ki sicer odrešuje, pa ni samo odrešenjska etika, ampak mnogo bolj etika, ki obvladuje svet, skratka etika obvladovanja sveta v tem in tam, kjer je najslabši, kajti trpljenje blaži s tem, da zaustavlja temelj, ki ga poraja. Tu izstopa sočutje, ta sicer najbolj nosilni pojem njegove etike, ki obvladuje človeški egoizem in zlobo. Tako razumljena etika si nikakor ne prizadeva sveta radikalno spremeniti – to ni možno. Schopenhauer se tega zaveda in njegova filozofija ni obsedena od napredka. [...]

Vsekakor pa njegova etika še zdaleč ni etika tiranije dobrega. Kakšni načelni ateistični drži so več kot dobrodošle tudi tele besede: »V svojih smrtnih stiskah se religija oklepa morale in se rada izdaja za njeno mater – toda to nikakor ni! Prava morala in moralnost nista odvisni od nobene religije, čeprav ju vsaka sankcionira in jima s tem daje oporo.« (Schopenhauer [1851] 1986b, 464)

[Iz podpoglavja *Abaddon* v knjigi *Demaskirajoče tendence*.

Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete

2018. 65–77.]

## VIRI IN LITERATURA

Horkheimer, Max. 1961. »Die Aktualität Schopenhauers.« *Schopenhauer-Jahrbuch* 42: 12–25.

Kocbek, Edvard. (1974) 1989. *Svoboda in nujnost*. Celje: Mohorjeva družba.

Mencinger, Janez. (1893) 1962. *Abaddon*: bajka za starce. V *Zbrano delo* 2. Ur. Janez Logar. Ljubljana: Državna založba Slovenije.

Nietzsche, Friedrich. (1906) 1991. *Volja do moči: poskus prevrednotenja vseh vrednot: iz zapuščine 1884/88*. Prev. Janko Moder. Ljubljana: Slovenska matica.

Schopenhauer, Arthur. 1985. *Philosophische Vorlesungen 1: Theorie des gesamten Vorstellens, Denkens und Erkennens*. Ur. Volker Spierling. München in Zürich: Piper.

- . (1819) 1986. Die Welt als Wille und Vorstellung I. V *Sämtliche Werke* 1. Ur. Wolfgang baron von Löhneysen. Frankfurt ob Majni: Suhrkamp.
- . (1841) 1986. Die beiden Grundprobleme der Ethik. V *Sämtliche Werke* 3. Ur. Wolfgang baron von Löhneysen. Frankfurt ob Majni: Suhrkamp.
- . (1844) 1986. Die Welt als Wille und Vorstellung II. V *Sämtliche Werke* 2. Ur. Wolfgang baron von Löhneysen. Frankfurt ob Majni: Suhrkamp.
- . (1851) 1986a: Parerga und Paralipomena I. V *Sämtliche Werke* 4. Ur. Wolfgang baron von Löhneysen. Frankfurt ob Majni: Suhrkamp.
- . (1851) 1986b. Parerga und Paralipomena II. V *Sämtliche Werke* 5. Ur. Wolfgang baron von Löhneysen. Frankfurt ob Majni: Suhrkamp.
- Truhlar, Vladimir. 1977. *Doživljanje absolutnega v slovenskem leposlovju*. Ljubljana: Župnijski urad Dravljje.

*Izbor odlomkov iz knjige Demaskirajoče tendence (Znanstvena založba Filozofske fakultete, 2018) pripravil Dušan Voglar.*



## OSNOVNA OBLIKA CERKVE

**MATJAŽ ČRNIVEC**

Svetopisemska družba Slovenije, Ljubljana  
[matjaz.crnivec@gmail.com](mailto:matjaz.crnivec@gmail.com)

Vprašanje, kaj je Cerkev, se zdi precej samoumevno, vendar čim hočemo podati natančnejši odgovor, vidimo, da stvari niso tako preproste, kot se nam zdi na prvi pogled. Obstajajo različne, celo zelo različne predstave o tem, kaj naj bi bila Cerkev, kako naj bi se vzpostavljala in kaj naj bi bilo njeno bistvo oziroma njeno glavno opravilo v svetu. Od tega je odvisna celotna vizija in nato tudi konkretna organizacija krščanskega življenja in delovanja. Gre torej za bistveno vprašanje, kako naj bi kristjani obstajali in delovali v sodobnem svetu, kako naj bi se povezovali in kako naj bi izvrševali misijon »do skrajnih mej sveta«, ki nam je bil zaupan.

### Jezus o Cerkvi

Dejstvo, ki vedno znova preseneča, je, da v evangelijih Cerkev skorajda ni omenjena – Marko, Luka in Janez je sploh ne omenjajo, edini dve omembi sta v Mateju 16,18 in 18,17. Grška beseda *ekklesía*, ki jo najdemo na teh mestih, v antičnem okolju označuje svečani, uradni zbor, ki ima določeno avtoriteto, lahko tudi v političnem smislu; uporablja se na primer za volilno skupščino meščanov, ki odloča o zadevah polisa – današnja ustreznica bi bil parlament. Besedo uporablja tudi Septuaginta, in sicer za zbor Izraelcev pod goro Sinaj (npr. v 5 Mz 4,10 idr.).

V Mt 16,18 se zdi, da Jezus subvertira to starozavezno zgodbo in zatrudi, da se bo »njegov zbor«, se pravi »Božji zbor, zbran okrog Mesija«, zdaj

gradil na temelju vere, ki jo je Peter pravkar izpovedal. (Da s *pétra* ni mišljen Peter, ampak vera, da je Jezus Mesija in Božji Sin, pričujejo različni zgodnji cerkveni očetje.) Temelj Cerkev je torej vera v evangelij, je preprosto spoznanje in javno priznanje, kdo je Jezus – Mesija in Božji Sin, se pravi pooblaščen izpolnitelj vseh Božjih obljub, on, v katerega se stekajo vsa Izraelova upanja in pričakovanja.

Druga omemba Cerkev v Matejevem evangeliju (18,17) je v kontekstu »cerkvene discipline«. Sledijo ji tri vrstice, ki se očitno navezujejo na pojem Cerkev in ga razlagajo. Prva (v. 18) ponovi obljubo Petru iz 16,19, ki je zdaj razširjena na vse verujoče; to razloži, zakaj je »disciplinska« odločitev zbrane Cerkev v vrstici 17 merodajna oziroma »veljavna« celo v nebesih, se pravi pri Bogu. Vrstica 19 nato prinaša obljubo uslišane molitve in posebej izpostavi moč skupne, soglasne molitve. Ta vrstica pojasni, kako to, da lahko odločitve na zemlji postanejo veljavne »pri Očetu v nebesih«. Vrstica 20 pa vsemu temu dodaja obljubo Jezusove osebne prisotnosti, »kjer sta dva ali trije zbrani v njegovo ime«. V tej vrstici je v resnici podan temelj oziroma podlaga za vse presenetljive ali celo šokantne trditve prejšnjih vrstic. Ker je Jezus osebno prisoten med svojimi, so njihove prošnje uslišane, saj jih v nekem smislu moli oziroma posreduje on sam. In zato tudi njihovi sklepi – storjeni v tem duhu (ali pravilneje: v Svetem Duhu) – veljajo v nebesih: to so v resnici njegovi sklepi.

### **»V Imenu«, »dva ali trije«, »v sredi med njimi« – obnovitev Božjega svetišča**

Poglejmo si vrstico 20 pobliže. Biti zbran »v Jezusovem imenu« oziroma dobesedno »v Jezusovo ime« pomeni zbrati se k njemu in zaradi njega, zaradi tega, kar on je in kar on dela. To svoje delo Jezus sam imenuje kar »evangelij« in je bistveno, skoraj neločljivo povezano z njegovo osebo (glej izraz »zaradi mene in zaradi evangelija« v Mr 8,35 in 10,29 ter siceršnje rabo izraza »evangelij« v sinoptikih). To »delo evangelija« po Jezusovem vstajenju postane »misijon do skrajnih mej sveta« (prim. Apd 1,8), h kateremu so poklicani Jezusovi učenci. Izraz »biti zbran v

Jezusovem imenu« torej vsaj delno sovпада z »vzeti nase Jezusov jarem« (Mt 11,29) in predvideva vsaj »funkcionalno« poistovetenje z Jezusom. Kdor nastopa »v imenu« nekoga, nastopa z njegovo avtoriteto, kot njegov predstavnik, da bi zanj oziroma namesto njega opravil določeno nalogo. Biti »zbran v Jezusovo ime« torej pomeni dvoje: tesno skupnost z njim, druženje z njim v enem duhu (prim. 1 Kor 6,17!) in pa vstopanje v njegov misijon, sestajanje z njim zaradi njegovega dela (delovni sestanek, kjer vodja daje navodila delavcem). Slednje od učencev zahteva držo predanosti, poslušnosti in pripravljenosti ne le za osebno, »duhovno« enost z Jezusom, ampak tudi za poenotenje z nameni in s cilji njegovega dela, priličenje njegovemu poslanstvu v svetu. Poleg duhovne ali celo mistične plati ima to zbiranje tudi zelo konkretno, zemeljsko, dejavno razsežnost.

Omemba »dveh ali treh« v vrstici 20 se navezuje na »dve ali tri priče« iz vrstice 16 (sicer navedek iz 5 Mz 19,15). V vrstici 20 to dobi novo razsežnost: z dvema ali tremi, ki izpovedujejo Jezusovo Ime, se že vzpostavi temeljno pričevanje o Bogu/Jezusu v svetu. To »pričevanje« kaže v smer »pričevanja«, ki je bilo v skrinji zaveze (2 Mz 25,16,21; šlo je za plošči, popisani z Božjim prstom) in ki je dalo ime najprej sami skrinji (2 Mz 25,22; 27,21) in nato celotnemu Božjemu prebivališču oziroma šotoru (4 Mz 1,50; 9,15). Zaradi tega avtoritativnega pričevanja je »Cerkev živega Boga« hkrati »Božja hiša« in »steber in opora resnice« (1 Tim 3,15), se pravi »ustanova« resničnega spoznanja Boga v svetu.

Na vzpostavitev Božjega bivališča med svojim ljudstvom pa nadalje kažejo tudi Jezusove besede »tam sem sredi med njimi«, saj naravnost spominjajo na besede o postavitvi Božjega šotoru v Eksodusu: »In spoznali bodo, da sem jaz, GOSPOD, njihov Bog, ki sem jih izpeljal iz egiptovske dežele, da bi prebival sredi med njimi; jaz sem GOSPOD, njihov Bog« (2 Mz 29,46; prim. tudi eshatološki obljubi v Jl 2,27 in Zah 2,14–15).

Omenjeno sovpadanje nebeškega in zemeljskega, sobivanje Boga s človekom, lahko pojasni Jezusovo nezaslišano trditev iz vrstice 18, da se na cerkvenem shodu prav zares »urejajo zadeve na relaciji nebesa – zemlja«. Tu se opravlja prvobitna duhovniška služba, služba posredovanja med Bogom in stvarstvom, ki je bila zaupana že prvemu človeku, izgub-

ljena s padcem, obnovljena v Izraelu (2 Mz 19,6), v polnosti uresničena v Jezusu (Heb 3,1) ter zaupana vsej njegovi Cerkvi (1 Pt 2,5,9; Raz 1,6).

Jezusov izrek v Mt 18,20 ima tudi presenetljivo vzporednico v zgodnjem judovskem slovstvu, ki potrjuje zgornje uvide. V talmudskem traktatu Izreki očetov 3,3 beremo: »Če dva sedita skupaj in so v njunem pogovoru besede Postave, je Božje veličastvo navzoče med njima«. Možno je, da je določena oblika tega izreka obstajala že v Jezusovem času in jo je Jezus preprosto subverzivno navezal nase, tako kot je počel z mnogimi besedili iz Stare zaveze. V tem primeru je provokacija dvojna: »biti v Jezusovem imenu« je izenačeno z Božjo Postavo, Jezusova navzočnost pa ni nič manj kot Jahvejeva šekina.

Kakor koli, če ta povezava drži ali ne, je gotovo, da se obljuba Jezusove osebne navzočnosti vpisuje v širšo novozavezno temo obnove Božjega svetišča in povratka Jahvejeve slave. Kot vemo, je bilo to pričakovanje med Judi povezano z Mesijevim prihodom. V evangelijih najdemo več mest, ki kažejo, da se je to na nepričakovan, a realen način izpolnilo v Jezusu. V Mt 12,6 je Jezus »večji kot tempelj«. Obtožba v Mr 14,58 (»Jaz bom podrł ta tempelj, ki je narejen z rokami, in v treh dneh sezidal drugega, ki ne bo narejen z rokami.«) glede na Jn 2,19 temelji na resnični Jezusovi izjavi. In Janezova izjava »Božja beseda je postavila svoj šotor med nami in videli smo njeno slavo/veličastvo« (Jn 1,14) očitno kaže v isto smer: v Jezusu je Bog odločilno obnovil svoje svetišče, svoje prebivališče med ljudmi, in z njim se je vrnila Božja slava (prim. tudi 2 Kor 4,6!).

Mt 18,20 torej predstavlja razširitev te velike Božje obljube na zbrano skupnost: kjer koli se ta zbere »v Imenu«, tam je šekina, tam je resnični Božji tempelj. To témo pozneje razvijejo Pavlova pisma in drugi novozavezni spisi (1 Kor 3,16; 6,19; 2 Kor 6,16; Ef 2,21; 1 Pt 2,5; Raz 3,12) ter jo navezujejo predvsem na obljubo Svetega Duha.

## **Mt 18,20 kot temeljna definicija Cerkve**

Glede na zgoraj povedano lahko sklenemo, da imamo v Jezusovem izreku v Mt 18,20 podano glavno definicijo in utemeljitev Cerkve. Glede



na težo povedanega – kjer se zbereta samo dva ali trije »v Jezusovo ime«, tam je že resnično Božje svetišče, pravi tempelj, Jahvejeva šekina – moramo reči tudi naslednje: to je temeljna in *zadostna* definicija. Kar koli bi Cerkev poleg tega še lahko bila, je *drugotno*, kot drobni tisk, kot nekaj, kar organsko izrašča iz te temeljne obljube Jezusove prisotnosti med svojimi in kar tej obljubi služi. Vse ostalo je v funkciji te obljube, ni avtonomno, ampak se vzpostavlja (in ukinja) ravno vis-a-vis te obljube. Zakaj je potrebno to poudariti? Ker nič drugega, noben prispevek, nobena dodatna stvar ne more niti malo povečati tega temeljnega daru, daru sáme Božje šekine v Mesiju Jezusu, ki se po njegovi obljubi resnično vzpostavlja oziroma »javlja« že pri dveh ali treh »v njegovem imenu«.

Takšen je torej Jezusov »model cerkvenosti«: preprost, neposreden, hkrati eklesiološko nadvse visok (Cerkev ni nič manj kot bivališče samega Boga) in človeško gledano neulovljiv (Cerkev se lahko nenadoma vzpostavi kjer koli in se nenadoma tudi ukine, čim zbor ni več »v Jezusovem imenu« glede na zgornjo definicijo). Ta model mora torej imeti prednost pred vsemi ostalimi cerkvenimi modeli in jih dejansko lahko tudi pojasni in osmišlja. Poglejmo si torej njegovo razmerje do drugih, danes bolj znanih cerkvenih modelov.

## Mt 18,20 in drugi modeli cerkvenosti

### *Zakramentalni model*

Zakramentalni model bi lahko na kratko opisali takole: »Cerkev je tam, kjer so zakramenti« (predvsem Gospodova večerja/evharistija kot Jezusovo vidno ponavzočenje). Z vidika Mt 18,20 lahko takoj rečemo dvoje: takšno gledanje je upravičeno kot »podaljšek« in konkretizacija obljube Jezusove prisotnosti, ki nam je dana. Vendar gre za »funkcionalni« podaljšek: z zakramenti nam Bog pomaga, da se bolje, konkretnije oklenemo te obljube in jo tudi dejansko, konkretno izkušamo. Mt 18,20 torej po eni strani omogoča visoko »zakramentalno teologijo« (v zakramentih dejansko srečujemo Jezusa), obenem pa ji postavlja tudi mejo

– zakramenti ne posredujejo Jezusa »sami od sebe«, zaradi neke specifične obljube, ki bi bila neodvisno vezana samo na njih, ampak ravno in zgolj v moči te prve, temeljne, širše obljube, da bo Jezus med »zbranimi v njegovo ime«. (To, recimo, takoj problematizira možnost »privatne Gospodove večerje« – za takšno udeleženos v Jezusu sta nujno potrebna vsaj dva zbrana.) Toda spet: ravno v moči te prve in širše obljube je Jezus lahko zares, realno, otipljivo navzoč v krstni vodi ter v kruhu in vinu, ker se oboje izvaja po njegovi besedi in ker so okrog teh vidnih podob Jezusovi učenci prav zares zbrani »v njegovem imenu«.

### *Hierarhični model*

Hierarhični model lahko opredelimo tako: »Cerkev se zbira okrog opolnomočenega voditelja.« V katoliški in pravoslavni tradiciji je ta voditelj škof, ki je udeležen v apostolskem nasledstvu. V evangelijski in še posebej karizmatični tradiciji pa je to »pastor«, ki ga posebej odlikujejo Božji darovi. V prvem primeru takšen voditelj svojo avtoriteto izvaja iz Boga posredno (prek apostolskega nasledstva), v drugem pa neposredno (prek karizem Svetega Duha); pogosta je seveda tudi kombinacija obeh »overitev«.

V širšem smislu bi lahko rekli, da gre tukaj za visoko vrednotenje cerkvenih služb, ki so razumljene kot pogoj cerkvenosti. Stališča, ki kažejo v to smer, najdemo že zelo zgodaj: »Otrok moj, tistega, ki ti govori Božjo besedo, se spominjaj podnevi in ponoči ter ga spoštuj kakor Gospoda, kajti Gospod je tam, kjer se oznanja (Njegovo) gospodovanje.« (Didahe 4,1) Učiteljski vidik (oznanjevanje Božje besede) bomo obravnavali pozneje, tukaj se ustavimo ob predstavi, da cerkveni voditelj/službovalec v nekem smislu ponavzoči Jezusa. Nekaj pozneje to še odločneje izrazi Ignacij Antiohijski: »Jasno je torej, da moramo na škofa gledati kakor na Gospoda samega« (Efež 6,1); »Škof predseduje na Božjem mestu« (Magn 6,1); »[...] naj vsi spoštujejo diakone kot Jezusa Kristusa in tudi škofa, ki je Očetova prispodoba« (Tral 3,1); »Bodite [...] pokorni škofu kot (Božji) zapovedi in podobno pokorni tudi starešinstvu« (Tral 13,2); »Kjer nastopi škof, tam naj bo občestvo, kakor je celostna Cerkev tam, kjer je Jezus Kristus« (Smirn 8,2). Takšna predstava se je kmalu ustali-

la, kot kažejo Apostolske konstitucije (zbirka spisov iz 3. oziroma 4. stoletja): »[Škof] je vaš vladar in upravitelj; on je vaš kralj in mogočnik; on je – naslednji za Bogom – vaš zemeljski bog, ki ima pravico, da mu izkazujete čast.« (3,26)

Kaj lahko rečemo na vse to v luči Mt 18,20? Jezusova obljuba osebne prisotnosti in uslišane molitve seveda omogoča obstoj močnih cerkvenih služb, ki dejansko delujejo v moči samega Boga in ga torej v določenem smislu posredujejo in ponavzočujejo. Vendar tako kot pri zakramentih moramo tudi tukaj reči: to lahko udejanjajo ne zaradi neke posebne obljube ali oblasti, ki bi bila ločeno, avtonomno, neodvisno zapupana cerkvenim službam, ampak zaradi prve, širše obljube in oblasti, ki je dana »dvema ali trem«. Toda zopet: prav v moči te obljube službe dejansko lahko predstavljajo neposredno »mladiko«, »podaljšek« Jezusa v svet. Zato že v evangelijih lahko najdemo besede, kot so: »Kdor posluša vas, posluša mene, kdor pa zavrača vas, zavrača mene.« (Lk 10,16) In še izrecneje v pismih: »Če kdo govori, [naj to stori] kakor Božje besede.« (1 Pt 4,11) Jezusova temeljna obljuba torej omogoča funkcioniranje močnih služb v telesu Cerkve, po drugi strani pa jih tudi omejuje, saj se primarna in največja oblast vzpostavlja pred njimi in zato lahko tudi brez njih, še posebej če »službovalci« izgubljajo radikalno ugnedenost »v Jezusovem imenu« ter začenjajo delovati v svojem ali kakšnem drugem »imenu«. Vsaka »oblast«, ki jo imajo cerkveni službovalci, je torej relativna vis-a-vis absolutni oblasti, ki se vzpostavlja (in ukinja!) med »dvema ali tremi ...«. Zato novozavezni spisi tudi preferirajo organsko vizijo telesa Cerkve, kjer vsak del oziroma »ud« prispeva k celoti, in ne hierarhične; iz podobnega razloga se zdi, da je vodstvo lokalnih Cerkva v novi zavezi skupinsko, ne individualno (prim. množino »škofov« v Flp 1,1 idr.; ideja »monarhičnega episkopata«, kjer cerkev vodi en škof, se pojavi šele z Ignacijem v 2. stoletju).

Ob tem lahko obrobno omenimo še koncept »apostolskega nasledstva«. Ta očitno ni (in ne more biti) v nikakršni temeljni zvezi z obljubo v Mt 18,20 – iz nje ne more izhajati niti je ne more omejevati ali pogojevati. Če se postavimo v leto 150 ali tudi še na konec 2. stoletja, lahko rečemo, da je šlo za zelo pameten, samoumeven in praktičen koncept,

ki je zgodnje krščanske skupnosti učinkovito varoval pred vdorom gnostičnih ločin in raznih tujih nauk. Škofje tega časa so bili namreč le nekaj generacij oddaljeni od apostolov (npr. Irenej, škof v Lyonu, je bil učenec Polikarpa, ki je bil učenec apostola Janeza) in so torej dejansko predstavljali čisto konkretno, osebno navezavo na apostole. Prav v tej luči moramo brati tudi Ignacijeve za današnja ušesa pretirane izjave o vlogi škofa – tega Ignacijevega škofa je po vsej verjetnosti postavil kdo od apostolov osebno. Hkrati pa lahko postane jasno, da v poznejših desetletjih in stoletjih takšna povezava postaja vse šibkejša, saj celo družinski oče ne more zagotoviti, da bodo njegovi otroci hodili po njegovih stopinjah (kot vidimo na mnogih mestih v Stari zavezi), kaj šele njegovi vnuki ali prapravnuki. Tako, recimo, vidimo, da je sredi 4. stoletja veliko število škofov, ki so bili vsekakor umeščeni v skladu z apostolskim nasledstvom, sledilo arijanskemu nauku, ki je Jezusu odrekel božansko naravo v polnem smislu besede. To kaže, da samo nasledstvo ni zadostovalo, za ovržbo herezije so bili potrebni argumenti iz *Svetega pisma*. Vendar je to že druga debata, v katero tukaj ne bomo vstopili. Vseeno pa lahko v luči Mt 18,20 potrdimo tudi nasprotno: ker je Božji tempelj nekaj, kar ustvarja sam Jezus, naj bi bilo samoumevno, da imajo vsi kristjani določeno spoštovanje (če že ne »soglasje«) do zgodovinskih oblik in manifestacij takšnega občestva z Jezusom; še sploh, če je pri tem mogoče zaslediti določeno kontinuiteto v daljših časovnih obdobjih. Združenost s Kristusom namreč presega tako geografske kot časovne meje in nas v duhu povezuje z vsemi »živimi templji« vseh časov.

Oba obravnavana cerkvena modela, zakramentalni in hierarhični, v katoliški in pravoslavni praksi seveda sovpadata in se dopolnjujeta: pravi zakrament je samo tisti, ki ga posveti ustrezno pooblaščen cerkveni služabnik; duhovnik pa po drugi strani dobiva svojo oblast iz moči zakramenta mašniškega posvečenja. V sodobni karizmatični tradiciji pa ponavadi srečujemo zgolj drugi model (brez načela apostolskega nasledstva, vendar včasih s primerljivimi nadomestki), ki zaradi nasloinitve na avtoriteto duhovnih karizem lahko privede do še močnejšega pojmovanja avtoritete cerkvenih služb in zato potencialno tudi do njihovih večjih zlorab.

*Evangelijsko-učiteljski model*

Oglejmo si še tretji cerkveni model, ki bi ga lahko poimenovali evangelijsko-učiteljski in je značilen za protestantizem. Oblikoval se je kot odziv na težave oziroma zlorabe, ki so izhajale iz prvih dveh modelov. Tipično protestantsko razumevanje bi lahko povzeli takole: »Cerkev je tam, kjer se oznanja Božja beseda in kjer se pravilno delijo zakramenti.« Nekateri temu dodajajo še tretjo opredelitev: »In kjer se izvaja cerkvena disciplina«.

Ta model po eni strani odgovarja Jezusovi utemeljitvi Cerkve v evangeliju (Mt 16,18), ki je izpričana tudi na mnogih drugih mestih v Novi zavezi (1 Kor 1,17; 3,10–11; Ef 2,20–21; Kol 1,5–6 idr.), po drugi strani pa se navezuje na poudarek, ki ga je že zgodnja Cerkev (kot smo videli zgoraj) pripisovala pomenu učiteljske službe kot tiste, ki uči in razglaša Božjo besedo. (Spet: Ignacijev in tudi poznejše visoko vrednotenje škofovske službe izhaja predvsem iz tega, da škof oznanja oziroma »pridiga« evangelij ali Božjo besedo.) Za Lutra je Cerkev »kreatura Božje besede«, pri čemer igra ključno vlogo pridiga, ki v tej tradiciji dejansko prevzame vlogo glavnega »zakramenta«. V pridigi vedno znova zaživi in se aktualizira Božja beseda evangelija in ta razglas zbira Cerkev in jo v nekem smislu ustvarja *ex nihilo*. Kjer koli pridigani evangelij naleti na odprta ušesa in srca, nastane Cerkev. Zakramenta krsta in Gospodove večerje sta v tej tradiciji pravzaprav podaljšek pridige, sta »vidna Božja beseda« (Trubar), se pravi razglas evangelija z drugimi sredstvi. In v obeh vrstah razglaša je Jezus osebno, dejansko in dejavno navzoč.

S stališča utemeljitve Cerkve, ki jo poda Jezus v Mt 18,20, lahko glede tega modela rečemo naslednje. Kot smo omenili uvodoma, že samo »zbiranje v ime Jezusa« predvideva določeno vključenost v Jezusov misijon. Biti zbran »v Jezusovo ime« torej predpostavlja, da je bil med tistimi, ki se »zbirajo«, evangelij že razglašen in sprejet. V tem smislu je evangelij temelj »zbora«, kakor beremo v Mt 16,18. Po drugi strani je ta zbor ustanovljen ravno zaradi tega misijona, se pravi zaradi nadaljnjega razglaša evangelija z besedo in dejanjem, z zakramenti in s čudeži, se pravi z vsemi sredstvi. Jezus, ki je sredi zbora, je torej začetnik in voditelj misijona in hkrati Učitelj svojih učencev. (Ne smemo pozabiti, da je »učenec«

glavna novozavezna oznaka za »kristjane« – slednji pojem se v celotnem novozaveznem korpusu pojavi le trikrat.) Kot tak Jezus najprej in predvsem *avtoritativno govori* oziroma *učí*. To se še posebno jasno izkaže v optiki uvida, da je Jezus sam Božja Beseda, kot beremo v janezovskih spisih, in glede na dar Svetega Duha, ki bo »učil« Jezusove učence po njegovem odhodu (Jn 14,26; 1 Jn 2,27). Smisel »zbiranja k Jezusu« mora torej nujno biti »poslušanje njegovega glasu« (Jn 10,27). In če se vrnemo na sliko obnovljenega templja: v notranjem svetišču se je dejansko slišal živi glas živega Boga (4 Mz 7,89). V novem svetišču torej to ne more manjkati: živi Bog je govoreči Bog in v svojem svetišču živo govori svojemu ljudstvu in ga s tem oživlja.

Podobno kot smo rekli pri prejšnjih modelih, temeljna danost obljube iz Mt 18,20 omogoča tudi evangelijsko-učiteljski cerkveni model in ga hkrati omejuje. Dejstvo, da je Jezus sam osebno navzoč v svoji Cerkvi, omogoča, da pridigarji razglašajo svetopisemsko besedo v veri in zaupanju, da po njej sam Jezus osebno govori navzočim. Brez prvega drugo ne bi bilo mogoče. Bog hoče, da se v zbrani skupnosti sliši njegov glas. (In glede na Novo zavezo bi morali pridigarjem/učiteljem tukaj pridružiti še preroke, ki govorijo po neposrednem navdihu.) Ta živi glas hrani, spodbuja in kara skupnost; s tem jo gradi (1 Kor 14,3–4). Vendar pa ima také oznanjanje kakor učenje in prerokovanje tukaj tudi svojo mejo: je strogo v funkciji vzpostavljanja tega preprostega občestva s Kristusom, ki se gradi tudi pred tem in onkraj tega. Pridiganje, učenje in prerokovanje svoje avtoritete in svoje sposobnosti, da posreduje Božjo besedo, ne izvaja iz kakšnega posebnega, avtonomnega, neodvisnega daru ali karizme niti iz kvalitete *Svetega pisma* kot zapisanega besedila, ampak iz prve, širše obljube in daru Kristusove prisotnosti pri »dveh ali treh«, ki se preliva v mnogotero oznanjevanje Božje besede. Še posebej takšna vezanost izključuje vsakršno oznanjevanje, učenje ali prerokovanje, ki ne izhaja naravnost iz pričujočega Kristusa in ki se k njemu ne vrača kot k smeri, kamor usmerja naslovljence. Primer tega so lahko različna učenja o splošnih »bibličnih principih« ali pa razglabljanja o »bibličnem preroštvu«, ki smo jim danes pogosto priča. Pridiganje, ki ni kristocentrično, pa naj bo še tako učeno, praktično, dobronamerno ali »mazilje-

no«, ni v funkciji preprostega občestva z Vstalim in torej sploh ne spada v Cerkev, saj ji je tuje *po naravi*.

### **Sklep: Cerkev kot aktivna realnost**

Če povzamemo: v Mt 18,20 in sobesedilu (vključno z Mt 16,19) prepoznavamo primarno obliko cerkvenosti, ki jo lahko opišemo kot vzpostavljanje Božjega svetišča. K temu sodi »gosti« opis »zbiranja v Jezusovem imenu/v Jezusovo ime«, ki pokriva različne vidike učenčevske hoje za Kristusom in misijona v tem svetu.

V luči te temeljne obljube tudi vse nadaljnje obljube – »To je moje telo« (Mr 14,22), »Z vami sem do konca sveta« (Mt 28,20), »Kdor poslušša vas, poslušša mene« (Lk 10,16), »Božja beseda je živa in dejavna« (Heb 4,12) idr. – dobivajo svojo moč kot dejanske obljube resnične Kristusove prisotnosti med svojimi.

Takšno prvinsko obliko »Jezusovega zbora« lahko poskusimo tudi konkretnije vsebinsko opredeliti. Zanj naj bi bilo značilno oziroma nujno potrebno vsaj dvoje: klicanje Jezusovega Imena in poslušanje njegove besede. Oboje naj bi bilo prisotno vsaj v zametku, kot izrekanje njegovega Imena in naslonitev na obljubo evangelija, navadno pa v polni obliki kot molitev in slavljenje ter kot branje krajših ali daljših odlomkov iz *Svetega pisma* in aktivno prisluškovanje učiteljevemu glasu po Svetem Duhu.

Če vse to drži, potem lahko rečemo tudi naslednje: Cerkev ima po svojem bistvu naravo aktivne realnosti, ne pasivne danosti. Cerkev je določeno dogajanje, dinamična »dejavnost« s posebno kvaliteto, ne nekaj statičnega ali opredmetenega.

Razlikovati moramo torej med primarno oziroma temeljno obliko Cerkve, ki lahko obstaja sama zase, in med različnimi možnostmi cerkvenosti, ki iz nje izhajajo. Te možnosti so Cerkev pogojno, medtem ko je primarna oblika absolutna. Omenjene cerkvene oblike so pogojene ravno s tem, koliko so v neposredni navezavi in funkciji prve oblike. Kot smo videli, jih ta prva oblika po eni strani omogoča, vzpostavlja ter jim

daje avtoriteto in kredibilnost, po drugi strani pa tudi omejuje ali celo ukinja, če se oddaljijo od svoje temeljne funkcije.

Obenem nam to razlikovanje tudi pojasni, zakaj se lahko različne oblike cerkvenosti same v sebi počutijo tako »samozavestne«. Zato, ker je v njih po različnih poteh ali »sredstvih milosti« prav zares osebno prisoten Jezus. Večje potrditve in gotovosti ni mogoče prejeti. Kadar pa se ta gotovost in samozavest prevesita v omalovaževanje drugih oblik ter v povzdigovanje nadnje, to ne pomeni drugega kot pozabo izvirne, temeljne cerkvene oblike, ki je obsežena v preprosti Jezusovi obljudi. Tu gre za pozabo dejstva, da so vse druge cerkvene oblike drugotne, izvedene, derivativne – pri njih ne gre za en in edini izvir, ki je zavezujoč za vse in ki vse pogojuje. Tega izvira si človeško gledano ne moremo prisvojiti in od nas terja predvsem eno: *poslušnost vere*, ki se steguje k dobri Jezusovi obljudi.

Glede na to bi bilo koristno, da bi vse sodobne oblike cerkvenosti na različne načine omogočale, gojile in spodbujale to primarno, preprosto srečevanje v Jezusovem Imenu, saj se iz njega napaja, zedinja in dobiva vitalno moč vse ostalo, kar naj bi bila Cerkev – če naj bo res Cerkev.

## Ugovori

Takšna predstava o Cerkvi v marsičem odstopa od ustaljenih vzorcev, zato se lahko v zvezi njo pojavijo različni ugovori. Sledi poskus odgovorov na nekatere pomisleke, ki se zdijo najbolj pričakovani.

### 1. Osiromašena vizija

*Ugovor:* Kar je predstavljeno tukaj, je osiromašena, minimalistična vizija Cerkve, v kateri manjkajo nekateri bistveni elementi.

*Odgovor:* Ta ugovor težko zdrži, če pomislimo, za kaj res gre pri Jezusovi obljudi – za nič manj kot vzpostavitev Božjega templja. Ali je lahko kar koli večje od tega? Ali lahko s čimer koli bistveno dopolnimo to Božje milostno bivanje med ljudmi? Če pogledamo tako, postane jas-



no, da so vse ostalo lahko kvečjemu dodatki, dopolnila, »mladike«, ne pa bistveni elementi. Je Cerkev res lahko kaj več od Jezusa, ki je ponižno, zaveznostno prisoten med dvema ali tremi svojimi?

## 2. Povod za razcepljenost

*Ugovor:* Sprejetje takšnega razumevanja Cerkve in cerkvenosti bi v krščanstvu povzročilo še več kaosa in razcepljenosti.

*Odgovor:* Če pravilno razumemo pojem biti zbran »v imenu/v ime Jezusa«, se to ne more zgoditi, ker gre za vizijo radikalne podvrženosti in samoizničanja ob Jezusu. Za človeško samovoljo, ki dela razdore, ni boljšega zdravila kot Križani, on osebno. Kdo lahko zedini Cerkev, če ne samo On, ki je njena glava? (Če bi jo hotel zediniti kdo drug, bi bil to Antikrist, kakor ugotavlja Solovjov.) Kaj bi jo lahko zedinjalo bolj kot takšna preprosta, radikalna poslušnost in podvrženost Jezusu?

## 3. Krnitev spoštovanja do obstoječih cerkvenih oblik

*Ugovor:* Takšno razumevanje bi povzročilo upad spoštovanja do delovanja obstoječih cerkvenih oblik in služb, ki je že tako nizko.

*Odgovor:* Ravno nasprotno, to bi cerkvenim službam, zakramentom in učenju ravno podelilo pravo čast, ki jo imajo vis-a-vis vzpostavljanja preprostega Božjega svetišča okrog Jezusa. To bi jim dalo pravo mesto in novo vitalno moč za delovanje. Resda bi jim hkrati postavilo tudi mejo, ki pa je tako ali drugače *nočejo* prestopiti, če res hočejo služiti Jezusu kot mladike na vinski trti.

## 4. Dihotomija med vidno in nevidno Cerkvijo

*Ugovor:* Pri takšnem razumevanju imamo spet opravka s problematičnim in potencialno zavajajočim zoperstavljanjem nevidne Cerkve proti vidni Cerkvi, saj nikoli ne moremo poznati resničnih motivov teh, ki se zbirajo v Jezusovem Imenu.

*Odgovor:* Motivov teh, ki se zbirajo, resda ne moremo poznati, vendar za praktično rabo zadostuje, da upoštevamo to, kaj zbrani izrekajo kot svoj namen. Če kdo pri tem hlina pravo pobožnost, je to njegov

osebni problem; srečanje, ki ima za izrecni cilj zbiranje in združenje s Kristusom, moramo sprejeti in spoštovati kot takšno.

### 5. Nominalno shajanje »v imenu Jezusa«

*Ugovor:* Kaj pa srečanja, ki se nominalno izvršujejo »v imenu Jezusa«, vendar v njihovi vsebini Jezusa in njegovega misijona ni oziroma skrajda ni, temveč so v ospredju drugi cilji (razne »duhovne izkušnje« ali »pobožnosti«, ki niso vezane na Jezusa in njegov evangelij, politični, kulturni ali drugi socialni cilji ipd.). Nenazadnje so se v zgodovini »v imenu Jezusa« vršile tudi vojne, mučenja in vrsta drugih bogokletnih hudodelstev.

*Odgovor:* Ta ugovor je resnejši od ostalih, ker nanj ni mogoč preprost odgovor. Rekli smo, da načelno zadostuje izrecno in jasno izražena *namera* tistih, ki se zbirajo, namreč, da se zbirajo k Jezusu zaradi preproste skupnosti z njim in zaradi nadaljevanja njegovega evangeljskega misijona. Rekli smo tudi, da sta za takšen shod značilna klicanje Jezusovega imena in poslušanje njegovega glasu. Seveda pa je mogoče, da zbrani takšen namen izrecno potrdijo, da zraven tudi molijo in pri tem navedejo tudi kakšno svetopisemsko vrstico, a vendar je glavna vsebina srečanja zaradi takšne ali drugačne »cerkvene kulture« (ki določa, kaj in kako »se dela«, kaj je normalno in kakšen je horizont pričakovanja) usmerjena kam drugam. Tukaj ne moremo drugače, kot da presojamo od primera do primera in opazujemo, kam gre celota, ne glede na morebitne moteče ali deviantne posameznosti. Gre v smer gradnje Božjega svetišča in širjenja njegovega kraljestva ali ne? Poveljuje Jezusa in njegovo delo na zemlji ali ga zamegljuje oziroma potiska na stran? Posebej težki so primeri srečanj, kjer je lahko »klicanja Imena« in »Božje besede« tudi količinsko veliko, nameni pa so vprašljivi (npr. molitvena srečanja v podporo določenemu političnemu cilju oziroma voditelju ali pa molitvena srečanja, ki imajo za cilj določeno psihološko stanje, morda čustveno ozdravljenje, ponavadi označeno kot »duhovno izkustvo«). Tukaj preprosto potrebujemo modrost Svetega Duha, ki nam tudi daje darove razločevanja duhov (1 Kor 12,10). Eno od meril je lahko naslednje: ali lahko omenjanje Jezusa na določenem srečanju preprosto zamenja-

mo z omenjanjem nekakšnega splošno pojmovanega »Boga« ali božanstva, tako da se izgubi vsa Jezusova specifika (učlovečenje, nauk, smrt na križu, vstajenje, dar Svetega Duha, misijonsko poslanstvo učencev)? Če je odgovor na to da, potem žal, kljub vsej pobožni govorici in okrasju, to srečanje ne kaže, da je shod k Jezusu, torej Cerkev. Še posebej velja biti pozoren na specifiko Jezusovega križa, ki je vedno najbolj spotakljiv element evangelija in se ji ljudje najraje izogibajo. Toda: »da bi zbral razkropljene Božje otroke,« je Jezus moral umreti (Jn 11,52); zato ta isti križ nujno označuje življenjsko pot učencev (Mr 8,34), ki se zbirajo »v njegovem imenu«. Kjer je križ razveljavljen, to ne more biti Jezusov zbor (1 Kor 1,17; Flp 3,18–19).

### 6. *Negotovo, nepregledno, nenadzorovano*

*Ugovor:* Tako razumljena Cerkev je nekaj negotovega, nepreglednega in nihče je ne nadzoruje.

*Odgovor:* Če imamo res opravka s prebivanjem samega Boga med ljudmi, tako tudi mora biti. Božje bivališče ni »delo človeških rok« (Apd 7,48), človek ga ne more izdelati, ga nadzorovati ali ga pogojevati, ampak lahko vanj zgolj ponižno vstopi kot nekdo, ki je slišal dobro besedo evangelijske obljube. Človek ne more upravljati z Bogom. Kot smo rekli, lahko Jezus tak prostor vzpostavi kadar koli in kjer koli in ga lahko kadar koli in kjer koli tudi ukine. Dejstvo, da je človek v tem čudežu resnično udeležen, ne pomeni, da ima nad njim oblast, ampak da ima z njim povezano *službo* – se pravi podrejeno, a aktivno vlogo. Ta vloga je podobna službi Levitov v Stari zavezi; tem je bilo zaupano, da so nosili različne dele »šotora pričevanja«. Ko so se ustavili na določenem kraju in iz posameznih delov sestavili šotor, je nanj legel oblak Božje prisotnosti. Njihovo postavljanje in sestavljanje ni ustvarilo oblaka, temveč je oblak prihajal po milostni Božji obljubi in zavezi. Njihovo postavljanje *po Božjem naročilu* je zgolj udejanjilo oziroma konkretiziralo Božje milostno pojavljanje v svetu. Bilo je posledica Božje milosti, ne njen pogoj. Prav zato tudi Jezusovo pojavljanje med svojimi ni nekaj negotovega, saj je njegova obljuba glede tega povsem jasna in trdna, tako da se nanjo lahko zanesemo. Celota Božjega čudeža pa od posameznika in

skupnosti seveda zahteva, da zavzame ponižno in poslušno držo in da v njej tudi vztraja.

### *7. Izključitev ustaljenih cerkvenih dejavnosti iz Cerkve*

*Ugovor:* Ali s takšno definicijo iz Cerkve ne izključimo mnogih dejavnosti, ki samoumevno spadajo vanjo, kot so na primer skrb za uboge, razširjanje krščanske literature, ukvarjanje s cerkveno umetnostjo, teološke razprave in podobno?

*Odgovor:* Uporabnost vsake definicije se izkaže pri njeni uporabi. Preden obravnavamo našeta področja in mnoga njim podobna, naj opozorimo, da zgornja definicija pojem Cerkve vsekakor razširi na nekatere prakse, ki ponavadi veljajo za obstranske. Na primer družinska večerna molitev ali sestajanje dveh prijateljev, ki v službenem času med odmori za malico skupaj bereta in premišljujeta določeno svetopisemsko knjigo – oboje je Cerkev v pravem, strogem pomenu besede.

Zgoraj omenjene dejavnosti nas opozarjajo, da v krščanski skupnosti, še posebej, če je večja in razvitejša, obstajajo dejavnosti, ki ne ustrezajo opredelitvi iz Mt 18,20, vsaj ne v dobesednem smislu, vendar so vseeno potrebne za misijon Cerkve v celoti in tudi za udejanjanje konkretnih oblik občestva s Kristusom. Če se te dejavnosti organsko vklapljujejo v celotno »ekonomijo« Božjega sestopanja in prebivanja med ljudmi kot njen sestavni del, lahko zanje upravičeno rečemo, da predstavljajo Cerkev v širšem, drugotnem pomenu. Definicija Cerkve iz Mt 18,20 nam lahko pomaga razumeti, kaj je tisto središče, od katerega je odvisno vse ostalo, kaj je tista »dejavnost s posebno kvaliteto«, ki je Cerkev po naravi in h kateri morajo biti vsaj v določenem smislu usmerjene tudi te drugotne dejavnosti, če naj bodo Cerkev v tem širšem smislu besede.

Pri presojanju te drugotne cerkvenosti lahko izpostavimo dve merili.

- a) Vsebinska bližina temeljni obliki Cerkve oziroma potrebnost/koristnost določene dejavnosti za udejanjanje temeljne oblike določa »raven« njene cerkvenosti. Na primer: skrb za revne je vsebinsko zelo blizu temeljni realnosti Cerkve, že zato, ker sledi neposredni Kristusovi zapovedi, pa tudi zato, ker gradi občestvo s Kristusom, ki

je skrit v ubogih (Mt 25,31–46). Cerkevni krožek ljubiteljev določenega športa pa te bližine in nujnosti nima, čeprav ga je mogoče uporabiti za evangelizacijo.

- b) Temeljna oblika določa tudi način konkretnega izvajanja vseh sekundarnih dejavnosti. Če naj bodo te dejavnosti res Cerkev vsaj v tem drugem, širšem pomenu, potem jih treba izvajati »kot da je Kristus sredi med njimi« – ker v resnici tudi je. To pomeni, da ne morejo preprosto slediti zgolj profesionalnim ali katerim drugim sekularnim standardom, kriterijem in vzorcem, ampak morajo biti prežete s spoznanjem o Jezusovi navzočnosti med in v sodelavcih ter v celoti operacij nasploh. To bo med drugim povzročilo, da bodo takšne dejavnosti izvrševane z upoštevanjem zelo specifičnega krščanskega etosa, ki je tuj golemu profesionalizmu. Tukaj lahko prejšnja primera obrnemo: skrb za revne se lahko izvaja zgolj birokratsko, formalno, brez iskanja skupnosti z ubogimi in torej s Kristusom – takšna dejavnost ni Cerkev, ker bi jo brez ostanka enako lahko opravila tudi državna služba socialnega skrbstva. Krožek ljubiteljev določenega športa pa je lahko sredstvo za poglobljanje iskrenih vezi med sokristjani, ki ima vizijo proslavljanja Božje lepote in prisotnosti v stvarstvu; hkrati je lahko odprt za vključevanje drugih, ki Božje ljubezni še ne poznajo. Tak »krožek« je lahko Cerkvi vsaj zelo blizu.

V tako opredeljeno širšo obliko Cerkve lahko pogojno prištevamo tudi dejavnosti različnih »paracerkvenih« organizacij (karitativnih, socialnih, izobraževalnih, založniških, aktivističnih ipd.), seveda v tolikšni meri, kolikor ustrezajo navedenima dvema meriloma.

Kot že prej tudi tukaj preprosta klasifikacija ni mogoča, ampak lahko zgolj opazujemo vsak primer posebej in v njem iščemo znamenja, odseve, bližino temeljni naravi Cerkve. Vsaka takšna presoja bo nujno odvisna od posameznikovih prepričanj, izkušenj in stališč. Morda je zato prav zaključiti, da zunanji rob Cerkve nikoli ni vnaprej jasno določen, ampak ga lahko zgolj vsakokrat na novo razbiramo v luči osebne šekine njega, ki prihaja med »dva ali tri«.

## 8. Branje izven konteksta

*Ugovor:* Razumevanje Mt 18,20, kot je predstavljeno zgoraj, ne upošteva konteksta. Ta vrstica se nanaša zgolj na cerkveno disciplino (gl. Mt 18,15–19) in je ne moremo jemati kot splošno trditev.

*Odgovor:* Proti takšnemu ozkemu razumevanju govori vrsta dejstev:

- a) Vrstice 15–17 so v ednini, medtem ko je začetek vrstice 18 povsem brez potrebe v množini, kar nakazuje spremembo ali razširitev predmeta. Vrstica 18 sicer v tem kontekstu deluje kot razlaga prejšnjih treh vrstic, vendar imamo enako obljubo že prej v Mt 16,18–19, kjer je kontekst bistveno širši: gre za utemeljitev Cerkve na veri, ki jo izpove Peter, ter za presenetljivo obljubo oblasti in moči, ki ju bo ta Cerkev imela, namreč za neposreden stik z Bogom (»nebesa«), ki ji bo omogočal avtoritativno sprejemanje odločitev, kaj je dovoljeno in kaj ne. Navezava Mt 18,18 na Mt 16,18–19 dodatno potrjuje ugotovitev, da gre Jezusu v Mt 18,18–20 za »temeljno definicijo Cerkve«.
- b) Vrstica 19 se začne: »Ponovno vam resnično povem ...«, kar nakazuje novo misel.
- c) Besede »v kateri koli zadevi, za katero bosta prosila« brez dvoma jasno govorijo, da tukaj ne gre le za disciplinska vprašanja, ampak za katero koli prošnjo. Vsaj tukaj, če ne že v vrstici 18, je pomenski dosežek obljube torej razširjen.
- č) Omenjanje »dveh« v vrstici 19 in »dveh ali treh« v vrstici 20 tudi ni logično glede na vrstico 17, kjer je perspektiva očitno že razširjena na večjo skupino, kot sta dva ali trije. Očitno gre tu za novo misel oziroma drugačen pomenski vidik. Vrstici 19–20 (ali morda celo 18–20) sta torej nekakšno dodatno pojasnilo, kakšno moč ima harmonična skupnost samo dveh ali treh Jezusovih učencev. Ti so namreč dovolj, da se vzpostavi avtoritativno »pričevanje« o njem.
- d) Jezusova trditev v vrstici 20 je očitni vrhunec odlomka. Tako glede na širši kontekst (temeljna obljuba Kristusove prisotnosti na začetku in koncu Matejevega evangelija, glej zgoraj) kot z ozirom na pomenljivo podobnost s starozaveznimi eshatološkimi obljubami (prim. Jl 2,27; Zah 2,14–15 idr.) in sploh glede na vzporednico z omenjenim ra-

binskim izrekom je preprosto nemogoče, da bi pomen vrstice 20 zožili zgolj na problematiko vrstic 15–17. Vse te vzporednice zahtevajo širšo razlago.

- e) Vrstica 21 se ne nadaljuje s cerkveno disciplino, ampak z vprašanjem odpuščanja, kar je sicer povezana, ne pa ista tema. Prav tako moramo vrstici 19–20 (ali morda celo že vrstico 18) razumeti kot povezano, ne pa identično temo glede na vrstice 15–17, saj nenazadnje tudi te sledijo sorodni, nikakor pa ne enaki temi iz vrstic 6–14.
- f) Nasploh je znano, da je evangelist Matej pogosto kombiniral sicer samostojne Jezusove izreke v nekakšne ohlapne tematske sklope (prim. npr. Mt 6,19–24 z Lk 12,33–34; 11,34–36; 16,13). Več razlagalcev izrecno trdi, da sta vrstici 19–20 ločen Jezusov izrek, ki ga je Matej tematsko zbral v četrti daljši Jezusov govor v svojem evangeliju, ki obsega celotno 18. poglavje. To nam še dodatno narekuje, da pomena vrstic 19–20 ne smemo zamejiti z neposrednim sobesedilom.

Vztrajati pri ozki razlagi je torej neodgovorno do teksta, kakor ga imamo pred sabo.





## CERKEV ADVENTISTOV SEDMEGA DNE V SRBIJI

ZORICA KUBURIĆ

Filozofska fakulteta Univerze v Novem Sadu, Novi Sad  
zoricakuburic@gmail.com

Adventisti imajo zelo specifičen sistem verovanja s sedemindvajsetimi člani vere, ki jih mora vsak vernik preučiti skupaj z duhovnikom, sam ali v skupini, preden se zaobljubi Bogu, preden je krščen in vključen v cerkev. Verovanja Cerkve adventistov sedmega dne (ustanovljene leta 1863 v ZDA) so predstavljena v knjigi *Verovanje adventistov sedmega dne* (Bacchiocchi et al. 1994). Emilio Knechtle meni, da adventisti ne opredeljujejo in predpisujejo posebnega *Creda*, posebne veroizpovedi, niti seveda ne verujejo kar koli, temveč upoštevajo kot temelj svoje vere *Sveto pismo* v celoti (Knechtle 1980). Kljub temu pa je vprašanje »Kdo so adventisti sedmega dne in kaj verujejo?« zahtevalo neko selekcijo na tem temelju. Knechtle je razporedil adventistične nauke v tri skupine. Prva skupina temeljnih verovanj je skupna vsem evangeljskim protestantom in vključuje 53 % členov vere. Drugo skupino tvori 33 % členov vere, ki jih različne konservativne krščanske cerkve različno interpretirajo. Adventisti verujejo, da se vsak človek sam odloči, ali bo sprejel Kristusa ali ne, kar pomeni, da ne verujejo v predestinacijo; verujejo, da je dekalog stalno vodilo in merilo za življenje vseh ljudi in vseh ljudstev in da ga zato ne smemo niti opuščati niti spreminjati; obred krsta izvaja-jo z enkratno potopitvijo v vodo in ne priznavajo niti škropljenja z vodo niti trikratnega potapljanja; verujejo, da je bil človek ustvarjen tako, da bi lahko postal nesmrten, če bi prestal preizkušnjo; grešniki bodo zaradi svojih zlih del na koncu uničeni v gorečem jezeru, se pravi da adventisti ne verujejo v večni pekel, ampak v popolno izginotje greha; veru-

jejo, da spoštovanja sedmega dne – sobote – obvezuje vse ljudi (od tod njihov naziv); verujejo, da je Bog svet ustvaril dobesedno v šestih dneh in ne z evolucijo; sodijo, da morata biti cerkev in država ločeni; vzdržujejo se alkohola, tobaka, mamil in hrane, ki je po *Bibliji* nečista. Tretja skupina naukov obsega 14 %, je specifična za adventista in se nanaša na eshatološka vprašanja; prav tem dajejo v svojem nauku poseben poudarek. (Knechtle 1980; Knechtle in Sohlman 1981)

Adventisti verujejo, da je *Sveto pismo Stare in Nove zaveze* zapisana na Božja beseda, posredovana z božjo inspiracijo svetih božjih ljudi (Bacchiocchi et al. 1994). Dar prerokovanja je bil ob začetkih adventistične skupnosti najpomembnejši božji dar, saj so zgradili svojo identiteto na verovanju v preroški dar Ellen White (1827–1915) (Kuburić 2006). Biblijsko vrstico iz *Razodetja* so kasneje interpretirali tako, da so identiteto adventistične skupnosti povezali s »cerkvijo preostalih«: »Zmaj pa se je razjezil nad ženo in se bojeval proti preostalim iz njenega rodu, proti tistim, ki se ravnaajo po Božjih zapovedih in imajo Jezusovo pričevanje.« (Raz 12,17) Tako pričevanje (potrdilo/certifikat) naj bi bilo prerokovanje Ellen White.

V njihovem verskem sistemu je pomemben poudarek na obnašanju vernikov, na adventističnem *way of life*. Verujejo, da je posameznik temelj, v katerem živi Sveti duh, zato mora skrbeti za zdrave življenjske navade, da bi ohranil nadzorni center svojega telesa, duha [angl. *mind*], ki je prebivališče, dom Kristusovega Duha. Adventisti tako že sto let poudarjajo pomen zdravih življenjskih navad. Ta poudarek na skrbi za zdravo življenje očitno prinaša tudi posvetne koristi: najnovejše raziskave naj bi ugotavljale, da so adventisti v vsej populaciji najmanj prizadeti od vseh razširjenih bolezni (Walton, Walton in Scharffenberg 1981; Nieman in Stanton 1988; Kuburić 2019). *National Geographic* na primer piše (november 2015), da so zaradi svojega življenjskega stila zgled dolgoživosti. Zaradi vpliva, ki ga ima način življenja na duhovno izkušnjo, postavlja adventistična cerkvena organizacija kot minimalno zahtevo, da nekdo postane njen član, vrsto življenjskih pravil, ki jih je treba spoštovati. Ta pravila vključujejo abstinenco od alkohola, tobaka, kemičnih sredstev, ki vplivajo na možgane in duha, nečiste hrane, kar vse naj

bi dokazovalo povečevanje krščanske izkušnje pri oblikovanju in uporabi prostega časa. (Kuburić 2014) Adventisti verjamejo, da je zdravstvena reforma desna roka evangelija. [...]

Z vidika verskih skupnosti, ki imajo za poslanstvo, da oznanjajo evangelij vsem ljudstvom, je proces konverzije, spreobračanja, nekaj legitimnega. Ker pa konverzija pomeni opustitev starega sistema in izbiro novih ciljev, to ne more pustiti ravnodušnih skupnosti, ki v tem procesu izgubljajo. Krščanstvo je zgodovinsko zraslo iz razmerja med svobodo, da se izbere Kristusov nauk, in pripravljenostjo, da se ostane v tako izbrani cerkvi. V svojem poizkusu znanstvene raziskave rasti adventistične cerkve se bom osredotočila na empirično raziskavo konverzij v Srbiji, v obdobju enega stoletja, odkar v Srbiji obstoje in misijonirajo protestantske cerkve. Misija je za take cerkve zadeva njihovega zemeljskega preživetja in ne le onstranskega odrešenja.

Procesi konverzije pritegujejo pozornost tako političnih in cerkvenih struktur kot znanstvenikov. V svojem bistvu je konverzija notranja transformacija in sprememba usmeritve. Sprememba usmerjenosti mišljenja in delovanja se običajno začne s srečanjem nekoga, ki išče, z nekom, ki pozna (odgovor). Duhovne skupnosti se rodijo iz interakcije procesov pričevanja. O tem sem pisala v članku *Spreobrnitev v religijo, ki ti spregovori* (2009).

Protestantizem je prišel v Srbijo iz Evrope, toda v Srbiji je dobil neke srbske značilnosti. Protestantov se je Srbiji oprijel izraz »novoverci« že od takrat, ko so v 19. stoletju nazarenci začeli preobračati pravoslavne Srbe v »novo vero«.

Po stotih letih misijonskega dela je adventistična cerkev na ozemlju Srbije najmočnejša protestantska skupnost med tistimi, ki niso vezane na neko manjšinsko narodnostno osnovo [kot na primer evangeličanski Slovaki]. Po ljudskem štetju 2002 se skoraj 20.000 prebivalcev izreka za pripadnost neki varianti adventizma. Glavna struja adventizma, ki jo predstavljajo sledilci Ellen White, je versko gibanje, ki temelji na misijonarski dejavnosti.

Branko Bjelajac piše o začetkih adventizma v Beogradu s prihodom diplomanta misijonarske šole v Fridensauu (Nemčija) Maxa Ludwiga

leta 1909 v Beograd. Uradno je bila prva adventistična skupina ustanovljena 12. decembra 1909. Dnevnik *Politika* je sicer v svojem članku o adventistih 12. 9. 1923 kot začetek delovanja adventistov v Kraljevini Srbiji zabeležil letnico 1905. Leta 1911 je beograjski pravoslavni pop Ljubomir Mitrović po naročilu svojih cerkvenih oblasti prisostvoval ciklusu adventističnih srečanj, zapisal svoje vtise in jih objavil v knjižici z naslovom *Religiozni vandrovc*. Narejen je bil seznam tistih, ki so bili pripravljeni na konverzijo, in tistih, ki so ji izrecno nasprotovali. (Bjelajac 2003)

Adventisti so postali uradno priznana verska skupnost z odlokom ministra za verske zadeve 30. septembra 1922, s čimer jim je bila dovoljena svoboda opravljanja verskih dejavnosti.

Rast adventistične cerkve je bila opazna. Leta 1923 je jugoslovanska Zveza adventistov štela 26 cerkva in okrog 500 vernikov. Toda nova vlada z novim ministrom za verske zadeve je 5. maja 1924 delovanje adventistov in nazarencov prepovedala. Razlog za tako stališče vlade in tradicionalnih cerkva je bil po Bjelajcu verjetno v statistiki: leta 1926 je bilo adventističnih vernikov 1.093 in čez dve leti že 1.728. Leta 1929 naj bi bilo v Jugoslaviji več kot 1.600 adventistov, zbranih v 84 krajevnih cerkvah.

Ob koncu 20. stoletja je bilo v Srbiji okrog 6.600 vernikov, 3.081 v Vojvodini in 3.077 v preostali Srbiji. Taka porazdelitev ostaja vse do danes, ko naj bi bilo članov adventistične cerkve že več kot 10.000 (skupaj s člani njihovih družin je verjetno število štirikrat večje). (Bjelajac 2010, 123, 135)

Razvoj adventizma v Srbiji v zadnjem stoletju lahko vidimo kot tipičen primer razširjanja nove religije v novem okolju. Samo v beograjski osrednji adventistični cerkvi je bilo v tem času krščenih 3.500 vernikov. Cerkevne knjige jih sicer ne beležijo ustrezno: zaradi zaščite zasebnosti vernikov ne navajajo vseh, ki so se zaobljubili Bogu proti volji svojih družin, sorodnikov ali prijateljev; razlog za nebeležnje je tudi zaščita vernikov pred državnimi ustanovami, saj vztrajajo, da je religioznost zasebna zadeva vsakega posameznika. Kot osrednja katedralna cerkev je imela vedno dovolj članov za svoj obstoj in delovanje ter dajala ton tudi drugim cerkvam. V empirični analizi se bom osredotočila na ra-

zvoj adventizma v Zemunu, bistveno manjši občini, kjer lažje spremljamo spremembe v daljšem obdobju.

## Cerkvena občina v Zemunu

Začetki cerkve adventistov sedmega dne in njene misijonske dejavnosti v Zemunu<sup>1</sup> segajo v leto 1933. V cerkveni knjigi je zabeleženo 621 vernikov, od tega 68 % žensk in 32 % moških. Od začetkov do danes se je izmenjalo mnogo pridigarjev, v skladu z naukom in prakso adventistične cerkve, da vsakih nekaj let zamenja pridigarja. Od začetkov do leta 2004 je bilo tako 18 pridigarjev (in trije asistenti), ki so se menjali vsake 4 leta. Premeščanje pridigarjev spremljajo spremembe na ravni regije vsake 3 leta in volitve vodstvenega odbora cerkve v regiji vsakih 5 let. Južna regija, kamor spada zemunska občina, je imela tako do zdaj 14 predsednikov. Življenje in delo pridigarjev je tako odvisno od vodstvenih struktur ter od pridigarjeve osebnosti ter zmožnosti, da izpolnjuje zahteve svojega poklica, dobro sodeluje z vodilnimi cerkvenimi organi v regiji in Zvezi, z verniki in socialnim okoljem, v katerem misijonsko deluje. Na čelu krajevne cerkve je cerkveni odbor s predsednikom, volijo ga vsako leto, kar omogoča, da so člani zamenjani ali ponovno izvoljeni. Vpogled v življenje in delovanje različnih krajevnih cerkva pokaže, da je najbolj nestabilna vodstvena struktura na ravni cerkvene občine, saj je na novo postavljena vsako leto s strani starih vernikov in tistih, ki so bili na novo pokristjanjeni. Profesionalni cerkveni delavci zasedajo v cerkvi tri vrste položajev: položaj škofa ali duhovnika v občini, ki je neposredno povezan s krajem in verniki (ter odvisen od njih); položaj administratorja, ki ne opravlja obredov, njegov profesionalni položaj je stabilnejši in je redkeje zamenjan; položaj uradnikov Zveze, ki se reorganizirajo le vsakih 5 let.

Širjenje adventizma na teh območjih je bilo sistematično. Vsako leto so bile organizirane javne kampanje pridiganja, imenovane evangeliza-

1 Del sledečega poglavja je bil že objavljen v Kuburić 2004.

cija. Njihov cilj je bil seznanjati publiko z bližnjim Kristusovim prihodom in potmi za odrešitev samega sebe od greha in tega sveta od zla. Evangelizaciji so sledila predavanja in seminarji. Ti so poizkušali odgovarjati na razna vprašanja, povezana s prerokbami v *Bibliji*. Tisti, ki so vztrajali na predavanjih in seminarjih, so postali jedro skupine, ki se je pridružila cerkvi, in imeli so občutek, da so odkrili nekaj, kar so iskali vse življenje. V starejših časih so se novim vernikom pridružili izbrani dotedanji člani, ki so jih uvedli v življenje cerkve in jim dodelili različne naloge pri obredih in dobrodelnih dejavnostih. Vedno bolj pa se je uveljavljala druga pot – da so za skupino tistih, ki so najdlje vztrajali pri predavanjih in še naprej kazali interes za verske zadeve in način življenja, kot ga je zahteval adventistični verski sistem, ustanovili novo cerkev, ki so se ji pridružili najaktivnejši in skrbno izbrani starejši člani. Podala bom pregled obeh variant cerkvenega organiziranja v Zemunu.

Odkrite vizije, jasna obzorja, zavest o lastni vlogi in mestu na tem svetu v procesu odrešenja sveta v bližnjem času – vse to močno motivira vernika za reševanje tudi njegovih bližnjih/sorodnikov, da se jih z navdušenjem zbira, da pridejo in slišijo resnico. Resnica je močna in dovolj je, da se ji posameznik podredi in se z zaupanjem pridruži skupnosti. Kasnejši stalni stiki z verniki to zaupanje sicer demistificirajo, saj tudi sami niso svetniki, čeprav bi to hoteli biti. Po izvedenih raziskavah (Dudley 1992, 18 in Dudley 1999) povprečno vsak drugi vernik zapusti skupnost, največkrat mladi ljudje, ki hočejo biti svobodni pri izbiri svojega zakonskega partnerja, ali ker njihovo delo ne prenaša religioznega življenja, ali ker ne zmorejo doseči standardov pričakovanega obnašanja, ali ker so razočarani nad sabo ali drugimi verniki ... Tako se dogaja, da polovica navdušencev skupnost vernikov zapusti. Toda bili so vendarle obogateni z novim izkustvom, ki jih po obdobju življenja brez boga pogosto pripelje nazaj v cerkev, ko se upokojijo, po razvezi zakona ali po drugih izgubah, ko kljubovanje bogu zamre in se zgodi kesanje, ki jih privede k ponižnosti in predanosti, ki jo nihče ne more več zatreti. V Jezusovi pridigi o izgubljenem sinu in njegovem bratu sta opisana dva tipa vernikov. Brat, ki je vseskozi zvest domu, je nesrečen, ker oče z njim ravna enako kot z bratom, ki je iskal srečo zunaj očetovega doma. Tisti,

ki se vrnejo, so pogosto privilegirani, ker jih očetova ljubezen pripravi, da so zmožni odpuščanja. Kot med otroci v družini tudi med verniki v skupnosti lahko prihaja do ljubosumja in zavisti, ki otežuje odnose in medsebojno razumevanje. Verniki, ki so prva generacija spreobrnjenec, in verniki, ki so že rojeni v družinah z adventistično tradicijo, so pogosto razpeti med ljubeznijo in ljubosumnostjo, med sodelovanjem in tekmovanjem. Spreobrnjenci so velik zaklad: njihova nova duhovnost osveži vsako cerkev in jo naredi za rastočo družino; njihovo mesto je v vsaki cerkvi, ki bogati dinamiko svojega življenja. V cerkvenih knjigah imamo po zaslugi krajevnih duhovnikov zabeležene vse člane cerkve v zaporedju, kot so bili krščeni, tudi tiste, ki so odšli ali bili ekskomunicirani. Zabeleženi so datumi krsta, rojstva in sprejema. Če je bil član kasneje izključen, če je odšel ali umrl, njegovo ime ni izbrisano in podatki o njem ostajajo. Na osnovi teh podatkov, ki so jih zbrali v cerkvenih občinah, dobimo naslednjo sliko:

Med letoma 1933 in 1999 je bilo krščenih 621 vernikov. Od teh jih je bilo 73 kasneje izključenih (12 % vseh krščenih). V začetku je bilo število izključenih večje, medtem ko so bili v zadnjem desetletju verniki redko ekskomunicirani, tudi če dalj časa niso več prišli blizu. Kot razloge za izključitev iz skupnosti zapisi največkrat navajajo kršenje zapovedi dekaloga ali splošno »nekrščansko življenje«:

- 34 % nekrščansko življenje
- 27 % kršenje 4. zapovedi (nespoštovanje sobote)
- 11 % kršenje zapovedi dekaloga brez navedbe katere
- 10 % nespoštovanje krščanskih dogem
- 7 % kršenje 7. zapovedi [»Ne prešuštuj!«]
- 5 % pridružitve drugi verski skupnosti (Jehovove priče, baptisti)
- 3 % na lastno zahtevo
- 2 % alkoholizem
- 1 % kršitev 6. zapovedi [»Ne ubijaj!«]

Po zapisih je bilo leta 1999 v Zemunu 164 adventistov; od tega jih je 7 kasneje odšlo v Avstralijo, 2 v ZDA, 2 v Anglijo in 1 v Nemčijo.

Od leta 1950 do 1999 je bilo krščeno 370 vernikov, 71 pa jih je prišlo iz drugih adventističnih cerkva. V povprečju je torej zemunska skupnost vsako leto pridobila 9 novih vernikov, skupaj 441, istočasno je šlo drugam 218 vernikov, od teh 41 v tujino: največ, 15, v Avstralijo, 13 v Nemčijo, 6 v ZDA, 3 v Francijo, 2 v Anglijo, 1 v Bolgarijo. Lahko sklepamo, da je v tujino odšlo okrog 10 % vernikov. Po podatkih Zveznega urada za statistiko je sicer delalo vsaj začasno v tujini okrog 6 % prebivalcev ožje Srbije (iz Pomoravja na primer 14 %). Zanimivo bi bilo natančneje primerjati podatke o začasnem ali stalnem izseljevanju v tujino prebivalcev Srbije sploh in posebej adventistov, da bi ugotovili, ali je ta tip zahodnega krščanstva ena od poti (in spodbud) za odhajanje na zahod.

Na osnovi teh podatkov lahko sklepamo, da je cerkveno življenje dinamično in da je fluktuacija vernikov velika. Pritok novih vernikov je vsako leto večji od števila tistih, ki odidejo. Praviloma se v cerkve vključijo s krstom, nekaj pa jih sprejmejo na osnovi pričevanja vernikov ali na osnovi dokumenta, da je bil nekdo krščen v drugi adventistični cerkvi. Krajevno cerkev lahko zapustijo iz različnih razlogov, vendar cerkvena občina beleži vse vernike, dokler ti spoštujejo Božje in cerkvene zakone ter pravila in obiskujejo cerkev. Pridigarjem je bilo priporočeno, da ekskomunicirajo vernike, ki ne prihajajo več v cerkev (razen če so opravičeni zaradi bolezni in starosti), ter tiste, ki kršijo zapovedi ali načela, ki se jih drži cerkev.

Najmanj je bilo krščenih v letih 1958 in 1969 (po 1), največ pa v letih 1951 (20), 1963 (16) in 1994 (35), povprečno, kot rečeno, na leto 9; če primerjamo desetletja, je bila najuspešnejša dekada 1990–1999, čas jugoslovanske krize, ko je bilo v Zemunu krščeno skupaj 120 vernikov (povprečno v obravnavanih dekadah 74).

Zemunska občina je vključevala več vaških cerkva, od katerih pa je delujoča le še ena v Dobanovcih. V tej vaški občini je bilo v obdobju 1934–1999 zabeleženo 137 vernikov (od tega jih je bilo 40 izključenih, največ zaradi nespoštovanja sobote, nekrščanskega življenja, preprirov, alkoholizma, poroke z neadventistom). Po teh zabeležkah je bilo torej izključenih 30 % članov in število tistih, ki so cerkev zapustili, je bilo večje od števila tistih, ki so ostali. V vaški cerkvi v Bečmenu je bilo v obdobju



ju 1933–1988 krščenih 70 vernikov; leta 1988 je cerkev nehala delovati, verniki so prešli k občini v Dobanovcih; 49 se jih je v tem času preselilo drugam, dobra četrtina teh v tujino. Skupnost v Surčinu je začela z delom leta 1968 in prenehala obstajati leta 1989: od registriranih 24 vernikov so bili 4 izključeni, polovica pa jih je odšla v druge skupnosti.

Moderni način sprejemanja novih vernikov je, kot smo omenili, povezan z ustanavljanjem nove cerkve. S predavanji in seminarji v najetih prostorih se poslušalci postopoma seznanijo s cerkvenimi nauki in iz skupine aktivnih se oblikuje nova cerkev, ki se ji pridruži jedro misijonarjev iz že obstoječe cerkve. Tako je bila leta 1991 formirana nova cerkev, ki je dobila ime po kinodvorani Kozara, kjer so bila organizirana predavanja in kasneje obredi. Od leta 1991 njihova cerkvena knjiga beleži skupaj 77 vernikov. Od tega je bilo 34 krščenih po javni evangelizaciji na Politehnični akademiji v Beogradu in še 30 leta 1999. Večina članov je bila novih, drugi so prišli iz že obstoječe občinske cerkve v Beogradu. Samo 4 so bili izključeni in 9 jih je odšlo drugam ali v tujino.

Zanimiv je vpogled v organizacijsko strukturo te cerkve, ki je nastala med največjo jugoslovansko krizo. Šlo je za ljudi, ki so dvomili v smisel življenja in bili pripravljeni menjati svojo identiteto ali druge stvari v svojem življenju. Sodeč po intervjujih, ki sem ji opravila z verniki po obredih, je večina vernikov mladih, največ je študentov iz različnih območij Srbije in Črne gore, ki so v cerkvi našli svojo drugo družino, skupnost in duhovno usmeritev. Obredi in dejavnosti so sicer v stari zemunski cerkvi. Nekatere njihove življenjske zgodbe sem že objavila (Kuburić 2007 in 2009).

## Zaključek

Cerkvene knjige zemunske adventistične občine imajo skupno za beleženih 939 vernikov. Steber verskega življenja je občinska cerkev v Zemunu, ki je najštevilnejša in najstarejša. Okrog 70 % so vernice in 30 % verniki. V cerkvenih vodstvenih strukturah je slika obrnjena: vse vodstvene položaje zasedajo moški, čeprav so seveda v izvoljenih orga-

nih tudi ženske. V občini lahko pridigar na svojem položaju ostane 4 leta; vsako leto krstijo ali sprejmejo v cerkev okrog 14 vernikov, od tega 9 v glavni cerkvi. Čim večja je cerkev, tem večje je tudi število novih vernikov. Poleg krsta pridigar skrbi tudi za druge obrede, kot so poroke in posvetitve otrok na zahtevo staršev. Redni obred, ki se izvaja ne glede na število vernikov, je Gospodova večerja štirikrat na leto, ob koncu vsakega četrtertletja. Verniki prejmejo nekvašen kruh in nealkoholno vino, simbola Kristusovega telesa in krvi. Kvas in vino sta simbola greha, od katerega se verniki pri tem obredu očistijo.

Če vprašamo o vplivu adventistične cerkve na mlade v tej regiji, lahko opazimo vpliv na povečanje motivacije za doseganje višje izobrazbe. Kljub temu pa nekateri posamezniki v religiji najdejo tudi drugačen smisel, ki jih postopoma odvrača od študija in tega, da si ustvarijo družino. Svojo nepripravljenost, da bi prevzeli odgovornost za družino in pridobivanje materialnih dobrin zanjo, opravičujejo s sklicevanjem na bližnji Kristusov prihod in nujno potrebo oznanjati evangelij ljudem zaradi njihovega odrešenja v večnosti.

Znamenja izteka časa, ki jih nakazuje *Sveto pismo*, pri vsaki generaciji vedno znova vzbujajo upanje in strah ter prispevajo k vrednostnemu sistemu, ki usmerja življenje na zemlji. Duh protestantske etike, o kateri je pisal Max Weber, dviguje izobrazbeno raven in standarde obnašanja pri tistih, ki jo sprejemajo. Ta duh je navzoč tudi na poteh, ki vernike usmerjajo v razvite dežele, kjer zavzeto izpolnjujejo svojo zemeljsko misijo z marljivim delom ter pridobivajo vsakdanji kruh zase, a tudi za cerkev, ki jo s tako pridobljenimi sredstvi podpirajo, še posebej cerkev svoje domovine.

## LITERATURA

- Bacchiocchi, Samuele [Bakioki, Samuele], in kolektiv avtorjev. 1994. *Adventistički hrišćani veruju: biblijsko izlaganje 27 osnovnih doktrina*. Beograd: Preporod.
- Bjelajac, Branko. 2003. *Protestantizam u Srbiji: prilozi za istoriju reformacijskog nasleđa u Srbiji 1*. Beograd: Alfa i Omega.
- . 2010. *Protestantizam u Srbiji: prilozi za istoriju reformacijskog nasleđa u Srbiji 2*. Beograd: Soteria.

- Dudley, Roger. 1992. »The Lost Generation.« *Adventist Review* 129 (14): 18–20.
- . 1999. *Why Our Teenagers Leave the Church*. Maryland, MD: Review and Herald Publishing.
- Knechtle, Emilio. 1980. *Hristos naš život: trideset propovedi za evangelizaciju 1980/1981*. Beograd: HAC.
- Knechtle, Emilio, in Charles Sohlman. 1981. *Spremni za Hristov slavni dolazak*. Beograd: HAC.
- Kuburić, Zorica. 2004. »Is Conversion Result of Church Missionary Work or Proselytism?« V *Evangelisation, Conversion, Proselytism*, ur. Dragan Todorović, 67–74. Niš: JUNIR.
- . 2006. »Uloga žene u verskom pokretu«. *Godišnjak Filozofskog fakulteta u Novom Sadu* 31: 623–40.
- . 2007. *Religija, porodica i mladi*. Novi Sad: CEIR; Beograd: Čigoja štampa.
- . 2009. »Obraćenje u religiju koja ti progovori.« V *Konverzija i kontekst: teorijski, metodološki i praktički pristupi religijskoj konverziji*, ur. Zorica Kuburić in Srđan Sremac, 17–42. Novi Sad: CEIR.
- . 2014. *The Self-Image of Adolescents in the Protestant Family: A Study of Seventh-Day Adventist Families in Predominantly Orthodox Serbia*. Lewiston, NY: Edwin Mellen Press.
- . 2019. »Natural Medicine in the Form of New Religiosity«. V *Different Forms of Religiosity and the Modern World*, ur. Mirko Bagojević in Zlatko Matić, 7–21. Beograd: Institute of Social Sciences.
- Nieman, David C., in Jewel H. Stanton. 1988. »The Adventist Lifestyle: A Better Way to Live.« *Vibrant Life* 103: 14–18.
- Walton, Lewis R., Jo Ellen Walton in John A. Scharffenberg. 1981. *How You Can Live Six Extra Years: Health and Longevity Secrets of the Seventh-Day Adventists That Could Add Six Years or More to Your Life Span*. Santa Barbara, CA: Woodbridge Press.

*Prevedel in po dogovoru z avtorico mestoma skrajšal Marko Kerševan*



## TRIDESETLETNA VOJNA IN SLOVENCİ

MARKO KERŠEVAN

Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani, Ljubljana (v pokoju)  
marko.kersevan1@guest.arnes.si

Kočevar, Vanja, ur. 2020. *Tridesetletna vojna in Slovenci: evropski konflikt in slovenski prostor v prvi polovici 17. stoletja*. Ljubljana: Založba ZRC SAZU, 520 strani.

Ob 400-letnici začetka tridesetletne vojne smo z nekaj zamude – na Slovenskem pogoste, če že ne kar običajne – dobili obsežno znanstveno monografijo, ki to vojno obravnava v zvezi s Slovenci oziroma slovenskim prostorom. Kot poudari njen urednik Vanja Kočevar, skuša delo s tem začetni odpravljati zamudo in veliko vrzel v slovenskem zgodovino-pisju. Ne vem sicer od kod in od koga je prišla prva ideja/pobuda za to knjigo, gotovo pa je bil zgodovinar najmlajše generacije Vanja Kočevar najprimernejši, tako rekoč poklican, da jo kot avtor in urednik uspešno uresniči. Že tema njegovega diplomskega dela so bili *Odmevi tridesetletne vojne na Kranjskem* (Filozofska fakulteta UL, 2012), njegova doktorska disertacija pa je imela naslov *Vojvodina Kranjska v času Ferdinanda II. (1595–1637): politična zgodovina osrednje slovenske dežele* (Filozofska fakulteta UL, 2016).

Dejstvo, ki ga ta monografija potrjuje in analizira, je, da tridesetletna vojna (1618–1648) s svojimi bitkami in spopadi sicer ni neposredno prizadela slovenskega prostora, toda ta in njegovi ljudje vendarle niso ostali zunaj odnosov in posledic te »prakatastrofe« in/ali »ene od osrednjih epopej evropskega zgodnjega novega veka« in da zato tudi ne more ostati zunaj slovenskega zgodovino-pisja ter zanimanja in vedenja ljudi tega

prostora sploh. Spričo tudi verskih vidikov, razlogov in posledic te vojne kot (tudi) katoliško-protestantskega soočenja in spopada še posebej ne more ostati zunaj zanimanja in vedenja »revije za vprašanje protestantizma« (kot smo že zapisali v »Besedi urednika« ob samem spominskem letu in objavi razprave Igorja Grdine *Tridesetletna vojna* v reviji (*Stati inu obstati* 29/2018, str. 13–57)).

## I.

Že vpogled v naslove/tematike 18 prispevkov pretežno mlajših slovenskih zgodovinarjev pokaže zanimivo kompleksno sestavo monografije. Začenjajo in končujejo jo prispevki, ki predstavljajo znamenite dogodke in osebnosti te vojne v (srednje)evropskem merilu (praška defenestracija 1618, umor Wallensteina, likovni prikaz glavnih bitk in osebnosti v Valvasorjevi grafični zbirki). Sredino/jedro in največji del monografije tvorijo prispevki, ki so tako ali drugače usmerjeni v domače dogajanje, v slovenski prostor in njegove ljudi ter ki nenazadnje temelje na različnih arhivskih virih in drugih dokumentih iz tega prostora in o tem prostoru ter njegovih ljudeh iz tega obdobja: *Arhiv Slovenije*, *Zgodovinski arhiv Ljubljana*, *Nadškofjski arhiv Ljubljana*, *Letopis Ljubljanskega kolegija Družbe Jezusove* (1596–1691) pa seveda tudi *Österreichisches Staatsarchiv* in drugi tukajšnji ter tuji arhivi in zbirke knjig ter dokumentov.

Kot se za obletnice vojn spodobi, prispevki najprej obravnavajo *vojaški vidik*, za tem *političnega* in posredno *ekonomskega* (ko govore o predvsem finančni politiki deželnih stanov) ter *verskega* (posebej ko raziskujejo verske vidike v odnosih med ljudmi v tem času na primeru Maribora in Ptuja). Ponujeni sta *lokalno usmerjeni raziskavi* in posredno primerjavi dogajanja v Ljubljani in Prekmurju. Posamezni prispevki raziskujejo dogajanje na področju *pismenosti* (slovenskih rokopisov 17. stoletja), *glasbe in likovnih upodobitev*. S posebnimi prispevki je ponujen vpogled v različne domače arhivske vire in sočasne oziroma zgodnje »domače« obravnave ter prikaze 30-letne vojne (v dokumente nadškofjskega arhiva v Ljubljani, ki govore o vojni, v spise domačih avtorjev

iz druge polovice 17. stoletja, kot sta Schönleben in Pelzhoffer). Skoraj vsi prispevki tako ali drugače tudi sami vključujejo osnovna vedenja o tridesetletni vojni, čeprav obravnavajo specifična vprašanja in vidike v našem prostoru in se tako rekoč vsi opirajo predvsem na svoje neposredno novo raziskovanje domačih arhivov ter drugih virov. Slednje je gotovo samo po sebi pomemben prispevek in odlika sedanje najmlajše generacije slovenskih zgodovinarjev, zbranih ob tej knjigi. Hkrati pa to poudarjeno opiranje, včasih že kar omejevanje, na vire/arhive iz našega prostora lahko privede tudi do neuravnotežene podobe dogajanja ali ljudi: ne gre prezreti, da so bili pri nastajanju in kasnejšem hranjenju/selekciji (dokumentov, zapisnikov, spominov, tudi slik) pri nas takrat in kasneje na delu predvsem katoliške roke, ki so hote ali nehote vendarle po svoje pisale, beležile, selekcionirale, hranile ali zametavale (na nekaj primerov tega bomo opozorili).

Vse skupaj je pospremljeno s krajšim uvodnim prispevkom o 30-letni vojni, njenih dilemah in naukih. Prispevke je mogoče brati tudi posebej in posamično. Ta ugotovitev naj bo razumljena kot izraz priznanja njihovi kvaliteti in izziv/poziv k njihovem branju!

## II.

Pa vendar tudi na tem mestu nekoliko selektivno preglejmo posamezne prispevke in zabeležimo posamezne (po)misli, ki so se ob branju porodile piscu tega pregleda.

Uvodno besedilo pod naslovom *Tridesetletna vojna s tridesetletno senco* je prispeval Aleš Maver. Čeprav kot zgodovinar ni specialist za obdobje in problematiko 17. stoletja, je napisal zelo dober, mestoma prav pronicljiv in tudi za občutljivo problematiko verskih vidikov te vojne spodoben uvod, na ravni in v duhu presoje, ki prevladujejo v sodobnem zgodovinoписju. K temu je gotovo prispevala tudi opora na dobro naj-novejšo strokovno literaturo, na primer na dela Georga Schmidta, učenca zdaj že pokojnega tübingenskega profesorja in zgodovinarja Volkerja Pressa, ki smo ga nekateri starejši lahko osebno srečali tudi v Ljubljani

(in kasneje v Tübingenu) ob simpoziju »Slovenci v evropski reformaciji« (Filozofska fakulteta UL, 1983), kjer je odločno in meritorno poudaril Trubarjevo samostojnost in pogum v zapletenih razmerah njegovega življenjskega okolja ter časa.

Žal pa se avtor ni povsem odlepil od značilnih prijemov tradicionalne katoliške apologetike pri soočenju z občutljivo problematiko, ko je uporabljala evfemizme, (ne)ustrezno selekcioniranje dejstev in relativiziranje sodb. Taki prijemi seveda niso le značilnost ali celo monopol katoliške strani, nesporno pa se je prav katoliška apologetika pri tem v svoji dolgi, najdaljši tradiciji najbolj izmojstrila. Pri avtorju jo lahko opazimo v dveh primerih. Znano uničenje Magdeburga in pokol prebivalcev s strani katoliško-cesarskih zvede na »slovito obleganje Magdeburga«, ki se je »zaključilo s katoliško 'zmago', a je ob njej izbruhnil požar, ki je uničil prej cvetočo metropolo in število mestnega prebivalstva s približno 25.000 zmanjšal na manj kot tisoč« (str. 11). In to je vse. Avtor opozarja, da je protestantska publicistika zlasti v 19. stoletju Gustava Adolfa povzdignila v »protestantskega leva« in nasproti njemu postavila negativno podobo katoliškega vojskovodje Tillyja. Temu nasproti upravičeno opozarja na večjo »prizemljenost in kompleksnost« njunih podob v sodobni historiografiji. Toda ob tem ne spomni, da je tudi katoliška stran povzdigovala in loščila svoje junake, na primer cesarja Ferdinanda II. kot »čistega« ali celo »svetega«, medtem ko ga sodobna historiografija ocenjuje bolj prizemljeno in kompleksneje (Dante pa bi ga – po moji enostranski presoji seveda – verjetno umestil v enega globljih krogov pekla).

Prvi prispevek, kot rečeno, raziskuje in opisuje znano *praško defenestracijo in njene »žrtve«*. Lahko bi rekli, da članek pokaže zadrego zdaj čedalje bolj razširjenega tipa novejšega zgodovinopisja, ki na osnovi temeljite raziskave virov in dokumentov izoblikuje podrobno pripoved/zgodbo o nekem konkretnem dogajanju in ljudeh. Ko/če jo berejo nestrokovnjaki, taka pripoved izvisi v zraku, ker/če ti ne poznajo dovolj širšega okvira in temeljev dogodka. Avtor je vedenje in pojasnila o širšem zgodovinskem dogajanju in osebnostih dodal v obsežnih opombah. Tu pa se srečujemo z dilemo: glede na to, da so sodobni, zdaj bolj ali manj po anglosaški »šoli« izobraženi bralci zgodovinsko čedalje bolj nevedni



(v primerjavi s starimi, »evropsko« šolanimi generacijami), bi to zahtevalo čedalje več opomb in pojasnil; po drugi strani pa so splošna in tudi konkretna vedenja danes prek interneta lahko in hitro dostopna vsakomur, tudi bralcem takih tekstov. Kaj torej storiti in kako pisati?

»Domače« prispevke začenja članek Tomaža Lazarja o *orožarski materialni zapuščini* 30-letne vojne pri nas. Na našem prostoru v tem času sicer ni bilo bitk, orožje iz časa teh spopadov pa se je kljub temu ohranilo tudi pri nas, čeprav ga je relativno malo, saj je bila za slovenske dežele takrat glavna in zaresna bojna črta meja z Otomanskim imperijem. Orožje se je pri nas ohranilo, ker so ga uporabljali tudi ljudje iz naših krajev na poteh in pohodih po Evropi ali ker so ga zapustili vojaki/najemniki, ki so v tistem času prišli k nam.

Naslednja dva članka pišeta o *vojakih/najemnikih iz časa 30-letne vojne*, posebej seveda o vojakih najemnikih s Kranjske in na Kranjskem: članek Mihe Šimca širše, raziskava Janeza Weissa pa se posveča vojaški karieri metliških plemičev Kanižarjev in vojakom, ki so jim poveljevali. Oba dobro dokumentirana članka sta zelo zanimivo branje. Prvi članek zajame v obravnavo tudi vojake cesarskega polka Ferrari, ki/ko je bil nastanjen v Ljubljani in se je zaradi tatvin ter vznemirjanja prebivalcev zapletel v krvav spopad z Ljubljančani; poroča tudi o novačenju vojakov s strani polka Gonzaga v sami Ljubljani leta 1643, ko je cesarskim spričo porazov in izgub tekla voda v grlo, pa so vsepovsod iskali rezerve: v Ljubljani naj bi jim uspelo nabrati okrog 250 vojakov. Avtor je zbral in objavil podatke o nekaterih osebah s Kranjskega, ki so zabeležene kot udeleženci v vojnah, posebej ker/če so dosegli častniške čine. Tako srečamo imena (in usode) barona Paradejserja, Wolfa, enega od Auerspergov ter številnih drugih, ki so služili cesarju, tudi konkretno Wallensteinu. Srečamo imeni dveh bratov iz Črnuč, od katerih je bil eden v cesarski, drugi pa je padel v švedski službi ob Bodenskem jezeru. V člankih so omenjeni tudi plemiči (Črnomaljski, koroški Khevenhüllerji), ki so se bojevali na protestantski strani; toda v uporabljenih naših ali drugih katoliških virih so zabeležena le imena s katoliške strani (o tem kasneje).

Posebej zanimiva je raziskava in razprava Janeza Weissa o Kanižarjih, ki je na nek način nadaljevanje in konkretizacija prejšnje, ko se osredo-

toči na poti in usode *metliške plemiške rodbine Kanižarjev* (po poreklu iz Slavonije), posebej na neposrednega in posrednega udeleženca bojev v 30-letni vojni, Mihaela Kanižarja. O njem piše že Valvasor, avtor pa na osnovi raziskave (novih) virov razširi in tudi kritično dopolni dose-danje (Valvasorjevo) pisanje o njem. Študija je posebej zanimiva za bran-je, ker na osnovi virov spregovori o znameniti *hrvaški lahki konjenici* (»*Croaten*«) v tridesetletni vojni in mimo nje. (V njenih vrstah sicer niso bili le Hrvati, so pa prevladovali.) Bili so (in ostali) dvomljivega slovesa: hrabri, odločni, včasih v spopadih celo odločilni, hkrati pa nedisciplinirani, nezanesljivi, »sloveči« tudi po ropanju in nasilju nad civilnim prebivalstvom. Mihael Kanižar je poveljeval takemu oddelku in preko njega pripelje avtor v študijo tudi bitke, v katerih je sodeloval. Weiss omenja tudi nekega Lambergerja, Kranjca in protestanta, v vojski katoliškega bavarskega vojskovodje (str. 167).

S prispevkom Andreja Hozjana *Vojna in (občasni) mir: Prekmurje (s Porabjem) v luči tridesetletne vojne* se srečamo z dinamiko *dogajanja v trikotu med Habsburžani, protihabsburškim madžarskim/sedmograškim plemstvom in osmanskim imperijem*. Zvemo tudi, da kot žrtev umora/ atentata v tem času ni padel le Wallenstein, ampak že prej (1626) tudi Jurij Zrinjski (zastrupljen na Wallensteinov ukaz) in z Zrinjskimi povezani član rodbine Rima-Seči (Szecsi) Jurij, protihabsburški protestant (umorili so ga s kraljeve/katoliške strani najeti morilci; njegov najmlajši sin Tomaž je kasneje prestopil v katolištvo). Če članek o Prekmurju sledi razmerjem in usodam (naj)višjih slojev, članek Irene Žmuc *Ljubljana na robu* opisuje doživljanje bede (»umorov, požigov in ropov«) med najrevnejšim mestnim prebivalstvom, posebej med številnimi domačimi in tujimi berači.

Urednik zbornika Vanja Kočevar se je tokrat posvetil osrednji politični ustanovi tega prostora, *deželnemu zboru kranjskih deželnih stanov*, in njegovi osrednji dejavnosti, povezani s 30-letno vojno: ta pa je bila, kot kažejo preučeni regesti in zapisniki njegovih zasedanj, *zagotavljanje stalno novih in novih finančnih sredstev* neposredno za vladarjevo blagajno ali pa zagotavljanje nastanitve, oskrbe ali popolnitve/novačenja posameznih vojaških enot. Kranjska ni pošiljala posebnih enot

na bojišča, je pa delno financirala omenjene hrvaške oddelke. Izredne vojne dajatve so morali plačevati vsi posamezniki (in vse ustanove): od kajžarjev in gostačev (po nekaj krajcarjev), služinčadi (po nekaj šilincov) do trgovcev in gospode (po več deset goldinarjev).

Vincenc Rajšp umešča *slovensko reformacijo v širši evropski prostor*. Pridružuje se tistim, ki uporabljajo izraz (katoliška) reformacija tudi za katoliške tridentinske in druge reforme ter dokumentira, kako so o »brezbožni papinski reformaciji« govorili tudi protestanti tistega časa (str. 294). (O uporabi izraza reformacija piše v številki 21-22/2015 naše revije Emidio Campi.) Gotovo je pomembno in potrebno Rajšpovo opozorilo na poseben položaj v habsburških dednih deželah (kot so bile Kranjska, Štajerska, Koroška) v primerjavi z deželami drugih katoliških ali protestantskih vladarjev znotraj Svetega nemškega cesarstva. Ne le da je bil tu katoliški cesar tudi katoliški deželni knez; ni bilo niti samostojnih državnih mest (kot na primer na Bavarskem, sicer tudi katoliškim deželnim vladarjem). Notranja Avstrija je bila področje *koncentrirane (pre)moči katoliškega habsburškega vladarja*.

Žiga Oman ob uporabi arhivskih in drugih virov iz *Maribora in Ptuja* razpre doslej zanemarjen – ne le pri nas – vidik obravnave problematike reformacije in protireformacije: vprašanje *ljudske religioznosti*, vprašanje dejanskega verovanja, verskega opredeljevanja in prakticiranja v *konkretnem življenjskem okolju in obdobju*. Dokumentirano in pronicljivo opozori (spodbujen tudi z novejšo tujo strokovno literaturo) na razliko med uradno cerkveno in oblastno versko politiko, njenimi zapovedmi in prepovedmi ter dejanskim uresničevanjem te politike v konkretnem (v tem primeru mestnem) okolju z njegovimi medosebnimi, socialnimi, sorodstvenimi, poklicnimi razlikami in prepletanji, ki pogojujejo pragmatizem pri njenem (ne)uresničevanju. Tako načrtovana konfesionalizacija kot uradno »izpogajani« verski mir sta bila pri uresničevanju v veliki meri odvisna od kompleksnih razmer in razmerij v konkretnih lokalnih skupnostih: te so lahko ohranjale med- ali nadkonfesionalni sinkretizem, omogočale prikrievanje »zaresnih« verskih opredelitev ali njihovo marginalizacijo, lahko pa so tudi utrjevale ali zaostrovale konfesionalne razlike. Avtor zanimivo opozarja na vztra-

janje (prikritih) protestantskih opredelitev in ravnanj med meščanski in plemiškimi ženami in ga povezuje z družbenim položajem žensk. Zanimivo je tudi zabeleženo nihanje v (ne)samozavesti takrat že prikritih protestantov oziroma lažnih katoličanov ob švedskih zmagah v vojni.

Matija Ogrin motri obdobje 30-letne vojne z vidika poznanih ocen, da je to (in kasnejše 17. stoletje) *obdobje zastoja slovenske knjige in tiska*. Zaradi številnih rokopisov v slovenskem jeziku prav iz tega časa pa bi bilo po njegovem to obdobje ravno tako smiselno označiti kot »*dobro slovenskih rokopisov*«. Ugotavlja namreč, da je katoliška prenova v času baroka povečala potrebo po pisani slovenski besedi v cerkvenem delovanju in verskem življenju. Rokopisi so bili odgovor na to potrebo. Pokaže, da so rokopisna besedila verskih pesmi črpala tudi iz starejših, tiskanih protestantskih pesmaric, kot so se te po drugi strani opirale na starejšo ustno tradicijo »katoliških« ljudskih pesmi in jih hkrati »čistile« »zmot« (Trubar) oziroma »pretiravanj« (Ogrin) (na primer opevanje Marije kot »stvari, ki je rodila stvarnika«); tako očiščena je bila pesem o Mariji prevzeta tudi v katoliškem rokopisu. Avtor razlaga, da je usahnitev verskega tiska v slovenskem jeziku posledica finančnih težav obdobja vojne, ob dejstvu, da katoliško plemstvo slovenskega tiska ni bilo pripravljeno tako podpreti, kot ga je prej protestantsko. To ni brez osnove, toda ne gre prezreti, da sta temu botrovala tudi bistveno drugačen status ljudskega jezika in drugačno razmerje med duhovnikom ter navadnimi verniki v katolištvu in protestantizmu. Beseda *Svetega pisma* in »pridiga po Božji besedi« (*sola scriptura*) sta po Luthru edina pot (do vere, ta pa edina pot (do) odrešenja (*sola fide*): kot taka mora biti enako dostopna/ponujena vsem ljudem v njihovem jeziku in kot taka je navzoča v pridigi kot jedru protestantskega bogoslužja. V (takratnem) katolištvu je bilo zakramentalno jedro bogoslužja izključno v rokah duhovnika in njegovih (takrat) latinskih besed. Ljudski jezik je bil navzoč in potreben zgolj v sekundarnem, perifernem delu: v pridigi kot vzgojnem sredstvu, v cerkveni pesmi, v ljudskih priprošnjah ali slavilnih pesmih, pri spovedi in zaobljubah, procesijah in spektaklih. Zapisi v ljudskem jeziku so bili predvsem pomožno sredstvo duhovništvu, da je lahko vo-

dilo, usmerjalo in nadzorovalo ljudsko pobožnost: za to pa so za silo zadoščali rokopisi.

Tri besedila nudijo vpogled v dogajanje časa vojne skozi »oči« (skoraj) sočasnih virov in dokumentov. Julijana Visočnik prikaže (in nakaže), kaj nudijo *dokumenti nadškofijskega arhiva v Ljubljani (NSAL)*. V večini gre za prepise poročil o bitkah in osebah iz širšega evropskega prostora, ki so takrat krožila; malo je takih, ki se nanašajo na dogajanje pri nas. Tako je na primer pismo/naročilo cesarskega sveta ljubljanskemu škofu, naj po porazu cesarskih pri Leipzigu leta 1642 poskrbi za procesije, molitve in ustrezne pridige (361). Zanimiv in zgovoren je zgodovinopisni in literarni odmev 30-letne vojne v obsežnem nemško in latinsko pisanim opusu *Janeza Ludvika Schönlebna* (rojenega v letu začetka vojne 1618), ki ga je raziskala Monika Deželak Trojar. Schönleben niza in opisuje tako rekoč samo cesarsko-katoliške zmage, poraze obide. Tako zabeleži zmagovito zavzetje Heidelberga in omeni, da je slavna *Bibliotheca Palatina* končala (kot vojni plen in darilo papežu) v Vatikanu (in spominimo, z njo tudi izvod Trubarjeve *Cerkovne ordninge*, najden tam leta 1973). Zmago v bitki pri Lützeniu leta 1632, v kateri je padel švedski kralj Gustav Adolf (in cesarski poveljnik Pappenheim), v tej maniri pripiše cesarju Ferdinandu II., čeprav velja v zgodovinopisju za sicer »Pirovo zmago« Švedov. Pri tem sploh ne omenja Wallensteina, ki je bil na cesarski strani vendarle najzaslužnejši za kolikor toliko ugoden izid spopada. Ferdinand II. naj bi sploh živel in umrl nadvse pobožno, še več, zapiše, da »*Ferdinandus sanctus est*« (str. 410). Schönleben se pokaže kot pravi slavilec Avstrije in Habsburžanov. Ne pozabi posebej izpostaviti, da so bili veliki častilci Marije, kot na primer vojskovodja Leopold Wilhelm, mlajši brat cesarja Ferdinanda III., ki ga kljub porazom hkrati poime-nuje »Avstrijski Mars«, »Avstrijski Herkul«. S poudarjanjem avstrijske in habsburške katoliške pobožnosti je hote ali nehote prispeval k pojmovanju 30-letne vojne kot (»verske«) vojne, ki jo je posebej v začetkih poganjalo tudi katoliško zelotstvo Ferdinanda II. in strah pred njim.

Pojmovanje te vojne tudi kot verske vojne – kjer da je na habsburški strani vseskozi bila Marijina in Božja pomoč ali vsaj zaupanje vanjo – odseva tudi v pisanju *kranjskega pravnika Franza Alberta Pelzhofferja* (1643–1710) in njegove žene, baronice Paradeiser. Pelzhofferjeve poglede

na politično zgodovino, 30-letno vojno in različne mirovne sporazume iz leta 1710 v knjigi predstavi Filip Draženović.

Knjigo in sliko časa popestrita prispevka o *glasbi v ljubljanski (in gornjegrajski) stolnici* v času škofa Hrena (Klemen Grabnar) in *plesni glasbi Isaaca Poscha* (rojen v Kremsu 1591, umrl 1623), morda potomca protestantske ljubljanske trgovske družine Posch, vsekakor pa protestantskega verskega »esulanta«, ki je v letih 1617–1622 deloval tudi na Kranjskem in Koroškem, se tu tudi poročil in umrl. Kot strokovnjak za orgle je delal za škofa Hrena, svoji glasbeni deli Veselo glasbeno slavje (*Musikalische Ehrenfreundt*, 1618) in Veseli glasbeni banket (*Musicalische Tafelfreundt*, 1620) pa je natisnil v svobodnih cesarskih mestih Regensburgu in Nürnbergu ter ju posvetil koroškim in kranjskim deželnim stanovom. Avtorica prispevka Metoda Kokole je o njem napisala tudi monografijo, ki je izšla leta 1999 pri ZRC SAZU in 2009 pri znani založbi Peter Lang.

Monografijo zaključujejo *likovne upodobitve 30-letne vojne in njenih protagonistov* v Valvasorjevi grafični zbirki (pripravil Gašper Cerkovnik) in posebej upodobitev »izvensodne usmrtnitve«, *uboja Albrechta Wallensteina* in njegovih privržencev leta 1634 (Polona Vidmar). Zaključna prispevka tako monografijo vrneti h ključnemu (srednje)evropskemu dogajanju, s katerim je s praško defenestracijo leta 1618 tudi začela. Lahko rečemo, da jo vrneti na izjemno slikovit in zanimiv način: z likovnimi upodobitvami, ki so nastale že v času vojne, in preko prikaza umora Wallensteina v okviru opisa enega glavnih *zarotnikov*, *škotskega plemiča Valterja Leslieja* oziroma njegovega glavnega dejanja. Po koncu vojne je od cesarja bogato nagrajen Leslie nadaljeval vojaško in diplomatsko kariero na Balkanu, bil odposlanec k sultanu Mehmedu IV. in leta 1656 kupil gospostvo Gornji Ptuj.

### III.

Prelet posameznih prispevkov in zabeleženje vtisov in pomisli ob njih (posebej tistih, ki so relevantni za »vprašanja protestantizma« v

obravnanih prostorih in časih) lahko sklenemo – celo moramo – z oceno, da so urednik in avtorji posameznih prispevkov opravili odlično in pomembno delo: dobili smo kompleksno, večplastno, zanimivo in berljivo delo, s skrbno dokumentiranimi prispevki, tudi z na novo ali prvič preiskanimi domačimi arhivskimi in drugimi viri. V knjigi so objavljeni in uspešno združeni prispevki, ki so po večini nastali v okviru različnih raziskovalnih projektov zadnjih let in ki bi sicer ostali do stopni le specializiranim raziskovalcem.

Če odmislimo posamezne kritične pripombe in manjše potrebne popravke, ki se jim ne more izogniti nobeno tako obsežno delo, se ob taki oceni kritičen pogled neizogibno usmeri k vprašanju, kaj v delu eventualno manjka, kaj pogrešamo in kaj zato kliče po nadaljnjih raziskavah ter objavah.

Pod naslovom *Tridesetletna vojna in Slovenci* ter podnaslovom *Evropski konflikt in slovenski prostor v prvi polovici 17. stoletja* pogrešamo obravnavo *glavnega dogodka* tega časa na Slovenskem, povezanega (tudi) s potekom 30-letne vojne: *izselitve* (ali spreobrnitve) *velikega dela protestantskega plemstva* (kot neposredne posledice odloka Ferdinanda II. iz leta 1628, na višku njegovih vojnih uspehov, preden so v spopade posegli Švedji). Urednik zbornika je pri tem po eni strani »opravičen«, saj je temu dogajanju v svojih raziskavah in objavah pri nas v zadnjem času prav on posvetil največ pozornosti (tako tudi v predavanju/razpravi *Ferdinand II. na čelu protireformacije: plemstvo in konfesionalne razmere na Kranjskem v prvi tretjini 17. stoletja* v reviji *Stati inu obstatu* 21-22/2015, str. 180–233). Toda če drugega ne, bi bilo potrebno odsotnost tega v monografiji nujno na nek način pojasniti in utemeljiti vsaj v splošnem uvodu. Za tako opravičilo/utemeljitev ne morejo veljati »Slovenci« v naslovu, saj podnaslov smiselno izpostavi »slovenski prostor« (in prispevki smiselno obravnavajo protagoniste dogajanj v tem prostoru, ne glede na njihovo etnično/jezikovno poreklo in opredelitev)

S tem mankom je povezan še drugi: obravnava *protestantskih plemiških* (in *meščanskih*) *eksulantov iz tega prostora* in posebej njihovega delovanja v času in dogajanju 30-letne vojne, nenazadnje tistih, ki so aktivno sodelovali na švedski strani. Dejstvo, da je šlo v tem primeru za

dogajanje/delovanje zunaj slovenskega prostora, ne more biti zadosten razlog za neobravnavo, saj so v knjigi smiselno in upravičeno deležni pozornosti cesarsko-katoliški poveljniki in vojaki, tudi če niso bili Slovenci in so bili le posredno povezani s slovenskim prostorom (kot »Croaten« v cesarski vojski). Mnogo plemiških protestantskih beguncev je sodelovalo v vojni na švedski strani in nekateri med njimi so med vojno in po njej naredili uspešno kariero v švedski službi. Nekateri so tudi padli v bojih, kot polbrat in dva sinova Paula Khevenhüllerja, ki je bil do leta 1629 na čelu koroških deželnih stanov, v vojni pa je za švedskega kralja financiral regiment konjenikov in mu tudi poveljeval ter bil že leta 1645 sprejet v vrste najvišjega švedskega plemstva. Zaradi teh zaslug so Švedci zahtevali in dosegli, da je v ustrezen paragraf vestfalske/osnabrüške mirovne pogodbe prišla zahteva po povrnitvi zaplenjenih rodbinskih posestev na Koroškem. Švedci so si tudi sicer na mirovnih pogajanjih prizadevali za povrnitev pravic avstrijskega protestantskega plemstva, toda Habsburžani pri svojih dednih deželah (in Češki) niso popustili (in tudi omenjeni paragraf ni bil uresničen, kljub dolgotrajnim sodnim postopkom). Tudi potomci izseljene ljubljanske meščanske družine Snoilsky/Znojliškov so pustili pomembne sledove. Kot lahko preberemo že v *Enciklopediji Slovenije* in kot je tam pisal pokojni Janez Stanonik, je bil eden od njih pisar švedskega vojnega kabineta, kot tak je sodeloval pri pripravah mirovne konference v Osnabrücku in bil po vojni švedski diplomat ter odpravnik poslov pri državnem zboru v Regensburgu. Skratka, več kot dovolj za kaj več kot zgolj posamezne bežne omembe v obravnavani monografiji. Zgled in spodbuda bi bilo lahko delo Petra Thalerja »Protestanti habsburških dednih dežel in protestantska velesila Švedska v 17. stoletju.«<sup>1</sup> Razpravo pozna in jo navaja tudi urednik monografije v omenjenem članku v *Stati inu obstati* 21-22/2015 (iz nje so tudi zgornji podatki iz švedskih virov).

- 1 Peter Thaler, »Erbländische Protestanten und die protestantische Großmacht Schweden im 17. Jahrhundert,« v *Glaubwürdig bleiben: 500 Jahre protestantisches Abenteuer; Wissenschaftlicher Begleitband zur Kärntner Landesausstellung 2011 in Fresach*, ur. Wilhelm Wadl (Celovec: Verlag des Geschichtsvereines für Kärnten, 2011), 261–83.



Mimogrede: ko govorimo o »slovenskem prostoru« v zgodovini, se ne gre omejevat na tedanjo Kranjsko niti na sedanje državno ozemlje Slovenije: niti ni bila Kranjska takrat v celoti jezikovnoetnično slovenska (čeprav je v veliki večini bila), niti nista bili tedanja Štajerska in Koroška v celoti neslovenski (čeprav sta v večini bili).

Drugo novejšo delo, ki dokumentirano sledi usodi avstrijskih esulantov sploh, je obsežna študija (skoraj 800 strani) Wernerja Wilhelma Schnabla.<sup>2</sup>

Še najbolj utemeljen in najverjetnejši razlog za umanjkanje te problematike je dejstvo, da so se avtorji monografije zavestno posebej usmerili k doslej premalo raziskanim arhivskim in drugim virom na sedanjem slovenskem državnem prostoru. To, kar je po eni strani gotovo odlika in zasluga avtorjev, pa je po drugi strani, kot vse kaže, tudi izvor »enostranskosti« rezultatov raziskovanja. Kot smo že rekli: vire, dokumente, zapisnike, poročila, spomine in preglede pišejo, (i)zbirajo, ohranjajo (ali uničujejo), delajo (ne)dostopne v največji meri zmagovalci.<sup>3</sup> In ti so bili v našem prostoru pač cesarski/habsburški/katoliški, in ti so tako ali drugače skrbeli predvsem za svoje, za »naše«. Že zato bi bilo dobro, če bi avtorji, ki delajo na (takih) arhivskih dokumentih, se opirajo ali celo omejujejo predvsem nanje, to tudi (na)povedali in ne ostajali pri zava-

2 Werner Wilhelm Schnabel, *Österreichische Exulanten in Oberdeutschen Reichsstädten: Zur Migration von Führungsschichten im 17. Jahrhundert* (München: C.H. Beck, 1992).

3 Drastičen primer iz naše (proti)reformacijske zgodovine je »neznana usoda Petra Kupljenika«. Domači zgodovinarji so na osnovi (pomanjkanja) domačih virov vseskozi zatrjevali, da se o Kupljeniku po letu 1590 »nič ne ve«. Šele italijanski raziskovalci (Silvano Cavazza, Sergio Bonazza) in Johann Rainer iz Gradca so v Rimu ne le odkrili dokumente o njegovi usodi (smrti na grmadi na Campo dei Fiori 20. maja 1595), ampak našli tudi pričevanja o tem, da se je na Kranjskem o njegovi smrti takrat govorilo in da so »luterani tega heretika povzdigovali kot mučenca« (kot piše oglejski inkvizitor Benni v pismu 1. julija 1595). O tem (z bibliografskimi podatki) v moji knjigi *Protestanti(sti)ka* (Ljubljana: Cankarjeva založba, 2012), v poglavju »Pa vendar: Peter Kupljenik in slovenski zgodovinski spomin«. V *Stati inu obstati* 13-14/2011 glej prispevek: Sergio Bonazza, »Novi arhivski dokumenti o Petru Kupljeniku«: 292–96.

jajočih splošnih naslovih. (Pri tem ne mislim na avtorje in urednika te monografije, ki so na to na različnih mestih dovolj opozorili!)

A še enkrat: urednik in avtorji zaslužijo pohvalo in zahvalo za to, kar so v tem okviru naredili in ponudili v branje; kar (še) niso, naj bo izziv in naloga za nadaljnje raziskave (in njihovo financiranje).

## ERRATUM<sup>1</sup>

**KARL W. SCHWARZ**

Evangeličanska teološka fakulteta Univerze na Dunaju, Dunaj  
karl.schwarz@univie.ac.at

V *Enciklopediji slovenske kulturne zgodovine na Koroškem: od začetkov do leta 1942* (*Enzyklopedie der slowenischen Kulturgeschichte in Kärnten/Koroška*. Uredila Katja Sturm-Schnabl in Bojan-Ilija Schnabl. Dunaj: Bohlau Verlag, 2016) je tudi članek o *Dalmatinovi Bibliji* (zv. 1, str. 233 f), ki ga je podpisal Karl W. Schwarz. V članku avtor obravnava tudi izobraževalno pot Trubarjevega učenca *Jurija Dalmatina* (1547–1589) ter omeni njegov študij v Tübingenu, kjer je leta 1568 dosegel bakalaureat in bil 1569 promoviran za magistra. To akademsko pot mu je omogočil tako imenovani »Tiffernum«, štipendijski sklad slovenskega mecenarja *Michaela Tiffernusa* (1488/89–1586). Ta je bil po rodu s Kranjske: kot najdenček brez staršev je zrasel in bil vzgojen v Laškem/Tuffer. Študiral je na Dunaju, dosegel akademsko stopnjo magistra in delal kot vzgojitelj plemiških otrok: tako je leta 1526 postal njegov vzgajanec tudi princ *Christoph von Württemberg* (1515–1568), ki je živel na cesarskem dvoru pod skrbništvom *Ferdinanda I.*, potem ko je njegov oče *Ulrich von Württemberg* izgubil vladarske pravice. Tiffernus je leta 1532 pomagal svojemu učencu pobegniti iz avstrijskega ujetništva. Ko je Christoph po očetovi smrti prevzel vladanje, ga je leta 1550 nagradil z visokim in vplivnim položajem vojvodovega svetovalca. Za zgodovino slovenske reformacije je postal pomemben prav s štipendijskim skladom »Tiffernum«

- 1 Karl W. Schwarz, član mednarodnega sosveta revije in avtor več prispevkov v njej, nas je zaprosil, da tudi v naši reviji objavimo njegov popravek in strokovno javnost opozorimo na neljubo napako.

za nadarjene študente s Kranjske. Med njimi je bil v letih 1566–72 tudi *Jurij (Georg) Dalmatin*.

V omenjenem članku pa je sklad Tiffernum povezan z *Augustom Tyfernusom*, slovenskim humanistom in kanclerjem pri Svetem Štefanu na Dunaju (umrl 1535). Ta zavajajoča informacija ni avtorjeva, temveč je bila vnesena v članek od tretje roke pri zadnji redakciji besedila.

Ker sem bil mnogo let v prijateljskem stiku s tübingenskim teologom Christophom Weismannom (1940–2013), zelo dobro poznam njegovo študijo o humanistu Michaelu Tiffernu (»Mentor Herzogs Christoph und Mäzen des Tübinger Stifts,« v *Wahrheit und Freiheit: 450-Jahre Evangelisches Stift in Tübingen*, ur. Friedrich Hertel (Stuttgart: Calwer Verlag, 1986), 47–80) in študijo o njegovem skladu kot primeru spodbujanja mednarodnega študija v 16.stoletju (»Primus Truber und die Tübinger Tiffernstiftung,« v *Ein Leben zwischen Laibach und Tübingen*, ur. Rolf-Dieter Kluge (München: Otto Sagner, 1995), 414–26); leta 2011 sem ju upošteval v opombah o Michaelu Tiffernusu v prevodu knjige Jožeta Javorška *Primož Trubar* (iz slovenščine prevedla Richard Götz in Metka Wakounig, uvod in opombe Karl W. Schwarz (Klagenfurt/Celovec: Wieser)).

Poleg tega je z življenjsko potjo Michaela Tiffernusa in njegovim skladom bralce seznanil *Primož Simoniti*, ko je pisal o humanizmu pri Slovencih (*Humanismus bei den Slovenen: Slovenische Humanisten bis zur Mitte des 16. Jahrhunderts*, Zentraleuropa-Studien, Band 11, ur. Marija Wakounig, prev. Jože Wakounig (Dunaj: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2008), 250–55).

Zaželjeno bi bilo, da urednik in založba v ustrezni obliki opozorita na ta *Erratum*.

## ANTON SCHINDLING (1947–2020)

VINCENC RAJŠP

Slovenski znanstveni inštitut, Dunaj (v pokoju)  
vincenc@rajsp.si

V začetku letošnjega leta, 4. januarja, je v Tübingenu umrl Anton Schindling, eden pomembnih zgodovinarjev zgodnjega novega veka v Nemčiji in v zadnjih desetletjih eden najzaslužnejših za seznanjanje nemškega kulturnega prostora z delom in pomenom Primoža Trubarja.

Rojen je bil 20. januarja 1947 v Frankfurtu na Majni. Bil je redni profesor v Eichstädtu (1985–1987), Osnabrücku (1987–1995) in Tübingenu (1995–2015). Šolal se je pretežno v Frankfurtu, kjer je na »Johann Wolfgang Goethe-Universität« študiral zgodovino, umetnostno zgodovino, filozofijo in politične vede. Leta 1971 je položil državni izpit za profesorja zgodovine in političnih ved. Od leta 1971 je bil znanstveni sodelavec pri zgodovinski komisiji Bavarske akademije znanosti, kjer je sodeloval pri ediranju državnoborskih aktov države Svetega rimskega cesarstva za leto 1512. Doktoriral je leta 1974 in se leta 1983 habilitiral na »Julius-Maximilians-Universität Würzburg« z delom o neprekinjenem državnem zboru v Regensburgu, ki je postalo standardno zgodovinsko delo.<sup>1</sup> Svoje raziskovalno delo je v veliki meri opravljal tudi v dunajskih arhivih (Haus-, Hof- und Staatsarchiv).

Njegovo raziskovalno zanimanje je zajemalo zgodovino izobraževanja, obdobje konfesionalizacije in zgodovino Svetega rimskega cesarstva.

1 Anton Schindling, *Die Anfänge des Immerwährenden Reichstags zu Regensburg: Ständevertretung und Staatskunst nach dem Westfälischen Frieden* (= *Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Abteilung Universalgeschichte* 143; *Beiträge zur Sozial- und Verfassungsgeschichte des Alten Reiches* Nr. 11) (Mainz: Philipp von Zabern, 1991).

Težišča njegovega raziskovalnega dela so obsegala politično in upravno zgodovino Svetega rimskega cesarstva, primerjalno zgodovino mest in dežel, primerjalno konfesionalno zgodovino ter zgodovino izobraževanja. Eno od težišč je bila tudi zgodovina vzhodne srednje Evrope, predvsem državi Poljska in Madžarska, med zgodovinskimi osebnostmi pa je imel prioriteto Primož Trubar.

O Trubarju je predaval na domači univerzi v Tübingenu, na univerzi v Krakovu ter ob različnih priložnostih. Zelo je bil vesel skupin iz Slovenije, ki jim je rad razlagal Trubarjevo navzočnost v Tübingenu.

Najpomembnejši prispevek k poznavanju Primoža Trubarja nedvomno predstavlja knjiga/zbornik *Primus Truber 1508–1586: der slowenische Reformator und Württemberg*, ki jo je zasnoval ob 500-letnici Trubarjevega rojstva in katere sourednik in soavtor je bil; izšla je leta 2011 pri založbi W. Kohlhammer Verlag Stuttgart (izdajatelji: Sönke Lorenz, Anton Schindling, Wilfried Setzler). K sodelovanju je pritegnil slovenske in nemške poznavalce Primoža Trubarja. Dragocen Schindlingov prispevek je nedvomno objava s komentarji vseh spominskih obeležij Primoža Trubarja v Sloveniji in Nemčiji. Pomemben je tudi njegov prispevek pri odkritju spominske plošče v Schwäbisch Hallu leta 2017, ob novem dognanju, da sta bili v tem mestu natisnjeni prvi dve slovenski knjigi, *Katekizem* in *Abecedarij* Primoža Trubarja. Obžaloval je, da je bilo to odkrito po izidu knjige o Trubarju, prav tako kot dejstvo, da je bil šele po izidu zbornika najden izvod Trubarjeve *Cerkovne ordnunge* v knjižnici v Memmingenu, zaradi česar je poudarjal, da vedenje o Trubarju ni zaključeno in je potrebno raziskovati še naprej; monumentalna knjiga o Trubarju ni zaključek raziskovanj, temveč le bilanca dotdanjega znanja.

Prav tako je izrednega pomena Schindlingovo umeščanje delovanja Primoža Trubarja v takratni državni prostor Svetega rimskega cesarstva. V tem državnem okviru so namreč delovali vsi njegovi podporniki, tako plemstvo v domačih notranjeavstrijskih deželah kakor mestne oblasti v Rothenburg na Tauberu in Kemptenu ter vojvodi Krištof in Ludvik v deželi Württemberg, kjer je Trubar deloval kot župnik v Urachu, v mestu Lauffen ob Neckarju in Derendingenu. V okviru tega političnega prostora

ra so se Trubarju kljub oviram odpirale možnosti, ki so omogočale tako njegovo pridigarstvo dejavnost v protestantski deželi kakor tudi delo za slovenske sorojake – možnosti, ki jih je odlično izkoristil.

Postavljanje Trubarja v širši državni okvir odmeva tudi v Schindlingovem prispevku *Die Habsburger, das Reich, die Erblande und die Reformation (Habsburžani, država, dedne dežele in reformacija)* v zgoraj omenjeni knjigi. Tu pokaže, kako pomembno vlogo so glede možnosti delovanja Primoža Trubarja imeli Habsburžani kot deželni knezi in cesarji. Ko je bil leta 1530 Trubar v Trstu posvečen v duhovnika, je Ferdinand I. kot deželni knez avstrijskih dednih dežel izdal že več ostrih mandatov, ki so prepovedovali širjenje reformacijskih idej, ki so prihajale iz Wittenberga in Züricha: pristaši so morali računati s kazenskim preganjanjem pod obtožbo krivoverstva, za kar je bila zagrožena tudi smrtna kazen. Habsburžani so obvladovali domala tri četrtine ozemelj in mest države Svetega rimskega cesarstva, od Nizozemske do reke Kolpe. Vendar to področje ni bilo politično enotno, temveč je predstavljalo heterogeno monarhistično unijo stanovskih držav, ki so enotnost videle le v dinastiji in osebi njej pripadajočega deželnega kneza. Z izzivom reformacije je katoliška konfesija vsaj z vidika dinastije ostajala povezujoča silnica. Vendar so bile dežele pod habsburško oblastjo preveč različne in politično samostojne, da bi lahko služile kot enoten, nepropusten jez proti širitvi reformacije. Le cerkvene institucije – škofije, kapitlji in samostani – so z vztrajanjem pri deželni oblasti Habsburžanov nudile trajno organizacijsko mrežo in institucije za preživetje katoliške cerkve. S habsburškimi teritoriji na jugovzhodu in jugu države je Ferdinand prejel tudi dolžnost turških vojn, kar je bila velika obremenitev, predvsem odkar so Turki v bitki pri Mohaču 1526 uničili ogrsko kraljestvo.

Praktična potreba po oboroževanju vojske proti Turkom in utrjevanje vojne krajine je na drugi strani vedno znova izsilila kompromise z državnimi stanovi; brez njihove privolitve k davkom na državnih zborih Ferdinand I. in njegovi nasledniki ne bi mogli financirati vojne. S tem so evangeličanski državni stanovi v roke dobili svoj vzvod pritiska. Samo s pristankom vplivnih evangeličanskih stanov iz Volilne Saške in Hessna

kot tudi finančno močnih gornjenemških svobodnih državnih mest, kot sta bila Straßburg in Nürnberg, je bilo mogoče doseči za Habsburžane ugodne sklepe za obrambo pred Turki. Zaradi tega sta morala Karel V. in Ferdinand I. privoliti v koncesije v prid reformacijskim pravicam stanov. Tako so bili verski mir v Nürnbergu 1532 in Frankfurtu na Majni 1539 ter sklep državnega zbora v Speyerju 1544, ko so bili suspendirani dotedanji protiprotestantski sklepi državnega zbora, trije predhodniki augsburškega verskega miru 1555. Prevladujoča smer habsburške države in verske politike ni postalo preganjanje krivovercev, temveč pogajanje s stanovi za izravnavo. Cesarja Karel V. in Ferdinand I. sta si, kolikor je bilo le mogoče, prizadevala za ohranitev katoliških pozicij, obenem pa sta bila prepričana o potrebi reforme katoliške cerkve in sta temu primerno nastopala v odnosu do papeža in škofov. Zahtevo po koncilu, na katerem bi uredili verske prepire v Nemčiji, je izrekel Karel V., česar v rimski kuriji niso cenili.

H kompromisu in k izravnavi s protestantskimi stanovi usmerjena politika Ferdinanda I., ki je bila prisotna še pri njegovih vnukih, se je končala s smrtjo cesarja Matije leta 1619, ko ni ugasnila le tradicionalna smer habsburške hiše, temveč tudi doba prevladujoče veljave augsburškega verskega miru. Odločitev za definitivni uspeh protireformacijske graške smeri je sledila šele po Trubarjevi smrti, čeprav je bilo v času njegove smrti že opazno, da je širjenje reformacije pod habsburško oblastjo prispelo na rob in da se uveljavljajo protisile prenavljajoče se katoliške cerkve.

Vendar ob Trubarjevi smrti še ni nastopil konec protestantizma v njegovi domovini. Tudi izoblikovanje in razmejitev med konfesijama leta 1586 še nista kazala kasnejše ostrine. Trubarjev čas je zato potrebno gledati v času odprtih možnosti ter tekočih prehodov. Prelom med katolištvom in luteranstvom je bil, gledano s strani prebivalstva, manj dramatičen, kot je to predstavilo kasnejše zgodovinsko gledanje v preteklost. Ko je Trubar leta 1586 umrl v Derendingenu, je bilo v drugih krajih večkrat še odprto, kako daleč bo neizogibna prisila h konfesionalni razločenosti in identiteti določala prihodnost. To velja za Sveto rimsko cesarstvo kot celoto in za Notranjo Avstrijo še posebej.



Anton Schindling je tudi soavtor prispevka o Primožu Trubarju v širokem evropskem kontekstu reformacije v knjigi *Europa reformata* (Leipzig, 2016), kjer je Trubar predstavljen med 72 najvidnejšimi osebnostmi in Ljubljana med 48 mesti reformacije.

Prispevek Antona Schindlinga k razumevanju delovanja Primoža Trubarja, slovenske in notranjeavstrijske reformacije ter širjenju vedenja o njih je nedvomno izjemen in zasluži priznanje ter hvaležen spomin.



## CVETKA HEDŽET TÓTH (1948–2020)

MARKO KERŠEVAN

Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani, Ljubljana (v pokoju)  
marko.kersevan1@guest.arnes.si

Štirinajstega decembra 2020 je nenadoma umrla prof. dr. Cvetka Hedžet Tóth, udeleženka ustanovnega sestanka Slovenskega protestantskega društva Primož Trubar leta 1994 in članica našega uredništva od leta 2009. Rodila se je leta 1948 v Razkrižju na slovensko-hrvaški meji. Gimnazijo je obiskovala v Murski Soboti, leta 1967 je vpisala študij filozofije in sociologije na Filozofski fakultete Univerze v Ljubljani. Po profesorici Almi Sodnik (1896–1963) je bila dolgo prva in edina ženska na takrat edinem oddelku za filozofijo v Sloveniji: po diplomi leta 1972 kot asistentka in po letu 1998 kot redna profesorica za ontologijo in metafiziko. Predavala je tudi »filozofijo za nefilozofe« na drugih oddelkih Filozofske fakultete in Univerze v Ljubljani. Po disertaciji o znamenitem madžarskem marksističnem filozofu Györgyju Lukácsu (*Lukácsevo pojmovanje dialektike*, 1987) je objavila vrsto knjig s svojega univerzitetnega področja: *Spontanost in avtonomnost mišljenja* (1994), *Med metafiziko in etiko* (2002), *Metafizika čutnosti* (2005), *Hermenevtika metafizike* (2008), *Materialistično-idealistična zarez* (2015), *Dialektika refleksijskega zagona* (2018), *Demaskirajoče tendence* (2018). Celovita predstavitev poklicne poti ter njenega filozofskega opusa čaka njene kolege filozofe in njene nekdanje študente; o njeni siceršnji življenjski poti, delu in prizadevanju bodo pisali (ali so že) njeni nekdanji kolegi in kolegice iz študentskih in univerzitetnih let ter rojaki iz domačega Prekmurja. Ob vesti o njeni smrti smo v reviji zapisali in lahko le ponovimo: ostala nam bo

vzglede zvestobe filozofskemu etosu iskanja resnice in protestantski etiki poklicne ter človeške zavzetosti in odgovornosti.

## I.

V rubriki *Portret* se bomo v skladu z zasnovo rubrike in usmeritvijo naše revije zaustavili le pri njenem prispevku »stvari protestantizma« na Slovenskem. Ni odveč, če pri tem takoj na začetku spomnim tudi na njeno redno in zavzeto pisanje v *Evangeličanskem listu* in *Evangeličanskem koledarju*: ob vsem zahtevnem znanstvenem in pedagoškem delu na univerzi je v zadnjih desetletjih našla energijo in čas, da je svoje domače prekmursko okolje seznanjala (in spodbujala) s svojimi temeljitimi premisleki o filozofskih in še posebej etičnih vprašanjih. Najneposrednejši vpogled v njen prispevek stvari protestantizma na Slovenskem pa omogočajo prav njeni članki v reviji *Stati inu obstati*. V njih je ponudila jedro (in odmev) tistega, kar je bilo v njenem študijskem in raziskovalnem delu kot filozofinje po njeni lastni presoji posebej relevantno za spoznavanje in uveljavljanje protestantizma, in – z druge strani – tistega, kar je bilo po njenem uvidu in presoji v protestantski (teološki) misli in etiki posebej relevantnega za filozofske teme (in avtorje), ki jih je preučevala.

Zgovoren je izbor mislecev, ki so bili deležni njene posebne pozornosti in priznanja ter predstavitve v reviji: *Albert Schweitzer* (1875–1965), Nobelov nagrajenec za mir, protestantski teolog, filozof in etik ter zdravnik, ki je po svojem znanstvenem delu več desetletij posvetil praktični skrbi za gobavce v Afriki (*Stati inu obstati*, št 3-4); *Paul Tillich* (1886–1965), ki ga je tako rekoč pripeljala v slovensko filozofsko in teološko zavest: protestantski filozof in teolog, član in sopotnik znamenitega frankfurtskega filozofskega kroga (Adorno, Marcuse, Horkheimer), nasprotnik nacizma in tudi sam begunec pred njim, ki je neutrudno iskal poti med teologijo in filozofijo (1-2, 13-14, 26); *Hans Küng* (1928–2021) vsestranski in kritični katoliški teolog, zagovornik strpnosti in ekumenskega dialoga znotraj krščanstva in med religijami, posebej z vidika možnosti in nujnosti »svetovnega etosa« (15-16); nenazadnje v zvezi

z njim in posebej (19-20) naš *Vekoslav Grmič* (1923–2005), katoliški teolog in škof, ki je ne glede na slepe ulice in stranpoti »realnega socializma« vztrajal, da je opredelitev za vizijo in utopijo socializma udejanjanje krščanske etike in upanja, ki ga nosi s seboj krščanstvo, kot je pisal marksistični filozof *Ernst Bloch* (1889–1977) in z njim protestantski teolog *Jürgen Moltmann* (1926), ki sta bila prav tako deležna njene posebne pozornosti (9-10, 11-12).

In nenazadnje so tu še trije filozofski klasiki: trije izzivalni in »težki« avtorji, še posebej z vidika odnosa do (vprašanja) protestantizma. Tu je *Soeren Kierkegaard* (1813–1855) s svojim eksistencialnim, »eksistencialističnim« obratom k posamezniku in njegovi veri, ki je v svojem času izzival tako glavni tok filozofije kot (ne le) protestantske teologije (17-18). Tu sta *Arthur Schopenhauer* (1788–1860) in *Friedrich Nietzsche* (1844–1900), ki se je med drugim razglašal za ateista in nasprotnika krščanstva, tudi protestantskega (29). Posebnega članka o Schopenhauerju za revijo ni napisala, čeprav ga je napovedovala. (V rubriki *Bilo je povedano* smo tudi zato izbrali odlomke iz ene njenih knjig, kjer piše o njem).

Preden se posebej zaustavimo ob posameznih mislecih, ki jih Cvetka Tóth obravnava in kot jih obravnava v reviji, poizkušajmo očrtati njeno vodilno opredelitev/usmeritev, ki se (po)kaže skozi njen izbor in obravnavo omenjenih avtorjev: opredelitev/usmeritev, ki je hkrati filozofska in življenjska; vezni člen med obema je etika, etična opredelitev, usmeritev in zavzetost. V osnovnem zarisu, poenostavljeno izraženo v danes že kar plehko modnem govoru o »vrednotah« (ki ga sicer ni marala), gre Cvetki Tóth za naslednje vrednote in njihovo medsebojno soodvisnost in povezanost: *svoboda posameznika kot odgovornega subjekta lastnih dejanj*, v tesni zvezi z medsebojnim priznavanjem *temeljne enakosti ljudi* in občutenjem/zavezanostjo *solidarnosti* (slednje vključuje skrb in dolžnost do šibkih, revnih, ogroženih, ponižanih in prizadevanje za preseganje ter odpravo takega njihovega stanja in statusa); *humanizem*, ki ga solidarnost usmerja k *socializmu*, k *utopiji* socializma, saj ta ni bil in ne more biti »dokončno« uresničen v nobenem dosedanjem in bodočem »realnem socializmu«, še manj seveda v nobenem socialnem kapitalizmu (da o kakšnem neoliberalnem niti ne govorimo);

utopija je nujna, da se ohranja *upanje* na možnost drugačnega sveta in daje opora ter vzpodbuda za *etično delovanje* v vsakokratni sedanjosti. Krščanstvo, vsekakor pa protestantsko krščanstvo je (ne edini ali monopolni!) nosilec in opora teh usmeritev ter je samo »nošeno« po njih. Zato jih lahko spoznava kot krščanske vrednote tudi krščanska, zlasti pa protestantska teologija in tudi zato je možna ter dobra povezanost med filozofijo in teologijo oziroma je dobro graditi mostove med njima. Tak most, tako povezavo naj bi nudila prav etika (ki/ko zavezuje k delovanju v skladu s temi vrednotami).

Ne bomo raziskovali, ali je taka vrednotna/etična usmeritev vodila Cvetko Tóth pri izbiri mislecev, ki se jim je posebej posvečala, in pri izbiri/presoji njihovih idej ali pa jo je srečanje z misleci, ki se jim je posebej posvečala, privedlo do nakazane filozofske in življenjske opredelitve ter etične usmeritve. Glede na tematiko in pristop »revije za vprašanja protestantizma« pa moram še enkrat poudariti: za vse omenjene vrednote (in njihovo povezanost) je iskala in našla oporo ter spodbudo tudi v protestantskem krščanstvu. In z druge strani: v protestantskem krščanstvu je predvsem iskala in našla opore ter spodbude zanje. Seveda se ji je pri tem pokazala tudi nujnost (in možnost) kritike in zavrnitve drugačnih vrednotnih ter praktičnih usmeritev tudi v samem krščanstvu in protestantizmu. Naj že tu spomnim, da se je sama priložnostno prištelala k ateistom in agnostikom (»mi ateisti in agnostiki«, je zapisala v 15-16, 264), hkrati in predvsem pa nasprotovala nasilju v nazorskih zadevah, se zavzemala za toleranco, dialog in sodelovanje med ljudmi različnih religij ter ateizmov in v tem smislu posebej podpirala prizadevanja Hansa Künga in drugih, tudi Tineta Hribarja, za »svetovni etos«.

## II.

Med naštetimi/izbranimi avtorji gotovo izstopajo trije: Paul Tillich, Ernst Bloch in Albert Schweitzer.

Na prvem mestu je *Paul Tillich*. O njem je pisala v prvi številki revije in v številki, posvečeni 500-letnici reformacije, pa še večkrat vmes (in v

prispevkih v drugih revijah in časnikih). Za razliko na primer od Blocha ali Kierkegaarda je (bil) Paul Tillich v slovenskem prostoru brez Cvetke Tóth komaj znan. Našla ga je in predstavila kot »luterana na meji«, kot luteranskega protestantskega teologa, ki je iskal in gradil mostove med protestantsko teologijo in filozofijo (na svoj način pa tudi med katolištvom in protestantizmom), drugače kot sočasna dialektična ali diastatična protestantska teologija Karla Bartha, ki je skušala osamosvojiti teologijo (in filozofijo) tako, da je zavračala povezave in »rušila mostove« med njima. Tillich je iskal in našel stičišča ter presečišča med filozofijo in teologijo v tistem, kar je človekova »zadnja skrb«, kar ga nazadnje zadeva, v zadnjih vprašanih in odgovorih, ki izhajajo iz tistega, kar je človekov »ultimate concern«, brezpogojno, do katerega človek pride in mimo katerega ne more. Religija je usmerjenost/obrat k brezpogojnemu: ateizem je odsev dejstva, da nobena opredelitev ali podoba boga ne more biti zadnja, brezpogojna, absolutna. Protestantizem je izraz tega spoznanja znotraj krščanske teologije, naproti katoliškemu nagnjenju k substancializmu in dogmatizmu; pri Tillichu je božje ali sveto le oznaka za brezpogojno. Pri Tillichu je našla mostove med filozofijo in teologijo, vero, religijo, tudi med vero in ateizmom. Tillich je bil nestor in tudi mentor nekaterih marksistično usmerjenih članov (kasnejše) frankfurtske šole. Cvetka Tóth nikdar ni skrivala svoje bližine marksizmu, čeprav ga v zvezi s vprašanji protestantizma nikdar ni posebej izpostavljala ali obravnavala. Tillich je odločno nasprotoval nacizmu; izrecno se je opredelil za (krščanski) socializem, za njegovo etično razsežnost in utemeljitev, v kateri so se srečala Tillichova filozofska pojmovanja in krščanski etos. Tak socializem/humanizem je po eni strani nujno utopičen – »biti človek pomeni imeti utopijo, biti odprt za preseganje obstoječega«, citira Tóthova Tillich –, po drugi strani pa zahteva od človeka konkretno življenjsko etiko, etično/moralno dejavnost.

Pri Tillichu je Cvetka Tóth našla medsebojno povezane in utemeljene tako rekoč vse vrednote, ki so določale njeno filozofsko in življenjsko držo ter delovanje. Ne slučajno pa je (tudi v reviji) že zgodaj kot dva svetilnika (iz)postavila še dve osebnosti: *Alberta Schweitzerja* in *Ernsta Blocha*. Najprej je v 3.-4. številki predstavila *Schweitzerja*, ki je svoje te-

ološko raziskovanje (tudi o vprašanju »zgodovinskega Jezusa«) in filozofske razprave nadgradil z več desetletji praktičnega zdravniškega dela v Afriki. Poudari njegovo protestantsko krščansko in filozofsko opredelitev za »strahospoštovanje« (nem. *Ehrfurcht*) pred življenjem in za življenju posvečeno etiko, ki zahteva človekovo praktično dejavnost. Opozori na Nietzschejev vpliv pri usmeritvi k življenju in dejavnosti (o čemer piše tudi sam Schweitzer), toda hkrati podčrta tudi bistveno razliko. Nietzsche (kot pred njim tudi Fichte) je imel pred očmi etiko dejavnega samoizpopolnjevanja, Schweizer tudi iz krščanskega izhodišča poudari, da »etika predanosti življenju« ne zahteva le individualne, ampak tudi družbeno etiko solidarnosti (posebej do šibkih). Schweitzer jo je odkril (kot Tolstoj) v zgodnjem krščanstvu, a tudi pri socialistih svojega časa (Bernsteinu) in jo radikalno udejanjal v svojem kasnejšem življenju.

Že Schweitzer je zapisal, da je krščansko oznanilo evangelij upanja. V upanje je usmeril svojo misel (in naslovil svoje glavno delo *Das Prinzip Hoffnung*, »Načelo upanje«) marksistični filozof *Ernst Bloch*, za mnoge, tudi za Cvetko Tóth, najprodornejši marksistični mislec, predstavnik »toplega toka marksizma«, po lastni oznaki »ateist po Božji volji/milosti«. Po Blochu ne le da krščanstvo s svojo utopijo Božjega kraljestva prinaša upanje, za človeka je upanje nekaj tako konstitutivnega, da je tudi samo krščanstvo nošeno po njem. »Kjer je upanje, je tudi religija« (čepprav ne velja vedno tudi obratno). Še več, svet sam vključuje upanje na še-ne-nastalo, zato je treba vztrajati na odprtosti sveta in življenja v prihodnost, ne pa temu nasprotovati: s fiksiranjem na arhaičnost tal in krvi ali na metafizično onstranstvo. Treba se je (na)učiti upati. Kot opozarja Cvetka Tóth, Bloch govori o novi eshatologiji religije, ki naj jo spremlja nova antropologija religije, onkraj razlik med religijami in ateizmi. V tem smislu (lahko) *Biblija* govori vsem ljudem. (»Teologijo upanja« je v tesni povezanosti s »teologijo križa« kasneje razvil *Jürgen Moltmann*: še pred člankom Cvetke Tóth o njem mu je ob 80-letnici posvetil članek v reviji (št. 3-4) katoliški teolog Ciril Sorč, njegov študent v Tübingenu.)

Cvetki Tóth ne uide, da je Bloch ob svojem poglobljanju v vprašanje upanja dal svojevrstno priznanje protestantskokrščanski usmeritvi v človekovo »notranjost«, »protestantski mistiki«. Bloch: »Moč protestan-



tizma je utelešena kot moč notranjosti.« Kot pravi, tega ne bi dojel brez svoje protestantske žene. »Protestantska mistika osamljenega posameznika« je »najgloblji rudnik najbolj oddaljenih nebes«.

Za Blochom se tudi Cvetka Tóth (zato) usmeri h *Kierkegaardu*, »s te plati verjetno najbolj protestantskemu mislecju«, in njegovemu do-mišljanju človekove osamljenosti in svobode v veri ter etiki pri tem. »Ko notranjost umanjka, postane duh končen,« ga citira Tóthova in v povezavi z Blochom to pomeni ne le konec človekove svobode, ampak tudi upanja.

Prav je, da tu zabeležimo – kot je storila tudi Cvetka Tóth –, da je v svojem iskanju v kritičnem času slovenskega prostora in slovenskega človeka Kierkegaarda in Blocha kot svoji navezi (v oporo in spodbudo) našel tudi *Edvard Kocbek* (glej tudi Mihael Glavan, »Kocbek in Kierkegaard« v 32/2020).

In če ob spominu na Cvetko Tóth ne moremo mimo spoštovanja, ki ga je bil pri njej deležen Kocbek, iz istega razloga ne moremo tudi mimo dveh sodobnih osebnosti iz katoliškega okolja, ki se jima je poklonila v svojem delu. V svetovnem merilu je bil to letos umrli Hans Küng, v slovenskem pa Vekoslav Grmič. Pri *Küngu* je občudovala njegovo ekumensko krščansko širino do drugih krščanskih usmeritev in drugih religij, (samo)kritičnost do teoloških kulturnih in političnih stranpoti svoje, Rimskokatoliške, cerkve, nenazadnje do pojmovanja papeževega primata v Cerkvi, odprtost do rezultatov sodobne biblicistike, predvsem pa seveda njegovo prizadevanje za svetovni etos kot možno in nujno osnovo sožitja ljudi različnih religij in ateizmov v sodobnem svetu. Pri teh temeljnih značilnostih svojega prizadevanja je bil Küng vseskozi blizu tudi protestantizmu, ne sicer vsakemu, gotovo pa njegovi luteranski in švicarski reformirani usmeritvi. Nenazadnje je tako rekoč začel svojo akademsko teološko pot z doktorsko disertacijo o Barthovem pojmovanju opravičenja, v kateri je dokazoval, da je Barthovo pojmovanje v soglasju s pravilno razumljenim naukom Katoliške cerkve. (Barth sam mu je priznal, da je njegovo pojmovanje pravilno razumel in predstavil ...)

Svoje naklonjenosti in občudovanja Grmiča ni izpričala le v dveh prispevkih v reviji, ampak med drugim tudi v zbornikih ob Grmičevih ju-

bilejih, za katere se je posebej zavzela. Pri Grmiču je (kot pri Kocbeku) visoko cenila njegovo socialistično opredeljenost (njegovo »socialistično teologijo«) in privrženost idealom ter vrednotam NOB, ki so bili po njegovem v temelju krščanski. V tem ga ni omajal niti zlom »realnega socializma« niti njegove stranpoti in zablode pred tem, vse do zločinov, ki so spremljali njegovo uveljavljanje v različnih okoljih in obdobjih, pri nas še posebej v povezavi z NOB. Iz krščanskih izhodišč je izražal naklonjenost do samoupravnega socialističnega sistema pri nas in bil hkrati kritičen do drže ter ravnanj tistih v lastni Cerkvi, ki so ga kot bojda protikrščanskega zavračali. Kritična drža do lastne institucije, v kateri pa sta tako Küng kot Grmič ostajala in vztrajala kljub sankcijam, pritlehnim sumničenjem in podtikanjem, ki sta jih bila deležna, je bilo prav tako nekaj, kar je Cvetka Tóth visoko cenila kot zgled in spodbudo tudi zase ter ljudi v drugih institucijah. Grmiču nihče ni mogel dokazati katoliške teološke »nepravovernosti« in sam svoje pripadnosti Katoliški cerkvi nikdar ni postavljaj pod vprašaj. Zaradi svoje humanistične, družbeno kritične, socialistične in narodno zavedne usmerjenosti je bil vseskozi naklonjen slovenskim evangeličanom in bil tudi član Slovenskega protestantskega društva Primož Trubar.

Skratka, Cvetka Tóth je tako pri Küngu kot pri Grmiču (in Kocbeku) izpostavila iste ideje, vrednote in opredelitve, ki jih je našla in izpostavila tudi pri izbranih velikih imenih sodobne protestantske teologije in marksistične filozofije.

In končno (v svojem zadnjem prispevku v reviji) – Friedrich Nietzsche. Kaj je našla pri Nietzscheju (in Schopenhauerju), ki se mu že kot univerzitetna profesorica ontologije in metafizike ni mogla izogniti, saj se je posebej posvečala velikim imenom nemške filozofije? Kaj je sploh lahko našla pri razvpitem nasprotniku krščanstva, njegovega »resentimenta« in solidarnosti (do) šibkih, povzdigovalcu velikega posameznika, njegove volje do moči »onkraj dobrega in zlega« ?

Našla je in izpostavila že v naslovu prispevka (*Misliti s kladivom v roki*) Nietzschejevo priznanje Luthru – za njegovo jezo, strast, a tudi za njegov »pogum za čutnost« in »vero v pravico do svobode«, čeprav ga je sicer imel za »nemogočega meniha«. Najde seveda Nietzschejevo

nasprotovanje kontemplaciji, zavzemanje za *vita activa*, povzdigovanje življenja in čutnosti, volje do moči kot volje do svobode. Najde mimogrede tudi njegovo spoznanje iz leta 1881 o pogubnosti nemške »politične in nacionalne blaznosti«, ki ga pospremi z opazko, da je Nietzsche »svojevrstnež poljskega in protestantskega porekla«. Najde pa tudi Nietzschejevo zahtevo po človekovem »spoštovanju, odgovornosti, poštenosti do samega sebe«, ko se mora po Luthru človek »dogovoriti sam s sabo«. Za Nietzscheja je »stvar svobodnega človeka, da živi zaradi sebe in ne glede na druge«. Nietzsche zapiše, da želi z reformacijo vsak človek biti svoboden, »celo vsak sam svoj duhovnik«. Toda zapiše tudi, da je med drugim protestantizem »pomenil ljudsko vstajo v prid poštenosti, zvestobe«.

Prav zadnja konstatacija pa govori proti Nietzschejevemu izpostavljanju (zgolj) posameznikovih svobode, volje do moči, spoštovanja do sebe in svojega življenja ter dejavnosti za to. Protestantizem kot »*ljudska vstaja* v prid poštenosti, zvestobe« pomeni dejavno *solidarno* usmeritev proti aktualni (in simbolno tudi pretekli in bodoči) nepoštenosti in nezvestobi ter njenim žrtvam. Z reformacijo (naj) vsak človek uresničuje Luthrovo »vero v pravico do svobode«, pri čemer svoboda pomeni »voljo do samoodgovornosti«, ko je »vsak človek sam svoj duhovnik«. Toda protestantizem je (bil) *ljudska vstaja*, napotilo za vstajo proti razumevanju svobode, moči, življenja kot nečesa, kar je le za izbrane; je nasprotovanje/protest proti egoističnemu (»solipsističnemu«) povzdigovanju svobode in samoodgovornosti posameznika, je izraz (za)upanja v svobodo in samoodgovornost *vseh*.

### III.

Tako je Cvetka Tóth kot profesorica filozofije izbrala in predstavljala filozofe (in teologe), ki jih je »ponudila« reviji za vprašanja protestantizma. (Lahko rečemo, da je bil to večji del mislecev, s katerimi se je intenzivno ukvarjala.) Njen izbor, predstavitev in ponudba reviji niso bili niti slučajni niti nevtralni – bili so »angažirani«. Angažirani, zavzeti za

vrednote in usmeritve, za katere ji je šlo, in zavzeti za to, da prikažejo pozitivno zvezo, medsebojno podpiranje in oplajanje med temi vrednotami ter protestantizmom. Seveda je to vključevalo tudi kritiko in zavračanje tistih značilnosti ter usmeritev v zgodovinskem in sodobnem protestantizmu, ki so jih zavračali tudi protestantski misleci, ki jih je izbrala (na primer Tillich): značilnosti in usmeritve, ki/ko so v določenih družbenih kontekstih legitimirale brezobzirno kapitalistično tekmovalnost, elitizem uspešnih, brezdušno moraliziranje in dejansko etično neobčutljivost, državljansko pasivnost, avtoritarno oblast ...

Njen prispevek k stvari protestantizma je bila utemeljena predstavitev dejanske in potencialne (čeprav ne izključne ali monopolne) medsebojne povezanosti med temeljnimi humanističnimi opredelitvami in etičnimi praksami v sodobni civilizaciji ter protestantizmom, kot so ga živeli, pojmovali ali videli misleci, ki jih je izbrala in predstavila. Pri tem je bilo treba včasih ponovno poudariti sicer že stara, a premalo upoštevana spoznanja, a tudi razkriti marsikaj doslej (pri nas in širše) nepoznanega in nespoznanega. Lahko bi rekli, da je bila zavzetost Cvetke Tóth dvosmerna. Prizadevala si je, da *tudi* s protestantskokrščanskimi uvidi in argumenti podpre humanistično er etično držo in ravnanje; prizadevala si je, da zaradi takih (dejanskih in možnih) učinkov da priznanje in podporo protestantizmu oziroma, natančneje, tistim usmeritvam v protestantizmu (in širše v krščanstvu), ki lahko prispevajo k humanističnim opredelitvam in etičnemu ravnanju ljudi v sodobnih razmerah. Ob tem ni skrivala svoje navezanosti na marksizem – ob vsej svoji kritičnosti do nekaterih njegovih usmeritev in zlorab ter svojem obsojanju neetičnih praks samih marksistov oziroma tistih, ki so ga »uporabljali« in se nanj sklicevali. Ni izpostavljala svoje (ne)religiozne opredelitve, čeprav se je, kot sem že omenil, v prispevku v reviji nekoč izrecno prištelu k ateistom oziroma agnostikom.

Če sem poudaril angažiranost Cvetke Tóth in z njo povezano »pristranost« pri izbiri avtorjev in njihovih misli, moram priznati tudi svojo zavzetost in pristranskost pri branju ter pričujoči predstavitvi njenega dela. Ne skrivam, da si prizadevam za to, da bi – in kako naj bi – njene članke v reviji brali (tudi) kot »prispevek k stvari protestantizma«

v slovenskem prostoru, tako zdaj kot v prihodnje. Prepričan sem, da ona sama temu ne bi nasprotovala.

### *Post scriptum*

V rubriki *Bilo je povedano* objavljamo izbor odlomkov iz zadnje knjige Cvetke Hedžet Tóth, ki govore o Schopenhauerju. Razloga za tak izbor sta dva. Cvetka Tóth je sama napovedala poseben prispevek o Schopenhauerju za revijo, a ga ni uspela pripraviti. Tekst iz knjige poleg tega (bolje kot besedila, ki jih je posebej pripravila za objavo v naši reviji) ilustrira širino njenega intelektualnega obzorja in značilnosti njenega filozofskega raziskovanja ter delovanja. Te vidike njenega dela bodo seveda analizirali in predstavili ob drugih prilikah ter v drugih okvirjih njeni kolegi in kolegice s Filozofije. Z vidika, ki sem ga upošteval pri zgornji predstavitvi njenih prispevkov v reviji, pa je treba ob izbranih odlomkih iz knjige poudariti vsaj troje: (1) njen *plaidoyer* za etiko in nenasilje, ki je še posebej nujen po »sesutju boljševiskega socializma« in z njim »koncu revolucij zadnjih dveh stoletij«; (2) ponovno nasprotovanje egoističnemu individualizmu in njegovim načelom ter ponovno afirmacijo medčloveške solidarnosti in njenih temeljev; (3) zavračanje enačenja med religijo/religioznostjo in etiko/etičnostjo ter hkratno ugotavljanje možnosti in koristnosti njune medsebojne podpore. Vse troje je mogoče razumeti kot še en njen »prispevek k stvari protestantizma«.



## OD »CVINGLIJANSKE« DO »ŠVICARSKE« REFORMACIJE – KAJ JE IME?

Štiri desetletja raziskav: pregled literature in prihodnje smernice

EMIDIO CAMPI

Inštitut za zgodovino švicarske reformacije Univerze v Zürichu (v pokoju)  
 emidio.campi@uzh.ch

*Profesorju Torrancu Kirbyu za njegov petinšestdeseti rojstni dan*

*Kaj je ime? Nič manj ne bi dišala roža,  
 če bi je rožo ne imenovali.<sup>1</sup>*

Tako pravi Julija v nemara najbolj poznanem prizoru Shakespearove žaloigre *Romeo in Julija*. To bi lahko bila resnica za pesnika, gotovo pa ne za botanika. Tudi za zgodovinarje so imena pomembna in lahko sprožijo živahne razprave. Medsebojna povezanost treh izrazov, »cvinglijanski«, »švicarski« in »reformacija«, v naslovu pričujočega članka ima, na primer, dolgo zgodovino polemik.<sup>2</sup> Leta 1528 je v svojem spisu *Von Abendmahl Christi Bekenntnis* Luter nakazal, kako bodo glede tega tekle kasnejše razprave: »Zase lahko priznam, da imam Zwinglija z vsem njegovim učenjem za nekrščanskega, saj ni člana krščanske vere, ki ga bi izpovedoval in učil prav.«<sup>3</sup> Načrtni poskusi spodkopavanja in omalovaževanja teološkega pomena cvinglijanske reformacije so se nadaljevali do začetka zgodnjega 20. stoletja. Povedano na kratko, naj zgolj opomnimo, da je bila do konca prve svetovne vojne med zgodovinarji in teologi zelo priljubljena misel Adolfa von Harnacka: »Ko se ukvarjamo z zgodovino dogme z univerzalnega gledišča, lahko pustimo Zwinglija ob strani.«<sup>4</sup>

Večji obseg primarnih in sekundarnih virov, dostopnih v začetku 20. stoletja, je sprožil niz raziskav, ki so se v štiridesetih letih razmahnile

in v sedemdesetih letih pripeljale do ponovnega in precej drugačnega ovrednotenja reformatorjeve misli.<sup>5</sup> Najpomembnejši prispevek je glede tega ponudil Gottfried Wilhelm Locher, ki je opomnil na izvirnost in koherentnost Zwinglijevega učenja. V številnih študijah, katerih vrh pomeni monumentalno delo *Die zwinglische Reformation im Rahmen der europäischen Kirchengeschichte*, ugleden švicarski znanstvenik ni zgolj osvobodil züriškega reformatorja bremena Lutrovih obtožb, ampak mu je tudi zagotovil pomembno mesto v panteonu poglobitvenih reformatorjev.<sup>6</sup> Temeljno Locherjevo delo je spodbudilo poplavo raznolikih specializiranih študij in ni zaznati, da bi njihov obseg kakorkoli upadal. Tako predmet še danes privlači pozornost številnih raziskovalcev različnega geografskega in znanstvenega porekla.

To se mi je zdelo pomembno poudariti, ker so me organizatorji predavanja prosili, da bi orisal glavne smernice in poteze historiografije o züriški reformaciji od leta 1979. Seveda sem lahko miselno privolil, saj sem menil, da v grobem poznam živahne znanstvene razprave, ki so o tem predmetu potekale v zadnjih štiridesetih letih. Ko sem se v zadevo poglobil, pa sem ugotovil, kako obsežna je literatura, večino katere so napisali moji dragi, zdaj žal že pokojni, kolegi pa tudi nekateri navzoči na tem predavanju, in da sem pred težavno nalogo. Seznam s tem povezanih naslovov namreč močno presega obseg pričujoče razprave in ga ni mogoče navesti v celoti. Že predstavitev najpomembnejših del, brez omembe velikega dela Gottfrieda Locherja, je v tem okviru izjemno nepraktična. Tako bi kolege prosil za prizanesljivost, če se bom večkrat oprl bolj na osnovne raziskave, teme in zagate kot pa na posameznike in določene monografije. Tak pristop namreč nalaga velika količina znanstvenega gradiva.

Razpravo sem razdelil na dva dela. Prvi, obširnejši del bo obravnaval glavne ugotovitve zadnjih štirih desetletij, ki so obogatile, poglobile, a tudi otežile naše razumevanje verske spremembe v Zürichu, pri čemer se bom oprl na vire in glavne teme v literaturi. V drugem, krajšem delu pa bom skušal začrtati okvir za prihodnje razprave in raziskave.



## Viri

Leta 1975 je v pomembni monografiji, kjer je analiziral raziskave o Zwingliju v 20. stoletju, Ulrich Gäbler hvalil visoko znanstveno raven kritične izdaje Zwinglijevih del. Pri tem pa je opomnil, da na področju, ki se nanaša na eksegetske spise o *Novi zavezi* ni bilo dovolj hitrega napredka, zaradi česar so bile s tem povezane raziskave zelo okrnjene.<sup>7</sup> V naslednjih osemintridesetih letih so tovrstne objave zavirali različni dejavniki, kot so uredniške in finančne težave, konec leta 2013 pa je izšlo pet obsežnih zvezkov, ki so sklenili kritično izdajo reformatorjevih zbranih del *Hulderich Zwinglis sämtliche Werke*,<sup>8</sup> ki je začela izhajati leta 1905. Približno petino gradiva sestavljajo Zwinglijeva neobjavljena dela. Sedaj lahko bolje razumemo Zwinglijevo biblično eksegezo in njegov razvoj od erazmijanskega humanista do reformatorja. Ker se je njegova eksegetska produkcija odvijala v kontekstu Prophezei, prve teološke šole za pastore, ustanovljene leta 1525, so bile s tem povezane razlage tako očitno plod skupinskega dela, četudi je bila züriška duhovščina do neke mere podrejena močni osebnosti reformatorja. Preučevanje teh novih besedil nam tako lahko pomaga pri razumevanju züriške reformacije, njene misli in institucij pa tudi zgodnjeshodobnih bibličnih študij.

V preučevanem obdobju so bili končani ali pa se koncu približujejo tudi drugi pomembni projekti. Tu velja najprej omeniti revijo *Zwingliana*,<sup>9</sup> ki nepretrgoma izhaja od leta 1897 in za študij švicarske reformacije pomeni pravo zakladnico, saj njene strani, namenjene predvsem raziskovalcem, ki imajo pri roki specializirane knjižnice, vsebujejo kopico pomembnih razprav in primarnih virov. Da bi zadostili zahtevam digitalne dobe, so vse zvezke revije digitalizirali in ti so, razen zadnjih treh števil, dostopni zastonj. Trenutno je na spletu v 202 zvezkih revije na voljo več kot 2.200 člankov z omogočenim iskanjem. Veliko poznavalcev priznava badensko razpravo iz maja 1526 za točko zasuka v zgodovini švicarske reformacije. Četudi se je končala z jasno zmago Johanna Ecka, je dogodek Bern, Sankt Gallen, Basel in Schaffhausen oddaljil od njihovih katoliških konfederatov, tako da so mesta med letoma 1528 in 1529 sledila zgledu Züricha. Opazno velika vrzel na področju

naših raziskav je bila v tem, da do leta 2015 nismo imeli sodobne izdaje poteka tega zasedanja. Napor, ki so ga morali vložiti uredniki v oblikovanje tega zvezka, ki šteje več kot 700 strani, je bil zares občudovanja vreden.<sup>10</sup> Od nabiranja izvirnih zapiskov, ki so nastali med samo disputacijo, do primerjave uradnih in neuradnih različic zapisnikov, ki so jih kasneje objavili na katoliški in reformirani strani, je preteklo kar sedemnajst let. Uredniški proces je bil dolgo in razgibano potovanje z veliko vzponi in padci, a na koncu se je raziskovalcem in znanstveni skupnosti zdelo, da so, predvsem, kar se tiče obsega podatkov, pridobili več, kot pa so si obetali na začetku. Rezultat je odlična kritična izdaja, ki skupaj z natančnim in izčrpnim uvodom Martina H. Junga od leta 2015 velja za referenčno besedilo za preučevanje badenske disputacije.

Še en primer izvrstnega uredniškega dela pomeni nedavna objava dela *Huldrych Zwingli's Private Library*.<sup>11</sup> Avtorji so potrpežljivo in izčrpno dokumentirali Zwinglijevo branje in opombe ob robu, ki jih je dodal svojim knjigam, kot sta storila že Walther Köhler leta 1921 in Alfred Schindler v letih 1988 in 1989. Poleg tega so si zadali tudi težko nalogo preučitve Zwinglijevih pisem, kjer ta omenja svoje branje ali podaja odločne, bistroumne in barvite komentarje o teh knjigah. Ta prefinjena raziskava historičnega konteksta, v katerem je reformator razvil svojo misel in delo, je *in nuce* intelektualna biografija in koristno dopolnilo k zanimivemu orisu Zwinglijevega življenja, ki nam ga v svojem delu ponuja Peter Opitz.<sup>12</sup>

Za univerzitetni pouk in zasebne raziskave je bil potreben tudi izbor Zwinglijevih besedil v izvorni latinščini ali nemščini s prevodom v sodobno nemščino. Tem potrebam je v celoti zadostil dokaj obsežen antologijski zvezek, ki so ga naposled izdali leta 2018<sup>13</sup> in ki zaokroža zbirko štirih knjig izbranih del, ki jih je leta 1995 objavila družba Zwingliverein.<sup>14</sup> Naj opomnim, da poteka prevod Zwinglijevih spisov v angleščino in italijanščino od petstote obletnice njegovega rojstva počasi, a zanesljivo,<sup>15</sup> medtem ko je v francoščini na voljo zgolj skromen izbor njegovih del. Ne gre pozabiti na nizozemske in nedavne japonske ter korejske prevode.<sup>16</sup> Večina teh besedil je v javni rabi in jih lahko brez omejitev uporabljamo za izobraževalne in akademske namene.

Med vrzelmi, ki so bile nedavno zapolnjene, odsevajo ponovno zanimanje za raziskave kompleksnega razmerja med magistratom in Cerkvijo predvsem tri izdaje. Prva je digitalna izdaja izbora züriških izvornih pravnih besedil (eRQZH, 2009–2018) iz srednjega veka in zgodnjega sodobnega obdobja, ki vključuje tudi normativna besedila (npr. odloke, pravne sodbe in arbitražne odločbe) in pravne postopke. Druga je zbirka züriških cerkvenih uredb (1525–1675), ki poleg delovanja cerkvenih oblasti pokriva tudi zakone o poroki, izobraževalne določbe, skrb za uboge in druge socialne uredbe, zakone proti razkošju in odloke v zvezi z moralo. Tretja izdaja pa je zbirka čarovniških procesov, ki so se na področju Züricha med letoma 1487 in 1701 končali s smrtno obsodbo.<sup>17</sup> Navedene tri zbirke ponujajo obetavno raziskovalno orodje, ki lahko v veliki meri prispeva k našemu razumevanju vzrokov in posledic züriške reformacije do konca reformne pravovernosti.

Kar se tiče drugega pomembnega reformatorja iz Züricha, Heinricha Bullingerja, je vrsto odličnih publikacij virov ponudil nedaven razcvet raziskav, ki se je začel že leta 2004, torej v času štiristote obletnice njegovega rojstva, pri čemer se bomo še pomudili. Med najbolj pričakovanimi in dobrodošlimi so prva kritična izdaja dela *Decades*,<sup>18</sup> teološki traktat *De scripturae sanctae autoritate*,<sup>19</sup> nekaj Bullingerjevih pomembnejših pastoralnih spisov<sup>20</sup> in veliko število komentarjev k pismom *Nove zaveze*.<sup>21</sup> Tu velja opomniti, da je bilo besedilo *Consensus Tigurinus*, ki ga večina strokovnjakov pozna preko nezadovoljive različice v *Calvini Opera*, nedavno ponovno urejeno in skupaj z obsežno korespondenco med Calvinom in Bullingerjem pred sporazumom izboljšano na podlagi izvornih rokopisov v Zürichu in Ženevi. Vse omenjene izdaje virov imajo bogat znanstveni aparat, skladen s sodobnimi standardi.<sup>22</sup>

Kdor bi želel spoznati različne teme Bullingerjeve misli ali neposredno brati njegova ključna besedila, ima sedaj na voljo izbor njegovih del v sedmih zvezkih v sodobni nemščini.<sup>23</sup> Poleg kvalitetnega prevođa ponuja delo izčrpne uvode k vsem besedilom (zgodovinsko ozadje, povzetek) in zgoščen kritični aparat, ključne besede ob robu pa pomagajo slediti splošnemu toku besedila. Izdaja je tako primerna za šolsko

in akademsko poučevanje ter vsem, ki jih zanima švicarska reformacija, ponuja edinstveno zbirko virov.

Na koncu te procesije uredniških pobud velja nenazadnje omeniti tudi monumentalno delo *Tigurinenchronik*,<sup>24</sup> ki obsega čez 1.800 rokopisnih strani, razdeljenih na dva dela. V prvem Bullinger opisuje izvor Züricha, ki ga umešča v predkrščanski čas, in najpomembnejše dogodke v mestu do leta 1400 v kontekstu družbene, politične in verske zgodovine Evrope. V drugem delu obravnava obdobje do leta 1516. Točke, na katere se osredotoča, so cerkveni razkol in koncil v Konstanci, zgodovina tako imenovane stare züriške vojne (1440–1446), vojaški uspeh Švicarjev proti tujim silam, njihov odmeven poraz v bitki pri Marignano leta 1515 in mirovni sporazum iz leta 1516, s katero je konfederacija prišla trdno pod francosko nadvlado. *Tigurinenchronik*, verjetno Bullingerjevo najpomembnejše zgodovinopisno delo, je krožilo v številnih rokopisnih različicah, a ga prej nikoli niso natisnili. Izšlo je leta 2018, po petnajstih letih porodnih priprav.

Kljub spodbudnim rezultatom glede izdajanja virov pa se moram do taktniti treh primerov, ki stroko na našem področju navdajajo z negotovostjo in skrbjo. Kdor se bo podal na zavito in težavno pot raziskovanja korpusa Zwinglijevih spisov, bo hitro ugotovil, da odlična kritična izdaja z obsežnim aparatom ne vsebuje kazala imen, krajev, stvari, bibličnih odlomkov, latinskih in grških klasikov pa tudi patristične in srednjeveške literature. Izdaja brez tovrstnega kazala je kot hiša brez vrat, torej skoraj nedostopna. To pomanjkljivost je skušal delno popraviti nedavni projekt *Huldrych Zwingli Works Digital*, ki ponuja prepise spisov in pisem z omogočenim ukaznim iskanjem.<sup>25</sup> Še vedno pa pogrešamo ekegetska besedila o *Novi zavezi*.<sup>26</sup> Ob skrajno nedoslednem zapisu terminov to strokovnjakom omogoča delno zapolnitev vrzeli. Vseeno pa zaradi finančnih razlogov kritični aparat, jedro vsake kritične izdaje, ki to spremeni v znanstveno delo, ni bil digitaliziran. Poleg tega projekt še zdaleč ni izpolnil pričakovanj, zastavljenih v prvotnem načrtu, da bi torej dobili izdajo Zwinglijevih zbranih del na CD-romu s kazali oseb, imen in svetopisemskih verzov pa tudi z lematizirano konkordanco. Do takrat se bomo morali z besedili spoprijemati previdno in tipaje.

Finančne omejitve so vplivale tudi na nedavno izdajo dopisovanja Oswalda Myconiusa (1512–1552).<sup>27</sup> Njegovo ime danes ni poznano vsem, zato velja omeniti, da je nasledil Johannes Oecolampadiusa na čelu baselske cerkve, ki jo je vodil do svoje smrti. Njegova pisma veljajo za enega najbogatejših virov o začetku švicarske reformacije in njenih humanističnih začetkih v *sodalitas Erasmiana*. Sicer 1338 pisem, ki jih je Myconius poslal ali prejel, ni bilo objavljenih *in extenso*, ampak v obliki registra v sodobni nemščini, zaradi česar so opombe zelo omejene, zato pa besedilo vsebuje napotke v oklepajih. Za vsako pismo je navedeno, kje se nahaja, če in kje je bilo objavljeno (in/ali prevedeno) ali če je še vedno neobjavljeno. Poleg tega uvod knjige ponuja natančen pregled Myconiusovega življenja, ki dopolnjuje in popravlja starejše življenjepise.

Tretji primer se nanaša na paradnega konja uredniškega programa Inštituta zgodovine švicarske reforme Univerze v Zürichu, kritično izdajo Bullingerjeve zbirke pisem, katerega drnec je v zadnjem času precej nemiren. Znano je, da ta izjemno bogata zbirka virov ne osvetljuje zgolj züriške reformacije, ampak ponuja celo vpogled v mednarodno mrežo učenjakov zgodnje sodobnosti. Od leta 1973 je bila približno četrtina od 12.000 obstoječih pisem, ki jih je Bullinger poslal ali prejel, objavljena v 19 zvezkih, ki pokrivajo obdobje med letoma 1524 in 1547 in katerih natančno pripravljena izdaja presega sprejete standarde kvalitete. Poleg tega so zvezki 1–15 sedaj dostopni v digitalni različici, ki omogoča ukazno iskanje. Od leta 2020 pa konvencionalne agencije za financiranje ne bodo več podpirale projekta. Trenutno smo v obdobju tranzicije, v katerem bo najbrž preostala korespondenca z minimalno uredniško obdelavo ali celo brez nje na koncu shranjena na spletu, namesto da bi jo objavili v ustaljenih tiskanih izdajah. Cilj je digitalizirati in objaviti vse omenjeno dopisovanje, da bi ga lahko uporabljali povsod po svetu. Za ta inovativen projekt bo potrebnih približno šest milijonov švicarskih frankov. Inštitut za zgodovino švicarske reformacije pri tem podvigu podpira Fundacija Univerze v Zürichu, a v tem trenutku ni povsem gotovo, kako se bo zadeva razpletla.

Ti trije primeri kažejo, kako dejavniki onkraj izključno znanstvenih kriterijev spreminjajo našo disciplino. A tu je potrebno opomniti še na

eno težnjo.<sup>28</sup> Internetne objave redkih knjig in arhivskih dokumentov so se v zadnjih desetih letih presenetljivo razmahnile. Faksimile izdaje in digitalna besedila so popolnoma nadomestili mikrofiš zbirke izvirnih del in so do danes postali nujni del raziskovalne infrastrukture.<sup>29</sup> Kako bo ta eksplozija dostopnosti zgodnjih besedil vplivala na stroko? Gotovo je raziskovanje s temi novimi orodji učinkovitejše, izčrpnije ter vključuje manj logističnih in finančnih bremen kot prej. Kot jasno kaže primer Bullingerjeve korespondence, interes, da bi se končali kompleksni, dragi in dolgotrajni projekti, precej upada, saj je veliko izvirnih besedil lažje dostopnih in se jih lažje navaja v digitalni obliki. To prinaša izjemne priložnosti – predstavljajte si, da lahko iščete ključne besede po več tisoč straneh Bullingerjeve zbirke pisem –, a tudi velike izzive. Do sedaj smo bili odvisni od raziskovalcev, ki so natančno pregledali rokopise in v lepih zvezkih ponudili izčrpno dokumentacijo o izvoru vsakega pisma, povzetek tem, na katere se navezuje razprava, in kritični aparat, pri čemer so veljali za nekakšne posrednike med bralci in besedilom. V prihodnosti bomo digitalizirana pisma lahko brali doma na ekranu, a resda v izvirni obliki, brez komentarja k težavnim odlomkom besedila. Zgodovinarji se bodo z njimi verjetno morali spoprijeti na drugačen način in pridobiti nove veščine, da bi jih lahko primerno analizirali. Glede tega je danes izziv za našo stroko na prvi pogled preprost: pisati zgodovino, ki računalniško iskanje in povzemanje obsežnega dostopnega materiala združuje z osnovnimi zgodovinarjevimi veščinami preučevanja, interpretacije in vrednotenja dokumentov ter njihove koherentne razlage in pojasnila.

Pri tej razpravi ne smemo prezreti tudi nedavnega premika. Knjižno izdajanje virov švicarskih anabaptistov je v osemdesetih in devetdesetih letih preteklega stoletja nekoliko upadlo. Že bežen pregled komentiranih reformacijskih bibliografij jasno kaže, da se je v zadnjem času kar nekaj znanstvenikov spet spoprijelo s to pomembno nalogo.<sup>30</sup> Medtem ko ostaja jezik večjega dela raziskav še vedno angleščina, pri čemer prevladujejo učenjaki menonitskega izročila, se na to mikavno področje reformacijskih študij dejavno vračajo švicarski raziskovalci. Zanimivo je, da se je na obeh straneh Atlantika historiografska paradigma »dolge re-

formacije« trdno zakoreninila pri novi generaciji znanstvenikov, ki težijo k obravnavi anabaptizma kot dolgotrajnega gibanja, ki naj ne bi ostalo omejeno na prva desetletja 16. stoletja, ampak naj bi se podaljšalo do poznega 17. stoletja.

### Ključne teme raziskave

Poleg izjemnega napredka pri odkrivanju novih virov in arhivskih zbirk v zadnjih štirih desetletjih izvor in razvoj züriške reformacije dobro osvetljujejo tudi novi trendi pri raziskavah. Na tem mestu velja najprej pregledati, kaj se je zgodilo z nekaterimi od ključnih tem, ki so razvemale razprave prejšnjih generacij strokovnjakov. Nekatere so ovrgli, kot tisto, da je bil Zwingli pri svojem reformacijskem delovanju domnevno odvisen od Luthrovega učenja, druge pa so izgubile nekaj svojega sijaja, kot legenda, da je nauk opravičenja po veri spravil Zwinglija in švicarske reformatorje v zadrego. Spet tiste, povezane z iskanjem osrednjega motiva njegove teološke misli, pa imajo še vedno nekaj verodostojnosti.

Naj se na kratko posvetim vsakemu vprašanju. Najprej naj povem, da so mediji, gledališke igre in razstave v času t. i. Luthrovega desetletja 2008–2017 vneto širili tradicionalno zamisel o Luthru kot prevladujočemu reformatorju, čigar učenje naj bi veljalo za merilo vrednotenja vseh reformacijskih vzorcev, spričo česar so vsi drugi reformatorji njegove različice in deviacije. A videz lahko vara. V nasprotju s težnjami, ki so jih širili v času komemoracije, so se poznavalci v zadnjih petintridesetih letih oddaljili od tega mnenja. Pravzaprav je uporaba ozko luterskega teološkega merila za razumevanje verskih nemirov v Evropi 16. stoletja postala zelo problematična. Danes večina strokovnjakov preučuje Zwinglijevo teologijo glede na njeno lastno vsebino in poudarja reformatorjevo teološko neodvisnost.<sup>31</sup> Seveda poznamo izjeme, a teh ni veliko. Če smo natančnejši, lahko ugotovimo, da so tovrstne trditve slabo podkrepjene z dokazi in temeljijo na nesprejemljivih predpostavkah.<sup>32</sup>

To je dobro izhodišče za drugo vprašanje. Pred Locherjevim velikim delom in vse do osemdesetih let prejšnjega stoletja je bilo običajno tr-

dit, da Zwingli in švicarski reformatorji skorajda niso kazali zanimanja za Luthrov nauk o opravičenju in da je bila tako njihova glavna skrb etična razsežnost vere.<sup>33</sup> Pazljive raziskave pa so pokazale, da so bili sicer neizprosni pri poudarjanju potrebe po posvetitvi v smislu spoštovanja zapovedi in ravnanja v skladu z njimi, toda hkrati enako neomajni v prepričanju, da mora posvetitev temeljiti na pripisani in popolni ter ne na inherentni in nepopolni pravičnosti. Povedano drugače, ne moremo trditi, da so imeli moralistični pristop k opravičenju. Nasprotno: jasno je, da pomeni njihova misel glede tega ključnega predmeta izvirni glas v veliki polifoniji zgodnje reformacije.

Te in druge presenetljive zanimivosti Zwinglijevega glasu v zboru reformacijskega gibanja so spet in spet vodile k iskanju osnovnega združitenega načela, ki bi povezalo različne vidike njegove misli v enotno in razumljivo celoto. Neomajna odločnost Gottfrieda Locherja pri branju Zwinglijeve teologije v kristocentričnem ključu,<sup>34</sup> ki je bila nekoč zelo razširjena, ni več splošno sprejeta. V svoji obsežni in izčrpni predstavitvi Zwinglijeve teologije je Peter Stephens gotovo bolj previden od Locherja; predmet obravnava primerno, a s tem povezana dokumentacija je presenetljivo skromna. V kasnejšem članku poudarja »teocentrični značaj Zwinglijeve teologije«.<sup>35</sup> Po drugi strani pa v nadvse učeni monografiji Berndt Hamm razlaga, da je osrednja tema Zwinglijeve teologije »svoboda«, seveda ne v antinomičnem, ampak v teocentričnem smislu – kot svoboda, podarjena od Boga, svoboda vsakega človeka, poklicanega od Boga, odkupljenega v Kristusu in posvečenega v Svetem Duhu.<sup>36</sup> Razpravo je leta 1987 še dodatno zapletel Locherjev doktorski študent Walter Mayer, ki je učeno zagovarjal eshatologijo kot središče Zwinglijeve teologije, medtem ko je njegov učitelj poudarjal ključno vlogo kristologije.<sup>37</sup> Martin Sallmann pa je nedavno predstavil koncept »heilsgeschichtlichen Gedankengang«, torej pojem zgodovine odrešenja v Zwinglijevem delu, ki mu doslej niso posvečali zadostne pozornosti, čeprav bi si to zaslužil.<sup>38</sup>

Cornelius Augustijn, Christine Christ von Wedel in drugi v svojih temeljnih raziskavah ponovno razpravljajo tudi o razsežnosti humanističnega vpliva na Zwinglija, kot ga je zastavil Locher, s čimer so boljše osvet-



lili Erazmov vpliv nanj.<sup>39</sup> Poleg tega je eden od raziskovalcev opozoril tudi na malo raziskani vpliv Francoza po imenu Faber Stapulensis.<sup>40</sup>

Vprašanje Zwinglijeve povezave z različnimi šolami sholastične teologije in filozofije je še vedno predmet razprav, kjer se krešejo različna mnenja. Po zgledu Walterja Köhlerja, Gottfrieda W. Locherja in Heika Augustina Obermana so Zwinglija običajno povezovali s pojmom *via antiqua* in še posebej z naukom Tomaža Akvinskega.<sup>41</sup> V preteklosti so v Zwinglijevi teologiji bolj ali manj uspešno skušali iskati celo elemente okamizma in skotizma.<sup>42</sup> Leta 2000 pa je Daniel Bollinger v svoji tehtni züriški disertaciji reformatorjevo misel vpel v nov interpretativni okvir, ko je pri reformatorju odkril vpliv samega Skota in vodilnih osebnosti jugozahodnega nemškega skotizma. Po mnenju Bollingerja je osrednje teološke misli, ki jih je zagovarjal *doctor subtilis*, kot so intenzivna neskončnost Boga, radikalna svoboda in »popolna drugost«, Zwingli z veseljem sprejel v svojih obrobni opombah k Dunsu Skotu, Stephanu Bruleferju, Konradu Summenhartu in k drugim avtorjem. V teh opombah uporablja besednjak, ki močno spominja na izročilo skotizma. Na koncu Bollinger prikaže učinek rezultatov, doseženih v tej raziskavi, na razvoj reformirane teologije: osnovno razlikovanje med stvarnikom in stvaritvijo, ki je običajno v klasični reformacijski teologiji, na primer, postane znamenje reformirane duhovnosti in prihajajoče konfesionalne identitete.<sup>43</sup>

Čeprav te neskladne razlage potrjujejo podobo Zwinglija kot nadvse eklektičnega misleca, ne smejo voditi v skepticizem. Zdi se, da razkrivajo predvsem potrebo po novi natančni raziskavi intelektualnega in kulturnega konteksta med letoma 1506 in 1519, v katerem je Zwingli razvil svojo misel in svoje delovanje. To bi bil koristen korektiv, uporaben pri večini literature o Zwingliju, ki se večinoma nestrpno osredotoča na obdobje po letu 1523, času odločilne faze züriške reformacije, in ga obravnava kot predhodnika sodobnosti, namesto da bi ga skušala razumeti v kontekstu poznega srednjega veka ali humanizma.

Kar je bilo v zgornjem besedilu povedanega o poskusih interpretacije starejših poznavalcev, je moč vključiti v historiografski okvir tem, tesno povezanih s teologijo züriške reformacije. Sem sodijo *Sveto pismo*,<sup>44</sup> zakramenti,<sup>45</sup> Cerkev in razmerje Cerkev – država,<sup>46</sup> cerkvena služba<sup>47</sup>

in zaveza.<sup>48</sup> Literatura, ki se navezuje na omenjene teme, je od leta 1979 naprej res bogata. Ni potrebe, da bi se na tem mestu mudili z razpravami o njih, saj sem o vsem tem pisal drugje.<sup>49</sup> Povedano na kratko, rezultati teh raziskav nam pomagajo bolje razumeti socialne, intelektualne in kulturne dejavnike kot tudi medsebojno odvisnost med različnimi gibalni, ki so prinesla teološke spremembe v konfederaciji. Te študije odsevajo bolj kritično dojemanje sorodnosti med dvema strujama zgodnje reformacije, luterancev in cvinglijancev, ter skupnih točk njihovih vodilnih teologov, ki sta delila več prepričanj, kot sta bila pripravljena priznati in kot bi kasnejši razlagalci dopuščali. Prinašajo tudi večjo natančnost in izboljšujejo naše poznavanje nekaterih tem, kot so vodenje cerkve in njena pravila, teologija zakramentov in teologija zaveze, ki so imele dolgotrajen vpliv na švicarske cerkve, izročilo reformacije in anglikanizem. Niso pa te raziskave občutneje spremenile Locherjeve splošne ocene teologije Huldrycha Zwinglija.

Najzanimivejši nedaven premik v usmeritvi raziskav se je zgodil na področju zgodovinarstva. Zgodovinarji 19. in 20. stoletja so se večinoma osredotočali na zgodnja leta züriške reformacije in to obravnavali predvsem kot zgodbo Huldrycha Zwinglija, čeprav je bilo precej zanimanja namenjenega tudi anabaptizmu. Medtem pa so strokovnjaki svojo pozornost vedno bolj usmerjali v drugo polovico 16. stoletja in še posebej k Heinrichu Bullingerju, ki je zapolnil praznino, nastalo po Zwinglijevi smrti, nadaljeval njegovo poslanstvo in utrdil Zürich kot središče mednarodnega protestantizma.

Po dolgih stoletjih zanemarjanja je Bullingerja leta 1975 iz pozabe potegnil prvi njemu posvečeni kongres in ob štiristoti obletnici njegove smrti leta 2004 so jasno poudarili njegovo pomembnost za evropsko reformacijo.<sup>50</sup> Medtem je bil več pozornosti deležen tudi njegov tesni prijatelj in sodelavec Pietro Martire Vermigli, čigar dela so bila večinoma objavljena v Zürichu.<sup>51</sup> K temu je prispevala tudi izdaja zbirke angleških prevodov njegovih del z naslovom *The Peter Martyr Library*. Zbirka bo z novim imenom *The Peter Martyr Vermigli Library: Exegetical Works and Tracts* pri založbi Brill izhajala od leta 2020 naprej, uredil pa jo bom skupaj s profesorjem Torrancem Kirbyem.

Težnja osredotočanja na kasnejšo züriško reformacijo je prinesla raziskave o manj poznanih, a pomembnih učenjakih, kot so bili Leo Jud, Rudolf Gwalther, Konrad Pelikan, Theodor Bibliander, Konrad Gessner, Josias Simler in drugi, ki so poskrbeli, da je *Schola Tigurina* ostala na čelu teološkega in kulturnega razvoja v okviru evropskega protestantizma.<sup>52</sup> Ta težnja je pomembna, saj je ponudila švicarski prispevek k tezi konfesionalizacije, ki sta jo v poznih sedemdesetih in osemdesetih letih 20. stoletja oblikovala Heinz Schilling in Wolfgang Reinhardt, da bi se ovrednotilo mesto religije na celinski Evropi med srednjim vekom in sodobnostjo.<sup>53</sup> Omenjeno težnjo je podkrepila tudi vrsta predavanj, ki so poenotila mednarodno znanstveno skupnost in prispevala k širitvi rezultatov raziskav.<sup>54</sup> Dve knjigi, ki sta izšli leta 2002, osvetlujeta učinek novih študij. Knjiga *The Swiss Reformation* Brucea Gordona se še vedno osredotoča na Zwinglija in zgodnjo züriško reformacijo, a je več kot pol njene vsebine posvečene razvoju po Zwinglijevi smrti in obdobju vse do leta 1566, ko je izšla *Druga švicarska veroizpoved*.<sup>55</sup> Družbena zgodovinska reformiranega krščanstva *Christ's Churches Purely Reformed* avtorja Philipa Benedicta pa prikazuje novo dojetje ključne vloge züriške cerkve v razvoju reformiranega protestantizma, ki ni več obravnavana zgolj kot znanilka pomembnih dogodkov v Ženevi.<sup>56</sup>

Na koncu velja omeniti, da so petstoletnica rojstva Heinricha Bullingerja leta 2004 in Jeana Calvina leta 2009 ter štiristota obletnica smrti Theodorja Beze leta 2005 omogočile pravi preporod mednarodnih raziskav o švicarski reformaciji. Objave predavanj in zbirke razprav, nove izdaje primarnih virov, biografije in doktorske disertacije so v veliki meri prispevale k razvoju študij o švicarski reformaciji s tem, da so ovrgle nekatere mite ter ponudile nove poglede na prej neraziskana ali slabše poznana področja ter spremenile obstoječe vzorce interpretacije.<sup>57</sup>

Pri premiku poudarka od Zwinglija k Bullingerju je potrebno ponovno ovrednotiti züriško reformacijo in njeno mesto v okviru širšega reformacijskega gibanja, ki se je razširilo po Evropi v času 16. stoletja. Malo ljudi bo zanimalo, da sta Zwinglijeva karizmatična osebnost in njegova značilna teologija oblikovali tok reformacije v Zürichu in omogočili drugim švicarskim in južno nemškimi področjem, da so sprejeli reformirano vero. A če bi hoteli krstiti Oecolampadija, Vadiana, Bullingerja,

Musculus ali Vermiglija za »cvinglijance«, bi bilo to prisilno spreobrnjenje, ki ne osvetljuje, ampak prej zamegljuje vprašanja, s katerimi se spoprijemamo, ko skušamo razumeti zapletenost verske spremembe v konfederaciji. Prav tako lahko dvomimo, ali lahko izjemno teološko, liturgično, katehetsko, cerkveno in družbeno raznolikost švicarske reforme povzamemo z nekoliko ohlapnim pojmom »cvinglijanstvo« ali s še bolj megleno oznako »pozno cvinglijanstvo«. <sup>58</sup> Obenem postaja vedno bolj jasno, da je Zwinglijev evropski vpliv kmalu izpodrinil njegov naslednik Heinrich Bullinger, ki je bil soglasno priznan za patriarha švicarske reformacije in svetovalca večine reformiranih cerkva v Evropi. <sup>59</sup> Ti dve sočasni težnji sta omogočili boljše razumevanje pojma »cvinglijanska reformacija«. Širši učinek tega procesa bi lahko bil sprememba imena iz »cvinglijanske« v »švicarsko reformacijo« – pot, ki sta jo izbrala urednika dela *Companion to Swiss Reformation*.

Ta kratek pregled ključnih tem raziskav ne bi bil popoln brez omembe nedavnega razvoja dogodkov, povezanih z vlogo žensk v züriški reformaciji. Tradicionalno preučevanje Zwinglijeve reforme je utrdilo domnevo, da ženske niso igrale pomembnejše vloge v reformatorjevem življenju. Gottfried W. Locher, na primer, podobno kot ostali strokovnjaki njegove generacije, ni razpravljal o Zwinglijevem odnosu do žensk. Z izjemo orisa Anne Reinhardt Oskarja Farnerja iz leta 1916 je bil prvi s tem povezan članek objavljen leta 1992, napisal pa ga je Kanadčan Edward J. Furcha, pokojni cerkveni zgodovinar z univerze McGill. <sup>60</sup> Medtem so se odmevi ženskih študij neizogibno in zasluženo razlegli tudi po našem raziskovalnem področju. V zadnjih letih se je peščica strokovnjakov moškega in ženskega spola poglobila v vprašanje učinka reformacije na vloge moških in žensk ter skušala razložiti poroko in družino na primeru žensk v reformaciji, kot so bile Anna Reinhardt Zwingli, Katharina von Zimmern, Anna Adlischwyler Bullinger, Margarete Blarer in še mnoge druge. <sup>61</sup> V veliko primerih niso bili ohranjeni niti portreti in ni bilo upoštevano, da so te za sabo pustile zapise ter bile s svojim delom in trudom dejavno vključene v pomembne dogodke. Te bogato dokumentirane študije dopolnjujejo prejšnje raziskave in nam ponujajo nov pogled na švicarsko reformacijo.

## Možne poti prihodnjih raziskav

V sklepnem delu pričujoče razprave bi rad opomnil na nekatera odprta vprašanja, h katerim bi veljalo usmeriti prihodnje raziskave. Prvo se navezuje na časovne omejitve »cvinglijanske reformacije«. Omenil sem že kronološki premik pozornosti od Zwinglijevega k Bullingerjevemu obdobju, ki je v zadnjih nekaj desetletjih zaznamoval glavni tok raziskav. Ta širitev v veliki meri odseva formulo »dolge reformacije« v zgodovini-pisju.<sup>62</sup> Tradicionalno razlikovanje med »reformacijo« in »konfesionalnim obdobjem« se izkaže za problematično, ko se oddaljimo od verskih nemirov zgodnjega 16. stoletja in se posvetimo institucionalizaciji evangelijskega gibanja ter oblikovanju specifične verske kulture. Danes o reformaciji ne govorimo kot o kratkotrajnem dogodku, ampak kot o dolgotrajnem procesu, ki se razteza od poznega srednjega veka do konca 17. stoletja. Preprosto povedano, zgodovinska raziskava se ne ustavi, ko politični dogovori dodelijo protestantskim cerkvam pravni status, ko je sprejeta cerkvena ureditev ali ko je podpisana veroizpoved, ampak se spoprime z vprašanji o učinkih, ki so jih imeli ti dogodki na družbene strukture in miselnosti.

To stališče, ki je danes med raziskovalci švicarske reformacije splošno sprejeto, je občutno vplivalo tako na časovni okvir kot na izbiro in obravnavo virov. Zgodovinarji so postopoma prepoznavali pomembne dejavnike kontinuitete, ali bolje kontinuitete znotraj diskontinuitete, med teologijo in pobožnostjo poznega srednjega veka ter odzivi zgodnjega evangelijskega gibanja.<sup>63</sup> Po drugi strani se je večina nedavnih raziskav, pa najsi gre za teološko ali družbeno zgodovino, osredotočila na verske, institucionalne, izobraževalne, kulturne in cerkveno-politične spremembe, ki so se odvijale med 16. in 17. stoletjem.<sup>64</sup> A ta proces je še vedno v zgodnji fazi in ga je treba kljub dobrim dosedanjim dosežkom dejavno pospešiti.

Drugi *desideratum* se navezuje na geografsko področje švicarske reformacije. Po Locherjevem velikem delu o njeni teološki in cerkveni specifičnosti ni več dvoma, kar velja tudi za Zwinglijev teološki in politični vpliv. Ta kombinacija zunanega vpliva in osebnega pristopa je zazna-

movala starejše zgodovinopisje, s katerim so prežeti skorajda vsi učbeniki. To zgodovinopisje se je osredotočilo na karizmatično osebnost reformatorja in enačilo züriško reformacijo s švicarsko. Vseeno pa je bila vizija reformirane švicarske konfederacije pod nadvlado mest, predvsem Züricha in Berna, kratkega veka in se je končala s Zwinglijevo smrtjo na bojnem polju Kappelske vojne. Poleg tega je ta paradigma jasno v nasprotju z eno od najnenavadnejših potez stare konfederacije, ki jo je sestavljalo trinajst suverenih kantonov (*ort*), od katerih je vsak obdržal svobodo urejanja svojih zadev in se ni hotel odreči svojih suverenih pravic. Poleg političnih, ekonomskih in vojaških je med te sodila tudi pravica avtonomnega urejanja verskega življenja. Tako so kantoni vsak po svoje odločali o tem, kako naj bo cerkev reformirana, in svobodno izbirali, na primer, veroizpoved, obliko bogoslužja, katekizem in cerkveno disciplino. Švicarska reformacija je bila teološko zelo barvita. Namesto enotnega modela je ponujala pluralnost teoloških diskurzov in cerkvenih organizacij, od katerih je imela vsaka svojo posebnost glede na čas in kraj, četudi so jih v precejšnji meri zaznamovale skupna identiteta, skupne vrednote in vzajemna odgovornost.<sup>65</sup>

V prihodnjih raziskavah bo potrebno popraviti tradicionalno, na Zürich osredotočeno pojmovanje in tako geografsko kot časovno razširiti pogled ter vanj vključiti sestrške reformirane cerkve v Bernu, Baslu, Sankt Gallenu in Schaffhausnu kot tudi svobodno državo treh lig (Graubünden). Njihova »religijska kultura«, kot so jo primerno poimenovali, da bi jo ločili od »konfesionalne kulture«, se je, kljub temu, da je nanjo vplivala ista veroizpoved, razvijala nekoliko drugače na lokalni ali kantonski ravni, odvisno od različnih dejavnikov, povezanih z geografskimi in političnimi okoliščinami.<sup>66</sup> Ko preučujemo ta proces, se lahko zgledujemo po nekaterih nedavnih raziskavah, ki so omogočile dostopnost dragocenih izvirnih dokumentov, kot so lokalni katekizmi, redko natisnjene cerkvene uredbe in redki rokopisi del, ter ponudile nove biografije cerkvenih voditeljev.<sup>67</sup>

Tu se pojavi še en *desideratum* – širitev tematskega polja naših raziskav. Najprej velja opomniti, da na reformacijo danes gledamo kot na zadevo tako gospodinskega kot cerkvenega ali teološkega značaja. Medtem ko so se starejše študije osredotočale na pomembnejše reforma-

torje in njihovo teologijo, se v zadnjih letih zmeraj bolj raziskuje družbeno izkušnjo protestantskih duhovnikov in upošteva vse življenjske vidike, njihov družben izvor, izobrazbo, družinsko poreklo in razmerje z njihovimi župljani.<sup>68</sup> Pomembne študije raziskujejo vpliv reformacije na obred in na svet čustev.<sup>69</sup> Preučevanje liturgičnih praks zgodnje sodobnosti ni več marginalna ali zastarela tema in pridiganje ni več skrivnostno področje raziskovanja.<sup>70</sup> Podobno so himnodija, psalmodija ter glasba reformiranih cerkva deležne vse večje strokovne pozornosti.<sup>71</sup> Raziskovanje na teh področjih je vsekakor treba poglobiti.

A treba je storiti še več: ponovno moramo odpreti dve stari vprašanji. Celovitejše razumevanje teoloških načel švicarske reformacije mora vključevati delovanje vseh njenih dejavnikov – tudi anabaptistov – v *sodalitas Erasmiana* v okviru in onkraj meja konfederacije. Kar se tiče zgodnje reformacije, je gotovo dobrodošlo, da se je s to nalogo spoprijela nova publikacija Amy Nelson Burnett.<sup>72</sup> Vsekakor bo to področje zelo obogatil projekt Heidelberške akademije znanosti, ki ga vodi naš kolega Christoph Strohm in nosi naslov »Theological Epistolary in the Southwest of the Empire in the Early Modern Period (1550–1620)«<sup>73</sup>.

Na koncu naj poudarim, da je večji kvalitativni napredek možen zgolj ob interakciji med reformacijskimi študijami Švice in Ženeve. To vključuje opustitev zamisli, da raziskave švicarske-gornje renske reformacije in raziskave Calvina pripadajo »ločenim sferam«, kot je pogosto veljalo v preteklosti, toda ne za Gottfrieda W. Locherja, ki je tako spretno obvladal omenjeno dvojno vlogo. Ta ugotovitev presega vprašanje metode. Gre za zahtevno merilo, ki vključuje obravnavo pomembnih zgodovinskih povezav, ki so v nevarnosti, da ostanejo zakrite. Starejše študije so se navadno uklonile skušnjavi oblikovanja preveč poenostavljenega modela reformiranega krščanstva, pri čemer so zanemarile velik švicarski vpliv na njegovo formiranje in ga pravzaprav izenačile s Calvinom. Šele v zadnjih letih smo spoznali, da je imela Bullingerjeva cerkvena politika vsaj tako široko evropsko razsežnost kot Calvinova in da se je vpliv obeh reformatorjev kmalu razširil s stare celine na Novi svet.<sup>74</sup> Še na začetku 17. stoletja se je, na primer, uradna angleška cerkev ravnala po zgledu, ki ga je deloma postavil Zürich.<sup>75</sup> Anglija pri tem ni bila edina. Tudi reformirani cerkvi Madžarske in Transilvanije sta čutili posledice raz-

prtij med izročilom Züricha in Ženeve.<sup>76</sup> Podobno na Poljsko-litovskem reformiranih teženj nista zaznamovala zgolj Calvin in Beza. Nedavne ugotovitve so razkrile veliko teološko spretnost in politično kompetenco Bullingerja in Vermiglija pri delovanju v okviru te skrajne verske razdrobljenosti.<sup>77</sup> Nove študije tudi kažejo, da je Ženeva sicer res usmerjala reformo v Franciji, a zaradi tega ne gre prezreti pomembne vloge, ki so jo odigrale švicarske reformirane cerkve in še posebej Bullinger pri podpori svojih sovornikov.<sup>78</sup>

## Sklep

Skušal sem orisati nekaj tem, o katerih se na našem raziskovalnem področju danes precej govori. Medtem ko v naslednjih dneh z veseljem pričakujem različna mnenja in razprave, naj prijazno opomnim, da sem se pri pripravi pričujočega pregleda v zadregi zavedel, v kolikšni meri sem tudi sam tako proizvod kot ujetnik zgodovinopisnih trendov, ki sem jih opisal. Večina oseb in tem, omenjenih v tem članku, je igrala in še igra pomembno vlogo v okviru mojih dolgotrajnih prizadevanj za boljše razumevanje reformacije. Ne vem, če mi je tu uspelo uravnotežiti lastne posebnosti in znanstveno strogost. Čeprav verjamem, da lahko roža v Shakespearovem svetu diši prav tako lepo tudi pod kakšnim drugim imenom, kaj podobnega ne bi mogli trditi za verske nemire v konfederaciji v 16. stoletju. V zgodovinopisju evropskih reformacij, ki je zelo tekmovalno, je več kot dovolj razlogov, spričo katerih še vedno menim, da je najboljšo ime: švicarska reformacija.

*Prevedel Tomaž Jurca*

Prispevek s simpozija Inštuta za švicarsko zgodovino reformacije bo predvidoma izšel v zborniku: Albisser, Arianne, in Peter Opitz, ur. *Die Zürcher Reformation in Europa*. Zürcher Beiträge zur Reformationsgeschichte, zv. 28. Zürich: TVZ.



- 1 William Shakespeare, *Romeo in Julija*, poslovenil Ivan Cankar (Gorica: Goriška tiskarna, 1904).
- 2 Kurt Guggisberg, *Das Zwinglibild des Protestantismus im Wandel der Zeiten* (Leipzig: M. Heinsius Nachfolger, 1934); Fritz Büsser, *Das katholische Zwinglibild: von der Reformation bis zur Gegenwart* (Zürich: Zwingli Verlag, 1968).
- 3 Martin Luther, *Vom Abendmahl Christi Bekenntnis* (1528), WA 26, 342, 21–23: »Jch bekenne fur mich, das ich den Zwingel fur einen unchristen halte mit aller seiner lere, denn er helt und leret kein stueck des Christlichen glaubens recht.«
- 4 Adolf von Harnack, *History of Dogma* 1–7 (Boston: Little, Brown, 1896–1905, 7:268, op. 1).
- 5 Ulrich Gäbler, *Zwingli im 20. Jahrhundert. Forschungsbericht und annotierte Bibliographie 1897–1972* (Zürich: TVZ, 1975).
- 6 Gottfried. W. Locher, »The Change in the Understanding of Zwingli in Recent Research,« *Church History* 34, št. 1 (1965), 3–24; Rudolf Dellsperger, »Gottfried Wilhelm Locher, 29. April 1911–11. Januar 1996,« *Zwingliana* 23 (1996), 5–9; Peter Winzeler, »'Losend dem Gotzwort!' – Gottfried W. Lochers Bedeutung für die Zwingliforschung,« *Zwingliana* 25 (1998): 43–63.
- 7 Gäbler, *Zwingli im 20. Jahrhundert*, 21–22, 26.
- 8 Max Lienhard in Daniel Bollinger, ur., *Huldreich Zwinglis sämtliche Werke 17–21: Exegetische Schriften* 5–9; *Neues Testament* (Zürich: TVZ, 2013), zv. 5: *Evangelien nach Matthäus und Markus nach der von Leo Jud veranstalteten Erstaussgabe*, erschienen bei Froschauer 1539; zv. 6: *Evangelien nach Lukas und Johannes sowie Evangelienharmonie nach der von Leo Jud veranstalteten Erstaussgabe*, erschienen bei Froschauer 1539; zv. 7: *Evangelien nach Matthäus, Markus und Johannes (die eine Parallelüberlieferung zu den Bänden 17, 18 und 20) nach dem Manuskript in der Zentralbibliothek Zürich: Ms Car II 181*; zv. 8: *Evangelium nach Matthäus (die andere Parallelüberlieferung zu den Bänden 17 und 19) nach dem Manuskript in der Zentralbibliothek Zürich: Ms Z V 370*; zv. 9: *Briefe nach der von Leo Jud veranstalteten Erstaussgabe*, erschienen bei Froschauer 1539, und Juds Notizen zum Jakobusbrief.
- 9 [Http://www.zwingliana.ch/index.php/zwa](http://www.zwingliana.ch/index.php/zwa). Gl. Bernd Moeller, »Der Zwingliverein und die reformationsgeschichtliche Forschung,« *Zwingliana* 25 (1998): 5–20.
- 10 Alfred Schindler, Wolfram Schneider-Lastin, Martin H. Jung in Thomas Murner, ur., *Die Badener Disputation von 1526: kommentierte Edition des Protokolls. Mit einer historischen Einleitung von Martin H. Jung* (Zürich: TVZ, 2015). Prva in do sedaj edina monografska študija, ki pokriva teološko vsebino disputacije, je: Irena Backus, *The Disputations of Baden, 1526 and Berne, 1528: Neutralizing the Early Church* (Princeton, NJ: Princeton Theological Seminary, 1993) (v nemščini: *Das Prinzip »Sola scriptura« und die Kirchenväter in den Disputationen von Baden (1526) und Bern (1528)*) (Zürich: TVZ, 1997)).
- 11 Urs Leu in Sandra Weidmann, ur., *Huldrych Zwingli's Private Library* (Leiden: Brill, 2018). Glej tudi: Walther Köhler, *Huldrych Zwinglis Bibliothek (Neujahrsbla-*

- tt auf das Jahr 1921, zum Besten des Waisenhauses in Zürich, herausgegeben von der Gelehrten Gesellschaft 84*) (Zürich: Kommissionsverlag Beer & Co., 1921); Alfred Schindler, »Zwinglis Randbemerkungen in den Büchern seiner Bibliothek. Ein Zwischenbericht über editorische Probleme,« *Zwingliana* 17 (1988), 477–96; 18 (1989), 1–11.
- 12 Peter Opitz, *Prophet, Ketzer, Pionier des Protestantismus*, 3. izd. (Zürich: TVZ, 2019).
- 13 Peter Opitz in Ernst Saxer, ur., *Zwingli lesen. Zentrale Texte des Zürcher Reformators in heutigem Deutsch* (Zürich: TVZ, 2018).
- 14 Thomas Brunnschweiler in Samuel Lutz, ur., *Huldrych Zwingli Schriften* (Zürich: TVZ, 1995).
- 15 Edward J. Furcha in H. Wayne Pipkin, ur. in prev., *Huldrych Zwingli Writings: 500th Anniversary Volume* (Allison Park, PA: Pickwick Publications, 1984); *Huldrych Zwingli, The Implementation of the Lord's Supper*; prev. in uvod Jim West (Atlanta, GA: Pitts Theology Library, 2016); Ermanno Genre in Emidio Campi, ur., *Ulrico Zwingli, Scritti teologici e politici* (Torino: Claudiana, 1985); Bernard Rousset, ur., *Ulrico Zwingli. Breve istruzione cristiana* (Torino: Meynier, 1988); Ermanno Genre in Fulvio Ferrario, ur., *Ulrico Zwingli, Scritti pastorali* (Torino: Claudiana, 1996); Ermanno Genre, ur., *Huldrych Zwingli. La provvidenza di Dio* (Torino: Claudiana, 2004); Ermanno Genre, ur., *Huldrych Zwingli, Amica esegesi* (Torino: Claudiana, 2017).
- 16 Seznam prevodov v različne jezike v: Jacques V. Pollet, *Huldrych Zwingli et le Zwinglianisme* (Pariz: Vrin, 1988), 407–12.
- 17 *Elektronische Rechtsquellen-Edition Zürich* (= eRQZH) [https://staatsarchiv.zh.ch/internet/justiz\\_innere/sta/de/ueber\\_uns/organisation/editionsprojekte/rq.html](https://staatsarchiv.zh.ch/internet/justiz_innere/sta/de/ueber_uns/organisation/editionsprojekte/rq.html). Emidio Campi in Philipp Wälchli, ur., *Zürcher Kirchenordnungen 1520–1675* (Zürich: TVZ, 2011); Otto Sigg, *Exenprozesse mit Todesurteil: Justizmorde der Zunftstadt Zürich: vom bösen Geist in Stadt und Land Zürich und im aargauischen Kelleramt – Dokumentation zu den 79 mit Todesurteil endenden sogenannten Hexenprozessen im Hoheitsgebiet der Stadt Zürich 1487–1701* (Frick: Buchmodul.ch, 2012); gl. tudi: Emidio Campi in Philipp Wälchli, ur., *Basler Kirchenordnungen 1528–1675* (Zürich: TVZ, 2012).
- 18 Heinrich Bullinger, *Sermonum decades quinque de potissimis Christianae religionis capitibus* (1552) 1–2, ur. Peter Opitz (Zürich: TVZ, 2008 (HBTS 3.1–3.2)).
- 19 Heinrich Bullinger, *De scripturae sanctae autoritate deque episcoporum institutione et functione* (1538), ur. Emidio Campi (Zürich: TVZ, 2009 (HBTS 4)).
- 20 Heinrich Bullinger, *Pastoraltheologische Schriften*, ur. Detlef Roth (Zürich: TVZ, 2009 (HBTS 5)).
- 21 Heinrich Bullinger, *Kommentare zu den neutestamentlichen Briefen*, ur. Luca Baschera, zv. 6: *Röm – 1 Kor – 2 Kor*, zv.7: , zv. 8: *1–2 Thess – 1–2 Tim – Tit – Phlm*, zv. 9: *Hebräerbrief – Katholische Briefe* (Zürich: TVZ, 2012, 2014, 2015, 2019).

- 22 Emidio Campi in Ruedi Reich, ur., *Consensus Tigurinus (1549): die Einigung zwischen Heinrich Bullinger und Johannes Calvin über das Abendmahl: Werden – Wertung – Bedeutung* (Zürich: TVZ, 2009); Emidio Campi in Torrance Kirby, *Reformation Debates over the Lord's Supper (1536–1560): Sources and Impact of the Consensus Tigurinus*, posebna izdaja *Reformation and Renaissance Review* 18, št. 1 (2016).
- 23 Heinrich Bullinger, *Schriften 1–7*, ur. Emidio Campi, Detlef Roth in Peter Stotz (Zürich: TVZ, 2004–2007). Potem, ko je izšla izdaja *Schriften*, je prof. dr. Sang-Bong Park iz teološkega seminarja Hapdong v mestu Suwon-si v Južni Koreji osnoval raziskovalno skupino za promocijo Bullingerjeve teološke misli. Združenje od leta 2015 pripravlja različne dejavnosti, organizira javna srečanja, vabi odlične strokovnjake iz tujine, objavlja članke, knjige in disertacije. Njihov najambicioznejši projekt je prvi korejski prevod Bullingerjevih *Decades*. Prvi zvezek, ki vsebuje *Decade 5, je izšel spomladi 2019*.
- 24 Heinrich Bullinger, *Tigurinerchronik 1–3*, ur. Hans Ulrich Bächtold (Zürich: TVZ, 2018 (HBHS 1)). Med najboljša nemška dela o Bullingerjevi zgodovinski metodologiji sodi: Christian Moser, »'Papam esse Antichristum' Grundzüge von Heinrich Bullingers Antichristkonzeption,« *Zwingliana* 30 (2003), 65–101. Velja opomniti predvsem na njegovo delo *Die Dignität des Ereignisses. Studien zu Heinrich Bullingers Reformationsgeschichtsschreibung 1–2* (Leiden, Boston: Brill, 2012). Gl. tudi Hans Ulrich Bächtold, »Heinrich Bullinger als Historiker der Schweizer Geschichte,« v *Heinrich Bullinger und seine Zeit. Eine Vorlesungsreihe*, ur. Emidio Campi (Zürich: TVZ, 2004), 251–73. Izjemna je tudi knjiga, pod katero se je podpisal družbeni zgodovinar Franz Mauelshagen, *Wunderkammer auf Papier: die »Wickiana« zwischen Reformation und Volks Glaube* (Tübingen: Bibliotheca-Academica-Verlag, 2011). Literatura v angleščini je omejena. Glavno delo ostaja: Aurelio A. Garcia Archilla, *The Theology of History and Apologetic Historiography in Heinrich Bullinger: Truth in History* (San Francisco: Mellen Research University Press, 1992).
- 25 <http://www.irg.uzh.ch/static/zwingli-werke/index.php>; <http://www.irg.uzh.ch/static/zwingli-briefe/index.php>.
- 26 Gl. op. 7.
- 27 Oswald Myconius, *Briefwechsel 1515–1552: Regesten 1–2*, ur. Rainer Henrich (Zürich: TVZ, 2017); Kaspar von Greyerz, »Oswald Myconius: Briefwechsel 1515–1552; Eine Würdigung,« *Zwingliana* 44 (2017), 377–89; Amy Nelson Burnett, »The Myth of the Swiss Lutherans: Martin Bucer and the Eucharistic Controversy in Bern,« *Zwingliana* 32 (2005), 45–70; Marcus Ries, »Oswald Myconius in Luzern,« v *Bewegung und Beharrung: Aspekte des reformierten Protestantismus, 1520–1650; Festschrift für Emidio Campi*, ur. Christian Moser in Peter Opitz (Leiden, Boston: Brill, 2009), 1–20.
- 28 Tu navajam: Euan Cameron, »Nearly 500 Years and Still Counting: The Reformation in Recent Scholarship and Debates,« *The Expository Times* 126, št. 1 (2014),

- 1–14; Ian Gregory, »Challenges and Opportunities for Digital History,« *Frontiers in Digital Humanity* 1 (2014), <https://doi.org/10.3389/fdigh.2014.00001>; Christoph Flüeler, »Digital Manuscripts as Critical Edition,« Penn Libraries blog, <https://schoenberginstitute.org/2015/06/30/digital-manuscripts-as-critical-edition/>; Peter Boot et al., ur., *Advances in Digital Scholarly Editing: Papers Presented at the DiXiT Conferences in The Hague, Cologne, and Antwerp* (Leiden: Sidestone Press, 2017).
- 29 Na primer: Digital Library of Classic Protestant Texts (and Its Early Modern Catholic Counterpart); Early English Books Online; Bavarian State Library, Herzog-August-Bibliothek Wolfenbüttel; Gallica; e-rara; Hathi Trust; Internet Archive; Google Books.
- 30 Na primer: Leland Harder, ur., *The Sources of Swiss Anabaptism: The Grebel Letters and Related Documents* (Scottsdale, PA: Herald Press, 1985); Cornelius J. Dyck, ur., *Spiritual Life in Anabaptism* (Scottsdale, PA: Herald Press, 1995); C. Arnold Snyder, ur., *Biblical Concordance of the Swiss Brethren 1540* (Kitchener: Pandora Press, 2001); James W. Lowry, *Hans Landis, Swiss Anabaptist Martyr in Seventeenth Century Documents* (Millesburg, OH: Ohio Amish Library, 2003); Jeremy Dupertuis Bangs, ur., *Letters on Toleration: Dutch Aid to Persecuted Swiss and Palatine Mennonites 1615–1699* (Rockport, ME: Picton Press, 2004); R. Emmet McLaughlin, »Paul In Early Anabaptism,« v *A Companion to Paul in the Reformation*, ur. R. Ward Holder (Leiden, Boston: Brill, 2009), 215–40; Andrew P. Klager, »'Truth is Immortal': Balthasar Hubmaier (c.1480–1528) and the Church Fathers,« (PhD thesis, University of Glasgow, 2011); »The Early Influence of Humanism on Balthasar Hubmaier (1485–1528) During His University Studies,« *Reformation and Renaissance Review* 22, št. 1 (2020), 4–24; C. Arnold Snyder, ur., *Later Writings of the Swiss Anabaptists, 1529–1592* (Walden, NY: Plough Publishing House, 2019).
- Pomembni švicarski prispevki: Hanspeter Jecker, *Rebellen – Heilige: das Basler Täuferium von 1580–1700* (Liestal: Verlag des Kantons Basel-Landschaft, 1998); Urs B. Leu und Christian Scheidegger, ur., *Das Schleitheimer Bekenntnis 1527: Einleitung, Faksimile, Übersetzung und Kommentar* (Zug: Achius, 2004); Urs B. Leu, »A Memorandum of Bullinger and the Clergy Regarding the Punishment of the Anabaptists (Mai 1535),« *Mennonite Quarterly Review* 78, št. 1 (2004), 109–32; Urs B. Leu in Christian Scheidegger, *Die Zürcher Täufer, 1525–1700* (Zürich: TVZ, 2007); Martin Haas, ur., *Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz 3: Kantone Aargau – Bern – Solothurn* (Zürich: TVZ, 2008); Philipp Wälchli, Urs Leu in Christian Scheidegger, ur., *Täufer und Reformierte im Disput: Texte des 17. Jahrhunderts über Verfolgung und Toleranz aus Zürich und Amsterdam* (Zug: Achius, 2010); Christian Scheidegger, »Wider die unsinnigen Wiedertäufer' Ein unbekanntes Briefgedicht von Jörg Syz an Hans Brennwald (um 1527),« *Zwingliana* 39 (2012), 1–21.
- 31 Tu ne gre za izčrpno opombo, ampak zgolj za nekaj predlogov, za bolj poglobljeno branje o tej temi v sedanjih priznanih delih: Andrew Pettegree, ur., *The Refor-*

- mation World* (London: Routledge, 2000); Diarmaid MacCulloch, *Reformation: Europe's House Divided, 1490–1700* (London: Allen Lane, 2003); Patrick Collinson, *The Reformation* (London: Weidenfeld & Nicolson, 2003); Scott H. Hendrix, *Recultivating the Vineyard: The Reformation Agendas of Christianization* (Louisville, KY: WJK Press, 2004); R. Ward Holder, *Crisis and Renewal: The Era of the Reformations* (Louisville, KY: WJK Press, 2009); Peter Marshall, *The Reformation* (Oxford: OUP, 2009); Carter Lindberg, *The European Reformations*, 2. izd. (Oxford: Wiley-Blackwell, 2010); Kenneth G. Appold, *The Reformation* (Chichester: Wiley-Blackwell, 2011); Lee Palmer Wandel, *The Reformation: Towards a New History* (Cambridge: CUP, 2011); Euan Cameron, *The European Reformation*, 2. izd. (Oxford: OUP, 2012); Irene Dingel, *Reformation: Zentre – Akteure – Ereignisse* (Neukirchen-Vluyn, Göttingen: V&R, 2016); Thomas Kaufmann, *Erlöste und Verdammte. Eine Geschichte der Reformation*, 2. izd. (München: C.H. Beck, 2017); Volker Leppin, *Die Reformation*, 2. izd. (Darmstadt: WBG, 2017). Gl. tudi: Christoph Strohm, »Luther 2017 – Debatten um das Reformationsjubiläum,« *Verkündigung und Forschung* 62, št. 2 (2017), 77–92.
- 32 Na primer: Hans J. Hillerbrand, *The Division of Christendom: Christianity in the Sixteenth Century* (Louisville, KY: WJK Press, 2007); Martin Brecht, »Zwingli als Schüler Luthers. Zu seiner theologischen Entwicklung 1518–1522,« *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 96 (1985), 301–19; »Die Reform des Wittenberger Horengottesdienstes und die Entstehung der Zürcher Prophezei,« v *Reformiertes Erbe: FS für Gottfried W. Locher zu seinem 80. Geburtstag 1–2*, ur. Heiko A. Oberman, Ernst Saxer in Heinzpeter Stucki (Zürich: TVZ, 1992), 1: 49–62; »Was war Zwinglianismus?« v *Die Zürcher Reformation: Ausstrahlungen und Rückwirkungen: wissenschaftliche Tagung zum hundertjährigen Bestehen des Zwinglivereins* (29. Oktober bis 2. November 1997 in Zürich), ur. Alfred Schindler in Hans Stichelberger (Bern: Lang, 2001), 281–300; Ralf Hoburg, *Seligkeit und Heilsgewißheit. Hermeneutik und Schriftauslegung bei Huldrych Zwingli bis 1522* (Stuttgart: Calwer Verlag, 1994); gl. odločno kritiko Alfreda Schindlerja v *Zwingliana* 5 (1998), 184–88.
- 33 Za bolj obširno razpravo o tem gl. moj esej »Das theologische Profil,« v Amy Nelson Burnett in Emidio Campi, *Die schweizerische Reformation. Ein Handbuch* (Zürich: TVZ, 2017), 458–64 (ang.: *A Companion to the Swiss Reformation* (Leiden: Brill, 2016, 456–63)); toplo priporočam tudi: Volker Leppin, »Setting Luther into His Historical Place: My Quarrels with the German Orthodoxy in Luther Research,« *Sixteenth Century Journal* 48, št. 4 (2017), 927–43.
- 34 Gottfried W. Locher, *Die Theologie Huldrych Zwinglis im Lichte seiner Christologie 1: Die Gotteslehre* (Zürich: Zwingli-Verlag, 1952). Gl. tudi Locher, *Zwingli's Thought: New Perspectives* (Leiden: Brill, 1981).
- 35 W. P. Stephens, *The Theology of Huldrych Zwingli* (Oxford, Clarendon Press, 1986). Gl. tudi Stephens, »Zwingli and Luther,« v *Evangelical Quarterly* 71, št. 1 (1999), 51–63.

- 36 Berndt Hamm, *Zwinglis Reformation der Freiheit* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1987).
- 37 Walter E. Mayer, *Huldrych Zwinglis Eschatologie* (Zürich: TVZ, 1987).
- 38 Martin Sallmann, *Zwischen Gott und Menschen. Huldrych Zwinglis theologischer Denkweg im De vera et falsa religione commentarius (1525)* (Tübingen: Mohr, 1999).
- 39 Gottfried W. Locher, »Zwingli und Erasmus,« *Zwingliana* 13 (1969), 37–61; »Christ Our Captain: An Example of Huldrych Zwingli's Preaching in Its Cultural Setting,« v Gottfried W. Locher, *Zwingli's Thought* (Leiden: Brill, 1981), 72–86; Cornelius Augustjin, »Zwingli als Humanist (1986),« v Cornelius Augustjin, *Erasmus, der Humanist als Theologe und Kirchenreformer* (Leiden: Brill, 1996), 197–219; John B. Payne, »Erasmus' Influence on Zwingli and Bullinger in the Exegesis of Matthew 11:28–30,« v *Biblical Interpretation in the Era of Reformation: Essays Presented to David C. Steinmetz in Honor of His Sixtieth Birthday*, ur. Richard A. Muller in John L. Thompson (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1996), 61–81; Emidio Campi, *Zwingli und Maria. Eine reformationsgeschichtliche Studie* (Zürich: TVZ, 1997); Christine Christ von Wedel, »Die Perikope von Martha und Maria bei Erasmus und den Reformatoren,« *Zwingliana* 27 (2000), 103–15; »Zur Christologie von Erasmus von Rotterdam und Huldrych Zwingli,« v *Reformierte Retrospektiven: Vorträge der zweiten Emdener Tagung zur Geschichte des Reformierten Protestantismus*, ur. Harm Kluebing in Jan Rohls (Wuppertal: Foedus, 2001), 1–23; »The Vernacular Paraphrases of Erasmus in Zurich,« v *Erasmus of Rotterdam Society Yearbook* 24 (2004), 71–88; Christine Christ von Wedel in Urs B. Leu, ur., *Erasmus in Zürich. Eine verschwiegene Autorität* (Zürich: NZZ, 2007); Christine Christ von Wendel, *Erasmus of Rotterdam, Advocate of a New Christianity* (Toronto: University of Toronto Press, 2013).
- 40 Hoburg, *Seligkeit und Heilsgewißheit*, 276.
- 41 Podroben pregled razpoložljive literature v Daniel Bolliger, *Infiniti contemplatio. Grundzüge der Scotus- und Scotismusrezeption im Werk Huldrych Zwinglis* (Leiden: Brill, 2003), 60–105.
- 42 Johann Friedrich Gerhard Goeters, »Zwinglis Werdegang als Erasmaner,« v *Reformation und Humanismus, Robert Stupperich zum 65. Geburtstag*, ur. Martin Greschat in J. F. G. Goeters (Witten: Luther-Verlag, 1969), 255–71; Fritz Blanke, v *Huldreich Zwinglis sämtliche Werke* 5 (Leipzig: Heinsius, 1934), 679–81, op. 3; Jacques Vincent Pollet, *Huldrych Zwingli et le Zwinglianisme: essai de synthèse historique et théologique mis à jour d'après les recherches récentes* (Pariz: Librairie Vrin, 1988), 358–63.
- 43 Bolliger, *Infiniti contemplatio*, 515–16.
- 44 Med nedavne raziskave in pregleda sodijo: Fulvio Ferrario, *La »Sacra Ancora« Il principio scritturale nella Riforma zwingliana (1522–1525)* (Torino: Claudiana, 1993); Fritz Büsser, *Die Prophezei. Humanismus und Reformation in Zürich* (Bern: Lang, 1994); Traudel Himmighöfer, *Die Zürcher Bibel bis zum Tode Zwinglis (1531). Darstellung und Bibliographie* (Mainz: Philipp von Zabern, 1995); Thomas Krüger,

- »Heinrich Bullinger als Ausleger des Alten Testaments,« v *Heinrich Bullinger und seine Zeit*, ur. Emidio Campi (Zürich: TVZ, 2004), 91–104; Irena Backus, »Bullinger als Neutestamentler. Sein Kommentar zu den Paulusbriefen und den Evangelien,« v *Heinrich Bullinger und seine Zeit*, ur. Emidio Campi (Zürich: TVZ, 2004), 105–31; Henning Graf Reventlow, »*Forming the Church according to the Bible: Huldrych Zwingli*,« v Henning Graf Reventlow, *History of Biblical Interpretation*, zv. 3: *Renaissance, Reformation Humanism* (Atlanta, GA: Society of Biblical Literature, 2010), 94–114); Peter Opitz, »The Exegetical and Hermeneutical Work of John Oecolampadius, Huldrych Zwingli, and John Calvin,« v *Hebrew Bible/Old Testament: The History of Interpretation*, zv. 2: *From the Renaissance to the Enlightenment*, ur. Magne Sæbø (Göttingen: V&R, 2008); Peter Opitz, »The Authority of Scripture in the Early Zurich Reformation (1522–1540),« *Journal of Reformed Theology* 5, št. 3 (2011), 296–309; Christoph Sigrist, *Die Zürcher Bibel von 1531. Entstehung, Verbreitung und Wirkung* (Zürich: TVZ, 2011); Christine Christ-von Wedel, »Das Buch der Bücher popularisieren: der Bibelübersetzer Leo Jud und sein biblisches Erbauungsbuch 'Vom lyden Christi' (1534),« *Zwingliana* 38 (2011), 35–52; Bruce Gordon in Matthew McLean, ur., *Shaping the Bible in the Reformation* (Leiden: Brill, 2012); Martin Rüschi in Urs B. Leu, *Getruckt zů Zürich: ein Buch verändert die Welt* (Zürich: Orell Füssli, 2019).
- 45 Za koristne pregledje glej: William P. Stephens, *The Theology of Huldrych Zwingli* (Oxford: Clarendon, 1986), 180–93; Alfred Ehrensperger, »Zwinglis Abendmahlsgottesdienst. Seine liturgietheologischen Voraussetzungen und seine Wirkungen auf die Abendmahlspraxis in den reformierten Kirchen der deutschen Schweiz,« v *Lebendiger Gottesdienst. Beiträge zur Liturgik*, ur. Ralph Kunz in Hans-Jürgen Stefan (Zürich: TVZ, 2003), 15–40. Za podrobne bibliogradije o Zwingliju in Bullingerju glej: Luca Baschera in Christian Moser, »Indexed Bibliography of the Literature on Heinrich Bullinger, 1975–2004,« v *Heinrich Bullinger: Life – Thought – Influence, Zürich, Aug. 25–29, 2004. International Congress Heinrich Bullinger (1504–1575)*, Vol. 1, ur. Emidio Campi in Peter Opitz (Zürich: Theologischer Verlag, 2007), 21–55; Torrance Kirby in Ian Hazlet, »Collective Bibliography,« v Emidio Campi in Torrance Kirby, *Reformation Debates over the Lord's Supper*, 95–102. Viden prispevek k odpravi nekaterih starih mitov in k uvrstitvi evharističnih polemik v njihov primeren zgodovinski kontekst ponuja Amy Nelson Burnett, *Karlstadt and the Origins of the Eucharistic Controversy: A Study in the Circulation of Ideas* (Oxford, New York: OUP, 2011); »Hermeneutics and Exegesis in the Early Eucharistic Controversy,« v *Shaping the Bible*, ur. Bruce Gordon in Matthew McLean (Leiden: Brill, 2012), 85–105; *Debating the Sacraments: Print and Authority in the Early Reformation* (New York: Oxford University Press, 2019).
- 46 O Zwinglijevi ekleziologiji: Fritz Büsler, »Zwingli und die Kirche: Überlegungen zur Aktualität von Zwinglis Ekklesiologie,« *Zwingliana* 16 (1984), 186–200; Stephens, *The Theology of Huldrych Zwingli*, 260–81; Gottfried Wilhelm Locher jun., *Sign of the Advent: A study in Protestant Ecclesiology* (Fribourg, CH: Acade-

- mic Press, 2004), 52–68; Andrew Allan Chibi, *The Wheat and the Tares: Doctrines of the Church in the Reformation, 1500–1590* (Cambridge: James Clarke & Co.), 2917, 83–111. O Bullingerjevi ekleziologiji: Hans Ulrich Bächtold, *Heinrich Bullinger vor dem Rat: Zur Gestaltung und Verwaltung des Zürcher Staatswesens in den Jahren 1531 bis 1575* (Bern: Lang, 1982); Pamela Biel, *Doorkeepers at the House of Righteousness: Heinrich Bullinger and the Zurich Clergy 1535–1575* (Bern: Lang, 1991); Bruce Gordon, *Clerical Discipline and the Rural Reformation: The Synod in Zurich 1532–1574* (Bern: Lang, 1992); Peter Opitz, »Gemeinschaft mit Gott als Gemeinschaft der Heiligen,« v Peter Opitz, *Heinrich Bullinger als Theologe. Eine Studie zu den Dekaden* (Zürich: Theologischer Verlag, 2004), 417–61; Herman J. Selderhuis, »Kirche am Kreuz. Die Ekklesiologie Heinrich Bullingers,« v *Heinrich Bullinger: Life – Thought – Influence. Zurich, Aug. 25–29, 2004, International Congress Heinrich Bullinger (1504–1575)*, Vol. 1, ur. Emidio Campi in Peter Opitz (Zürich: Theologischer Verlag, 2007), 515–36; William Peter Stephens, »Chap. 11: The Church« v *The Theology of Heinrich Bullinger*, ur. Jim West in Joe Mock (Göttingen: V&R, 2019), 293–314. – O razmerju Cerkev – država: J. Wayne Baker, »Church, State, and Dissent: The Crisis of the Swiss Reformation, 1531–1536,« v *Church History* 57, št. 2 (1988), 107–20; Torrance Kirby, *The Zurich Connection and Tudor Political Theology* (Leiden: Brill 2007); »The Civil Magistrate and the 'cura religionis'. Heinrich Bullinger's Prophetic Office and the English Reformation,« v *Heinrich Bullinger: Life – Thought – Influence. Zurich, Aug. 25–29, 2004, International Congress Heinrich Bullinger (1504–1575)*, Vol. 2, ur. Emidio Campi in Peter Opitz (Zürich: Theologischer Verlag, 2007), 935–50; Matthias Neugebauer, *Ulrich Zwinglis Ethik: Stationen, Grundlagen, Konkretionen* (Zürich: TVZ, 2017), 171–96; Emidio Campi, »Bullingers Recht und Staatsdenken,« v *Evangelische Theologie* 64 (2004), 116–26; »Heinrich Bullingers Lehre von der Obrigkeit und dem Verhältnis von Kirche und Gemeinwesen,« v *450 Jahre Zweites Helvetisches Bekenntnis*, ur. Martin Hirzel in Frank Mathwig (Zürich: TVZ, 2020), 5–36.
- 47 Martin Hauser, *Prophet und Bischof. Huldrych Zwinglis Amtsverständnis im Rahmen der Zürcher Reformation* (Freiburg: Universitätsverlag, 1994); Bruce Gordon, »The Protestant Ministry and the Cultures of Rule: The Reformed Zurich Clergy of the Sixteenth Century,« v *The Protestant Clergy of Early Modern Europe*, ur. C. Scott Dixon in Luise-Schorn-Schutte (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2003), 137–55; Daniel Bolliger, »Bullinger on Church Authority: The Transformation of the Prophetic Role in Christian Ministry,« v *Architect of Reformation: An Introduction to Heinrich Bullinger, 1504–1575*, ur. Bruce Gordon in Emidio Campi (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2004), 159–77; Hans Scholl, *Verantwortlich und frei. Studien zu Zwingli und Calvin, zum Pfarrerbild und zur Israeltheologie der Reformation* (Zürich: TVZ, 2006), 7–71; Peter Opitz, »Von prophetischer Existenz zur Prophetie als Pädagogik: zu Bullingers Lehre vom munus propheticum,« v *Heinrich Bullinger: Life – Thought – Influence. Zurich, Aug. 25–29, 2004, International Congress Heinrich Bullinger (1504–1575)*, Vol. 2, ur. Emi-



- dio Campi in Peter Opitz (Zürich: Theologischer Verlag, 2007), 493–513; Eduardus Van der Borgh, *Theology of Ministry. A Reformed Contribution to an Ecumenical Dialogue* (Leiden: Brill, 2007), 15–29; Daniël Timmerman, *Heinrich Bullinger on Prophecy and the Prophetic Office (1523–1538)* (Göttingen: V&R, 2015), 83–127; Jon D. Wood, *Reforming Priesthood in Reformation Zurich. Heinrich Bullinger's End-Times Agenda* (Göttingen: V&R, 2019).
- 48 Trditev, da je dvoplevrično [*duopleuric*] (bilateralno) prepričanje o zavezi razpovedno znamenje züriške reformacije in s tem povezano poimenovanje »Druga reformacija« (J. Wayne Baker) v nasprotju s kalvinizmom, je bila med strokovnjaki zelo razširjena v osemdesetih in devetdesetih letih 20. stoletja. Trditvev so odločno izpodbijali in jo kot nezanesljivo paradgmo zavrnili. Za podrobno razpravo o literaturi glej moj esej »Theologisches Profil,« v *Die Schweizerische Reformation*, ur. Amy Nelson Burnett in Emidio Campi (Zürich: TVZ, 2017), 482–91 (ang.: »Theological Profile,« v *A Companion to the Swiss Reformation*, 476–86).
- 49 Amy Nelson Burnett in Emidio Campi, ur., *Die Schweizerische Reformation* (Zürich: TVZ, 2017), 449–93 (ang.: *A Companion to the Swiss Reformation*, 447–88).
- 50 Za literaturo glej: Nelson Burnett in Campi, ur., *Die schweizerische Reformation*, 19–20 (ang.: *A Companion to the Swiss Reformation*, 6).
- 51 Bistvena študija je: Michael Baumann, *Petrus Martyr Vermigli in Zürich (1556–1562). Dieser Kylchen in der heiligen gschriff professor und läser* (Göttingen: V&R, 2016).
- 52 Hans Ulrich Bächtold, ur., *Schola Tigurina: die Zürcher Hohe Schule und ihre Gelehrten um 1550*, 2. izd. (Zürich: Pano Verlag 2000); Kurt Jakob Rüetschi, »Bullinger and the Schools,« v *Architect of Reformation: An Introduction to Heinrich Bullinger, 1504–1575*, ur. Bruce Gordon in Emidio Campi (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2004), 215–29; Karin Maag, »Das Schul- und Bildungswesen zwischen 1500 und 1600,« v *Die Schweizerische Reformation*, ur. Amy Nelson Burnett in Emidio Campi (Zürich: TVZ, 2017), 527–48 (ang. »Schools and Education,« 1500–1600, in *A Companion to the Swiss Reformation*, 520–41). Med bolj specializiranimi študijami so: Martin Germann: *Die reformierte Stiftsbibliothek am Großmünster Zürich im 16. Jahrhundert und die Anfänge der neuzeitlichen Bibliographie. Rekonstruktion des Buchbestandes und seiner Herkunft, der Bücheraufstellung und des Bibliotheksraumes, mit Edition des Bibliothekskataloges von 1532/1551 von Conrad Pellikan* (Wiesbaden: Harrassowitz, 1994); Urs B. Leu, *Conrad Gessner (1516–1565). Universalgelehrter und Naturforscher der Renaissance* (Zürich: NZZ, 2016); Kurt Jakob Rüetschi, *Verzeichnisse zu Rudolf Gwalther (Walther, Gualtherus Tigurinus, Walthart), Vater (1519–1586) und Sohn (1552–1577)*, zv. 1.1 in 1.2 (Baden-Baden: Valentin Koerner, 2019).
- 53 Za koristen pregled glej: André Holenstein, »Reformation and Confessionalization in the Historical Research of German-speaking Switzerland,« v *Archiv für Reformationsgeschichte* 100, št. 1 (2009), 65–87.

- 54 Za bibliografijo glej: Nelson Burnett in Campi, ur., *Die schweizerische Reformation*, 20–21 (ang.: *A Companion to the Swiss Reformation*, 6–7).
- 55 Bruce Gordon, *The Swiss Reformation* (Manchester: Manchester University Press, 2002).
- 56 Philip Benedict, *Christ's Churches Purely Reformed: A Social History of Calvinism* (New Haven, CT: Yale University Press, 2002).
- 57 Za bibliografijo glej: Nelson Burnett in Campi, ur., *Die schweizerische Reformation*, 21 (ang.: *A Companion to the Swiss Reformation*, 8).
- 58 Glede historiografije pojma »cvinglijanstvo« glej: Jacques Vincent Pollet, *Huldrych Zwingli et la Réforme en Suisse d'après le recherches récentes* (Pariz: PUF, 1963), 93–98. Učeni dominikanski strokovnjak je v zvezi z uporabo termina opozoril: »zwinglianisme tend à faire illusion et on ferait mieux de l'éviter... On parlera de préférence de Zwingli et de la doctrine, de la Renaissance zwinglienne« (str. 97). Kljub temu opozorilu pa ga je na silo na najdobesednejši način miselne šole, veje krščanske misli, spet uvedel Gottfried Locher v svojem pomembnem delu *Zwinglische Reformation* (str. 584–614). »Izmislil« si je tudi izstopajoč izraz, »Spätzwinglianism« - pozno cvinglijanstvo, za Bullingerjevo obdobje. Glej Ulrich Gäbler, *Huldrych Zwingli: eine Einführung in sein Leben und sein Werk*, 3. izd. (z dopolnili Martina Sallmanna) (Zürich, TVZ, 2004), 137–38.
- 59 Ključno delo ostaja Andreas Mühling, *Heinrich Bullingers europäische Kirchenpolitik* (Bern: Lang, 2001).
- 60 Oskar Farner, »Anna Reinhart, die Gattin Ulrich Zwinglis,« *Zwingliana* 3/7 (1916), 197–211; 3/8 (1916), 229–45; Edward J. Furcha, »Women in Zwingli's World,« *Zwingliana* 19 (1992), 131–42.
- 61 Christine Christ-von Wedel, »'Praecipua coniugii pars est animorum coniunctio'. Die Stellung der Frau nach der 'Eheanweisung' des Erasmus von Rotterdam,« v *Eine Stadt der Frauen: Studien und Quellen zur Geschichte der Baslerinnen im späten Mittelalter und zu Beginn der Neuzeit (13.–17. Jahrhundert)*, ur. Heide Wunder (Basel: Helbing und Lichtenhahn, 1995), 125–49; Irene Gysel in Barbara Helbling, *Zürichs letzte Äbtissin, Katharina von Zimmern, 1478–1547*, 2. izd. (Zürich: NZZ, 2000); Hans Ulrich Bächtold, »Frauen schreiben Bullinger – Bullinger schreibt Frauen. Heinrich Bullinger im Briefwechsel mit Frauen, insbesondere mit Anna Alexandria zu Rappoltstein,« v *Die Zürcher Reformation. Ausstrahlungen und Rückwirkungen. Wissenschaftliche Tagung zum hundertjährigen Bestehen des Zwinglivereins 1997*, ur. Alfred Schindler in Hans StICKELBERGER (Bern: Lang, 2001), 143–60; Urte Bejick, »Margarete Blarer (1493–1541). Humanistin, Reformatorin und Diakonin in Konstanz,« v *Frauen gestalten Diakonie*, zv. 1: *Von der biblischen Zeit bis zum Pietismus*, ur. Adelheid M. von Hauff (Stuttgart: Kohlhammer, 2007), 295–304; Rebecca A. Giselbrecht, »Religious Intent and the Art of Courteous Plesantry: A Few Letters from Englishwomen to Heinrich Bullinger,« v Julie A. Chappell in Kaley A. Kramer, *Women During the English Reformations: Renegotiating Gender and Religious Identity* (New York: Palgrave, 2014), 45–68; »Re-

- forming a Model: Zwingli, Bullinger, and the Virgin Mary in Sixteenth-century Zurich,« v *Following Zwingli: Applying the Past in Reformation Zurich*, ur. Luca Baschera, Bruce Gordon in Christian Moser (Farnham: Ashgate, 2014), 137–74; »Myths and Reality about Heinrich Bullinger's Wife Anna,« *Zwingliana* 38 (2011), 53–66; »Zwingli und Bullinger: Väter des reformierten 'Wybsbilds',« v *Kirche, Theologie und Politik im reformierten Protestantismus. Vorträge der 8. Emdener Tagung zur Geschichte des reformierten Protestantismus*, ur. Matthias Freudenberg in Georg Plasger (Neukirchen: Neukirchener Verlag, 2011), 28–40; Rebecca A. Giselbrecht in Sabine Scheuter, ur., *Hör nicht auf zu singen Zeuginnen der Schweizer Reformation* (Zürich: TVZ, 2016); Rebecca A. Giselbrecht, »Cliché oder Piety: Heinrich Bullinger and Women in Alsace,« v *From Zwingli to Amyraut. Exploring the Growth of European Reformed Traditions*, ur. John Balsarak in Jim West (Göttingen, V&R, 2017), 43–56; Christoph Sigrüst, *Anna Reinhart & Ulrich Zwingli. Von der Tochter eines Gastwirts zur Frau des Reformators* (Freiburg i. Br.: Herder-Verlag, 2017); Christine Christ-von Wedel, *Die Äbtissin, der Söldnerführer und ihre Töchter. Katharina von Zimmern im politischen Spannungsfeld der Reformationszeit* (Zürich: TVZ, 2019).
- 62 Za nekaj koristnih pregledov te težnje glej: Amy Nelson Burnett, »Basel's Long Reformation: Church Ordinances and the Shaping of Religious Culture in the Sixteenth Century,« *Zwingliana* 35 (2008), 145–59; Alexandra Walsham, »Migrations of the Holy: Explaining Religious Change in Medieval and Early Modern Europe,« *Journal of Medieval and Early Modern Studies* 44, št. 2 (2014), 241–80, posebej 255–56.
- 63 Glej npr. Barbara Helbing, Magdalen Bless-Grabher in Ines Buhofer, ur., *Bettelorden, Bruderschaften und Beginen in Zürich. Stadtkultur und Seelenheil im Mittelalter* (Zürich: NZZ, 2002); Peter Stotz, ur., *Turicensia latina. Lateinische Texte zur Geschichte Zürichs aus Altertum, Mittelalter und Neuzeit* (Zürich: NZZ, 2003); Berndt Hamm, *The Reformation of Faith in the Context of Late Medieval Theology and Piety* (Leiden: Brill, 2004); André Holenstein, »Reformation and Confessionalization in the Historical Research of German-speaking Switzerland,« *Archiv für Reformationsgeschichte* 100, št. 1 (2009), 65–87; Ronald K. Rittgers, *The Reformation of suffering. Pastoral Theology and Lay Piety in Late Medieval and Early Modern Germany* (New York: Oxford University Press, 2012); Martina Wehrli-Johns, »The Prayer Booklet of Eternal Wisdom (Der ewigen wiszheit Betbüchlin, 1518). Catechistic Shaping of Religious Lay Identity,« v *Religious Orders and Religious Identity Formation, ca. 1420–1620. Discourses and Strategies of Observance and Pastoral Engagement*, ur. Bert Roest in Johanneke Uphoff (Leiden: Brill, 2016), 127–51; Thomas Maissen, »Religiöses Patt und konfessionelle Allianzen: Dynamiken und Stagnation in der Eidgenossenschaft von 1531 bis 1618,« v *Die Schweizerische Reformation*, ur. Amy Nelson Burnett in Emidio Campi (Zürich: TVZ, 2017), 595–623 (ang.: »Polity and Worship in the Swiss Reformed Churches,« v *A Companion to the Swiss Reformation*, 590–618); za prispevek, ki daje misliti, glej Ralph

- Kunz, »Reformation als Frömmigkeitsbewegung: im Gespräch mit heutiger Spiritualitätsforschung.« v Peter Opitz, *500 Jahre Reformation: Rückblicke und Ausblicke aus interdisziplinärer Perspektive* (Berlin: Walter de Gruyter, 2018), 95–109.
- 64 Za nekaj pomembnejših prispevkov glede teh tem glej med drugim Regula Schmid, »Die Schweizer Eidgenossenschaft vor der Reformation.« v *Die Schweizerische Reformation*, ur. Amy Nelson Burnett in Emidio Campi (Zürich: TVZ, 2017), 27–68 (ang.: »The Swiss Confederation Before the Reformation.« v *A Companion to the Swiss Reformation*, 14–56); Bruce Gordon, »Gemeinwesen und Gottesdienst in der schweizerischen reformierten Kirchen.« v *Die Schweizerische Reformation*, ur. Amy Nelson Burnett in Emidio Campi (Zürich: Theologischer Verlag, 2017), 495–525 (ang.: »Polity and Worship in the Swiss Reformed Churches.« v *A Companion to the Swiss Reformation*, 489–520); Karin Maag, »Das Schul- und Bildungswesen zwischen 1500 und 1600.« 527–48 (ang.: »School and Education: 1500–1600.« 520–41); Kaspar von Greyerz, »Die Schweizer Gesellschaft: Familie, Geschlechterrollen und die Armen.« v *Die Schweizerische Reformation*, ur. Amy Nelson Burnett in Emidio Campi (Zürich: TVZ, 2017), 549–72 (ang.: »Swiss Society: Family, Gender, and the Poor.« v *A Companion to the Swiss Reformation*, 542–66); Irena Backus, »Reformationskultur.« v *Die Schweizerische Reformation*, ur. Amy Nelson Burnett in Emidio Campi (Zürich: TVZ, 2017), 573–94 (ang.: »Reformation Culture.« v *A Companion to the Swiss Reformation*, 567–89).
- 65 Med drugimi glej Kaspar von Greyerz, »Switzerland.« v *The Reformation in National Context*, ur. Bob Scribner (Cambridge: University Press, 1994), 30–46; Mark Taplin, »Switzerland.« v *The Reformation World*, ur. Andrew Pettegree (London, New York: Routledge, 2000, 169–89; Maissen, »Religiöses Patt.« 595–623, posebej 600–1 (ang.: »Polity and Worship.« v *A Companion to the Swiss Reformation*, 590–618, posebej 595–96); Thomas Kaufmann, »Die Reformation macht Gott zu einem Schweizer Bürger« v NZZ, 24.08.2018 (<https://www.nzz.ch/feuilleton/die-reformation-macht-gott-zu-einem-schweizer-buerger-ld.1413131>).
- 66 Burnett, »Basel's Long Reformation«, 146–47.
- 67 Za nekaj koristnih pregledov nastajajočih pristopov k tej temi glej poglavja 3–7 dela Burnett in Campi, ur., *Die schweizerische Reformation*, 135–269 (Zürich: TVZ, 2017) (ang.: *A Companion to the Swiss Reformation*, 126–263 (Leiden in Boston: Brill, 2016)); Sabine Schlüter, »Buchdruck und Reformation in Bern.« *Zwingliana* 45 (2018), 203–32; Hans Rudolf Lavater-Briner, »Veritas evangelica per typographiam: Zur Genese der in Zürich gedruckten Berner Disputationsakten«, v *ibid.*, 233–79; – Basel: Christine Christ-von Wedel, »Buchdruck in der reformationszeit in Basel. Mit besonderer Berücksichtigung von Flugschriften aus den Jahren 1521 und 1522« v *ibid.*, 172–202; Emidio Campi in Philipp Wälchli, ur., *Basler Kirchenordnungen 1528–1675* (Zürich: TVZ, 2012); Daniel Abendschein, *Simon Sulzer. Herkunft, Prägung und Profil des Basler Antistes und Reformators in Baden-Durlach* (Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer, 2019); – St. Gallen: Rudolf Gamper, *Joaachim Vadian, 1483/84–1551: Humanist, Arzt, Reformator, Politiker, mit Beiträgen*

- von Rezia Krauer und Clemens Müller (Zürich: Chronos, 2017); Frank Jehle, ur., *Ain christliche Underwisung der Jugend im Glouben: der St. Galler Katechismus von 1527* (Zürich: TVZ, 2017); Katharina Suter Meyer, »Eine Weltbeschreibung als humanistische Wissensliteratur. Vadians Kommentare zur Chorographie des Pomponius Mela (Basel, 1522)« (PhD siss., Basel (v tisku)); – Schaffhausen: Erich Bryner, ur., »*Den wahren Gott recht erkennen und anrufen*: der älteste Schaffhauser Katechismus von Johann Konrad Ulmer 1568/69; mit einem Beitrag von Jan-Andrea Bernhard (Zürich: TVZ, 2019); – Grisons: Jan Andrea Bernhard, »Raget von Plant, Bürger zu Chur hat das Buoch zu Genff koufft: Buchhandel, Buchdruck und Reformation in den Drei Bünden,« *Zwingliana* 45 (2028), 317–63.
- 68 Literatura o reformiranem duhovništvu zgodnje sodobnosti je zelo obsežna. Za koristen pregled glej: Amy Nelson Burnett, *Teaching the Reformation: Ministers and Their Message in Basel, 1529–1629* (Oxford: OUP, 2006), 197–278, 397–99; Scott M. Manetsch, *Calvin's Company of Pastors: Pastoral Care and the Emerging Reformed Church, 1536–1609* (New York: OUP, 2013).
- 69 Christian Grosse, *Les rituels de la Cène. Le culte eucharistique réformé à Genève, XVI<sup>e</sup>–XVII<sup>e</sup> siècles* (Ženeva: Droz, 2008); Neil Kenny, *Death and Tenses: Posthumous Presence in Early Modern France* (Oxford: OUP, 2015); Susan Broomhall, *Early Modern Emotions: An Introduction* (London: Routledge, 2017); Anne Christina May, *Schwörtage in der Frühen Neuzeit. Ursprünge, Erscheinungsformen und Interpretationen eines Rituals* (Ostfildern: Jan Thorbecke Verlag, 2019).
- 70 Glej npr. Maria Cristina Pitassi, ur., *Edifier ou instruire ? Les avatars de la liturgie réformée du XVI<sup>e</sup> au XVIII<sup>e</sup> siècle* (Pariz: Champion, 2000). Za zgodovino bogoslužja nemško govorečih evangelijskih reformiranih cerkva Švice v zgodnji sodobnosti glej Alfred Ehrensperger, *Der Gottesdienst in Stadt und Landschaft Basel im 16. und 17. Jahrhundert* (Zürich: TVZ, 2010); *Der Gottesdienst in Stadt und Landschaft Bern im 16. und 17. Jahrhundert* (Zürich: TVZ, 2011); *Der Gottesdienst in der Satdt [i.e. Stadt] St. Gallen, im Kloster und in den fürstbätlichen Gebieten vor, während und nach der Reformation* (Zürich: TVZ, 2012); *Der Gottesdienst im Appenzellerland und Sarganserland-Werdenberg vor, während und nach der Reformation bis ca. 1700* (Zürich: TVZ, 2015); *Geschichte des Gottesdienstes in Zürich Stadt und Land im Spätmittelalter und in der frühen Reformation bis 1531* (Zürich: TVZ, 2019). – Glede pridig zgodnje sodobnosti glej Larissa Taylor, ur., *Preachers and People in the Reformations and Early Modern Period* (Leiden: Brill, 2001); Sabine Holtz, »Predigt: Religiöser Transfer über Postillen,« v *Europäische Geschichte Online (EGO)*, ur. Institut für Europäische Geschichte (IEG) (Mainz, 2011); Luise Schorn-Schütte, *Gottes Wort und Menschenherrschaft: politisch-theologische Sprachen in Europa der Frühen Neuzeit* (München: Beck, 2015); za bolj poglobljene študije: Torrance Kirby in P. G. Stanwood, ur., *Paul's Cross and the Culture of Persuasion in England, 1520–1640* (Boston: Brill, 2014); Torrance Kirby, ur., *Sermons at Paul's Cross, 1521–1642* (Oxford, OUP, 2017) (s pozornostjo na švicarkem reformiranem vplivu na sestavo in utrditev elizabetanske verskega poravnave); Max En-

- gammare, *Prêcher au XVIIe siècle. La forme du sermon réformé en Suisse (1520–1550)* (Ženeva: Labor et Fides, 2018).
- 71 Alfred Ehrensperger, »Die Stellung Zwinglis und der nachreformatorischen Zürcher Kirche zum Kirchengesang und zur Kirchenmusik,« v Institut für Kirchenmusik der ev.-ref. Landeskirche des Kantons Zürich et al., *Musik in der evangelisch-reformierten Kirche, eine Standortbestimmung* (Zürich, 1989), 15–44; Gerhard Aeschbacher, »Zwingli und die Musik im Gottesdienst,« *Zwingliana 19* (1992), 1–11; Kenneth H. Marcus, »Hymnody and Hymnals in Basel, 1526–1606,« *Sixteenth Century Journal* 32, št. 3 (2001), 723–74; Robert Sherman, »The Catechetical Function of Reformed Hymnody,« *Scottish Journal of Theology* 55, št. 1 (2002), 79–99; Christian Grosse, »L'esthétique du chant dans la piété calviniste aux premiers temps de la Réforme (1536–1545),« v *Revue de l'histoire des religions* 227, št. 1 (2010), 13–31; Andreas Marti, *Wie klingt reformiert? Arbeiten zu Liturgie und Musik [...]* (Zürich: TVZ, 2014); O. Taylor, *The Theater of God's Glory: Calvin, Creation, and the Liturgical Arts* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2017).
- 72 Amy Nelson Burnett, *Debating the Sacraments: Print and Authority in the Early Reformation* (Oxford: OUP, 2019).
- 73 Christoph Strohm, *Theologenbriefwechsel im Südwesten des Reichs in der Frühen Neuzeit (1550–1620). Zur Relevanz eines Forschungsvorhabens* (Heidelberg: Universitätsverlag, 2017).
- 74 Richard A. Muller, *The Unaccommodated Calvin. Studies in the Foundation of a Theological Tradition* (New York: OUP, 2000), posebej 3–17; Richard Muller, *After Calvin. Studies in the Development of a Theological Tradition* (Oxford: OUP, 2003), posebej 25–102. Glej tudi Christoph Strohm, »Methodology in Discussion of 'Calvin and Calvinism',« v *Calvinus Praeceptor Ecclesiae*, ur. Herman J. Selderhuis (Ženeva: Droz, 2004), 65–105.
- 75 Diarmaid MacCulloch, »Heinrich Bullinger and the English-Speaking World,« v *Heinrich Bullinger: Life – Thought – Influence, Zürich, Aug. 25–29, 2004. International Congress Heinrich Bullinger (1504–1575)*, ur. Emidio Campi in Peter Opitz (Zürich: Theologischer Verlag, 2007), *Bullinger: Life 891–934*, tu 933. O izjemno velikem, a pogosto spregledanem vplivu, ki ga je v Angliji imel Vermigli, glej Diarmaid MacCulloch, »Peter Martyr Vermigli and Thomas Cranmer,« v *Peter Martyr Vermigli. Humanism, Republicanism, Reformation*, ur. Emidio Campi (Ženeva: Droz, 2002), 173–201, in Torrance Kirby, *The Zurich Connection and Tudor Political Theology* (Leiden: Brill, 2007).
- 76 Jan Andrea Bernhard, »Konrad Gessner und Ungarn: Kommunikations- und bibliotheksgeschichtliche Erkenntnisse,« v *Bewegung und Beharrung: Aspekte des reformierten Protestantismus, 1520–1650; Festschrift für Emidio Campi*, ur. Christian Moser in Peter Opitz (Leiden, Boston: Brill, 2009), 159–91.
- 77 Mark Taplin, *The Italian Reformers and the Zurich Church, c. 1540–1620* (Aldershot: Ashgate, 2003), 170–214; Andreas Mühling, »Calvin and Eastern Europe,« v Herman J. Selderhuis, *The Calvin Handbook* (Grand Rapids, MI: Eerdmans,

- 2009), 97–104; Erich Bryner, »Die religiöse Toleranz in Siebenbürgen und Polen-Litauen im Kontext der europäischen Kirchengeschichte,« v *Bewegung und Beharrung: Aspekte des reformierten Protestantismus, 1520–1650; Festschrift für Emidio Campi*, ur. Christian Moser in Peter Opitz (Leiden, Boston: Brill, 2009), 361–81; Emidio Campi, »Theodore Beza and Heinrich Bullinger in Light of Their Correspondence,« v Emidio Campi, *Shifting Patterns of Reformed Tradition* (Göttingen: V&R, 2014), 169–83.
- 78 Mühling, *Heinrich Bullingers europäische Kirchenpolitik*, 187–224; »Heinrich Bullingers politische Beziehungen nach Frankreich,« v *Reformierte Retrospektive. Vorträge der zweiten Emdener Tagung zur Geschichte des reformierten Protestantismus, Emdener Beiträge zum reformierten Protestantismus*, ur. Harm Klüeting and Jan Rohls (Wuppertal: Foedus-Verlag, 2001, 25–36); Fritz Büsler, *Heinrich Bullinger. Leben, Werk und Wirkung 1–2*, Volume 2 (Zürich: TVZ, 2005), 115–43, 185–207.





Št.: 6222-009/2017-12

Velike Lašče, dne 27. 01. 2021

REPUBLIKA SLOVENIJA  
MINISTRSTVO ZA KULTURO

Dr. Vasko Simoniti, minister

Maistrova ulica 10

1000 LJUBLJANA

Zadeva: TRUBARJEVA DOMAČIJA KOT SPOMENIK  
DRŽAVNEGA POMENA – ODGOVOR NA VAŠ DOPIS

ŠT. 62231-5/2017/13 Z DNE 15. 1. 2021

Spoštovani minister,

ponovno smo izjemno in globoko razočarani nad vašim negativnim stališčem glede spomeniškega statusa Trubarjeve domačije, kar vodi naprej v nejevoljo. V vašem zadnjem odgovoru z dne 15. 1. 2021 namreč skoraj dobesedno ponavljate argumente, izražene že v (prav tako odklonilnih) odgovorih vašega ministrstva z dne 12. 7. 2017 ter 31. 1. 2018.

[..]

Kdorkoli vam je že pripravljal tokratno gradivo, je tipični primer uradnika, ki ne išče pozitivnih rešitev, ampak svojo energijo usmerja zgolj v iskanje negativnih argumentov. Le kako naj si drugače razlagamo dejstvo, da je v svoji vnemi popolnoma ignoriral pozitivno mnenje Zavoda za varstvo kulturne dediščine Slovenije št. 35102-0337/2016-17 z dne 5. 10. 2018. Spregledal, hote ali nehote, je tudi vljudni dopis vašemu ministrstvu s pozitivnim mnenjem Predsednika RS Boruta Pahorja št. 092-07-154/2020-1 z dne 25. 8. 2020. Žal je takih in podobnih uradnikov v slovenski državni upravi mnogo preveč.

Še enkrat bi želeli poudariti, da vsa novoodkrita dejstva in ugotovitve glede rojstva Primoža Trubarja sprejemamo že od vsega začetka. Dr. Boris Golec nam jih je predstavil že leta 2008 (na Rašici je imel predavanje za naše vodnike in lokalno prebivalstvo) in jih kot take tudi vključujemo v predstavitve Trubarjeve domačije in vse izobraževalne programe. Dejstvo je (in ne zgolj domneva), da je bil tudi Temkov mlin (»ta srednji maln«) v lasti Trubarjeve družine. Dr. Golec namreč naveda, da so v Primoževi mladosti na tej domačiji (od leta 1509 ali 1510) po četrstoletni prekinitvi spet gospodarili njegovi sorodniki po materini strani s priimkom Trobar – najprej bratranec Gregor, nato stric Lenart in nazadnje Šimon, dokler ni domačija med letoma 1519 in 1524 prešla v druge roke. Delček Trubarja je moč najti po vsej Rašici. Kot še piše dr. Golec, lahko rečemo, da ima Rašica ne samo ene, ampak kar štiri ali celo pet »Trubarjevih domačij«. Določen čas je bil priimek Trubar izpričan v vseh treh raških mlinih. Najprej se je pojavil v Temkovem mlinu, v Mustarjevem so Trubarji živeli najdlje, srečamo ga tudi v Šklopovem mlinu, kjer se je Primož po zadnjih podatkih rodil in je tam nekaj časa gospodaril njegov stric Lenart Trobar. Trubarjeva domačija je bila tudi nekdanja kmetija Primoževega očeta na Kukmaki. Takšno ime pa bi lahko nosila še »ta velka hiša« v vasi, kjer je priimek Trubar v začetku 17. stoletja ugasnil.

Do teh novih ugotovitev je prišlo leta 2008, medtem ko je bila Trubarjeva domačija na temeljih Temkovega mlina obnovljena že leta 1986, na pobudo lokalnih zanesenjakov, s podporo slovenske in mednarodne javnosti ter v soglasju z lokalno skupnostjo. Pri čemer je potrebno poudariti, da je bila lokacija izbrana na podlagi takrat znanih dejstev in znanstvenih ugotovitev (zgodovinarja Mirko Rupel, France Kidrič idr.).

Resnici na ljubo obstoječe Trubarjeve domačije nikoli nismo razglašali za uradno rojstno Trubarjevo hišo. Po našem mnenju natančna lokacija rojstne hiše niti ni tako pomembna, ključno je, da je to nedvomno na Rašici. Koncept Trubarjeve domačije je bil namreč že v izhodišču zasnovan predvsem na tem, da v ustrezno urejenem spominskem kompleksu ohranjamo spomin na tega velikega Slovenca. Le kaj originalnega pa bi lahko ostalo po petsto letih viharnega obdobja z ropanji in požar-

ri vred? Trmasto vztrajanje uradnikov vašega ministrstva na originalnosti kot temeljnem pogoju za državni spomeniški status je v tem primeru resnično nesmiselno in nelogično. Dosedanje presojanje očitno noče priznati dejstva, da je bil skupek stavb, poimenovan z etnološkim, s sociološkim in z gospodarsko-zgodovinskim izrazom »domačija«, odkupljen in s podporo širokega ljudskega kulturnega gibanja (Trubarjev dinar) strokovno in arhitekturno kvalitetno obnovljen ter funkcionalno urejen z namenom, da postane vseslovensko središče za poglobljanje zavesti o kulturnem pomenu Trubarja in sploh protestantov ter hkrati za spodbujanje sodobnega kulturnega delovanja in umetniškega ustvarjanja kot živega dialoga z dediščino. Vsebina in pomen domačije sta prav takšna, kakršna bi imela – in bi ji verjetno zlahka bila spomeniško strokovno priznana –, recimo, popolnoma nova zgradba, zasnovana kot spominska arhitektura, kot »spominski dom« ali pantheon ali walhalla ali kenotafni mavzolej. Presojanje se obnaša, kakor da bi pri takšni zvrsti spomenikov ne bila predvsem pomembna nacionalni kulturni memorialni namen in dosežena živost nacionalne zgodovinske zavesti ob njem oziroma v njem. Obnaša se, kakor da mu je ideološko, po zgledih iz preteklosti, odveč tako trden temelj za živost spomina na Trubarja.

Med številnimi znanimi slovenskimi izobraženci naša prizadevanja podpira tudi akademik prof. dr. Matjaž Kmecl in stališča odločevalcev komentira z besedami:

V bistvu ne morejo razumeti, da gre za spomeniško zaščito lokacije in ne stavbe. Tudi Rimskokatoliška cerkev je dolgo časa Trubarja zavračala iz popolnoma neslovstvenih razlogov in dolgo ni zmogla razumeti, da Trubar za nas ni tako zelo pomemben iz cerkveno dogmatskih razlogov, temveč kot začetnik naše sodobne (kulturne itd.) zgodovine ali pa kot začetnik našega (tiskanega) slovstva, utemeljitelj našega skupnega jezika (koline). Ne gre jim v glavo, da pa je na Rašici in ob hiši, ki vsaj malo navdihuje domišljijo za preskok nekaj stoletij nazaj, naš kulturni spomin najbližje Trubarjevemu izročilu. Tako se je v skupni slovenski zavesti zadnjih nekaj desetletij dodobra utrdilo: Trubarjevina je postala nekakšen romarski cilj premnogih šol in skupin, pa tudi kar družin na nedeljskem izletu, kot tudi prizorišče odmevnih dogodkov. Reč je postala tako močna, da jo bo tež-

ko ali kar nemogoče izbrisati. Gre pač v 'resor' nestvarne kulturne dediščine. In čisto na koncu: premalo je znano, da smo tu leta 1986 neformalno razglasili Zdravljico za našo državno himno.

Presojevalci tudi pozabljajo, da je bila na predlog slovenske nacionalne komisije za Unesco Trubarjeva 500. obletnica rojstva uvrščena na svetovni Unescov seznam obletnic za leto 2008. Unesco na svoj seznam uvršča samo osebnosti in dogodke, ki imajo širši mednarodni pomen in so zaslužni za uveljavljanje vrednot in idealov Unesca. Pojmovanje Trubarja kot evropsko in svetovno pomembne osebnosti temelji na trem. Prvič, na njegovem nenadnem preoblikovanju dotedanje ustne in občasne pisne rabe ljudskega jezika v območju kulture v enega od evropskih knjižnih jezikov, kar je poleg drugega omogočilo postopno povezovanje delov ljudstva v samobitno evropsko narodnostno entiteto. Drugič, na njegovi vpetosti v sočasne evropske duhovne silnice in tokove, kar je utiralo pot preseganju meja etničnega ozemlja in sodelovanju v novem evropskem duhovnem gibanju ter v ustvarjanju nove evropske duhovnosti. Tretjič, na njegovi predanosti delu za duhovno in etično ozaveščanje ljudstva, za vzpostavljanje človekovega neposrednega odnosa do Božje besede in za uveljavitev človekove samostojne odgovornosti za svoje delovanje.

Ves čas od odprtja v letu 1986 je za Trubarjevo domačija skrbela lokalna skupnost, najprej Krajevna skupnost Velike Lašče in od leta 1995 Občina Velike Lašče. Slednja je proračunska sredstva (tudi s pomočjo Ministrstva za kulturo) ves čas namenjala vzdrževanju in obnovi objektov žage in mlina (v skladu z varstvenimi pogoji in s soglasji Zavoda za varstvo kulturne dediščine Slovenije) ter programu, ki se je vsa ta leta izvajal na domačiji.

Gospod minister, kot izhod iz nastale zagate nam ponovno predlagate, naj v dolgoročno občinsko strategijo vključimo odkup (po zadnjih podatkih) dejanske Trubarjeve rojstne hiše, Zadnikovega (Šklopovega) mlina. Res mislite, da bo potem glede statusa spomenika državnega pomena kaj drugače? Da je tam kaj avtentičnega izpred 500 let? Kot ste že sami ugotovili, je mlin v katastrofalnem stanju, lastništvo ni urejeno, da ne govorimo o nepripravljenosti lastnikov na kar koli. Občina

Velike Lašče tudi nima dovolj proračunskega denarja, da bi šla v odkup, kaj šele, da bi mlin obnovila. Prav tako se tu sprašujemo o racionalnosti porabe proračunskega denarja za ta namen, saj obnovljeno »Trubarjevo domačijo« že imamo. Bo pa Občina Velike Lašče v okviru Zadnikovega mlina postavila dostojno obeležje ali spominsko tablo ter lokacijo vključila v program Trubarjeve hiše na Rašici, v katerega so zaobjete vse »Trubarjeve« lokacije na Rašici. To je edino smiselno in racionalno.

Glede na dosedanja stališča Ministrstva za kulturo Primož Trubar (v nedavni anketi razglašen za najpomembnejšo osebnost v slovenski zgodovini) po veljavnih kriterijih sploh ne more imeti nikjer v Sloveniji svoje spominske sobe nacionalnega pomena. Ne bi sicer radi polemizirali, kdo od slovenskih mož je pomembnejši za slovenski narod in njegovo narodnostno samozavest. Zagotovo pa lahko rečemo, da brez Trubarja ne bi imeli takega slovenskega jezika, ne bi bilo niti Prešerna, niti Cankarja, prav tako ne naše samostojne države. V lokalni skupnosti Velike Lašče upamo in si želimo, da odgovorni na Ministrstvu za kulturo (tako kot tudi mnogi zavedni Slovenci) v Trubarju in Trubarjevi domačiji prepoznajo nacionalni simbol samobitnosti, nacionalne pripadnosti in patriotizma ter nam pomagajo urediti zeleni spomeniški status.

Trubarjeva domačija s svojimi dejavnostmi namreč daleč presega zgolj ohranjanje spomina na našega velikega Slovenca. Z vsemi svojimi dejavnostmi utrjuje vedenje o pomenu Primoža Trubarja, reformacije, burnih dogodkov v 16. stoletju za Slovence (narodna zavest in identiteta, jezik in književnost, družbenopolitične spremembe, gospodarska dejavnost ...). Obiskovalci Trubarjeve domačije dobijo del odgovora na večno vprašanje, kako je slovenski človek s svojim jezikom ostal, obstal in napredoval. Hkrati varuje izginjajočo tehniško dediščino, dediščino mlinarstva in žagarstva ter starodobnega tiska, ki na tej lokaciji zagotovo izvira že iz Trubarjevega časa.

Spoštovani minister, pri podeljevanju statusov spomenika državnega pomena v primerih zdaj že porušenega ljubljanskega Kolizeja, razpadajočega Plečnikovega stadiona, ljubljanske Plečnikove tržnice (in po-

dobnih primerih) je vaše ministrstvo odreagiralo hitro in brez zadržkov. Pri Trubarjevi domačiji pa se po 35 letih uspešnega delovanja zatika?

Včasih je potrebno v Trubarjevem duhu tudi udariti po mizi. Če je nekaj potrebno urediti, sta samo dve poti. Ali spremeniti zakonodajo ali zamenjati pristojno uradništvo, ki išče vse mogoče izgovore, da se le oh-rani obstoječe stanje s svojimi privilegiji vred. Kako *ne* in ne *kako bi*, je postala preveč vsesplošna slovenska uradniška mantra.

Je pa še tretja možnost. Lahko prevzamete osebno odgovornost in v skladu z danimi pooblastili z ustreznim zamahom peresa ter s pečatom kar sami uredite, kar je potrebno. Pozitivno strokovno mnenje Zavoda za varstvo kulturne dediščine Slovenije imate, prav tako podporo predsednika Republike Slovenije. Zgodovina vas zaradi tega gotovo ne bo imela v slabem spominu.

S spoštovanjem,

Matjaž Gruden  
Slovensko protestantsko društvo Primož  
Trubar, predsednik  
Javni zavod Trubarjevi kraji, v. d.  
direktorja

dr. Tadej Malovrh  
Občina Velike Lašče, župan

mag. Barbara Pečnik  
Občina Velike Lašče, Trubarjeva doma-  
čija na Rašici, višja kustosinja

UDC 274(497.4)“15“:323.1

Vanja Kočevar

**Vloga reformacije v slovenski etnogenezi:  
etnična kolektivna identiteta na premici zgodovine dolgega trajanja**

Čeprav je bila reformacija tako v Evropi kot na Slovenskem v prvi vrsti verske narave, so njeni dosežki pri Slovencih dolgoročno veliko bolj zaznamovali njihovo etnično kot konfesionalno kolektivno identiteto. Deželnoknežja protireformacija je sicer med letoma 1598 in 1628 protestantizem v notranjeavstrijskih deželah odpravila, vendar se je katoliška obnova oprla na nekatere njegove dosežke. Za razvoj Slovencev kot etnične skupnosti so zlasti pomembne štiri reformacijske stvaritve, in sicer: (1) knjižna norma, (2) koncept Slovenske cerkve, (3) mit o etnični izbranosti in (4) topos o velikem obsegu »slovanskega«/slovenskega jezika. V skladu z etnosimbolično paradigmo zato ocenjujemo, da so se Slovenci v drugi polovici 16. stoletja iz etnične kategorije razvili v etnično mrežo.

Slovenski jezik, ki je bil od konca prvega tisočletja dalje sicer sporadično zapisovan, je na pot knjižnega jezika naposled stopil leta 1550 s prvima knjigama, ki ju je objavil Primož Trubar. Svoj vrh je knjižno delo protestantov doseglo leta 1584, ko sta bila objavljena še *Sveto pismo* v prevodu Jurija Dalmatina in slovnica izpod peresa Adama Bohoriča. Trubar pa je tudi idejni oče koncepta »Slovenske cerkve«, ki naj bi združevala celotno slovensko govoreče krščansko občestvo. Svojo idejo je Trubar prvič predstavil leta 1555 ter jo dovršil v svoji *Cerkovni ordningi* iz leta 1564. Idejni program, ki v cerkvenoupravnem pogledu sicer ni zaživel, je nato pomembno zaznamoval miselnost tako protestantskih kot tudi poznejših katoliških piscev v 17. in 18. stoletju.

V čas reformacije datira tudi vznik slovenskega mita o etnični izbranosti, ki je oprt na stavek iz Pavlovega *Pisma Rimljanom*, »in vsak jezik bo slavil Boga« (Rim 14,11), in kot maksima povezuje ključne knjižne stvaritve obravnavane dobe. Poleg tega so se protestantski pisci oprli na humanistično tradicijo poudarjanja velikega obsega »slovanskega« jezika, kar je dejansko služilo večanju pomena slovenščine. Ta topos je v slovenske slovnice prvi uvedel Bohorič in predstavlja nekoliko poznejši slovenski vstop v »(med)narodno tekmovanje za nacionalno čast«, ki se je v Evropi razvnelo v času humanizma.

*Ključne besede:* reformacija, slovenska etnogeneza, knjižna norma, Slovenska cerkev, (proto)nacionalizem

### **The Role of the Reformation in Slovene Ethnogenesis: Collective Ethnic Identity in Long-Term History**

Although the Reformation in both Europe and Slovenia was primarily of a religious nature, its long-term impact on Slovenes is much more visible in their collective ethnic than religious identity. While the sovereign Counter-Reformation abolished Protestantism in the Inner Austrian lands between 1598 and 1628, the Catholic Revival used certain achievements of the movement in its own pursuits. For the further development of Slovenes as an ethnic community, especially four Reformation creations are important: 1) the linguistic norm, 2) the concept of the Slovene church, 3) the myth of the chosen ethnicity and 4) a topos about the great extent of the “Slavic”/Slovene language. In accordance with the ethnosymbolist paradigm, the discussion therefore estimates that in the second half of the 16<sup>th</sup> century Slovenes developed from an ethnic category into an ethnic network.

The Slovene language, which was sporadically written from the end of the first millennium onwards, was finally consolidated as a literary language in 1550 with the first two books published by Primož Trubar. The Protestant literary work reached its peak in 1584, when a translation of the Bible by Jurij Dalmatin and a grammar by Adam Bohorič were published. The concept of the “Slovene church”, which is supposed to unite the entire Slovene-speaking Christian community, was also conceived by Trubar. He presented his idea for the first time in 1555 and completed it in his *Cerkovna ordninga* (“the Church Order”) from 1564. Although the conceptual programme was not established in the church administration, it significantly influenced the mindset of both Protestant and later Catholic writers in the 17<sup>th</sup> and 18<sup>th</sup> centuries.

The emergence of the Slovene myth of the chosen ethnicity, which is based on a sentence from the Letter of Paul to the Romans: “and every tongue will praise God” (Romans 14:11), also dates back to the Reformation and as a maxim connects the key literary creations of this period. In addition, Protestant writers relied on the humanistic tradition of emphasizing the great extent of the “Slavic” language, which in fact served to increase the importance of Slovene. This topos was first introduced to Slovene grammars by Bohorič and represents a somewhat later entry of Slovenes into the “(inter)national competition for national honor”, which emerged in Europe during the humanism.

*Keywords:* Reformation, Slovene ethnogenesis, linguistic norm, Slovene church, (proto-)nationalism

### **Die Rolle der Reformation in der slowenischen Ethnogenese: Ethnische kollektive Identität auf der Linie der Langzeitgeschichte**

Obwohl die Reformation sowohl in Europa als auch in den slowenischen Gebieten in erster Linie religiöser Natur war, haben ihre Errungenschaften auf lange Sicht gesehen viel mehr die ethnische und weniger die konfessionelle slowenische kollektive



Identität geprägt. Durch die landesfürstliche Gegenreformation wurde der Protestantismus in den innerösterreichischen Ländern zwischen 1598 und 1628 zwar abgeschafft, doch stützte sich die katholische Restauration auf einige seiner Errungenschaften. Für die Entwicklung der Slowenen als ethnische Gemeinschaft sind vier reformatorische Errungenschaften besonders wichtig, und zwar: 1) die Norm der Schriftsprache, 2) das Konzept der Slowenischen Kirche, 3) der Mythos von der ethnischen Erwähltheit und 4) der Topos von der großen Reichweite der „slawischen“/slowenischen Sprache. Dem ethnosymbolistischen Paradigma entsprechend wird daher angenommen, dass sich die Slowenen in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts von einer ethnischen Kategorie zu einem ethnischen Netzwerk entwickelt haben.

Die ab Ende des ersten Jahrtausends zwar sporadisch niedergeschriebene slowenische Sprache betrat schließlich 1550 mit den ersten von Primož Trubar veröffentlichten Büchern den Weg einer Schriftsprache. Das literarische Schaffen der Protestanten erreichte seinen Höhepunkt im Jahr 1584, als die Bibel-Übersetzung und die Grammatik aus der Feder von Jurij Dalmatin beziehungsweise Adam Bohorič veröffentlicht wurden. Trubar ist des Weiteren auch der Ideenvater des Konzepts der „Slowenischen Kirche“, die die gesamte slowenisch sprachige christliche Gemeinschaft vereinen sollte. Seine Ideen stellte Trubar zum ersten Mal 1555 vor und vervollständigte sie in seiner Kirchenordnung (*Cerkovna ordninga*) aus dem Jahr 1564. Das konzeptionelle Programm, das innerhalb der Kirchenverwaltung zwar nicht umgesetzt wurde, hat daraufhin maßgeblich die Denkart sowohl protestantischer als auch späterer katholischer Schriftsteller des 17. und 18. Jahrhunderts geprägt.

Auch der Ursprung des slowenischen Mythos von der ethnischen Erwähltheit, der sich auf den Satz aus dem Brief des Paulus an die Römer „und jede Zunge wird Gott preisen“ (Röm 14,11) bezieht, geht auf die Zeit der Reformation zurück und verbindet als Maxime die wichtigsten Buchschöpfungen des behandelten Zeitraums. Darüber hinaus stützten sich protestantische Autoren auf die humanistische Tradition und damit auf die Betonung der breiten Reichweite der „slawischen“ Sprache, was tatsächlich dazu führte, die Bedeutung der slowenischen Sprache zu steigern. Dieser Topos wurde zuerst von Bohorič in die slowenische Grammatik eingeführt und stellt einen etwas späteren slowenischen Einstieg in den „(inter)nationalen Wettbewerb um die nationale Ehre“ dar, der in der Zeit des Humanismus in Europa entflamte.

*Schlüsselwörter:* Reformation, slowenische Ethnogenese, Norm der Schriftsprache, Slowenische Kirche, (Proto)nationalismus

UDC 274:929Luther M.

*Vincenc Rajšp***Ob 500 letnici Luthrovega nastopa na državnem zboru v Wormsu**

Državni zbor v Wormsu predstavlja po objavi Luthrovih tez, 31. oktobra 1517, naslednji temeljni korak v reformnem gibanju evropskega krščanstva 16. stoletja. Tukaj se je v Svetem rimskem cesarstvu odprla pot za nadaljnji verski in nov institucionalni razvoj v dotlej enotni Cerkvi, katere vrhunec predstavlja Augsburgski verski mir leta 1555, ki je posameznim vladarjem političnih enot v državi, knezom, knezoškofom itd. priznal pravično odločanja o veri podložnikov katoliške in luteranske smeri.

Neposreden povod za »Worms 1521« in posledično »wormški edikt« sta bili dve na Luthra naslovljeni papeški buli, prva z grožnjo ekskomunikacije *Exsurge Domine* leta 1520, v kolikor ne prekliče slabe polovice leta 1517 objavljenih tez, na katero je odgovoril s tem, da je papeža razglasil za antikrista, čeprav ga je dotlej nekako izvzemal v svoji kritiki, in bulo decembra istega leta javno sežgal. Tej je januarja 1521 sledila bula *Decet Romanum Pontificem*, s katero je bil Luther ekskomuniciran, kar je pomenilo tudi smrtno obsodbo in državno izobčenje.

Po dotedanjem naziranju in praksi bi sledila avtomatična izvršitev kazni. To naziranje je pretrgal saški knez Friderik Modri, ki ga argumenti o Luthrovem »krivoverstvu« niso prepričali in je zahteval sodbo domačih strokovnjakov ter domače instance. Pred očmi je imel svojo univerzo v Wittenbergu, ki je trdno branila Luthrova stališča. Pri cesarju Karlu je dosegel, da je bila »Luthrova zadeva« sprejeta kot točka državnega zbora ter da je cesar Luthru garantiral varen prihod v Worms in povratak v Wittenberg. Na državnem zboru je Luther nastopil 17. in 18. aprila. Stran, ki je zastopala Luthrovo obsodbo, je slednjemu dajala le možnost preklica obsojenih tez, zaradi česar je Luther prosil za premislek, kar je dosegel z osebnim cesarjevim dovoljenjem. Naslednji dan, 18. aprila, je Luther svoj nastop sijajno izpeljal, na kar je 19. aprila cesar osebno odgovoril. Tako sta si dobesedno stala nasproti cesar Karel in redovnik Luther, in to na državnem zboru, pred najvišjim državnim zastopstvom, kar je bilo dotlej popolnoma nepredstavljivo, kjer sta predočila vsak svoje versko občutje in dojemanje, s sklicevanjem na lastno vest. Bila sta v zelo neenakem položaju, ne le kot cesar in redovnik, temveč še v mnogo kočljivejši zadevi, cesar kot versko »svoboden« in Luther kot polnomočno obsojen ter izobčen »krivoverec«.

Luthrova zadeva na državnem zboru zdaleč ni bila čisto verske narave, temveč odraz širših družbeno-verskih razmer v prelomnem obdobju. Spor je kulminiral v nasprotjih med »kulturnim« Rimom in barbarskim »germanstvom«, kar odlično ponazarja korespondenca papeževega odposlanca Hieronima Aleandra. K velikemu razumevanju za Luthrov odpor do Rima so v državnem zboru pripomogle več desetletij stare nemške pritožbe (lat. *gravamina*), o katerih so razpravljali na državnih zborih, ki jih v Rimu niso jemali resno.

Sicer pa so bili glavni dejavniki pri zadevi Luther (*causa Lutheri*) na državnem zboru: Martin Luther, cesar Karel V., saški knez Friderik Modri ter poseben papežev odposlanec Hieronim Aleandro. Čeprav je vsak od imenovanih odšel iz državnega zbora s svojo »zmago«, je bil dejanski zmagovalec Martin Luther, ki je dosegel dotlej neviden uspeh že s tem, da je na državnem zboru nastopil, da ni preklical obsojenih tez in da se je lahko s cesarjevo zaščito vrnil v Wittenberg. Res je svoje temeljne reformne spise objavil že leta 1520, vendar se je pot reformaciji odprla šele sedaj. Na povratku »ugrabljen« se je lotil prevoda *Svetega pisma* v nemščino, ki je postalo edino priznana verska osnova, v prevod pa je vtikal svojo teologijo. Za sporočilo vere je uporabil domač, nemški jezik. To je demonstriral že v državnem zboru, kjer je govoril najprej nemško in šele nato, za tiste, ki nemško niso razumeli, kot na primer cesar in papežev legat Aleandro, v latinščini. V nemščini so prenašali dogajanje v državnem zboru tudi letaki (nem. *Flugschriften*) na ulici.

Za Luthra na prvi pogled zaključek državnega zbora ni bil ugoden, saj je wormški edikt, ki ga je cesar podpisal 26. maja, datiran pa je bil z 8. majem, kot akt cesarja in ne kot sklep državnega zbora, uzakonil Luthrovo obsodbo. Edikt je izdelal legat Aleandro, sodeloval pa je tudi kasnejši Trubarjev učitelj Peter Bonomo. Vendar edikt za Luthra ni imel usodnih posledic, ker cesar edikta ni poslal v deželo Saško in ga posledično knezu Frideriku ni bilo treba razglasiti, tako da tam, kjer je »krivoverec« bival, edikt ni veljal. S tem pa je bilo Luthru omogočeno nadaljnje delo tako verskega reformatorja kot tudi univerzitetnega profesorja na univerzi v Wittenbergu, ki je postala osrednja ustanova za izobraževanje reformatorjev Luthrove smeri.

*Ključne besede:* wormški edikt, Friderik Modri, Karel V., Hieronim (Giolamo) Aleandro, Albrecht Brandenburški

### **On the 500<sup>th</sup> Anniversary of Luther's Appearance at the Diet of Worms**

Following the publication of Luther's theses on 31 October 1517, the Diet of Worms was the next fundamental step in the reform movement of the 16<sup>th</sup>-century European Christianity. In the "Holy Roman Empire," the way was opened for further religious and new institutional development in the previously unified church, culminating in the Peace of Augsburg in 1555, which granted individual rulers of political units in the country, princes, prince-bishops etc. the right to decide on the religion of their Catholic and Lutheran subjects.

The immediate cause of "Worms 1521" and the consequent "Edict of Worms" were two papal bulls addressed to Luther. The first, *Exsurge Domine* from 1520, threatened him with excommunication unless he recanted almost one half of the theses published in 1517. Luther responded by proclaiming the pope the Antichrist, although he had until then somewhat avoided criticising him, and publicly burned the bull in December of the same year. *Exsurge Domine* was followed in January 1521 by the bull *Decet Roma-*

*num Pontificem* excommunicating Luther, which also meant death sentence and exile from the state.

According to the established doctrine and practice the execution of the sentence would follow automatically. This doctrine was rejected by Frederick the Wise, Elector of Saxony, who was not convinced by the arguments about Luther's "heresy" and demanded judgement by domestic experts and authorities. He had his University of Wittenberg in mind, which firmly defended Luther's views. Frederick the Wise reached the agreement with Emperor Charles that "the case of Luther" would be discussed at the Diet, and that Luther was guaranteed safe arrival in Worms and return to Wittenberg. Luther appeared before the Diet on April 17 and 18. The party representing Luther's conviction gave him only the option of renouncing the convicted theses, which is why he requested more time for reconsideration and was granted the emperor's personal permission. The next day, on April 18, Luther performed brilliantly, to which the emperor personally responded on April 19. Thus, Emperor Charles and the monk Luther literally stood opposite each other at the Diet, in front of the highest representatives of the state, which was previously completely unimaginable. Both presented their religious perceptions and understandings, referring to their own conscience. They were in a very unequal position not only as emperor and monk; it was a much more sensitive matter, since the emperor was religiously "free" while Luther was a validly convicted and excommunicated "heretic".

The case of Luther at the Diet was far from solely religious in nature, but rather a reflection of the broader socio-religious situation at the turning point in history. The conflict culminated in the contradictions between "cultural" Rome and barbaric "Germanism", as perfectly illustrated by the correspondence of the papal nuncio, Girolamo Aleandro the elder. The great understanding for Luther's resistance to Rome was supported at the Diet by decades-old German complaints (*gravamina*) debated at Diets, which were not taken seriously in Rome.

The most notable figures in the case of Luther (*causa Lutheri*) at the Diet were: Martin Luther, Emperor Charles V, Elector of Saxony Frederick the Wise, and the papal nuncio Girolamo Aleandro the elder. Although at the end of the Diet each of them was "victorious" in one way or another, the actual winner was Martin Luther, who achieved unprecedented success only by appearing before the Diet, not renouncing the convicted theses and being able to return to Wittenberg under the emperor's protection. It is true that he published his fundamental reform writings as early as 1520, but the door for the Reformation has only now opened. After Luther was "abducted" on his way back, he undertook the translation of the Bible into German, which became the only recognized religious basis, and he incorporated his theology into the translation. He used his native, German language to communicate the faith. This was already demonstrated at the Diet, where he spoke first in German and only then in Latin for those who did not understand German, e.g. the emperor and the papal nuncio Aleandro. Pamphlets (*Flugschriften*) handed out in the streets also reported about the events at the Diet in German.

At first glance, the conclusion of the Diet was not favorable for Luther. The Edict of Worms, dated May 8 and signed by the emperor on May 26, as an act of the emperor and not as a resolution of the Diet, legitimized Luther's conviction. The edict was drafted by the nuncio Aleandro, and partly also by Peter Bonomo, later Trubar's teacher. However, the edict did not have fatal consequences for Luther, because the emperor did not send it to the province of Saxony; consequently Frederick, Elector of Saxony, did not have to declare it, so the edict did not apply where the "heretic" lived. This, in turn, enabled Luther to continue working as both a religious reformer and a university professor at the University of Wittenberg, which became a central institution for the education of Lutheran reformers.

*Keywords:* Edict of Worms, Frederick the Wise, Charles V., Girolamo Aleandro the elder, Albert of Brandenburg

### **Zum 500. Jahrestag von Luthers Auftritt auf dem Reichstag zu Worms**

Nach der Veröffentlichung von Luthers Thesen am 31. Oktober 1517 stellt der Reichstag zu Worms den nächsten grundlegenden Schritt in der Reformbewegung des europäischen Christentums des 16. Jahrhunderts dar. Dadurch wurde im „Heiligen Römischen Reich“, der Weg frei für eine religiöse Weiterentwicklung und eine neue institutionelle Entwicklung in der bisher einheitlichen Kirche. Der Höhepunkt wurde mit dem Augsburger Religionsfrieden von 1555 erreicht, der den einzelnen Landesherren, Fürsten, Fürstbischöfen usw. das Recht zuerkannte, über die Religion der Untertanen zu entscheiden und festzulegen, ob sie nach der katholischen Lehre oder dem lutherischen Bekenntnis leben sollten.

Der unmittelbare Anlass für „Worms 1521“ und für das darauffolgende „Wormser Edikt“ waren zwei an Luther gerichtete päpstliche Bullen. In der ersten Bannandrohungsbulle *Exsurge Domine* aus dem Jahr 1520 wurde Luther zum Widerruf von knapp der Hälfte seiner 1517 veröffentlichten Thesen aufgefordert, worauf Luther den Papst, über den er bisher keine direkte Kritik geäußert hatte, zum Antichristen erklärte und die Bulle im Dezember desselben Jahres öffentlich verbrannte. Der Bannbulle von 1520 folgte im Januar 1521 eine zweite Bulle *Decet Romanum Pontificem*, mit der Luther exkommuniziert wurde, was das Todesurteil und die Reichsacht bedeutete.

Gemäß der damaligen Auffassung und Praxis sollte automatisch die Vollstreckung des Urteils erfolgen. Doch diese Auffassung wurde vom Kurfürsten von Sachsen, Friedrich dem Weisen, nicht geteilt. Ihn überzeugten die Argumente zu Luthers Häresie nicht und er forderte das Urteil der sächsischen Sachverständigen und der heimischen Instanz. Er hatte seine Universität zu Wittenberg vor Augen, die Luthers Ansichten fest verteidigte. Bei Kaiser Karl erreichte er, dass der Fall Luther (*Causa Lutheri*) zu den zu verhandelnden Punkten des Reichstags wurde und dass der Kaiser Luther eine sichere Ankunft in Worms und eine Rückkehr nach Wittenberg garantierte. Luther sprach am 17. und 18. April vor dem Reichstag. Die Partei, die sich für Luthers Verurteilung einsetzte,

räumte Luther lediglich die Möglichkeit ein, seine umstrittenen Thesen zu widerrufen; daraufhin wurde ihm vom Kaiser eine eintägige Bedenkfrist gewährt. Am nächsten Tag, dem 18. April, folgte der großartige Auftritt Luthers, worauf der Kaiser am 19. April persönlich eine Antwort gab. So standen sich Kaiser Karl und der Mönch Luther buchstäblich gegenüber. Und dies auf dem Reichstag, vor der höchsten Reichsvertretung, was bis dahin völlig unvorstellbar gewesen war. Hier legte jeder der beiden Protagonisten seine eigenen religiösen Gefühle und Wahrnehmungen dar, wobei er sich auf das eigene Gewissen berief. Sie waren in einer sehr ungleichen Lage, nicht nur als Kaiser und Mönch, sondern in einer viel schwierigeren Angelegenheit, nämlich der Kaiser als religiös „frei“ und Luther als ein rechtskräftig verurteilter und exkommunizierter „Ketzer“.

Die *Causa Lutheri* auf dem Reichstag zu Worms war keineswegs rein religiöser Natur, sondern es spiegelten sich darin umfassendere gesellschaftlich-religiöse Zustände einer Wendezeit. Die Auseinandersetzung kulminierte im Konflikt zwischen dem „kulturellen“ Rom und einem barbarischen „Germanentum“, was aus der Korrespondenz des päpstlichen Gesandten Hieronymus Aleander deutlich hervorgeht. Zum großen Verständnis für Luthers Widerstand gegen Rom trugen im Reichstag auch etliche jahrzehntealte deutsche Beschwerden (*Gravamina nationis germanicae*) bei, die im Reichstag diskutiert, jedoch in Rom nicht ernst genommen wurden.

Und so kam es dazu, dass zu den Hauptakteuren im Fall Luther auf dem Reichstag zu Worms Martin Luther, Kaiser Karl V., der sächsische Kurfürst Friedrich der Weise und der päpstliche Sondergesandte Hieronymus Aleander gehörten. Obwohl jeder der Protagonisten auf dem Reichstag zu Worms seinen eigenen „Sieg“ feierte, war der eigentliche Gewinner Martin Luther, der einen beispiellosen Erfolg bereits dadurch erzielte, dass er auf dem Reichstag zu Worms auftrat, dass er seine Thesen nicht zurücknahm und dass ihm Kaiserschutz gewährt wurde, um nach Wittenberg zurückzukehren. Obwohl Luther seine grundlegenden Reformschriften bereits 1520 veröffentlichte, war der Weg zur Reformation erst jetzt geebnet. Der auf der Rückreise „entführte“ Luther nahm sich daraufhin die Übersetzung der Bibel ins Deutsche vor, die zur einzigen anerkannten religiösen Grundlage wurde, und er ließ seine Theologie in die Übersetzung einfließen. Um seinen Glauben zu vermitteln, bediente er sich seiner deutschen Muttersprache; ihre Bedeutung demonstrierte er bereits auf dem Reichstag zu Worms, als er zuerst Deutsch sprach und erst danach, für diejenigen, die kein Deutsch verstanden, wie z. B. der Kaiser und der Papstlegat Aleander, auf Lateinisch. Auf Deutsch wurden auch die Flugblätter und -schriften gedruckt, die auf der Straße verteilt wurden und über das Geschehen zu Worms informierten.

Auf den ersten Blick war der Ausgang des Reichstages für Luther ungünstig, da das vom Kaiser am 26. Mai unterzeichnete und auf den 8. Mai datierte Wormser Edikt, das aber ein Akt des Kaisers und kein Beschluss des Reichstags war, Luthers Verurteilung legitimierte. Das Edikt wurde vom Legaten Aleander verfasst, bei dem Entstehen des Textes nahm aber auch der spätere Lehrer Trubars, Peter Bonomo, teil. Doch hatte das Edikt für Luther keine fatalen Folgen, da es vom Kaiser nicht nach Sachsen übersandt wurde und der sächsische Kurfürst folglich nicht daran gebunden war, die Reichsacht

über Luther in Sachsen zu verhängen. Somit konnte der „Ketzler“ in Sachsen unbehelligt verbleiben, da das Edikt dort nicht in Kraft trat. Dies wiederum ermöglichte es Luther, sich sowohl als Reformator als auch als Professor an der Universität zu Wittenberg zu betätigen, die zu einer zentralen Einrichtung für die Ausbildung von Reformatoren der lutherischen Ausrichtung wurde.

Schlüsselwörter: Wormser Edikt, Friedrich der Weise, Karl V., Hieronymus Aleander (Girolamo Aleandro), Albrecht von Brandenburg

UDC 811.112.2“15“:929Luther M.  
811.163.6“15“:929Trubar P.

*Fanika Krajnc-Vrečko*

### **Jezik kot posoda Duha pri Luthru in Trubarju**

Razprava osvetljuje pojmovanje oziroma razumevanje narodnega jezika dveh pomembnih osebnosti reformacije 16. stoletja, in to nemškega reformatorja Martina Luthra ter slovenskega protestanta in najpomembnejšega reformatorja Primoža Trubarja. Obe avtorjema jezik služi kot osnovno orodje za oznanjevanje evangelija, pri čemer evangelij prevajata v materni jezik. To uresničujeta s prevajanjem *Biblije* in vsak na svoj način utemeljujeta rabo maternega jezika kot sredstva, po katerem se uteleša Božji Duh. Tako Luther kot Trubar utrjujeta biblično besedilo v novodobnih evropskih jezikih, in to Luther v novi visoki nemščini, Trubar pa v slovenskem jeziku, ki se do njegovih tiskanih besedil poprej ni pojavljal v knjigah. Oba avtorja sta izdelala vsak svoj jezikovni program, ki ju je mogoče vzporejati ter iz njiju prepoznati jezikovni nazor obeh protestantov, ki temelji na spoznanju, da se je Bog poslužil jezikov, ko je hotel, da se evangelij širi med vse ljudi.

*Ključne besede:* Martin Luther, Primož Trubar, *Biblija*, prevajanje, jezikovni nazor, teološka antropologija

### **Luther and Trubar's View on Language as the Vessel of the Spirit**

The discussion sheds light on the conception or understanding of the national language of two prominent personalities of the 16<sup>th</sup>-century Reformation: the German reformer Martin Luther and the Slovene Protestant and most important reformer Primož Trubar. For both authors, language serves as a basic tool for preaching the gospel in their mother tongues. They accomplish this by translating the Bible, and they each in their own way justify the use of the mother tongue as the means through which the Spirit of God is embodied. Both Luther and Trubar consolidate the biblical text in early modern European languages: Luther in the New High German and Trubar in the

Slovene language, which had not appeared in books until the publication of his printed texts. Both authors developed their own language programme that can be compared and from which both Protestants' view on language can be discerned, which was based on the realization that God used languages when he wanted the gospel to spread among all people.

*Keywords:* Martin Luther, Primož Trubar, Bible, translating, view on language, theological anthropology

### **Sprache als Gefäß des Geistes bei Luther und Trubar**

Die Abhandlung beleuchtet die Auffassung von Nationalsprache bei zwei bedeutenden Persönlichkeiten der Reformation des 16. Jahrhunderts, nämlich bei dem deutschen Reformator Martin Luther und dem slowenischen Protestanten und wichtigsten slowenischen Reformator Primož Trubar. Die Sprache dient beiden Autoren als grundlegendes Werkzeug der Verkündigung des Evangeliums, das sie durch die Bibelübersetzung in ihre jeweilige Muttersprache übertragen. Der Gebrauch der Muttersprache als Mittel, durch das der Geist Gottes sich verkörpert, wird von jedem der beiden Reformatoren auf eigene Art und Weise gerechtfertigt. Sowohl Luther als auch Trubar verankern den biblischen Text in den modernen europäischen Sprachen, Luther im Neuhochdeutschen und Trubar in der slowenischen Sprache, welche bis zu seinen gedruckten Texten noch nicht in Büchern aufgetaucht war.

Die beiden Autoren haben eigene, vergleichbare Sprachprogramme, welche miteinander vergleichbar und aus denen die Sprachansichten beider Protestanten zu erkennen sind. Sie gründen auf der Erkenntnis, dass Gott sich der Sprachen bediente, um das Evangelium unter allen Menschen zu verbreiten.

*Schlüsselwörter:* Martin Luther, Primož Trubar, Bibel, Übersetzung, Sprachansicht, theologische Anthropologie

*Prevod povzetkov v angleščino: Višnja Jerman*  
*Prevod povzetkov v nemščino: Tanja Žigon*  
*Bibliografska obdelava: Helena Lemut*



## AVTORJI TE ŠTEVILKE

**dr. Emidio Campi**, cerkveni zgodovinar, direktor Inštituta za zgodovino švicarske reformacije univerze v Zürichu, v pokoju

**Matjaž Črnivec**, generalni tajnik Svetopisemske družbe Slovenije

**dr. Cvetka Hedžet Tóth** (†), redna profesorica za ontologijo in metafiziko na Filozofski fakulteti Univerze v Ljubljani

**dr. Marko Kerševan**, redni profesor za sociologijo religije na Filozofski fakulteti Univerze v Ljubljani, v pokoju

**dr. Vanja Kočevar**, znanstveni sodelavec Zgodovinskega inštituta Milka Kosa ZRC SAZU

**dr. Fanika Krajnc-Vrečko**, vodja Teološke knjižnice mariborske enote Teološke fakultete Univerze v Ljubljani, v pokoju

**dr. Zorica Kuburić**, redna profesorica za sociologijo religije na Filozofski fakulteti Univerze v Novem Sadu

**dr. Vincenc Rajšp**, nekdanji direktor Slovenskega znanstvenega inštituta na Dunaju

**dr. Karl W. Schwarz**, izredni profesor na Evangeličanski teološki fakulteti Univerze na Dunaju, ministrski svetnik na uradu za bogočastje avstrijskega Zveznega ministrstva za pouk, umetnost in kulturo

**Dušan Voglar**, glavni urednik Enciklopedije Slovenije, v pokoju

NAŠI PODPORNICI



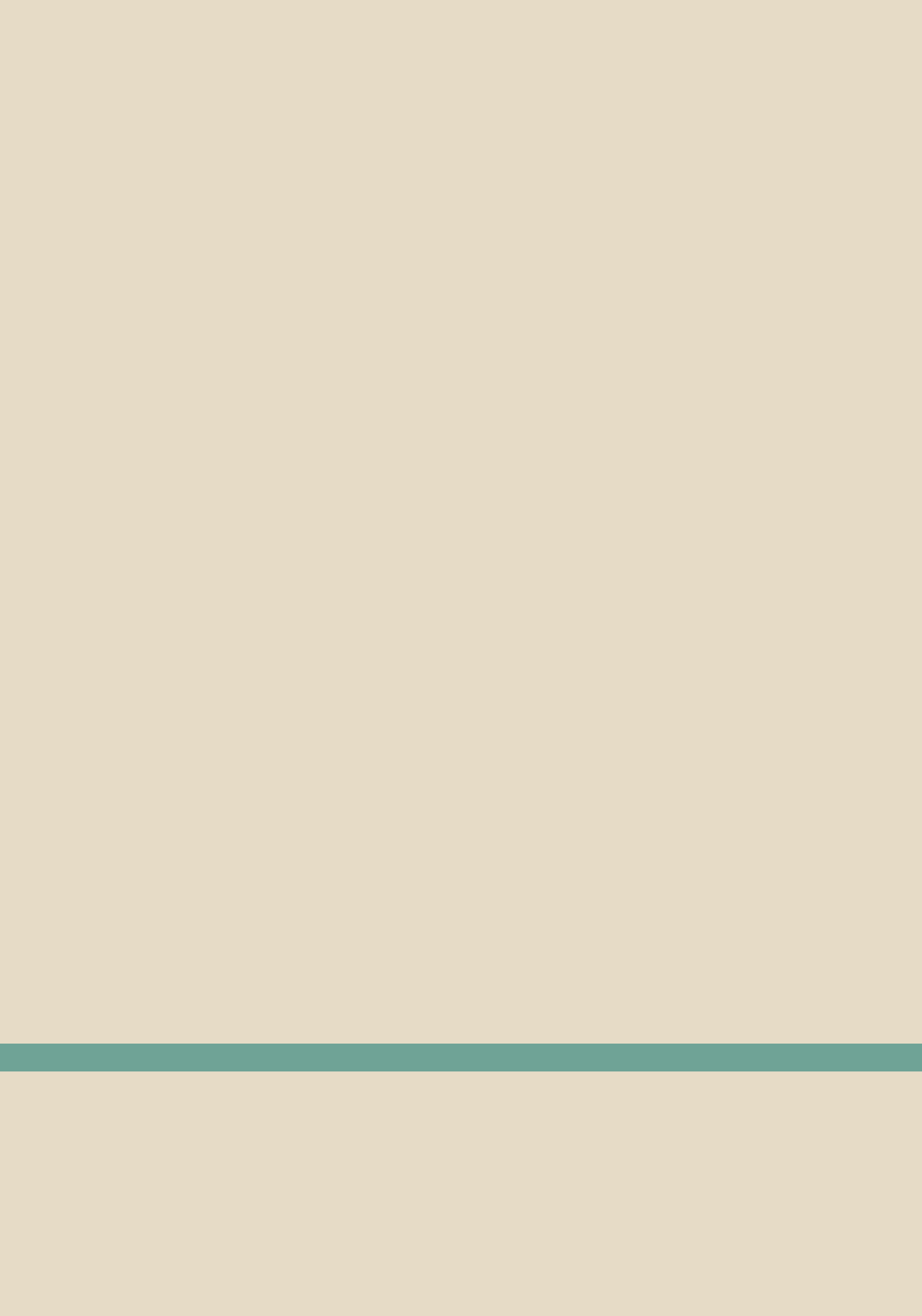


E N E R G I J A

**PETROL**

**Energija za življenje**





*[Z] vidika verskih skupnosti, ki imajo za svoje poslanstvo, da oznanjajo evangelij vsem ljudstvom, je proces konverzije, spreobračanja, nekaj legitimnega. Ker pa pomeni opustitev starega sistema in izbiro novih ciljev, to ne more pustiti ravnodušnih skupnosti, ki v tem procesu izgubljajo. Krščanstvo je zgodovinsko zraslo iz razmerja med svobodo, da se izbere Kristusov nauk in pripravljenostjo, da se ostane v tako izbrani cerkvi.*

*Zorica Kuburić*

# STATI INU OBSTATI

REVĪJA ZA VPRAŠANJA PROTESTANTIZMA

ELEKTRONSKA IZDAJA

ISSN 2590-9754



9 772590 975006