

# STATI INU OBSTATI

REVĪJA ZA VPRAŠANJA PROTESTANTIZMA



## IZ VSEBINE

### **Gorazd Andrejč**

Religijski moralni jeziki,  
sekularnost in (ne)pravičnost

### **Žiga Oman**

Medkonfesionalno sobivanje  
v Podravju v času protireformacije

### **Marjana Dolšina Delač**

70-letnica Trubarjevega  
spomenika na Rašici in javni  
spomeniki na Velikolaškem

### **Vincenc Rajšp**

Protestantizem na Slovenskem  
v 19. stoletju in knjiga o Trubarju  
iz leta 1861

### **Peter Kovačič Peršin**

Solovjov o pomenu protestantizma

ISSN 2590-9754  
DECEMBER 2021

**34/21**

# STATI INU OBSTATI

REVĪJA ZA VPRAŠANJA PROTESTANTĪZMA

ISSN 2590-9754

# STATI INU OBSTATI

REVIJA ZA VPRAŠANJA PROTESTANTIZMA



## **Izdajata**

### **Slovensko protestantsko društvo Primož Trubar**

Beethovnova ulica 9, 1000 Ljubljana  
predstavnik: Matjaž Gruden

### **Univerza na Primorskem**

Titov trg 4, 6000 Koper  
predstavnica: dr. Klavdija Kutnar

### **Glavni urednik**

dr. Marko Kerševan

### **Uredniški odbor**

dr. 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

**34/2021**

# 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

December 2021

ISSN 1408-8363 (tiskana izdaja)

ISSN 2590-9754 (elektronska izdaja)

[https://doi.org/10.26493/2590-9754.17\(34\)](https://doi.org/10.26493/2590-9754.17(34))

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

	215	<i>Marko Kerševan</i> : Beseda urednika
RAZPRAVE, ŠTUDIJE, PAPERS	223	<i>Gorazd Andrejč</i> : Religiozni moralni jeziki, sekularnost in hermenevtična nepravilnost <i>Religious Moral Languages, Secularity, and Hermeneutical Injustice</i>
	247	<i>Žiga Oman</i> : Medkonfesionalno sobivanje v zgodnjenovoveškem Podravju: primer protestantske dekliške šole Ane Totting v času protireformacije <i>Confessional Coexistence in Early Modern Podravje: The Case of Anna Totting's Protestant School for Girls during the Counter-Reformation</i>
	273	<i>Marjana Dolšina Delač</i> : Javni spomeniki na Velikolaškem: ob sedemdeseti obletnici postavitve spomenika Primožu Trubarju na Rašici <i>Public Monuments in Velike Lašče and Its Surroundings: On the Occasion of the Seventieth Anniversary of the Monument to Primož Trubar in Rašica</i>
	301	<i>Vincenc Rajšp</i> : Protestantizem na Slovenskem v prvih šestih desetletjih 19. stoletja <i>Protestantism in the Slovene Lands in the First Six Decades of the 19<sup>th</sup> Century</i>
ŠTUDIJSKI VEČERI	329	Študijski večeri 2020/2021
	331	<i>Milena Mileva Blažič</i> : Verski motivi v pravljicah Oscarja Wilda
BILO JE POVEDANO	355	Vekoslav Grmič (1923–2005) o Luthrovi teologiji
RAZGLEDI, VPOGLEDI	383	<i>Peter Kovačič Peršin</i> : Solovjov o pomenu protestantizma

	401	<i>Karl W. Schwarz: Fresach/Breze – kraj spomina in premisleka cerkvene zgodovine</i>
KRONIKA	407	<i>Igor Grdina: Svoje-glavi človek</i>
	411	Govor ministra dr. Vaska Simonitija ob dnevu reformacije 2021
POVZETKI	415	Povzetki, Synopses, Zusammenfassungen
AVTORJI	427	Avtorji te številke

## BESEDA UREDNIKA

MARKO KERŠEVAN

S številko, ki je pred vami, revija zaključuje svoj sedemnajsti letnik in vstopa v osemnajsto leto izhajanja – glavni urednik pa v osemdeseto leto svojega življenja ... Ob tej letnici se ne more izogniti ugotovitvi/spoznanju, da je osemnajsto leto tradicionalno dojeto kot čas dosežene »polnoletnosti«, čas odraslosti in samostojnosti, predvsem pa spoznanju, da je 17, 18 let že več kot (ne)spodobno dolga doba za položaj glavnega urednika ...

Ko z revijo tako zaključujem(o) neko obdobje, je prav, da se v mislih povrnemo na njen začetek in da tokratno, nekoliko daljšo, *Besedo urednika* začnemo s prvimi besedami prve *Besede urednika* v št. 1-2.

Tako je bilo takrat zapisano, tako smo takrat označili okvir in izziv za prvo slovensko »revijo za vprašanja protestantizma«:

Protestantizem – sam raznolik – obstaja na Slovenskem na različne načine in tako tudi vprašanja, ki so povezana z njim.

Obstaja kot (spomin na) dejstvo, da so s protestantizmom 16. stoletja nerazdružno povezane prve spodbude in sam začetek slovenskega knjižnega jezika in slovenske književnosti. Prav slovenski (knjižni) jezik pa se je kasneje uveljavil kot glavni vir in sredstvo za narodno povezovanje, za oblikovanje slovenske narodne identitete. Nove možnosti, nova tveganja, nove nevarnosti in novi izzivi za slovensko narodno povezanost in identiteto, ki jih prinaša slovenska nacionalna država in njena vključitev v Evropsko unijo, kličejo po ponovnem premisleku teh zvez in vprašanj.

Obstaja v različnih cerkvah, ki so izšle iz protestantske reformacije 16. stoletja; v prvi vrsti in najbolj množično v Evangeličanski cerkvi, ki je v Prekmurju tudi edina uspela ohraniti kontinuiteto z začetki protestantizma na Slovenskem.

Obstaja kot duh protesta proti verskim in duhovnim, pa tudi kulturnim in političnim monopolom oziroma prizadevanjem zanje – ne le s strani Rimskokatoliške cerkve.

Obstaja v prispevkih in posledicah protestantskega krščanstva pri nastanku značilnosti modernih družb in zahodne civilizacije: modernega individualizma, modernih znanosti in tehnologij, moderne narodne zavesti in nacionalizma ...

Obstaja slednjič v stalni možnosti in izzivu krščanskega verovanja na protestantski način – znotraj in zunaj protestantskih cerkva –, da se pri iskanju odgovora na vedno nove variacije navsezadnje vedno istih eksistencialnih človekovih vprašanj vedno znova vrača k izvorom krščanske vere z vedno novim premislekom reformacijske smernice: samo po *Pismu*, samo po veri, samo po milosti, samo po Kristusu.

Vprašanje protestantizma tako niso samo vprašanja protestantizma, so tudi vprašanja narodne in evropske identitete, civilizacijska in kulturna vprašanja. Eksistencialna vprašanja, civilizacijska in kulturna vprašanja, narodna vprašanja in vprašanja evropskega združevanja so tudi vprašanja protestantizma. Ne sicer vsa in ne v vsem: če kaj, potem je izključljivost in »totalitarnost« v človeških zadevah nekaj tujega protestantizmu.

Vodilo in spodbujalo nas je prepričanje, da protestantizem na Slovenskem ni le zadeva zgodovinsko oddaljenega 16. stoletja, ali le stvar geografsko obrobne Prekmurja, ali le skrb neznatne verske ali kako drugače opredeljene manjšine, ampak da je prav zaradi povezanosti (posledic) svojih različnih načinov obstoja za slovenski prostor in njegove ljudi nekaj, kar zasluži in zahteva pozornost ter skrb kot pomembna sestavina sodobne slovenske »identitete«. Upoštevanje tega je narekovalo nujno *interdisciplinarnost/multidisciplinarnost* revije in obravnavanje vprašanj protestantizma na različnih ravneh. Ob sedanjem *znanstveno-raziskovalnem prizadevanju in objavljanju* je bilo potrebno ohranjati in obnavljati spomin na tisto, kar je *že bilo povedanega* in na (*portrete*)



ljudi, ki so to povedali; neposredno skrbeti (ali spodbujati) za *prevode* in objavlanje temeljnih protestantskih besedil ter temeljnih strokovnih besedil o protestantizmu; nuditi in spodbujati *razgleda in vpogleda* v konkretno dogajanje v preteklosti in sedanjosti v slovenskem ter širšem prostoru, beležiti *kroniko* pomembnih dogodkov, spodbujati razpravo o protestantskih vidikih in pogledih ob različnih temah na srečanjih ter *študijskih večerih*.

Ko sva s tedanjim odgovornim urednikom Dušanom Voglarjem ob desetletnici izhajanja revije v *Besedi urednika* številke 19-20/2014 prvič pregledala prehojeno pot, sva lahko ugotovila, da je revija »stala in obstala«, delovala in ne zastala, v začrtanih okvirih in smereh. Uspela je vključiti različne stroke in pisati na različnih ravneh ter z različnih zornih kotov. Danes bi lahko takratno oceno ponovili in dodatno dokumentirali. Žal bi lahko ponovili tudi nekatere takratne (samo)kritične ocene, zapisane in nezapisane, predvsem ob težavah pri pridobivanju širšega kroga sodelavcev. Lahko pa vendarle opozorim na nove dosežke v tej smeri. Revija že nekaj časa izhaja dvakrat letno in ne več kot *Jahrbuch/* almanah dvojnih števil. Pridobili smo ugleden in dejaven mednarodni svet, predvsem pa smo pridobili uglednega znanstvenega soizdajatelja, Univerzo na Primorskem in njeno založbo; revija je zdaj v celoti in sproti dostopna tudi na spletu založbe, kot znanstvena revija smo uvrščeni tudi na prvi mednarodni indeks za humanistične in družbene vede.

Od vsega začetka se v uredništvu zavedamo, da so protestantizem in »vprašanja protestantizma« deležni pozornosti in obravnave tudi v drugih revijah in publikacijah, v znanstvenih in strokovnih revijah za zgodovino, filozofijo, teologijo, sociologijo, umetnostno zgodovino, etnologijo in kulturno antropologijo, slovenistiko, jezikoslovje ... , tudi v publikacijah samih protestantskih (ali drugih) cerkva in njihovih ustanov. Objav in objavlanja v *Stati inu obstati* ne razumemo kot »konkurenco« ali nadomestek za objavlanje v njih. Nasprotno, potrebno in zaželeno je, da je takih objav v različnih revijah čim več. Objave v naši reviji so (bile) ob različnih temah včasih pionirske, v vzpodbudo raziskavam in objavam v specializiranih »monodisciplinarnih« ali verskih revijah; včasih, večkrat, pa so (in naj bi bile) izraz in pokazatelj že po-

tekajočih raziskav ter z njimi povezanih objav v zanje relevantnih strokovnih publikacijah.

Objave v naši interdisciplinarni/večdisciplinarni reviji naj bi posameznim strokam, njihovim raziskovalcem in bralcem pokazale, kaj se pri obravnavanju protestantizma dogaja v drugih strokah (in na drugih ravneh), pokazale naj bi na (z)možnosti, izzive in omejitve, ki jih posamezne stroke pomenijo za druge stroke. Predvsem pa naj bi pri raziskovalcih in bralcih preprečevale ohranjanje ali nastajanje vtisa, da je protestantizem samo to in samo tako, kot ga vidijo in obravnavajo posamezne stroke (in analogno: kot ga vidijo in predstavljajo posamezne cerkve ali kot je dojet ter poznan v posameznih okoljih in obdobjih). V sedanjem slovenskem okolju naj bi tako predvsem poizkušale presežati predsojdek, da je protestantizem na Slovenskem v glavnem stvar davnega 16. stoletja, ali samo stvar prekmurskega geografskega obrobja, ali samo »notranja« zadeva nekih (pri nas) manjšinskih cerkva ali celo »sekt«, ali samo vidik nekih (stran)poti zahodne kulture in civilizacije, nekaj samo zgodovinsko (ne)zanimivega ali samo modno aktualnega, nekaj zgolj tujega ali nekaj zgolj slovensko pomembnega zaradi vloge pri nastanku slovenskega knjižnega jezika v specifičnih slovenskih razmerah.

Mislím, da lahko rečemo, da se tudi tokratna številka dobro vključuje v ta prizadevanja. *Razprave, študije* začena aktualna filozofsko-teološka razprava Gorazda Andrejča o *razmerjih med moralnimi načeli in religijami v razmerah sodobnega verskega ter kulturnega pluralizma* (tudi znotraj posameznih družb), o *potrebnosti sekularnega javnega moralnega diskurza*, saj je ta najboljša in najbolj demokratična pot do upoštevanja in spoštovanja verske svobode. Avtor pri tem reafirmira misel Jeffreya Stouta z univerze v Princetonu, ki je (podobno kot v Nemčiji Habermas) utemeljeval stališče, da je za sožitje ljudi v modernih družbah potrebno vzajemno, »dialoško« prizadevanje pripadnikov različnih religij in ateistov, pri čemer potreba/zahteva po razumevanju drugih in lastnem samoomejevanju ne more biti naslovljena le na pripadnike posameznih religij ali le na ateiste/neverujoče, temveč zavezuje vse strani. (Razprava je nastala v okviru raziskav o medreligijskem dialogu in o radikalizaciji ter nasilnem ekstremizmu, ki jih je sofinancirala ARRS;

objavljena je bila tudi v angleščini, v zborniku *Past and Present Political Theology*, Routledge 2020).

Žiga Oman zgodovinsko dokumentirano obravnava *protireformacijo v Podravju* (Mariboru in Ptujju) in na osnovi tudi novih virov pokaže, kako je konkretno socialno okolje nekih krajevnih skupnosti s svojimi notranjimi odnosi, hierarhijami in soodvisnostmi vplivalo na (*ne*) uresničevanje uradnih oblastnih in cerkvenih protireformacijskih usmeritev, konkretno, kako jih je življenjsko »mehčalo« in zaviralo pri realizaciji; pri tem posebej izpostavi in dokumentira vlogo žensk. Seveda pa lahko v drugih obdobjih in okoljih notranji socialni odnosi in delitve tudi pospešujejo in radikalizirajo uresničevanje uradne politike, če se ta ujema z danimi socialnimi delitvami in interesi.

Umetnostna zgodovinarka Marjana Dolšina Delač v svojem prispevku prikazuje, kako je po dolgem času ignoriranja in nasprotovanja *Primož Trubar pred sedemdesetimi leti* dobil svoj prvi spomenik tudi na domači Rašici ter kakšen pomen imajo *Trubarjeva in druga spominska obeležja* na velikolaškem področju, tako bogatem z ustvarjalci slovenske literature. Vincenc Rajšp se tokrat kot zgodovinar posveča navzočnosti in dojetanju protestantizma na Slovenskem v prvi polovici 19. stoletja. Ob prelomnem Slomškovem (katoliškem) priznanju pomena Trubarja in njegovih za slovenski jezik tako rekoč na novo odkrije in prikaže knjigo nemškega evangeličanskega avtorja *Wilhelma Sillema* z Gradiščanskega o Trubarju iz leta 1861, ki je s svojim bogato dokumentiranim prikazom dela slovenskih protestantov oznanila začetek preloma v njihovem poznavanju in vrednotenju v širši javnosti.

V rubriki *Študijski večeri* objavljamo prispevek Milene Mileve Blažič o *pravljicah Oscarja Wilda*, ki je bil predstavljen na zadnjem predavanju Študijskih večerov februarja 2020, preden so bila ta prekinjena zaradi pandemije koronavirusa. Avtorica z njim nadaljuje vrsto prikazov verskih motivov v znanih pravljicah (bratov Grimm, Andersena ...).

Fanika Krajnc-Vrečko je za *Bilo je povedano* izbrala in predstavila dva starejša članka katoliškega škofa in teologa *Vekoslava Grmiča*, ki sta bila objavljena ob 500-letnici rojstva Martina Luthra leta 1983. *Grmičev prikaz in ovrednotenje Luthrove teologije* sta v sozvočju z »odprtostjo«

do protestantskega krščanstva na II. vatikanskem koncilu (1962–1965) in pri njegovih vodilnih teologih (glej v tej zvezi zapis Karla Bartha *Ad limina apostolorum*, preveden v *Stati inu obstati* 14, 28/2018) ter z usmeritvijo uradnega Vatikana papeža Frančiška ob 500-letnici reformacije.

*Razgledi, vpogledi* ponujajo v branje dva prispevka. Peter Kovačič Peršin predstavlja izbrane misli vplivnega in še danes odmevnega ruskega pravoslavnega misleca *Vladimira Sergejeviča Solovjova* (1853–1900) in opozarja na njegovo – nepričakovano? – *pozitivno vrednotenje (določnih vidikov) protestantizma*. Karl Schwarz v krajšem prispevku/predavanju predstavi in poudari pomen *muzeja (koroške) reformacije v Fresachu/Brežah* na avstrijskem Koroškem za globlje razumevanje koroške verske zgodovine in s tem za preseganje nemškonacionalne opredeljenosti/impregniranosti tamkajšnjih protestantov v nemško-slovenskih konfliktih. Muzej v Fresachu je ustanovil *Oscar Sakrausky* (1914–2006), tamkajšnji župnik in avstrijski evangeličanski škof, velik poznavalec slovenskega protestantizma; v muzej je na izpostavljeno mesto umestil najdene dokumente slovenske/Trubarjeve korenine protestantizma na Koroškem (glej Portret Sakrauskega v *Stati inu obstati* 2, 3-4/2006).

*Kronika* že tradicionalno zabeleži (na)govore ob vsakoletnih proslavah dneva reformacije: tokrat govor ministra za kulturo Vaska Simonitija na državni proslavi v Krškem in govor Igorja Grdine na svečanosti v evangeličanski cerkvi Primoža Trubarja v Ljubljani.

Naj se na koncu še enkrat vrnem k začetkom. Revija je svojo pot začela kot društveno glasilo, z zgolj društvenimi sredstvi iz članarine njenih članov in skromnih donacij, brez javnih sredstev, ki so sicer namenjena znanstveni in kulturni dejavnosti. Šele ko se je društvu pred petimi leti kot soizdajateljica pridružila Univerza na Primorskem, je revija lahko na javnih razpisih ARRS dobila namensko subvencijo za kritje dela stroškov pri izdajanju znanstvenih in strokovnih revij (seveda brez avtorskih honorarjev, ki jih revija – kot tudi druge znanstvene revije – že tako in tako ne izplačuje). Uspešno sodelovanje z Univerzo na Primorskem in njeno založbo še vedno traja, toda od lanskega leta je finančno revija spet na začetku: zaradi nenadoma in nespametno spremenjenega načina delitve sredstev za subvencije na zadnjem razpisu je ostala tako rekoč brez

subvencije, pri skromnih lastnih sredstvih društva in Založbe UP. Da smo v letošnjem letu sploh lahko izšli – in da bomo lahko izhajali tudi v naslednjem letu –, se lahko zahvalimo in moramo *zahvaliti pokojnemu članu društva Albertu Majderju* in njegovi prav tako že pokojni ženi. Albert Majder, zdravnik po poklicu, je že v bolj gluhih časih za dediščino protestantizma na Slovenskem in že pred izhajanjem revije zavzeto ter skrbno zbiral, kar je bilo o njem »povedanega in preveč pozabljenega«, in to neutrudno objavljaj v *Primorskih srečanjih*, *Evangeličanskem koledarju*, *Evangeličanskem listu*, *Letopisu društva*. Pred smrtjo je pomemben del svojih prihrankov daroval društvu, ki/da nadaljuje z dejavnostjo, ki ji je za življenja posvetil toliko časa in energije. Če kdaj, je zdaj čas, da se mu javno zahvalimo vsaj s hvaležnim spominom.



## RELIGIOZNI MORALNI JEZIKI, SEKULARNOST IN HERMENEVTIČNA NEPRAVIČNOST<sup>1</sup>

**GORAZD ANDREJČ**

Fakulteta za teologijo in religiologijo, Univerza v Groningenu (Nizozemska)  
 g.andrejč@rug.nl

»Zmerni pragmatizem« Jeffreyja Stouta kot filozofski pristop k javnemu moralnemu diskurzu v versko pluralni družbi je naletel na mešane odzive nasprotnih strani razprave o sekularizmu. Medtem ko številni politični teologi in komunitaristi trdijo, da Stout preveč popušča sekularistom, se po drugi strani nekaterim sekularistom zdi njegov vključujoči pristop do verskih utemeljitev v javnem diskurzu preveč »teloški«. Pričujoči esej ponuja ponovni pregled in nadaljnjo analizo zmernega pragmatizma v luči nedavnega dela na področju epistemologije demokracije (zlasti interpretacije Deweyjeve vključujoče in eksperimentalne demokracije, kot jo je podala Elizabeth Anderson) ter etike diskurza, ki temelji na teoriji hermenevtične (ne)pravičnosti Joseja Medine. Trdim, da je Stoutova normativna vizija javnega moralnega diskurza prepričljiva le, če določena načela, ki jih Stout bodisi potrjuje bodisi predpostavlja – močno načelo verske svobode, demokratično načelo vključenosti in načelo reševanja sporov diskurzivno in ne nasilno –, postavimo v njeno središče in jih razvijemo bolj, kot jih je v svojem delu razvil sam Stout. To tudi pomeni, da prej omenjene teorije – zlasti Medinovo teorijo hermenevtične (ne)pravičnosti – uporabim za vprašanje, ki ga ne obravnavajo, namreč: kako je mogoče in treba različne verske jezike vključiti v javno moralno razpravo? Rezultat je nova in močnejša različica zmerne pragmatistične vizije javnega moralnega diskurza ter obnovljen argument za kvalificirano sekularnost takega diskurza.

*Ključne besede:* pragmatizem, religija, sekularizem, verska svoboda, etika

- 1 Raziskavo za ta članek ter naknadno urejanje njegovega prevoda je finančno podprla Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije (ARRS) na podlagi treh projektov: Medreligijski dialog – temelj za sožitje različnosti v luči migracij in begunske krize (ARRS J6-9393), Radikalizacija in nasilni ekstremizem: filozofski, sociološki in vzgojno-izobraževalni vidik (ARRS J7-9419) ter Ustvarjena bitja, ljudje, roboti: teologija stvarjenja med humanizmom in posthumanizmom (ARRS J6-1813).

**Religious Moral Languages, Secularity, and Hermeneutical Injustice**

As a philosophical approach to public moral discourse in a religiously plural society, Jeffrey Stout's "modest pragmatism" has received a mixed response from the opposite sides of the secularism debate. While many political theologians and communitarians claim that Stout concedes too much to the secularists, some secularists find Stout's inclusive approach towards religious reasonings in public discourse all too "theological." This essay offers a re-examination and a further analysis of modest pragmatism in the light of recent work in epistemology of democracy (especially Anderson's interpretation of Dewey's inclusive and experimental democracy), and discourse ethics based on Jose Medina's theory of hermeneutical (in)justice. I argue that Stout's normative vision of public moral discourse is persuasive only if certain principles which Stout either affirms or presupposes – a strong principle of religious freedom, a democratic principle of inclusion and a principle to settle disputes discursively and non-violently – are placed in its centre and developed further than they have been in Stout's own work. This also means that I apply the aforementioned theories – Medina's theory of hermeneutical (in)justice in particular – to the question which they do not address, namely: how can and should different religious languages be included in public moral deliberation? The result is a new and stronger variant of the modest pragmatist vision of public moral discourse, and a renewed argument for a qualified secularity of such discourse.

*Keywords:* pragmatism, religion, secularism, religious freedom, ethics

»Zmerni pragmatizem« Jeffreyja Stouta (Stout 1990, 249–265; 2004, 251–259) je kot filozofski pristop k javnemu moralnemu diskurzu v versko pluralni družbi naletel na mešane odzive z nasprotnih si strani razprave o sekularizmu. Na eni strani vplivni teologi in komunitaristični misleci trdijo, da Stout preveč popušča sekularistom. Stanley Hauerwas,<sup>2</sup> denimo, meni, da Stoutovi pritrditvi radikalni demokraciji manjka verodostojna – in za Hauerwasa bistvena – zakoreninjenost v teologiji, češ da Stout »želi ponoviti, kar jaz [sic!] govorim, ne da bi se spoprijel s teološkimi vprašanji, ki jih on ne bi rad vzel med svoja prepričanja« (Springs et al. 2010, 16). Po drugi strani se sekularistom Stoutov vključujoč pristop k religioznim razpravam v javnem diskurzu zdi preveč teološki. Med drugimi je Richard Rorty, Stoutov sopragmatist, nasprotoval Stoutovim trditvam, »da med demokratičnimi ustanovami in

2 Dva druga krščanska komunitarista, s katerima se Stout podrobneje sooči v *Democracy and Tradition*, sta Alasdair MacIntyre in John Milbank. Glej Stout 2004, 92–139.



religioznim prepričanjem ni inherentne napetosti«, in vztrajal, da naj bi bili »neteisti boljši državljani demokratičnih družb kot teisti« (Springs et al. 2010, 8).

Pričujoči esej izhaja iz prepričanja, da si Stoutov poskus posredovanja med politično teologijo krščanskih komunitaristov in liberalnimi podobami javnega diskurza – recimo v različicah Rortyja, Habermasa in Rawlsa<sup>3</sup> – zasluži ponovni pregled in dodatno analizo v luči novih raziskav v epistemologiji demokracije ter pragmatistične filozofije jezika. Skozi tak ponovni pregled bom predstavil, kar sledeč Stoutu imenujem »zmerna pragmatistična« vizija javnega moralnega diskurza. Soočil se bom s Stoutovim opisom, kako naj bi ta diskurz v zahodnih družbah deloval doslej, kar je še pomembnejše, pa je, da bom navdih črpal tudi iz nekaterih osrednjih značilnosti Stoutovega pristopa v normativnem smislu. Predlagal pa bom, da je takšna vizija prepričljiva samo, če neka-tera načela, ki jim Stout bodisi pritrjuje bodisi jih predpostavlja – močno načelo verske svobode, demokratično načelo vključevanja in načelo diskurzivnega ter nenasilnega reševanja nestrinjanj –, postavimo v središče in jih razvijemo nekoliko dlje, kot so bila razvita v Stoutovem lastnem delu. To bom storil s pomočjo nedavnih teoretičnih raziskav v epistemologiji demokracije, posebej del Elizabeth Anderson (2006), Joséja Medine (2013) in wittgeinsteinovsko-pragmatistične filozofije religioznega jezika. Vendar bom omenjeno teorijo – zlasti Medinovo teorijo hermenevtične (ne)pravičnosti – uporabil pri vprašanju, ki ga teorija ne naslavlja, namreč: kako so različni religiozni jeziki lahko in bi morali biti vključeni v javna moralna preudarjanja? Rezultat, kot bom trdil, je nova in močnejša različica zmerne pragmatistične vizije javnega moralnega diskurza ter osvežen argument za natančnejše opredeljenje sekularnost takšnega diskurza.

3 Glej Stout 1990, 266–292; 2004, 63–91.

## Stout o sekularnosti javnega moralnega diskurza

Slovnico vsakega posamičnega moralnega jezika in usklajevanje dovolj skupnih vrednot v družbi, v kateri posamezne skupnosti uporabljajo različne moralne jezike, oblikujejo razni dejavniki. Po Stoutu z »moralnim jezikom« merim na sistem pojmov in logičnih razmerij, ki je zmožen izražati moralna stališča, relevantne izkušnje, poglede, prepričanja, dileme in argumente. Moralni jezik je zmeraj vpet v ravnanja in odnose, zajema pa vse od idiosinkratičnega diskurza zelo partikularnih pomenov, ki jih rabi manjšina z vase zaprto subkulturo, do ohlapno opredeljenih in veliko širših diskurzov, ki se rabijo znotraj politične skupnosti. V tem primeru so pomeni osrednjih besed takega jezika ponavadi *poddoločeni* [angl. *underdetermined*, op. prev.] in podvrženi nenehnemu usklajevanju med različnimi interpretacijami, tako v poteku javnega preudarjanja ali, enostavneje, skozi različna izražanja in pripovedovanja moralnih stališč, zgodb in podobnega.

Vsak moralni jezik, naj bo moderen ali nov, vključuje in gradi na obstoječih pojmih in razlikovanjih, ki jih v veliki meri podeduje. Skozi čas se pomeni ključnih izrazov prerazporedijo, njihove meje so znova usklajene, nekateri izrazi so opuščeni, drugi obnovljeni, redkeje pa so izumljeni in se »primejo« novi. Zato Stout tipični moderni moralni jezik zahodnih družb označuje kot brikolaž (Stout 1990, 74–77). Uporabi wittgensteinovsko metaforo »starodavnega mesta«, po kateri je jezik kot »labirint uličic in trgov, starih in novih hiš in hiš z nadgradnjami iz različnih časov; vse to pa je obdano s številnimi novimi predmestji, kjer so ulice ravne in pravilne, hiše pa uniformne« (Wittgenstein 2014, §18). Tako kot tipično mesto ima tudi moralni jezik mnoge naključne značilnosti in le nekatere, ki so bile z ozirom na celoto mesta »načrtovane« v kakšnem pomenljivem smislu. Tipični evropski moralni jezik vključuje sledi Platona, Aristotela, stoicizma, *Biblije*, srednjeveškega krščanstva in reformacije, Kanta, romanticizma, včasih Nietzscheja, pogosto sledove tako kapitalizma kot socializma, moderne psihologije in nekaterih drugih znanstvenih diskurzov, pogosto pa tudi nekaj pobibličnih

judovskih, poganskih (nordijskih, slovanskih ali drugih) in muslimanskih (turških, arabskih, perzijskih in tako naprej) sledi.

Danes je javni moralni diskurz v družbah, kot so britanska, kanadska, nemška in belgijska, ponavadi sekularen. To pomeni, da njegovih glavnih normativnih kategorij, kot so »javno dobro«, »antisocialno vedenje«, »trdosrčnost«, »človekova pravica« in »sovražni govor«, ne »uokvirja teološka perspektiva«, ki bi jo imeli vsi udeleženci za samoumevno (Stout 2004, 93). Četudi Stoutovega opisa, zakaj se je zahodni javni moralni diskurz sekulariziral, ne smemo vzeti za celovito ali sploh uravnoteženo zgodovinsko razlago, vendarle ujame ključno dinamiko, ki se ji želim tukaj posvetiti in ima opraviti s tem, kar je v nekem pogovoru privzeto kot samoumevno in kaj ni, in tem, kako skupna ozadnja prepričanja ali predpostavke oblikujejo pogovor. Stout piše, da se je v 17. in 18. stoletju javni moralni diskurz v delih zahodne Evrope in Severne Amerike opazno pomaknil proti sekularizaciji, ne zato, ker bi bili ljudje množično postali manj verni ali neverni, temveč zaradi skupka moralnih in pragmatično-političnih vzrokov. Po pluralizaciji denominacij krščanstva v protestantskih deželah, ki so preživele različne protestantsko-katoliške in notranjeprotestantske spore, niti »preprosti smisel *Biblije*« – po katerem naj bi bila *Biblija* zadostno jasna, da bi lahko tolmačila samo sebe – niti cerkvene avtoritete več niso mogli učinkovito delovati kot razsodniki, ki bi pomirjali moralne in politične spore. Stout sledi Christopherju Hillu, ki opisuje Anglijo 17. stoletja: tedaj na novo odprti, četudi še omejeni prostor za različna tolmačenja *Biblije* v Angliji, ki je bila še vedno precej krščanska, je pomenil, da se proti koncu stoletja pri reševanju sporov več ni bilo mogoče sklicevati na *Biblijo* kot na učinkovitega razsodnika takih sporov. Zato je bilo treba najti nekoliko drugačen način za njihovo reševanje, način, ki ne bi bil odvisen od Božje volje, ali pa splošno sprejeto metodo za določanje Božje volje (Stout 1990, 79–81; 2004, 94). Te razmere so po Stoutu olajšale ključni premik proti sekularizaciji javnega diskurza v Angliji, ki je vplival tudi na razvoj v Severni Ameriki (in bržkone obratno), pozneje pa posredno še precej onkraj teh meja.<sup>4</sup>

4 V svoji nedavni monografiji, *Protestants: The Radicals that Made the Modern World*, Alec Ryrie (2017, 120–131) pokaže, kako so angleška državljanska vojna in

Pozorni moramo biti na to, da imata »sekularno« in »sekularizirano« tukaj, kakor tudi drugod v Stoutovih delih, posebne in dokaj ozke pomene:

Kar naredi neko obliko diskurza sekularizirano, [po Stoutu] *ni* nagnjenost udeleženih ljudi k opuščanju verskih prepričanj ali k izogibanju tega, da bi te rabili kot razloge. Znak sekularizacije, kot uporabljam ta termin, je prej *dejstvo, da udeleženci neke dane diskurzivne prakse niso v položaju, da bi lahko privzeli kot samoumevno, da imajo njihovi sogovorniki iste religiozne predpostavke kot oni*. V tem smislu se torej sekularizira javni diskurz v modernih demokracijah. (Stout 2004, 97; poud. G. A.)

Pomen »sekularnega« je podoben »tretjemu smislu« »sekularnega«, o katerem Charles Taylor (2007, 3) piše v *A Secular Age (Sekularna doba)* in po katerem »pomik proti sekularnosti [...] sestoji [...] iz premika družbe, v kateri je vera v boga neizzvana in pravzaprav neproblematična, proti taki, v kateri se nanjo gleda kot na eno možnost med drugimi«. Za Taylorja je poglavitna posledica tega, da »se je možno polno vključevati v politiko, ne da bi se kdaj srečali z Bogom« (2007, 1). Kljub tej opazni podobnosti je Stoutov smisel sekularnega ožji kot Taylorjev »tretji« smisel in se ne podaja v fenomenološko analizo.

Pomembnejše pa je, da sekularizacija v Stoutovi rabi izraza »ni odsev zaveze *sekularizmu*« (Stout 2004, 93). Ne gre za zmanjšanje verskih

brezupni poskusi, da bi ustvarili versko poenoteno državo v Angliji 17. stoletja, dosegli ravno nasprotno: začetke počasnega, a nepovratnega sprejemanja pluralizacije britanskega krščanstva in s tem pojava potrebe po tem, da bi našli politično skupnost in jezik, ki ne bi slonela na religiozni uniformnosti. Glej tudi Legaspi 2010, 3–5 za širšo, a povezano teorijo, da je pluralizacija interpretacij *Biblije* v evropskem krščanstvu prispevala k padcu politične avtoritete *Biblije* v več delih Evrope, ne samo v Angliji. James Kloppenberg (2016, 179) po drugi strani trdi, da so nekatere značilne lastnosti določenih reformacijskokrščanskih skupnosti, kakršna so kvekerji, pomembno vplivale na zgodnje eksperimente demokratične politične kulture v ZDA, ki dokaj zavedno niso izključevali ljudi iz javnega preudarjanja na podlagi verskih prepričanj ali identitete. Zlasti »ustanovni dokumenti v Pensilvaniji ponazarjajo mero, do katere so bila prepričanja [William] Penna kot kvekerja usklajena z načeli ljudske suverenosti, avtonomije, enakosti in vzajemnosti«.

prepričanj med prebivalstvom, niti za antireligiozni ideološki vpliv »sekularnih elit«, niti za razpustitev »državne Cerkve«. Ko se je sekularizacija javnega moralnega diskurza v Stoutovem smislu odvila, so vse te reči morda postale *verjetnejše* oziroma sploh mogoče. A na nobenega od teh razvojov ne smemo gledati kot na enakega sekularizaciji javnega diskurza ali kot na njeno nujno posledico – kaj šele gotov vzrok. Pri pojasnitvi svoje minimalistične predstave »sekularnega« Stout (1990, 79) uporabi pojem Davida Lewisa »kinematika predpostavke«: dejstvo, da se predpostavke moralnega diskurza, ki jih vsi sogovorniki navadno privzamemo *kot samoumevne*, lahko spremenijo. Ko velika večina tistih, ki so se udeleževali pomembnih etično-političnih razprav in pogajanj v posamičnem kontekstu, določene vrste tradicionalno-krščanske množice verskih zavez več ni mogla jemati kot samoumevnih, se je začel postopek sekularizacije javnega moralnega diskurza v tistem kontekstu.<sup>5</sup>

Moramo pa pripomniti, da glavni poudarek Stoutove teorije sekularizacije ni zgodovinski, temveč gre za nekakšen presek med filozofijo jezika, etiko, politično filozofijo in epistemologijo. V naslednjem razdelku bomo od zgodovinskoopisne skice, ki smo jo očrtali v tem razdelku, nadaljevali z normativno perspektivo, ki jo izpeljujem iz Stoutovega dela. Vodilo me bo vprašanje: zakaj naj bi bilo to, da naj bo javni moralni diskurz sekularen v Stoutovem smislu, dobra zamisel? Vprašanje je danes relevantno z novih vidikov – spričo vedno večje raznolikosti verskih in/ali metafizičnih zavez njunih prebivalcev v primerjavi s položajem v 17. stoletju seveda tudi za Evropo in Združene države Amerike.

- 5 Po mojem branju (tukaj nimam prostora, da bi ga argumentiral) je ta prikaz sekularizacije zahodnega javnega moralnega diskurza večinoma združljiv s tistimi opisi sekularizacije, ki poudarjajo krščanski izvor osnovnih pojmovnih kategorij, npr. genealogija »sekularnega« Charlesa Taylorja v *The Secular Age* (2007) ali celo opis pojava zahodnega liberalizma Larryja Siedentopa v *Inventing the Individual* (2015). Ni pa združljiv z radikalno negativnimi, protirazsvetlenskimi interpretacijami iste zgodovine, kakršna je interpretacija Johna Milbanka (2006). Nadalje ne vidim protislovja med normativnim vidikom zmerne pragmatistične vizije javnega moralnega diskurza, orisane v tem članku, in zgodovinsko trditvijo, da je krščanstvo imelo odločilen (a ne izključen) vpliv na slovnico večine evropskih in »zahodnih« moralnih pojmov, vključno s samim pojmom »sekularnega«.

## Tri načela »zmerne pragmatistične vizije«

Zmerni pragmatistični pristop k sekularnosti javnega moralnega diskurza sloni na treh ključnih načelih.

### *Močno načelo verske svobode*

To načelo ni intrinzičen del zaveze kakršni koli sekularnosti javnega moralnega diskurza. Pomislimo na vplivne filozofske drže in dejanske politične sporazume, v katerih vzdrževanje sekularnosti javnega moralnega diskurza ni omogočalo verske svobode (ali pa jo je). Komunistične oblasti, recimo v bivši Sovjetski zvezi ali na Kitajskem, so vzdrževale izrazito sekularen javni moralni diskurz, ne da bi zagotavljale pristno versko svobodo svojih državljanov. Stout gre še dlje in trdi, da tudi politična filozofija, kakršna je rawlsovski liberalizem, ki je vplival na zahodne demokracije, ne utrjuje *močnega* – ali dovolj močnega – načela verske svobode. Po Rawlsovem pojmovanju »javnega razuma« nobeno javno upravičenje moralnih in političnih prepričanj državljanov ne bi smelo stati na »komprehenzivni doktrini«, najsi bo religiozna ali sekularna. Ni pa težko ugotoviti, da mora biti rawlsovski javni razum sekularen v pomembnem smislu, četudi mu Rawls (2005, 447) ne pravi tako. Zanj so verniki, ki svoja prepričanja v javnem moralnem diskurzu upravičujejo z religioznimi premisami, »nerazumni« (prim. Stout 2004, 67).

Stoutov »zmerni pragmatizem« (1990, 243–265) je po drugi strani osnovan na zavezi drugačnemu in močnejšemu načelu verske svobode kot v rawlsovskem ali habermasovskem liberalizmu. Po Stoutu naj državljanjani ne bi bili samo prosti, da v zasebnosti verujejo in častijo, kot jim prija, temveč bi morali biti hkrati svobodni in celo spodbujani, da javno izražajo svoje različne religiozne razloge, če jih imajo, za svoja moralna prepričanja o zadevah javnega interesa. Razlaganje religioznih ali nereligioznih razlogov tistim, ki jih ne delijo, kot tudi resno obravnavanje različnih vrst religioznih ali nereligioznih razlogov svojih sodržavljanov, zahteva pozornost in precej truda. Enako velja za prepričevanje ljudi, ki verjamejo drugače kot jaz, z razlogi, ki so relevantni *za njih* in h katerih sprejetju se nagibajo. Takšno »imanentno kritiko« Stout (ne pa tudi

Rawls) vidi kot pomembno in legitimno prakso v spoštljivi in razumni javni razpravi (Stout 2004, 72–73).

Težava je v tem, da je treba vsaj minimalno dojeti občutno različne slovnice raznolikih religioznih jezikov drug drugega in s tem biti pripravljen živeti ne samo s krepkimi propozicionalnimi nestrinjanji glede moralnih tem, ampak z vsaj nekaj globljimi »slovnimi nestrinjanji« (prim. Andrejč 2016). V versko svobodni družbi bi morali razmere, v katerih nekateri od nas delujemo z nekoliko drugačnimi *pomeni* skupnih moralnih besed – kot so »dostojanstvo«, »svoboda«, »dobro« ali »uspeh« –, sprejeti kot nekaj normalnega. Biti pripravljen živeti s tako razliko sledi neposredno iz liberalne zaveze spoštovanju razlik in individualnosti, ki vključuje, da »resno vzamemo posebni zorni kot *vsakega drugega*« (Stout 2004, 73).

Zakaj bi *sekularnost* javnega moralnega diskurza sploh morala biti utemeljena v zmerni pragmatistični viziji, glede na to, da udeležence v javni razpravi nagovarja, naj spregovorijo in previdno poslušajo mnogotere religiozne ter nereligiozne jezike in razmišljanja? K temu vprašanju se bom vrnil v zaključnem delu eseja. Na vprašanje pa lahko odgovorimo samo, če sprejmemo dve dodatni načeli.

*Demokratično načelo vključevanja vseh državljanov  
v preudarjanje<sup>6</sup> o zadevah javnega interesa*

Ker pravila in politike države vplivajo na vse državljane, je prav in pomembno, da se v usklajevanje in določanje teh pravil in politik vključijo vse državljane. Stoutovski, zmerni pragmatizem je zavezan »pojmovanju nas samih kot državljanov, ki [...] morajo uživati *enak položaj* v javnem političnem diskurzu« (Stout 2004, 83). Nekoliko problematično Stout trdi, da je takšno pojmovanje »[implicitno] v našem načinu, kako ravnamo en z drugim« (2004, 83), kar je najbrž pretirano optimistično. Važneje je, da se Stoutovo vključujoče pojmovanje državljanstva sklada s pogledom Elisabeth Anderson (2006, 14), da »izključevanje vzbu-

6 Drug izraz za preudarjanje v političnem smislu, ki se v slovenščini prav tako uporablja, je *deliberacija*. Glej Andrejč 2020.

ja dvom v trditev, da so težave in rešitve, kakor jih opredeljujejo tisti, ki jim je dovoljeno sodelovati, zares v javnem interesu – na pravičen način odzivne na skrbi vseh«. Gre za vzdrževanje zaveze demokratičnemu vključevanju vseh državljanov, ki podpira in daje poseben značaj prve-  
mu, že omenjenemu načelu, načelu verske svobode.

Omenjeni etični razlog za demokratično vključevanje je tako v filozofiji Andersonove in Stouta prepleteno z deweyjevsko pragmatistično epistemologijo. José Medina razloži argumente, na katerih sloni (2013, 6):

Ravno zato, ker želimo izrabiti koristi produktivnega nestrinjanja, je treba prepoznati in izkoristiti heterogeno situirano védenje različnih agentov; ker želimo, da se vsi agenti in skupine sporazumevajo in epistemsko interaktirajo, da bodo lahko izpraševali drug drugega in sodelovali; in ker želimo raznolika izkustva in odzive uporabiti za kritično preiskovanje ter izpopolnjevanje odločitev in politik.

Naposled omenimo še tretje, povezano načelo:

*Zaveza diskurzivnemu reševanju sporov in ne nasilnemu  
(utišanje, ustrahovanje, zapiranje, prisilno izgnanstvo, ubijanje)*

Zmerni pragmatistični pristop lahko deluje samo, kolikor se je večina državljanov vsaj načeloma pripravljena truditi »razreševati razlike z izmenjavo razlogov« namesto z uporabo groženj in sile na tistih, s katerimi se ne strinjajo ali katerih načina življenja ne odobravajo (Stout 2004, 96). Pravičnejše in boljše rešitve za težave lahko najdemo, če »vzdržujemo razpravo« (2004, 86) kljub razlikam – pod pogojem, da vsi sodelujoči upoštevajo vsaj osnovne standarde etike diskurza, kot je zaveza minimalni predstavi resnicoljubja –, kot pa če obupamo nad razpravo ali jo razpustimo. Slednje zadeve javnega interesa seveda prepušča unilateralnemu dekretom tistih, ki imajo moč, ali usklajevanju med skupinami, ki imajo nekaj moči, brez izmenjave *razlogov*, brez etičnih premislekov.

Omenjena tri načela niso nič novega. Tukaj smo jih želeli celovito razložiti zavoljo razprave, ki sledi. O njih bi lahko rekli še veliko več; nekatera vprašanja, ki so bila načeta v zvezi z njimi, bodo obravnavana v nadaljevanju, drugih pa v tem članku ne moremo nasloviti.



## Hermenevtična nepravilnost in raznolikost religioznih jezikov

Da bi jasneje videli, kako tri načela, opisana v prejšnjem razdelku – močno načelo verske svobode, načelo demokratičnega vključevanja in načelo diskurzivnega reševanja sporov – skupaj delujejo v zmerni pragmatistični viziji javnega moralnega diskurza in kako njegovi sekularnosti dajejo razumno podlago, se moramo soočiti z nekaterimi zamislivi nedavnejše deweyjevske epistemologije demokracije. Gradeč na Deweyjevem eksperimentalnem pristopu k demokraciji (ki vpliva tudi na Stoutovo različico pragmatizma), tako Elisabeth Anderson kot José Medina poudarjata pomen »situiranega védenja« državljanov v demokratičnem odločevalnem postopku, saj »imajo državljani z različnih koncev različne izkušnje glede težav in politik javnega interesa« (Anderson 2006, 14).

Kaj torej pomeni, da v javnem razpravljanju resno vzamemo situirano védenje državljanov? Izkušnje različnih skupnosti in posameznikov v družbi (različnih glede na narodnost in/ali raso, ekonomski status, vero ali ideologijo, spol) pogosto pomenijo nekoliko različne moralne in epistemske senzibilnosti teh skupnosti ter posameznikov. Neravnovesja moči so prisotna v vsaki družbi, vključno s tistimi, ki stremijo k demokratičnemu vključevanju – pravzaprav so taka neravnovesja posebej ogromna v državi, ki se je še do nedavnega imela za svetilnik demokracije, to so Združene države Amerike. Neravnovesja se kažejo v neenaki porazdelitvi ne samo gmotnih dobrin, temveč tudi nematerialnih dobrin in institucionalnih zagotovil, ki so ključni za uresničevanje načela demokratičnega vključevanja. S tem so med drugim mišljene dobrine, kot so dostop do védenja, statusov »biti poznavalec« in »biti zanesljiva priča«, to, da se tvoje izkušnje obravnava kot moralno in politično relevantne ter da je tvoj jezik ali diskurz sprejet kot pameten in razumen. Z drugimi besedami, družb ne označujejo – ali pestijo – samo ekonomske, temveč tudi »epistemske«, »priznalne« [angl. *testimonial*] in »hermenevtične« nepravilnosti, kot trdi Miranda Fricker v svoji vplivni knjigi, *Epistemic Justice* (2007).

To ne pomeni, da imajo privilegirane skupine nujno večvrednejše védenje in razumevanje, kar je posebej pomembno v primeru morale in z moralo povezanega védenja ter razumevanja, ki sta najrelevantnejša za demokratični odločevalni postopek. Skupine, ki so ekonomsko in družbeno zapostavljene in ki so nemalokrat utišane ali spregledane, imajo zaradi svojih posebnih okoliščin pogosto edinstvene uvide v družbeno in politična vprašanja. Sledeč seminalnemu delu W. E. B. Du Bois, Medina (2013, 101–109) kot primer vzame izkustvo in situirano védenje afroameriške skupnosti v Združenih državah. Du Bois nas o problemu *belske ignorance* glede sistemskih rasnih nepravilnosti, ki še danes pestijo ameriško družbo, nauči pomembno lekcijo, da »so, medtem ko so beli Američani izkazovali posebno vrsto slepote in gluhot v obskurnem svetu, ki so ga ustvarili, črnski Američani razvili 'dvojni vid' in 'dvojno zavest', ki je bila pozorna na dvojne pomene in posedovala posebne uvide v oba svetova« (Medina 2013, 104).

Za naše namene so najrelevantnejši etični pojmi v Medinovi analizi (zgrajeni na tisti od Frickerjeve) *hermenevtična* nepravilnost, nedovzetnost, marginalizacija in odgovornost (Medina 2013, 90–130). Hermenevtična nepravilnost po eni strani pomeni, da si na slabšem glede »osmišljanja izkustva«, naj bo tvoje lastno ali od drugih, in po drugi strani, da »si neenakovredno udeležen v komunikativnih praksah, v katerih so pomeni porajani in izraženi« (str. 90, 97). Hermenevtično marginaliziranim govorcem je lahko težko, vsaj v *polni* meri, izražati svoje izkustvo, skrbi in poglede v besednjaku prevladujočega moralnega diskurza v družbi. To je zato, ker imajo skupine z močjo nesorazmeren vpliv na porajanje smisla v prevladujočem diskurzu, in zato, ker je to, da se ne trudiš razumeti, kaj zapostavljeni čutijo in želijo reči, velikokrat del mehanizma, s katerim se tisti z močjo obdržijo na privilegiranih položajih. Tako hermenevtično privilegirani pogosto ostanejo slepi za vidike pomenov moralnih pojmov, *kot jih rabijo* nepriviligirani govorniki. »V hermenevtičnih nedovzetnostih gre za nezmožnost odzivanja na poskuse (kakorkoli že nejasne) izražanja določenih vidikov našega izkustva ali izkustva drugih.« (str. 97)

Medina (2013, 109) trdi, da smo hermenevtično odgovorni, da se, če le moremo, posvetimo in pomagamo interpretativnim in komunikativnim poskusom hermenevtično marginaliziranih govorcev: »Skupnosti nosijo kolektivno odgovornost, da storijo vse, kar morejo, da bi omogočile zmožnost vseh za udeleževanje v praksah tvorbe pomenov in izražanja pomenov.« Poudarki Medinove analize so zvečine na spolnih in rasnih nepravilnostih ter pripadajočih odgovornostih. Nobenega dvoma ni, da te krivice ostajajo endemične, tudi v družbah z dolgimi tradicijami spopadanja s takimi krivicami. Čemur Medina ne posveti dovolj pozornosti, je dejstvo, da so moralni jeziki hermenevtično marginaliziranih skupin (kakor tudi tistih z močjo) včasih religiozni. Črpajo iz simbolnih virov in pomenov konfesionalnih ali religioznih tradicij, ki jim pomagajo pri izražanju moralnih in politično relevantnih izkušenj, pogosto na edinstvene načine.

Takšne religiozne jezikovne vire si lahko marginalizirani in privilegirani delijo. To lahko opazimo pri afroameriških skupnostih v ZDA, ki si z belci in drugimi Američani ponavadi delijo osrednje krščanske simbolne vire. A Afroameričani so razvili nekoliko drugačne interpretacije pogostih bibličnih tem – kot npr. izgon iz raja, osvoboditev Izraelcev izpod egipčanskega suženjstva ali sama tema odrešenja v Kristusu. Tipični primer, ki gradi na relevantnem afroameriškem izkustvu, so črnsko-osvobodilne interpretacije bibličnih tem Martina Luthra Kinga ml. in, nedavneje, Cornella Westa. Afroameričani so te teme uporabili na načine, s katerimi izražajo svojo posebno izkušnjo, zlasti izkušnjo krivic, ki so jih trpeli in jih še trpijo, v odzivu na katere so razvili posebno vrsto političnih senzibilnosti. Po drugi strani se včasih zgodi, da religiozno in hermenevtično marginalizirana skupina vsaj deloma črpa iz virov drugačne religiozne kulture, kot je kultura večine sodržavljanov, navadno v kombinaciji s skupnimi hermenevtičnimi viri. To se je zgodilo v nekaterih skupnostih ameriških staroselcev v ZDA: denimo plemo Lakota, ki ostaja zvesto svoji tradicionalni religiji in vrednotam (prim. Pickering 2000, 6–7, 27–30, 68, 108; Scheid 2016, 163–179). Pozorni moramo biti na to, da je marginalizacija lahko, ni pa nujno povezana z religijo – to se pravi, lahko je, ni pa nujno vezana na dejstvo, da je hermenev-

tično marginalizirana skupina druge vere, denominacije ali prepričanja kot bolj privilegirane skupine državljanov. Toda v vseh takih primerih hermenevtična marginalizacija pomeni, da privilegirana skupina ali skupine ne upoštevajo komunikativnih poskusov, razmišljanj in nepoznanih ali »nenavadnih« pomenov, ki jih uporabljajo govorci marginalizirane skupine.<sup>7</sup>

Seveda ne smemo predpostaviti, da bodo vsi moralni jeziki, naj bodo religiozni ali sekularni, dominantni ali marginalizirani, imeli *dobre* konceptualne in interpretativne vire, ki bi jih ponudili politični skupnosti v preudarjanje. Moralni jeziki marginaliziranih skupnosti lahko vključujejo kategorije, interpretacije in vrednote, ki so v navzkrižju s tistimi večine državljanov. Nadalje so lahko vrednote marginalizirane skupine v navzkrižju z načeli verske svobode, demokratičnega vključevanja in diskurzivnega iskanja rešitev za spore, načela, ki so osrednjega pomena za delovanje vključujoče, versko svobodne družbe. Gre za to, da je pristna *odprtost*, pravičnost in obzirnost do vseh glasov in izkustev v kar največji meri potrebna *pred* kritiko, razpravo ali zavrnitvijo. Andersonova piše (2006, 14), da demokratično načelo vključevanja,

v največji meri uporablja [...] situirano védenje, ki je kritično za reševanje tistih vrst zapletenih problemov, s katerimi se moderne demokracije soočajo. Kolektivna, demokratična razprava in preudarjanje je sredstvo za združevanje teh asimetrično porazdeljenih informacij za odločevalni postopek.

Biti hermenevtično odprt torej ne pomeni, da damo *carte blanche* vsem jezikom morale, pa če to mislimo v smislu oznanjanja njihove »dobrostiti« ali sprejemanja njihove enakovredne izrazne moči. Pomeni pa »biti pozoren in dovzeten za nenavadne glasovne sloge kot tudi za nestandardne pomene in interpretativne perspektive«. Z drugimi besedami, pri odprtosti gre za to, da »napravimo naše komunikacijske kontekste in dinamike bolj gostoljubne za pluralne in raznolike izkustvene položaje« (Medina 2013, 114).

7 Za povezano, a nekoliko ločeno (širšo) temo, glej Kidd 2017.

Vključevanje različnih moralnih in religioznih oblik razmišljanja v javne moralne pogovore med skupnostmi nujno terja trud in prilagajanje na vseh straneh: pri tistih, ki so hermenevtično privilegirani, in tistih, ki niso. Bolj kot so taki moralni jeziki slovnično oddaljeni drug od drugega,<sup>8</sup> težavnejše lahko postane zблиževanje pomenov in s tem dobro vzajemno razumevanje med takimi moralnimi jeziki.

Jeziki seveda niso statični ali nespremenljivi. Naj bo še tako počasna ali nezaznavna, hermenevtična inovacija se dogaja nenehno. Takšno izumljanje je včasih potrebno *iz etičnih razlogov*, natančneje, da se omogoči smiselno komunikacijo med raznolikimi skupnostmi. Stoutu (1990, 64) se zdi pomembno, da kulture in jeziki »niso, zgolj zaradi svoje konceptualne raznolikosti, hermenevtično zapečateni. Nič v naravi same konceptualne raznolikosti ne preprečuje eni kulturi, da bi razvila sredstva za izražanje ali dojemanje resnice moralnih [in religioznih] propozicij tuje kulture.« In ko neposredno prevajanje pomembnih moralnih besed ni mogoče, *obenem* pa so pomenska prekrivanja premajhna, da bi lahko vzpostavili razumen pogovor s hermenevtično inovacijo, lahko primerjalno »slovnično raziskovanje« imaginarijev obeh kultur konstruktivno izzove, preobrazi in obogati oba diskurza ter odpre nove načine sporazumevanja (Burrell 2011, 165–175; gl. tudi Medina 2013, 114, op. 13). Potrebo po tem lahko zlahka opazimo v kontekstu medverske komunikacije, v kateri se lahko srečajo dva ali več gostih religioznih jezikov – npr. zahodno krščanstvo in japonski budizem –, ki izhajajo iz opazno različnih kulturnih kontekstov (Andrejč 2016, 107–115, 154–165).

Toda glede izzivov medverskega in medkulturnega sporazumevanja, bodisi med političnimi skupnostmi ali znotraj skupnosti, ne smemo pretiravati. V tem sledim wittgensteinovski perspektivi, po kateri je sam pojem » jezika« lahko pravilno razumljen samo, kolikor imamo pred seboj vse instinktivne in gestikulativne izvore komunikacije. »Naš jezik je

8 Razlika med moralnimi in religioznimi jeziki je lahko včasih zgolj stvar »površinske slovnice«, medtem pa ostajajo pomembne podobnosti v smislu »globinskih slovnice« (Wittgenstein 2014, §664) – to se pravi, v smislu družbenih praks in naravnosti, ki včasih v dotičnih jezikih pridejo do zelo različnih izrazov. A to lahko tudi obrnemo: jeziki, ki se zdijo zelo podobni, lahko pod drobnogledom pokažejo znatno slovnično razhajanje v svojih pomenih.

razširitev primitivnejših vedenj (kajti naša jezikovna igra je primer vedenja)<sup>9</sup> (Wittgenstein 1980, §151). To je epitomizirano v vlogi »pretiranih gest in izrazov na obrazu« pri učenju jezika, kjer se »besede [...] naučimo kot zamenjave za gesto ali izraz na obrazu« (Wittgenstein 2007, 2). Ker je »izvor in primitivna oblika jezikovne igre reakcija«,<sup>10</sup> kot reče Wittgenstein (1998, 36), lahko jeziki, ki so kulturno zelo oddaljeni, *veddarle* dosežejo impresivno mero medsebojne razumljivosti in komunikabilnosti (z dovolj kontekstualizirane interpretacije, »participatornega učenja« itd.). Wittgenstein govori celo o »skupnem vedanju človeštva«, ki nudi nekakšen »referenčni okvir, s pomočjo katerega si tolmačijo tuj jezik« (Wittgenstein 2014, §206). S tega vidika slovnična vrzel med različnimi religioznimi in sekularnimi jeziki in celo vrzel med »tujimi« kulturami, naj bo še tako opazna in globoka, ni nikdar *radikalna* (Plant 2005, 105–108).

Nazadnje: nevarnost hermenevtične marginalizacije po eni strani pomeni, da morajo marginalizirani govorci/skupnosti in tisti, ki izpolnjujejo odgovornost, da jim pomagajo, v določenih kontekstih poseči po hermenevtičnem odporu, kar lahko pomeni, da vztrajajo pri svojih, idiosinkratičnih frazah in pomenih (Medina 2013, 100; Fricker 2007, 166–168). Po drugi strani pa se bodo morda morali jezikovno približati hermenevtično privilegiranim govorcem/skupnostim, da bi s tem omogočili hermenevtično inovacijo zavoljo komunikabilnosti. Z drugimi besedami, da bi bili razumljeni, se bodo hermenevtično marginalizirani morali pogosto izražati v javnih razpravah tako, da bodo uporabljali že ustaljene besednjake, na katere imajo privilegirani govorci – ki *včasih* izhajajo iz drugačnih religioznih ali konfesionalnih tradicij kot marginalizirani – nesorazmeren vpliv. Iz tega razloga morajo biti hermenevtično upirajoči se govorci pogosto ustvarjalni in »prepomniti tiste pome« z lastno, *včasih* drugačno rabo (Medina 2013, 113; gl. tudi Butler 1997). Kako najti ravnotežje med hermenevtičnim odporom in herme-

9 [Prevod po angleškem prevodu iz nemščine, op. prev. Angleški citat: »Our language is an extension of the more primitive behavior (for our language-game is a piece of behavior)«]

10 [»origin and the primitive form of the language game is a reaction,«]

nevtično inovacijo z vključevanjem prvin dominantnega moralnega jezika v marginaliziranega, je seveda vprašanje za glavno nagrado. Poleg tega so zavestni poskusi bodisi hermenevtične inovacije bodisi ohranjanja pomenov zelo pogosto jalovi zaradi velike moči dinamik jezikovne evolucije, ki je pretežno onkraj nadzora katerega koli posameznika ali skupine. Dejstvo, da imajo *religiozni* moralni jeziki vgrajeno tendenco k ohranjanju tradicije (prim. Assmann 2008, prim. tudi Andrejč 2016, 119–126) še bolj otežuje zavestne poskuse hermenevtične inovacije v religioznih jezikih. Kljub temu verjamem, da je bila takšna inovacija dovolj tehtno etično argumentirana.

### Minimalistična diskurzivna etika

Videli smo, da ima združevanje resnega spoprijemanja s situiranim védenjem raznolikih skupin in državljanov z močnim načelom verske svobode daljnosežne posledice. Tretje načelo zmerne pragmatistične vizije javnega moralnega diskurza – zaveza diskurzivnemu in nenasilnemu reševanju sporov – bi bilo lahko v primerjavi s prvima dvema načeloma videti bolj kot osnovni pogoj *kakršnega koli* javnega preudarjanja sploh kot pa ideal z daljnosežnimi posledicami. Toda zaveza diskurzivnemu reševanju sporov lahko vsebuje eno od tega ali oboje: (1) osnovne pogoje, da lahko jezik sploh učinkuje kot sredstvo usklajevanja, ali/ in (2) zahteven ideal z daljnosežnimi implikacijami, kolikor se ga nadalje razvije in kritično uporabi za različne vidike človeške interakcije. V tem esejju se bolj kot slednjemu posvečam prejšnjemu, problematičnejšemu vidiku.

Pogojno bi lahko rekli, da je eden glavnih dejavnikov, ki prispeva k netenju sporov, propad zaupanja v rabo jezika kot sredstva za reševanje konfliktov interesov in nestrinjanj. Hercegovski filozof Dražen Pehar je procesu tega propada rekel »dediskurzifikacija«: »agent dediskurzificira drugega agenta«, ko on ali ona nenehno in posebej resno krši »moralno matrico diskurza«. Dediskurzifikator prisili sogovornika, da »izgubi zaupanje v rabo jezika, utiša njega ali njo kot *ens loquens*« (Pehar 2016).

Takšne kršitve vključujejo pogosto in odkrito laganje, protislovne izjave in/ali obljube glede ključnih zadev, prelamljanje obljub in izjave, pri katerih se niti trudimo ne, da bi preverili, ali so resnične.

To se pravi, da je za kakršno koli usklajevanje med govorečimi subjekti in skupnostmi – kaj šele zapletenejše vrste moralnega razpravljanja, izvedenega z razpravami, ki vključujejo podajanje razlogov – zaveza nekim osnovnim diskurzivno-etičnim standardom nujna. Seveda so tudi druge oblike neetične rabe jezika, pri čemer so mnoge bolj pretanjene narave kot omenjene odkrite kršitve. Nekatere od teh pretanjenih vrst smo že obravnavali v razdelku o hermenevtičnih krivicah in marginalizacijah, ki jih je pogosto težko opaziti. Zato je težko predpostaviti, da bi mogli od večine državljanov pričakovati, da jih ne bodo zakrivali, da bi *se sploh kvalificirali* za sodelovanje v javnem diskurzu. Po drugem načelu zmerne pragmatistične vizije, demokratičnem načelu vključevanja, moramo razprave o zadevah javnega interesa poskusiti narediti kolikor gre vključujoče. Če so osnovni etični standardi za rabo jezika postavljeni *previsoko*, preti nevarnost, da bomo iz javnega moralnega preudarjanja izločili mnogo preveč pripadnikov družbe.

Stout ima prav, ko pravi, da je bila ključna napaka Habermasove *Theorie des kommunikativen Handelns* (*Teorija komunikativnega delovanja*) (1985) to, da je vpeljal množico previsokih standardov za vključevanje v javno razpravljanje (Stout 1990, 166). Ne prepriča pa me Stoutova nadaljnja trditev, da bi se morali odpovedati *vsakršnim* »kriterijem za javni diskurz sploh« (str. 166). Nevarnost dediskurzifikacije je realna. Posledično je pomembno, da premislimo pogoje, ki dajo podlago zavezi diskurzivnim (in ne nasilnim) načinom reševanja sporov. Ne moremo sprejeti kar *vsakršnega* odnosa do jezika, s katerim skušamo reševati nestrinjanja, saj odkrite kršitve moralne matrice jezika razvrednotijo jezik *kot tak*. Sprejememo pa lahko, da mora biti vsebina osnovnih etičnih diskurzivnih kriterijev enostavna in uporabna medkulturno. Predlog, ki se mi zdi prepričljiv, je, da morajo biti ti kriteriji osnovani na primitivnem pojmu resnicoljubnosti.

Po Bernardu Williamsu (2002, 11) vrlino resnicoljubnosti – od katere je zaupanje v jezikovno rabo odvisno – konstituirata dve drugi vrlini:



»točnost in iskrenost: po najboljših močeh se potrudiš, da si pridobiš resnična prepričanja, kar govoriš, pa razkriva, kaj verjameš.« Za *minimalne* diskurzivno-etične standarde, ki jih tukaj iščemo, nam Williamsovi ambiciozni interpretaciji teh dveh vrlin ni treba slediti v celoti. Točnost v osnovi pomeni upoštevanje nekaterih široko sprejetih in preizkušenih pravil preverjanja dejstev in podajanja dokazov – ne nujno omejeno na »znanstvene dokaze«, temveč mišljeno v širšem »zdravorazumskem smislu« – in primerjanje svojih trditev s tistim, za kar imaš dokaze. Iskrenost pomeni, da se vzdržimo laganja, namernega zavajanja, manipulacije in napačnega prikazovanja lastnih občutkov ter prepričanj in tujih. Seveda so kršitve točnosti in iskrenosti, tudi če ju razumemo na tak preprost način, pogoste v večini kultur. Vse prepogosto se dogajajo tudi tistim, ki se trudijo, da bi te vrline negovali. A kadar sta ti osnovni vrline kršeni *resno in nenehno*, poleg tega pa je malo ali sploh nič znakov, da bi se to lahko spremenilo, zaupanje v rabo jezika pogubno uplahni.

Ne prepričajo me argumenti, da se pomeni osnovnih pojmov, kot so »resnica«, »resnicoljubnost«, »točnost« in »iskrenost«, med kulturami *radikalno* razlikujejo. Niti se ne zdi, da bi potrebovali soglasno religiozno ali nereligiozno *metafizično opredelitev* teh pojmov, da bi jih lahko uporabili v smiselnem sporazumevanju. Z drugimi besedami, predpostavljam, da lahko ti pojmi ali tisti, ki so jim dovolj podobni, delujejo po osnovnih diskurzivno-etičnih kriterijih za sprejemljivo rabo jezika v večini poznanih kultur in religij – kar pa ne pomeni, da imamo že samodejno strinjanje glede *natančne* vsebine teh kriterijev. To je zmeraj treba usklajevati med relevantnimi deležniki v diskurzu.

V vsakem praktičnem kontekstu bodo nastala še dodatna, od konteksta odvisna vprašanja glede pogojev moralnega diskurza, ki jih tu nismo mogli nasloviti. Kaj storiti, ko eden ali več deležnikov, vključenih v javni moralni diskurz, večkrat krši omenjene kriterije? Po kakšni obliki pritiska ali celo prisile, če sploh kakšne, lahko ali moramo poseči v kritičnih situacijah, da bi dosegli minimalne etične pogoje za pogovor? In kako lahko oškodovani deležnik ugotovi, na kateri točki je razumno in prav, da se več ne trudi, da bi se pogajal diskurzivno? Ta težka in pomembna vprašanja so povezana, a vendar ločena od osrednjih, s kate-

rimi sem se ukvarjal v tem članku. Toda politična teorija, ki bi vključevala zmerno pragmatistično vizijo javnega moralnega diskurza, ki sem jo tu očrtal, bi jih morala odpreti in obravnavati – tukaj sem se omejil, da razvijem samo nekatere, manj raziskane implikacije tega pristopa.

### **Zaključek: torej, čemu sekularnost?**

Sedaj se lahko vrnemo k našemu prejšnjemu vprašanju: zakaj bi zagovarjali *sekularnost* javnega moralnega diskurza glede na zmerno pragmatistično vizijo javnega moralnega diskurza, ki smo jo predstavili – če pa spodbuja rabo več religioznih razmišljanj v javni sferi? Spomnimo se, kaj »sekularnost« tu sploh pomeni in preokvirimo vprašanje. Sekularnost pomeni »dejstvo, da udeleženci v dani diskurzivni praksi niso v položaju, da bi mogli kot samoumevno privzeti, da bodo njihovi sogovorniki imeli iste religiozne predpostavke kot oni« (Stout 2004, 97). Če sprejmemo takšne razmere in se zavežemo temu, da bomo stremeli h kolikor gre dobrim in pravičnim načinom življenja, kot posamezniki in kot skupine in kljub razlikam, se bomo po najboljših močeh trudili najti načine, da se bomo lahko pogovarjali, se prepirali, prepričevali in pogajali en z drugim mimo teh razlik. Del rešitve tiči v nenehnem usklajevanju nekoliko poddoločenega [angl. *underdetermined*] (v pomenskem smislu), a vendar dovolj skupnega moralnega diskurza med skupnostmi in večino posameznikov, obenem pa v trudu, da bi, kolikor je mogoče, poslušali in razumeli izražanja v različnih moralnih jezikih, rabljenih v družbi, verski ali sekularni. Normativna trditev tule je, da poleg tega, da od drugih udeležencev v javnem moralnem diskurzu *ne moremo* pričakovati, da bodo delili naše religiozne predpostavke, tega tudi *naj ne bi* pričakovali, da pa moramo navkljub temu nadaljevati pogovor.

Nekateri tej normativni trditvi nasprotujejo na sledeč način: sodeč po tem, da »nekatere substantivne izbire in pogledi nujno morajo prevladati«, da lahko utemeljimo moralne in politične kategorije ter vrednote družbe (Milbank 2012, 18), pravijo, da naj bi bila določena religiozna tradicija, ki je prevladujoča ali ji pripada večina, tista, ki nudi pomene teh

kategorij za celo družbo. V dobršnem delu krščanskega in morda nekaj pokrščanskega sveta bi to pomenilo, da bi bil moralni diskurz družbe v glavnem krščanski in prepoznan kot teološko utemeljen. V taki ureditvi naj bi tisti, ki imajo moč, vseeno upoštevali dejstvo, da precejšnje število državljanov ne deli te religiozno-metafizične utemeljitve kategorij, in se trudili, da naredijo javno razpravljanje kolikor gre gostoljubno za njih, kjer koli in kadar koli je to mogoče. Z drugimi besedami, teološko-komunitaristični politiki ni treba pričakovati, da bodo vsi udeleženci javnega diskurza, striktno gledano, delili dominantna religiozna prepričanja. Gre samo za to, da naj diskurz ostane te določene religiozne vrste – v večini Evrope krščanski – in da ga naj kot takega rabijo vsi deležniki razprave, pa naj verjamejo v njegove metafizične interpretacije ali ne. Takšna ureditev bi torej spoštovala stoutovsko »sekularnost« do neke mere, še zdaleč pa ne v celoti. Zavrača prepričanje, da naj bi bilo treba poiskati medskupnostni, poddoločen [underdetermined] jezik moralnega preudarjanja, ki ne bi bil teološki ali antiteološko »substantiven.«<sup>11</sup>

Iz argumenta pričujočega eseja sledi, da takšna alternativna ureditev ni niti pravična niti dobra. Namesto tega bi moral biti *javni* moralni diskurz načeloma (kvalificirano) sekularen, četudi je večina državljanov Kristjanov, saj je takšna sekularnost najbolj demokratična pot naprej in omogoči najpravičnejše spoštovanje verske svobode. Pravično in demokratično sekularnost, ki ne zdrsne v protireligiozno pristranskost ali ateistične predpostavke, je seveda težko doseči. Vzdržujemo jo lahko samo, če nadaljujemo trdo delo premagovanja hermenevtičnih in drugih skupinskih nepravilnosti, če se družba trudi, da bi dosegla medsebojno razumevanje in uskladitev dovolj skupnih vrednot, pravil, politik in zakonov. A težavnost te naloge ni dovolj dober razlog, da bi nad njo obupali.

Priznati pa vendarle moramo, da bo ta argument prepričljiv v glavnem za tiste, ki tudi sami imajo in dajejo največji poudarek osnovnim demokratičnim senzibilnostim, na katerih temelji. Demokratična, vklju-

11 Nemogoče je v tem eseju Stoutov pristop k sekularni, a religiji prijazni demokraciji zagovarjati pred Johnom Milbankom in drugimi protirazsvetlenskimi misleci na eni strani ali rawlsovc, habermasovci in rortyjevc na drugi. Po mojem se je Stout pred temi kritikami prepričljivo zagovoril že v 1990 in 2004.

čujoča in pravična družba z versko svobodo in svobodo prepričanj je v prvi vrsti *moralni ideal*, osnovan na »etiki vzajemnosti« (Kloppenberga 2016, 589), ne pa – prvenstveno – nepristranski sistem vladanja. To pomeni, da je reformirana stoutovska slika javnega moralnega diskurza kot sekularnega, ki jo zagovarjam, del širše moralne vizije pravične in vključujoče družbe – kar je pomembno, če menimo, da je »potrebna moralna teorija, da bi upravičili pravila prisile, ki so edino upanje, da bomo preprečili večverski družbi, da bi popokala po šivih« (Foster 2005, 5). Zmerni pragmatistični pristop, ki smo ga ubrali, privzame osnovno značilnost razsvetljenstva, zamisel »povsem enakovrednega državljanstva pripadnikov vseh verstev« (str. 5), in jo razvija – s pomočjo previdne epistemologije demokracije, boljše filozofije jezika, drugih kritičnih orodij in lekcij, ki jih učijo moderne družbe – v bolj demokratični smeri, kot so jih mogli ali bili pripravljene razvijati razsvetljenski filozofi, kakršna sta bila Locke in Hume. Kot vizijo jo je najbolje razširjati s kombinacijo razumnih argumentov in »*pridiganja*«, tj. govornih dejanj, ki skušajo sodržavljane navdihniti, da jo sprejmejo in ji sledijo.

## VIRI IN LITERATURA

- Anderson, Elisabeth. 2006. »Epistemology of Democracy.« *Episteme* 3 (1-2): 8–22.
- Andrejč, Gorazd. 2016. *Wittgenstein and Interreligious Disagreement: A Philosophical and Theological Perspective*. New York: Palgrave Macmillan.
- Andrejč, Gorazd. 2020. »Protestantizem in deliberacija.« *Slavia Centralis* 12 (1): 18–30.
- Assmann, Jan. 2008. »Translating Gods: Religion as a Factor of Cultural (Un)translatability.« V *Religion: Beyond a Concept*, ur. Hent de Vries, 139–149. New York: Fordham University Press.
- Burrell, David. 2011. *Towards Jewish-Christian-Muslim Theology*. Chichester: Wiley.
- Butler, Judith. 1997. *Excitable Speech: A Politics of The Performative*. New York: Routledge.
- Foster, Greg. 2005. *John Locke's Politics of Moral Consensus*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Fricke, Miranda. 2007. *Epistemic Injustice: Power and Ethics of Knowing*. Oxford: Oxford University Press.

- Habermas, Jürgen. 1985. *Theory of Communicative Action 1: Reason and the Rationalization of Society*. Boston, MA: Beacon Press.
- Kidd, Ian James. 2017. »Epistemic Injustice and Religion.« V *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice*, ur. I. J. Kidd, J. Medina in G. Pohlhaus ml., 386–396. London: Routledge.
- Kloppenber, James. 2016. *Toward Democracy*. New York: Oxford University Press.
- Legaspi, Michael. 2010. *The Death of Scripture and the Rise of Biblical Studies*. New York: Oxford University Press.
- Medina, José. 2013. *The Epistemology of Resistance*. New York: Oxford University Press.
- Milbank, John. 2006. *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*. 2. izd. Oxford: Blackwell.
- . 2012. »What Lacks Is Feeling: Hume Versus Kant and Habermas.« *Avello Publishing Journal* 2 (1). <https://avellopublishing.files.wordpress.com/2012/09/john-milbank-what-lacks-is-feeling-hume-versues-habermas-and-kant-avello-1-2.doc>
- Pehar, Dražen. 2016. »Dediscoursification – How Discursive Attitudes Cause Wars.« *Transconflict*, 29. januar. [www.transconflict.com/2016/01/dediscoursification-how-discursive-attitudes-cause-wars-291/](http://www.transconflict.com/2016/01/dediscoursification-how-discursive-attitudes-cause-wars-291/)
- Pickering, Kathleen Ann. 2000. *Lakota Culture, World Economy*. Lincoln, NE: University of Nebraska Press.
- Plant, Robert. 2005. *Wittgenstein and Levinas: Ethical and Religious Thought*. London: Routledge.
- Rawls, John. 2005. *Political Liberalism*. Razširjena izdaja. New York: Columbia University Press.
- Ryrie, Alec. 2017. *Protestants: The Radicals That Made the Modern World*. London: William Collins.
- Scheid, Philip. 2016. *The Cosmic Common Good: Religious Grounds for Ecological Ethics*. New York: Oxford University Press.
- Siedentop, Larry. 2015. *Inventing the Individual: The Origins of Western Liberalism*. London: Penguin.
- Springs, Jason, Cornell West, Richard Rorty, Stanley Hauerwas in Jeffrey Stout. 2010. »Pragmatism and Democracy: Assessing Jeffrey Stout's Democracy and Tradition.« *Journal of the American Academy of Religion* 78 (2): 1–36.
- Stout, Jeffrey. 1990. *Ethics After Babel: The Languages of Morals and Their Discontents*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- . 2004. *Democracy and Tradition*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Taylor, Charles. 2007. *A Secular Age*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

- Williams, Bernard. 2002. *Truth and Truthfulness: An Essay in Genealogy*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Wittgenstein, Ludwig. 1980. *Remarks on the Philosophy of Psychology*. Ur. G. E. M. Anscombe in G. H. von Wright. Zv. I. Chicago: University of Chicago Press.
- . 1998. *Culture and Value*. Ur. G. H. von Wright. Prenov. izd. Oxford: Blackwell.
- . 2007. *Predavanja in pogovori: o estetiki, psihoanalizi in religioznem verjetju*. Ur. in prev. Tomaž Grušovnik. Ljubljana: Nova revija.
- . 2014. *Filozofske raziskave*. Ur. Jurij Simoniti. Prev. Erna Strniša. Ljubljana: Krtina.

*Iz angleščine<sup>12</sup> prevedel Primož Vidovič*

12 Razprava je bila prvič objavljena pod naslovom »Religious Moral Languages, Secularity, and Hermeneutical Injustice«, kot poglavje obsežne monografije *Past and Present Political Theology: Expanding the Canon* (zbirka New Critical Thinking in Religion, Theology and Biblical Studies), ur. Dennis Vanden Auweele in Miklos Vassányi (Milton Park in New York: Routledge, 2020), 199–216. Avtor jo je za pričujočo objavo nekoliko dopolnil v opombah in bibliografiji.

## MEDKONFESIONALNO SOBIVANJE V ZGODNJENOVAVEŠKEM PODRAVJU: PRIMER PROTESTANTSKE DEKLIŠKE ŠOLE ANE TOTTING V ČASU PROTIREFORMACIJE<sup>1</sup>

ŽIGA OMAN

Inštitut IRRIS za raziskave, razvoj in strategije družbe kulture in okolja, Čentur  
ziga.oman@irris.eu

Članek obravnava medkonfesionalno sobivanje med katoličani in protestanti na Ptujju in v Mariboru 16. in zgodnjega 17. stoletja. Na podlagi najnovejših študij članek pokaže, da so medkonfesionalno sobivanje in strpnost tudi v spodnještajerskem Podravju, kot marsikje po Evropi, vzdrževale sorodstvene, sosedske, stanovske in gospodarske vezi, kar je na lokalni ravni upočasnjevalo tudi protireformacijo. Pomemben primer dolgožive strpnosti v Podravju je protestantska šola za dekleta Ane Totting na Ptujju v zgodnjem 17. stoletju. Šoli je skoraj eno desetletje preživetje kljub pritiskom deželnoknežje reformacije omogočala Anina čezkonfesionalna družinska in midsosedska solidarnost.

*Ključne besede:* medkonfesionalno sobivanje, reformacija, protireformacija, Ana Totting, Podravje

### **Confessional Coexistence in Early Modern Podravje: The Case of Anna Totting's Protestant School for Girls during the Counter-Reformation**

This paper addresses the confessional coexistence of Catholics and Protestants in sixteenth- and early seventeenth-century Ptuj and Maribor. Based on recent studies, the paper demonstrates that in the Lower Styrian Podravje region, as in many parts of Europe, confessional coexistence and tolerance were maintained by kinship, neighbourly, class and economic ties, which also impeded the Counter-Reformation at the local level. A prominent example of the long-lived tolerance in the Podravje region was Anna Totting's Protestant school for girls in the early seventeenth-cen-

- 1 Vsebina članka je povzeta po avtorjevih dveh nedavnih razpravah (Oman 2019; 2020), zlasti novejši, z nekaj dopolnitvami ter popravki, na katere večidel ni posebej opozorjeno. Kjer sta citirana le izvorna članka, za vire in literaturo gl. le-tam.

ture Ptuj. Despite the pressure of the princely Counter-Reformation, Anna's inter-confessional familial and neighbourly solidarity enabled the school's survival for almost a decade.

*Keywords:* confessional coexistence, Reformation, Counter-Reformation, Anna Totting, Podravje

Oče – luteran! Nikdar ne bo prišel v nebesa! Njegova vera ni moja vera.  
Če se izve, ga bodo zaničevali vsi ljudje. (Tavčar [1919] 1973, 13)

Strah Izidorja Kalana, protagonista v drugo polovico 17. stoletja postavljene *Visoške kronike*, da bodo njegovega očeta Polikarpa »vsiljudje« zaničevali, če njegovo (prepovedano) luteranstvo ne bi ostalo skrito, v prostoru in času, kamor je zgodbo umestil Ivan Tavčar, nikakor ni bil neosnovan. Vendar medkonfesionalno sovraštvo, preganjanje in siceršnje nasilje ni bilo edino, ki je narekovalo družbene odnose v t. i. konfesionalni dobi 16. in 17. stoletja, saj je marsikje po tedanji Evropi obstajalo tudi mirno medkonfesionalno sobivanje. V največjem delu slovenskih zgodovinskih dežel je pod pritiskom protireformacije ter katoliške prenove sicer izginilo do sredine 17. stoletja, skupaj z ostanki (kripto)protestantskega prebivalstva. A vse dokler so protestanti ostali del lokalnih skupnosti, četudi le kot javna skrivnost, so obstajale različne oblike sobivanja, ki so segale od »praktične« strpnosti do ravnodušnosti do »kriboverskih« sosedov.

Enega od primerov medkonfesionalnega sobivanja na Slovenskem nudi delovanje gospe Ane Totting v zgodnjem 17. stoletju, ki je kljub deželno knežjim protireformacijskim pritiskom na Ptuj več let vzdrževala protestantsko dekliško šolo. To ji je omogočala zaslomba v (vplivnih) sorodstvenih in medsosedskih vezeh, ki so premoščale konfesionalne delitve v sicer katoliškem mestu. Kako je bilo to mogoče?

Kaj kmalu po množičnih spreobrnitvah neplemiškega protestantskega prebivalstva pred deželno knežjimi verskimi komisijami na samem začetku 17. stoletja se je izkazalo, da rekatolizacija notranjeavstrijskih mest, trgov in podeželja še ni bila zaključena. Tudi z nemajhnega dela vojvodine Štajerske so vizitacije župnij ter same župnije po zgolj nekaj letih znova opozarjale na javno izpričane luterane (npr. Loserth 1907; Mlinarič 1983; 1994; Pörtner 2001, 144–180). Protestanti v deželno knež-



jih mestih, kot je bil Ptuj, na neposredno podporo svojih sovornikov med plemstvom niso mogli računati. Prav tako zgolj spreobrnitev s figo v žepu ni zadostovala, saj zlasti v majhnih skupnosti, kot je bilo tudi starodavno mesto ob Dravi, v katerih so vsi vedeli vse o vseh (Kaplan 2007, 182; Povolo 2015, 99), protestantov ne bi obvarovala pred pritiskom katoliških mestnih oblasti in preostalih someščanov. Sosedstvo kot osrednja kategorija organizacije predmodernega družbenega življenja namreč ni bilo le prostor družbene interakcije, temveč tudi družbenega nadzora (Wieland 2014, 416). Nasploh je bil uspeh državnih konfesionalnih politik v zgodnjem novem veku zelo odvisen od sodelovanja lokalnih oblasti, elit in skupnosti (Te Brake 2009, 72; prim. Pörtner 2001, 144–180, 223–261). V zgodnjem 17. stoletju so tudi vizitacijska in župnijska poročila s Ptuja opozarjala zlasti na pogosto nespoštovanje inštrukcij verskih komisij med (vsaj nominalno) katoliškim prebivalstvom, še posebej določil glede spovedi, obhajila, posta ter mirovanja obrti in trgovine ob nedeljah in praznikih. Očitno je tak »konfesionalno mlačen« odnos (prim. Richter 1974, 90) omogočal tudi obstanek protestantov, zato je treba medkonfesionalna razmerja razumeti v kontekstu siceršnjih družbenih odnosov.

## Medkonfesionalno sobivanje v 16. in 17. stoletju

Reformacije 16. stoletja, tako protestantske kot katoliška (prenova), so se na mnogotere načine zarezale v vsakdan najširših družbenih krogov zahodnega<sup>2</sup> krščanstva ter države, lokalne skupnosti, družine in posameznike pahnilo v soočanje s konfesionalno pluralnostjo, kot je srednji vek ni poznal.<sup>3</sup> Strategije, ki so jih pri tem uporabljali, so bile različne in

- 2 Članek je osredotočen na sobivanje med veroizpovedmi v Evropi po reformacijskem prelomu v 16. stoletju in se ne posveča sobivanju s pripadniki vzhodnih Cerkev ne medverskemu z Judi in muslimani (lat. *convivencia*).
- 3 Tega tudi češka ali (kasneje) husitska reformacija ni spremenila, saj je ostala lokalno omejena (Pánek 1996; Louthan 2017). Predtridentinska Cerkev je bila navznot-

odvisne od lokalnih dejavnikov, a je bilo mirno medkonfesionalno sobivanje vsaj tako pogosto kot spori in nasilje.

Mirno sobivanje je, med drugim, temeljilo na precej amorfni konfesionalni pripadnosti večine prebivalstva. Šlo je tudi za posledico zmede, ki jo je od začetkov reformacije povzročalo prilagajanje konfesionalnim spremembam oziroma soočanje z njimi. Pobožnosti širših slojev prebivalstva (t. i. ljudska pobožnost) seveda tudi v zgodnjem novem veku ni bilo mogoče vedno spraviti v stroge konfesionalne okvire. Ostrejšje ločnice so bile med navadnimi ljudmi, od katerih so se mnogi akonfesionalno opredeljevali le kot kristjani (Frijhoff 2009, 42), praviloma vzpostavljene postopoma. Izkristalizirali so jih zlasti konflikti, ki so spremljali institucionalizacijo novih veroizpovedi oziroma konfesionalizacijo družbe v 16. in 17. stoletju (Walsham 2006, 20; Kaplan 2007, 133–134, 150).

Zgodovinopisje s konceptom konfesionalizacije<sup>4</sup> opredeljuje prizadevanja državnih, cerkvenih in, neredko v odločilni meri (Harrington 2017), lokalnih oblasti za ponotranjenje nauka med verujočimi oziroma za njihovo indoktrinacijo ter vzpostavljanje ostrih ločnic in »svete uniformnosti« znotraj določene veroizpovedi z namenom obnove sakralne enotnosti, ki naj bi krščanske skupnosti prevevala pred prelomom. Proces ni zaostroval le konfesionalnih sporov, temveč je lahko krepil tudi druga nasprotja v skupnostih oziroma v družbi, čeprav je najširše množice zajel pozno (Dixon 1996, 125; Pörtner 2001, 6–8; Kaplan 2007, 46–50).

Dokler ta proces ni dobil zaleta, je bila konfesionalna pripadnost večine prebivalstva pretežno podrejena siceršnjim družbenim odnosom: družinskim zaveznitvom, sosedskim vezem, stanovski solidarnosti, gospodarskemu sodelovanju. Ne glede na različno veroizpoved so se ljudje med seboj pogosto poročali, si bili za botre otrokom ter se vsaj kot sosedje udeleževali krstov, porok in pogrebov. Posledično s heterodoksnimi obredi niso bili le v stiku, neredko so do določene mere pri njih tudi sodelovali. Ponekod so si konfesionalno razdeljene skupnosti delile iste,

er sicer precej raznolika, kar je reformacija še okrepila in se je v praksi odražalo še lep čas po zaključku koncila (Kaplan 2007, 2–4, 42–43).

4 Za slovenski prostor gl. npr. Blažević 2010.

t. i. simultane cerkve (lat. *simultaneum*), celo duhovnike, še najpogosteje pokopališča. Zlasti pripadnost mestni ali siceršnji eliti je premagovala konfesionalne razlike, pa tudi sicer so si ljudje delili skupno kulturo, ki je bila očitna v skupnem jeziku, običajih, političnih idejah, pogledih na družbeno in družinsko življenje ter, nenazadnje, v skupni krščanski dediščini (Luria 2005, xxviii, 316; Kaplan 2007, 251, 260–261; Te Brake 2009, 74; Luebke 2011, 56, 60; Povoló 2015, 101).

Mestne in siceršnje lokalne elite oziroma oblasti so se konfesionalni pluralnosti, ki so jo navsezadnje odražale, marsikje prilagodile z osredotočanjem na enotnost skupnosti, njeno avtonomijo ter upravljanje s svetimi kraji (cerkve, pokopališča). Tradicionalne zahteve po slogi, redu in miru v skupnosti, povzete v konceptih miru in sloge (lat. *pax et concordia*) ter »dobrega sosodstva«, so si prizadevale preseči tudi konfesionalne konflikte, s čimer so npr. magistrati ohranjali tudi svojo oblast in čast. Lokalne oblasti so se namreč dobro zavedale tveganj, ki so jih spori pomenili ne le za enotnost in družbeno ravnotežje (moči) v skupnosti, temveč tudi za njeno avtonomijo, denimo mesta in njegovih elit. Tovrstna politična drža je verske razlike v skupnosti dodatno zbrisovala, a nikoli niso postale nevidne (Abrey 1996, 96–99; Scribner 1996, 32; Luebke 2011, 54, 59; Greengrass 2009, 289).

Vendar je bil pragmatičen odnos skupnosti do konfesionalne pluralnosti, ki ga je Willem Frijhoff (2009, 33) opredelil kot »ekumenizem vsakdana«, pogosto nenehno podvržen zunanjim in notranjim konfesionalizacijskim dejavnikom, ki so ga spodjedali tudi v času miru. Čeprav le obstoj verskih razlik ni nujno narekoval nasilja, je pri konceptu »strpnosti praktične racionalnosti«, ki ga je podal Bob Scribner, potrebna previdnost, kot je izpostavil že sam (1996, 38). Kajti čeprav se naj navadni ljudje verskim razlikam ne bi kaj prida posvečali, če bi jih država in Cerkev le pustili pri miru, so različni družbeni antagonizmi tudi brez zunanjšega vmešavanja lahko prešli v nasilje. Nasploh pa bi bile državne konfesionalne politike neprimerno manj uspešne brez sodelovanja lokalnih skupnosti pri zatiranju in pregonu svojih drugače verujočih sosodov (Luria 2005, xiv–xix; Kaplan 2007, 98; Dixon 2009, 9–10; Te Brake 2009, 76–78; Greengrass 2009, 284).

Konfesionalno nasilje so v mirnodobnih konfesionalno mešanih skupnostih najpogosteje sprožile procesije ob verskih praznikih, zlasti v velikem tednu in na praznik sv. rešnjega telesa, pogrebni sprevodi in podobno, »preveč javno« izražanje manjšinske veroizpovedi, ki je »kršilo« sakralno enotnost *corporis Christianum* (Kaplan 2007, 78–86, 93–99), čeprav oziroma zlasti zato, ker je bila sloga med »sovragi v Kristusu« le navidezna.

Zgolj poznavanje druge vere oziroma sobivanje z drugače verujočimi nobeni skupnosti ne jamči miru in enotnosti; dovolj je spomniti na severnoirski in bližnjevzhodne konflikte ali na vojno v Bosni in Hercegovini. Podobno tudi v zgodnjem novem veku niso vsem, morda na prvi pogled konfesionalnim, spopadom botrovale verske razprtije oziroma jih ni mogoče ločiti od siceršnjih družbenih antagonizmov. Nasploh pa jih je v nasilje vselej prevesila šele njihova instrumentalizacija (Carroll 2019, 181). Zato so spore v zgodnjem novem veku krepile tudi sčasoma vse ostrejšje ločnice med veroizpovedmi, ki so jih zahtevale ter (z nasiljem) vzpostavljale države in Cerkve pa tudi lokalne oblasti, s čimer so posegale v tradicionalne mehanizme urejanja političnih, ekonomskih in drugih odnosov v skupnostih. Posledično je proces konfesionalizacije tesno povezan tudi s procesom družbenega discipliniranja (Luria 2005, xiii, xxix; Štuhec 2009, 42).

Čeprav dejstvo, da so se države in Cerkve za uveljavitev konfesionalne uniformnosti morale posluževati nasilja, jasno kaže na trpežnost »vsakdanje« strpnosti (Luebke 2011, 67), so medkonfesionalni odnosi ves zgodnji novi vek nihali med toleranco in preganjanjem, ki tedaj nista bila pojmovana kot nezdržljiva. V svetu ene resnice je bilo uničenje herezije od Boga zapovedana dolžnost posvetnih in cerkvenih oblasti, heterodoksija pa izenačena z uporništvom (Grell 1996, 2). Preganjanje in kaznovanje krivoverstva, ki je pogubljalo duše verujočih, sta bila dejanje »ljubečega sovraštva«: ljubezni (lat. *caritas*) do grešnika in sovraštva do greha, ki je odvrčalo božje maščevanje od skupnosti, ki bi trpela »heretike«. V tem kontekstu je strpnost kot prenašanje nevzdržnega veljala za pot v brezvladje in kaos. Toleranco so zagovarjale predvsem preganjane in marginalizirane verske skupnosti, a le dokler same niso pos-

tale dominantna veroizpoved. Pri tem ni šlo za licemerstvo, temveč za posledico prepričanja, da nihče nima pravice do verovanja v nasprotju z uveljavljeno Cerkvijo; vselej je lahko obstajalo le eno institucionalizirano utelešenje božje resnice. Zato je bila uzakonjena strpnost zgolj nejevoljno priznanje položaja, ko nobeni strani ni uspelo prevladati. Toleranca je bila začasna rešitev, ki naj čim prej pripelje do verske enotnosti, da bo, v Trubarjevem (1581–82, 413) prevodu, znova *ena ouzhia shtala inu en Paftyr* (Jn 10,16). Primeri uzakonjene strpnosti v zgodnjem novem veku niso izšli iz državne konfesionalne ravnodušnosti ali nevtalnosti, prav tako veroizpovedim niso jamčili enakih pravic. Šlo je za dovoljenje obstoja nečemu, s čimer se oblasti niso strinjale, za »velikodušne« koncesije pristašem »krive vere«, ki jo je država sočasno omejevala, za poseben privilegij, ki ga je bilo mogoče preklicati brez opozorila (Walsham 2006, 1–5).

Do uveljavitve razsvetljskih konceptov verske svobode, ki so jih v 17. stoletju podali Baruch Spinoza, Pierre Bayle in John Locke<sup>5</sup>, je moralo preteči več kot stoletje, preden so postali kaj več kot le obrobna hipoteza. Misleci 16. (npr. Sébastien Castellio, Andrzej Frycz Modrzewski, sprva tudi Luther) in 17. stoletja (npr. Jakob Arminij, Hugo Grotius) so se zavzemali zlasti za svobodo vesti in le za omejeno svobodo veroizpovedi, sicer pa so strpnost večidel zagovarjali s tem, da naj bi bilo kaznovanje verskih zmot pridržano Bogu, ne tuzemskim oblastem. Med navadnimi ljudmi pa je strpnost veljala predvsem za drugače verujoče člane in članice skupnosti, ne za njihovo veroizpoved, vsaj dokler heterodoksija v skupnost ni vnašala družbenega razdora (Grell 1996, 1–8; Scribner 1996, 47; Kaplan 2007, 18, 261–264, 334–335, 352–353; Dixon 2009, 7–8; Greengrass 2018, 487).

Izpogajana oziroma uzakonjena strpnost (npr. kuntáhorski mir, bruski libel, utrechtska zveza, nantski edikt, vestfalski mir) je bila posledica ostrih konfesionalnih sporov, ki so se izšli v pat položaj, zato je zahtevala precej potrpljenja in vzajemnega popuščanja. Prav tako praviloma ni zajela ne vseh veroizpovedi ne družbenih slojev (npr. Guggisberg 1996; Müller 1996; Pánek 1996). Hkrati je uzakonjena strpnost konfesi-

5 O mejah njegovega pojmovanja verske strpnosti gl. npr. Oberman 1996, 14–17.

onalne ločnice priznavala in vzdrževala ter jih posledično utrjevala in zaostrovala. Izpogajane ločnice so prinesle razdelitev verskih in drugih javnih prostorov, od vzpostavitve simultanih cerkva do izgona »heretičnih templjev« iz mest, ločitev pokopališč, delitev cehov in mestnih svetov po konfesionalnih kvotah, neovirane odhode<sup>6</sup> »krivovercev« k bogoslužju izven skupnosti ipd. Ostrejšje ločnice so lažje vodile v spore in sovraštvo že zato, ker so bile veroizpovedi praviloma neenakopravne, če ne drugače, vsaj po številu verujočih. Izpogajano sobivanje zato ni nujno pomenilo neobstoja konfesionalnih sporov in, kot izpostavlja Benjamin Kaplan, celo določenih oblik nasilja, kot sta občasno zasmevanje in vandalizem, vendar so lahko takšni, skorajda ritualni ventili za resne frustracije, ki so lahko izšle iz sobivanja s »heretiki«, vzdrževali družbeno ravnotežje in verski mir v skupnosti (Kaplan 2007, 204–217). Čeprav je bila lahko ključna vzdrževalka verskega miru tudi država, je bilo tako izpogajano kot siceršnje sobivanje v osnovi vselej odvisno od lokalnih skupnosti, pri čemer so bili ključnega pomena dobrososedski odnosi ter želja po sožitju. Enako je veljalo, ko oziroma kjer je prišlo do popolne prevlade ene veroizpovedi, saj je pregon drugače verujočih ločnice zaostрил do skrajnosti, konfesionalno pripadnost pa si je prizadeval vzpostaviti kot nadrejeno vsem ostalim identitetam in družbenim vezem (Luria 2005, xix, xxviii–xxx).

A tudi v času okrepljenih konfesionalnih konfliktov, denimo med tri-desetletno vojno, so lokalne oblasti lahko stremele zgolj k prevladi nad svojimi drugače verujočimi sosedi, ne nujno k njihovi spreobrnitvi, izgonu ali uničenju (Medick 2019, 62–70). Vendar so v Svetem rimskem cesarstvu konfesionalizacijske procese in ločnice okrepili zlasti ta konflikt in njegove posledice. Vestfalski mir konfesionalnih sporov namreč ni razrešil, lahko jih je le reguliral in zadrževal, saj so med zapuščino vojne sodile tudi hude zamere zaradi medvojnega nasilja. Nasploh so v številnih zahodno- in srednjeevropskih družbah spori zaradi veroizpo-

6 Kaplan 2007, 162–165. Kaplanovo branje takih odhodov kot specifičnega instituta *Auslauf* se zdi pretirano. Na Dravskem polju, denimo, se izraz (v glagolski obliki) pojavi le v deželnoknežjih ukazih zoper odhode meščanov k protestantskemu bogoslužju na Betnavi (npr. Oman 2012, GZM 37/3, 17; 2013, GZM 38/17, 42).

vedi tleli in neredko izbruhnili še v drugi polovici 18. stoletja, ko so državne politike že začele postajati akonfesionalne (Kaplan 2007, 333–358).

Vse dotlej pa so kljub državnemu pregonu marsikje v Evropi na lokalni ravni preživele tudi konfesionalno nekonformne manjšine in z njimi medkonfesionalno sobivanje. Wayne Te Brake izpostavlja sedem soodvisnih mehanizmov preživetja, ki so omogočali obstoj drugače verujočih (v) skupnosti: tajnost, pretvarjanje, kazuistika, zasebno izobraževanje, indiferenca, spregled in strpnost. Tajnost v tesno prepletenih predmodernih skupnostih nikoli ni bila absolutna, temveč je bila vedno odvisna od zatiskanja oči konfesionalno konformnega prebivalstva pred realnostjo obstoja drugače verujočih ter od strpnosti ali vsaj brezbriznosti do njih. Šlo je za pretvarjanje obeh strani, s čimer sta navzlic konfesionalnemu razdoru vzdrževali enotnost skupnosti. Enostransko pretvarjanje »krivovercev«, da to niso, je lahko bilo uspešno predvsem pred »zunanji« oziroma osrednjimi oblastmi. Odvisno je bilo tudi od tega, s kakšnimi prekrški zoper lastno veroizpoved in moralo so lahko kriptoprotestanti ali kriptokatoličani živeli, koliko zunanjega prilaganja normam uradne veroizpovedi so bili zmožni racionalizirati (npr. spoved, poroko ali krst v »heretični« cerkvi). Da pretvarjanje in pragmatizem ne bi prešla v ponotranjenje »krive vere«, je bilo treba skrbeti tudi za verski pouk odraslih, kar so v praviloma majhnih heterodoksnih skupnostih, katerih osnovna enota je bila družina (Pörtner 2009, 185), počele zlasti ženske. Ključnega pomena za uspešno pretvarjanje pred osrednjimi oblastmi je bila ravnodušnost konfesionalno konformnega prebivalstva do drugače verujočih v skupnosti, čeprav je bilo odkrito zavračanje sodelovanja z državo in uradno Cerkvijo nevarno. Zlasti spregledovanje obstoja »heretikov« s strani lokalnih oblasti, ki je temeljilo na družinskih, prijateljskih ali sosedskih vezeh, je hromilo uradni pregon, četudi zgolj z ignoriranjem ukazov zanj. Prav na naštetih povezavah, vključno z gospodarskimi, ki so jamčile uspešnost in preživetje celotne skupnosti,<sup>7</sup> je večidel temeljila verska strpnost v zgodnjem novem veku; na *ad hoc* rešitvah, ki praviloma niso bile formalizirane (Te Brake 2009, 68–73).

7 Sploh na odročnih in redko poseljenih hribovitih območjih (Te Brake 2009, 58, 61), med drugim na Koroškem in Zgornjem Štajerskem (Pörtner 2009, 178).

Preživetje konfesionalno nekonformnih manjšin marsikje po Evropi pod vprašaj postavlja tradicionalne predstave o uspehih zgodnjenovoveške državne represije, ki namene pogosto enačijo z dejanskimi rezultati. Te Brake ima gotovo prav, ko meni, da so znani primeri (daljšega) preživetja »krive vere« le vrh ledene gore, saj je boljše skrivanje lahko zakrilo marsikaj, upoštevati pa je treba tudi luknje v virih in zgodovinskem spominu. Nasploh velja medkonfesionalno sobivanje in spore jemati kot dopolnjujoča se elementa širših procesov, ki so ljudi vseh slojev in oblasti vseh stopenj zajeli pri soočanju s konfesionalno pluralnostjo (Te Brake 2009, 77–78).

### Medkonfesionalno sobivanje v zgodnjenovoveškem Podravju

Medkonfesionalno sobivanje je Podravje spremljalo velik del 16. ter prva desetletja 17. stoletja in je v virih najizčrpnije podano za dežel-noknežji mesti Maribor ter Ptuj. Po izgonu judovskega prebivalstva iz Štajerske konec 15. stoletja (Mlinarič 2000, 68) sta obe mesti monokonfesionalno podobo obdržali le nekaj desetletij, ko so v dvajsetih letih naslednjega stoletja v deželo prispelle reformacijske ideje. Proti sredini stoletja se je v deželi začela uveljavljati augsburška veroizpoved. Kot drugod po Evropi (Kaplan 2007, 255) se je protestantizem tudi na Štajerskem uveljavil zlasti v mestih in med plemstvom. Stanje na Ptujju je zaradi pomanjkanja virov (Zadravec 2017, 13–31; Oman 2018b, 24, op. 2) sicer nejasno še globoko v drugo polovico 16. stoletja, ko pa je več protestantov izpričanih tudi med tamkajšnjo meščansko elito (Oman 2018b, 24–33). K uveljavljanju augsburške veroizpovedi v slovenskih zgodovinskih deželah je, podobno kot drugod po Evropi (Kaplan 2007, 129–132), pripomogel tudi »irenizem« nemajhnega<sup>8</sup> dela lokalne duhovščine, ki je tak odnos, včasih opredeljen kot *via media*, spodbujala tudi v želji po mirni ponovni združitvi zahodnega krščanstva, deloma še po tridentinskem koncilu (Mlinarič 1991, 189; Amon in Liebmann 1993, 145). Teološke,

8 Mednje je do leta 1548 sodil tudi Trubar (Kerševan 2009, 198).



predvsem pa družbene težnje po enotnosti so zato pogosto preglasile nove ločnice in tudi notranjeavstrijske skupnosti 16. ter 17. stoletja so v medkonfesionalnih razmerjih neredko upoštevale temeljno krščansko načelo urejanja družbenih odnosov (Bossy [1998] 2004, 2), ki ga je Jurij Dalmatin (1584, fol. 26v) prevedel v [t]i *imašh tvojga blishniga lubiti, kakòr sam sebe* (Mr 12,31).

Odličen primer medkonfesionalnega sobivanja nudi zlasti Ptujtu sosednji Maribor v drugi polovici 16. stoletja. Tamkajšnja protestantska skupnost, h kateri se je več desetletij prišteval tudi odločilni del meščanske elite, je svoj vrhunec med drugim. doživela zahvaljujoč konfesionalno strpnemu župnijskemu vikarju (*de facto* župniku) Juriju Siechlu iz Kamnika, ki je župnijo očitno kot neformalni *simultaneum* vodil vsaj del svojega več kot tri desetletja dolgega vikariata (1554–86). Nadkonfesionalno vključujoče je bilo tudi Siechlovo zasebno življenje, saj se je njegova najmlajša (zakonska!) hči poročila z Adamom Haidfalkom, večkratnim mariborskim mestnim sodnikom in članom mestne protestantske elite. Kaže, da je bila pod Siechlom mariborska, nominalno sicer katoliška župnija v praksi bolj akonfesionalna, a zato ni bila nobena izjema v tedanji Evropi. Zgolj obstoj verskih ločnic se pod Siechlom ni odrazil v popolnem konfesionalnem prelomu, saj je protestantska skupnost ostala tesno vpeta v strukture (uradno) katoliške župnije. Posledično je župnijska cerkev sv. Janeza Krstnika ostala osišče celotne skupnosti ali vsaj njenega pomembnega dela. Stanje se je spremenilo leto dni po Siechlovi smrti, ko je vikar postal strogo v potridentskem duhu delujoči Anton Manicor iz današnje južne Tirolske, ki je protestante izgnal iz župnijskih struktur, vključno s pokopališči, s čimer jih je tudi simbolno izločil iz skupnosti (Oman 2020, 327–330).

Na Ptujtu je do podobnega preloma v župniji najbrž prišlo leta 1581, ko je mestni župnik postal pri graških jezuitih izobraženi Jurij Khobl iz Kranja, ki je nasledil Gašperja Unholda (Oman 2020, 331), vendar ni znano, ali je bila župnijska cerkev sv. Jurija pod Unholdom ali sploh kdaj simultana, kot je bila mariborska pod Siechlom. Prav tako ni znano, če je bila prehodna selitev sedeža župnije v primestno cerkev sv. Ožbolta sredi 16. stoletja posledica morebitne rasti ptujske protestantske skup-

nosti (prim. Slekovec 1889, 70; Mlinarič 2003, 54). Ne v Mariboru ne v Celju (Pahor 2009, 148) do selitve sedežev župnij ni prišlo, kljub začasni spremembi obeh župnijskih cerkva v »simultani«. Tik pred protireformacijsko vizitacijo Ptuja leta 1587, baje prvo v štajerskih mestih, naj bi ptujski protestanti bogoslužja še imeli v (nekdanji) cerkvi Vseh svetih (sprva sinagoga) (Winkelman 1933, 105), a je možno, da niso bili njeni izključni uporabniki. Ko si skupnost po smrti notranjeavstrijskega nadvojvoda in štajerskega deželnega kneza Karla II. (vl. 1564–90) ni povrnila le med protireformacijo izgubljenih treh ali štirih sedežev v mestnem svetu, temveč je njihovo število povečala na šest (Winkelman 1934, 169–170; 1935, 88–89), je šlo najverjetneje za obnovitev števila svétnikov, ki so jih protestanti nekoč že imeli. Je bila izvorna številka izpogajana? Morda je bil augsburške veroizpovedi tudi vsaj en ptujski mestni sodnik, Benedikt Totting, bodoči mož Ane Strusniger, leta 1572 (Zadravec 2017, 292), čeprav je kot protestant izrecno izpričan šele 17 let kasneje (Oman 2019, 659, 669). Vsekakor so bili protestanti na Ptuju v poznem 16. stoletju del meščanske elite, in dokler so to ostali, je bila določena mera medkonfesionalnega sodelovanja v mestu nujna že zaradi urejanja vsakdanjih političnih in gospodarskih zadev.

Izgon javnega protestantskega verskega življenja iz obeh mest se v njiju ni odrazil enako, hkrati pa ni bil popoln. Mariborska skupnost, nedvomno tudi zaradi bližine cerkvenega središča dravskopoljskih protestantov na Betnavi, vzpostavljenega zlasti zaradi njihovega izгона iz katoliških župnij (Oman 2018a), je cvetela naprej. Okoli leta 1595 se je k augsburški veroizpovedi v Mariboru javno prištevalo 88 hišnih gospodarjev, vključno z mestnim sodnikom, devetimi mestnimi svétniki in vsemi štirimi četrtniki (Oman 2012, GZM 37/24, 53–56).<sup>9</sup> Za Ptuj številke niso znane, a sodeč po podatkih verske komisije iz leta 1600 med poglavarji meščanskih družin tedaj verjetno ni bilo več kot trideset protestantov (prim. Winkelman 1936, 94–95). Bolj kot izgon javnega verskega življenja iz mesta je ptujsko protestantsko skupnost mogoče prizadel

9 Malce starejši, a nedatiran davčni seznam beleži 189 neplemiških in necerkvenih obvezancev, vključno z vdovami in dediči, s 16 meščani brez lastnih hiš in z nekaj obvezanci brez meščanskega statusa (Hozjan 1991).

odhod predikanta gospodov Stubenbergov z Vurberka na Betnavo leta 1593 (Oman 2018b, 32).

Z izgonom javnega protestantskega verskega življenja iz obeh mest so se konfesionalne ločnice v njiju gotovo okrepile, kar je deželnoknežja politika še zaostrovala. Zatišje, ki je v Notranji Avstriji prevladovalo v času regentstva (1590–95) (Pörtner 2001, 110–111), se je leta 1596 dokončno končalo z nastopom nadvojvoda Ferdinanda II. (vl. do 1637, od 1619. svetorimski cesar), ko je deželni knez tudi mariborski in ptujski protestantski meščanski eliti iz rok iztrgal avtonomno mestno oblast (Oman 2014, 360–361). Z odstranitvijo protestantskega mestnega sodnika (v Mariboru) in svétnikov ni le aktivno posegel v mestno avtonomijo, temveč tudi v družbeno ravnotežje moči, saj je eliti odvzel oblast ter jo predal katoličanom nižjega stanu ali tujcem (prim. Pörtner 2001, 146). Ustvaril je novo meščansko elito, ki je postala njegovo orožje v boju zoper »sektaše«. A povsem gladko ni šlo, saj skupnostnih vezi niso mogle čez noč pretrgati zgolj rošade v mestnih svetih. V Mariboru so še spomladi 1597 (vsaj nominalno) katoliški mestni svétniki za mestnega sodnika zadnjič izvolili protestanta, ki se jim je navzlic »krivi veri« očitno zdel najprimernejši za tako pomembno funkcijo. Šele v začetku leta 1598 od deželnega kneza ukazana izvolitev strogega katoličana za mestnega sodnika je privedla do ostrega nastopa mestnih oblasti zoper protestantske sosede (Oman 2014, 360–361). Tudi na Ptuju se je šikaniranje protestantskih someščanov s strani mestnih oblasti (Slekovec 1889, 87–88) začelo po nastopu nadvojvoda Ferdinanda II.

Glede na predhodno mirno sobivanje ni težko razumeti, zakaj so kljub množičnim spreobrnitvam na začetku leta 1600 kasnejše vizitacije v obeh mestih vse do konca dvajsetih oziroma začetka tridesetih let 17. stoletja pogosto naletele na večje ali manjše število javno izpričanih protestantov in zlasti protestantk (gl. Oman 2020, 334 sl.). Predvsem poročila iz prvih dveh desetletij 17. stoletja potrjujejo, da je bila spreobrnitev pred komisijo neredko lažna, čeprav se večina javno ni več prištevala k augsburški veroizpovedi. Četudi so bile deloma nominalne, množične spreobrnitve pričajo o fluidnosti verskih identitet. Podobno kot pri soočanju s konfesionalno pluralnostjo je pri mnogih tudi ob njenem zati-

ranju prevladal pragmatizem. Pri njem so verujoči sprva lažje vztrajali tudi z upanjem na popuščanje Ferdinanda II. v konfesionalnih zadevah, zlasti zaradi novih koncesij njegovega bratranca nadvojvoda Matija protestantom v nadvojvodini Avstriji leta 1609, z začetkom tridesetletne vojne pa z upanjem na zmago cesarjevih sovražnikov (prim. Pörtner 2001, 131, 228; Jerše 2009, 85–86). Kot je veljalo za številne prisilne spreobrnjence po Evropi (Kaplan 2007, 291–292), so se tudi v Podravju mnogi hitro vrnili k starim verskim praksam ter izkazovali le nominalno pripadnost »novi« Cerkvi. K temu so tako v Mariboru kot na Ptujju pripomogle mestne oblasti, ki so neredko ignorirale deželnoknežje in cerkvene ukaze za izgon »heretikov« ter siceršnje ureditev verskih zadev. Tudi z zaslombo v lokalnih oblasteh so se lahko javno izpričani protestanti v obeh mestih izmojstrili v ignoriranju oziroma zavlačevanju ukazov za izgon, navidezni spreobrnjenci pa v izmikanju spovedi in obhajilu ter v neupoštevanju posta. Če so moški kot hišni gospodarji zaradi sodelovanja v javnem ter političnem življenju svojo veroizpoved morali skrivati, so imele ženske manj težav, zlasti žene katoličanov in ostarele vdove. Podobno je bilo drugod po Evropi, saj ženske praviloma niso imele dovoljšnje politične oziroma javne vloge, v kateri bi lahko ogrozile državne konfesionalizacijske načrte (Asch 2008, 103–104). Kot je preveč vneti komisiji na Ptujju leta 1610 pojasnila nižjeavstrijska<sup>10</sup> vlada v Gradcu, se žensk ni spodobilo izgnati samih in je z ukazi za izgon zgolj želela doseči njihovo spreobrnitev (Oman 2020, 338). Tudi sicer so le najvnetejše protestante izgnali po hitrem postopku, izselitev pa so, ob siceršnjem odporu do emigracije, zavirali še prekratki roki za finančno smotrno odprodajo posesti (Pörtner 2001, 154, 167). Ker je Ferdinand II., kot opozarja Regina Pörtner (2009, 181), podreditvi konfesionalnih nasprotnikov dal prednost pred rekatolizacijo svojih dežel, niti ne čudi, da so vizitacije marsikje še zelo dolgo naletele na javno izpričane »sektase« in navidezne spreobrnjence, ki jih velja videti med visokim številom tistih, ki niso želeli k spovedi in obhajilu.

10 Poimenovanje *Nižjeavstrijska vlada in komora* je na dunajski prešlo leta 1620 (Mell 1929, 432).

Čeprav vseh ni mogoče samodejno prišteti med prikrite protestante, je že sekovski (Seckau) škof in salzburški generalni vikar Martin Brenner (š. 1585–1616) leta 1608 splošen padec števila obhajanih v deželi pripisal prav upanju protestantov, da bo deželni knez v verskih zadevah sledil vzoru nadvojvodine Avstrije, ki se je očitno že več mesecev pred t. i. kapitulacijsko resolucijo nakazoval na obzorju. Na povezavo med nespoštovanjem vizitacijskih inštrukcij in lažnimi konvertiti kaže tudi ukaz iz istega leta, po katerem so predstojniki župnij morali mestnim oblastem naznaniti vse, ki se ne bi držali posta, odšli k spovedi ali pre-jeli obhajila, čeprav so sankcije praviloma sledile šele po močnejšem pritisku komisij, če sploh (Mlinarič 1983, 23–25).

Za razumevanje dolgega preživetja medkonfesionalnega sobivanja v obeh podravskega mestih je ključnega pomena še nekaj. Četudi so poročila s Ptuja in iz Maribora v 17. stoletju zajela največ dva ducata protestantov,<sup>11</sup> pri čemer so med sezname pomenljive, čeprav majhne razlike, si jih ne smemo zamišljati kot atomizirane posameznike, temveč kot bolj ali manj tesno vpete v meščansko skupnost skozi družinske, sosedske in siceršnje družbene odnose. Znotraj njih so lahko tudi maloštevilni javno izpričani protestanti tvorili versko skupnost, gotovo okrepjeno s prikritimi protestanti, zlasti moškimi družinskimi člani, ki so v javnem življenju morali biti previdnejši, in s soverniki med služinčadjo, ki je, kot kaže, bila deležna manjše pozornosti oblasti kot meščanstvo. Hkrati so ptujsko in mariborsko skupnost pomagali vzdrževati medsebojni stiki ter kontakti s sosednjimi skupnostmi. Nasploh kaže, da so protestante v Mariboru nadlegovali le deželnoknežje in cerkvene komisije ter vikar, ki je sicer večidel imel druge prioritete, mestne oblasti, četudi (nominalno) katoliške, pa so vladi obstoj luteranskih someščanov skušale prikrivati (Oman 2020, 339 sl.). Nedvomno tudi ali celo predvsem v želji po zaščiti svoje avtonomije in avtoritete, ki so ju načenjali vikar in komisije. Podobno je vsekakor mogoče sklepati tudi za Ptuj.

11 Leta 1610 na Ptuj 25, od tega dvajset žensk (Oman 2020, 339).

## Ana Totting in njena dekliška šola med konfesionalnim pritiskom ter sobivanjem

Z uničenjem protestantskega verskega središča na Betnavi v začetku leta 1600 ter odslovitvijo tamkajšnjih predikanta in učitelja dve leti zatem sta za mariborsko in ptujsko protestantsko skupnost obisk bogoslužja in šolanje otrok postala dodatno otežena, ne pa nemogoča. Navsezadnje se je zaradi protestantskega načela duhovništva vseh vernikov (Kerševan 2001, 181–182) versko življenje vsaj do neke mere lahko preneslo v gospodinjstva (prim. Medick 2019, 73). Obenem so, navzlic ukazu zoper obiskovanje protestantskega bogoslužja v deželah svetoštetfanske krone iz leta 1603 (Strohmeyer 2011, 176), odhodi k predikantom čez mejo, tudi v Prekmurje in Međimurje (Slekovec 1889, 95), izpričani še dolgo zatem, pri čemer je bilo odhodov gotovo več, kot so jih zaznale vizitacije. Protestantske skupnosti je na vzhodu celotne Štajerske pomagala ohranjati prav bližina politično-konfesionalne meje (Pörtner 2001, 171), podobno kot marsikje v Evropi (Kaplan 2007, 144–171). Verski pouk je očitno ostal omejen na domačo hišo, s tem pa vsaj v Mariboru in na Ptuju neopažen s strani vizitatorjev. Navsezadnje ga je bilo mogoče »skriti« v obiske sorodnikov, prijateljev in sosedov, podobno kot skrivna bogoslužja. Obstajale pa so tudi izjeme, kot je bila šola Ane Totting.

Ob začetku ferdinandejske protireformacije je bila Ana že nekaj let vdova po Benediktu Tottingu,<sup>12</sup> premožnem ptujskem trgovcu in nekdanjem mestnem sodniku, ki se je v deželah svetoštetfanske krone povzpел med nižje plemstvo oziroma armaliste, v domači Štajerski pa je svoje uspehe kronal z zakupom dragocenega gospostva Zgornji Majšperk. Ana je bila iz uspešne in razvejane meščanske rodbine Strusniger (izvorno Strusnikh, tj. Stružnik), najbrž iz linije, ki je živela v Volšperku (Wolfsberg) na Koroškem, baje izvorni deželi rodbine. Poroka z ovdovelim in bržčas dve desetletji starejšim Benediktom je bila Anina prva,

12 Podrobneje o njem, njegovi družini in sorodstvu gl. Oman 2019.

a zdi se, da sta si bila kljub starostni razliki dokaj naklonjena. Ana je Benediktu rodila edina sinova, Andreja in Adama, kar je verjetno še spodbudilo njegove ambicije, v nasledstvene načrte njegovih hčera, zेतov in vnukov pa bržčas vneslo nemir. Ob tem, da mu je z rojstvom sinov dala upanje na nadaljevanje rodbine, je vsaj okreplila moževo privrženost »čistemu evangeliju«, če mu te ni celo vcepila. Preskromni viri onemogočajo trditve glede Benediktove veroizpovedi pred letom 1589, ko je prvič izpričan kot protestant. Tedaj je bil že nekaj let poročen z Ano, ki je, enako kot njena sestra<sup>13</sup> Marija<sup>14</sup> (por. Gritscher), slovela kot vneta luteranka. O privrženosti med zakoncema mogoče priča tudi dejstvo, da se Ana po Benediktovi smrti leta 1591 ni več poročila, čeprav so zlasti luterani zagovarjali čim hitrejše poroke vdov in vdovcev (Oman 2019, 663 sl.).

- 13 Opozoriti velja, da moja teza iz izvirnega članka, da krstni imeni sester Strusniger kažeta, »da sta se bržčas rodili v katoliški ali vsaj v akonfesionalni [...] družini ali pa je bil katolik vsaj eden od staršev«, ni nujno pravilna. Verjetnejša je druga teza, da je šlo za prevlado »v družini uveljavljenih imen nad konfesionalno ortodoksijo« (Oman 2019, 665). A prav tako Devica Marija v luteranskem nauku ni izgubila svoje vloge Matere Božje, četudi ni več bila Kraljica Nebes. Pri luteranih je namesto posrednice Božje milosti postopoma postala vzor matere in poslušne gospodinje. V tem kontekstu se je ohranila tudi vloga sv. Ane in obe sta verska občutenja žensk simbolno ter pragmatično povezovali z rojstvom in vzgojo otrok. Bridget Heal je izpostavila, da je hkrati treba upoštevati tudi regionalne posebnosti. Kjer je luteranstvo prevladalo, je Marija ostala pomemben del pobožnosti, četudi v novem kontekstu, kjer je bilo več medkonfesionalne konkurence in sporov, pa je pogosto postala pomemben simbol konfesionalne identitete in lojalnosti. V prevladujoče katoliškem okolju so luterani Marijo pretežno zavračali, kjer so bili v konkurenci s kalvinci, pa so ji lahko izkazovali okrepljeno privrženost (Toivo 2016, 79–81). Z izjemo par drobcev, ki se nanašajo na verske oziroma liturgične pesmi (Smolik [1963] 2011; Snoj 2010, 495–496) (za informacijo se zahvaljujem Nini Ditmajer), mi ni znano, kako je bilo s protestantskim (družbenim) odnosom do Marije na Slovenskem oziroma v notranjeavstrijskih deželah. Najbrž so tudi tozadevno obstajale mikrolokalne in medstanovske razlike. Mogoče je v tistih mestih, kjer je augsburška veroizpoved prevladala zgodaj in hitro (morda tudi v Volšperku) ter v skupnosti ni imela resne konkurence, Marija ostala del luteranskih pobožnosti, vsaj dokler se konfesionalni antagonizmi v zadnji četrtini stoletja niso zaostriili zaradi katoliške prenovne ter protireformacije.

- 14 O njej gl. Oman 2019.

Sicer je mogoče šlo le za posledico kakšne klavzule iz njune poročne pogodbe ali iz Benediktove oporoke, denimo, ker ni želel, da bi se žena znova poročila oziroma bi ji ob vnovični poroki pripadlo neprimerno manj kot vdovi (prim. Golec 2021, 234), bodisi iz »posthumne ljubosumnosti« bodisi iz skrbi za ohranjanje enotnosti rodbine in premoženja.

Naj je naklonjenost med zakoncema obstajala ali pa gre zgolj za utvaro avtorja na podlagi skromnih dokumentov, izguba moža za ugledno meščanko in zemljiško gospo Ano Toting ni pomenila družbene osamitve ali nazadovanja, nasprotno. Do leta 1601 je iz dotedanje zakupnice gospostva Zgornji Majšperk postala njegova lastnica. Še prej pa je na Ptuju vzpostavila in financirala protestantsko šolo za dekleta, v kateri je »več deklet lutrovske vzgajala, med njimi mnoge meščanske hčere« in ki je prvič izpričana v deželnoknežjem ukazu za njeno zaprtje leta 1603. Kaže, da je predana luteranka odločilno pomoč pri pridobitvi lastništva nad bogatim haloškim gospostvom ter zaslombo pri ohranjanju »tajne šole« (nem. *Winkelschule*) prejela od katoliškega mestnega veljaka in »sorodnika« Hieronima Zungga,<sup>15</sup> Benediktovega zeta, premožnega trgovca in prav tako nižjega plemiča v deželah svetoš Stefanske krone. Šolo je formalno sicer vodil neki Wagneister, ki se je pred deželnoknežjimi vizitatorji leta 1610 izkazal kot pravoveren katoličan. A čeprav bi se bil le pretvarjal, gre še za en primer dolgega preživetja medkonfesionalnega sobivanja v mestu. Kljub temu da je bil prvi ukaz za zaprtje šole izdan leta 1603, se je z očitno potuho (vsaj nominalno) katoliških mestnih oblasti obdržala vsaj do konca leta 1611 ali celo do februarja 1612, nakar naj bi to »heretično početje« do Anine smrti potekalo na gradu Majšperk, kot naj bi bilo »znano po vsem svetu«. Morebiti je dekleta že na Ptuju počevala tudi sama, kajti vizitacijska komisija jo je leta 1611 med drugim zabeležila kot *instructrix puellarum* (Mlinarič 1983, 103). Vsekakor se je v mestu, kjer je imela hišo, zadrževala še naslednjih šest let. Duhovno oskrbo je bržčas prejemale onkraj cesarsko-madžarske meje, morda pa tudi od kakega lokalnega kriptopredikanta. Čeprav je v Podravju izpričan šele desetletje po njeni smrti, najbrž ni bil edini ali pa se je do za-

15 O njem gl. Oman 2019.



četka izгона protestantskega plemstva leta 1628 lažje skrival po lokalnih plemiških sedežih. Obenem je protestantsko načelo duhovništva vseh vernikov tudi Ani omogočalo, da je duhovno oskrbo prejela od sovernikov ali celo sovernic.<sup>16</sup> Najbrž jo je najbolj potrebovala ob smrti obeh sinov, Andrejeve enkrat v letih 1596–1604 ter Adamove leta 1614. Ana je umrla je enkrat med 17. aprilom in 26. septembrom 1617, s čimer se je organizirano šolanje protestantskih deklet na gradu Majšperk končalo. Ker sta sinova umrla brez otrok, po Hieronimovi smrti pa je očitno prišlo do konflikta med Ano in Benediktovimi hčerami ter vnuki, je za dedinji določila sorodnici, zlasti sestro Marijo Gritscher iz Novega mesta. A ne kaže, da bi Marija kdaj bivala na Štajerskem, kaj šele nadaljevala z izobrazbo podravske protestantske deklet (Oman 2019, 678–685).

Iz dokaj skromnih virov ni razvidno, da bi Ano zaradi heterodoksije »sovražili vsi ljudje«. Ob to se tudi v (neuspeli) pravdi za njeno oziroma Benediktovo dediščino ni obregnil nihče od tožnikov.

Nenazadnje je medkonfesionalno sobivanje s Ptujca izginilo šele po njeni smrti. Rodbinska in siceršnja zaveznitva, ki so vzdrževala medkonfesionalno sobivanje, so tako tam kot v največjem delu notranjeavstrijskih dežel sčasoma razpadla zaradi emigracije ali izumrtja družin, pospešena s pustošenjem epidemij (Travner 1934, 100–129) kužnih bolezni. V 17. stoletju se je postopoma okrepila katoliška duhovna oskrba, v mestih predvsem, ko se je dovolj kapucinov naučilo nemško in slovensko. Naposled je spreobrnitev ambicioznim meščanom zagotavljala oziroma lajšala družbeni vzpon, kar je dolgoročno privedlo do vzpostavitve strogo katoliške meščanske elite, ki je, zlasti z javnimi pobožnostmi v okviru zmagovite *pietatis Austriacae*, vplivala na preostalo mestno prebivalstvo. Navsezadnje je že sobivanje z drugače verujočimi lahko vselej mamilo k spreobrnitvi, saj je omogočalo izbiro (Kaplan 2007, 267), tako v 16. kot 17. stoletju, med katoličani enako kot med protestanti (Pörtner 2001, 207–208, 233–241, 246; Vocelka 2009).

16 Anonimno poročilo je konec leta 1615 ali v začetku naslednjega ptujsko meščanko Magdaleno Schauer obtožilo, da je *der lutherischen Weiber Predicantin* (Winkelmann 1937, 49), kar bi bilo zelo neobičajno (prim. Domröse 2014, 51, 141), četudi je držalo.

**VIRI IN LITERATURA****OBJAVLJENI VIRI**

- Hozjan, Andrej. 1991. »Med 1586 in 1593.« V *Davčni registri in obračunske knjige 1452–1593*, ur. Jože Mlinarič, 258–267. Gradivo za zgodovino Maribora, XVII. zvezek. Maribor: Pokrajinski arhiv Maribor.
- Loserth, Johann. 1907. *Akten und Korrespondenzen zur Geschichte der Gegenreformation in Innerösterreich unter Ferdinand II. Zweiter Theil: Von der Auflösung des protestantischen Schul- und Kirchenministeriums bis zum Tode Ferdinands II. 1600–1637*. Fontes Rerum Austriacarum, Österreichische Geschichts-Quellen, Diplomataria et Acta, Band 59. Dunaj: Historische Kommission der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien.
- Mlinarič, Jože. 1983. »Prizadevanja sekovskih škofov Martina Brennerja (1585–1615) in Jakoba Eberleina (1615–1633) kot generalnih vikarjev salzburških nadškofov za katoliško versko prenavo na Štajerskem v luči protokolov 1585–1614 in vizitacijskih zapisnikov iz 1607, 1608 in 1617–1619.« *Acta ecclesiastica Sloveniae* 5: 9–225.
- Oman, Žiga. 2012. *Dokumenti o reformaciji in protireformaciji v Mariboru 1589–1607: kritična objava arhivskih dokumentov*. Gradivo za zgodovino Maribora, XXXVII. zvezek. Maribor: Pokrajinski arhiv Maribor.
- Oman, Žiga. 2013. *Evangeličanska postojanka pri gradu Betnava pri Mariboru, III. 1582–1600: kritična objava arhivskih dokumentov*. Gradivo za zgodovino Maribora, XXXVIII. zvezek. Maribor: Pokrajinski arhiv Maribor.

**LITERATURA**

- Abray, Lorna Jane. 1996. »Confession, Conscience, and Honour: The Limits of Magisterial Tolerance in Sixteenth-Century Strassburg.« V *Tolerance and Intolerance in the European Reformation*, ur. Ole Peter Grell in Bob Scribner, 94–107. Cambridge: Cambridge University Press.
- Amon, Karl, in Maximillian Liebmann. 1993. *Kirchengeschichte der Steiermark*. Graded, Dunaj in Köln: Verlag Styria.
- Asch, Ronald G. 2008. *Europäischer Adel in der Frühen Neuzeit: eine Einführung*. Köln, Weimar in Dunaj: Bohlau Verlag.
- Blažević, Zrinka. 2010. »Konfesionalni identitet i konfesionalna kultura slovenskog protestantizma iz perspektive teorije konfesionalizacije.« V *Reformacija na Slovenskem (ob 500-letnici Trubarjevega rojstva)*, ur. Aleksander Bjelčević, 513–526. Obdobja 27. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete.

- Bossy, John. (1998) 2004. *Peace in the Post-Reformation: The Birkbeck Lectures 1995*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Carroll, Stuart. 2019. »Political Justice and the Outbreak of the Wars of Religion.« *French History* 33 (2): 177–198.
- Dalmatin, Jurij. 1584. *Biblia, tu ie, vse Svetu pismu, Stariga inu Noviga testamenta*. Wittenberg: Hans Kraffts Erben. <http://www.dlib.si/?URN=URN:NBN:SI:DOC-8NAJPUXS>
- Dixon, C. Scott. 1996. »Popular Beliefs and the Reformation in Brandenburg-Ansbach.« *V Popular Religion in Germany and Central Europe, 1400–1800*, ur. Bob Scribner in Trevor Johnson, 119–139. Houndmills: Macmillan.
- . 2009. »Introduction: Living with Religious Diversity in Early-Modern Europe.« *V Living With Religious Diversity in Early Modern Europe*, ur. C. Scott Dixon, Dagmar Freist in Mark Greengrass, 1–20. Farnham: Ashgate.
- Domröse, Sonja. 2014. *Frauen der Reformationszeit: gelehrt, mutig und glaubensfest*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Frijhoff, Willem. 2009. »How Plural were the Religious Worlds in Early-Modern Europe? Critical Reflections from the Netherlandic Experience.« *V Living With Religious Diversity in Early Modern Europe*, ur. C. Scott Dixon, Dagmar Freist in Mark Greengrass, 21–51. Farnham: Ashgate.
- Golec, Boris. 2021. »Poslednja volja začetnika rodu kranjskih Valvasorjev: oporoka polihistorjevega deda Hieronima iz leta 1602.« *Kronika* 69 (2): 229–238.
- Greengrass, Mark. 2009. »Afterword: Living Religious Diversity.« *V Living With Religious Diversity in Early Modern Europe*, ur. C. Scott Dixon, Dagmar Freist in Mark Greengrass, 281–295. Farnham: Ashgate.
- . 2018. *Das verlorene Paradies: Europa 1517–1648*. Darmstadt: Theiss Verlag.
- Grell, Ole Peter. 1996. »Introduction.« *V Tolerance and Intolerance in the European Reformation*, ur. Ole Peter Grell in Bob Scribner, 1–12. Cambridge: Cambridge University Press.
- Guggisberg, Hans R. 1996. »Tolerance and Intolerance in Sixteenth-Century Basle.« *V Tolerance and Intolerance in the European Reformation*, ur. Ole Peter Grell in Bob Scribner, 145–163. Cambridge: Cambridge University Press.
- Harrington, Joel F. 2017. »Legal Courts.« *V The Oxford Handbook of the Protestant Reformation*, ur. Ulinka Rublack, 504–524. Oxford: Oxford University Press.
- Jerše, Sašo. 2009. »Vera, upanje, oblast: o notranjeavstrijskem političnem imaginariju v času verskih vrenj.« *V Vera in hotenja: študije o Primožu Trubarju in njegovem času*, ur. Sašo Jerše, 67–103. Ljubljana: Slovenska matica.
- Kaplan, Benjamin J. 2007. *Divided by Faith: Religious Conflict and the Practice of Toleration in Early Modern Europe*. Cambridge in London: Harvard University Press.

- Kerševan, Marko. 2001. »Protestantizem kot vprašanje nove/drugačne krščanske zavesti na Slovenskem (v različnih socialnih okoljih).« V *450-letnica slovenske knjige in slovenski protestantizem: prispevki s posvetovanja ob 450. obletnici izida Trubarjevega Catechisma in Abecedaria*, Ljubljana, 23. in 24. november 2000, ur. Marko Kerševan, 160–185. Ljubljana: Slovensko protestantsko društvo Primož Trubar in Znanstveni inštitut Filozofske fakultete.
- . 2009. »Trubarjeva reformacija: Primož Trubar v kontekstu reformacijske teologije.« V *Vera in hotenja: študije o Primožu Trubarju in njegovem času*, ur. Sašo Jerše, 196–214. Ljubljana: Slovenska matica.
- Louthan, Howard. 2017. »The Bohemian Reformations.« V *The Oxford Handbook of the Protestant Reformations*, ur. Ulinka Rublack, 124–145. Oxford: Oxford University Press.
- Luebke, David M. 2011. »Customs of Confession: Managing Religious Diversity in Late Sixteenth- and Early Seventeenth-Century Westphalia.« V *Diversity and Dissent: Negotiating Religious Difference in Central Europe 1500–1800*, ur. Howard Louthan, Gary B. Cohen in Franz A. J. Szabo, 53–72. New York in Oxford: Berghahn.
- Luria, Keith P. 2005. *Sacred Boundaries: Religious Coexistence and Conflict in Early-Modern France*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press.
- Medick, Hans. 2019. *Der Dreißigjährige Krieg: Zeugnisse vom Leben mit Gewalt*. Göttingen: Wallstein Verlag.
- Mell, Anton. 1929. *Grundriß der Verfassungs- und Verwaltungsgeschichte des Landes Steiermark*. Gradec etc.: Historische Landeskommision für Steiermark.
- Mlinarič, Jože. 1991. »Maribor od začetkov do sredine 18. stoletja.« V *Maribor skozi stoletja*, ur. Jože Curk, Bruno Hartman in Jože Koropec, 147–194. Maribor: Založba Obzorja.
- . 1994. »Vizitacije sekovskih škofov Martina Brennerja in Jakoba Eberleina na slovenskem Štajerskem.« V *Katolische Reform und Gegenreformation in Innerösterreich 1564–1619 = Katoliška prenova in protireformacija v notranjeavstrijskih deželah 1564–1619 = Riforma cattolica e controriforma nell' Austria interna 1564–1619*, ur. France M. Dolinar in Werner Drobesch, 191–201. Celovec etc.: Mohorjeva-Verlag Hermagoras, Styria.
- . 2000. »Judje na slovenskem Štajerskem do njihove prisilne izselitve v letu 1496.« *Časopis za zgodovino in narodopisje* 71 = 36 (1-2): 49–70.
- . 2003. »Ptujška župnija v času reformacije ter protireformacije in katoliške prenove.« V *Statut mesta Ptuj iz leta 1513 – Das Stadtrecht von Ptuj aus dem Jahre 1513: Mednarodni simpozij Ptujsko mestno pravo v srednjeevropskem prostoru – Internationales Symposium Das Stadtrecht von Ptuj (Pettau) im mitteleuropäischen Raum, Ptuj, 5.-7. november 1997*, ur. Marija Hernja Masten, Marija Vukašinović-Mikuž in Mihael Koltak, 47–73. Ptuj: Zgodovinski arhiv Ptuj.

- Müller, Michael G. 1996. »Protestant Confessionalisation in the Towns of Royal Prussia and the Practice of Religious Toleration in Poland-Lithuania.« V *Tolerance and Intolerance in the European Reformation*, ur. Ole Peter Grell in Bob Scribner, 262–281. Cambridge: Cambridge University Press.
- Oberman, Heiko. 1996. »The Travail of Tolerance: Containing Chaos in Early Modern Europe.« V *Tolerance and Intolerance in the European Reformation*, ur. Ole Peter Grell in Bob Scribner, 13–31. Cambridge: Cambridge University Press.
- Oman, Žiga. 2014. »Reformacija na Dravskem polju: zgodnjenovoveške skupnosti augsburške veroizpovedi med Mariborom in Ptujem.« *Stati inu obstati: revija za vprašanja protestantizma* 10 (19–20): 348–365, 442–443.
- . 2018a. »Cerkveno in šolsko središče Dravskopoljskega okraja augsburške veroizpovedi na Betnavi.« V *Dvorec Betnava*, ur. Miha Preinfalk in Franci Lazarini, 73–110. Castellologica Slovenica, 1. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU.
- . 2018b. »Reformacija na Ptujju: prispevek k zgodovini zgodnjenovoveških evangeličanskih skupnosti v slovenskem Podravju.« *Kronika* 66 (1): 23–42.
- . 2019. »Tottingi s Ptuja in Majšperka: vzpon in propad meščanske družine v zgodnjem novem veku.« *Studia Historica Slovenica: časopis za humanistične in družboslovne študije* 19 (3): 653–694.
- . 2020. »Protestantske skupnosti Podravja v 17. stoletju skozi problematiko medkonfesionalnega sobivanja.« V *Tridesetletna vojna in Slovenci: evropski konflikt in slovenski prostor v prvi polovici 17. stoletja*, ur. Vanja Kočevar, 319–357. Ljubljana: Založba ZRC.
- Pahor, Daša. 2009. »Protestantska umetnost na Slovenskem v 16. stoletju.« V *Vera in hotenja: študije o Primožu Trubarju in njegovem času*, ur. Sašo Jerše, 143–161. Ljubljana: Slovenska matica.
- Pánek, Jaroslav. 1996. »The Question of Tolerance in Bohemia and Moravia in the Age of the Reformation.« V *Tolerance and Intolerance in the European Reformation*, ur. Ole Peter Grell in Bob Scribner, 231–248. Cambridge: Cambridge University Press.
- Povolo, Claudio. 2015. *Tradicija pride na dan: razprave iz antropologije prava (16.–18. stoletje)*. Benetke: Libreria Editrice Cafoscarina.
- Pörtner, Regina. 2001. *The Counter-Reformation in Central Europe: Styria 1580–1630*. Oxford: Oxford University Press.
- . 2009. »Heresy and Literacy in the Eighteenth-Century Habsburg Monarchy.« V *Living With Religious Diversity in Early Modern Europe*, ur. C. Scott Dixon, Dagmar Freist in Mark Greengrass, 173–192. Farnham: Ashgate.
- Richter, Jakob. 1974. »Maribor v reformacijski dobi.« *Časopis za zgodovino in narodopisje* 45 = 10 (1): 89–105.

- Scribner, Bob. 1996. »Preconditions of Tolerance and Intolerance in Sixteenth-Century Germany.« V *Tolerance and Intolerance in the European Reformation*, ur. Ole Peter Grell in Bob Scribner, 32–47. Cambridge: Cambridge University Press.
- Slekovec, Matej. 1889. *Škofija in nadduhovnja v Ptuiju: zgodovinska črtica*. Maribor: samozaložba.
- Smolik, Marijan. (1963) 2011. *Odmev verskih resnic in kontroverz v slovenski cerkveni pesmi od začetkov do konca 18. stoletja*. Druga, elektronska, pregledana izdaja. Ljubljana: Inštitut za slovensko literaturo in literarne vede, ZRC SAZU. <http://ezb.ijs.si/fedora/get/ezmono:ovr/VIEW>
- Snoj, Jurij. 2010. »Dalmatinova pesmarica in slovensko reformirano bogoslužje.« V *Reformacija na Slovenskem (ob 500-letnici Trubarjevega rojstva)*, ur. Aleksander Bjelečević, 483–504. Obdobja 27. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete.
- Strohmeier, Arno. 2011. *Svoboda politike in moč vere: študije o politični kulturi deželnih stanov habsburške monarhije v času verskih vrenj (ok. 1550–ok. 1650)*. Ljubljana: Založba / \*cf.
- Štuhec, Marko. 2009. »Nekatera izhodišča sodobnega zgodovinopisja o reformaciji.« V *Vera in hotenja: študije o Primožu Trubarju in njegovem času*, ur. Sašo Jerše, 33–44. Ljubljana: Slovenska matica.
- Tavčar, Ivan. (1919) 1973. *Visoška kronika*. Ljubljana: Prešernova družba.
- Te Brake, Wayne. 2009. »Emblems of Coexistence in a Confessional World.« V *Living With Religious Diversity in Early Modern Europe*, ur. C. Scott Dixon, Dagmar Freist in Mark Greengrass, 53–79. Farnham: Ashgate.
- Toivo, Raisa Maria. 2016. *Faith and Magic in Early Modern Finland*. Houndmills: Palgrave Macmillan.
- Travnar, Vladimir. 1934. *Kuga na Slovenskem*. Ljubljana: Življenje in svet.
- Trubar, Primož. 1581–82. *Ta celi noui Testament nashiga Gospudi inu Isuelizharie Iesusu Christusa, na dua maihina deilla resdilen, vtim ie is tiga stariga Testamenta dopolnene, suma inu praua islaga, druguzh pregledan inu v kupen drukan, skusi Primosa Truberia Crainza Rastzhizheria*. Tübingen: Georg Gruppenbach. <http://www.dlib.si/?URN=URN:NBN:SI:DOC-P23ZYWWR>
- Vocelka, Karl. 2009. »The Counter-Reformation and Popular Piety in Vienna – A Case Study.« V *Living With Religious Diversity in Early Modern Europe*, ur. C. Scott Dixon, Dagmar Freist in Mark Greengrass, 127–137. Farnham: Ashgate.
- Walsham, Alexandra. 2006. *Charitable Hatred: Tolerance and Intolerance in England 1500–1700*. Manchester in New York: Manchester University Press.
- Wieland, Christian. 2014. *Nach der Fehde – Studien zur Interaktion von Adel und Rechtssystem am Beginn der Neuzeit: Bayern 1500 bis 1600*. Epfendorf an der Neckar: Bibliotheca academica Verlag.

- Winkermann, Erich. 1933. »Zur Geschichte des Lutherthums im untersteirischen Mur- und Draugebiet.« *Jahrbuch der Gesellschaft für die Geschichte des Protestantismus im ehemaligen und im neuen Österreich* 54: 98–117.
- . 1934. »Zur Geschichte des Lutherthums im untersteirischen Mur- und Draugebiet: II. Die Zeit der beschränkt geduldeten öffentlichen Religionsübung: A. Die Regierung Karls.« *Jahrbuch der Gesellschaft für die Geschichte des Protestantismus im ehemaligen und im neuen Österreich* 55: 155–172.
- . 1935. »Zur Geschichte des Lutherthums im untersteirischen Mur- und Draugebiet, II. Die Zeit der beschränkt geduldeten öffentlichen Religionsübung, B. Die Zwischenregierung nach dem Tode Karls II.« *Jahrbuch der Gesellschaft für die Geschichte des Protestantismus im ehemaligen und im neuen Österreich* 56: 88–119
- . 1936. »Zur Geschichte des Lutherthums im untersteirischen Mur- und Draugebiet: Vernichtung des lutherischen Kirchenwesens unter Ferdinand II.« *Jahrbuch der Gesellschaft für die Geschichte des Protestantismus im ehemaligen und im neuen Österreich* 57: 79–116.
- . 1937: »Zur Geschichte des Lutherthums im untersteirischen Mur- und Draugebiet: Der Geheimprotestantismus.« *Jahrbuch der Gesellschaft für die Geschichte des Protestantismus im ehemaligen und im neuen Österreich* 58: 35–69.
- Zadravec, Dejan. 2017. *Ptujski meščani do uničujočega požara leta 1684: biografsko-prosopografski priručnik*. Ptuj: Zgodovinski arhiv na Ptuj.





## JAVNI SPOMENIKI NA VELIKOLAŠKEM: OB SEDEMDESETI OBLETNICI POSTAVITVE SPOMENIKA PRIMOŽU TRUBARJU NA RAŠICI<sup>1</sup>

MARJANA DOLŠINA DELAČ

Oddelek za umetnostno zgodovino Filozofske fakultete UL, Ljubljana  
marjana.dolsinadelac@ff.uni-lj.si

Javni spomeniki predstavljajo odsev našega kolektivnega spomina in odnosa do preteklosti ter s svojo likovno podobo in sporočilnostjo pomembno sooblikujejo sodobni javni prostor. Območje Velikih Lašč z okolico, ki je sicer pretežno ruralno, zaradi pomembnega prispevka k razvoju in uveljavljanju slovenskega jezika prek Primoža Trubarja, Frana Levstika, Josipa Stritarja in Jožeta Javorška, premore nekaj kvalitetnih javnih spomenikov, ki so od druge polovice 19. stoletja do danes zaznamovali pomembnejše obletnice, povezane z domačimi literati. Sedemdeseta obletnica postavitve spomenika Primožu Trubarju na njegovi rodni Rašici ponuja priložnost za sistematični pregled in oris javnih spomenikov na Velikolaškem ter njihovo širše kontekstualiziranje v navezavi na lokalno okolje.

*Ključne besede:* Primož Trubar, Fran Levstik, Josip Stritar, Jože Javoršek, javni spomeniki

### **Public Monuments in Velike Lašče and Its Surroundings: On the Occasion of the Seventieth Anniversary of the Monument to Primož Trubar in Rašica**

Public monuments in many ways reflect the collective memory of a society and determine its attitude towards the past. With their artistic shape and message, they significantly co-shape contemporary public space. The region of Velike Lašče and its mostly rural surroundings importantly contributed to the development and establishing of the Slovene language through Primož Trubar, Fran Levstik, Josip Stritar and Jože Javoršek. Due to their status this area boasts several remarkable public monuments which span from the second half of the nineteenth century to the pres-

- 1 Zahvaljujem se Boštjanu Podlogarju za fotografije obravnavanih spomenikov. Mag. Barbari Pečnik, Andreju Perhaju, Matjažu Grudnu, Jožetu Centi, Margareti Damjanič in Mariji Lušin najlepša hvala za dragocene podatke, namige in napotke pri zbiranju drobcev velikolaške kiparske dediščine v podobi javnih spomenikov.

ent day and commemorate important anniversaries honouring the local literati. The seventieth anniversary of unveiling of the monument to Primož Trubar in his native Rašica offers an opportunity for a systematic review and interpretation of public monuments in the Velike Lašče region and their wider contextualisation in relation to their local environment.

*Keywords:* Primož Trubar, Fran Levstik, Josip Stritar, Jože Javoršek, public monuments

Veleomikani mož! Ne dvomimo, da dobro poznaš in neredko obžaluješ nesrečno kulturno zaostalost naše ožje domovine, saj je prava sramota, kako se vsepovsod šopiri zaničevanje do lepih umetnosti in zanemarjanje duhovne izobrazbe. Toda ko bi le vsi, ki to bedno rovtarstvo v resnici občutijo, hoteli združiti z nami svoje želje in gorečnost, svoje misli in delo ter z nami vred napeli vse sile, da mu napravijo konec.

Tako je Primož Trubar v pismu Adamu Bohoriču leta 1565 (1986, 92) izrazil dve pomembni misli: najprej, da so t. i. lepe umetnosti, torej stvaritve slikarstva, kiparstva in arhitekture, njihovo poznavanje in razumevanje integralni del vsebinskega horizonta mislečega človeka ter kažejo na njegovo splošno intelektualno kondicijo, in drugič, da je ta vidik v njegovih rodnih krajih (s čimer je najverjetneje mislil Kranjsko, ne le Rašice in njene okolice) necenjen, zapostavljen, prezrt. V stoletjih, ki so sledila, so se te besede potrjevale kot samouresničujoča se prerokba in razen cerkvene umetnosti, ki ima svoj specifični kontekst, funkcijo in občinstvo, se likovno ustvarjanje na Velikolaškem v nasprotju z bogastvom besedne umetnosti nikoli ni zakoreninilo v prepoznavno tradicijo. Redki izjemni posamezniki so s tega širšega območja razumljivo odhajali v večja središča in se obračali nazaj le še v sentimentalnem doživljanju rodne grude. Poleg likovnih srečanj v Trubarjevih krajih, s katerimi je v začetku osemdesetih let prejšnjega stoletja akademski slikar in domačin Jože Centa vzpostavil kontinuirano likovno produkcijo in razstavljanje naslednjih štirideset let,<sup>2</sup> lahko Velike Lašče bogatenje lokalne likovne dediščine pripišejo le priseljenim ustvarjalcem, ki so med prijaznimi dolenjskimi griči našli svoje zatočišče, a se s svo-

2 Več o likovnih srečanjih v Dolšina in Mesesnel 2014, 48–55 in Dolšina Delač 2016, 52–53.

jim okoljem niso prav radi identificirali, in domačim ljubiteljem.<sup>3</sup> Kljub ustvarjalni skromnosti lahko vendarle prepoznamo nekaj tiste želje in gorečnosti, ki ju izpostavlja Trubar. Od 19. stoletja naprej se je na tem sicer ruralnem, pretežno z majhnimi vasicami in zaselki prepređenem območju med Ljubljano in Ribnico zasejal lep nabor javnih spomenikov, ki poleg spomina na pomembne literarne osebnosti ponujajo tudi prvovrstno estetsko doživetje.<sup>4</sup> Ob sedemdeseti obletnici postavitve spomenika Primožu Trubarju na Rašici naj oris tradicije javnih spomenikov na Velikolaškem spomni na pomen njihovih podob in sporočil, ki s skoraj latentno prisotnostjo vplivajo na doživljanje naše preteklosti in sooblikujejo našo sodobnost.

### O vidiku zgodovinske distance

Javni spomeniki zaradi svoje formalne funkcije povzdigujejo tistega in tisto, ki znotraj prevladujočega družbenega trenda poosebljata pomemben mejnik, dodano vrednost, presežek časa in okolja, v katerem delujeta. Tudi vsi objekti s statusom javnega monumenta v velikolaškem okolju ohranjajo spomin na posameznike, ki jih v skupnem konsenzu priznavamo za izjemne, napredne in nedvomno zaslužne.<sup>5</sup> A še danes.

- 3 V zborniku *Velike Lašče*, ki ponuja prerez družbenega dogajanja sredi osemdesetih let prejšnjega stoletja, je likovni umetnosti posvečen le kratek odstavek v poglavju o družbenih dejavnostih: »Omeniti velja v zadnjih letih že tradicionalna srečanja slovenskih slikarjev v velikolaški pokrajini in njim sledeče razstave slik v Levstikovem domu [do odprtja Trubarjeve domačije, nato so se preselile v galerijo Skedenj, op. p.]. Pobudnik srečanj je akademski slikar, domačin Jože Centa.« (Petrič 1986, 76)
- 4 Starejše spomenike, posvečene velikolaškim literatom, omenja že Jože Javoršek v zborniku *Velike Lašče* (1986, 84–110) z objavljenimi črno-belimi fotografijami Toneta Podržaja (86, 89, 93, 98, 106). Predvsem je zanimiva podoba spominske plošče z reliefno upodobitvijo Josipa Stritarja v njegovi rojstni vasi Podsmreka avtorja Franceta Goršeta (obrnavana v nadaljnjem besedilu) v svojem originalnem kontekstu, torej še pred obnovo tipične kmečke hiše (106).
- 5 Več o širšem kontekstu javnih spomenikov na Slovenskem v Čopič 2000 ter v dveh izdajah revije *Acta historiae artis Slovenica* (18/1 in 18/2). Zanimiv je tudi katalog

Primož Trubar je bil zaradi verske svobodomiselnosti in vmešavanja v pristojnosti deželne oblasti leta 1564 izgnan na Nemško in bil ob koncu 16. stoletja kot edini slovenski avtor uvrščen na listo tedanjih slavni literarnih in znanstvenih »zlikovcev« *Index librorum prohibitorum* v različici papeža Klemena VII. (Globočnik 2020, 401).<sup>6</sup> V nemilosti slovenske javnosti je ostal vse do 20. stoletja, ko se je ob postavitvi prvega spomenika njemu v čast izkazalo, da je katoliški tabor sicer priznaval njegovo literarno prvenstvo, a so v njem še vedno videli predvsem protestantskega reformatorja, pridigarja in odpadnika od katoliške vere (str. 410). Fran Levstik si je nekaj stoletij kasneje z brezkompromisno držo prislužil voščilo takratnega prvega moža Ljubljane »Pogine naj, pes!«<sup>7</sup> Cel očarljivi Josip Stritar, ki je na Dunaju veljal za izobraženca in svetovljana *par excellence*, je brez blišča in velikih besed umrl v Rogaški Slatini.<sup>8</sup> Odklonilni *modus operandi* se je nadaljeval z Jožetom Javorškom, ki je bil obtožen protidržavnih aktivnosti. Očitno se nihče med temi razmišljevalci ni uveljavil kot *poeta laureatus* svoje dobe, pa vendar se prav njim zahvalimo za nastavke kulture, ki ji ne pravimo le velikolaška, ampak tudi slovenska. V isti sapi ustvarjalcem, ki izražajo podobno pionirske zamisli v našem 21. stoletju, pogosto z brezdiskurzivno lahkostjo mečemo polena pod noge in tega sploh ne opazimo. Kako je to mogoče?

V tej kratki predstavitvi lokalnih javnih spomenikov ne bomo razrešili vprašanja o vselej prisotni nezmožnosti, da bi v megli konteksta sodobnosti prepoznali bistveno. Pravo kvaliteto namreč vselej dodobra obrusi in jo v procesu selektivne kulturne erozije izpostavi šele čas, nekaj, čemur pravimo zgodovinska distanca. Nauk, ki se ga tu vendarle

*Življenja spomenikov*, ki so ga pripravili študentje in študentke umetnostne zgodovine s predgovorom Beti Žerovc (2018).

- 6 Sporna je bila predvsem *Cerkovna ordninga*, knjiga o cerkvenem redu, s katero je posegel v pristojnost deželnega kneza (prim. Javoršek 1986, 85–91).
- 7 »Krepien soll der Hund!« Vzklik je sčasoma postal prototip politične žaljivke in hkrati simbol Levstikove kljubovalnosti. Z njim je Anton Slodnjak celo naslovil svoj avtobiografski roman o Levstiku (1946).
- 8 Stritarjev osebnostni in ustvarjalni zaton je v njegovi biografiji povzel Jože Pogačnik (1985, 17): »Krivulja Stritarjevega življenja je s tem dosegla svojo najnižjo stopnjo, na kateri je bila edina rešitev le še – smrt.«

lahko naučimo, pravi, da ne velja prehitovati s postavljanjem obeležij. Na Velikolaškem se je ta tradicija pričela presenetljivo smelo, saj je prvi od velikih mož, Fran Levstik, dobil svoje obeležje komaj dve leti po smrti.

## **Od Alojza Gangla do Toneta Kralja: kronološki oris postavitev javnih spomenikov na Velikolaškem**

Na začetku razvojne poti slovenskega spomeniškega kiparstva samozavestno stoji *Valentin Vodnik* (1889) in pred že davno porušeno stavbo liceja kaže hrbet vrvežu ljubljanske osrednje tržnice (prim. Globočnik 2019, 7-23).<sup>9</sup> Njegovo celopostavno podobo si je zamislil Alojz Gangl, ki ga je v *Ljubljanskem zvonu* čez vse hvalil Josip Stritar (1896, 184-185); literarni kritik iz Velikih Lašč oziroma njim bližnje Podsmreke je v svojih bogatih ekfrazah namreč prav rad zašel na polje likovnega, kar je v poglavju *Besede in slike: zapiski iz 19. stoletja* monografije *Realizem, impresionizem, postimpresionizem* večplastno obravnaval Tomaž Brejc (2006, 12-113). Stritar je Ganglu kot zgleden mecen celo naročil svojo portretno busto in jo hranil na vidnem mestu v svoji delovni sobi v Aspangu, kot izpričuje fotografija, objavljena v Stritarjevi biografiji (Pogačnik 1985, 135).

Le dva poletna meseca po odkritju Vodnikovega spomenika v začetku junija so enajstega avgusta pred župnijsko cerkvijo v Velikih Laščah odkrili spomenik Franu Levstiku (slika 1). »Udeležba narodnih društev in slovenskega razumništva iz vseh slovenskih mest, kakor tudi preprostega národa iz bližnje okolice, bila je ogromna, vendar se je izvršila vsa slavnost v najlepšem redu,« se je v *Ljubljanskem zvonu* (»Listek« 1889, 569) spominjal anonimni avtor. Lokalni podobar Franc Jontez (Steska 2013) je oblikoval arhitektonski spomenik v obliki preprostega obeliska, ki v likovnem pogledu ni mogel konkurirati Ganglovemu spomeniškemu prvencu (prim. Čopič 2000, 35), tudi potem ne, ko so mu ob

9 Fotografije so dosegljive na spletu.



Slika 1: Franc Jontez in Svetoslav Peruzzi, *Spomenik Franu Levstiku*, Velike Lašče, kamen in bron, 1889. Foto: © Marjana Dolšina Delač.

stoletnici Levstikovega rojstva dodali še medaljon z njegovo podobo.<sup>10</sup> Za svojega botra jo je izdelal Svetoslav (tudi Svitoslav) Peruzzi in jo okrasil z lipovo in lovorjevo vejico (Steska in Stelē 2013; Čopič 2000, 37). Ta se je z ustvarjanjem Levstikove kiparske podobe prvič spopadel že leta 1904 in takrat ustvaril bronasti portret, ki ga hrani Narodna galerija v Ljubljani. Pod medaljonom sta letnici Levstikovega rojstva in njegove stote obletnice: »1831-1931«. Spomenik je z vseh strani opremljen z napisi v čast Levstiku: sprednja stran, ki gleda proti središču Velikih Lašč, nosi posvetilo »LEVSTIKU / NAROD / SLOVENSKI / 1889.« Na drugih stranicah je nekaj več besedila: »Iz malega zaklada Ti v narodi / Sezidal si poslopje veličansko, / Ti luči si roditelj in svobodi, / Jeziku Ti ime si dal slovansko!«; »Kako se služi domovini sveti, / Sijajen vzgled si Ti / Slovencem bil!«; »Ko zvezde luč, / Poprej nikoli znane, / Prisvetil nam / Tvoj duh je iz noči!«

Špelca Čopič je v objavljeni doktorski disertaciji *Javni spomeniki v slovenskem kiparstvu prve polovice 20. stoletja* (2000, 35) poudarila, da je bila »postavitev Levstikovega spomenika bolj revolucionarno dejanje kot odkritje Vodnikovega«. Kako prosim? Prav ste prebrali. V nasprotju s splošno priznanim in politično neproblematičnim Vodnikom ni bil Levstik »niti dve leti v grobu, ko še ni bila pozabljena njegova ostra kritika, kljub bednim zadnjim letom pri mnogih osovražen, je vendar dobil spomenik, pa čeprav samo skromen obelisk in seveda ne v Ljubljani, ampak v Velikih Laščah, ko so še živeli njegovi nasprotniki. Ob odkritju so slavili 'jezikoslovca', pesnika, 'klenega moža', 'kritik' pa je bil komaj omenjen.« (str. 35) Josip Stritar je za to priložnost napisal hvalnico *Levstiku*, ki je bila dan pred odkritjem spomenika objavljena na naslovnici *Slovenskega naroda* (1889, [1]). V njej ga je označil kot mučenika, slovenskega junaka, vzor in zgled Slovencem ter izpostavil prav njegovo neomajno držo: »Jeklena volja, neupognjen vrát, / Prijatelj stanoviten, človek zlat, / V nevihti mož, naprej, po konci glávo! / Visoko nosil svéto je zastavo.« V kontekstu, ki je spričo dvojnosti v odnosu do Levstika še ustvarjal napetosti, je bil preprost obelisk brez monumen-

10 Fotografija proslave ob stoletnici rojstva Frana Levstika pri Levstikovem spomeniku v Velikih Laščah je objavljena v Deterding in Zgonc 1996, 16.

talne Levstikove podobe verjetno manj tvegana rešitev od portretne plastike.

Prvo večjo portretno podobo na spomeniku je med velikolaškimi možmi zaslužen dobil Primož Trubar ob štiristoletnici svojega rojstva, ko so leta 1910 ob vходу v ljubljanski park Tivoli brez slovesnosti odkrili marmorni kip v izvedbi Frana Bernekerja.<sup>11</sup> Detajlov očiščena figura nardnaravne velikosti se v spodnjem delu preliva v govorniški pult, na njem pa v trdnem primežu počiva knjiga kot najmočnejše dramilo novih razmislekov. Postavitev spomenika, ki velja za enega najkvalitetnejših vstopov v modernistično kiparstvo, je pomenila tudi začetek prevrednotenja statusa Primoža Trubarja in njegovega dela v očeh slovenske javnosti. Iz reformatorskega aktivista se je v tem na trenutke mučnem procesu pričel preobražati v očeta slovenske besede in »Lubih Slovencev« – celotnega naroda ne glede na ideološke (predvsem verske) predsodke. Na diskretnost lokacije je opozoril že Ivan Tavčar, ki je bil kot predsednik Društva slovenskih književnikov slavnostni govornik ob postavitvi temeljnega kamna za spomenik leta 1908 (Globočnik 2020, 404): »Ta prostor je torej odločen za spomenik Primožu Trubarju, skromen je, v zatišju, in videl ga bo le oni, ki ga bo hotel namenoma videti!«<sup>12</sup>

Damir Globočnik, ki v *Zgodovinskem časopisu* (2020, 404) navaja Tavčarjev citat, je opisal tudi pomenljivi dogodek, ko je Društvo slovenskih književnikov in časnikarjev na binkoštni ponedeljek in Trubarjev rojstni dan 8. junija 1908 želelo organizirati izlet na Rašico, vabilo o tem pa objavilo v *Slovenskem narodu* (»Trubarjevimi čistilcem!« 1908, [2–3]; »Izlet v Trubarjevo rojstno vas« 1908, [3–4]). Med dnevnimi vestmi časopisa se je čez nekaj dni znašla novička o bojazni pred liberalnim pohujšanjem na morebitni proslavi v čast Trubarju, ki so jo s prižnic označili lokalni duhovni gospodje: »Radi Trubarjevega jubileja so duhovni gospodje v Škocijanu in v Velikih Laščah, kakor nam piše prijatelj našega lista, v velikih skrbeh. Boje se, da bi se ljudstvo ne poučilo o Trubarju

11 Fotografije so dosegljive na spletu.

12 Globočnik (2020, 403) omenja še druge možne lokacije za spomenik, ki so bile prominentnejše, a je, domnevno zaradi zelenega ozadja, najverjetneje pa v izogib problematiziranju s strani javnosti, obveljala današnja.



in njegovih zaslugah za slovenski narod in da bi se – o strahota – celo ne udeležilo kake Trubarjeve proslave.« (»Radi Trubarjevega jubileja« 1908, [2]) Na srečo klerikalne javnosti je vmes posegla višja sila in izlet je zaradi slabega vremena odpadel (»Izlet v Rašico« 1908, [2]).

Seveda lahko protitrubarsko nastrojenost v Velikih Laščah, ki glede na zavračanje teh pozivov med preprostim prebivalstvom niti ni bila široko razširjena (prim. Globočnik 2020, 394), razumemo kot odslikavo splošnega družbenega razpoloženja na začetku 20. stoletja. Bližina njegovega rojstnega kraja ga je le še potencirala v potrebo po odklonitvi identifikacije s protestantskimi prevratniškimi idejami o kaljenju katoliškega miru. Slabega pol stoletja prej je celo sam Fran Levstik v istem *Slovenskem narodu* (članek *Tujčeva peta*) zapisal, da je protestantizem »pri nas germanizem, česar pač ni razumel ni Trubar, ni Dalmatin, ni Bohorič« (Levstik 1868, [4]). Postavitev spomenika v Ljubljani zagotovo opominja na odkoreninjanje starega pogleda na očeta slovenske besede v začetku 20. stoletja, Bernekerjeva mojstrovina pa je temu dala svež zagon.

Kot zadnji od treh nespornih velikanov je v kamen vdelani spomin dobil Josip Stritar. Ob stoletnici njegovega rojstva so leta 1936 v rodni Podsmreki na hišo, ki je nasledila njegovo rojstno, vdelali literatovo reliefno podobo (slika 2). Dogodek je močno zaznamoval lokalno, predvsem vaško skupnost in nekatere okoliške hiše so celo dobile nove fasade kot prispevek k slavnostni podobi vasi. Oblika spominske plošče, ki jo je Špelca Čopič označila kot »cenejšo predhodnico in spremljevalko spomenikov« (2000, 20), prostorsko ne posega v svojo okolico in je bila zato nadvse primerna izbira za zasebno dvorišče v vaškem okolju. Izdelal jo je France Gorše, rojen v Zamostcu pri Sodražici, ki je dolgo časa ustvarjal pod očitnim vplivom svojega profesorja na zagrebški akademiji, Ivana Meštrovića. Narodna galerija hrani njegovo bronasto *Evo* iz leta 1938, pred Narodno in univerzitetno knjižnico v Ljubljani se srečamo tudi z upodobitvijo Ivana Prijatelja, ki je leta 1942 nastala na pobudo Jožeta Plečnika. Po drugi svetovni vojni je moral globoko verni umetnik z raznolikim opusom zaradi nenaklonjenih političnih razmer emigrirati v Združene države Amerike, od koder se je vrnil šele v



Slika 2: France Gorše, *Spominska plošča Josipu Stritarju*, Podsmreka pri Velikih Laščah, marmor, 1936. Foto: © Boštjan Podlogar.

pozni starosti. Spletna stran slovenske Narodne galerije njegov opus del opredeljuje kot »pomembno vez med starejšimi in mlajšimi kiparji, saj je presegel secesijsko dekorativnost in uveljavil modernistične izčiščene ideale.« (»France Gorše«) Osrednji del Stritarjeve spominske podobe zavzema v tej novi maniri izjasnjen reliefni portret, ki izstopa iz nedoločljivega ozadja in namesto telesne fizionomije izpostavlja duhovno intenzivno notranje življenje upodobljenca z vihravimi lasmi, gubami razmišljanja in s prodornim pogledom. Kot je za spominske plošče značilno, se okrog njega na tankem okvirju, ki se v spodnjem delu razširi, vije napis v secesijsko zaobljenih črkah: »JOSIP STRITAR 1836–1936 PESNIK PISATELJ KRITIK«.

Področje spomeniške plastike med svetovnima vojnoma sta poleg vztrajajočih vplivov dunajske secesije najvidneje zaznamovala arhitekta Jože Plečnik in Ivan Vurnik: »Ustvarila sta šolo in z njo zagotovila prisotnost in nadaljevanje svojih smeri tudi po drugi vojni.« (Čopič 2000,

214) Kljub ohranitvi stare likovne tradicije je konec druge svetovne vojne za produkcijo javnih spomenikov pomenil drastičen vsebinski obrat k obeleževanju ključnih dogodkov in osebnosti narodnoosvobodilnega boja (NOB), ki je moralo potešiti čustvene in dejanske rane ljudstva ter konsolidirati novo obliko oblasti.<sup>13</sup> Med znamenji bojev in slavospevi revoluciji je spomenik Primožu Trubarju, ki so ga ob štiristoletnici izida prve slovenske knjige leta 1951 postavili in leta 1952 slavnostno odkrili na Rašici (slika 3), nedoumljiva in nepričakovana izjema, zato je bil verjetno enako kot Levstikov spomenik zaradi namerne skromnosti izveden v obliki arhitektonske in ne kiparske celote. Kot je zapisala Špelca Čopič (2000, 165), »teh spomenikov ni omejevala stroga ideološka kontrola, zato so arhitekti lahko brez večjih sprememb nadaljevali pred vojno začeto razvojno pot«. Med njimi je bil tudi arhitekt Vinko Glanz, eden tistih Plečnikovih učencev, ki je nadaljeval njegov koncept in podobo javnega spomenika.<sup>14</sup> Že pred drugo svetovno vojno se je izkazal z *nagrobnim spomenikom Gregorju Žerjavu* na ljubljanskih Žalah (1931), ki si ga je zamislil kot cilindrični steber na ploščadi s čepastimi stebrički (prim. Čopič 2000, 322). Pri izvedbi kiparskega okrasa je z njim sodeloval njegov svak, Meštrovíčev učenec Boris Kalin. Isti tandem je kmalu po koncu vojne zasnoval *spomenik talcem in borcem* v Kamniku (1946), ki so ga zaradi rušenja tovarne odstranili in deponirali (str. 387), nato pa še spomeniški kompleks v Gramozni jami v Ljubljani (1955). Na področju arhitekture Glanzovo predvojno delo krona stavba Gimnazije Vič, ki se že izvija iz Plečnikovega klasično naglašenege sloga in prehaja v funkcionalistično estetiko, čas po vojni pa že povsem funkcionalistična stavba Ljudske skupščine (1958), danes stavba Državnega zbora Republike Slovenije, s katero se je ukvarjal več kot desetletje. Slednja sta kiparsko okrasila Boris Kalin in Karel Putrih, notranjost je poslikal Slavko Pengov. Kasneje se je arhitekt lotil še prenove protokolar-

13 Črno-bele fotografije vseh povojnih spomenikov NOB na Velikolaškem (Niko Samsa, France Modic) so objavljene v članku Vide Šega v zborniku *Velike Lašče*, ki je nastal ob 400-letnici Trubarjeve smrti (1986, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45), eno najdemo tudi v Deterding in Zgonc 1996, 32.

14 Glanzov arhitekturni opus je v doktorski disertaciji podrobneje obravnavala Nika Grabar (2009).

nega dvorca Brdo pri Kranju in ureditve predverja Šeškovega doma v Kočevju (Grabar 2009; za Šeškov dom gl. Mihelčič 2013, 322, op. 992).

Na Rašici si je Glanz zamislil okroglo podnožje v vzorcu grobo obdelanih klesancev, ki se, obkroženo s štirimi toskanskimi stebriči in štirimi manjšimi stebriči s stiliziranimi jonskimi kapiteli, prevede v gladko kvadratno ogredje. Na njem počiva visoka, čisto pod vrhom prirezana štiristrana piramida, ki po vzdolžnosti že spominja na obelisk. Stebre, ki vzpostavljajo spomin na antiko in renesančno tektonsko umirjanje površine od spodaj navzgor, je Glanz združil z modernistično gladkim zgornjim delom in tako starejšo Plečnikovo tradicijo umestil v povojni čas. Na sprednji stranici ogredja nas pričaka napis: »V TEJ VASI ... SE JE RODIL / LETA ... 1508 / PRIMOŽ ... TRUBAR / OČE SLOVENSKE KNJIŽEVNOSTI IN KULTURE« Levo in desno stranico krasita pasaži iz dveh Trubarjevih besedil: »NE DVOMIMO, DA DOBRO POZNAŠ IN / NEREDKO OBŽALUJEŠ NESREČNO / KULTURNO ZAOSTALOST NAŠE / OŽJE DOMOVINE, SAJ JE PRAVA SRAMOTA, / KAKO SE VSEPOVSOD ŠOPIRI / ZANIČEVANJE LEPIH UMETNOSTI/ IN ZANEMARJANJE DUHOVNE KULTURE / TRUBAR 1565«; »LUBI SLOVUENCI! MI SMO BUG UEI DOSTI / SMISHLOUALI, S KAKOUIMI PUSHTABI / TO NASHO BESEDO BI MOGLI PROU, / PO TEI ORTHOGRAPHY, SHTALTNU INU / SASTOPNU PISSATI/ TRUBAR 1555«. Na zadnji strani je še zaznamek o nastanku spomenika: »POSTAVILO OB ŠTIRISTOLETNICI/PRVE TRUBARJEVE KNJIGE / SLOVENSKO LJUDSTVO/1951«.

Frontalno stran spomenika krasí medaljon z bronasto reliefno podobo Primoža Trubarja, ki je nastala v ateljeju izkušenega medaljerja Vladimirja Štovička. Kiparja, ki se je šolal na praški akademiji, je pot zanesla v Pariz, kjer je največjo prelomnico v njegovem ustvarjanju pomenilo častno priznanje na natečaju pariške Kovnice za novce. Odtlej je izdelal vrsto plaket in medalj s podobami znamenitih literatov, narodnih herojev in drugih pomembnih osebnosti, pri čemer je upošteval ključne značilnosti medaljerskih upodobitev, ki morajo zaradi svoje spominske funkcije posnemati dejansko fizionomijo upodobljenca in hkra-



Slika 3: Vinko Glanz in Vladimir Štoviček, *Spomenik Primožu Trubarju*, Rašica pri Velikih Laščah, kamen in bron, 1951. Foto: © Marjana Dolšina Delač.



Slika 4: Drago Tršar, *Primož Trubar*, Trubarjeva domačija, Rašica pri Velikih Laščah, bron, 1986. Foto: © Boštjan Podlogar.



Slika 5: Drago Tršar, *Primož Trubar*, Trubarjeva domačija, Rašica pri Velikih Laščah, vosek, 1986, obnovljeno 2019. Foto: © Boštjan Podlogar.

ti ujeti brezčasnost v na videz objektivni preprostosti (prim. Mesesnel et al. 1976; Mesesnel et al. 1981; Sotelšek 2016).

Nove obletnice kličejo po novih obeležjih in tako smo z odprtjem Trubarjeve domačije na Rašici leta 1986 dobili tudi nekaj novih spominskih skulptur. Kiparski portret Primoža Trubarja izpod rok Draga Tršarja se na Trubarjevi domačiji na Rašici pojavi v dveh izvedbah: bro-nasto pred vhodom v spominsko sobo (slika 4) je naročil odbor za ob-novo Trubarjeve domačije, voščeno v vitrini v spominski sobi (slika 5) je ob odprtju domačije leta 1986 podaril avtor sam in jo zaradi občutljivi-vosti materiala leta 2019 tudi obnovil (osebna korespondenca z Jožetom Cento, april 2021, in z Barbaro Pečnik, maj 2021). Tršar se je pri snova-nju držal domnevne realistične Trubarjeve podobe, ki jo poznamo po lesorezu Jakoba Lederleina iz leta 1578, in jo na novo interpretiral z ek-spresivno površino, izrazitimi gubami in s slikovito brado.

Prav blizu Tršarjeve buste pred vhodom v mlin je ob Trubarjevi vr-tnici Matjaža Kmecla lesena skulptura, ki jo je na pobudo Jožeta Cente ob odprtju domačije izrezljal ljubiteljski rezbar Drago Košir iz Jelovca pri Sodražici (slika 6). Brestov les za spomenik je darovalo ribniško podjetje Inles po zaslugi takratnega direktorja Franca Ilca. Po prvotni zamisli naj bi bil spomenik iz enega kosa zelo debelega debla, ki bi mu izsekani del dal podobo odprte knjige. Ker so morali podarjeno deblo precej obeliti, se je načrt nekoliko spremenil. Danes v obliki dveh lesenih tabel, ki še vedno ponazarjata odprto knjigo, nosi na desni strani Trubarjevo podo-bo, to pa spremlja pomenljiv napis na levi: »Pred Bugam smo usi glih.« Dvokapnica, ki leseno skulpturo ščiti pred vremenskimi vplivi, je bila dodana naknadno, prvotna zamisel je namreč vključevala ravno plo-čevinasto kritino (osebna korespondenca z Jožetom Cento, april 2021).

Z odprtjem Trubarjeve domačije<sup>15</sup> so se tudi likovna srečanja, ki so se pred tem že nekajkrat organizirala v Velikih Laščah, leta 1986 prese-lila na Rašico. Na enem izmed prvih srečanj se je kočevski kipar in rez-bar Stane Jarm spopadel z drevesnim deblom in iz njega z motorno žago osvobodil pišočo roko (slika 7). Jarm je končal študij na Akademiji za

15 Več o Trubarjevi domačiji in njenem preoblikovanju v duhu spominskega am-bienta v Javoršek 1986, 85–90, Gruden 1989, 4–18 in Gruden 2008, 109–118.



Slika 6: Drago Košir, *Pred Bugam smo usi glih*, Trubarjeva domačija, Rašica pri Velikih Laščah, brestov les, 1986. Foto: © Boštjan Podlogar.





Slika 7: Stane Jarm, *Piščoča roka*, Trubarjeva domačija, Rašica pri Velikih Laščah, brestov les, druga polovica osemdesetih let 20. stoletja. Foto: © Marjana Dolšina Delač.

upodabljaajočo umetnost v Ljubljani in leta 1956 opravil še kiparsko specialko pri Borisu Kalinu. Odtlej je dejavno krojil svet likovne umetnosti na Kočevskem, kjer je poučeval umetniške predmete na osnovni šoli in na gimnaziji, soustanovil Likovni salon Kočevje in bil avtor številnih javnih spomenikov, med katerimi je najprepoznavnejši *Deklica s piščalko* (1959, postavitve 1963) na trgu pred župnijsko cerkvijo. Poleg kiparstva se je ukvarjal tudi z risbo in grafiko. Njegova dela zaznamuje skupna izpovedna nota z ekspresivnimi linijami, s čolničastimi formami in z deformacijami obrazov ter teles, ki pogosto delujejo grobo in nedodelano. V religioznih in posvetnih motivih je izpostavljal trpljenje, ki največkrat proseva iz krčevitih obrazov (prim. Ilich-Klančnik et al. 2012). Uporabljeni motiv roke je pogosto nosilec dodatnih simbolnih konotacij: poleg neposredne navezave na Primoža Trubarja pri Jarmu je pogosta roka, ki vzdignjena v zrak kaže na predajo, pa tudi roka, ki z isto gesto izraža asertivni protest (in bi ga na tem mestu seveda interpretirali v smislu Trubarjeve *stati inu obstati* iz njegovega *Katekizma* iz leta 1550). Trubarjeva roka iz brestovega lesa je na Rašici sprva krasila prostor pred vhodom v krčmo, a je zaradi izpostavljenosti vremenskim razmeram spodnji del, ki je bil nameščen neposredno na betonski podstavek, povsem segnil. Poškodbe so se pojavile tudi na drugih mestih in sčasoma je objekt postal nevaren za okolico. V devetdesetih letih so skulpturo zato sanirali, odrezali spodnjo polovico roke in jo predstavili ob skedenj pod streho (osebna korespondenca z Andrejem Perhajem, maj 2021).

Naslednje leto je zaznamovala stoletnica smrti Frana Levstika, ki nas odpelje v njegove Dolnje Retje. Na mestu Levstikove rojstne hiše ob spominski plošči iz leta 1987 najdemo portret Frana Levstika – bronasto busto (slika 8), ki jo je podaril avtor Jakov Brdar (1949). Danes eden naših najuspešnejših kiparjev se je po diplomi v Ljubljani pri Dušanu Tršarju izpopolnjeval v Parizu in Berlinu in ga danes poznamo kot avtorja mnogih ljubljanskih javnih spomenikov. V še vedno prepoznavni podobi s podočnjaki in z močno upadlimi lici je Levstika predstavil kot človeka notranjih bojev ter drago plačane brezkompromisne načelnosti. Likovna izvedba je blizu ekspresivnemu značaju, ki sicer preveva celoten Brdarjev opus. O njem je Jure Vuga (2020, 22) zapisal: »V njego-



Slika 8: Jakov Brdar, *Fran Levstik*, Dolnje Retje, bron in marmor, 1987.  
Foto: © Boštjan Podlogar.

vem opusu občudujem presunljivost do kosti razgaljenih del, ki imajo tudi moč preobražanja človeških src [...].« Levstikova podoba tu izraža občutje tik pred resignacijo, isto, kot ga je pisec prepoznal v telesih sicer monumentalnih celopostavnih upodobitev Adama in Eve z Mesarskega mostu (bron, 2008–2010): »upogne se, zlomi pod težo krivde in je gmota trepetajočega organizma, senca, ki se oropana lastne moči komaj vleče prek pokrajine« (Vuga 2020, 22).

Po smrti dramatika, romanopisca, esejista in literarnega kritika iz Velikih Lašč Jožeta Javorška (1990) so leta 1993 v središču naselja, na obcestni fasadi gostilne Pri Kuklju, odkrili še njegov bronasti doprorni kiparski portret na belem marmornem podstavku z napisom »JOŽE / JAVORŠEK / 1920–1990« (slika 9). Izdelal ga je Stojan Batič (1925), ki je leta 1949 v Ljubljani diplomiral iz kiparstva pri Borisu Kalinu in Frančišku Smerduju, nato pa opravil še specialko za kiparstvo. Kasneje se je izpopolnjeval pri kiparju Ossipu Zadkinu v Parizu. Batičev opus je skoraj v



Slika 9: Stojan Batič, *Jože Javoršek*, Velike Lašče, bron in marmor, 1993.  
Foto: © Boštjan Podlogar.

celoti zavezan figuraliki, ki jo je pogosto prezentiral skozi monumentalno spomeniško plastiko, zanj je značilna tudi motivika iz antičnih mitov in drugih mitologij. Pri Jožetu Javoršku je ostal na ravni klasičnega realistično prepoznavnega portreta, modernistične težnje je izrazil le s slikovito površino, ki v spodnjem delu daje celo vtis nedokončanosti.

Ponovno se vrnimo k Primožu Trubarju, ki je v šestdesetih letih prejšnjega stoletja posodil svoje ime velikolaški osnovni šoli. Ob tej priložnosti je šola dobila tudi njegov kip, izrezljan v lesu, ki še danes stoji na dvignjenem delu osrednje avle (slika 10). O njem je malo zapisanega, zato navajam le pasažo iz šolske kronike za šolsko leto 1966/1967, v kateri je pojasnjeno avtorstvo z okoliščinami postavitve:

Veliko je bilo dilem glede imena OŠ. Eni so bili za Levstika, drugi za Stritarja, tretji za Trubarja. Janez Hočevar je iztaknil diplomsko delo Toneta Kralja, kiparja iz Zagorice. Delo je bilo last LRS, verjetno ni bilo pravega mesta in g. Maček je pristal na brezplačen odstop kipa. Določili so dan za otvoritev šole: 10. september. Zadnjič so se zbrali nad mesarijo v Vel. Laščah. (Zgonc 1998, 17)

Če je s tem delom Tone Kralj res zaključil študij v Pragi, ga lahko datiramo v zgodnja dvajseta leta 20. stoletja, saj je kasnejši čas vezan na izpopolnjevanje v drugih evropskih mestih: na Dunaju, v Parizu, v Benetkah. Spodnji del zavzema robustno obdelan podstavek, nad katerim se dviguje avtoritativna figura, ki že nekaj desetletij zre na generacije otrok Laščanov in prebivalcev okoliških vasi.

Slikar in kipar Tone Kralj se je leta 1900 rodil v bližnji Zagorici v Dobropoljski dolini in ga na Velikolaškem štejejo skoraj za domačina, vsekakor pa za človeka, ki mu je poleg urbano naravnane umetniške avantgarde blizu tudi preprosta pobožnost slovenskega podeželja, kakršno je na lesenih podobah interpretiral že njegov oče, ki je bil ljudski podobar. Poleg brata Franceta je bil najpomembnejši predstavnik ekspresionizma in nove stvarnosti, ki je umetnost na Slovenskem popeljal v modernizem 20. stoletja. Zaradi izjemne kvalitete njegovega ustvarjalnega opusa torej ne preseneča odločitev Občine Velike Lašče, da je ob ureditvi Trubarjevega parka leta 2010 zaprosila fundacijo Toneta



Slika 10: Tone Kralj, *Primož Trubar*, Osnovna šola Primoža Trubarja Velike Lašče, les, zgodnja dvajseta leta 20. stoletja. Foto: © Boštjan Podlogar.



Slika 11: Tone Kralj, *Primož Trubar*, Velike Lašče, bron na kamnitem podstavku, 2010 (1930). Foto: © Boštjan Podlogar.

Kralja, ki upravlja z umetnikovo dediščino, in Narodno in univerzitetno knjižnico v Ljubljani za odlitek Kraljeve dopasne kiparske upodobitve Primoža Trubarja iz leta 1930 (slika 11). Na pobudo Matjaža Grudna je pri tem posredoval nekdanji ravnatelj osnovne šole Primoža Trubarja Velike Lašče in tedanji predsednik fundacije Edi Zgonc. Izvedba v bronu na grobo obdelanem kubičnem kamnitem podstavku s kovinsko tablico, na kateri je napis »Primož Trubar«, danes zavzema osrednje mesto v parku nad glavno cesto (osebna korespondenca z Matjažem Grudnom, junij 2021).

## Zaključek

Umetnostna zgodovinarica in kuratorica Beti Žerovc (2018, 4) je zapisala, da »v nekakšnem nenavadnem nasprotju s pogosto monumen-

talnim in nepremagljivim videzom spomenik zaradi izpostavljenosti v javnem prostoru vselej ostaja dostopen, skrajno ranljiv in zelo odvisen od svoje skupnosti«. Skupnost do spomenika vzpostavlja odnos, ki odslikava sprejemanje ali zavračanje njegovih simbolnih vsebin in sporočil ter ga na ta način umešča v utrip vsakodnevnega življenja. Nenad Makuljević in Barbara Murovec (2013, 8) sta izpostavila tri ključne naloge javnih spomenikov, ki imajo pomembno vlogo »pri gradnji in recepciji javnega prostora, pri oblikovanju kolektivnega spomina in utemeljevanju državne ideologije«. Zaključila sta, da »niso zgolj 'prostor' slavljenja osebnosti, dogodkov in idej, ampak tudi vplivno vizualno sredstvo ustvarjanja (novih) družb« (str. 8). Spomeniška tradicija je torej pomembna rdeča nit, ki poveže družbeno sled preteklosti in jo kot nevsiljivo ozadje vpne v dnevni ritem lokalnih prebivalcev.

Se je ta nit na Velikolaškem do danes že izgubila? Na Rašici je svojo ustvarjalno sled v zadnjem času res pustilo nekaj sodobnih, a pretežno ljubiteljskih kiparjev iz kroga udeležencev Likovnih srečanj Trubarjevi kraji.<sup>16</sup> Zadnji javni spomenik – Kraljev Trubar v parku v središču Velikih Lašč – je bil odkrit pred enajstimi leti, a gre v resnici za starejše likovno delo iz prve polovice 20. stoletja, zato o prisotnosti sodobne spomeniške plastike v velikolaškem javnem prostoru (še) ne moremo govoriti. Nadaljevanje z javnospomeniško prakso pa je prav tu izjemnega pomena, saj ne udejanja le ohranjanja kolektivnega spomina na izjemne osebnosti, dogodke in ideje, ampak mnogim prebivalcem podeželskega okolja predstavlja edini konkretni stik s svetom likovne umetnosti.

16 Aleksander Arhar je izdelal kovinsko skulpturo Trubarja, ki nas pospremi preko mostička ob mlinu. Zaradi grobega videza varjenih kovinskih elementov so ga mlajši obiskovalci domačije poimenovali Metalko, njegov *Modri bleščavec*, upodobitev avtohtone vrste kačjega pastirja, pa še ni dobil posebnega nadimka ... vsaj ne da bi vedeli. Ob žlebu pred galerijo je obsedela tudi *Teta Micka* Dušana Zekoviča, prav tako iz varjene kovine. Ljubiteljska kiparka Dragica Kern, ki je likovno izobraževanje opravila v likovni šoli LICE v Ribnici, je leta 2018 ob 36. srečanju likovnikov in razstavi Trubarjevi kraji Trubarjevi domačiji podarila delo z naslovom *Sreča*. Razstavljeno je na otočku reke Rašice, kjer potekajo poročni obredi. Povsem abstraktno delo, ki s svojo belino in z brancusijevsko sugestivnostjo preprostih linij skoraj sentimentalno zaokroža združitve v zakonsko zvezo, je v steklo in manjše dimenzije prevedla lokalna oblikovalka stekla Tadeja Nemček.



## VIRI IN LITERATURA

### ANONIMNI VIRI (LJUBLJANSKI ZVON, SLOVENSKI NAROD)

- »Listek.« 1889. *Ljubljanski zvon*, 9 (9): 569-571.
- »Trubarjevim častilcem!« 1908. *Slovenski narod*, 21. maj.
- »Izlet v Trubarjevo rojstno vas.« 1908. *Slovenski narod*, 30 maj.
- »Radi Trubarjevega jubileja.« 1908. *Slovenski narod*, 3. junij.
- »Izlet v Rašico.« 1908. *Slovenski narod*, 9. junij.

### SPLETNI VIR

- »France Gorše.« S. d. Narodna galerija, Stalna zbirka: Od 1918 dalje. <<https://www.ng-slo.si/si/stalna-zbirka/od-1918-dalje/france-gorse?tab=collections&authorId=3331>

Brejč, Tomaž. 2006. *Realizem, impresionizem, postimpresionizem*. Ljubljana: Narodna galerija.

Čopič, Špelca, 2000. *Javni spomeniki v slovenskem kiparstvu prve polovice 20. stoletja*. Ljubljana: Moderna galerija.

Deterding, Manfred, in Edi Zgonc. 1996. *Popotovanje k zibelki slovenske knjige*. Velike Lašče: Osnovna šola Primoža Trubarja.

Dolšina, Marjana, in Janez Mesesnel. 2014. *Jože Centa*. Ribnica: Galerija Miklova hiša.

Dolšina Delač, Marjana. 2016. »Galerija Skedenj in likovna srečanja Trubarjevi kraji.« *Lubi Slovenci* 21: 52-53.

Globočnik, Damir. 2019. »Vodnikov spomenik v Ljubljani – prvi slovenski narodni spomenik.« *Šolska kronika: zbornik za zgodovino šolstva in vzgoje* 28 (1/2): 7-23.

Globočnik, Damir. 2020. »Trubarjev spomenik v Ljubljani.« *Zgodovinski časopis* 74 (3-4): 388-424.

Grabar, Nika. 2009. »Architecture of Vinko Glanz: between Classicism and Modernism = Arhitektura Vinka Glanza: med klasicizmom in modernizmom.« Doktorska disertacija, Univerza v Ljubljani.

Gruden, Janez. 1989. *Trubarjeva domačija na Rašici*. Velike Lašče: Kulturno-umetniško društvo Primož Trubar.

Gruden, Janez. 2008. »Trubarjeva domačija na Rašici.« V *Kraji in ljudje v Trubarjevi fari: Zbornik ob 500-letnici rojstva Primoža Trubarja*, ur. Jožef Marolt, 109-118. Škocjan pri Turjaku: Kulturno društvo Škocjan.

- Illich-Klančnik, Breda, Nadja Kovačič, Bojana Rogina, Alenka Klemenc, Branka Klemenc, Bojan Štefanič, Boris Gaberščik, Tihomir Pinter, Marjan Smerke, Marko Glavač, Janez Konečnik in Stane Jarm. 2012. *Stane Jarm – kipar = The sculptor Stane Jarm*. Kočevje: Pokrajinski muzej.
- Javoršek, Jože. 1986. »Literarni sprehod.« V *Velike Lašče: zbornik*, ur. Janez Gruden, 84–110. Velike Lašče in Ljubljana: Železniška tiskarna.
- Levstik, Fran. 1868. »Tujčeva peta.« *Slovenski narod*, 22. september.
- Makuljevič, Nenad, in Barbara Murovec. 2013. »Uredniška beseda.« *Acta historiae artis Slovenica* 18 (2): 7–8.
- Mesesnel, Janez, Lado Smrekar, Jendo Štoviček, Miroslav Zdovc in Viktor Jesenik. 1976. *Vladimir Štoviček*. Katalog razstave ob umetnikovi osemdesetletnici. Krško: XXI. Dolenjski kulturni festival v Kostanjevici in Kulturna skupnost Krško.
- Mesesnel, Janez, Stane Mikuž, Jendo Štoviček, Miloš Ekar, Andrej Čebular in Ljudmila Šribar. 1981. *Vladimir Štoviček, slovenski medaljer in kipar: razstava ob umetnikovi petinosemdesetletnici*. Katalog. Krško: Kulturna skupnost.
- Mihelčič, Natalija. 2013. »Kultura Kočevske v času socializma.« Doktorska disertacija, Univerza v Novi Gorici.
- Petrič, Jože. 1986. »Utrip gospodarskih, družbenih in drugih dejavnosti v krajevni skupnosti Velike Lašče.« V *Velike Lašče: zbornik*, ur. Janez Gruden, 58–83. Velike Lašče in Ljubljana: Železniška tiskarna.
- Pogačnik, Jože. 1985. *Josip Stritar*. Ljubljana: Partizanska knjiga.
- Slodnjak, Anton. 1946. *Pogine naj – pes!* Ljubljana: Slovenski knjižni zavod.
- Sotelšek, Nina. 2016. »Akad. kipar Vladimir Štoviček: "Jaz sem čist realist, abstraktna umetnost ni zame."« Mestni muzej Krško. <https://www.mestnimuzejkrsko.si/razstave/stalne/akad-kipar-vladimir-stovicek-jaz-sem-cist-realist-abstraktna-umetnost-ni-zame>
- Steska, Viktor. 2013. »Jontez, Franc (1853–1928).« *Slovenska biografija*. Slovenska akademija znanosti in umetnosti, Znanstvenoraziskovalni center SAZU. [www.slovenska-biografija.si/oseba/sbi259005](http://www.slovenska-biografija.si/oseba/sbi259005).
- Steska, Viktor, in France Stelè. 2013. »Peruzzi, Svitoslav (1881–1936).« *Slovenska biografija*. Slovenska akademija znanosti in umetnosti, Znanstvenoraziskovalni center SAZU. [www.slovenska-biografija.si/oseba/sbi416406](http://www.slovenska-biografija.si/oseba/sbi416406)
- Stritar, Josip. 1896. »A. Gangl.« *Ljubljanski zvon* 16 (3): 184–185.
- Stritar, Josip. 1889. »Levstiku.« *Slovenski narod*, 10. avgust.
- Šega, Vida. 1986. »Prispevek k zgodovini NOB.« V *Velike Lašče: zbornik*, ur. Janez Gruden, 33–47. Velike Lašče in Ljubljana: Železniška tiskarna.
- Trubar, Primož. 1986. *Trubarjevo berilo*. Sestavil Jože Javoršek. Trst: Založništvo tržaškega tiska; Celovec: Drava.

- Vuga, Jure. 2020. »Sakralno v kiparstvu Jakova Brdarja.« *Umetnostna kronika* 18 (68): 22-29.
- Zgonc, Edi, ur. 1998. *240 let šolstva v Velikih Laščah: drobci iz šolske kronike*. Velike Lašče: Osnovna šola Primoža Trubarja.
- Žerovc, Beti. 2018. »Predgovor.« V *Življenje spomenikov = The Lives of Monuments: Druga svetovna vojna in javni spomeniki v Sloveniji 1945-1980 = World War II and Public Monuments in Slovenia 1945-1980; Študentska dokumentarna razstava = Student Documentary Exhibition*, ur. Marko Jenko in Beti Žerovc, 4. Katalog razstave. Ljubljana: Moderna galerija.



## PROTESTANTIZEM NA SLOVENSKEM V PRVIH ŠESTIH DESETLETJIH 19. STOLETJA

VINCENC RAJŠP

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

Razprava predstavi prikazovanja in pojmovanja reformacije in protestantizma od konca 18. do začetka šestdesetih let 19. stoletja. Protestantizem je v Habsburški monarhiji doživel nov razvoj predvsem po tolerančnem patentu cesarja Jožefa II. leta 1781, ko so ponovno oživele slovenske protestantske fаре v Prekmurju in edina slovenska kriptoprotestantska skupnost v Zagoričah na Koroškem. Novo prelomnico je prineslo leto 1848, ko je v Avstrijskem cesarstvu pojem enakopravnosti zajel jezi-ke in tudi veroizpovedi. Za slovenski prostor je za ta čas značilen strpen odnos med katoličani in protestanti na kulturnem ter nacionalnem področju. Slomškovo gledanje na kulturni pomen slovenskih protestantov pa tudi še trajajoča nemška jezikovna tolerantnost sta omogočala strpno sožitje. Podrobneje je predstavljena knjiga o Primožu Trubarju avtorja Wilhelma Sillema, ki je izšla leta 1861 in doslej v zgodovinopisju in biografijah Primoža Trubarja (z izjemo Jožeta Rajhmana) ni bila zapažena in upoštevana.

*Ključne besede:* reformacija, protestantizem, medkonfesionalno sobivanje, Primož Trubar, 19. stoletje

### **Protestantism in the Slovene lands in the First Six Decades of the 19<sup>th</sup> Century**

The paper presents representations and conceptions of Reformation and Protestantism from the late 18th century to the early 1860s. Protestantism in the Habsburg Monarchy underwent a new development mainly after the Patent of Toleration by emperor Joseph II in 1781, when the Slovene Protestant parishes in Prekmurje and the only Slovene Crypto-Protestant community in Zagoriče in Carinthia reappeared. A new turning point came in 1848, when the concept of equality in the Austrian Empire encompassed languages as well as religions. The Slovene area at that time was characterized by a tolerant relationship between Catholics and Protestants in the cultural and national spheres. Slomšek's view on the cultural significance of Slovene Protestants, as well as at the time still present German linguistic tolerance, enabled peaceful coexistence. The paper introduces in more detail the book about

Primož Trubar by Wilhelm Sillem, which was published in 1861 and has heretofore not been noticed and considered in the historiography and biographies of Primož Trubar (with the exception of Jože Rajhman).

*Keywords:* Reformation, Protestantism, confessional coexistence, Primož Trubar, 19<sup>th</sup> century

Tako kot v 16. stoletju je ostal protestantizem na Slovenskem tudi v 18. in 19. stoletju tesno povezan z dogajanjem v državi Svetega rimskega cesarstva (*Sacrum Imperium Romanum, Das Heilige Römische Reich*, odpravljeno leta 1806) oziroma Nemški zvezi (1815–1866) v okviru razmer v deželah pod oblastjo Habsburžanov. Do tolerančnega patenta cesarja Jožefa II. leta 1781 je veljal državni zakon, sprejet na državnem zboru v Augsburgu leta 1555, znan po izreku »*Cuius regio eius religio*«, torej da posamezni vladarji države Svetega rimskega cesarstva določajo vero podložnikov, takrat katoliško in luteransko, vendar so se dežele Hessen-Kassel, Holstein, Brandenburg, Kurpfalz (Palatinat) ter nekateri manjši teritoriji leta 1618 prištevali k reformirani veri (na osnovi nauk Zvinglija in Calvina), v državnih mestih pa sta bili dovoljeni obe, katoliške in luteranske smeri. Zakon je rešil najbolj pereč verski problem v državi, kljub temu pa so nekatera vprašanja, predvsem glede cerkvene posesti pa tudi glede prestopanja cerkvenih dostojanstvenikov, ki so bili povezani s posestjo, ostala nerešena. Ti problemi so se nesluteno zaostriili v tridesetletni vojni, ki je izbruhnila na Češkem z odstavitvijo prvotno izvoljenega kralja Ferdinanda leta 1617, ki se je začela z defenestracijo v Pragi 23. maja 1618, se razvnela kot verska vojna in po tridesetih letih končala kot teritorialna. Šele po tej vojni so bili teritoriji v cesarstvu tudi resnično versko zaokroženi in versko opredeljeni, poleg katoliške in luteranske pa je bila kot enakopravna priznana tudi kalvinska konfesija.

Vendar tudi vestfalske mirovne pogodbe niso mogle uveljaviti popolne verske monolitnosti. Tako se je verski realnosti približal cesar Jožef I. v Altranstädtski konvenciji (*Altranstädter Konvention*) s švedskim kraljem Karlom XII. 31. avgusta leta 1707 za Šlezijo, v skladu s katero je bilo protestantom vrnjenih 121 cerkva, ki so bile zasežene z mirovno pogodbo leta 1648, in dovoljeno zgraditi šest novih, t. i. »cerkva milosti« (nem. *Gnadenkirchen*), v krajih Žagań (Sagan), Kożuchów

(Freystadt), Jelenia Góra (Hirschenberg) – danes katoliška, Kamienna Góra (Landeshut), Militz (Militsch) in Cieszyn (Teschen). Že obstoječim »cerkvam miru« (nem. *Friedenskirchen*) Głgów, (Glogau), Jawor (Jauer) in Świdnica (Schweidnitz) pa je bilo dovoljeno dograditi zvonike (»Schlesische Friedenskirchen« s. d.).

Na slovenskem govornem področju so protestanti obstali kot kripto-protestanti v koroški vasi Zagoriče (Schwarz 2010, 137–60), v mestu Trst so se sredi 18. stoletja pričeli zbirati in organizirati nemški protestantski trgovci, od začetkov v 16. stoletju pa so obstali tudi v Prekmurju, kljub temu da so bile protestantske župnije ukinjene leta 1718, ko so se bili mnogi prekmurski protestantje zaradi menjave zemljiških gospodov prisiljeni izseliti, med njimi 14 slovenskih evangeličanskih družin v artikularni kraj Šurd. Tistim, ki so ostali pod protestantskimi zemljiškimi gospodi, je bilo doma prepovedano bogoslužje, obiskovali so ga lahko v artikularnih krajih Šurd, Nemes Csó in Nemes Dömölk (Kuzmič 2006, 76). Med njimi sta delovala pomembna duhovna delavca Štefan Küzmič (Šlebinger 2013), ki je tam prevedel *Sveto pismo Nove zaveze* v prekmurščino, in Mihael Bakoš (Krajnc-Vrečko 2013).

V času cesarja Karla VI. (1685–1740) in vladarice Marije Terezije (1717, vladala 1740–1780), ko je bil nadškof in deželni knez Leopold Anton Eleutherius Firmiann (1679, nadškof 1727–1744), je prišlo do izгона približno 20.000 protestantov iz kneževine Salzburg, večina se je umaknila v Prusijo; Marija Terezija pa je izgnala še približno 7.000 protestantov iz Gornje Avstrije, Koroške in zahodne Štajerske na Sedmograško. To je bilo sicer v skladu z augsburškim verskim mirom iz leta 1555, ki je dovoljeval izselitev prebivalcem drugačne vere, kot jo je zastopal vladar (lat. *cuius regio eius religio*), ta določba pa je bila sprejeta tudi v vestfalske mirovne pogodbe leta 1648 (»Westfälischer Friede« s. d.), a se je v habsburških deželah odnos do protestantov spremenil že v času vladanja Marije Terezije, ko je cesar Jožef II. (cesar 1765–1780), še za vladanja Marije Terezije leta 1777, preprečil izgon protestantov iz Moravske (»Transmigration (Österreich)« s. d.), predvsem pa je odločilno posegel na to področje s *Tolerančnim patentom* leta 1781. Temu so, nedvomno, poleg gospodarskih – merkantilističnih – nazorov botrovale tudi zunan-

jepolitične okoliščine. Leta 1772 je namreč prišlo do prve delitve države Poljske med Prusijo, Rusijo in Avstrijo. Delitev je priključila Rusiji in Prusiji katoliško prebivalstvo, kjer ni bilo mogoče izvesti prestopa v državi priznano drugo vero. Nenavadna posledica te situacije je bil dogodek, da pruski kralj Friderik II. in ruska carica Katarina Velika nista razglasila papeževega odloka o ukinitvi jezuitskega reda leta 1773 in je red ravno v teh dveh državah dočkal obnovitev 7. avgusta leta 1814. Jezuit Gabriel Gruber (1740–1805), graditelj Gruberjevega kanala na Barju in zgradbe današnjega Arhiva Republike Slovenije, je postal leta 1800 rektor jezuitskega kolegija v Sankt Peterburgu, od leta 1802 do smrti pa je bil general – v Rusiji neukinjenega – jezuitskega reda.

Po razglasitvi tolerančnega patenta cesarja Jožefa II. so zaživele evangeličanske občine v Trstu in Zagoričah, kjer so protestanti obstali kot kriptoprotestanti, ter leta 1782 tri evangeličanske občine v Prekmurju Puconci, Križevci in Hodoš. Ob obnovi je nastopilo vprašanje jezika v cerkvi; medtem ko je v Zagoričah nemščina izpodrinila slovenščino in je bila nemščina jezik evangeličanske cerkve v Trstu ter njeni podružnici v Gorici (Rajšp 2018), je v prekmurskih slovenskih župnijah prevladala prekmurščina.

Kljub neprecenljivemu pomenu tolerančnega patenta cesarja Jožefa II. je tektonski premik glede enakopravnosti krščanskih cerkva na področju nekdanje države Svetega rimskega cesarstva povzročil Napoleon Bonaparte. S koncem obstoja države Svetega rimskega cesarstva in z Napoleonovo preureditvijo nove političnogeografske organiziranosti teritorija nekdanje države Svetega rimskega cesarstva so se spremenila tudi dotedanja verska razmerja. Leta 1806 je npr. nekdanja strogo protestantska kneževina Württemberg postala kraljevina z novimi ozemeljskimi pridobitvami nekdanjih katoliških teritorijev. Kralj Friderik I. je z verskim ediktom (*Religionsedikt*) 15. oktobra 1806 končal monolitno protestantsko obdobje in trem dovoljenim krščanskim konfesijam, evangeličanom, katoličanom in reformiranim, zagotovil enake pravice (Schröder, s. d.). Istočasno je prišlo do velikih sprememb v katoliški cerkvi, saj se je končalo dotedanje obdobje »Reichskirche«; cerkveni dostojanstveniki so v času 1803–1806 z *Vrhovnim sklepom cesarske de-*



*putacije* (»Reichsdeputationshauptschluss« s. d.) izgubili svetno oblast – njihovi teritoriji so bili vključeni v nove države.

Ob obnovljenih in tudi na novo ustanovljenih evangeličanskih verskih skupnostih je postajalo vedno močnejše obujanje zgodovinskega spomina na reformacijo 16. stoletja. Slovenski reformaciji je zgodovinski spomin postavil sicer že Janez Vajkard Valvasor v *Slavi vojvodine Kranjske*. V ponovno zavest pa je Primoža Trubarja in slovansko tiskarno leta 1799 priklical profesor na Filozofski fakulteti univerze v Tübingenu Christian Friedrich Schnurrer, s študijo *Slavischer Bücherdruck in Württemberg im 16. Jahrhundert* (Schnurrer 1799). V devetnajstem stoletju se je zanimanje za slovensko reformacijo vzbudilo pri znanstvenikih, kot npr. pri Jerneju Kopitarju, ki o slovenskih protestantskih delih ni le pisal, temveč je tudi skrbel za nakup protestantskih knjig, predvsem kolekcije slovensko-hrvaške protestantike, ki so danes večinoma v Narodni in univerzitetni knjižnici v Ljubljani (Lukan 1995, 328–29).

Podroben in obsežen pregled slovenskega reformacijskega in nadaljnega slovstva je leta 1831 in tudi še pozneje prispeval Matija Čop (Šafárik 1864, IV–V) za razširjeno izdajo *Zgodovine slovanskega jezika in književnosti po vseh narečjih*<sup>1</sup> Pavla Josefa Šafárika, ki je izšla v Budimpešti leta 1826, vendar je izdaja s Čopovimi prispevki izšla šele leta 1864. Leta 1834 je izšla druga izdaja *Slavina* Josefa Dobrovskega, z njim pa vnovič tudi poglavje o Primožu Trubarju: *Um die slawische Literatur verdiente Männer: Primus Truber* (Dobrovský [1808] 1834, 194–211).

Prvo polovico 19. stoletja je zaznamovala močna rast narodne zavesti v Evropi. S slovenskega vidika je bilo zlasti pomembno prenehanje obstoja države Svetega rimskega cesarstva, ki ni nikdar nosilo uradnega pristavka »nemške narodnosti«, medtem ko je nova »Nemška zveza« (*Deutscher Bund*), v okvir katere so spadali tudi Slovenci, nosila nemško ime. Na zahodu je bilo močno italijansko gibanje, prav tako močno pa je bilo tudi slovansko gibanje znotraj Habsburških dežel, v katerega so bili aktivno vključeni tudi Slovenci. Značilno za čas pred marčno revolucijo je bilo močno sodelovanje v narodnostnih zadevah med protestant-

1 Pavol Josef Šafárik, *Geschichte der slawischen Sprache und Literatur nach allen Mundarten* (Ofen [Budim(pešta)]: Mit Kön. Ung. Universitäts-Schriften, 1826).



Slika 1: Slovanský zeměvid (izsek), [1842].

sko in katoliško inteligenco. Tako je Matija Čop poskrbel, da so podatke za nemško-slovensko jezikovno mejo na Koroškem in Štajerskem ter italijansko-slovensko jezikovno mejo za Šafaříkov *Slovanský zeměvid*, ki je izšel leta 1842 v Pragi, priskrbeli trije slovenski duhovniki: goriški Valentin Stanič, štajerski Anton Martin Slomšek in koroški Matija Majar Ziljski.<sup>2</sup> Na tem zemljevidu so Slovenci prvič zapisani s tem imenom.

- 2 Op. uredništva: v zvezi z nemško-slovensko jezikovno mejo na Koroškem je na podlagi Šafaříkove – na Ogrskem, današnjem Slovaškem rojeni učenjak se je celo življenje dosledno podpisoval kot Pavel Josef Šafařík, tj. v češki jezikovni podobi – rokopisne zapuščine (Literární archiv Památníku národního písemnictví, Praga, fond Pavla Josefa Šafaříka) že desetletje in pol nedvoumno ugotovljeno, da je bil njegov poglavitni informator Urban Jarník, za Štajersko pa Stanko Vraz, ki ga je k sodelovanju s praškim učenjakom napeljal ravno Jarník; za Kranjsko je podobne informacije kot Vraz prispeval Fran Serafin Metelko (Jonatan Vinkler, *Posnemovalci, zavezniki in tekmeči: češko-slovenski in slovensko-češki kulturni stiki v 19. stoletju* (Koper: Založba Annales, 2006), 189–192).



Slika 2: Ethnographische Karte der Österreichischen Monarchie (izsek). Berghaus [1848].

To sodelovanje je bilo silno pomembno tudi zaradi tega, ker je protestanta Šafárika protestant Karl Bernhardi prosil za sodelovanje pri svoji znameniti karti *Deutschland* leta 1843, na kateri je zarisal zunanje meje nemškega jezika in za Štajersko ter Koroško sprejel Šafárikove predloge (Rajšp 2014, 37, 42). Šafárikove rešitve so sprejete tudi v znamenitem *Fizikalnem atlasu* (2. zvezek, 8. razdelek: *Etnografija*), kjer so Slovenci prvič v nemščini zapisani kot *Slowenzen* (Berghaus 1848).

Veliko prelomnico glede pojma enakopravnosti tako za posamezne narodnosti v državi kakor tudi za protestantizem je pomenilo revolucionarno leto 1848. Na področju jezikovne enakopravnosti je bila slovenščina s cesarjevim podpisom 4. marca leta 1849 z ukazom o prevajanju državnega zakonika in deželnih zakonikov v slovenski jezik med desetimi »v deželah države navadnimi jeziki« priznana kot uradni jezik

(*Občni državni zakonik in vladni list Avstrijskega cesarstva* 1849, VI). Za to je bil nastavljen tudi od države plačani prevajalec Matija Cigale, kar je na kulturnojezikovnem področju prineslo uvedbo enotnega jezika za slovensko govorno področje in uvedbo pisave gajice.

V tem času so bili so bili protestantje priznani kot enakopravna verska skupnost. Vendar uvedba enakopravnosti ni pomenila takojšnje uresničitve, temveč le začetek poti, na kateri je bilo potrebno še veliko postoriti. Predvsem je bilo treba tako za jezikovno uveljavitev kakor tudi versko reševati probleme, ki so se šele pojavili ali prihajali v zavest. Hkrati se je namreč odpiralo novo nacionalno vprašanje, ki je presega lo dotedanje zgolj jezikovno vprašanje kakor tudi zgolj versko, na samo cerkev omejeno vprašanje, tako v prevladujoči Katoliški cerkvi kakor tudi v manjšinskem protestantizmu, ki je v naslednjih desetletjih do konca monarhije leta 1918 dominiralo in razdvajalo. Vidno so se zadeve spremenile z uvedbo ustavnega življenja v šestdesetih letih in predvsem z državno reformo, uvedbo dualizma leta 1867 in s preimenovanjem države iz Avstrijskega cesarstva v Avstro-Ogrsko.

Prelomnica nekako sovпада s smrtjo škofa Antona Martina Slomška leta 1862. Sicer je v okviru države prihajalo do sprememb že v zadnjem desetletju njegovega življenja, vendar ne neposredno pri Slovencih. Nacionalno vprašanje se je pojavilo v ogrski polovici države, in sicer glede organiziranosti protestantske cerkve, pri čemer je prišlo do nasprotij med Madžari in Slovaki (Rajšp 2019, 164). Pri Slovencih se je jezikovno vprašanje reševalo na »civilnem«<sup>1</sup> področju, na cerkvenem pa le v okviru Katoliške cerkve. V tem času sta se ob narodnem uveljavljanju kot pomembni postavljali kulturno vprašanje in vprašanje literature.

Zavest o kulturnem pomenu literature je močno prevzela škofa Antona Martina Slomška. S tega vidika je cenil tudi slovenske protestantske pisce. Tako v spisu *Slava rajnim rodoljubom in utemeljiteljem našega slovstva* (1862, 72):

Ozrmo se v bližnjo *Krajno*, ki je od nekdanje glava slovenščine bila, in je zvonec nosila po svojih slavnih možeh za slovenščino gorečih, in srečali bomo lepo število pridnih delavcev na slovenskem polji. *Truber, Dalmatin, Bohorič* in tiste dobe verstniki so našo slovenščino obudili, ako so ravno

nesrečno od naše vere zavili; Bog je njihove greške narodu našemu v dobro obrnil po neskončno modri svoji previdnosti, ki dostikrat hudo prostim ljudem dopostí, pa hudo k našemu pridu oberne.

## **Primož Trubar, reformator Kranjske – Primus Truber der Reformator Krains**

Leto dni pred Slomškovim zapisom in pozitivnim vrednotenjem slovenskih protestantov za slovenski jezik in s tem za slovensko kulturo, leta 1861, je izšla izčrpna predstavitev Primoža Trubarja in reformacije na Kranjskem izpod peresa Wilhelma Sillema. Avtor se je podpisal kot šolski direktor v Oberschützn, po madžarsko Felsőlövv, in v jeziku gradiščanskih Hrvatov Gornje Šice, na Gradiščanskem (Burgenland), ki je takrat spadalo pod Ogrsko. Delo v slovenskem zgodovinopisju na temo reformacije ni bilo deležno posebne pozornosti, v novejšem času je nanj opozoril Jože Rajhman (1985, 110).

Poleg zgodovinskih podatkov, ki jih je Sillem črpal iz dotedanje literature, in to zelo pozorno in natančno, je delo zanimivo še zaradi okvira časa, ki iz njega odseva. Kot pove na začetku, so podlaga njegove predstavitve dela Leopolda von Rankeja, »mimo katerega ne more nihče, ki piše o reformaciji«. Posebej se sklicuje na drugo knjigo *Nemške zgodovine v času reformacije* ter delo *Knezi in ljudstva Južne Evrope*,<sup>3</sup> predvsem poglavje v drugi knjigi o regeneraciji katolicizma. (Sillem 1861, V)

Pomembno podlago za pisanje o kulturnozgodovinskih razmerah v deželi Kranjski v 16. stoletju mu predstavlja Valvasorjeva *Slava vojvodine Kranjske (Die Ehre des Herzogthums Krain)*, predvsem poglavja, v katerih Valvasor opisuje »običaje, način življenja in vere prebivalcev svoje poliglotske domovine« (str. V–VI). Za prikaz cerkvenih razmer na

3 Leopold von Ranke, *Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation 2* (Berlin: Duncker und Humblot, 1839); *Fürsten und Völker von Süd-Europa im sechzehnten und siebzehnten Jahrhundert 2*, 4. izdaja (Berlin: Duncker & Humblot, 1854).

Kranjskem v 16. stoletju opozarja na šesto in sedmo knjigo Valvasorjeve *Slave*, vendar s pripombo, da jo je treba uporabljati previdno, ker protestante obravnava »kot stranko, ki se je morala ukloniti cesarju, čeprav jih, kolikor so spodbujali nacionalno literaturo, pravično obravnava«. Uporabljal pa je še druga dela o južnih Slovanih, kot sta Neigebaurjevo *Južni Slovani*<sup>4</sup> in delo Pavola Josefa Šafárika *Slovanske starožitnosti*.<sup>5</sup> Pove še, da je iz Valvasorja o Trubarju in Kranjski črpal Christian Salig v prvem delu svoje *Zgodovine augsburške veroizpovedi*.<sup>6</sup> (str. VI) Vendar temu delu ne pripisuje take vrednosti kot delu Friderika Schnurrerja *Slavischer Bücherdruck*, predvsem, ker je slednji presegel Valvasorja in uporabljal tudi spis Bernharda Raupacha *Schicksale der evangelischen Kirche in Kärnten und Krain und Steiermark bis zum J. 1564* (str. VI–VII). Raupachovo delo je uporabljal tudi Winckler v *Anecdota historico-ecclesiastica novantiqua*.<sup>7</sup> Za izdajo *Anecdota* iz leta 1770 Sillem navaja, da naj bi vsebovala tudi ta Raupachov spis o reformaciji na Koroškem, Kranjskem in Štajerskem do leta 1564, na katerega se je skliceval Schnurrer, vendar mu ni bila dosegljiva. Na podlagi Schnurrerjevega povzemanja in tudi lastnega poznavanja rokopisov iz Raupachove zapuščine – še posebej nedokončanega dela o cerkveni zgodovini Kranjske – sklepa, da je Raupach bržkone »tudi v spisu o kranjski reformaciji nje-no cerkveno plat upošteval bolj kakor kulturnozgodovinsko«. Opozarja pa tudi na vire v knjižnici v Hamburgu, ki jih je zbiral Raupach. Med

- 4 Johann Daniel Ferdinand Neigebaur, *Die Süd-Slaven und deren Länder in Beziehung auf Geschichte, Cultur und Verfassung* (Leipzig: Costenoble & Remmelmann, 1851).
- 5 Heinrich Wuttke, ur., *Paul Joseph Schafariks Slawische Alterthümer 2*, prev. Mosig von Aehrenfeld (Leipzig: Wilhelm Engelmann, 1844). Gre za drugi zvezek nemške izdaje dela *Slowanské starožitnosti* iz Šafárikove zapuščine, ki je v češčini izšlo leta 1837 v Pragi.
- 6 Christian August Salig, *Vollständige Historie der Augspurgischen Confession und derselben Apologie* (Halle: Rengerische Buchhandlung, 1730). O Trubarju in Kranjski: str. 714–21.
- 7 Johann Dieterich Winckler, *Anecdota historico-ecclesiastica novantiqua* (Braunschweig: Rudolph Schröders Erben, 1757). Izdaja iz leta 1770 naj bi vsebovala tudi Raupachove *Schicksale*.

temi so bili tudi prepisi Trubarjevih nemških predgovorov, ki mu sicer ne bi bili dostopni. (str. VII–VIII)

Med pomembna dela prišteva še Sixtovo o Vergeriju<sup>8</sup> in delo Friedricha Strauša o rektorju stanovske šole v Ljubljani, Nikodemu Frischlinu.<sup>9</sup> V knjigi pogreša šolski red za ljubljansko šolo, hvali pa dober opis zaslug za učne metode. Navaja tudi takrat najnovejše objave Trubarjevih pism kralju Maksimilijanu, s prilogami, ki jih je v *Notizblattu*, v rubriki *Monumenta habsburgica*, objavil Joseph Chmel (1852, 199–208, 213–16),<sup>10</sup> ter prispevke o zgodovini reformacije na Kranjskem v *Mittheilungen des historischen Vereins für Krain*, ki sta jih izdajala dr. Vincenc Fereri Klun<sup>11</sup> in dr. Etbin Henrik Kosta. (str. VIII)

Slovence šteje v krog Južnih Slovanov, zato uporablja takrat nova dognanja, kot je bilo tisto Pavola Josefa Šafárika,<sup>12</sup> da začetnik cirilice (nem. *Erfinder*) ni sveti Ciril, v svetnem stanu Konstantin, ki je začetnik glagolice, temveč škof »Clemens von Welitza«, tj. Kliment Ohridski (umrl 916).

Sillem tako v svojem delu upošteva dotlej znane predstavitve reformacije na Kranjskem in njeno osrednjo osebnost, Primoža Trubarja. Predstavi tudi dosežke slovenskih reformatorjev na področju slovenske tiskane besede, tako Trubarjeve kot tudi Dalmatinov celoten prevod *Biblije* v slovenščino in Bohoričevo slovnico slovenskega jezika.

V primerjavi s starejšo literaturo izstopa interpretacija reformacije v njegovem času, v nemškem prostoru. Bistvo te interpretacije tvori pou-darek na kulturi in nacionalnosti. Pa vendar to takrat še ne predstavlja

8 Christian Heinrich Sixt, *Petrus Paulus Vergerius: päpstlicher Nuntius, katholischer Bischof und Vorkämpfer des Evangeliums; eine reformationsgeschichtliche Monographie* (Braunschweig: C. A. Schwetschke und Sohn, 1855).

9 David Friderich Strauß, *Leben und Schriften des Dichters und Philosophen Nicodemus Frischlin: Ein Beitrag zur deutschen Culturgeschichte in der zweiten Hälfte des sechszenten Jahrhunderts* (Frankfurt ob Majni: Literarische Anstalt (J. Rütten), 1856).

10 Na straneh 216–24 je pismo Kranjskega stanovskega odbora kralju Maksimilijanu, s prilogami.

11 Za Kluna glej Janša-Zorn 1993.

12 Pavol Josef Šafárik, *Über den Ursprung und die Heimath des Glagolitismus* (Praga: Verlag von Friedrich Tempsky, 1858).

nasprotja med vrednotenjem kulturnega pomena slovenske reformacije škofa Slomška in Sillema. Tudi Sillemov nedvomen negativen odnos do rimskokatoliške Cerkve in Slomškovo naziranje, da je Bog »njihove greške narodu našemu v dobro obrnil«, sta v mejah verske in nacionalne strpnosti. Kot smo videli, sodelovanje med protestanti in slovenskimi duhovniki prej ni bila ovira. Tudi na šolskem področju, kot priča celo šola v Graškem predmestju v Mariboru, so se leta 1862 lahko pohvalili s strpno dvojezičnostjo, kot je poročal nemški list *Correspondent für Untersteiermark* (11. 9. 1862, [3]),

[daß] beiden Nationalitäten in jeder hinsicht vollkommen gleiche Rechnung getragen sei. Wir fanden die größtentheils trefflichen Schulbücher auf einer Seite mit slovenischen Texte gedruckt und hörten mit großen Vergnügen, wie deutsche Schüler das Slowenische und umgekehrt, die slowenischen das Deutsche mit ziemlicher Fertigkeit übersetzen. (Glazer 1993, 987)

Pa vendar gre za močne poudarke, ki se razlikujejo od dotedanjih in ki tvorijo osnovo nadaljnjemu razvoju tako na konfesionalnem kot nacionalnem področju. Ko Sillem slika razmere v 16. stoletju, ne govori pretežno o državi Svetega rimskega cesarstva, temveč o Nemčiji, v okvir katere šteje tudi deželo Kranjsko. Na zemljevidih 16. stoletja je Nemčija običajno poimenovana kot *Germania* in *Teutschland*, vendar na takih kartah ne najdemo Kranjske. »Nemčija« in država Svetega rimskega cesarstva nista eno in isto. Sillem piše, da je cerkvena reformacija 16. stoletja zajela domala ves zahod, vendar je bila izpeljana le na majhnem delu tega področja, v Nemčiji, in sicer tudi tistih delih, kjer je njeno delovanje brez sledu izginilo. Sem šteje avstrijske dežele, kjer da se je Luthrov reformacijski nauk zgodaj razširil in ga je sprejel velik del prebivalstva. Da se reformacija ni ohranila, pripisuje uspešnim prizadevanjem rimskokatoliške Cerkve, da prenovljeni nauk ponovno odpravi, prav tako pa tudi notranjim razprtijam, namreč flacijanskim sporom, ki so preprečili, da bi v tem prostoru prišlo do prave organizacije evangeličanske Cerkve.

Svojo namero predstaviti reformacijo v tem delu države utemeljuje z retoričnim vprašanjem »Ali naj vrednost tukajšnjih reformacijskih



prizadevanj merimo le po uspehu?» (Sillem 1861, III) Čeprav organizacija nove cerkve ni doživela uspeha, meni, da so takratni evangeličanski verniki vredni spomina. Četudi imen reformatorjev avstrijskih dežel, ki so znana le posameznim izobražencem, ni mogoče primerjati z Luthrom, Melanchtonom, Bugenhagenom, so vendar v svojem krogu opravili veliko delo. Ti možje so namreč delali, se borili, živeli in trpeli za to, kar je evangelijski cerkvi (in bi moralo biti tudi njenim posameznikom) najvišja vrednota. To je širitev Božje besede ter obuditev in krepitev vere v Gospoda, Božjega Sina, po katerem edino bo grešnik opravičen pred Bogom. Pove še, da ga pri pisanju ni vodil le zgodovinski interes, temveč tudi prepričanje o povezanosti takratne verske skupnosti s starejšimi pričami evangelijske Cerkve. In ena teh prič je kranjski reformator Primož Trubar (Primus Truber), na katerega želi obuditi spomin s pričujočim spisom. (str. IV).

Avtor posveti pozornost tudi ortografiji slovanskih imen Koroške, Kranjske in Štajerske. Glede zapisa »Slovenci – Slovenen« se drži nemške besede »Windische«, ker jo je dosledno uporabljal tudi Trubar, čeprav so, kot ugotavlja, v »današnjem času največkrat imenovani kot 'Slovenen'«, tako tudi v *Mitteilungen des historischen Vereins für Krain* in jih tako imenuje tudi Czoernig v svoji *Ethnographie der oesterreichischen Monarchie*. Ker se mu pa zdi, da med slavisti ni enotne norme, ker imenujejo Slovence tudi Korutanci, se je odločil za Trubarja, tako tudi glede poimenovanja Hrvatov, ki jih Šafárik zapiše kot »Chorwaten«, in ker je to pravilnejše kot nemško »Croat«, je izbral Trubarjevo poimenovanje »chrobatisch«, ki je za nemška ušesa tudi prijetnejše. (str. IX–X)

Reformacijo in protireformacijo na Kranjskem je avtor obdelal v petih poglavjih. V prvem (skupaj z drugim) predstavi začetke reformacije na Kranjskem v letih 1531–1548, prvi nastop Trubarja in drugih, kanonika Pavla Wienerja, ljubljanska škofa Franca Kazianerja in Urbana Textorja ter Trubarjev izgon.

Sillem opozori na razliko med začetki reformacije v habsburških deželah, npr. Zgornji in Spodnji Avstriji, na Tirolskem in Salzburškem (ta je bila v resnici samostojna in ne habsburška kneževina, vendar je kot škofija segala na habsburško območje), kjer so »prenovljeni nauk«

oznanjali najprej pridigarji, ki so prišli iz Nemčije (nem. *Deutschland*), medtem ko je bil na Kranjskem deželni reformator Primož Trubar, domač pričevalec istega nauka. S tem pa, nadaljuje, vstopamo v deželo, ki se nahaja že zunaj meja (nem. *Marken*) nemškega jezika in nemške biti (nem. *deutschen Wesens*), v eno tistih jugovzhodnih mejnih dežel (nem. *Grenzländer*) »naše očetnjave« (nem. *unseres Vaterlandes*), v kateri se srečujejo tri glavne nacije (nem. *Hauptnationen*) našega dela sveta – germanska, romanska in slovanska –, ki se enako borijo za vpliv in prevlado (nem. *Herrschaft*). V tem smislu želi v razpravi pokazati, kako so bila v 16. stoletju za nekaj časa uspešna prizadevanja, ki so bila primerna, da z uvedbo reformacije poleg lutrskega nauka istočasno naredijo dostopno tudi nemško kulturo in nemško izobraževanje (nem. *Bildung*) ne le prebivalcem deželice Kranjske, temveč tudi vzhodnoležečim južnoslovanskim ljudstvom. (str. 1)

Dojemljivost za nemško kulturo na Kranjskem vidi v vlogi nemščine v javnem življenju. Čeprav prebivalci pripadajo povečini slovanskemu rodu Slovencev, kot je ugotovil Czoernig, poudarja, da je bila tukaj že v 16. in 17. stoletju nemščina jezik izobražencev. Sklicuje se na Trubarjev predgovor k prvemu delu *Nove zaveze* v hrvaščini, natisnjenem v glagolici leta 1562, ki ga je Trubar posvetil češkemu kralju Maksimilijanu: »Deželna gosposka, grofje, baroni, vitezi in plemiči zgornjeslovenskih dežel govore dobro nemško, mnogi od njih pa tudi latinsko in laško. Prav tako govori nemško precej meščanov, duhovnikov in menihov, toda preprost, nerazgledan človek [*gemein ungewandert Man*] govori le slovenski jezik [*Windische Sprach*].« (Trubar [1562] 2011, 471–72)<sup>13</sup> Dalje navaja pismo ljubljanskega škofa Rajnalda Scarlichija papežu leta 1633, da govori preprosto ljudstvo deželni jezik, ki je podoben slavonskemu, in Valvasorjev začetek šeste knjige, da v deželi prevladujeta dva jezika, slovenski (nem. *Slavonische oder Windische*) in nemški, vendar ta le pri plemenitih in uglajenih ljudeh. Za nemško kulturo pa so seveda še posebej dovzetni nemški kmetje, ki prebivajo razkropljeni v posameznih vaseh ter v večjih zaokroženih skupnostih v kneževini (nem. *Fürstentum*) Kočevje. (Sillem 1861, 2) V glavnem mestu Ljubljani nemško govore-

13 Prevod po Vrečko 2011, 471–72.

če prebivalstvo tvori jedro meščanstva. Od jugozahoda, preko grofije Goriške, pa je prodiral na Kranjsko opazen italijanski vpliv, ker so tam italijanske družine zemljiški gospodje nekaterih gospostev. Italijanski vpliv so prenašali tudi številni kranjski duhovniki, ki so se izobraževali na italijanskih univerzah, marsikaterega med njimi je posvetil tržaški škof.

Kljub vtisu, ki ga dobimo ob gornjem opisu, namreč da je bila izobraženost na Kranjskem na dokaj visoki ravni, daje nadaljevanje opisa slabo sliko izobraženosti preprostega slovenskega prebivalstva. Najprej pogrša možnosti izobraževanja na Kranjskem, zaradi česar so bili prebivalci vezani na Italijo ali Nemčijo, pri čemer ne omenja Dunaja. Glede stanja izobraževanja in kulture pri Slovencih podaja svojevrsten »vseslovanski pogled«. Slovenci naj bi namreč zaostajali za drugimi Slovani na jugu. Kot merilo jemlje slovansko bogoslužje in mu pripisuje pomen, ki ga to, razen v škofiji Koper, v ostalem slovenskem prostoru ni nikdar imelo. Dejstva, ki jih našteva, seveda držijo, gre le za interpretacijo, ki ne ustreza slovenskim zgodovinskim razmeram, ker ti pač niso živeli v južnoslovanskem kulturnem okviru.

Sledimo Sillemovemu opisu stanja. Na Kranjskem do delovanja Primoža Trubarja ni bilo nikakršnih izobraževalnih in kulturnih središč. Šele v času reformacijske dejavnosti sta oživila izobraževanje in kulturno življenje, ko je, po Trubarjevi zaslugi, z delom pričela prva tiskarna v Ljubljani, ki je tiskala najprej knjige v slovenskem (nem. *windischen*) jeziku. Da dotlej ni delovala niti ena slovanska tiskarna, ga »toliko bolj čudi, ker so bile takrat na Kranjskem maše, tako kot še v Valvasorjevem času, v slovanskem jeziku«. V deželi ni bilo nobene latinske šole; prva je nastala kot evangeličanska leta 1563, vodil jo je Lenart Budina. (str. 3) Še vpadljiveje deluje pomanjkanje slovenskih knjig, poimensko misalov in brevirjev, saj je bila slovenščina (nem. *windische Sprache*) ljudski jezik (nem. *Volkssprache*) ne le na Kranjskem, temveč tudi v velikem delu Štajerske in Koroške. Vemo tudi, s »kakšno vztrajnostjo so slovanska ljudstva [*Völker*] od Češke do Dalmacije stoletja vztrajala z bogoslužjem v deželni jezik [Landessprache] [čeprav starocerkvena slovanščina ni bila deželni jezik], da kljub vsem prizade-

vanjem Rimu ni bilo mogoče popolnoma uničiti slovanskega jezika pri bogoslužju» (str. 3–4). Ljubezem do lastnega jezika pri Slovanih označi kot posebnost, zaradi katere so slovanski jezik v bogoslužju vztrajneje ohranjali kot kateri koli drugi narod, ne glede na to, če so bili pod oblastjo lastne ali tuje nacije, kot je to primer na Ogrskem in v nekaterih nemškoavstrijskih deželah. Tako naj bi bili na Češkem navezani na slovanski jezik Cirila in Metoda, prav tako tudi v slovanskih deželah, kjer so krščanstvo prejeli z zahoda in se nahajajo pod Rimom. (str. 3–4) Tako naj bi se tudi na Kranjskem, čeprav je prejela krščanstvo iz Ogleja in so jo upravljali tamkajšnji vikarji, ohranila liturgija v deželnem jeziku še v 17. stoletju. Slovanščina kot cerkveni jezik še vedno obstaja v nekaterih predelih Dalmacije. Tudi v slovanskih farah na podeželju, ki jih upravljajo frančiškani, kjer je maša sicer v latinskem jeziku, preberejo evangelij v slovanskem jeziku, pri čemer se poslužujejo latinskih črk, kjer obstaja slovansko bogoslužje, pa glagolskih. Skrbijo tudi za izobraževanje duhovnikov: »[V] Priku pri Omišu je obstajalo semenišče, 1735 je bilo ustanovljeno glagolsko semenišče v Zadru, ki je bilo leta 1835 spremenjeno v latinsko.« (Str. 5) Še leta 1848 so si strogo katoliški Hrvatje prizadevali za odpravo celibata in uvedbo »narodnega jezika [*Nationalsprache*] po starem pravu«. (str. 5)

Iz vsega tega sklepa, da »rimska Cerkev in njeni služabniki vsaj na Kranjskem niso skrbeli za zadovoljitev potrebe po narodnem izobraževanju« (str. 6). Kot kontrast predstavi Dalmacijo, Hercegovino in Črno goro, kjer so tiskali knjige v starocerkveni slovanščini. Navaja samostane Mileševo in Gonaschde (Goradže), kjer so tiskali cirilske knjige med letoma 1492 in 1494; za Goražde je dokazana tiskarna leta 1519 (»Goražde printing house«, s. d.). Južnoslovanske cerkvene knjige so leta 1515 tiskali v Podgorici. Vse tiske pripisuje vzhodni Cerkvi (nem. *orientalische Kirche*), ki je hitro izkoristila iznajdbo tiska. (Sillem 1861, 6)

Vendar skrbi za izobraževanje ne odreka niti rimskokatoliški Cerkvi, saj je skrbela za to, da so njeni služabniki v Dalmaciji imeli knjige v svojem jeziku: leta 1483 je bil v Rimu natisnjen slovanski misal z glagolskimi črkami. In rimskokatoliška Cerkev je še na drug način skrbela za izobra-

ževanje južnoslovanskih duhovnikov: v Bologni<sup>14</sup> je obstajalo semenišče, v katerem so izobraževali južnoslovanske in madžarske duhovnike.

Čisto drugače bi naj bilo v slovenskem prostoru, kjer naj bi bili zanemarjeni slovenski (nem. *windische*) duhovniki, ker »nikjer ne najdemo podatka, da bi take ustanove obstajale tudi zanje«. (str. 7) Na ta način so bili teologi južnoslovanskih dežel vezani na Italijo in omembe vredno se mu zdi, da so »trije veliki reformatorji tega pokolenja – Vergerij, Vlačić in Trubar – delovali nekaj časa v Italiji ali vsaj delovali med italijansko govorečem prebivalstvom« (str. 8). To seveda ne drži v celoti, ker Vergerij ni bil Slovan, Trubar ni deloval med italijansko govorečim prebivalstvom, z območja Beneške republike pa je bil le Matija Vlačić Ilirik. Dalje piše, da sta Vergerij in Vlačić po rodu iz Istre, da sta oba študirala v Italiji in da je Vlačića neki sorodnik, menih, napotil na nemške univerze. Vergerij da je bral maše latinsko in slovansko ter se posluževal ilirsko-srbskega idioma (nem. *des illyrischen-serbischen Idioms*) in da je v Kopru iz preganjalca obnovljenega nauka postal njegov vnet zagovornik. Trubar pa je bil nastavljen v Trstu kot slovenski pridigar, kjer ga je škof Bonomo (1501–1546) posvetil v duhovnika.

Medtem ko so na južnoslovanskih območjih in v Italiji obstajale izobraževalne ustanove za deželane (nem. *Landeskinder*) in jih je gojila rimskokatoliška Cerkev, teh ni bilo na Kranjskem. Morebiten vzrok za to vidi v tem, da od leta 868 do leta 1461 na Kranjskem ni bilo škofije, temveč je pripadala »celotna deželica diecezi patriarha v Ogleju, nekatero gospostva pa freisinškemu škofu in nadškofu v Salzburgu« (str. 8). Patriarhovo delovanje pa naj ne bi bilo blagodejno, za kar se sklicuje na škofa Hrena, ki da se pritožuje, da si patriarh svojevoljno prisvaja pravice nad samostani, »s čimer me ovira pri izvrševanju moje škofovske jurisdikcije«; odnosi med ljubljanskim škofom in patriarhom niso bili posebno prijazni. (str. 8)

Med vzroke, ki so ovirali nacionalno duhovno življenje v tej »slovanski deželici«, šteje poleg pomanjkanja izobraževalnih ustanov še stoletno delno odvisnost od Italije, ki je ovirala vpliv Nemčije. Nato so kulturni razvoj zavirali še turški vpadi, ki so povzročali tudi beg mnogih

14 Tam so študirali predvsem frančiškani iz Bosne, pod turško oblastjo (Lucić, s. d.).

Slovanov iz Bosne in Dalmacije na Kranjsko. O razmerah, v kakršnih so bili Slovani na turški meji, izčrpno poroča Trubar, da bi zanje izvedeli »gornji, blagi, pobožni Nemci« (nem. *obern, frommen Gottseligen Teutschen*), v predgovoru glagolskega prvega dela *Nove zaveze* leta 1562. (str. 9) Zaključuje, da je iz naštetega razvidno, kako zelo primerno bi bilo, da bi Kranjska, potem ko bi bila sama seznanjena z evangeljskim naukom in *nemško kulturo*, to posredovala tudi drugim južnoslovan-skim ljudstvom.

Sillem sledi Trubarjevemu opisu prebivalcev slovenskega ozemlja. V porečju Kolpe in Krke z mesti Novo mesto, Krško (Tückfeld), Metlika živijo prebivalci, ki pripadajo »srbskohrvaškemu imenu« (nem. *Serbisch-Croatischen Namen*). Prebivalci grofije Goriške in Istre pa se ravnaajo delno po hrvaških, delno po italijanskih običajih in veri. Tisti, ki bivajo v Kranjski, Spodnji Štajerski in Koroški, se vedejo po načinu in lastnostih Nemcev, po nemško se oblačijo, le da ženske na glavah nosijo posebne dolge rute (nem. *Schleier*). (str. 10–11) Poudarja, da se izobraženi poslužujejo nemškega jezika, ker so plemiške nemške družine že v osmem stoletju prišle na Kranjsko iz Frankovske, kasneje so jim sledile še družine iz drugih provinc.

Prav tako povzema po Trubarju, da so preprosti ljudje dobro, pošteno, zvesto, resnicoljubno, pokorno, prijazno in blago ljudstvo, ki pa ga Trubar graja, ker so praznovorni, ker želi to dobrosrčno ljudstvo doseči vse pri Bogu, devici Mariji in svetnikih z mnogimi mašami, rožnimi venci in s prižiganjem sveč. Na tak način hočejo tudi hudiča odgnati iz oblakov, gozda, iz dvorišč, od živine in od hiš. Za odpravo bolezni se zaobljublajo darovati denar ali romati v Rim, Loreto, k Sv. Bolfengu (Wolfgangu) na Bavarskem, vsakih sedem let romajo tudi v Aachen na Spodnjem Nemškem (Niederland). Pa tudi doma ustanavljajo nove božje poti, o katerih bi lahko napisal celo knjigo, za kar Trubar meni, da bi stari »učeni, bogoljubni škofje« vse to prepovedali. To neznanje pa gane še toliko bolj, ker ti ljudje nimajo ne katekizma ne *Svetega pisma* v svojem jeziku, temveč si morajo pomagati samo z brevirji in mašnjimi knjigami, ki jih niti duhovniki sami ne razumejo. (str. 11)

Da je Trubarjevo poročilo glede kulturnih in socialnih razmer verodostojno, Sillem dokazuje s tem, da se Trubarjev opis ne razlikuje od Valvasorjevega. In ugotavlja, da je bil z uvedbo reformacije in z njenimi pospeševalci storjen velikopotezen začetek dviga duhovnega in nacionalnega življenja slovenskega (nem. *windischen*) ljudstva. Reformatorji so ustanovili nacionalno literaturo »in če se sliši še tako protislovno, je bila skozi cerkveno-verske interese vzpostavljena ozka povezanost z Nemčijo in nenazadnje so želeli kranjski reformatorji preko svoje domovine južnim Slovanom srbskega rodu posredovati enake duhovne in duhovniške dobrine, kot so jih sami prejeli z na novo obujenim religioznim cerkvenim življenjem iz Nemčije«. (str. 14–15)

### Začetki reformacije na Kranjskem

V nadaljevanju Sillem opiše potek širjenja reformacije na Kranjskem. Začenja, da so v Nemčiji, potem ko je Luther na državnem zboru v Wormsu izrekel svojo veroizpoved, po vseh krajih nastopili pridigarji, ki jih je njihova vest priganjala, da so pridigali novo prepričanje in kazali na Luthrova prizadevanja. Med temi navaja Speratusa na Dunaju, ki mu je v dunajski stolnici dovolil pridigati škof Jurij Slatkonja, na Salzburškem Wolfganga Ruša, na Tirolskem leta 1521 Jakoba Strauša, njegovo delo pa je nadaljeval Urban Regius. Vse to pričuje, kako zgodaj je bilo prebivalstvo v Avstriji, na Salzburškem in Tirolskem seznanjeno z evangelijem, kot so ga v Nemčiji na novo pridigali. Na Kranjskem pa prve sledi o vplivu Luthrove reformacije najdemo leta 1530, ko so evangelijski stano- vi svojo vero formulirano predali cesarju v Augsburgu. Prvi pristaši so se zbirali pri Matiji Klombnerju in ti so opogumili nekatere duhovnike, da so pričeli sproščeno izpovedovati resnico. Tudi na Kranjskem so bili, tako kot v Nadvojvodini Avstriji, višji stanovi tisti, ki so prvi sprejeli in najdlje vztrajali pri Luthrovem nauku; tudi tukaj so stanovi gospodov, vitezov in mest zahtevali svobodno pridiganje evangelija in svobodno versko prakso (nem. *freie Religionsübung*) za pripadnike augsburške veroizpovedi. Tudi tukaj je plemstvo sprejemalo pridigarje na svoje grado-

ve, ko bi jih bilo treba po ukazu deželnega kneza – običajno na pobudo prelatov – odstraniti. Del nižje duhovščine je tudi tukaj pristopil k novemu nauku, poleg tistih, ki so jih stanovi poklicali iz »rajha«. (str. 15–16) Po Valvasorju povzema, da je bilo leta 1569 24 evangelijskih učiteljev, ki so jih deželani poklicali iz »rimskega rajha« in tudi plačevali. Stanovi so podpirali tudi tiste, ki so študirali za pridigarje v Tübingenu, nekateri pa so bili že duhovniki, ko so odšli v Nemčijo. (str. 16–17)

Najpomembnejši med kranjskimi reformatorji je Primož Trubar, ki ni bil le prvi pridigar evangelija na Kranjskem in ki je kot prvi prišel v konflikt s škofom, temveč je v neugodnih okoliščinah ustanovil slovensko (nem. *windische*) nacionalno literaturo, s tem da je v slovenski jezik prevedel in izdal *Sveto pismo* (delno) ter spise nemških reformatorjev. Kranjskim deželnim stanovom je iz Nemčije tudi svetoval, kaj morajo storiti v prid prenovljene Cerkve, končno pa je prevedel v srbski jezik (»chrobatisch«, kot pravi Trubar) spise reformatorjev in dele *Svetega pisma* za Slovane, ki so živeli pod Turki. (str. 17–18)

V nadaljevanju Sillem predstavi Trubarjevo življenjsko pot na osnovi takrat znanih podatkov, z manjšimi napakami, npr. Loka ni Škofja Loka, se pravi na Kranjskem, temveč Loka pri Radečah na Štajerskem. Iz te zmote izhaja tudi napaka, da naj bi Trubarja izgnal freisinški škof (str. 20); prav tako ni znano, da bi se moral Trubar leta 1536 umakniti iz Ljubljane na ukaz cesarja Karla V. (str. 19). Trubarjevo poklicno pot danes veliko bolje poznamo, kot jo je Sillem, vendar tudi njegovi podatki v glavnem držijo, tako npr., da je deloval v farah Laško in Radeče, čeprav od tam ni bil izgnan, da je deloval v kaplaniji sv. Maksimilijana v Celju, da je bil slovenski pridigar v Ljubljani in Trstu ter župnik v Šentjernejju. Pravilen je tudi podatek, da je rimski (ne nemški) kralj Ferdinand za škofa imenoval Urbana Tekstorja (škof 1544–1558), ki da je hotel iz dežele pregnati luteranske pridigarje. Na odgovornost je bil klican Pavel Wiener, Trubar pa se je, ko je slišal da so v Ljubljani vdrli v njegovo hišo, umaknil. Najbolj ga je bolela izguba knjižnice. (str. 20–21) Odtlej Trubarja imenuje luteranski pridigar, čeprav, kot je zapisal, ni našel podatka, kdaj se je Trubar seznanil z Luthrovimi nauki. Glede posledic Trubarjevega umika iz Kranjske pa meni, da »čeprav je moral bežati,



evangeličanska Cerkev na Kranjskem ni trpela večje škode« (str. 24). Zvesti so ostali vsi stanovi Koroške, Kranjske in Štajerske, saj so se leta 1555 v pismu kralju Ferdinandu prišteli k evangeličanski Cerkvi ter prosili za brezpogojno versko svobodo in varstvo za predikante ter učitelje. Leta 1556 jim je Ferdinand popustil zaradi turške nevarnosti, dovolil jim je obhajilo pod obema podobama, čeprav pod pogojem, da se ne bodo prišteli k nobeni posebni sekti, temveč ostali pri pravilih in običajih rimske Cerkve do zaključkov bližnjega koncila. Trubar sam pa je z odhodom dobil boljše možnosti, da je svojemu ljudstvu prevajal *Sveto pismo* v deželni jezik, kot jih je imel v domovini. Ker na Kranjskem ni bilo nobene tiskarne, bi težko izdal svoje slovenske spise; težko bi tudi našel za svoje delo zainteresirane ljudi, kot sta bila Vergerij in knez Krištof. (str. 24)

### Izdajanje reformacijskih spisov v slovenskem jeziku

Sillem predstavi Trubarjevo pot v Nemčiji (nem. *Deutschland*) po izgonu leta 1547 in 1548, kjer je prevajal *Sveto pismo* v slovenščino in izdajal spise v južni slovanščini (*serbischen, in der 'chrobatischen' nach Truber's stehenden Ausdrucke*). Tako Trubar, čeprav v domovini (nem. *Vaterlande*) nepriznan, nanjo ni pozabil, predvsem ga je zaposlovala misel, da slovenskemu ljudstvu (nem. *windischen Volke*) pripravi evangelijske spise v slovenskem jeziku (nem. *windischer Sprache*). (str. 25)

Razpravlja o cirilici in glagolici, pri čemer se naslanja predvsem na Metelka (1857b, 132), ki staroslovanščino imenuje staroslovenščino, ter misli, da je cirilica zanj popolnejša pisava kot Trubarjeva, ki »slovenski dialekt« zapisuje z gotskimi in latinskimi črkami: »Cyrilli Arbeit ließ nichts, die des Truber hingegen noch viel zu wünschen übrig« (Sillem 1861, 30) Po »znanem slavistu« Šafáriku pa Metelko povzema (1857a, 93), da doslej ni bilo ne v francoščini ne v nemščini tako klenega prevoda *Biblije*, ki bi ga lahko postavili v isto vrsto s Cirilovim (str. 31).

Ker v slovenskem jeziku ni bilo še ničesar natisnjenega in ker je »ljudstvo živelo v veliki nevednosti«, je izbral Trubar take spise, ki so

lahko položili temelje evangelijskega spoznanja, namreč *Katekizem* in *Abecedarij*. Vendar Sillemu ni bil znan noben izvod teh tiskov, odkrili ga niso ne Schnurrer ne takratni kranjski zgodovinarji. (str. 33) Trubarjeve slovenske knjige pa oceni takole (str. 34):

In najsi se zdijo te prve natisnjene slovenske knjige še tako skromne [*geringfügig*], je le potrebno priznati, da je z izdajo le-teh postavil temelj nacionalne literature in da je bila vsebina primerna za širjenje nemške kulture med Slovenci [*Slovenen*]. Resnično, začeta pot [*der eingeschlagene Weg*] se nam zdi posrečen način združitve navidezno razhajajočih se interesov slovanskega nacionalnega razvoja ter širjenja nemške znanosti in kulture.

### Trubarjevi sodelavci

Sillem predstavi težave, ki jih je imel Trubar glede pravovernosti zaradi obtožb *falsitet* (nem.) in Trubarjevo pismo kralju Maksimilijanu, da ni nič narobe prevedeno ali v nasprotju z augsburško veroizpovedjo (str. 39), glede Trubarja pa oceni, da se je v skrbi trudil za slovensko ljudstvo (nem. *windische Volck*) ter vse svoje misli in delo usmeril tako, da bi tudi južne Slovane seznanil z evangelijem in versko-cerkvenim življenjem v Nemčiji (str. 44). Isto so storili tudi drugi reformatorji Kranjske, kot npr. Jurij Dalmatin, ki je v slovenski jezik (nem. *slovenische Sprache*) prevedel celotno *Sveto pismo* (izšlo v Wittenbergu leta 1584). Ker so ga preganjali, ga je vzel v varstvo Auersperg in ga leta 1585 poklical za predikanta v Škocjan. Dalmatin v predgovoru izdaje *Svetega pisma* piše, da slovenskega jezika (nem. *windische Sprache*) ne rabijo le na Kranjskem, temveč tudi na Spodnjem Štajerskem, Koroškem, v Slovenski marki, na Hrvaškem, v Dalmaciji itn. (str. 45)

Da so južnoslovanski jeziki najbližji slovenskemu, Sillem (str. 46) dokazuje s citiranjem Šafárika,<sup>15</sup> da se je slovenščina že v VIII. in IX. stoletju razlikovala od drugih slovanskih jezikov, starobolgarščine ali ci-

15 Paul Joseph Schafariks *Slawische Alterthümer* 2, 346.

rilske (nem. *kyrillischen*), vendar ostala blizu (nem. *verwandt*) srbskemu in hrvaškemu jeziku, kot je še danes. To naj bi tudi Trubarja in tovariše pripeljalo do spoznanja o tem, da je reformacija na Kranjskem primerna, da prinese evangelij tudi južnim Slovanom, s tem pa tudi dobrine germanske kulture in znanosti, ne da bi zaradi tega trpela nacionalna posebnost le teh. Nobena druga dežela v šestnajstem stoletju, se zdi, ni bila primernejša za posredovanje nemške kulture južnim Slovanom, potem ko se je sama razvijala v tej smeri. To kaže na pomembno vlogo Nemčije (nem. *Deutschlands*) v srcu Evrope, ki je bila pomembna tudi za razvoj cerkvenih in religioznih interesov. (str. 47) To se je ponovno odrazilo v nalogi, ki jo je Trubar opravil z izdajo evangelijskih spisov v južnoslovenskih narečjih (nem. *Mundart*) (str. 56).

Končno zatrtje reformacije na Kranjskem je povzročilo, da sta se nacionalnoslovenski razvoj (nem. *national-windische Entwicklung*) kakor tudi nemški vpliv morala umakniti rimskemu. Vendar dežela Kranjska Trubarju ni bila nevhvaležna. Ko jo je moral leta 1564 ponovno zapustiti, so mu deželani določili 200 goldinarjev letno in ga priporočili württemberškemu knezu Krištofu, ki mu je priskrbel faro Laufen na Neckarju in nato faro Derendingen v bližini Tübingena. (str. 73) Šestindvajsetega junija je Trubar končal slovenski prevod *Hišne postile*, čez dva dni, 28. junija, pa umrl v 78. letu starosti (str. 75). Svojo plačo (nem. *Gehalt*), 200 goldinarjev, ki so mu jo plačevali kranjski stanovi, je uporabil tudi za uboge, predvsem tiste, ki so bili preganjani zaradi vere. S pričujočo predstavitevijo Sillem izraža hvaležnost za delo, ki so ga Trubar in tovariši opravili v Nemčiji in ki ni pospeševalo le ustanovitve luteranske deželne cerkve na Kranjskem, temveč je bilo s tem istočasno poskrbljeno za vstop (nem. *Eingang*) nemškega duha in nemške kulture. (str. 76)

### **Zaton (nem. Untergang) reformacije na Kranjskem**

Sillem v poglavju o nadaljevanju in zatonu reformacije na Kranjskem še enkrat poudari tesno povezanost z nemškim prostorom v času reformacije. Tako piše, da ko je prišel leta 1569 po Trubarjevem posredovanju

Christoph Spindler za superintendenta v Ljubljano, je v deželi delovalo 24 predikantov, ki so študirali v Nemčiji (str. 87). Dalje se sprašuje, kaj so škofje in jezuiti, potem ko so zavrli reformacijo na Kranjskem, v deželi sami ali zunaj nje storili za dvig nacionalne literature? Citira Kluna, da v letih 1579 do 1678 v Ljubljani ni bilo tiskarne in na tej podlagi zaključuje, da »reformacija na Kranjskem ni vpeljala le nemške izobraženosti [*Bildung*] temveč je položila tudi osnovo za nacionalno literaturo« (str. 89). Kot največje delo slovenskih (nem. *slovenischen*) reformatorjev pa označi prevod celotnega *Svetega pisma Stare in Nove zaveze*, ki ga je prevedel Jurij Dalmatin. Delo je dobilo pomembno potrditev s tem, da je rokopis pregledala komisija, ki se je sestala 24. avgusta 1581 v Ljubljani. Sestavljali so jo filologi in teologi, ki so se ukvarjali predvsem z jezikom. Člani so bili iz vseh s Slovenci naseljenih dežel: iz Štajerske dr. Jeremias Homberger iz Gradca, iz Koroške rojeni Kamničan Bernard Stainer, pastor v Celovcu, iz Kranjske pa kar štirje: prevajalec Jurij Dalmatin, rektor šole Adam Bohorič, Felicijan Trubar in Janž Schweiger. (str. 89) *Biblija* je bila natisnjena v Wittenbergu leta 1584. Ta komisija pa je imela tudi filološki pomen, ki ga cenijo slavisti. Adam Bohorič je sestavil prvo slovensko (nem. *slovenische*) gramatiko in s tem pripomogel k elementarni ortografiji. Med slavisti navaja pozitivno oceno Kopitarja o delu protestantov, »da jezik Dalmatinove *Biblije* tudi po 200 letih ni zastarel« ter da dela treh reformatorjev, Trubarja, Dalmatina in Bohoriča od vsega začetka odlikuje »korektnost in konsekventnost«. (str. 91)

Še enkrat omeni, da so potem do leta 1672 izšli le trije majhni tiski v slovenskem jeziku: »[J]ezuitom namreč, ki so zdaj vodili šole, je bilo bliže vse drugo, kot širiti nemško izobrazbo in kulturo.« (Str. 98) Knjigo zaključí z ugotovitvijo, da reformacija na Kranjskem ni pospeševala le cerkvenega življenja, temveč tudi, čeravno le v šibkih začetkih, širjenje splošnega izobraževanja, ko je na posrečen način združila nemško in slovansko (nem. *slavische*) izobraževanje (nem. *Bildung*).

## VIRI IN LITERATURA

- Berghaus, Heinrich. 1848. *Physikalischer atlas: oder sammlung von Karten, auf denen die hauptsächlichsten Erscheinungen der anorganischen und organischen Natur nach ihrer geographischen Verbreitung und Vertheilung bildlich dargestellt sind* 2. Gotha: Justus Perthes.
- Chmel, Joseph, ur. 1852. »Monumenta Habsburgica.« *Notizenblatt: Beilage zum Archiv für Kunde österreichischer Geschichtsquellen* 2: 199–208, 213–24.
- Dobrovský, Josef (1808) 1834. *Slavin: Beiträge zur Kenntniß der Slavischen Literatur, Sprachkunde und Alterthümer, nach allen Mundarten*. Ur. Václav Hanka. Praga: Mayregg.
- Glazer, Janko. 1993. »Iz zgodovine mariborskega šolstva.« V *Janko Glazer: Razprave, članki, ocene*, izbral, uredil in opombe napisal Viktor Vrbnjak, 987–89. Mari-bor: Obzorja.
- Janša-Zorn, Olga. 1993. »Vincenc Fereri Klun kot zgodovinar.« *Zgodovinski časopis* 47 (3): 413–19.
- Krajnc-Vrečko, Fanika. 2013. »Bakoš, Mihal (okoli 1742–1803).« *Slovenska biografija*. Slovenska akademija znanosti in umetnosti, Znanstvenoraziskovalni center SAZU. <https://www.slovenska-biografija.si/oseba/sbi133339/>
- Kuzmič, Franc. 2006. »Prekmurski protestanti v 18. stoletju in njihova izselitev v artikularne kraje na Madžarskem.« *Podravina* 5 (10): 74–79.
- Lucić, Ljubo. S. d. »Filozofsko teološka učilišta Provincije Bosne Srebrenе.« *Bosna Srebrena*. <https://www.bosnasrebrena.ba/node/814>
- Lukan, Walter. 1995. »Kopitar's Privatbibliothek.« V *Bartholomäus (Jernej) Kopitar: Neue Studien und Materialien anlässlich seines 150. Todestages*, ur. Walter Lukan, 221–337. Dunaj, Köln in Weimar: Böhlau Verlag.
- Metelko, Franc Serafin. 1857a. »Cyrill und Method.« *Mittheilungen des Historischen Vereins für Krain* 12 (7): 92–94.
- . 1857b. »Die Vortrefflichkeit und die Schicksale der Cyrill'schen Orthografie.« *Mittheilungen des Historischen Vereins für Krain* 12 (10): 132–33.
- Občni državni zakonik in vladni list Avstrijskega cesarstva*. 1849. Dunaj: Kaiserlich-Königliche Hof- und Staatsdruckerei.
- Rajhman, Jože. 1985. »Sodobni pogledi na slovenski protestantizem.« *Znamenje* 15 (2): 106–13.
- Rajšp, Vincenc. 2014. »Slowenisch-deutsche Sprachgrenze in der Steiermark bis zum Ersten Weltkrieg.« V *Slowenen und Graz – Gradec in Sloveni: Monographie zur internationalen Tagung vom 27. II. bis 1. III. 2014 am Institut für Slawistik der Karl-Franzens-Universität Graz*, ur. Ludwig Karničar in Andreas Leben, 37–46. Gradec: Institut für Slawistik der Karl-Franzens-Universität Graz.

- . 2018. »Oris protestantizma na Goriškem v 19. stoletju do prve svetovne vojne.« *Stati inu obstati* 14 (28): 11–42.
- . 2019. »Avstrijski protestantizem v ogledalu svoje pravne zgodovine.« *Stati inu obstati* 15 (30): 157–69.
- Schnurrer, Christian Friedrich. 1799. *Slavischer Bücherdruck in Württemberg im 16. Jahrhundert*. Tübingen: Cotta.
- Schröder, Tilman Matthias. S. d. »Die Kirche im Königreich 1806–1918.« *Württembergische Kirchengeschichte Online*. <https://www.wkgo.de/epochen/knigreich-wrttemberg#article-60>
- Schwarz, Karl W. 2010. »Zagoričje/Agoritschach – evangeličanska fara na dvojezičnem Koroškem.« *Stati inu obstati* 6 (11-12): 137–60.
- Sillem, Hieronymus Karl Wilhelm. 1861. *Primus Truber der Reformator Krains: ein Beitrag zu der Reformationsgeschichte Oesterreichs*. Erlangen: Verlag Blasing.
- Slomšek, Anton Martin. 1862. »Slava rajnim rodoljubom in utemeljiteljem našega slovtva.« *Drobtinice* 16: 71–79.
- Šafárik, Pavol Josef. 1842. *Slovanský zeměvid*. Gravura Věnceslava Merklasa. Praga: [s. n.]
- . 1864. *Paul Jos. Šafařík's Geschichte der südslawischen Literatur 1: Slowenisches und Glagolitisches Schriftthum*. Ur. Josef Jireček. Praga: Verlag von Friedrich Tempsky.
- Šlebinger, Janko. 2013. »Küzmič, Štefan (1723–1779).« *Slovenska biografija*. Slovenska akademija znanosti in umetnosti, Znanstvenoraziskovalni center SAZU. <https://www.slovenska-biografija.si/oseba/sbi314023/>
- Trubar, Primož. (1562) 2011. Der erst halb Theil des neuen Testaments /darinnsein die vier Euangelisten / und der Apostel geschicht / jetzt zum ersten mal in die Crobatische Sprach verdolmetscht / vnd mit Glagolischen Buchstaben getruckt. V Vrečko 2011, 427–89.
- 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>

## ANONIMNI SPLETNI VIRI

- »Goražde printing house.« S. d. *Wikipedia: The Free Encyclopedia*. Zadnjič posodobljeno 21. februarja 2021. [https://en.wikipedia.org/wiki/Goražde\\_printing\\_house](https://en.wikipedia.org/wiki/Goražde_printing_house)
- »Reichsdeputationshauptschluss.« S. d. *Wikipedia: Die freie Enzyklopädie*. Zadnjič posodobljeno 8. novembra 2021. <https://de.wikipedia.org/wiki/Reichsdeputationshauptschluss>

- »Schlesische Friedenskirchen.« S. d. *Wikipedia: Die freie Enzyklopädie*. Zadnjič posodobljeno 14. septembra 2020.. [https://de.wikipedia.org/wiki/Schlesische\\_Friedenskirchen](https://de.wikipedia.org/wiki/Schlesische_Friedenskirchen)
- »Transmigration (Österreich).« S. d. *Wikipedia: Die freie Enzyklopädie*. Zadnjič posodobljeno 5. oktobra 2020.. [https://de.wikipedia.org/wiki/Transmigration\\_\(Österreich\)](https://de.wikipedia.org/wiki/Transmigration_(Österreich))
- »Westfälischer Friede.« S. d. *Wikipedia: Die freie Enzyklopädie*. Zadnjič posodobljeno 11. decembra 2021. [https://de.wikipedia.org/wiki/Westfälischer\\_Friede](https://de.wikipedia.org/wiki/Westfälischer_Friede)





## ŠTUDIJSKI VEČERI 2020/2021

Študijski večeri Slovenskega protestantskega društva Primož Trubar z raznovrstnimi predavanji in razpravami praviloma potekajo ob tretjih sredah v mesecu (od septembra do junija) v ljubljanski *Trubarjevi hiši literature*. Omogoča jih program kulturnih dejavnosti Mestne občine Ljubljana, njihov pobudnik in glavni usmerjevalec pa je Božidar Debenjak. Zaradi epidemije covid-19 se je v sezoni 2020/2021 odvijalo le uvodno, septembrsko predavanje Nade Marije Grošelj o religiološki misli *Hjalmarja Söderberga*.

V rubriki Študijski večeri objavljamo tiste prispevke ali podlage za Študijske večere, ki so jih avtorji pripravili in priredili za natis v reviji, torej dopolnjena in po načelu znanstvene ali strokovne razprave prirejena besedila predavanj. Prispevek Nade Grošelj je objavljen v številki 32. V pričujoči številki objavljamo predavanje Milene Mileve Blažič iz druge polovice sezone 2019/2020 z dne 19. februarja 2020.



## VERSKI MOTIVI V PRAVLJICAH OSCARJA WILDA

MILENA MILEVA BLAŽIČ

Pedagoška fakulteta univerze v Ljubljani, Ljubljana  
milena.blazic@pef.uni-lj.si

Oscar Wilde, s polnim imenom Oscar Fingal O'Flahertie Wills Wilde, je bil rojen 16. oktobra 1854 v Dublinu na Irskem, umrl pa je 20. novembra 1900 v Parizu v Franciji. V literarni zgodovini je splošno znan kot duhovit dramatik, esejist, pesnik in romanopisec. Njegova dela so bila sorazmerno zgodaj prevedena v slovenščino, npr. roman *Slika Doriana Graya* (1891, v sl. 1924), *Lady Windermere: drama v štirih dejanjih* (1892, v sl. 1921), *Kako važno je biti resen* (1895, v sl. 1967) itn. Wilde je bil rojen v aristokratski družini, oče Sir William Wilde je bil zdravnik in mati Jane Frances Elgee – umetniško ime Speranza – pesnica oziroma poetesa, ki je vodila literarni salon. Po Dublinu je Wilde študiral v Trinity Collegeu v Dublinu in v Magdalen Collegeu na Oxfordu klasično filologijo in je že kot študent izkazoval talent. Zato so v njegovih pravljičah pogoste omembe grških kipov, Adonisa, Narcisa ipd. Wilde je veliko potoval v Ameriko, London, Pariz, bil je vabljen predavatelj, duhovit govorec z aforističnim slogom. Nanj so vplivali dekadenca, esteticizem in simbolizem v viktorijanskem obdobju. Nedvomno je bil Wilde karizmatična oseba, saj je v kratkem življenju veliko potoval in predaval. Na osnovi članka *Karizma teorije* Marka Juvana (2014) je razvidno, da je imel Wilde vse značilnosti »kozmpolitskega zvezdniškega sistema« (str. 206).

Wilde se je leta 1855 v Dublinu poročil s Constance Lloyd (1858–1898). Pravljičice je bral in/ali pripovedoval sinovoma Cyrylu (1885–1915) in Vyvyanu (1886–1967). Njegove pravljičice so večnaslovniške (angl.

*crossover*), kar pomeni, da jih lahko berejo mladi in odrasli. Zaradi Wildove zveze z lordom Douglasom sta se kasneje Oscar in Constanca ločila. Žena je odšla s sinovoma v Švico in jima spremenila priimek v Holland. Pisatelj je imel tri odmevne sodne procese zaradi javne istospolne zveze, zaradi katere je bil obsojen tudi na zapor (1895–1897). Stenogrami s sodišča so javno dostopni na medmrežju. V zaporu 1897 je napisal *De Profundis*, ki je posthumno objavljen 1905. V tem delu je znan Wildov esej Človeška duša v socializmu (1891, v sl. 1993), ki se navezuje tudi na kontekst pravljic. Leta 1891 se je Wilde zaljubil v lorda Alfreda Douglasa, s katerim sta bila par nekaj let, vendar je Douglasov oče, markiz Queensberryja, Wilda obtožil sodomije, kar je sprožilo sodne procese (»The Trial of Oscar Wilde, Printed in 1906« s. d.) in zapor Pentonville ter zgodnjo smrt v Parizu, kamor se je po prestajanju zaporne kazni zatekel. V zaporu se je bolj približal veri. V študijskih letih se je nagibal k poganstvu, v zaporniških letih h krščanstvu (sprememba iz anglikanstva v katolištvo na smrtni postelji), ker so ga zaradi kriminalizacije istospolnosti in sodnih procesov ter zopora domala vsi zapustili. Trije sodni procesi Oscarja Wilda leta 1895 so tudi študijski predmeti na nekaterih pravnih fakultetah (Linder, s. d.) in predmet številnih interdisciplinarnih znanstvenih člankov o literaturi in pravu (Wan 2011).

## Wilde in vera

Wilde je bil veren na svoj način, kristjan anglikanske veroizpovedi; pravijo, da se je na smrtni postelji dal prekrstiti v katoliško veroizpoved (Holland in Hart-Davis 2000, 1224). Označevali so ga za ateističnega kristjana, vendar je v pravljicah uporabljal tudi motive iz svetovnih verstev, npr. antične motive (politeizem) in motive iz islama oziroma Orienta.

Wildov oče je bil protestant, sam pa se je v zaporu približal (katoliški) veri. V študijskih letih se je nagibal k poganstvu, v zaporu Pentonville se je približal krščanstvu, obiskal je tudi papeža Pija IX. in mu celo na-

pisal pesem, ki je bila objavljena v verski reviji *The Month*. V zaporu so ga domala vsi zapustili. O Wildovi veri obstajajo monografije, npr. *The Faiths of Oscar Wilde: Catholicism, Folklore and Ireland* (Killeen 2005).

### Wildove pravljice, 1888 in 1891

Oscar Wilde je napisal dve zbirki, skupaj devet pravljič. Prva zbirka pravljič ima naslov *Srečni kraljevič in druge pravljice* (1888), v slovenščini je prvič objavljena kot *Pravljice* leta 1919 v prevodu Alojza Gradnika in z ilustracijami Avgusta Bucika. Vsebuje tudi štiri pravljice iz Wildove druge zbirke, *Hiše granatnih jabolk* (1891): *Mladi kralj*, *Infantinjin rojstni dan*, *Ribič in njegova duša*, *Zvezdan*. Naslednja slovenska zbirka, prav tako naslovljena *Pravljice*, je v prevodu Milana Jakliča izšla leta 1921. V knjigi so vključene pravljice iz prve zbirke: *Srečni princ*, *Slavec in roža*, *Sebični ober* (v prevodu Cirila Kosmača: *Sebični velikan*), *Vdani prijatelj* in *Znamenita raketa* ter druga besedila (pesmi v prozi).

Obe Wildovi zbirki pravljič *Srečni kraljevič in druge pravljice* (1888) in *Hiša granatnih jabolk* (1891) sta v integralni varianti vseh devetih pravljič in v prevodu Cirila Kosmača izšli leta 1959 v Knjižnici Kondor z ilustracijami Vladimirja Lakoviča in spremno besedo Josipa Vidmarja. V Vidmarjevi spremni besedi otroci oziroma mladi naslovniki niso omejnjeni, saj je zbirka, kljub temu da je tudi intencionalno namenjena otrokom, *de facto* namenjena odraslim oziroma je večnaslovniška (angl. *crossover*).

Wildove pravljice so izrazite avtorske pravljice, za razliko od modela ljudskih pravljič Jacoba in Wilhelma Grimma. Hans Christian Andersen je uveljavil model klasične pravljice, vendar je Wilde dodajal pravljičam izrazite literarne prvine. Intertekstualno se je navezoval na model ljudske pravljice, tudi na zbirko arabskih pravljič *Tisoč in ena noč*, npr. pravljico *Ribič in duh*, ki se pri bratih Grimm pojavlja kot *Ribič in njegova žena* (1812), pri Andersenu kot *Mala morska deklica* (1837), pri Wildu pa kot *Ribič in njegova duša* (1891).

## Pravljice ali antipravljice

Wildove pravljice so izrazito literarne, vendar če apliciramo teorijo Maxa Lüthija v knjigi *Evropska pravljica: forma in narava* (2011), se navezujejo na model ljudske (evropske) pravljice in imajo njene bistvene značilnosti, hkrati pa se kot izrazite avtorske oziroma literarne pravljice oddaljujejo od tega modela.

1. Enodimenzionalnost – Wildove pravljice so enodimenzionalne, dogajajo se na ravni čudeža, realni in pravljični svet nista ločena (Lüthi 2011, 1), literarni liki in pravljična bitja so človeku fizično blizu (str. 4). Tako, denimo, literarni liki, kot so kipi ali ptiči, govorijo, nastopajo pravljične osebe, npr. čarovnica, mala morska deklica, velikan ipd.

2. Ploskovitost – Wildove pravljice niso linearne, so kompleksne, čeprav so dogajajo na ravni nove enodimenzionalnosti, kjer je povsem samoumevno, da se ljudje in živali, npr. ptiči (*Slavček in vrtnica*), pogovarjajo, ali da se Ribič pogovarja s svojo dušo, da le-ta živi samostojno življenje v neki novi dimenziji.

3. Abstraktni slog – značilnost Wildovih pravljic nista abstraktni slog in uporaba nadpomenk (npr. gozd, grad; некоč, nekje ...) kot v modelu ljudskih pravljic, ampak je izrazita uporaba podpomenk (glog ..., bog Adonis ..., Egipt, Indija ...). Kot literarni liki nastopajo berač, bog, duhovnik, duša, kralj, kraljevič, morska deklica, velikan, ptič (lastovček, slavček), pastir in zelo veliko obratov je, pri katerih so bogati ljudje sebični, revni nesebični (*Zvezdan*), s čemer izraža socialno temo, ki jo uteleša članek *Duša človeka v socializmu* iz leta 1891. Tipični prislovni določili za čas (nekoč) in kraj (nekje), ki sta značilni za pravljice, vendar bolj za model ljudske pravljice (Grimmove pravljice) in manj za avtorske oziroma literarne pravljice, kot so npr. Wildove, se v besedilih sicer pojavljata, vendar sta čas in kraj določljiva, od konkretizacije (npr. Egipt) do posredne določljivosti (npr. ebenovec – indijsko drevo črne barve). Wildov prostor je lahko tudi sakralen (oltar, tempelj), vendar ima srce sakralnejši pomen kot cerkev (*Srečni kraljevič*), ljubezen pa je prostor večnosti in je dobesedno nad cerkvijo (*Ribič in njegova duša*). Wildove pravljice vsebujejo izjemno veliko elementov metalizacije (baker, srebro, svinec,

zlato, železo), vendar so tudi elementi mineralizacije oziroma kamnov in dragih kamnov oziroma draguljev pogosti (beril, jantar, kristal, kri-zolit, nefrit, oniks, selenit, smaragd, turkiz idr., tudi slonova kost).

4. Izolacija in univerzalna povezanost – Wildovi pravljичni liki so hkrati izolirani in univerzalno povezani v dogajanje. V njegovih pravljicah se pojavljajo tudi pravljичni tipi ATU<sup>1</sup>, npr. ATU 1620 – cesarjeva nova oblačila, ki so v pravljici *Mladi kraljevič* z drugačno poanto, s poudarjenim socialnim občutkom za bogate in revne. Za njegove pravljice lahko rečemo, da vsebujejo motive, motivne drobce in slepe motive (Adonis, ebenovina, Egipt, Endimionov kip, Indija, Memnon, Narcis idr.). Ker je živel ob koncu 19. stoletja, torej v času *fin de siecla* in dekadence, je ta značilnost njegovega sloga, ki jo je prenesel tudi v pravljice. Tu so vonji (cimet, glog, mira ...), vendar tudi cvetje/rastline/rože, ki jih izraža s podpomenkami in z vrstami, npr. georgine, krizanteme, lilije, lokvanj, mačeha, marjetice, nageljčki, narcise, orlice, potonike, sandalov cvet, spominčice, šmarnice, trobentice, trstika, vijolice, vrtnice (posebno mesto), zajčki, ptiči (lastovček, noj, pav, ščinkavec, slavček ipd.), sadje (češnje, slive idr.)

5. Sublimacija in vsevklučenost – literarni motivi oziroma simboli, ki sestavljajo Wildove pravljice, ne izvirajo iz pravljic samih, ampak so skupni motivi (duša, senca; eros, tanatos) z dolgo literarnozgodovinsko tradicijo (antični miti, *Biblija* in drugi viri). Poleg vsakdanjih motivov v Wildovih pravljicah nastopajo pravljичni motivi (pogovori z živalmi, npr. lastovčkom, s pravljичnimi bitji, npr. morsko deklico), ki so vsi vključeni v novo pravljичno enoto ali antipravljico.

## Vergilijevo kolo

V literarni vedi obstaja t. i. »Vergilijevo kolo« (lat. *rota Virgilii*) oziroma srednjeveška ponazoritev literarnih zvrsti, ki hierarhično v treh

1 ATU je mednarodna oznaka oziroma akronim na podlagi priimkov treh folkloristov (Antti Aarne, Stith Thompson, Hans-Jörg Uther), ki so objavili mednarodno klasificiran indeks pravljичnih tipov (Uther [2004] 2011).

kategorijah navaja tri literarne sloge za tri stilne vrste (nizki, srednji in visoki stil), ki ustrezajo trem Vergilijevim delom, pastirko (*Bukolika*), didaktiko (*Georgika*) in epiko (*Eneida*), ki ponazarjajo tudi tri razvoje faze Vergilija. Na osnovi srednjeveške analize sloga, ki temelji na antični literaturi, se lahko slog Wildovih pravljic ponazori na osnovi literarnih motivov: drevesa, kraji, orodja, živali, imena (lastna) in družbeni stanovi (razredi/sloji).

Kategorije analize	Nizki slog (ruralna poimenovanja)	Srednji slog (mestna poimenovanja)	Visok slog (biblijska poimenovanja)
	J. in W. Grimm	H. C. Andersen	Oscar Wilde
Drevesa	drevo (bukev/čudovito/dragoceno/grčasto/krasno/majhno/mlado/mogočno/največje/prekrasno/rodovitno/srebrno/stoletno/suho/visoko/votlo/življenja)	Prav z vašega vrta so!« je rekel prodajalec sadja ter mu pokazal <u>jabolka</u> in <u>hruške</u> . (Andersen 2005, 41) <i>Bezgova mamka</i> <i>Poslednje sanje starega hrasta</i> Drevo (bezgovo/cvetoče/mogočno/pravo) bezeg (74) <sup>2</sup> hrast (44) <u>hruške</u> (17) jabolka (66)	Stebri, ki so bili iz <u>cedrovine</u> , so bili oviti z ogricami rumenih listkov. (Wilde 2000, 139) Tam sem sedela z mornarji, ki so pili vino dveh barv in jedli ječmenov kruh in drobne, okisane ribice na <u>lovorjevih</u> listih. (str. 141)

2 Frekvenca pojavljanja motivov.



Kategorije analize	Nizki slog (ruralna poimenovanja)	Srednji slog (mestna poimenovanja)	Visok slog (biblijska poimenovanja)
	J. in W. Grimm	H. C. Andersen	Oscar Wilde
Imena	Na robu velikega gozda sta živela ubog drvar in njegova žena s svojima otrokoma, fantičku je bilo ime <u>Janko</u> in deklici <u>Metka</u> . (Grimm 1993, 88) Ljudska imena: Hans, Janez, Janko, Lenčka, Metka ... Poklic: bremenski mestni godci, brezroka deklica, hlapec, kmetič, krojač, pastir, pastirica, popotnik ... Funksijska imena: Drozgohrad, Jorinda in Jorindel, Pepelka, Rdeča kapica, Sneguljčica, Špicparkeljč, Trnuljčica, Vseved ...	V neki vasi sta živela dva moža in oba sta imela enako ime. Obema je bilo ime <u>Miklavž</u> , toda eden je imel štiri konje, drugi pa enega samega; da bi ju ločevali, so tistega, ki je imel štiri konje, klicali Miklavž, tistega, ki je imel samo enega konja, pa <u>Miklavžek</u> . (str. 11) Adolf, Gerda, Herman, Hlajmar, Jonas, Kai, Maja, Ole Lahkonoček idr.	Adonis <i>bog, čigar Ime je ljubezen</i> cesar in Nubijec duša ime krivega preroka Ime, božje Ime, ki ne sme biti izgovorjeno ime, morska deklica Infantinja Kajn Narcis Zvezdan
Kraji	cerkev (38) <u>gozd (446)</u> <u>grad (327)</u> mesto (74) pašnik (15) <u>vas (145)</u> vrt (38)	cerkev (21) dvorec (15) <u>gozd (261)</u> <u>grad (238)</u> mesto (78) vas (56) <u>vrt (90)</u>	cerkev (15) <u>dvorec (65)</u> <u>gozd (52)</u> grad (9) jug (2) mesto (25) <u>vrt (117)</u> vzhod (5) zahod (9) slast (2)

ŠTUDIJSKI VEČERI

Kategorije analize	Nizki slog (ruralna poimenovanja)	Srednji slog (mestna poimenovanja)	Visok slog (biblijska poimenovanja)
	J. in W. Grimm	H. C. Andersen	Oscar Wilde
Orodja	<u>njiva</u> (22) orati (2) plug (8) <u>palica</u> (22) <u>nož</u> (39)	meč (6) palica (6) plug (2) <u>vžigalnik</u> (28) nož (17)	<u>meč</u> (8) kelih (3) misel (7)
Razred (socialni)	»Ko so drugo jutro gnali <u>krave</u> na pašo, je <u>kmetič</u> poklical <u>pastirje</u> in mu rekel [...]« (Grimm 1993: 335) bedak (5) čarovnica (62) čarovnik (18) duhovnik (9) hlapec (48) <u>kmet</u> (256) pastir/-ica (59) prodajalec (5) rabelj (2) vojak (154) vrtnar (15)	»Vaše ime? Vaš položaj?« je vprašal <u>stražar</u> tistega, ki je prvi stopil iz kočije.« čarovnica (60) čarovnik (15) duhovnik (15) kmet (80) mojster (35) pastir (60) prodajalec (26) rabelj (6) soldat (78) <u>vojak</u> (137) vrtnar (49)	čarovnica (9) čarovnik (2) gobavec (8) <u>kralj</u> (228) kraljevič (32) vojak (10)

Kategorije analize	Nizki slog (ruralna poimenovanja)	Srednji slog (mestna poimenovanja)	Visok slog (biblijska poimenovanja)
	J. in W. Grimm	H. C. Andersen	Oscar Wilde
Živali	Bobnarica in smrdokavra Gosja pastirica Lisica in mačka Mačka in miš Morski prašiček Osliček Pes in vrabec Pojoči škrjanček Sova Vrabec in njegovi štirje otroci Žabji kralj Zajec in jež	<i>Grdi raček</i> »K njim poletim, h kraljevskim pticam! <sup>3</sup> [...] Bolje, da me ubijejo one, kot da me ščipajo race, kljujejo <u>kokoši</u> , kot da me brca dekla, ki skrbi za <u>kokošnjak</u> , in da pozimi trpim silne muke!« (Andersen 1998, 161)	<i>Ribič in njegova duša</i> »In v tistem vrtu se sprehajajo <u>beli pavi in pavi z modrimi prsmi</u> .« (str. 146) <i>Slavček in vrtnica</i> (slavček) <i>Srečni kraljevič</i> (lastovček)

Ravno z visokim slogom da Wilde svojim pravljicam biblijski, privzdignjen in slovesen slog. S tem presega kristjanizirano pojmovanje boga, saj velikokrat pravi »bog, čigar Ime je ljubezen«.

## Videc/prerok

Za Wildove pravljice je značilna tudi estetika nasprotnosti, za razliko od modela ljudske pravljice, npr. J. in W. Grimma, za katerega je značilna estetika istovetnosti, ko pravljice izpolnjujejo tradicionalna pričakovanja bralcev. Wildove pravljice, četudi temeljijo na modelu ljudske pravljice in estetike istovetnosti (npr. J. in W. Grimm: *Ribič in njegova žena* – O. Wilde: *Ribič in njegova duša*), se od nje tudi odmikajo (npr. H. C. Andersen: *Mali Miklavž in veliki Miklavž* – O. Wilde: *Vdani prijatelj* (Mali Hans in mlinar Hugo)).

3 Tj. labodom.

Literarna veda Wilda definira tudi kot *dandyja*, tj. pripadnika tistega družbenega tipa v drugi polovici 19. st. v Angliji, za katerega so značilni ekstravaganca, konverzacija, oblačenje in status zvezdnika (Juvan 2014).

V članku *Model kanonizacije evropskih kulturnih svetnikov* Marijan Dović (2012) razmišlja o statusu »izbranca« v literaturi, kar O. Wilde zagotovo je. O njegovem življenju je napisano skoraj več literature kot o njegovem delu. Dović postavlja naslednje kriterije: *vitae* (posameznikovi potenciali), *inventio* (utemeljitev statusa), *cultus* (reprodukcija) in *virtutes* (družbene implikacije). Ker bi aplikacije Dovićeve teorije preseгла namen pričujočega članka in bo teorija aplicirana v enem izmed naslednjih člankov, bi bilo pri Wildu smiselno omeniti podkategorije *vitae* (potenciali posameznika). To so *opera* (dela), *persona* (osebnost in pojava), *aenigma* (»transgresije«) in *acta* (kulturni »dosežki«). Vse te značilnosti so bile tipične za Wilda in se zrcalijo v vseh devetih pravljicah. Dović omenja tudi položaj vidca/preroka (Dović 2012, 74). Pri Wildu so v vseh pravljicah anticipirani motivi umetnika vidca/preroka, še posebej v *Srečnem kraljeviču* (1888), v katerem je predvidel svoje življenje. Dokler je užival status zvezdnika (dela, osebnost, transgresija (istospolnost) in kulturni dosežki), je bil podoben kipu srečnega kraljeviča (bogat, lep, mlad, visok (družbeni status)), ko pa je bil obsojen in v zaporu, ga je večina pozabila, mu odrekla podporo in – kar ga je najbolj prizadelo – pustil ga je tudi partner, Lord Douglas imenovan Bossie, ki je bil z Wildom, dokler je bil ta bogat in slaven.

Za pravljico *Sebični velikan*, v kateri Wilde tematizira sebičnost/nesebičnost, bi lahko rekli, da je neke vrste Wildova samopreroška – tudi sam je potoval od egocentrizma do sociocentrizma.

V pravljici *Infantinjnin rojstni dan*, ki je nastala ob Velazquezovi mojstrovini *Las Menina* (1656), je ob implicitnem slavljenju velikih umetniških predhodnikov hkrati obujal in izumljal novo tradicijo (estetika inovacije) in tematiziral status izbranca, umetnika, zaljubljenca prek manjšega pritlikavca izmed dveh (na Velazquezovi sliki).

V obsežni pravljici *Ribič in njegova duša* tematizira ljubezen med dvema bitjema različne strukture (morske – zemeljske), različnih spolov (moškega – ženskega), vendar ima podoba morske deklice zgornji del telesa ženski, spodnji del pa »ribji« oziroma ga nima. Zaradi zaljubljenosti v morsko deklico, ki je *alter ego* Lorda Alfreda Douglasa (Bossie), se pravljичni lik spremeni iz dobrega v slabega, zato si odreže senco oziroma se odpove duši, kar je Mefistov motiv, in sicer ko reče: »Senca je telo duše.« Na koncu pravljice oziroma antipravljice, ko Ribič brez duše hodi po svetu in počne hudodelstva (tako kot tudi Wilde, kar je zapisano v stenogramih sodnih procesov), oba literarna lika umrta oziroma naredita samomor, kar je tudi tabu. Zato ju duhovnik pokoplje zunaj cerkvenega obzidja, ko pa duhovnika naslednji dan presemetita dve roži, ki sta opojnega vonja in sta prerastli oziroma se spletli čez cerkveni obok, predlaga, da oba nesrečna zaljubljenca (samomorilca) pokopljejo znotraj cerkvenega pokopališča. V tej pravljici, ki je leta 1891 preroško anticipirala Wildovo usodno zaljubljenost v bitja drugega konteksta/spola, njegovo samoreferenčno ukvarjanje z dobrim in zlim, znotraj samega sebe in družbe, s poudarjanjem lastne pozicije, sublimirane v pravljico, domnevno za otroke, je napisal prerokbo in vizijo svoje prihodnosti ali kategorije genialnosti »grešnika« (boemskost, erotika, opojne substance).

### **Večnaslovniškost Wildovih pravlјic**

Vseh devet Wildovih pravlјic, navkljub dejstvu, da jih je avtor domnevno namenil otrokom in da jih je pripovedoval svojima sinovoma, so večnaslovniške (angl. *crossover*) in ustrezajo kriterijem klasične oziroma večnaslovniške literature na osnovi teorije Bettine Kümmerling-Meibauer ([1999] 2004, IX–XIV). Wildove pravljice so inovativne, reprezentativne, estetske, hkrati enostavne in kompleksne, predstavljajo otrokov svet (v manjši meri), so domišljajske, večpomenske in večnaslovniške.

## Primerjalna analiza najpogostejših verskih motivov<sup>4</sup>

*Srečni kraljevič in druge pravljice, 1959 – The Happy Prince and Other Tales, 1888*

*Srečni kraljevič in druge pravljice (The Happy Prince and Other Tales)*

Splošno znano je, da je pravljica *Srečni kraljevič* neke vrste Wildova avtobiografija, tako kot je avtobiografska Andersenova pravljica *Grdi raček*.

- |  |   |
|--|---|
| 1. David je pregledal ljudstvo, ki je bilo pri njem, in mu je postavil poveljnike čez tisoč in poveljnike čez sto. (2 Sam 18,1)  | 1. Visoko nad mestnim središčem je na visokem stebru stal kip srečnega kraljeviča. (Wilde 2000, 7)  |
| 2. Deček ni nič vedel, Jonatan in David pa sta vedela za stvar. Jonatan je dal svoje <u>orožje</u> dečku, ki je bil z njim, in mu rekel: » <u>Pojdi, nesi ga v mesto!</u> « Ko je deček odšel, se je David vzdignil izza kamna Ezela, padel z obrazom na zemljo in se trikrat priklonil. Potem sta drug drugega poljubila in drug nad drugim jokala, David posebno močno. (1 Sam 20,39–41) | 2. »Toplo ti je zato, ker si storil dobro dejanje,« je rekel kraljevič. (str. 15)   |
| 3. Kako sta padla junaka sredi boja! Jonatan je preboden na tvojih višavah! (2 Sam 1,25)   | 3. In tako je lastovček izbral veliki rubin iz kraljevičevega meča in z njim v kljuno zletel nad mestnimi strehami. (str. 12)   |
| 4. Hudo mi je za teboj, moj brat, Jonatan! Zelo si mi bil prijeten. <u>Tvoja ljubezen mi je bila čudovita, bolj kot ženska ljubezen.</u> <sup>5</sup> (2 Sam 1,26)   | 4. »Prinesi mi dve najdragocenejši stvari iz mesta,« je rekel bog enemu od svojih angelov. In angel mu je prinesel svinčeno srce in mrtvo ptico. »Prav si izbral,« je rekel bog, »zakaj v mojem nebeškem vrtu bo ta drobna ptička večno prepevala in v mojem zlatem mestu me bo srečni kraljevič slavil!« (str. 21) |

4 Vsi biblični citati so iz spletne verzije *Svetega pisma: Slovenski standardni prevod 3* (Društvo Svetopisemska družba Slovenije, [1996] 2021).

5 Podčrtala M. M. Blažič. Eksplicitna biblijska aluzija na istospolnost in implicitno priznavanje enakovrednosti istospolne ljubezni s sklicevanjem na Biblijo.

*Slavček in vrtnica (The Nightingale and the Rose)*

Wildova antipravljica oziroma pravljica s tragičnim koncem se sicer navezuje na ironični Andersenovi pravljici *Kraljična na zrnju graha* in *Svinjski pastir*. V pravljici *Slavček in vrtnica* se Wilde intertekstualno navezuje na antični motiv Filomene – lastovice ali slavca. Simbol slavca je značilen za pesnike in je t. i. »literarna ptica« (Ferber 2012, 138) od Aristofanovih *Ptičev* dalje. Srednjeveški minnesingerji in trubadurji so pisali o pesniku slavcu, Keats je napisal tudi *Odo slavčku*, Andersen pravljico *Slavec*, C. Baudelaire *Albatrosa* ... in slavci oziroma ptiči so ponavadi samostalniki moškega spola.

Wildova pravljica *Slavček in vrtnica* z motivom trna je srednjeveški motiv. Ko slavček poje vrtnici do spomladi, včasih pritisne prsa na rožni trn, da poveča bolečino (v pesmi). Ferber v slovarju literarnih motivov ta motiv povezuje z Omarjem Hajamom in s perzijskim ptičem »bulbulom«, ko ptič bulbul/slavček poje žalostinko vrtnici.

- 
- |  |   |
|--|---|
| <ol style="list-style-type: none"> <li>1. In zgrabil je mestne starešine, vzal puščavsko <u>trnje</u> in osat ter z njimi dal vedeti možem v Sukótu. (Sod 8,16)</li> <li>2. In vsa drevesa so rekla <u>trnove-mu grmu</u>: »Pridi ti, kralj! nad nami!« (Sod 9,14)</li> <li>3. Da pa se zaradi vzvišenosti razodeti ne bi prevzel, mi je bil dan v <u>meso trn</u>, satanov sel, ki naj bi me tepel, da se ne bi prevzel. (2 Kor 12,7)</li> <li>4. Kot škrlaten trak sta tvoji ustni, / tvoja usta so ljubka. / Njegova <u>usta</u> so sama sladkost, / ves očarljiv je. / Tvoje prsi naj bodo kot grozdi vinske trte / in vonj tvojega diha kakor jabolka, / tvoja usta kot najboljše vino, / ki teče mojemu ljubemu v slast, / drsi po ustnicah spečih. (Vp 4,3, 5,16, 9b–10)</li> </ol> | <ol style="list-style-type: none"> <li>1. Ko je mesec zasijal na nebu, je slavček odletel k rožnemu grmu in <u>pritisnil svoje prsi k trnu</u>. Vso noč je pel s svojimi prsmi, nabodenimi na trn, in mrzli kristalni mesec se je sklanjal z neba in poslušal. (Wilde 2000, 26)</li> <li>2. Vso noč je pel in trn je prodiral globlje in globlje v njegove prsi in kri njegovega življenja je odtekala iz njega. (str. 26)</li> <li>3. Za plačilo pa zahtevam samo to, da boš zvesto ljubil, zakaj ljubezen je modrejša od modrosti, čeprav je modrost modra, in mogočnejša od oblasti, čeprav je oblast mogočna. Njena krila so ognjene barve in ognjene barve je njeno <u>telo</u>. Njene ustnice so sladke kakor med in njen dih je kakor kadilo. (Str. 25)</li> </ol> |
|--|---|
-

*Sebični velikan (The Selfish Giant)*

Pravljica *Sebični velikan* je najkrajša Wildova pravljica; tematizira literarni lik sebičnega velikana, ki na začetku vidi, da se otroci igrajo na njegovem vrtu, potem jim to prepove, zato v njegovem vrtu nastopi zima, in na koncu dovoli otrokom, posebno enemu dečku, ki je kristjanizirani lik izbranca, da se igra in ga celo poljubi (na usta). V tej pravljici so eksplicitni verski motivi, posebej motiv Kristusa.

- 
- |  |   |
|--|---|
| <ol style="list-style-type: none"> <li>1. GOSPOD Bog je zasadil <u>vrt</u> proti vzhodu v Eden in je tja postavil človeka, katerega je bil izoblikoval. (<u>1 Mz 2,8</u>)</li> <li>2. GOSPOD Bog je dal, da je iz zemlje pognalo vsakovrstno drevje, prijetno za pogled in dobro za jed, tudi <u>drevo življenja</u> v sredi vrta in <u>drevo</u> spoznanja dobrega in hudega. (<u>1 Mz 2,9</u>)</li> <li>3. »Če ne vidim na njegovih rokah rane od <u>žbljev</u> in ne vtaknem prsta v rane od <u>žbljev</u> in ne položim roke v njegovo stran, nikakor ne bom veroval.« (Jn 20,25)</li> </ol> | <ol style="list-style-type: none"> <li>1. Leta so tekla in velikan se je zelo postaral in zelo oslabel. Ni se mogel več igrati, zato je sedel v velikanskem naslanjaču, gledal, kako so se otroci igrali, in občudoval svoj <u>vrt</u>. (Wilde 2000, 34)</li> <li>2. V najbolj oddaljenem kotu vrta je stalo <u>drevo</u>, ki je bilo pregrnjeno s čudovitim belim cvetjem. (str. 37)</li> <li>3. »Kdo je bil tako predrzen, da te je <u>rani!</u>?« je vprašal, zakaj na dlaneh malega fantka sta bili <u>rani od dveh žbljev</u> in <u>rani od dveh žbljev</u> sta bili na njegovih drobnih nogah. (str. 37)</li> </ol> |
|--|---|
- 

*Vdani prijatelj (The Devoted Friend)*

*Vdani prijatelj* je pravljica z okvirno zgodbo in osrednjo pripovedjo o nesebičnem revnem Hansu in sebičnem bogatem mlinarju. Prvi, ki je prisposoda za nesebičen nižji socialni razred, utone, drugi, ki je prisposoda za sebični višji razred, pa cinično ugotovi, da ne bo več »radodaren«, ker je revni Hans, ki bi mu »skoraj bil dal svojo samokolnico«, utonil, samokolnica pa je že polomljena in mu je »res v napoto«; Wilde torej tematizira dihotomije (bogat – reven, pristen prijatelj – nepristen prijatelj, sebičnost – nesebičnost ipd.), zato je tudi ta pravljica – antipravljica.



- |   |   |
|---|---|
| <p>1. Tedaj se jim je pridružila skupina hasidejcev, vrlih mož v Izraelu, ki so bili vsi vdani postavi. (1 Mkb 2,42)</p> <p>2. Obrazu daje podobo človeško <u>srce</u>, bodisi v <u>dobro</u> bodisi v hudo. (<u>Sir 13,25</u>)</p> <p>3. Bodi <u>velikodušen</u> do reveža, ne puščaj ga, da bi na vbogajme čakal. (<u>Sir 29,8</u>)</p> <p>4. <u>Sebično</u> oko se ne zadovolji s svojim deležem, hudobna krivičnost mu suši dušo. (<u>Sir 14,9</u>)</p> <p>5. <u>Značaj</u> lažnivega človeka vodi v nečast in njegova sramota je stalno z njim. (<u>Sir 20,26</u>)</p> | <p>1. Obrazu daje podobo človeško <u>srce</u>, bodisi v <u>dobro</u> bodisi v hudo. Lenoba je velik greh in meni ni prav nič všeč, da bi bil kdorkoli od mojih prijateljev len in malomaren. (Wilde 2000, 47)</p> <p>2. »Potemtakem je popolnoma jasno, da v tvojem <u>značaju</u> ni prave nobenega <u>sočutja</u>,« je rekel pižmavec. (str. 51)</p> <p>3. »Kakšne pa so, prosim, po vašem mnenju dolžnosti <u>vdanega prijatelja</u>?« (str. 38)</p> |
|---|---|

### *Imenitna raketa (The Remarkable Rocket)*

V celotni pravljici oziroma antipravljici – saj glavni literarni lik, Imenitna raketa, na koncu tragično konča – Wilde tematizira »sedem grehov«, predvsem napuh. Implicitno tematizira tudi zvezdniški status, ne le svojega, ampak tudi drugih. Osnovni zaplet, poleg okvirne zgodbe (poroka kraljevega sina), je pogovor med pirotehničnimi literarnimi liki, osrednjim – Imenitno raketo, Bengalskim ognjem in Rimsko svečo.

- |   |   |
|---|---|
| <p>1. <u>Napuh</u> vodi v pogubo in razkroj, lahkomiselnost te pa pripelje v ponižanje in veliko pomanjkanje, zakaj lahkomiselnost je mati lakote. (Tob 4,13b)</p> <p>2. Pred razsulom hodi <u>napuh</u>, pred padcem ošabnost duha. (<u>Prg 16,18</u>)</p> <p>3. Okrasi se z vzvišenostjo in veličastvom, obleci se <u>dostojanstvo</u> in sijaj! (<u>Job 40,10</u>)</p> | <p>1. Edino, kar obdrži človeka vse življenje na površju, je zavest, da so <u>vsii drugi neskončno manjvredni</u>, in to je občutek, ki sem ga zmeraj gojila. (Wilde 2000, 57)</p> <p>2. »Slaba raketa? Slaba raketa?« je rekla, ko se je vrtela v zraku. »Nemogoče! Slavna raketa, tako je rekel možakar. <u>Slabo in slavno</u> se sliši skoraj enako in pravzaprav večkrat tudi je enako.« In je padla v blato. (str. 61)</p> <p>3. »To bo odposlanstvo,« je rekla raketa in se potrudila, da bi bila videti kar se da dostojanstvena. (str. 65)</p> |
|---|---|

Wilde uvaja tudi prvine sodobne pravljice, npr. narcizem, kar pa pre-sega namen obravnave pričujočega članka.

*Hiša granatnih jabolk, 1959 – The House of Pomegranates, 1891*

Pravljice v zbirki *Hiša granatnih jabolk* tematizirajo umetnika, ki verjame v svoje talente in pomen umetnosti ter izjemnih oseb. Že v naslovu se pojavlja verski motiv – granatno jabolko. Kot klasični filolog je Wilde dodal še intertekstualnost s Persenofa (Isis), ki jo simboli-zira granatno jabolko.

- 
- |  |  |
|--|--|
| <p>1. Na robu oblačila pa narêdi granat-na jabolka iz višnjevega in rdečega škrlata in karmezina, okrog in okrog po njegovem robu, in med njimi okrog in okrog zlate zvončke: zlat zvonček in <u>granatno jabolko</u>, zlat zvonček in <u>granatno jabolko</u> okrog in okrog po robu vrhnjega oblačila! (2 Mz 28,33–34)</p> | <p>1. Njegovi lasje so temni in kodrasti, njegove ustnice so rdeče kakor <u>granatno jabolko</u> in njegove velike oči so sanjave. (Wilde 2000, 16)</p> <p>2. Ne biseri ne granati je ne morejo preplačati in niti ni na prodaj na trgu. (Str. 23)</p> <p>3. Temnordeči metulji z zlatim prahom na krilih so se spreletavali sem in tja ter po vrsti obiskovali cvet za cvetom, drobni martinčki so se priplazili iz razpok v zidu in se zleknjeni sončili v beli pripeki, <u>granatna jabolka</u> so se od vročine razklala in razpokala ter pokazala svoja krvaveča rdeča srca. (str. 88)</p> <p>4. Trgali smo z dreves <u>granatna jabolka</u>, jih lomili in srkali sladki sok. (str. 128)</p> <p>5. Ko sem tisto noč ležala v čajnici, ki je v Ulici granatne jablane, je vstopila cesarjeva straža in me dopeljala na dvor. (str. 135)</p> |
|--|--|
- 

*Mladi kralj (The Young King)*

Wildova pravljica o Mladem kralju, ki noče biti kronan na osnovi zunanjih atributov (obleka, krona ...), je antipod Andersenovi ironični pravljici *Cesarjeva nova oblačila*.

- 
- |   |   |
|---|---|
| <p>1. Stopil je k njemu in ga poljubil. (<u>1 Mz 27,27</u>)</p> | <p>1. Videli so ga tudi, tako so namreč pripovedovali, kako je <u>pritiskal svoje vroče ustnice na marmornato čelo starinskega kipa</u>, ki so ga odkrili v strugi, ko so kopali temelje za nov kamniti most; na kipu je bilo vklesano ime Hadrijanovega bitinskega sužnja. In nekoč je prebedel vso noč in opazoval, kako mesečina obliva srebrni Endimionov kip. (str. 71)</p> <p>2. Stal je pred Kristusovo podobo in na njegovi desnici in na njegovi levtici sta bili čudoviti zlati posodi, kelih z rumenim vinom in stekleničica s posvečenim oljem. Pokleknil je pred Kristusovo podobo in velike sveče so svetlo zagorele pri tabernaklju, posutem z dragulji, in dim kadila se je v tenkih modrih kolarčkah vijugal po cerkvi. Sklonil je glavo v molitev in duhovniki v svojih svečanih oblačilih so se splazili od oltarja. (str. 84)</p> |
|---|---|
- 

### *Infantinjnin rojstni dan (The Birthday of the Infanta)*

Wildova pravljica s tragičnim koncem se navezuje na sliko *Las Meninas* Diega Velázqueza ([1656] s. d.), na kateri je devet bitij, osem oseb in pes. Dve izmed oseb sta pritlikavca na desni strani in Wilde je napisal dvodelno pravljico, v kateri je prvi del posvetil žalovanju Infantinjinega očeta, španskega kralja, za svojo zastrupljeno ženo, ki jo je balzamiral. V drugem delu, ko se pritlikavec spreha po sobanah z ogledali in ko se sooči z lastno identiteto oziroma videzom, ob tem tragičnem spoznanju in samouvidu pritlikavec umre oziroma mu »poči srce«. Infantinja na koncu cinično reče, da naj odslej k njej prihajajo le tisti, ki »nimajo srca«.

- |  |   |
|--|---|
| <p>1. Potem je zapovedal svojim služabnikom zdravnikom, naj njegovega očeta <u>balzamirajo</u>. In zdravniki so <u>balzamirali</u> Izraela. (<u>1 Mz 50,2</u>)</p> <p>2. Ta je stopil k Pilatu in prosil za Jezusovo telo. In snel ga je s križa, ga zavil v kos platna in položil v grob, izdolben v skalo, kamor ni bil še nihče položen. Bil je dan pripravljana in bližala se je sobota. (Lk 23,52–54)</p> | <p>1. Tako neizmerno jo je imel rad, da mu je še grob ni smel zakrivati. <u>Balzamiral</u> jo je bil neki arabski zdravnik [...]. (Wilde 2000, 91)</p> <p>2. Kraljičino truplo je še zmeraj ležalo na mrtvaškem odru, pregrnjem s preprogami, v dvorni kape-li iz črnega marmorja, kakor so ga tja prinesli menihi tistega vetrovne-ga marčnega dne pred skoraj dvanajstimi leti. (str. 91)</p> |
|--|---|

*Ribič in njegova duša (The Fisherman and His Soul)*

Pravljica oziroma antipravljica *Ribič in njegova duša* velja za najkompleksnejšo Wildovo pravljico. Posvetil jo je Alici, monaški prince-si. Pravljica tematizira ljubezen ribiča do drugačnega bitja – morske deklice. Če želi biti z njo, se mora znebiti duše. V nadaljevanju oziroma v tretjem poskusu odreže »senco, ki je telo duše«, zato v obsežni pravljici literarni lik ribiča počne grozodejstva, ker nima »duše«. Konec je tragičen, saj obe bitji iz tostranstva (ribič) in onostranstva (morska deklica) kot tudi mitična duša na koncu umrejo. To je torej antipravljica, vendar iz njunih teles, sprva pokopanih zunaj »svete cerkvene zemlje«, zraseta cvetova »omamnega vonja«, ki duhovnika prepričata, da »posveti« nju-no ljubezen in ju pokoplje znotraj »svete zemlje«. Besedilo je izjemno kompleksno, tematizira motiv gospodarja in hlapca oziroma ribiča in sence, s številnimi simboli in z večpomenskostjo.

- |  |  |
|--|--|
| <p>1. Njegova <u>duša</u> se je navezala na Dino, Jakobovo hčer; <u>vzljubil je</u> dekle in ljubeznivo z njo govoril. (1 Mz 34,3)</p> <p>2. Potem je Heberjeva žena Jaéla pograbila šotorski klin, vzela kladio v svojo roko, se mu tiho približala in zabila klin v njegova <u>senca</u> tako, da se je zarinil v zemljo. V trdnem spanju se je stresel in umrl. (Sod 4,21)</p> <p>3. In Bog jih je <u>blagoslovil</u> in rekel: »Plodite se in množite, napolnite vse morsko vodovje! In ptice naj se množijo na zemlji!« (1 Mz 1,22)</p> | <p>1. »Mala morska deklica, mala morska deklica, <u>rad te imam!</u> Vzemi me za ženina, rad te imam!« (Wilde 2000, 114)</p> <p>2. »Tisto, čemur ljudje pravijo senca telesa, ni senca telesa, temveč je telo duše. Pojdi na obalo, obrni hrbet proti mesecu in odreži od nog svojo <u>senco, ki je telo tvoje duše</u>, in ukaži svoji duši, naj te zapusti, in ona te bo zapustila.« (Str. 124)</p> <p>3. In ko je [duhovnik] prišel na obalo, je <u>blagoslovil</u> morje in vsa divja bitja, ki živijo v njem. Blagoslovil je tudi favne in drobna bitja, ki plešejo v gozdu, in svetlooka bitja, ki kukajo izza listja. Blagoslovil je vsa bitja tega božjega sveta, in ljudje so bili polni veselja in začudenja. (str. 154)</p> |
|--|--|

### *Zvezdan (The Star-Child)*

- |  |   |
|--|---|
| <p>1. »Kje je ta, ki se je rodil kot judovski kralj? Videli smo namreč, da je vzšla njegova <u>zvezda</u>, in smo se mu prišli poklonit.« (Mt 2,2)</p> <p>2. Ne maščuj se in ne bodi zamerljiv do sinov svojega ljudstva, temveč <u>ljubi svojega bližnjega</u> kakor samega sebe; jaz sem GOSPOD. (3 Mz 19,15)</p> <p>2. In glej, pristopil je <u>gobavec</u>, se poklonil pred njim do tal in rekel: »Gospod, če hočeš, me moreš očistiti.« (Mt 8,2)</p> | <p>1. Z neba je padla zelo svetla in prekrasna <u>zvezda</u>. (Wilde 2000, 114)</p> <p>2. In stari duhovnik ga je večkrat poklical k sebi in ga skušal učiti <u>ljubezni do bližnjega</u> [...]. Kdo pa si, da prinašaš bolečino v stvarnikov svet? (str. 159, 160)</p> <p>3. Pred mestnimi vrati je bil <u>gobavec</u>. (str. 171)</p> |
|--|---|

Iz preglednice je razvidno, da je Wilde poznal antično literaturo, *Biblijo* in druga verstva, da je bil izjemno izobražen in tudi izjemno nardarjen. Za njegove pravljice bi lahko rekli, da so *homo narrans* (Uther

[2004] 2011) in *homo ludens* (Huizinga [1938] 2003) ter dokaz Paula Armstronga ([2013] 2015): *Kako se literatura igra z možgani*.

Wildove pravljice so sinteza literature in pravljice, vsebine in forme ter literature in filozofije. Pisatelj je bil izobražen v Oxfordu, v pravljičah je inovativno združil tezo (pravljice) in antitezo (antipravljice) v novo sintezo (literarne pravljice). Kot pravljjičar je hkrati kritik in umetnik – umetnik kot družbeni kritik, posebej v pravljičah, ki so za Wildov krog veljale za paraliterarno vrsto. Avtor v vseh pravljičah združuje binarnosti, ki temeljijo na modelu ljudske pravljice (Propp. [1928] 2005), vendar jih inovativno združi v novo sintezo. Njegove pravljice so *par excellence* inovativen most med modelom ljudske in sodobne pravljice; literarna pravljica je sinteza protislovij ustne in pisne tradicije, besedil za otroke in za odrasle, ljudskega in avtorskega.

## Metoda

Za pričujoči članek sta bili uporabljeni deskriptivna metoda in metoda literarne analize devetih Wildovih pravljič v slovenščini, ki jih je iz angleščine leta 1959 prevedel Ciril Kosmač. Na koncu članka je potrebno omeniti dve izjemni ilustratorki Wildovih pravljič.

Leta 1993 je izšla v zbirki *Velike slikanice* Wildova pravljica *Srečni kraljevič* z ilustracijami Marije Lucije Stupica (1950–2002), ki je leta 1976 diplomirala na ALU. Leta 2000 sta izšli obe zbirki oziroma integralna verzija devetih Wildovih pravljič z ilustracijami Alenke Sottler.

## Zaključek

Wildove pravljice so predmet številnih raziskovanj, ne le s stališča verskih in drugih motivov, vendar se je bilo v pričujočem članku potrebno osredotočiti na verske prvine v pravljičah. V avtorjevih pravljičah se pojavljajo tudi motivi, motivni drobcici in slepi motivi iz svetovnih verstev, npr. Apolon, Armenec, bakreni prstan (Gigesov), bazar, bengal-

ski ogenj, bičanje s trnjem, derviš, divan, duhovnik s poševnimi očmi, Egipt, evnuhi, gong, Indija, Izida in Oziris, Jutrovo, kaftan, Koran, leopard (leopardove šape), levje kože, malik, Meka, Nil, Nubijci, opij, paviljon, piramide, poganska bitja, rimska sveča, Samarkand, Sirijci, slon, srebrni polmesec, suženj, tempelj, tigar (tigrove šape), turban, votlina, Židje idr.

Wilde v vseh devetih pravljicah opisuje verski motiv mučeništva, preko biblijske prisposodbe mučeništva (trpljenje in žrtev), zato so njegove pravljice antipravljice, saj imajo nesrečen konec – pravljичni lik umre, njegova ideja pa preživi. Ker so antipravljice, bi se lahko iz Wildovega naslova preimenoval v implicitni naslov, npr.: *Srečni kraljevič* v *Nesrečni kraljevič*, *Slavček in vrtnica* v *Mučenik in prevzetnica*, *Sebični velikan* v *Nesebični velikan*, *Vdani prijatelj* v *Nezvesti prijatelj*, *Imenitna raketa* v *Neimenitna/Prevzetna raketa*, *Infantinjnin rojstni dan* v *Smrt pritlikavca*, *Ribič in njegova duša* v *Ribič brez duše*, *Zvezdan* v *Brezdušnost – duša*. *Mladi kralj* ali *Pristni kralj* zavrne kronanje in želi biti kronan s trnovo krono, imeti lilije in skromno platno okoli pasu. Wilde opiše motiv sončne svetlobe, ki pomeni tudi razsvetljenje ali spoznanje prisotnih v cerkvi, ki ugotovijo, da je sam bog kronal Mladega kralja in ne insignije (zlata krona, plašč iz hermelina itn.).

Čeprav je danes dan mojega kronanja, jih ne bom nosil, ker so moje oblačilo na statvah žalosti stkale blede roke trpljenja.[...] Ali naj radost nosi, kar je trpljenje izdelalo? (Wilde 2000, 81, 83).

Wilde v pravljicah preko glavnih literarnih likov, ki so hkrati mučeniki (trpljenje in žrtve), tematizira svoje življenje in življenje umetnika/zvezdnika v biblijskem, slovesnem in vznesenem slogu *Visoke pesmi*. Poanta njegovih pravljic ali antipravljic je, da daje prednost »[B]ogu, čigar ime je ljubezen« (str. 153) in ne bogu v cerkvi. Zato tudi duhovnik ali Wildov alter ego začne govoriti o bogu, čigar ime je ljubezen, in blagoslovi »vsa bitja tega božjega sveta« (str. 154). S tem pisatelj po eni strani afirmira vero, po drugi strani pa jo negira in postavi boga ljubezen nad boga v cerkvi, češ da je potrebno slaviti ljubezen in različne vrste ljubezni, tudi med različnimi bitji (ribič in mala morska deklica).

## VIRI IN LITERATURA

- Andersen, Hans Christian. 1998. *Pravljice*. Prev. Silvana Orel Kos, ilustratorka Marija Lucija Stupica, uvodna beseda Polonca Kovač. Zbirka Veliki pravljicarji. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- . 2005. *Pravljice: druga knjiga*. Prev. Silvana Orel Kos, ilustratorka Suzi Bricelj, spremna beseda Milena Mileva Blažič. Zbirka Veliki pravljicarji. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Armstrong, Paul B. (2013) 2015. *Kako se literatura igra z možgani? Nevroznanost umetnosti in branja*. Prev. Igor Žunkovič. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete.
- Dović, Marijan. 2012. »Model kanonizacije evropskih kulturnih svetnikov.« *Primerjalna književnost* 35 (3): 71–85.
- Grimm, Jakob, in Wilhelm Grimm. 1993. *Pravljice 1*. Prev. Polonca Kovač. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Holland, Merlin, in Rupert Hart-Davis. 2000. *The Complete Letters of Oscar Wilde*. New York: Henry Holt.
- Huizinga, Johan. (1938) 2003. »O izvoru kulture v igri.« V *Teorije igre pri Johanu Huizingi, Rogerju Cailloisu in Eugenu Finku*, ur. Janez Strehovec, 7–137. Ljubljana: Študentska založba.
- Juvan, Marko. 2014. »Karizma teorije.« *Jezik in slovstvo* 59 (2/3): 199–207.
- Killeen, Jarlath. 2005. *The Faiths of Oscar Wilde*. Zbirka Palgrave Studies in Nineteenth-Century Writing and Culture. London: Palgrave Macmillan.
- Kümmerling-Meibauer, Bettina. (1999) 2004. *Klassiker der Kinder- und Jugendliteratur: Ein internationales Lexikon 2; H–P*. Stuttgart in Weimar: Verlag J. B. Metzler.
- Lüthi, Max. 2011. *Evropska pravljica: forma in narava*. Prev. Alenka Veler. Ljubljana: Sophia.
- Propp, Vladimir. (1928) 2005. *Morfologija pravljice*. Prev. Lijana Dejak. Ljubljana: Studia humanitatis.
- Uther, Hans-Jörg. (2004) 2011. *The Types of International Folktales: A Classification and Bibliography, Based on the System of Antti Aarne and Stith Thompson 1–3*. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia = Academia Scientiarum Fennica.
- Wan, Marco. 2011. »A Matter of Style: On Reading the Oscar Wilde Trials as Literature.« *Oxford Journal of Legal Studies* 31 (4): 709–26.
- Wilde, Oscar. 1919. *Pravljice*. Prev. Alojzij Gradnik. Gorica: Narodna tiskarna.
- . 1921. *Pravljice*. Prev. Milan Jaklič. Ljubljana: Slovenska socialna matica.
- . 1959. *Pravljice*. Izbor in prev. Ciril Kosmač, ilustrator Vladimir Lakovič, spremna beseda Josip Vidmar. Ljubljana: Mladinska knjiga.



- . 1993. *Srečni kraljevič*. Prev. Ciril Kosmač, ilustratorka Marija Lucija Stupica. Ljubljana: Mladinska knjiga in Delo.
- . 2000. *Pravljice*. Prev. Ciril Kosmač, ilustratorka Alenka Sottler, spremna beseda Julija Uršič. Zbirka Veliki pravljicarji. Ljubljana: Mladinska knjiga.

## SPLETNI VIRI

- Linder, Douglas. S. d. »The Trials of Oscar Wilde: An Account.« *Famous Trials*. <https://famous-trials.com/wilde/327-home>
- Sveto pismo: Slovenski standardni prevod 3 (SSP3)*. (1996) 2021. BIBLIJA.net. Društvo Svetopisemska družba Slovenije. <https://www.biblija.net/biblija.cgi?set=2&id13=1&l=sl&q1=1>
- »The Trial of Oscar Wilde, Printed in 1906.« S. d. British Library. <https://www.bl.uk/collection-items/the-trial-of-oscar-wilde-printed-in-1906>
- Velázquez, Diego. (1656) s. d. »Las Meninas.« Museo Nacional del Prado. <https://www.museodelprado.es/en/the-collection/art-work/las-meninas/9fdc7800-gade-48bo-ab8b-edee94ea877f>



## VEKOSLAV GRMIČ (1923–2005) O LUTHROVI TEOLOGIJI

### Grmičevno razumevanje Luthrove teologije

FANIKA KRAJNC-VREČKO

Slovenski teolog Vekoslav Grmič (1923–2005), eden naših najpomembnejših dogmatikov druge polovice 20. stoletja, je v slovenskem in srednjeevropskem prostoru zapustil trdno sled v razumevanju nauka Cerkve, ki je bil v iskanju večne resnice o Bogu skozi stoletja zaznamovan z različnimi razlagami posameznih vprašanj verovanja. Grmičeva teološka in miselna ustvarjalnost je temeljila na dialoškem razumevanju bivanja, mišljenja in delovanja sveta, ki se nenehno spreminja in v katerem mora tudi teologija iskati vedno nove izraze za svoje evangeljsko sporočilo. Prizadeval si je za posredovanje take teologije, ki bo ustrezala konkretnim življenjskim razmeram in bo upoštevala človeka v njegovem bivanjskem okolju ter v odnosu do Boga. V tem kontekstu se je, kot je poudaril njegov naslednik na Teološki fakulteti, profesor Avguštin Lah (2018, 165, 175), ukvarjal tudi z zgodovinskimi vprašanji krščanske teologije in s svojo kritično držo do Cerkve povzemal ideje drugega vatikanskega koncila,

da naj Cerkev postane živo občestvo kot v prvih krščanskih časih oziroma da zaživi kot »Božje ljudstvo« [...], ki je tako v izrazu kot po vsebini prevladujoča tema v protestantski ekleziologiji. [...] Vekoslav Grmič, človek, teolog in mislec, ostaja kljub pomanjkljivostim simbol vernega, ustvarjalnega, doslednega, v človeka in njegovo sedanjost in prihodnost srečo, iz katere se Bog ne sme izključiti, zazrtega človeka in profesorja.

Različna vrednotenja Grmičevega dela, ki so jih predstavili njegovi biografi, odražajo različna okolja, ki so sprejemala njegovo kritično

teološko, družbeno, humanistično in antropološko misel, zato na tem mestu poleg Lahovega omenjamo zapis Cvetke Tóth, ki je predstavila Grmičeve razprave o protestantizmu.

*Grmičevo raziskovanje Trubarjeve teološke misli*

V svoji kritični, a dialoški in ekumensko naravnani drži do pojavov v sodobni Cerkvi se je Grmič soočal tudi s pojavi v protestantizmu 16. stoletja in nekaj svojih razprav namenil Primožu Trubarju, sistematično pa je predstavil tudi Luthrovo teologijo 16. stoletja ter osvetlil nekatere temeljne Luthrove premise, na katerih temelji sodobna protestantska teologija. O Grmiču kot poznavalcu slovenskega protestantizma je v pričujoči reviji pripravila daljšo razpravo že Cvetka Hedžet Tóth in med drugim zapisala (2014, 119–20):

Pozitivne pridobitve reformacije za nas, Slovence, povzema Grmič v tole pomembno oceno: »Izostren čut za svobodo in človekove pravice, za enakost pred Bogom vseh narodov in posameznih ljudi se je prebudil v Slovencih prav v času reformacije.« Toda poslanstvo naših, slovenskih reformatorjev ni bilo lahko, nihče mu ni pel v zibelki uspavanke, rečeno s kakšno novejšo prisposodbo. Brez svojega jezika ne bi mogli postati evropski narod.

Razen obravnave teološke govorice, ki je pomemben del Trubarjeve teologije, se Grmič ni ukvarjal z vprašanjem jezika, je pa Trubarjevo teologijo skušal postaviti v sistem in pri njem izpostavil vprašanje, ki se ga redko dotaknejo sodobni raziskovalci, namreč da je Trubarjevo teološko misel mogoče razumeti, če jo najprej postavimo v njen čas, se pravi predvsem, če v njej gledamo odgovor na razmere, ki so takrat vladale v Cerkvi.

Spoznati je mogoče predvsem njegovo zakoreninjenost v razmerah, v katerih je živel in deloval, in humanistične vplive, ki so ga že zgodaj izoblikovali in so ostali zanj vse življenje odločilni. [...] Imel je globoko zavest poslanstva, ki ga mora izvršiti, in zato se je čutil odgovornega za svoje

delo. [...] Njegov humanizem je bil najtesneje povezan z njegovo religioznostjo in ljubeznijo do ubogega slovenskega ljudstva. (Grmič 1986, 136)

Ko je Trubarjevo teologijo skušal sistematično opredeliti, je pri njem iskal načela teološke misli in jih povzel v luči Trubarjeve osebnosti, njegovih ciljev in motivov, ki so ga vodili pri delu. Izpostavil je biblični, antropocentrični, dialoško-ekumenski, kritično-reformni ter duhovniški princip v Trubarjevem delu, ki je bilo, kot pravi Grmič, deloma pod vplivom drugih reformatorjev, deloma pa ga je odlikovala njegova samostojna teološka misel. (Grmič 1995, 251–257) Grmič nikjer ne trdi, da je Trubar izrazil lutrovec, zato bo poznavalcu Trubarjeve misli morda lažje osvetliti pogled na njegovo odvisnost od Luthrove teologije, ki jo v zadnjem času kategorično izpostavljajo nekateri avtorji, če prisluhnemo Grmičevi predstavitvi Luthrove teologije.

### *Grmič in Luthrova teologija*

V nadaljevanju objavljamo dve pomembni Grmičevi razpravi o Luthru in njegovi teološki misli, ki sta izšli leta 1983 v reviji *Znamenje*, in to *Temeljni poudarki Luthrove teologije* (1983b) ter *Pogled sodobnega katoliškega teologa na Luthra* (1983a). Kljub oddaljenosti objave obeh razprav se zdi Grmičevo razmišljanje povsem sodobno. Sam pri Luthru išče tiste vsebine njegove teološke misli, ki bi jih lahko prav tako pripisali avtorju samemu. Kot je o Grmiču dejal njegov naslednik Avguštin Lah (2018, 175),

Vekoslav Grmič, človek, teolog in mislec, ostaja kljub pomanjkljivostim simbol vernega, ustvarjalnega, doslednega, v človeka in njegovo sedanjo in prihodnjo srečo, iz katere se Bog ne sme izključiti, zazrtega človeka in profesorja,

tako je Grmič zapisal o Luthru, namreč da je kljub pomanjkljivostim globoko zasidran v veri, cerkveni oče protestantizma, ki mu je šlo predvsem za človeka, in ki je znotraj Cerkve, tudi katoliške, s svojo teološko mislijo sprožil plaz, ki je skozi stoletja spremenil celotno krščansko teološko misel. Obe razpravi moremo uvrstiti med redke tehtne teološke

razprave o reformatorju Luthru, ki so izšle pri nas, zato ju lahko z razdalje skorajda štiridesetih let ponovno objektivno presodimo.

## LITERATURA

- Grmič, Vekoslav. 1983a. »Pogled sodobnega katoliškega teologa na Luthra.« *Znamenje* 13 (6): 501–508.
- . 1983b. »Temeljni poudarki Luthrove teologije.« *Znamenje* 13 (5): 355–362.
- . 1986. »Korenine Trubarjeve teološke misli.« V *16. stoletje v slovenskem jeziku, književnosti in kulturi: Mednarodni simpozij v Ljubljani od 27. do 29. junija 1984*, ur. Breda Pogorelec in Jože Koruza, 129–138. Ljubljana: Filozofska fakulteta.
- . 1995. »Prinzipien von Trubers theologischen Denken.« V *Ein leben zwischen Laibach und Tübingen. Primus Truber und seine Zeit*, ur. Rolf-Dieter Kluge, 251–257. München: Otto Sagner.
- Hedžet Tóth, Cvetka. 2014. »Vekoslav Grmič o protestantizmu.« *Stati inu obstati* 10 (19-20): 119–46.
- Lah, Avguštin. 2018. »Teologija v dialogu s človekom, ki mu služi.« *Edinost in dialog* 73 (1-2): 163–75.

## Temeljni poudarki Luthrove teologije<sup>1</sup>

VEKOSLAV GRMIČ

Ob 500-letnici rojstva reformatorja Martina Luthra je prav, da se nekoliko ustavimo ob njegovi teološki misli. Misel, ki je v času njegovega pogumnega nastopa pomenila povod za usoden dogodek v zgodovini zahodnega krščanstva, danes nikakor ni tako nenavadna in izzivalna, kakor je bila takrat. Marsikatero Luthrovo spoznanje se je namreč pozneje tako ali drugače uveljavilo tudi v katoliški teologiji. Posebej za čas po drugem vatikanskem cerkvenem zboru bi smeli to upravičeno trditi. Res pa je tudi, da je Luther na neki način bil že naravnost navzoč na tem cerkvenem zboru in da je njegova misel od svojih začetkov do danes doživela precejšnjo preobrazbo. Sploh bi smeli reči, da je Luther dal

<sup>1</sup> Razprava je bila izdana v *Znamenje* 13 (5): 355–62. Za namene pričujoče objave je bila lektorirana in uredniško dopolnjena.

s svojimi pogledi predvsem pobude za vedno nova razmišljanja in poglobitve teološke misli. A zaradi tega njegov pomen ni nič manjši.

Seveda ne smemo misliti, da je Luthrova teološka misel vzniknila nenkrat, neodvisno od tistih, ki so ji s svojimi pogledi pripravljali pot, in od razmer, ki so določale splošno miselnost tistega časa. Tudi Luthra je mogoče razumeti samo v tesni povezavi s tedanjimi razmerami, in sicer ne samo v Cerkvi, temveč v svetu sploh. Martin Luther je odgovarjal na znamenja časa, na razmere in njihove zahteve. Srednjeveška miselnost je postala ovira za razvojno pot človeštva v novi vek, zato je čas naravnost izzival k novim pogledom. V Luthru se je na izreden način dogajalo vse tisto, kar se je dogajalo zunaj njega, v njem je to na poseben način odmevalo in tako usmerjalo njegovega duha. Samo tako je mogoče razumeti, zakaj je Luthrovo delo imelo uspeh, kakršnega njegovi predhodniki niso imeli, čeprav so si še v nekem pogledu bolj prizadevali, da bi uspeli. Razmere so bile ugodne, čas je dozorel.

A kljub temu si je Luthrova misel s težavo utirala pot, kljub temu je Luther nastopal kot prerok in doživljal usodo preroka, se pravi, da je imel opraviti s hudimi nasprotovanji in je moral premagati nešteto ovir, ki so hotele za vsako ceno onemogočiti njegova prizadevanja. Potrebna je bila izredna volja, potreben je bil tudi izreden talent. In vse to je Luther bil. Razen tega je reformator imel še globoko religiozno zavest o svojem poslanstvu. Joseph Lortz (1982, 363) pravi:

O enem si morajo vsi opisi Luthra na katerikoli strani biti edini, da je namreč bil pred vsem drugim, kar ga je odlikovalo, religiozen človek.

Luther ni izdelal nekega teološkega sistema, ki bi obsegal vsa pomembna teološka vprašanja in jih v logičnem zaporedju obravnaval. Luther je sicer bil tudi profesor teologije, vendar so njegova teoretična spoznanja bila vedno usmerjena v prakso in so bila tesno povezana z osebnim verskim izkustvom, kar jim je dajalo pečat življenjskosti in izredno prepričljivost. Z nekaterimi središčnimi mislimi pa je kljub temu jasno nakazal smer svojega razmišljanja in svoje izsledke tudi glede vprašanj, ki jih sploh ni posebej načentjal. Mislim, da je prav v tem teološkem obnebj, ki ga je s svojimi mislimi orisal, veličina njegove teolo-

gije. Njena veličina je, tako bi lahko rekli, v žarišču, iz katerega je mogoče zaslutiti vse tisto, česar ni naravnost povedal, a je nujno povezano s tem žariščem njegovega teološkega razmišljanja.

### *Luthrov teološki obraz*

Walter von Loewenich imenuje Luthra pridigarja in dušnega pastirja, profesorja in »cerkvenega očeta« (1982, 336). Zavedal se je svojega poslanstva, zato je to poslanstvo tudi zavzeto izvrševal, posebno še z oznanjevanjem.

Tako po obsegu kakor po vsebini so bile Luthrove pridige nekaj, v kar je položil vse svoje sile. Ohranjenih je več kakor dva tisoč njegovih pridig. V njih je razlagal predvsem svetopisemske odlomke. Vendar to niso bile homilije v ožjem pomenu, ker se je pogosto omejil v svoji razlagi le na nekatere besede ali vrstice iz celotnega bibličnega odlomka. Znova in znova se je ustavljal ob vprašanju Kristusa in vere. Hotel je pač čim nazorneje iz *Svetega pisma* izvajati in dokazati svoje nazore, ki so izhajali tudi iz osebnega izkustva. Govoril je ljudem »od duše do duše«.

Posebno pozornost je Luther posvečal duhovni tolažbi. V svojih pridigah je znal na izreden način tolažiti in vlivati ljudem upanje. Bolniki in tisti, ki so trpeli zaradi dvomov in skušnjav, so bili vedno deležni njegove dušnopastirske skrbi in ljubezni. Hotel jim je po svojih močeh res pomagati. V ta namen je znal prepričljivo uporabljati *Sveto pismo* – Božjo besedo in tolažbo.

Svoje teološke poglede je dosledno izvajal iz *Svetega pisma* in zato se je kot teolog ukvarjal predvsem s preučevanjem *Svetega pisma*. O cerkvenih zborih je jasno izjavil (Luther v Loewenich 1982, 352):

Koncil nima nobene pravice, da bi določal nove člene vere, temveč mora samo staro vero braniti pred krivo vero.

Ni imel namena ustanavljati novo Cerkev, temveč je hotel ohraniti kontinuiteto z resnično, pravo, staro Cerkvijo. In prav zaradi tega je tako močno poudarjal pomen *Svetega pisma* in njegov primat v odnosu do Cerkve. Po njegovem mnenju evangelija ne sprejemamo kot Božjo be-



sedo zato, ker Cerkev tako uči, temveč zato, ker čutimo, da je Božja beseda. (po Loewenich 1982, 354)

Luther je s svojim delovanjem postal nekakšen »cerkveni oče«. Njegovi nasprotniki so ga imenovali zaničljivo »protipapeža«, čeprav kaj takšnega ni želel nikdar biti. Res pa je, da je njegova avtoriteta bila izredna zaradi njegove verske genialnosti, genialnosti na verskem področju, v verskih pogledih in zamislih. In tako je postal nehote avtoriteta v teoloških in cerkvenih vprašanjih, se pravi, da je postal »cerkveni oče reformacije«. (Loewenich 1982, 357) Ob 400-letnici njegovega rojstva je Adolf von Harnack dejal (v Fridell 1982, 275):

Pot k cilju nam je po dolgi noči pokazal mož, ki si o njem smemo drzno reči: bil je reformacija.

A kljub temu je bil Luther na zunaj le profesor in »mestni župnik«. Imel je tedaj veliko moralno avtoriteto med verniki. Šlo je za prepričljivost, s katero je med ljudmi nastopal, za izredno moč njegovega duha, ki jo je izžareval. Bil je, kratko povedano, nenavadna religiozna osebnost. Samo tako je mogoče razložiti, kar se je zgodilo, ne da bi sam to tudi hotel, da si je namreč pridobil ugled med svojimi somišljeniki, kakršnega ni imel nihče drug.

Bil je zakoreninjen v starem, zato je bil sposoben prinesti tisto novo, kar je bilo najpotrebnejše. Sam je živo čutil, kako je bilo to novo potrebno.

Kdor hoče postati Pavel, je moral prej biti Savel, da, v temelju mora ostati vse svoje življenje del Savla. Samo iz tega nenehnega boja zoper samega sebe in svojo preteklost je mogoče črpati moč v boju za prihodnost. (Luther v Fridell 1982, 276)

In takšen je bil Luther, zato tudi v marsičem ni napravil koraka, ki bi ga v skladu z miselnostjo prihajajočega časa pričakovali, temveč je ostal kot Mojzes v puščavi in drugim pokazal pot v »obljubljeno deželo.« Ostal je nekako na prehodu iz starega v novo, vendar je tako odločno pokazal na novo, da ni bilo nobenega dvoma, v katero smer naj gredo tisti, ki so prihajali za njim in so se oplajali z njegovim duhom. Moderna misel pa se je pri Luthru uveljavila predvsem v treh smereh: v smeri in-

dividualizma in subjektivizma, v smeri demokracije in v smeri svetnega, tostranskega ali horizontalnega.

V svojih razmišljanjih je izhajal Luther iz osebnega zavestnega in podzavestnega strahu v odnosu do Boga in njegovega zakona, njegove pravičnosti, njegove jeze zaradi človekove, torej tudi lastne grešnosti. Rekli bi lahko, da je s svojim teološkim razmišljanjem hkrati razlagal *Sveto pismo* in razreševal tisto, kar ga je vznemirjalo, kar mu je pomenilo kot religioznemu človeku žgoče življenjsko vprašanje.

O Luthru ima popolno veljavo sodba:

Kdorkoli preučuje Luthrovo življenje, ga mora kljub mnogim zamejitvam vzljubiti. Odločilno pa je, da še tudi današnja generacija sprejema njegovo preroško poslanstvo. (Loewenich 1982, 370)

### *Bog in človek*

Za Luthra je bilo vprašanje človeka, ki ga je obravnaval, najtesneje povezano z vprašanjem Boga, se pravi, da mu je šlo za vprašanje človeka pred Bogom. Vprašanje človeka pred Bogom pa je nujno včlenjevalo dve vprašanji: kakšen je Bog za človeka in kakšen je človek pred Bogom?

Na prvo vprašanje je iskal Luther odgovor v *Svetem pismu*. A slednje govori o dveh različnih podobah Boga. Prva je navzoča predvsem v *Svetem Pismu Stare zaveze*, druga pa v evangeliju. Medtem ko nam *Sveto pismo Stare zaveze* znova in znova govori o Bogu, ki daje zapovedi in prepovedi, ki je strogo pravičen in zato vse hudo tudi kaznuje, ki je tedaj pravičen sodnik in maščevalec krivic, najdemo v evangeliju podobo Boga, ki je postal človek, trpel in umrl za človeka in njegove grehe ter tako razodel svojo ljubezen in usmiljenje. Seveda pa Luther ni spregledal, da *Sveto pismo Stare zaveze* pozna tudi Božje usmiljenje in da evangelij govori tudi o Božji pravičnosti. A kljub temu je v evangeliju in Pavlovih pismih našel odgovor, kako je mogoče najti usmiljenega Boga, kako se je mogoče izogniti Božji jezi in biti deležen Božjega usmiljenja.

Odgovor na drugo vprašanje je Luther izkustveno doživljal v sebi, a tudi *Sveto pismo* mu ga je dalo. Ta odgovor se je glasil, da je človek grešnik, in sicer ne samo zaradi tega, ker vedno znova greši, temveč pred-

vsem zato, ker je njegova narava po grehu (izvirnem grehu) pokvarjena, sebična, namesto da bi bila usmerjena k ljubezni. Človek je tako po svoji naravi Božji nasprotnik in zato je napetost med Bogom in vsem, kar je grešno, hkrati napetost med Bogom in človekom.

Pravični Bog ne more drugače, kakor da obsoja človeka, ki je grešnik in njegov nasprotnik. Vendar, kakor smo že rekli, se je Bog v Kristusu razodel kot usmiljeni Bog, ki pa je seveda kljub temu tudi pravičen. Kako je potem mogoče najti izhod iz okolja Božje jeze in obsodbe? Samo tako, da človek prizna svojo grešnost in soglaša z Božjo sodbo. To je prvo, kar je potrebno, kar lahko grešnika reši, kakor zagotavlja Božja beseda v evangeliju. Drugo, kar je potrebno, pa je vera v Jezusa Kristusa in zaupanje v njegovo odrešilno delo, vera in zaupanje, da bo Bog zaradi Jezusa Kristusa človeku naklonil svoje usmiljenje, da mu ne bo prišteval greha, temveč Kristusovo zadoščenje, Kristusovo pravičnost, Kristusovo milost.

Božja pravičnost se tudi po nauku sv. Pavla razodeva kot pravičnost, ki človeka rešuje, če le veruje in zaupa v Božje usmiljenje. Bog sam človeka sodi in se ga hkrati usmili, Božja sodba se javlja kot Božja ljubezen in Božje usmiljenje. Človekova nemoč se zaradi Božje milosti rešuje v Božji moči. Strah se spreminja v zaupanje in ljubezen.

Človek sam si ne more pomagati, ker je pač grešnik. Pomaga mu lahko samo Bog, ki se ga usmili zaradi Jezusa Kristusa. Takšno je evangeljsko oznanilo, odrešujoče, veselo oznanilo.

Ob razmišljanju o Bogu »za nas« in »človeku pred Bogom« je Luther na podlagi *Svetega pisma* našel odgovor na eksistencialno in eksistencialno pomembno vprašanje, ki ga je tako vznemirjalo, da se ni mogel umiriti, dokler ni prišel do spoznanja, da kljub vsemu, kljub grešnosti, ki jo je čutil v sebi, lahko zaupa v Boga. Ne smemo pa misliti, da je v skladu z Luthrovimi pogledi mogoče na tak način priti do popolnega miru. Mir je v tem pogledu sad nenehnega nemirnega iskanja ali boja za zaupanje v Boga ob misli na Božjo pravičnost, ki se sicer javlja v Božjem usmiljenju zaradi Jezusa Kristusa, ki pa je kljub temu pravičnost, kakor je človek grešnik kljub temu, da se ga Bog usmili, da mu prišteva pravičnost Jezusa Kristusa. Vera, kakor jo je oznanjal Luther, je tedaj nekaj hudo resnega.

Čeprav je Luther v svoji teologiji še tako soteriološko mislil in postavljaj v središče opravičenje človeka samo zaradi vere v Božjo oprostitev, se resničnost in resnost Božje sodbe nista izgubili, temveč ju je treba vedno znova v veri in zaupanju v Kristusa, milostnega Boga, premagati. [...] Božja jeza ni nikakršna domišljija, temveč je v življenju in zgodovini delujoča moč, pred katero je treba bežati k ljubezni, kakršna se je razodela v Jezusu Kristusu. (Lohse 1982, 177)

Človek, tako bi smeli reči, mora pred Bogom vedno znova iskati zavetje pri Bogu, pred Bogom se zateči k Bogu. V prvem primeru mislimo na Boga postave, v drugem pa na Boga usmiljenja, evangelija.

Tako je Luther našel tisto odrešujočo Arhimedovo točko svojega teološkega razmišljanja, s pomočjo katere je premagal na videz nepremostljive težave in hkrati postavil pod vprašaj nekatera spoznanja takrat splošno razširjene teološke misli. Zato tudi ni čudno, da je vprašanje opravičenja ostalo za Luthra vedno osrednje vprašanje in da je odgovor na to vprašanje, namreč opravičenje po milosti iz vere, dobil naziv »*articulus stantis et cadentis ecclesiae*« (Pesch 1982, 43).

### *Dialektika Luthrove teološke misli*

V Luthrovi teološki misli najdemo vedno znova trditve, ki si na prvi pogled nasprotujejo. To so paradoksi, ki v resnici pokažejo, da gre za spoznanja, izkustva, kakršna so značilna za *Sveto pismo*. Verska izkustva je namreč težko izraziti z besedami in jih osvetliti le s pojmi, ki imajo isti pomen, osvetliti samo z enega vidika. Lahko bi tudi rekli, da imajo izrazi, s katerimi skušamo povedati vsebino verskega izkustva, vedno presežen pomen, se pravi, da vsebujejo večkrat celo nekaj, kar nam more povedati pojem z nasprotnim pomenom. Gre pač za skrivnosti, ki presegajo človeški razum in njegovo zmožnost izražanja.

V prejšnjem poglavju smo že lahko zasledili paradokсне trditve v Luthrovem razmišljanju, ko združuje dve različni podobi Boga – podoba Boga postave in podoba Boga evangelija –, zato pa tudi Božjo jezo in pravičnost z Božjo ljubeznijo in usmiljenjem. Prav tako govori o strahu, ki človeka navdaja v odnosu do Boga, hkrati pa o zaupanju in ljubez-

ni človeka pred Bogom. Podobno velja za trditev, da more človek doseči Božje usmiljenje le, če prizna svojo grešnost, čeprav je grešnost nekaj, kar je Bogu nasprotno.

Predvsem pa je dialektika Luthrove teološke misli opazna najprej kot enotnost postave/zakona in evangelija. Ne glede na *Staro* in *Novo zavezo* v tem pogledu, na podobo Boga, ki je značilna predvsem za *Staro zavezo*, in drugo, ki jo razberemo iz *Nove zaveze*, lahko izrazimo to dialektiko z mislijo, da po Luthrovem globokem prepričanju Bog deluje »*sub contrario*«, se pravi, da je v njegovi sodbi navzoča in se uveljavlja milost, v njegovi pravičnosti usmiljenje.

Dalje je pomembna dialektika, kadar Luther govori o verskem spoznanju in zavrača možnost razuma, se pravi, da je razum slep, in ga imenuje »hudičevo vlačugo« (v Lohse 1982, 166). Človeški razum je namreč odvisen od volje, se pravi, da človek spozna o Bogu tisto, kar hoče, ker je pač Bog za razum sam nedoumljiv in nedosegljiv. Volja sama pa je prizadeta zaradi človekove grešnosti in tako je človekova podoba o Bogu, kolikor je plod naravnega spoznanja, zmaličena. Luther zato (v Lohse 1982, 167) pravi:

Čim bolj se skušaš opirati na razum, tem bolj se oddaljiš od Boga.

Kljub temu pa reformator pripisuje razumu zmožnost, da spozna o Bogu tisto, kar Bog ni, da je zato njegova dejavnost pomembna, kolikor človeka odpira za Božjo presežnost in Božje razodetje. Le vera more osvoboditi razum, tako da je v resnici sposoben spoznavati resnico, tudi Boga, in le milost more prav uravnati človekovo hotenje in spoznanje, kadar gre za pot k Bogu. Razum tedaj je in ni sposoben spoznati Boga. Odvisno je od tega, kako gledamo na razum, s katerega vidika presojava njegovo sposobnost, kaj v izraz sposobnost polagamo.

Predvsem pa moramo omeniti na tem mestu dialektiko, ki je v izrazu »*simul iustus et peccator*«. Izraz hoče povedati, da je tudi človek, ki je deležen Božjega usmiljenja, ki je opravičen iz milosti po veri ali iz vere po milosti, še vedno grešnik. In čim bolj prizna, da je grešnik, tem bolj se odpre Božji milosti, tem bolj je deležen Božjega usmiljenja. Luther (v Hirsch 1963, 123) pove naravnost:

Opravičenje (*iustificari*) človeka razumemo mi takole: človek še ni pravičen (*nondum esse iustum*), temveč je na potu ali v teku k pravičnosti. Zato je še vsak človek grešnik, kateri je bil opravičen, a se kljub temu ima (*reputatur*) za povsem in popolnoma pravičnega zaradi Božjega odpuščanja in usmiljenja.

Seveda je ta misel še bolj razumljiva, kolikor upoštevamo Luthrovo prepričanje, da se človeku prišteva Kristusova milost, Kristusova pravičnost, čeprav zopet to ni vsa resnica, kakor jo pozna reformator.

Naposled je dialektika navzoča tudi v Luthrovih nazorih o dobrih delih v odnosu do vere. Čeprav človeka opravičuje samo vera, kljub temu Luther ne zanemarija pomena dobrih del. Z ene strani pravi, da človek tudi v dobrih delih išče samega sebe, kolikor se zanaša na dobra dela, namesto da bi zaupal predvsem v Božje usmiljenje. Z druge strani pa (v Hirsch 1963, 122) pove:

Če smo bili zastonj (*gratis*) opravičeni, potem opravljamo dela ali še bolje: Kristus dela vse v nas. Če pa dela ne sledijo, potem je nedvomno, da ni takšne vere v Kristusa (*hanc fidem Kristi*) v našem srcu, temveč je v njem ona mrtva, se pravi pridobljena vera.

V tej dialektiki Luthrove teološke misli se na poseben način pokažeta njena globina in njena bivanjska razsežnost ali življenjskost. To je zares misel religioznega človeka, ki se bojuje za trdnost, zaupnost in čim popolnejšo izraznost vere, kakršno najdemo tudi v evangeljskem ali sploh bibličnem sporočilu.

»*Sola scriptura, sola gratia, sola fides, solus Christus*«

Po vsem tem bi že mogli izraziti Luthrove temeljne teološke misli ali temeljno teološko spoznanje s pojmi *sola scriptura, sola gratia, sola fides, solus Christus*, čeprav ne smemo teh pojmov jemati tako, da bi izključevali zaradi izraza »*solus*« vse drugo. Sicer pa nam takšno razumevanje teh izrazov narekuje tudi dialektika, ki smo jo našli v Luthrovi teologiji.

Izraz »*sola scriptura*« pomeni, da je Luther svojo teologijo zidal na Svetem pismu in da mu je Sveto pismo pomenilo najvišjo avtoriteto v

vprašanjih vere in teologije, v nekem pogledu edino avtoriteto. Niti koncil niti papež, kakor smo že omenili, ne moreta odločati o tem, kaj naj verujemo, temveč pripada ta pravica neposredno *Svetemu pismu*. *Sveto pismo* je tako popolna Božja beseda, »*ut sit ipsa per sese certissima, facillima, apertissima, sui ipsus interpres, omnium omnia probans, iudicans et illuminans.*« (v Hirsch 1963, 85) *Sveto pismo* je z Luthrom dobilo tisto mesto v teologiji, kakor ga je imelo v času cerkvenih očetov. A Luther je kljub temu poudarjal tudi pomen izročila, posebno še tistega, ki se je uveljavilo na koncilih.

Izraza »*sola fides*« in »*sola gratia*« imata poseben pomen v njegovi teološki razlagi opravičenja. V resnici pa je ta njegova teološka misel trdno zasidrana v pismih apostola Pavla, ki prav tako poudarja pomen vere in milosti za opravičenje. Luther (v Hirsch 1963, 134) pravi naravnost: »Ni pravičen tisti, ki veliko dela, temveč tisti, ki brez del trdno veruje.« A te izjave ne smemo jemati ločeno od tistih njegovih besed, s katerimi ponovno ovrednoti tudi človekova dela. Zato bi smeli reči, da hoče Luther človeka samo odvrniti od tega, da bi se zanašal na svoje zasluge, na spolnjevanje predpisov, in bi mislil, da mu Bog nekaj dolguje, da mu mora nakloniti svoje usmiljenje. Vera je namreč plod Božje milosti, Božje ljubezni, Božje svobodne odločitve.

Ima pa izraz »*sola fides*« tudi svoj pomen, kadar govori o spoznanju Boga, kakor smo že omenili. A tudi v tem pogledu ni ta izraz izključevalen, tako da bi odrekal razumu vsako sposobnost.

Z izrazom »*solus Christus*« povzema Luther vse ostale izraze, ki smo jih navedli, ki na poseben način določujejo njegovo teološko misel. Konec koncev namreč vsi ti izrazi kažejo na Kristusa in dosegaajo svoj polni pomen prav v Kristusu kot učlovečenem Bogu in Odrešeniku, v njegovem odrešilnem delu. Luther pravi zato o *Svetem pismu* (v Lohse 1982, 165): »*Svetega pisma* ne smemo tolmačiti drugače kakor tako, da človek ni nič in da je samo Kristus vse.« Smeli bi tedaj trditi, da ima izraz »*solus Christus*« še najbolj izključevalen pomen, čeprav zopet ne smemo zaradi tega podcenjevati človeka in njegovega sodelovanja s Kristusom, ki Luthru nikakor ni bilo popolnoma tuje, saj je imel do sveta in svetnih stvari vendarle zelo pozitiven odnos in je gledal v člo-

vekovem delu službo Bogu in hojo za Kristusom. Seveda pa je človeku potrebna naravnost h Kristusu po milosti, po veri, tako da potem Kristus v njem deluje. Zanimivo je prav tako, da je Luthrovo razmišljanje kljub tako izrednemu poudarku na veri, milosti in Kristusu dalo spodbudo za tostransko, horizontalno usmerjeno krščanstvo, medtem ko je nekoliko drugače usmerjena »katoliška« teološka misel vodila v krščanski vertikalizem.

### *Teologija križa*

Luther sam je svojo teologijo ali teološko smer imenoval »teologija križa«. Zanj je krščansko življenje predvsem življenje križa, se pravi, da se v njem uresničuje Kristusovo trpljenje in umiranje. Vendar to ne pomeni toliko posnemanja Kristusa, temveč daje Bog človeku milost, da sprejme križ in sodbo nad grehom, ki jo križ pomeni. Prav križ namreč človeka dvigne k Bogu. »Za Boga je značilno, da vse podre in uniči, preden svoje podari, kakor je zapisano: 'Gospod življenje jemlje in daje, vodi v podzemlje in zopet nazaj pripelje' (1 Sam 2,6).« (Hacker 1966, 100) Luther v nadaljevanju navaja Pavlov nauk, ki tudi ponovno govori o trpljenju in umiranju s Kristusom. Prav tako pa stoji s to misljo trdno na evangeljskih tleh, saj tudi Kristus govori (Mt 16,24–25) o križu, ki ga mora človek sprejeti in za njim nositi, če hoče za njim priti:

Če hoče kdo priti za menoj, naj se odpove sam sebi in vzame svoj križ ter hodi za menoj. Zakaj kdor hoče svoje življenje rešiti, ga bo izgubil. Kdor pa svoje življenje zaradi mene izgubi, ga bo našel.

Tako reformator (Luther v Hacher 1966, 99) tudi pove:

Drugi (oltar) je mistični Kristusov križ. Na njem moramo biti vsi darovani.

Iz teologije križa izhaja praktičen sklep za življenje po veri, ki ga Luther izrazi z besedo »ponižnost« ali »samoponižanje«. Ponižnost izvira iz deležnosti pri križu – Kristusovem križu. Če hoče človek pred Bogom živeti, se mora pustiti kot Kristus na neki način od Boga uni-



čiti, in sicer po trpljenju, po samoobtožbi, tako da sprejme Božjo sodbo nad grehom, se pravi, da postane ponižen, v nekem oziru kakor nič. (Pesch 1982, 89)

Ponižnost se kaže v različnih oblikah in včlenjuje odpoved, priznanje nemoči in grešnosti, skromnost, zaupanje v Boga in Božjo moč, zaupanje v Božje usmiljenje kljub zavesti lastne nevrednosti. Ponižnost je za Luthra temeljna sestavina vere. Brez ponižnosti ni vere v pravem pomenu besede. Brez ponižnosti ni mogoče imeti pristne podobe o Bogu in prave sodbe o sebi, zato pa tudi ne pravilnega razmerja do Boga.

Luthrova religioznost se s temi mislimi pokaže v posebno izraziti in pristni podobi. Imele pa so te misli tudi izreden pomen za druge njegove nazore in praktične odločitve. Zato je imel Luther prav, ko je pripisoval poseben pomen teologiji križa in ponižnosti kot bistveni sestavini krščanskega verovanja, krščanskega življenja. Teologija križa je tako dobila še določnejše poteze. Vendar tudi teologije križa ni mogoče prav razumeti, če ne upoštevamo dialektike, ki je navzoča v Luthrovi teološki misli nasploh, ki tedaj omogoča pravilno razumevanje njegovih spoznanj.

### Sklep

Takšni so temeljni poudarki v Luthrovi teologiji. Ti poudarki sicer niso vsi nekaj povsem novega, saj je marsikaterega od njih mogoče najti pri cerkvenih očetih, posebno še pri Avguštinu, čeprav so morda izraženi nekoliko drugače kakor pri Luthru. To tudi ni nič nenavadnega, če pomislimo, kako si je Luther prizadeval, da bi s svojo teološko mislijo ostal čim bolj zvest razlagalec *Svetega pisma*, posebno še evangelija in Pavlovih pisem. Ker pa je tudi Luther bil otrok svojega časa, na katerega so vplivali takratni miselni tokovi in so ga sploh oblikovale takratne razmere, ni čudno, če so njegova spoznanja časovno obarvana in zamejena, če so njegovi poudarki v teologiji pogosto enostranski, posebno še glede prav tako enostranskih poudarkov pri tistih, ki so nasprotovali njegovim reformatorskim težnjam. Na vsak način pa moramo pri Luthru priznati izreden pomen, ki ga ima zaradi mnogih pobud za razvoj in poglobitev teološke misli vse do danes.

Mislím, da se po vsem tem lahko pridružimo sodbi kardinala Willebrandsa, ki jo je izrekel na zborovanju v Evianu pri Ženevi leta 1970. Takole je dejal (v Pesch 1982, 272):

Na zborovanju, ki ima za temo »Poslanstvo za svet«, je dobro, da se spomnimo moža, ki mu je bilo opravičenje »*articulus stantis et cadentis ecclesiae*«. V tem pogledu nam more biti skupen učitelj, da namreč mora Bog ostati Gospod in da je naš najpomembnejši odgovor popolno zaupanje in češčenje Boga.

Kakor pa smo mogli spoznati iz tega razmišljanja o temeljnih poudarkih Luthrove teologije, nam je lahko Luther še v marsičem drugem skupen učitelj, če ga le poskušamo brez predsodkov razumeti. Zato moramo biti veseli vseh premikov, ki so danes vidni v katoliških vrstah glede vrednotenja Luthra in njegovega dela. Katoličani smo postali pravičnejši v svojih pogledih na tega velikega reformatorja. Ta ugotovitev je pomembna ob 500-letnici njegovega rojstva, čeprav izraža nekaj, kar se je zgodilo šele po več stoletjih.

## LITERATURA

- Friedell, Egon. 1982. *Kulturgeschichte der Neuzeit 1*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Hacker, Paul. 1966. *Das Ich im Glauben bei Martin Luther: Der Ursprung der anthropozentrischen Religion*. Gradec, Dunaj in Köln: Styria
- Hirsch, Emanuel. 1963. *Hilfsbuch zum Studium der Dogmatik*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Lohse, Bernhard. 1982. *Martin Luther: Eine Einführung in sein Leben und sein Werk*. München: Beck.
- Lortz, Joseph. 1982. *Die Reformation in Deutschland*. Freiburg, Basel in Dunaj: Herder.
- Loewenich, Walter von. 1982. *Martin Luther: Der Mann und das Werk*. München: List.
- Pesch, Otto Hermann. 1982. *Hinführung zu Luther*. Mainz: Grünewald.

## Pogled sodobnega katoliškega teologa na Luthra<sup>2</sup>

VEKOSLAV GRMIČ

Ob pogledu na Luthra, kakršen naj bi bil glede na naslov mojega razmišljanja, se mi vsiljuje občutek nemoči, da bi podal tisto podobo, ki bi ustrezno izrazila vsebino Luthrove osebnosti, njegove misli in njegovega dela. Martin Luther je takšna osebnost, da vsak poskus, ki ga želi iskreno prikazati, nujno ostane okrnjeno, nedokončano in nepopolno delo, torzo. Za moj skromen razmislek ima to spoznanje še poseben pomen.

Zastavlja pa se mi ta trenutek tudi vprašanje, kakšen pomen naj dam izrazu »sodoben«. Človek je namreč lahko formalno sodoben, tako da pač ravna v skladu s splošno veljavnimi pravili svojega časa in se ravna po večini. Lahko pa je tudi vsebinsko sodoben in upošteva ustvarjalni tok človeške misli in njene dosežke ter si prizadeva, da bi čim bolj prisluhnil znamenjem časa in nanje odgovoril. Takšna drža ga seveda more narediti v nekem pogledu celo nesodobnega, ker pač za mnoge prehiteva čas.

Slednjič ni tako preprosto prilaščati si naziv »katoliški teolog«. Dobro vemo, da imamo danes tudi v katoliški Cerkvi različne teološke smeri, ki so včasih vsaj tako različne kakor teologije različnih krščanskih veroizpovedi. Te smeri so kdaj pa kdaj tudi močno izključevalne, tako da le s težavo priznavajo druga drugi katoliško oznako. Zato večkrat naletimo na očitke, ki komu odrekajo, da bi bil katoliški teolog, čeprav mu še na misel ne pride, da bi to ne želel biti. Pogosto namreč za pravovernost ni dovolj, da človek ni v nasprotju z dogmatičnimi opredelitvami Cerkve, cerkvenega učiteljstva, temveč bi nekateri hoteli, da bi se vsi teologi držali tudi iste teološke smeri, iste šole in celo zagovarjali isto »politično prepričanje« ali se vsaj vzdržali naklonjenosti tistim gibanjem, ki jih je papež Janez XXIII. imel v mislih v okrožnici *Pacem in terris* in jim kljub svetovnonazorskim razlikam v primeri s krščanstvom izrekel priznanje.

2 Razprava je bila izdana v *Znamenje* 13 (6): 501–7. Za namene pričujoče objave je bila lektorirana in uredniško dopolnjena.

Kljub vsem tem pomislekom in težavam pa me veseli posvetiti nekaj misli Luthru v tem jubilejnem letu prav v okviru nakazane teme. Povedal bom pač tisto, kar mislim, o čemer sem prepričan, ne da bi s tem hotel reči, da bodo to samo moje misli in moje sodbe. Koliko bo pa to za koga katoliško in sodobno, pa je seveda drugo vprašanje. Tolaži me misel teologa Heinza Zahrnta, da je teologija precej nehvaležna veda in da človeku ne prinaša rada zunanje sreče in zunanjega veselja (Zahrnt 1977, 413).

Luthrovo delo ni bilo lahko. Hotel je reformirati Cerkev in to njegovo plemenito hotenje ga sicer zaradi zaščite, ki so mu jo nudili nemški knezi, ni vodilo na grmado, vendar pa mu je kljub temu prineslo veliko gorja in ga izrinilo iz Cerkve. Tako se je konec koncev le zgodilo tisto, česar nikakor ni želel. Zvestoba lastnemu prepričanju mu je pripravila navidezen polom, a prav zaradi tega navideznega poloma so se njegove misli tem bolj uveljavile in postale last evropske duhovne dediščine. Friedrich Heer (1965, 245) zato upravičeno pravi o njem:

Luther ima v nemškem narodu isto mesto, kakor ga imata Frančišek in Ivana Arška v svojih narodih. Ta prinašalec rešenja iz ljudstva in za ljudstvo je sin nemške stiske, nezaupanja in sovraštva do karolinške in »zahodne« gospodovalne Cerkve, ki se ji ni posrečilo, da bi to stisko razpršila in spremenila v odkrito zaupanje, predanost »vsega človeka« (*totus homo*: središčni Luthrov pojem) Bogu Očetu, ki pravi: »Jaz sem tvoj Bog«. [...] Vera je za Luthra isto kakor »eksistenca, ki je v celoti izročena Očetu Jezusa Kristusa« [...]. Luther je padel kakor teološka atomska bomba na deželo.

O tej »teološki atomski bombi« hočem tedaj ob 500-letnici Luthrovega rojstva nekoliko razmisliti in se ustaviti predvsem ob tistih njenih učinkih, ki se v začetku Luthrovega delovanja še niso niti prav pokazali, ali je celo bila podoba, da bodo drugačni, kakor so potem v resnici bili.

### *Luther kot utemeljitelj verskega personalizma*

Luthrova teološka misel in njegovo življenje sta odsev njegovega osebnega verskega izkustva. In prav zaradi tega mu ni mogoče odrekati njegove globoke religioznosti. Nenehno se je ustavljal ob misli na Boga, ki se je hkrati povsem prepletala z mislijo na Jezusa Kristusa, učloveče-

nega Boga in Odrešenika. Zato Luther ni toliko razmišljal o Bogu, kakršen je sam v sebi, temveč se je ustavljal ob njem, kolikor je Bog za nas. Šlo mu je tedaj za osebni odnos med Bogom in človekom in človekom in Bogom. Prav to pa pomeni, da je njegova vera bila resnično osebna. Spoznanje Boga in priznavanje ali celo dokazovanje njegovega bivanja še ni vera. Vera je bivanje človeka v Bogu, v zaupanju v Božje usmiljenje in v Božjo ljubezen, bivanje človeka kot Božjega otroka v moči Božjega Duha.

Če je tedaj srce postalo pravično po veri v njegovo ime, potem jim da Bog moč, da postanejo Božji otroci, v tem, ko jim takoj vlije svojega Svetega Duha v njihova srca, ki jih po ljubezni naredi sproščene, mirne in vesele, vršilce vsega dobrega, zmagovalce nad hudim, da, tudi preziralce smrti in pekla. Tukaj takoj prenehajo vsi zakoni in dela vseh zakonov. Sedaj je vse svobodno, postava je spolnjena v veri in ljubezni. (Luther v Hirsch 1964, 118–119)

Luther se tako približa misli Avguština, ki vidi v ljubezni najzanesljivejšo usmerjevalko življenja v duhu Božje postave, tako da človek sproščeno spolnjuje Božjo voljo in zato »lahko dela, kar hoče«. V resnici gre za zasidranost človeka v Bogu, ki je ljubezen, gre za življenje človeka, ki je sicer grešnik, ki pa v zaupanju v Odrešenika in z njegovo pomočjo premaguje greh, če res živi iz vere. Vera človeka opravičuje in mu daje moč za življenje. To pa je tudi evangeljski nauk, posebej pa nauk apostola Pavla, ki nasproti postavi/zakonu postavlja vero v Jezusa Kristusa in njegovo odrešujočo milost. »Pravični bo živel iz vere.« (Rim 1,17) Te misli so prinesle Luthru tolažbo, veselje in sproščenost. Takole izjavlja (v Pesch 1982, 83):

Kakor sem prej izraz »Božja pravičnost« na vso moč sovražil, tako sem sedaj z vročo ljubeznijo isti izraz kot sladak in prijeten nad vse druge povzdigoval.

Luther je prišel do spoznanja, ki mu je pokazalo možnost, da v zaupanju v Boga premaguje strah pred Bogom, ker se tako Božja pravičnost razodeva kot Božje usmiljenje. Upravičuje pa človekovo zaupanje v Boga Jezus Kristus, učlovečeni Bog, ki je vzel nase človekovo usodo, ki se je

solidariziral s človekom in zadostil za njegove grehe. Poslej je človek res lahko človeški in sme kljub svoji grešnosti upati. Je sicer vedno »*simul iustus et peccator*«, a je hkrati na potu k resnični, popolni pravičnosti v Bogu, če le res veruje in se da voditi Božji ljubezni ter zaupanju v usmiljenega Boga. Personalistično razumevanje vere je tako hkrati eksistenencialno in eksistencialno.

Nikakor pa ne gre v tem primeru za nekakšen subjektivizem v običajnem pomenu. Luther namreč ponovno naglašča, da je vera iz poslušanja. Zato tudi pripisuje *Svetem pismu* in oznanjevanju Božje besede izreden pomen. Ne učenje Cerkve, temveč *Sveto pismo* je pravilo človekove vere. Človek mora sam priti do spoznanja, da je Božja beseda tisto, kar veruje ali izpoveduje v veri. In to je potem tudi razlog, zakaj veruje. Tako postavlja Luther edino avtoriteto, ki se ji mora človek v veri ukloniti, in to je avtoriteta Boga, Jezusa Kristusa, Božje Besede. Bog človeku po *Svetem pismu* neposredno govori in mu daje spoznanje, omogoča razumevanje Božje skrivnosti v srcu. Iz tega pa seveda ne sledi, da bi bilo oznanjevanje tistih, ki so poklicani v službo besede, odveč, ne, le avtoritete nima nihče, ki bi bila enaka avtoriteti Božje besede, delovanju Božjega Duha po Božji besedi v človeškem srcu. Sem spada tudi znana Pavlova izjava: »Vse pa, kar ni iz prepričanja, je greh.« (Rim 14,23) Gre tedaj res za osebni odnos, osebni stik med človekom in Bogom po veri. Tak stik je nekaj notranjega in ga more vzpostaviti samo Bog. Luthrovo razumevanje vere je v resnici izkustveno poglobljeno, zato je razumljivo, da je vedno znova iskal navdih za svoja razmišljanja in razlago vere pri mistikih. Zopet pa ne moremo reči, da bi Luther preziral pomen del, ki naj bi izhajala iz vere. Takole pravi (v Hirsch 1964, 122):

Priznavamo, da morajo dobra dela slediti veri, bolje povedano, da ji sama po sebi sledijo, ne pa, da ji morajo slediti, saj tudi za dobro drevo ve-  
lja, da prinaša dobre sadove, ne pa, da jih mora prinašati.

Luther tedaj tako resno jemlje vero, da se mu zdi življenje, ki ustreza veri, samo po sebi razumljivo. Takšna je, kratko povedano, resnično osebna vera.

Drugi vatikanski cerkveni zbor je dal razumevanju vere podobne poudarke. V dogmatični konstituciji o Božjem razodetju (BR 1966, 5) beremo:

Bogu, ki se razodeva, smo dolžni »poslušnost vere« (Rim 16,26; prim. Rim 1,5; 2 Kor 10,5–6), s katero se človek svobodno ves izroči Bogu, ker izkazuje Bogu, ki se razodeva, »popolno pokorščino razuma in volje« in svobodno pritrди njegovemu razodetju. Da pa pride do take vere, je potrebna predhodna in pomagajoča Božja milost ter notranja pomoč Svetega Duha, ki nagiba srce in ga obrača k Bogu, odpira duhovne oči in daje »vsem prijetnost v soglašanju z resnico in v veri vanjo«. Isti Sveti Duh tudi stalno s svojimi darovi spopolnjuje vero, kolikor globlje postaja spoznanje razodetja.

Je pa seveda ta opis vere nekoliko drugačen od tistega, ki ga najdemo v dokumentih prvega vatikanskega cerkvenega zbora.

Za teološko misel in njen razvoj je imelo in ima osebnostno in eksistencialno razumevanje vere, kakor ga je zagovarjal Luther, izreden pomen. Živo versko izkustvo, ki je na tak način včlenjeno v vero in razmišljanje o njej, daje veri trajno relevantnost in spodbuja teološko misel k vedno novemu poglobljanju, k vedno novim spoznanjem in smernicam za praktično življenje ter ravnanje po evangeliju, v službi človeka in sveta. To se je pokazalo v katoliški Cerkvi tudi po drugem vatikanskem cerkvenem zboru. Nasprotno pa objektivistično in intelektualistično razumevanje vere onemogoča njeno relevantnost in v veliki meri ovira razvoj teološke misli. Zato smemo reči, da je imela Luthrova misel kljub marsikateri nedorečenosti velik pomen za vse krščanstvo. Tudi katoliška Cerkev mora biti Luthru hvaležna zanj in njene spodbude.

### *Svoboda krščanskega človeka*

Luther je v nasprotju do postave posebej poudarjal evangeljsko svobodo. Na spis, ki je v njem razvijal to svojo misel, je bil vedno ponosen. V njem je gledal svoje izvirno delo. Naslonil pa se je tudi v tem pogledu na apostola Pavla in Avgušтина. Misel o krščanski svobodi je v res-

nici najtesneje povezana z njegovim razumevanjem vere, ki smo se ga že dotaknili.

Po veri postane človek »nova stvar«, postane »duhoven, notranji, nov človek«. Zato opravlja tudi dela, ki mu jih vera narekuje. Opravlja jih tako, da ne čuti, kakor da bi mu jih kdo od zunaj naložil, temveč jih opravlja z veseljem, sproščeno in svobodno.

Dobra dela ne naredijo moža dobrega, temveč dober mož opravlja dobra dela. Hudobna dela ne naredijo moža hudobnega, temveč hudoben mož opravlja hudobna del. Tako mora vedno biti bitje dobro ali biti oseba dobra pred vsemi dobrimi deli in dobra dela potem izhajajo iz dobre osebe. (Luther 1983, 29)

Luther jemlje vero res zelo resno kot stik z Bogom, kot milost, kot učinek Božje dejavnosti, ki človeka opravičuje in mu daje posebno moč, da živi iz vere ali opravlja dobra dela, kakršna mu vera narekuje in omogoča.

Tako, glej, izvirata iz vere ljubezen in veselje v Gospodu, iz ljubezni pa vedra, vesela in svobodna misel, da človek služi bližnjemu brez ozira na hvaležnost ali nehvaležnost, hvalo ali grajo, dobiček ali izgubo. (Luther 1983, 10)

In v tem je sproščenost, je svoboda kristjana. Luther potem poveže svetopisemsko svobodo s služenjem. Zato postavi znano načelo (str. 9):

Kristjan je povsem svoboden gospodar nad vsem in ni nikomur podložen. Kristjan je vdan služabnik in vsakemu podložen.

Ker kristjanova svoboda izvira v resnici iz njegove vere, ki včlenjuje ljubezen in ponižnost kot sestavnici novega življenja v Jezusu Kristusu in po njem, je razumljivo, da je krščanska svoboda hkrati ljubezenska služba, da je služenje, da je hkrati tudi gospodovanje in vdana služba.

Te Luthrove misli so pomembne za duhovno življenje sploh, posebno pa še za pravilno razumevanje krščanske morale. Ne gre za spolnjevanje nekih predpisov ali zakonov, ki naj bi ga kristjan jemal nase kot breme, temveč gre za pripravljenost, da se da voditi Božjemu Duhu, da se odpre Bogu in tako pusti ljubezni prosto pot in možnost delovanja.



Človek je namreč tem bolj svoboden, čim bolj se odpre svoji presežni razsežnosti, čim bolj se odpre Bogu, kajti tako mu je dana možnost resnične izbire, gospostva nad seboj in sproščenosti. Hkrati pa se to pravi, da se človek odpre za »zakon« ali »postavo« ljubezni, ki pa v resnici ni zakon niti postava, temveč svobodno odločanje, za katero nas je oprostil Kristus, kakor pravi apostol Pavel (prim. Gal 5). Vsekakor so te Luthrove misli povsem svetopisemsko utemeljene, saj beremo v Pavlovih pismih tudi besede: »Kjer pa je Duh Gospodov, tam je svoboda.« (2 Kor 3,17) In tako je tudi duhovnost, ki jo nakazujejo te misli, res svetopisemska, duhovnost resnice, ki osvobaja, kakor pravi Kristus (Jn 8,31):

Če boste v mojem nauku vztrajali, boste zares moji učenci: spoznali boste resnico in resnica vas bo osvobodila.

Morala pa, ki jo utemeljujejo iste osnove, nima več nič skupnega z juridizmom, temveč je res evangeljska morala, ki sloni na veri v Jezusa Kristusa in pomeni hojo za Kristusom, svobodo v Kristusu, poslušnost Duhu, ki je človeku dan »tisto uro«, ko se odloča. Ti pogledi danes določujejo tudi katoliški moralni nauk.

Ob tem razmišljanju bi se zopet lahko ustavili pri marsikateri misli, ki jo najdemo v dokumentih drugega vatikanskega cerkvenega zbora in ki potrjuje Luthrova spoznanja. Predvsem pa se moramo nehote spomniti nasprotnih pogledov, ki so se dolgo časa uveljavljali v Cerkvi in jih je pisatelj Dostojevski naslikal v *Velikem inkvizitorju*. Ob podobi velikega inkvizitorja še bolj spoznamo pomen Luthrovih nazorov o svobodi krščanskega človeka. Žal je seveda res, da Luther iz različnih razlogov ni bil in ni mogel biti dosleden v tem svojem spoznanju in presojanju ravnanja, ki je iz njega sledilo. Münzerjev primer je že sam zgovorna priča za to. A rekli bi lahko, da se plamen, ki je zagorel po Luthrovi zaslugi, naj je on to hotel ali ne, kljub temu ni dal več pogasiti. Osvobajajoča prizadevanja in gibanja v zgodovini so se po Luthru navdihovala tudi iz njegovega poudarjanja krščanske svobode.

Nedvomno je tedaj, da ima Luther velike zasluge za to, da se je kljub toliko oviram naposled le uveljavila svobodna človekova misel in je premagala vse poskuse, ki so jo znova in znova hoteli zatreti. Njegovo po-

udarjanje krščanske svobode je prispevalo svoj delež tudi k vedno večji zrelosti vernikov in k zavesti njihove odgovornosti za Cerkev celo v katoliških vrstah. Zrelost pa pomeni rast, razvoj, življenje. Zrelost pomeni zmago avtoritete resnice nad resnico avtoritete. Zrelost pomeni humanizem, ki ga je tedaj Luther pospeševal, čeprav je zaradi svoje preroške odločnosti in zavzetosti za prenovo Cerkve, za zmago čistega evangelija ponovno prišel v spor s takratnimi humanisti. Svoboda, ki jo je Luther oznanjal, je bila velik dar krščanstvu in človeštvu nasploh.

### *Demokratična Cerkev*

Luther se je v svojem prizadevanju za reformo Cerkve kot institucije naslanjal predvsem na *Sveto pismo*. Zato cerkvene institucije ni odklanjal, pa če je bil še tako razočaran nad rimsko Cerkvijo. Hotel je preprosto tej Cerkvi vtisniti tisto podobo, ki naj bi ustrezala evangeliju. Hotel je za takšno reformo pridobiti tiste, ki jih je imel za posebej odgovorne za Cerkev. Ker pa njegovo prizadevanje ni našlo odmeva, je tem ostreje nastopal zoper nepravilnosti v življenju Cerkve in hkrati kazal na novo podobo, ki naj bi jo dobila.

Luther je razlikoval med zunanjeinstitucionalno Cerkvijo in njeno globljo vsebino ali razsežnostjo. Govoril je tudi o »duhovnem notranjem krščanstvu« in »telesnem zunanjem krščanstvu« (Pesch 1982, 207, op. FKV). Pozneje je poudarjal predvsem skrivnostno naravo Cerkve. Zato je po njegovem prepričanju nemogoče ugotoviti, kdo v resnici po Božji sodbi pripada Cerkvi. Cerkev »je v mesu in se v mesu razodeva, a vendar ni meso; je v svetu in jo je v svetu mogoče zaznati, a vendar ni svet« (Pesch 1982, 208, op. FKV).

Nikakor pa Luther ni priznaval samo skrite, notranje Cerkve, temveč je želel samo, da bi ta razsežnost Cerkve bila čim bolj navzoča in bi se čim bolj uveljavila v vidni, zunanji Cerkvi, da ta ne bi bila kriva Cerkev. Hotel je tedaj doseči, da se institucija ne bi uveljavljala na račun označevanja Božje besede in resnične, prave vere.

Kratko je Luther opredelil Cerkev kot »skupnost takšnih ljudi, ki so kristjani in sveti«, kot »krščansko sveto ljudstvo, ki veruje v Kristusa«. (Pesch 1982, 209) Poudarek je na ljudstvu, zato je izključeno »pirami-

dalno« razumevanje Cerkve, ki pozna predvsem papeža, škofe in duhovnike, kadar je govor o Cerkvi. Ljudstvo, verniki ali laiki so namreč v skladu s takšnim piramidalnim razumevanjem Cerkve le njeni pasivni člani, ki morajo samo poslušati vodstvo in se mu dati v vsakem pogledu voditi, učiti.

Razumljivo je, da potem Luther posebej govori o splošnem duhovništvu, ki so ga po krstu deležni vsi verniki. Čeprav pa je tako vsak vernik sam po sebi usposobljen za službo besede in zakramenta v Cerkvi, so vendar zaradi reda za opravljanje te službe potrebni posebni služabniki, ki to postanejo po pozivu cerkvene občine in »ordinaciji«.

Iz povedanega sledi, da je Cerkev, kakršno si želi Luther, predvsem bratska skupnost, kakršna je bila v začetku, kakršno nam slikajo Apostolska dela. Sicer pa je Kristus sam nakazal, kakšna predvsem naj bo njegova Cerkev. Apostolom je namreč govoril takole (Mt 23,8–10):

Vi se pa ne dajte klicati z imenom »rabbi«, zakaj eden je vaš Učenik, vi vsi ste pa bratje. Tudi ne kličite nikogar na zemlji »očeta«, zakaj eden je vaš Oče, tisti, ki je v nebesih. Tudi se ne imenujte vodnik, zakaj eden je vaš vodnik, Kristus.

In tako bi smeli upravičeno reči, da gre za demokratično urejeno cerkveno institucijo, ki naj bi bila čim bolj Kristusova, ne pa čim bolj »cerkvena«.

Čeprav je v katoliški Cerkvi na drugem vatikanskem cerkvenem zboru nekoliko prišlo do premikov v isti smeri, najbrž vseeno govor o Cerkvi kot »zakramentu« ni približal katoliškega pojmovanja Cerkve Luthrovemu. Razen tega tudi ne smemo pozabiti učenja prvega vatikanskega cerkvenega zbora, ki je še posebej poudaril Cerkev kot vidno in popolno družbo, kot institucijo, česar drugi vatikanski cerkveni zbor ni preklical. Tukaj se v resnici srečujeta dva pogleda, dve drži: medtem ko Luther hoče, da bi bila Cerkev, kar se tiče njenih struktur, čim bolj preprosta, »strukturalno uboga«, hoče biti katoliška Cerkev tudi strukturalno čim popolnejša in vsestransko urejena skupnost (Maron 1982, 60). Zato pa imamo v katoliški Cerkvi še vedno opraviti s trdno hierar-

hično zgradbo Cerkve in se pravice vernikov v njej večkrat le s težavo uveljavljajo.

Luthrovo razumevanje Cerkve je izziv za krščanstvo sploh, posebno še za vzhodno – pravoslavno Cerkev in za katoliško Cerkev. Tega izziva se kljub vsemu ne da prezreti, in tako Luthrove pobude tudi v tem pogledu niso ostale brez odmeva v teh Cerkvah. Sicer pa prav tako splošen razvoj človeštva in človeške misli vedno bolj onemogoča avtoritarnost v Cerkvi, ki ji je njena hierarhična zgradba sama po sebi naklonjena. Ker takšen razvoj pomeni hkrati približevanje evangeliju, lahko tem bolj cenimo Luthrovo preroško spoznanje in prizadevanje.

Luthrova »demokratska podoba« Cerkve pa je nedvomno vplivala na razvoj človeške družbe sploh, čeprav je v začetku naletela na nerazumevanje in je niti Luther ni upal dosledno zagovarjati, še manj pa pospeševati zmago demokratičnega duha v svetni družbi. Toda »ogenj je bil vržen na zemljo« tudi v tem primeru, čeprav se njegove posledice niti malo niso takoj pokazale v vsem obsegu.

### *Sklepna beseda*

S treh strani smo si ogledali podobo reformatorja Martina Luthra, kakršna odseva iz njegove reformatorske misli. Osebna vera, krščanska svoboda in bratstvo ali demokratičnost cerkvene skupnosti so sestavnice Luthrovih teoloških pogledov, ki so bile pomembne za njegove reformatorske cilje, ki so se uveljavile v protestantizmu in so sčasoma postale last krščanskih skupnosti ter Cerkev sploh. Zato danes po toliko stoletjih tudi katoliška Cerkev zna ceniti Luthrovo delo. Katoliški teologi in cerkveni pisatelji ne gledajo na Luthra več tako pristransko, kakor se je to dogajalo dolga stoletja. Vedno bolj se uveljavlja prepričanje, da mora tudi katoliška Cerkev biti za marsikaj hvaležna Luthru in njegovemu delu, čeprav ga je za časa življenja izobčila in ni našla razumevanja zanj, vsaj ne v tisti meri, kakor bi si zaslužil. Zelo počasi in večkrat prav sramežljivo je tudi uradna katoliška Cerkev sprejemala nekatera njegova spoznanja in spodbude, njegove navdihe in tako pripravljala pot današnji Luthrovi podobi v katoliških vrstah. Bolje je vsekakor, da je do te spremembe prišlo, četudi pozno, kakor če bi ne prišlo nikdar. Velike

zasluge za to ima nedvomno drugi vatikanski cerkveni zbor, čeprav se je razvoj v isti smeri začel že prej in bi lahko imenovali marsikaterega teologa ali cerkvenega pisatelja, ki si je prizadeval za resničen, pristen duhovni lik velikega reformatorja.

Ekumensko gibanje je nedvomno veliko storilo tudi za pozitivne poglede na Luthra in njegovo delo, za njegovo pravično vrednotenje. Zato so razumljive besede njegovega voditelja v katoliški Cerkvi kardinala Willebrandsa (v Fuchs 1982, 63):

Kdo bi mogel danes tajiti, da je bil Luther globoko religiozna osebnost, da je iskreno in vdano raziskoval evangelijsko sporočilo? Kdo bi mogel zanikati, da je ohranil pomemben zaklad stare katoliške vere, čeprav je nadlegoval rimskokatoliško Cerkev in Apostolski sedež?

Reformacija je vsekakor tudi katoliška zadeva, saj je tudi katoliška Cerkev odgovorna za vse, kar se je zgodilo, ne da bi Luther to hotel, in je prav tako izzvala njegov upravičen nastop.

Rekli bi lahko, da je katoliška Cerkev sedaj tudi poklicana k spravi z Luthrom, se pravi, da je njena dolžnost sprejeti bogastvo Luthrove teološke misli in njene posledice, kolikor jih zahtevajo danes tudi znamenja časa. Sem spada med drugim vse tisto, kar se danes prebujajo v cerkveni bazi, v različnih skupinah, in nakazuje novo prihodnost resnično angažirane Cerkve.

Luther ima še po 500 letih katoliškemu teologu veliko povedati, če mu ta le brez predsodkov prisluhne.

## LITERATURA

- BR = Drugi vatikanski koncil (1962–1965). 1966. *Dogmatična konstitucija o Božjem razodetju: slovenski prevod*. Ljubljana: Nadškofijski ordinariat.
- Fuchs, H. Ottmar. 1982. »Zum Lutherbild in der neueren römisch-katholischen Theologie.« V *Martin Luther: Beitrag der CDU zum 500. Geburtstag des Reformators*. Bonn: CDU.
- Heer, Friedrich. 1965. *Europäische Geistesgeschichte*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Hirsch, Emanuel. 1964. *Hilfsbuch zum Studium der Dogmatik*. Berlin: Walter de Gruyter.

- Luther, Martin. 1983. *Die reformatorische Grundschriften 4: Die Freiheit eines Christen*. München: DTV.
- Maron, Gottfried. 1982. *Das katholische Lutherbild der Gegenwart*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Pesch, Hans Otto. 1982. *Hinführung zu Luther*. Mainz: Grünewald.
- Zahrnt, Heinz. 1977. *Warum ich glaube: Meine Sache mit Gott*. München: Piper.

## SOLOVJOV O POMENU PROTESTANTIZMA

PETER KOVAČIČ PERŠIN

Vladimirja Sergejeviča Solovjova (1853–1900) štejejo za enega ključnih utemeljiteljev ruske filozofije. Značilnost njegove filozofije je, da izhaja iz osebnega izkustva in posega tako na teološko kot tudi na družboslovno področje. V tem pogledu je predhodnik personalizma kot posebne filozofske smeri, ki jo je v ruskem intelektualnem prostoru razvil nadaljevalec njegove filozofije Nikolaj Berdjajev. Ta pa je močno vplival na francoskega personalista Emmanuela Monierja in po njem na Edvarda Kocbeka.

Solovjov se je rodil v Moskvi v aristokratski družini izobražencev. Oče ji bil profesor na moskovski univerzi, njegov ded po očetu pa pravoslavni duhovnik, ki je Vladimirja še kot otroka v cerkvi posvetil za duhovno življenje. Mati je imela judovske korenine in je bila v sorodstvu z Romanovimi. Tako je bil vzgojen v intelektualnem in poduhovljeno vernem okolju, a tolerantnem do različnih religioznih praks. V najstniških letih je izgubil vero. Navzel se je modne nihilistične in materialistične ideologije. Že v mladosti je ob študiju zgodovine in naravoslovja prebral temeljna dela zahodne filozofije. Iz filozofije je diplomiral s tezo *Kriza zahodne filozofije. Proti pozitivizmu*. Ta usmeritev je določila glavno smer njegove filozofije. Filozofske razglede je nato izpopolnjeval v Londonu, kjer se je posvetil tudi študiju mistike in gnostične misli. Tu je doživel svoje spreobrnjenje. Nato je odšel v Egipt, kjer je doživel mistično srečanje s Sofijo, Božjo modrostjo. Po vrnitvi v Rusijo leta 1878 je v Peterburgu imel znamenita predavanja o Bogočloveštvu (*Čtenija o bogočlovečestve*), ki veljajo za njegovo najpomembnejše delo. Po doktoratu s tezo *Kriza abstraktnih načel* je predaval na univerzi, dokler mu carska oblast ni prepovedala, ker je nasprotoval usmrtni atentatorjev na

carja Aleksandra II. Nato se je osredotočil na študij duhovnih vprašanj in napisal znamenite spise: *Duhovne osnove življenja (Duhovnija osnovi žizni)*, *Smisel ljubezni (Smysl Ljubvi)*, *Opravičenje dobrega (Opravdanije dobra)*, *Trije dialogi in pripoved o Antikristu (Tri razgovora)*. Pisal je tudi o vprašanjih estetike in o lirični poeziji.

Poudariti velja, da ga je intelektualni, duhovni in družbeno angažirani razvoj privedel do ideje ekumenizma, ki je postala ena njegovih osrednjih preokupacij. Je prvi veliki ekumenist v ruskem pravoslavlju, kar ga je osamilo v pravoslavnem okolju. Za razliko od takratnega katoliškega ekumenizma je zavračal idejo prozelitizma in zagovarjal enotnost krščanskih cerkva ob njihovi avtonomnosti in različnosti. Solovjov je edinstvo kristjanov pojmoval v duhovnem smislu kot edinost v Kristusu, kar vključuje različne konfesionalne prakse. Za katoliško teologijo je postal zanimiv zaradi naklonjenega odnosa do instituta papeštva. Vendar je nanj iz praktičnih razlogov gledal kot na moralno avtoriteto in simbol enotnega krščanstva, ne pa kot na vrhovno oblast enotne Cerkve. Ti nazori so ga zbližali z đakovskim škofom Josipom Jurajem Strossmayerjem, ki je bil velik pobudnik ekumenskega gibanja na Hrvaškem. Solovjovu je v Zagrebu izdal spis *Zgodovina in prihodnost teokracije (Istorija i buduščnost teokratii)*. Na 1. vaticanskem koncilu (1870) je Strossmayer prav iz ekumenskih razlogov nasprotoval razglasitvi dogme o papeški nezmotljivosti. Temu je iz istih razlogov nasprotoval tudi koprsko-tržaški škof, Slovenec, Jernej Legat.

\*

Solovjov je o pomenu protestantizma govoril v svojem drugem predavanju o Bogočloveštvu. V teh predavanjih, ki jih je imel v peterburškem Muzeju uporabnih znanosti od januarja 1878 do marca 1881, je govoril o sekularizmu kot civilizacijskem pojavu in njegovih posledicah. Izhajal je iz kritike evropske filozofije pozitivizma in racionalizma ter iskal odgovor na njeno nezadostnost. Pojav sekularizacije, ki je povzročala globoke duhovne spremembe v Evropi in tudi v Rusiji, je označil



za temeljno značilnost novoveške civilizacije in ga prepoznal kot enega ključnih pojavov, ki bodo določali nadaljnji zgodovinski potek:

Težnja po organizaciji človeštva zunaj brezpogojne religiozne sfere, težnja po tem, da bi se utrdili in uveljavili na področju časnih, minljivih interesov, je značilna za sodobno civilizacijo. Najdosledneje, najbolj zavestno in popolno se ta težnja izraža v dveh sodobnih tvorbah: prva – socializem – je vezana predvsem na praktične interese družbenega življenja, druga – pozitivizem – pa stavi na teoretično plat znanstvene vednosti. Socializem in pozitivizem religije neposredno ne zavračata niti ne sprejemata, želita le zavzeti prazno mesto, ki ga je religija pustila v življenju in vednosti sodobnega omikanega človeštva. In prav s tega vidika ju moramo presojati. (Solovjov 2019,13)<sup>1</sup>

Njegova kritika ključnih pojavov sekularizma ni ideološka. Ne zavrača naštetih pojavov, pač pa skuša razumeti vzroke za njuno uveljavitev in analizira njuno nepopolnost. V tem se bistveno razlikuje od sočasnih in tudi še današnjih ideoloških konfrontacij in njihovih politik, ki so in še povzročajo radikalne konflikte ter borbo med ideologijami, ki obvladujejo domala vse svetovne družbe. Na to dejstvo velja opozoriti, ker nam pojasnjuje tudi naš stoletni razkol in poskus njegovega presežanja, ki ga je na Slovenskem skušala uveljaviti filozofija personalizma (in politika krščanskega socializma), ki je razumela zgodovinsko nujo uveljavitve socializma. To njeno stališče izvira iz filozofije Solovjova.

Solovjovov pogled na protestantizem lahko v celoti razumemo, če osvetlimo imenovana pojava sekularizma. O zgodovinskem pojavu socializma razmišlja takole (2019,13–14):

Socializem je zgodovinsko upravičen predvsem kot neizogibna posledica, kot zadnja beseda zahodnega zgodovinskega razvoja. Francoska revolucija, ki je jasno določila temeljni značaj zahodne civilizacije kot zunaj religiozne civilizacije oziroma kot poskus, da bi zgradili stavbo vesoljne kulture in organizirali človeštvo na zgolj posvetnih, zunanjih načeh-

1 Vsi navedki so vzeti iz: Vladimir Solovjov, *Izbrani filozofski spisi* (Ljubljana: KUD Logos, 2019).

lih, francoska revolucija je, pravim, kot temelj družabne ureditve namesto prejšnje Božje postave razglasila človekove pravice. Človekove pravice lahko omejimo na dve osrednji: na svobodo in enakost, ki se morata zediniti/spraviti v bratstvu. Velika revolucija je razglasila svobodo, enakost in bratstvo. Razglasila, ne pa uresničila. Te tri besede so ostale prazne. Socializem je poskus dejanskega uresničenja teh treh načel. Revolucija je uvedla državljansko svobodo. Toda zaradi dejanske družbene neenakosti osvoboditev od enega gospodujočega razreda pomeni podreditev drugemu. Ob last monarhije in fevdalcev se je umaknila oblasti kapitala in buržoazije. Sama svoboda narodni večini ne daje nič, če ni enakosti. Revolucija pa je razglasila tudi enakost. Toda na našem svetu, ki temelji na boju, na neomejenem tekmovanju med posamezniki, ni enakost pravic nič brez enakosti moči. Načelo enakosti, enakopravnosti dejansko velja le za tiste, ki imajo v konkretnem zgodovinskem trenutku tudi moč. Toda zgodovinska moč prehaja iz enih rok v druge. In kakor je sedanji vodilni razred, buržoazija, načelo enakosti izkoristil v svoj prid, ker je imel v danem zgodovinskem trenutku moč, si siromašni razred, proletariat, seveda prizadeva, da bi načelo enakosti izkoristil v svoj prid, takoj ko bo moč v njegovih rokah.

Družbena ureditev mora imeti pozitivni temelj. Ta temelj ima bodisi nadnaravni in nadčloveški značaj bodisi je del pogojne sfere dane človeške narave; družba se opira ali na Božjo voljo ali na voljo ljudstva, na narodno voljo. Te dileme ne moremo izpodbijati s trditvijo, da družbeno ureditev lahko določa moč državne oblasti oziroma vlade, kajti tudi ta se na nekaj opira: ali na Božjo voljo ali pa na voljo ljudstva. Prvi člen tega vprašanja je zavrgla zahodna civilizacija; francoska revolucija je odločno odklonila tradicionalna načela in odločno postavila demokratično načelo, po katerem družbena ureditev temelji na volji ljudstva.

Ko Solovjov analizira družbene razmere porajajočega se kapitalizma, pride do razvidnosti dejanskega stanja zahodne demokracije, ki traja še danes: »Narod je sam svoj vladar samo *de iure, de facto* pa ima vrhovno oblast njegov neznatni del – bogata buržoazija, kapitalisti.« (Solovjov 2019,15) Kapital je danes temelj družbene moči. »Svoboda in enakopravnost sta za večino le abstraktni možnosti.« (str. 15) Zato pride do utemeljenega sklepa: »Potemtakem je prizadevanje socializma za enakost, kar

zadeva gmotno blaginjo, torej prizadevanje, da bi gmotna blaginja prešla iz rok manjšine v roke narodne večine popolnoma naravno in zakonito, še zlasti z vidika načel, ki jih je razglasila francoska revolucija in ki so temelj vse sodobne civilizacije. Socializem je v tem smislu zgodovinsko upravičen in bo na Zahodu v bližnji prihodnosti prišel na svoj račun. Toda socializem noče biti le zgodovinska sila in imeti le pogojno upravičenost – socializem hoče biti višja npravstvena moč, prisvaja si pravico do udejanjanja brezpogojne pravičnosti (правда) v družbeni ureditvi. In prav tu neizogibno in usodno prihaja v protislovje sam s seboj in njegova zgrešenost postaja očitna.« (str. 15–16) Namreč, težnja po gmotni blaginji je za vsakega nekaj naravnega in nujnega, prav tako potreba po pravični razdelitvi dobrin, ugotavlja Solovjov in sklepa (str. 17):

Socializem ima vsekakor prav, da se upira sedanji socialni krivičnosti. Toda od kod izvira ta krivičnost? Nedvomno od tod, da družbena ureditev temelji na sebičnosti posameznikov, od koder izvirajo njihova tekmovalnost, boj, sovraštvo in vse družbeno zlo. Če pa je izvir socialne krivičnosti v sebičnosti, mora biti socialna pravičnost zasnovana na nečem, kar temu nasprotuje, se pravi na načelu samoodpovedi ali ljubezni.

Ta točna, a zgoščena analiza razkriva bistvoglednost Solovjovega mišljenja. Čeprav v socializmu vidi pozitiven družbeni razvoj glede na socialno in gospodarsko preureditev družbe, pa tudi jasno opozori na bistveno nemožnost za njegov uspeh, na njegovo notranje protislovje. In dejansko se je kot totalitaren revolucionarni projekt zgodovinsko uveljavljal z nasiljem. Kot tak je izkazoval vse značilnosti religije, kar Solovjov vidi v njegovi volji, da se »udejanji kot brezpogojna resnica«. Brezpogojna resnica je možna samo v območju religiozne totalitete, njen temelj je vera, ki pa v sekularni družbi in ob njenih nazorih ne more biti kriterij preverjanja ustreznosti delovanja družbe. Socializem kot sekularno gibanje za družbeno preobrazbo kot tak nima moralnih vzvodov, da bi ideal pravične družbe tudi udejanjil. Pravičnost ni kategorija družbenega reda, pač pa duhovno-moralne drže posameznika.

Danes je jasno, da vsaka družbena teorija in praksa, ki sta utemeljeni na kvazireligiozni totaliteti in ne na duhovno-moralni drži, vodita v

družbeno nasilje, ki ga totaliteta terja, da bi uresničila zadani projekt. Zato tudi nujno doživita propad na ruševinah družbenega sistema, ki ga skušata zgraditi, in na truplih svojih žrtev. Religiozna totaliteta išče svoje absolutno poročstvo v eshatologiji dokončne dopolnitve v območju metafizike, ki ni svet racionalnega izkustva, ampak predmet vere. In če religiozna institucija svoj cilj eshatološke uresničitve postavlja v svet materialne zgodovinskosti, zapade v enako totalitarno nasilje do človeka kot druge totalitarne ideologije. Vera je duhovna kategorija, ki je drža osebe. Če torej hoče verska skupnost, ki je to le, dokler ostaja občestvo v duhu združenih članov, graditi Božje kraljestvo na zemlji, se pravi v zgodovini, z metodami svetne družbe, torej s politično in z gospodarsko močjo, postane institucija nasilja nad človekom in doživlja svoj propad kot občestvo vernikov.

Solovjov naglaša, da si socializem religiozno veljavo skuša prisvojiti s tem, ker hoče zasledovati cilje krščanske morale z nekrščanskimi metodami: »Socializem včasih kaže namero po udejanjanju krščanske morale. V zvezi s tem je nekdo duhovito pripomnil, da je med krščanstvom in socializmom v tem oziru samo ta mala razlika, da krščanstvo zahteva, da razdamo svoje, socializem pa zahteva, da vzamemo tuje [...].« (str. 17) Dejansko pa kot materialističen nazor nima notranjega naboja za nesebično delo, ampak se uveljavlja kot volja do moči, kot absolutna oblast. S tem pa zgreši oziroma zapravi svoj zgodovinski cilj. Etična drža namreč v človeku ni utemeljena materialistično, ampak duhovno.

Ideja socializma kot boja za družbo solidarnosti med ljudmi, njihove enakosti in svobode ne more biti utemeljena na etičnem relativizmu, ki opravičuje nasilje nad človekom in privilegira le svoje privržence. Kot revolucionarna praksa pa pozna in prizna le lastne interese. Svoj cilj hoče doseči takoj, zato brez nasilja ne more uveljaviti brezrazredne družbe, ki je po naravi svoje totalitete kvazireligiozen projekt. Prav na to dejstvo opozarja Solovjov. Danes je jasno, da je socializem kot družbeni projekt mogoč samo kot utopična vizija, ki jo je možno izgrajevati le kot permanentno družbeno reformo, ki pa mora temeljiti na etiki odgovornosti vsakega posameznika. Etika brezpogojne odgovornosti pa pri konkretnem človeku ne deluje, če ni metafizično utemeljena, če je ta

zavezan samo pragmatičnim interesom, ki so utemeljeni na sebičnosti. V tem smislu Solovjov poudarja, da mora imeti socializem, če hoče uresničiti svojo vizijo pravične družbene ureditve, religiozno utemeljitev. Iz tega njegovega stališča izhaja teorija krščanskega socializma. Kot družbeno teorijo ga je pri nas domislil Andrej Gosar, kot prakso pa so ga skušali udejanjiti krščanski socialisti, tudi s teoretičnim premislekom o revolucionarni etiki predvsem Edvard Kocbek. Zgodovinska usoda njihovega projekta, ki je lahko zaživela le v sodelovanju s komunističnim revolucionarnim projektom, pa je znana.

Te dileme je Solovjov dogledal že desetletja pred oktobrsko revolucijo (str. 19–20):

Socializem s svojo zahtevo po družbeni resnici in z nezmožnostjo, da bi to resnico udejanjil na končnem naravnem temelju, logično vodi do priznanja nujnosti religije. [...] Socializmu ne moremo odreči legitimne želje po realizaciji npravstvenega načela, po tem, da bi ta načela vpeljal na mejna področja življenja, v materialne in ekonomske odnose. A za to, da bi človek lahko udejanjil resnico v nižjih sferah življenja, mora ta resnica najprej obstajati sama, neodvisno od človeka, tako kot mora imeti resnica najprej svojo lastno resničnost in šele nato lahko postane dejstvo za človeka. [...] Toda ta brezpogojna resničnost je sama po sebi dostopna le neposrednemu dožemanju, notranjemu razodetju, kar pomeni, da je predmet religiozne vednosti. Toda socializem kot pozitivizem, če dosledno razvijamo njuna načela, vodita k zahtevi po religioznem načelu v življenju in vednosti.

Solovjov to govori s stališča deideologizirane religije. Iz žive vere osebne izkustva, ki je duhovne narave. Zato je tudi do zgodovinskega udejanjanja krščanstva kritičen. Iz spoznanja in izkušnje osebne vere pride do sklepa, da sta utopičen projekt družbe socialne pravičnosti in življenje iz osebne vere možna le na platformi udejanjene vere »Bogočloveštva«, kakor on poimenuje izvorno krščansko vero. Na ravni te duhovne strukture se socializem kaže kot možnost in perspektiva, toda v stvarnosti zgodovinskega dogajanja ostaja le utopija, ki je lahko vzpodbuda in gibalo nenehne družbene reforme. Kot totalen zgodovinski projekt je utopija. Do tega spoznanja pa so izkustveno prišli šele

krščanski socialisti, ki so se revolucije udeležili. Usoda Berdjajeva, ki se je udeležil oktobrske revolucije, je podobna usodi Edvarda Kocbeka. Oba sta izkusila bestialnost revolucije in utopičnost njene ideologije, ker ni bila utemeljena na duhovno-moralni drži človeka. Le na tej osnovi osebne vere in moralne odgovornosti bi bil socializem kot zgodovinski projekt možen. A zaradi prepričanja, da je mogoča simbioza socializma in izvornega krščanstva, je Kocbek kljub izkušnji revolucionarnega zla ohranil upanje, da je socialna preobrazba družbe – socializem – mogoča na temelju krščanskega etosa. Iz enakega upanja je zraslo tudi gibanje teologije osvoboditve v Latinski Ameriki. Navdih je tej smeri krščanskega socializma dal Solovjov s svojim prepričanjem v to simbiozo, ki ga je formuliral v izjavi (str. 34):

Stara tradicionalna religija izhaja iz vere v Boga, a te vere ne izpelje do konca. Sedanja zunajreligiozna civilizacija izhaja iz vere v človeka, a je prav tako nedosledna – svoje vere ne izpelje do konca. Če ti dve veri – vero v Boga in vero v človeka – dosledno izpeljemo in do konca udejanjimo, se stakneta v edini popolni in celostni resnici Bogočloveštva.<sup>2</sup>

\*

Na osnovi te analize Solovjov odpira bistven vidik svojega pogleda na religijo in s tem na sekularizem kot umanjkanje religiozne zavesti in drže sodobnega človeka (str. 20): »Religija je zedinjenje človeka in sveta z brezpogojnim in celostnim Prapočelom. To Počelo kot celostno in vseobsegajoče ničesar ne izključuje, zato tudi resnično zedinjenje z njim, resnična religija ne more izključevati ali zatirati ali si nasilno podrejati prav nobene prvine, nobene žive moči v človeku in njegovem svetu.«

- 2 Edvard Kocbek je to idejo izrazil s teološko govorico nauka o inkarnaciji (nauka o učlovečenju Boga): »Osrednji krščanski dogodek je inkarnacija [...]. Osrednji krščanski dogodek se torej sam iz sebe upira sleherni dematerializaciji in begu v ne-dejavnost [...]. Kdor je resnično religiozen, bo z neustavljivo silo težil v inkarnacijo svoje vere. Hotel bo utelesiti vero v vsem svojem življenju [...].« Edvard Kocbek, *Tovarišija* (Maribor: Obzorja, 1967), 69.

Solovjov jasno razmeji med religijo kot osebno vero od pripadnosti konfesionalni ideologiji in instituciji. Le »s tega stališča se religiozno načelo kaže kot edino dejansko uresničenje svobode, enakosti in bratstva« (str. 21).

Rekel sem, da mora biti o smislu religiozne ideje zedinjenje posameznih bitij ter zasebnih načel in moči z brezpogojnim Počelom svobodno; to se pravi, da morajo posamezna bitja in zasebna načela sama od sebe ali po svoji volji priti k zedinjenju ali brezpogojnemu soglasju, sama se morajo odpovedati svoji izključujočnosti, samouveljavljanju ali sebičnosti. Pot k odrešitvi, k uresničenju resnične enakosti, svobode in bratstva vodi skozi samozanikanje. A samozanikanje zahteva najprej samouveljavitev: da se svoji izključujoči volji lahko zares odpovem, jo moram najprej imeti; da se zasebna načela in moč svobodno zedinijo z brezpogojnim Počelom, se morajo od njega najprej ločiti, *vztrajati pri svojem*, si prizadevati za izključujoče gospostvo in brezpogojno veljavo. Kajti le resnično izkustvo, le to, da doživimo protislovje, da izkusimo izvorno zgrešenost samouveljavljanja, lahko vodi k prostovoljni odpovedi njemu samemu ter k zavestni in svobodni zahtevi po zedinjenju z brezpogojnim Počelom. Od tod je razviden veliki smisel negativnega zahodnega razvoja, veliko poslanstvo zahodne civilizacije.

Potreben je torej obrat, ki se sprva izraža v prevladujočem pesimizmu, ki je zajel zahodnega človeka, ugotavlja Solovjov. Napoveduje, da bo korenit obrat v sistemu vrednot nastopil šele po polomu socialističnega projekta (str. 23):

Korenit obrat, velika kriza v zavesti zahodnega človeka se je že začela. Očiten dokaz tega sta razvoj in uspeh pesimizma. [...] Ta pesimizem, obrat k samozanikanju se za zdaj izraža le v teoriji, v filozofskem sistemu,<sup>3</sup> a predvidevamo lahko, da bo kmalu, in sicer prav takrat, ko bo na Zahodu zmagala socialna revolucija in bo sama sprevidela jalovost svoje zmage, svojo lastno zgrešenost in nezmožnost, da bi zgradila harmonično in

3 Solovjov je to pisal konec 19. stol. pod vtisom filozofije Schopenhauerja in Hartmanna, a predvidel tudi sedanji čas, ko zahodnega človeka množično obvladuje nihilizem.

pravično družbeno ureditev, da bi uveljavila pravičnost na podlagi minljive biti, ko se bo torej zahodno človeštvo iz svoje lastne izkušnje, iz same zgodovinske resničnosti prepričalo, da je samouveljavljanje volje, pa naj bo to kakršnokoli že, izvor zla in trpljenja, da bo torej takrat pesimizem kot obrat k samozanikanju prešel iz teorije v življenje in bo zahodno človeštvo pripravljeno sprejeti religiozno načelo, pozitivno razodetje resnične religije.

A po zakonu delitve zgodovinskega dela isti kulturni tip, isti narod ne more uresničiti dveh svetovnih idej, udejanjiti dveh zgodovinskih nalog. In če je bila naloga zahodne civilizacije, da s svojim svetovnim poslanstvom uresniči negativni prehod iz religiozne preteklosti v religiozno prihodnost, bo naloga, da začne religiozno prihodnost razvijati, pripadla drugi zgodovinski sili.

Ta vizija Solovjovu odpre uvid v dokončanje zahodne civilizacije v njenem zgodovinskem poslanstvu. Danes, ko najtreznejši kritični misleci Zahoda zaton naše civilizacije že opisujejo kot dejstvo, lahko pritrdimo njegovemu predvidevanju. Izhajajoč iz njegove filozofije pa se odpira vprašanje, kakšno možnost ima protestantizem pri oblikovanju nove religiozne prihodnosti. Krščanski socialni misli in akciji pa se zastavlja vprašanje, ali današnje krščanstvo zahodne civilizacije še premore duhovno moč za korenito reformo, ki bi dala idejno in duhovno podlago pravičnejši družbeni ureditvi. Še bistvenejše je vprašanje, ali lahko zahodno krščanstvo s svojimi teološkimi koncepti sploh zmore dati odgovor na osnovno in ključno vprašanje, kako pojmovati Boga kot stvarnika in odrešenika človeštva v obzorju nastajajoče nove, t. i. kozmične podobe sveta spričo dosedanje ontoteološke paradigme, ki še vedno prevladuje v teoloških učenjih. Dogmatične predstave ne morejo dati ustreznega odgovora porajajoči zavesti današnjega človeka. In, ali zahodno človeštvo še ima toliko vitalnosti, da bi podvig za novo civilizacijsko strukturo lahko vzniknil v našem okolju, ki je duhovno obubožano in etično razkrojeno. Pred korenitim obratom ni samo svetna družba, še pred večjim je krščanstvo, če se hoče inkorporirati v svet jutrišnje civilizacije kot njen duhovni temelj. Sicer bo to postala neka druga religiozno-duhovna platforma.



Kje Solovjov vidi poskus modernega uresničenja religioznega načela? O tem vprašanju je spregovoril v zvezi s protestantizmom v drugem predavanju, in sicer o njegovem civilizacijskem prispevku k razvoju novejške evropske zavesti. Protestantizem razume kot korak k novi civilizaciji. Če je »poslanstvo razvoja zahodne zunajreligiozne civilizacije to, da za človeštvo pomeni prehod iz religiozne preteklosti v religiozno prihodnost«, ima po njegovem mnenju tu vlogo reformirano krščanstvo. Namreč, religiozno preteklost Solovjov vidi v rimskem katolištvu, v njegovi »poglavitni neresnici«. Prepričan je, da ima katolištvo še vedno veljavo, dokler se ne bo udeležil prehod k celovitejši obliki krščanske religije.

Preteklost lahko izniči, dejansko in dokončno odpravi le načelo, ki bo dalo več, kot nam daje preteklost sama, ne pa votlo in nemočno zanikanje. Prav zato katolištvo še vedno vztraja in se trmasto bojuje proti družbenemu in intelektualnemu napredku – napredku, ki bo staro načelo usodno in nezadržno premagal šele takrat, ko bo prišel do pozitivnih sklepov, ko bo ustvaril temelje, na katerih bo mogoče zgraditi nov svet, ki ne bo le svobodnejši, temveč tudi duhovno bogatejši. (Solovjov 2019, 23)

V čem Solovjov vidi poglavitno neresnico katoliškega krščanstva? »Splošna ideja katolištva je predvsem to, da morajo biti vse svetne oblasti in načela, vse moči družbe in posamičnega človeka podrejene religioznemu načelu, da si mora Božje kraljestvo, ki ga na zemlji uteleša duhovna skupnost, Cerkev, podrediti kraljestvo tega sveta.« (str. 24) Solovjov pritrjuje dejstvu, ki izvira iz samega religioznega načela, ki najgloblje in najceloviteje določa strukturo osebe, namreč dejstvu, da

če je Cerkev v resnici Božje kraljestvo na zemlji, se ji morajo vse druge moči in oblasti podrediti, postati morajo njeno orodje. [...] Kraljestvo sveta mora biti podrejeno Božjemu kraljestvu, svetne moči družbe in človeka morajo biti podrejene duhovni moči. A kako razumeti to podrejenost in kako, s kakšnimi sredstvi se mora ta podrejenost udeležati? (str. 24–25)

Narava in način te podreditve morata očitno ustrezati tistemu brezpogojno božanskemu počelu, v imenu katerega se ta podreitev tudi udejanja. In ker je v krščanstvu Bog prepoznan kot ljubezen, razum in svobodni duh, to obenem že izključuje vsakršno suženjstvo in prisilo, vsakršno temno in slepo vero: podreitev svetnih načel božanskemu Počelu mora biti svobodna in se mora udejanjati z notranjo močjo podrejšjajočega se načela. [...] Duhovna skupnost (Cerkev) si mora podrediti svetno družbo, in sicer tako, da jo povzdigne k sebi, da jo poduhovi, da svetni element spremeni v svoje orodje in sredstvo – v svoje telo. Zunanja edinost je sam po sebi naravni izid tega procesa. V katolištvu pa zunanja edinost ni izid, ampak temelj in cilj obenem. A če je zunanja edinost cilj, je sredstvo lahko le eno – zunanja sila; katolištvo si jo prisvoji in se tako postavi ob bok zunanjim, se pravi svetnim silam. [...] Katolištvo kot višje načelo – načelo splošnega – zahteva, da se mu delno in posamično podredita, zahteva podreitev človekove osebnosti. [...] Njegovo dejansko gospostvo se kaže le še v nasilju in zatiranju, ki izziva nujen in upravičen protest osebnosti, v čemer je bistvo in tudi upravičenost *protestantizma*. (str. 26)

Ima sodobni protestantizem, ki izhaja iz svobode avtonomnega človeka in hkrati ohranja religiozno strukturo občestva, to je žive Cerkev, to moč? Gotovo ima boljše izhodišče kot rimski katolicizem ali bizantinsko pravoslavlje. Cerkveno strukturiran protestantizem je usvojil ekumensko zavest, da lahko nepristransko in odprto korespondira tako s katolištvom kot s pravoslavljem pa tudi z judovstvom, islamom in budizmom, in že v tem je njegova prednost. Predvsem pa ima prednost v duhovni osvoboditvi človeka. Če katolištvo zahteva, da se mu podredi človekova osebnost – in s tem izziva nujen in upravičen protest osebnosti –, je protestantizem odpravil gospostvo nad človekovo osebnostjo, dal je človeku zavest avtonomne osebe tudi v odnosu do Boga. V tem je njegova novost in civilizacijska prednost:

S protestantizmom se v zahodni civilizaciji začenja postopno osvobajanje človekove osebe, osvobajanje človekovega jaza od zgodovinske vezi, utemeljene na tradiciji, ki je združevala, a obenem tudi zasužnjevala ljudi v srednjem veku. Veliki smisel procesa, ki se je začel z religiozno reforma-

cijo, je v tem, da je osamil človekovo osebnost, jo prepustil sami sebi, da bi se lahko zavestno in svobodno usmerila k božanskemu Počelu, se z njim popolnoma zavestno in svobodno povezala.

Takšna vez ne bi bila mogoča, če bi bilo božansko Počelo za človeka nekaj čisto zunanjega, če ne bi bilo zakoreninjeno v sami človeški osebi; v takšnem primeru bi bil človek lahko božanskemu Počelu le suženjsko, usodno podrejen. Svobodna notranja vez med brezpogojnim božanskim Počelom in človeško osebo je mogoča le zato, ker ima sama človeška oseba brezpogojen pomen. Človeška oseba se lahko svobodno notranje zedini z božanskim Počelom le zato, ker je tudi sama v nekem smislu božanska, oziroma natančneje, ker je udeležena v Božanstvu. (str. 26–27)

A v čem je ta brezpogojnost, ta božanskost človeške osebe? Solovjov poudarja, da v možnosti. Zaveda se, da se

sodobni človek samega sebe zaveda kot notranje svobodnega, višjega od vsakršnega zunanjega, od sebe neodvisnega Počela, razglašča se za središče vsega, medtem ko je v resnici le neskončno majhna in izginjajoča točka na krožnici sveta. Sodobna zavest človeški osebi priznava božanske pravice, ne daje pa ji božanskih moči ne božanske vsebine: sodobni človek namreč tako v življenju kot v vednosti dopušča le omejeno pogojno stvarnost, stvarnost posamičnih dejstev in pojavov, in s tega vidika je tudi človek sam zgolj eno takšnih dejstev. [...] Zahodna civilizacija je osvobodila človekovo zavest vseh zunanjih omejitev, priznala je negativno brezpogojnost človeške osebe, razglasila brezpogojne človekove pravice. A s tem ko je zavrgla vsako brezpogojno Počelo v pozitivnem smislu, se pravi Počelo, ki dejansko in po svoji naravi razpolaga s celotno polnostjo biti, ko je človekovo življenje in zavest omejila na pogojno in prehodno, je hkrati utrdila tako neskončno težnjo kot tudi nezmožnost njene zadovoljitve. (str. 27–28)

Torej,

človekov *jaz* je brezpogojen v možnosti in ničev v resničnosti. V tem protislovju sta zlo in trpljenje, v njem je nesvoboda, človekova notranja zasužnjenost. Osvoboditev iz sužnosti je mogoča le v doseganju brezpogoj-

ne vsebine, tiste polnosti biti, ki jo potrjuje neskončna težnja človekovega jaza. »Spoznajte resnico in resnica vas bo osvobodila.« (Jn 8,32)

Začetek resnice je prepričanje, da oseba ni samo negativno brezpogojna (kar je dejstvo), se pravi, da se noče in se niti ne more zadovoljiti z nobeno pogojno in omejeno vsebino, ampak da lahko doseže tudi pozitivno brezpogojnost, kar pomeni, da ima lahko celostno vsebino, polnost biti, in da potem ta brezpogojna vsebina, polnost biti, ni zgolj fantazija, subjektivni privid, ampak čisto prava resničnost, resničnost, polna moči. Vera vase, vera v osebo je obenem tudi vera v Boga, kajti božanskost pripada tako človeku kot Bogu, razlika je le ta, da Bogu pripada v večni resničnosti, človek pa jo lahko le dosega, usvaja, kar pomeni, da je v njegovem stanju božanskost zgolj možnost, zgolj težnja.

Preden lahko človek v življenju doseže to brezpogojno vsebino, jo mora doseči v zavesti; predno jo spozna kot resničnost *zunaj sebe*, jo mora uza-vestiti kot idejo *v sebi*. Pozitivno prepričanje o ideji je prepričanje o njenem obstoju, saj je neudejanljiva ideja le privid in prevara, in če je ne verovati v Boga brezumno, je še bolj brezumno verovati vanj napol.

Stara tradicionalna oblika religije izhaja iz vere v Boga, a te vere ne izpelje do konca. Sodobna zunajreligiozna civilizacija izhaja iz vere v človeka, a je prav tako nedosledna – svoje vere ne izpelje do konca. Če ti dve veri – vero v Boga in vero v človeka – dosledno izpeljemo in do konca udejanjimo, se strneta v edini popolni in celostni resnici Bogočloveštva. (Solovjov 2019, 33–34)

Toda ta vera je kot vera le prepričanje iz spoznanja. »Da Bog je, verjamemo, kaj je, pa izkušamo in vemo.« (str. 43) Izkusiti Boga pa je mogoče le v tistem, kar Bog – po krščanskem verovanju – je, v ljubezni, ki je celovita. Ljubezen do sočloveka je izraz ljubezni do Boga. Ljubiti Boga brez konkretne ljubezni do človeka, ni mogoče. »Brezpogojna ljubezen je prav tisto idealno vse, je celota, ki predstavlja vsebino božanskega Počela.« (str. 56)

Pred to nalogo stojijo danes sodobni kristjan in krščanska občestva ne glede na to, kateri konfesionalni organizaciji (cerkvi) pripadajo. Solovjov je do teh spoznaj prišel na osnovi mistične vere, ki je lastna izvornemu, neinstitucionaliziranemu pravoslavju. Zato je lahko uvidel epohalni pomen in nalogo protestantske reformacije. In ta njegova dognanja kažejo protestantizmu tisto poslanstvo, ki naj bi ga izpolnil kot svojo civilizacijsko dolžnost.

Solovjov je na protestantizem gledal pozitivno s treh vidikov. Že to, da jemlje reformirane cerkve, po jedru njihove vere enake drugim cerkvam, pravoslavnim in rimokatoliškim, je za pravoslavno ekleziologijo izjemna ekumenska gesta. Predvsem pa daje protestantizmu dva bistvena pomena za civilizacijski razvoj t. i. krščanske civilizacije. S tem, da je dal človeku zavest avtonomnosti tudi v odnosu do Boga, je bistveno prispeval k sistemu vrednot moderne, kjer ima človek kot avtonomna osebnost središčni položaj. Kot tak je človek osebno zavezan moralni odgovornosti za svoje ravnanje. Od tod izvira pregovorna protestantska etika.

S svojo antropologijo je protestantizem začrtal smer sodobne civilizacije kot humane in s tem bistveno prispeval k inkulturaciji krščanstva v svet modernosti. Poseben pomen pa mu Solovjov pripisuje v obdobju civilizacije sekularizma. Upanje za to svojo tezo išče v civilizacijskem razvoju Evrope. In v tem se približa današnji izkušnji, da pozitivne premike lahko prinesejo le celostne reforme, ki spreminjajo tako zavest človeka kot tudi družbeni ustroj. Reformizem je pravzaprav eden temeljnih vzgibov razvoja zahodne civilizacije, ker spreminja človekovo osebno zavest in po njegovem delovanju družbo. Osebo, posamičnega človeka postavlja v središče življenja. Vsakršna družbena preobrazba izhaja iz osebno odgovornega moralnega delovanja človeka. Ne iz kolektiva. To je temeljni aksiom personalizma in krščanskega socializma. Solovjov ga je prepoznal že v jedru protestantske reformacije. V njem ni videl le religiozne reforme, ampak predvsem proces metafizičnega osvobajanja človeka, kar je bistveno vplivalo na novoveško umestitev človeka v svet

in družbo. V tem ima protestantizem kot eno od gibanj pozne renesanse epohalen pomen.

Reformacija je prinesla celovito civilizacijsko preoblikovanje. V tem je njen epohalni pomen. Uveljavila je novo metafizično samorazumevanje človeka, kar je vplivalo tako na reformo religije kot tudi na nov družbeni sistem, na vzpostavitev kapitalizma in vzpon meščanske družbe, ki je odpravila fevdalno družbeno strukturo. Katolicizem še do danes vztraja pri fevdalni strukturiranosti svoje institucije. Vzpostavitev posameznika kot avtonomne osebe je korenito reformo povzročila tudi na teološkem področju. S tem ko je protestantizem odpravil hierarhično strukturo, je preoblikoval krščansko skupnost (cerkev) v enakopravno skupnost verujočih, kar jo je prizemljilo na mero demokratične družbene ureditve. To pa je dalo vzpodbudo za postopno demokratizacijo svetne družbe. Hkrati pa protestantska samopostavitev človeka kot osebe odpre možnost za odprt razvoj človekove zavesti, ki se odraža v permanentni modernizaciji življenja zahodne civilizacije. Pogoj za pozitiven razvoj v družbo modernosti pa vidi Solovjov v človeku, ki naj dozori v osebnost. V tej njegovi ideji se je porodil personalizem kot zgodovinsko gibanje in kot življenjska filozofija. »Človeška oseba – ne človeška oseba na splošno, v abstraktnem smislu, temveč konkretna živa oseba, vsak posamični človek – ima brezpogojen božanski pomen. V tej trditvi se krščanstvo stika s sodobno svetno civilizacijo.« (Solovjov 2019, 27) Protestantska reformacija krščanstva je dejanski začetek tega procesa.

Solovjov ta stik krščanstva z modernostjo odkriva v osebnem odnosu človeka do božanskega Prapočela. Glede na ta pojem osebe bi mogel današnji protestantizem vzpodbudo za tako korenit religiozno-civilizacijski obrat dobiti prav pri Sörenu Kierkegaardu, v njegovi filozofiji eksistence posamičnika, ki se kot taka vzpostavlja v odnosu do Boga preko odnosa do sočloveka. Personalisti pozneje posamičnika »definirajo« kot osebo. Filozofija osebe, ki jo v osnovi opredeli Solovjov v zgoraj navedeni ugotovitvi, ugotavlja nepopolnost ontološke definicije osebe, ker je v eksistenci človeka novoveške ozavestitve odkrival odprto strukturo, ki je ni mogoče zaobjeti s klasičnimi pojmi ontoteologije. Napravil je odmik od statične predstavnosti k bivanjski danosti, ki je dostopna le iz-

kustveni percepciji. Ta miselni obrat je Solovjov odkril v protestantizmu kot celoviti koncepciji in udejanjenju posameznega človeka kot avtonomne osebe z osebnim etičnim temeljem in lastno samoutemeljitvijo. S tem duhovno-družbenim procesom se je začela eksistencialna avantura novoveškega človeka zahodne civilizacije, ki pa je, tako Solovjov, zaradi ateizacije, ko se moderni človek ne razume in ne vzpostavlja več v odnosu do božanskega Prapočela, pripeljala do pesimizma kot splošne klime sodobnega življenja. To stanje pa zahteva nov obrat tudi v krščanski teološki koncepciji. Protestantska teologija in eksegeza je z demitologizacijo, ki jo je začel Rudolf Bultman in so jo nadaljevali njegovi nasledniki, izrazito Karl Barth, ta obrat izvedla. Zato protestantska teologija zmore verodostojneje nagovoriti sodobnega človeka, kot ga katoliška ali pravoslavna, ki ostajata zapredeni v mitično podobo sveta.

Če hoče današnji protestantizem ostati zvest svojemu izvoru in če hoče dokončati »modernizacijo«<sup>1</sup> krščanstva, se mora vrniti k protestu in h koreniti reformi. To pa bi se v obdobju obnavljanja totalitarizma neoliberalne agende moglo izvršiti v simbiozi s socializmom kot gibanjem in politično akcijo za vzpostavitev pravičnejše družbene ureditve in obnove/uveljavitve svoboščin in človekovih pravic, kar je bila izvorna težnja francoske revolucije kot rojstva sodobne civilizacije. S tem bi socializem dobil notranji etično-duhovni naboj v zavesti in drži posameznega človeka. Del tega je protestantizem že začel z uveljavljanjem družbenoodgovorne etike tudi v pogojih kapitalizma. Enako je v okviru katolicizma počel krščanski socializem. Edino v tej simbiozi duhovno-moralne preroditve z družbeno osvoboditvijo ima krščanstvo v sodobnem svetu sekularizacije perspektivo.





## FRESACH/BREZE – KRAJ SPOMINA IN PREMISLEKA CERKVENE ZGODOVINE

KARL W. SCHWARZ

Sledeči prispevek govori o muzeju v Fresachu [Brezah],<sup>1</sup> kjer se je ob izteku Koroške deželne razstave leta 2011 porodila ideja o »tolerančnih pogovorih«.

Da je Fresach »kraj tolerance«, priča že tamkajšnja tipična »tolerančna molilnica« iz časa cesarja Jožefa II., ki je s svojim tolerančnim patentom leta 1781 takratnim skritim protestantom odprl vrata v svobodo. Molilnica še ni bila »javni prostor«, saj ni smela imeti razpoznavnih »znakov javnosti«: niti cerkvenega zvonika, niti zvonjenja, niti neposrednega dostopa z javne ceste in sploh ni smela biti podobna takratnim cerkvam. Na zunaj naj bi vse ostalo, kot je bilo: še naprej je obstajala izključno katoliška mreža župnij, vanjo so bili vključeni tudi zdaj tolerirani »akatoličani« (kot so bili poimenovani evangeličani v takratnem uradnem žargonu), ki so morali katoliškemu župniku plačevati predpisane cerkvene dajatve/štolnino, saj je ta še vedno moral voditi uradno veljavne rojstne in poročne knjige, pa čeprav se je v Fresachu večina prebivalcev že leta 1784 izrekla za »akatoliško« veroizpoved in jo v zasebnem prostoru tudi izvajala (lat. *exercitium religionis privatum*).

Fresach pa ni le prostor tolerance in pravi kraj za »tolerančne pogovore«, ampak tudi mesto srečanja s slovensko reformacijo in kulturo. Čeprav nima dvojezične krajevne table (Fresach/Breze), pa lahko na krajemnem grbu poleg keliha in hostije vidimo tudi list breze. Grb tako tematizira temeljno protestantsko zahtevo po obhajilu pod obema po-

1 Oglati oklepaji in pojasnila v njih so prevajalčevi.

dobama tudi za laike in jezikovni izvor krajevnega imena v slovenski besedi za brezo [*Birke/breza/Breze*].

Raziskovanje reformacijske zgodovine je v Fresachu povezano z njegovim muzejem, ki je bil leta 1960 ustanovljen kot evangeličanski škofijski muzej [*Diözesanmuseum*]. Svoj prostor je našel v stavbi stare tolerančne molilnice, potem ko je bila zgrajena nova evangeličanska cerkev. Upravljalo ga je takrat ustanovljeno *Društvo za negovanje in pospeševanje evangeličanske verske dediščine na Koroškem*. Vodilna pri tem sta bila takratni župnik v Fresachu *Otto Bünker* (1888–1966) in bleiberški župnik *Oskar Sakrausky* (1914–2005). Slednji je kot bleiberški župnik skrbel tudi za sestrsko cerkveno občino Agoritschah [*Zagoriče*], ki je bila prav tako tolerančna občina in *nota bene* edina evangeličanska cerkvena občina v dvojezični južni Koroški.

Za Agoritschach/*Zagoriče* na planoti nad Arnoldsteinom je bleiberški župnik lahko rekel, da je v kontinuiteti/nasledstvu z reformacijo slovenskega reformatorja Primoža Trubarja (1508–1586). Kot dokaz za to je imel bleiberško župnijsko kroniko, v kateri je njegov predhodnik leta 1790 zabeležil, da v *Zagoričah* imajo in uporabljajo več kot dvajset izvodov različnih reformacijskih tiskov v slovenskem jeziku. Na temelju te kronike je Sakrausky leta 1960 napisal knjigo o zgodovini evangeličanske cerkvene občine *Zagoriče*. Knjiga je bila njegov prvi korak v znanstvenem raziskovanju zgodovine reformacije v notranjeavstrijskih deželah. Omenjene dragocene spise je uspel pridobiti za muzej v Fresachu, jih analizirati in znanstveno ovrednotiti.

Trubar, ki je vedno znova označevan kot »Luther Slovencev«, je sicer izhajal iz gospostva Auerspergov [»Turjaških«] južno od Ljubljane; izobraževal se je v Salzburgu, na Dunaju, predvsem pa na škofijskem dvoru v Trstu, pri reformaciji naklonjenem katoliškem škofu *Petru Bonomu* (1458–1546), kjer se je srečal s humanističnim duhom, toda tudi z reformacijskimi spisi. Leta 1530 je bil v Trstu posvečen za duhovnika, po letu 1533 je deloval pri stolni cerkvi v Ljubljani, v kateri je med nemško govorečimi prebivalci reformacija pognala korenine že v dvajsetih letih 16. stoletja. S kritiko romarstva in prevladujočega praznoverja je prevzel teme reformatorske teologije in se moral pred napadi starovercev zate-

či v Trst, dokler ga ni leta 1542 znova poklical v Ljubljano – celo v stolni kapitel – škof *Franc Kacijaner* (1501–1543), deklarirani privrženec reformacije. Do leta 1547 je bil tako pridigar v ljubljanski stolnici, dokler ga ni na odgovornost poklical novi škof *Urban Tekstor* (1491–1558); pred zaporom se je rešil z begom v Nemčijo. Tam je služboval kot evangeličanski pridigar v Rothenburgu ob Tauberi, kasneje pa v Kemptnu; posvetil se je prevajanju *Biblije* v slovenski jezik, ki je z njegovim delom sploh šele dobil jezikoslovne temelje.

Tako kot so bile Luthru kasneje priznane zasluge za nemški jezik, tako je bilo tudi pri Trubarju. Postal je cenjen in čaščen kot »oče slovenskega (knjižnega) jezika in literature«.

Njegov *Catechismus in der Windischen Sprach*, natisnjen leta 1550 v Schwäbisch Hallu, je bila prva tiskana slovenska knjiga: njen edini ohranjeni izvod je shranjen na Dunaju med dragocenostmi Avstrijske nacionalne knjižnice.

Trubarjevo teološko delovanje in evangelijsko prizadevanje je bilo v Sloveniji dolgo prezrto, pometeno pod preprogo – tako na nacionalnoslovenski in marksistični strani kot s strani Katoliške cerkve. Šele po šestdesetih letih prejšnjega stoletja je prišlo do pomembnega miselnega preobrata, ki se je verjetno začel s Trubarjevo biografijo (1962) ljubljanskega literarnega zgodovinarja *Mirka Rupla* (1901–1963) in je privedel do zelo opaznega ekumenskega zbliževanja pogledov ob Trubarjevem jubileju leta 2008, ki se je pokazalo na številnih simpozijih (celo v Rimu) in v publikacijah.

Pri tem raziskovanju je bil zraven tudi Sakrausky. Z izdajo Trubarjevih nemških predgovorov (*Deutsche Vorreden zum slowenischen und kroatischen Reformationswerk*, Dunaj 1989) je pomembno spodbudil predvsem analizo Trubarjeve verske in misijske dejavnosti. Trubar, ki je moral dvakrat bežati iz Ljubljane v Nemčijo (1548, 1565), je bil zagnano misionarski, pri čemer ni imel pred očmi le svojih kranjskih rojakov, »lubihi Slovincov«, ampak ves balkanski prostor. V Urachu pri Tübingenu je bila ustanovljena tiskarna za južnoslovanski biblijski tisk (*Windische, Chrabatische und Cirulische Truckherey*), da bi za reformacijo pridobi-

li Slovence, Hrvate, da, celo Turke. S tem je bilo seveda povezano tudi upanje, da bi tako zaježili stalno osmansko vojaško grožnjo.

V tolerančni molilnici v Fresachu je Sakrausky shranil dokaze evangeličanske vernosti, ki jih je v koroški deželi iskal in našel: postile v nemškem in slovenskem jeziku, knjige pridig, katekizme, biblije, pesmarice. Med njimi je kot unikat tudi slovenski katekizem iz leta 1580, ki ga je domnevno po naročilu notranjeavstrijskih deželnih stanov prevedel *Jurij Dalmatin* (1547–1589), natisnila pa tiskarna *Johannesa Mannela/Janeza Mandelca/Manliusa* (pred 1562–1605) v Ljubljani. Dalmatin je tudi dokončal prevajanje *Biblije* v slovenščino, ki ga je začel Trubar. Po njem neuradno imenovana *Dalmatinova Biblija* ni mogla biti natisnjena v Ljubljani, izšla je v Wittenbergu leta 1584. Mandelčeva tiskarna se je pod pritiskom protireformacije morala preseliti na Ogrsko. *Dalmatinovo Biblijo*, ki predstavlja vrhunec južnoslovanskega knjižnega tiska v Nemčiji in velja za teološki ter literarni mejnik slovenskega protestantizma, so smeli z izrecnim škofovskim dovoljenjem uporabljati tudi katoliški duhovniki. Eden od maloštevilnih ohranjenih izvodov je zdaj tudi v muzeju v Fresachu. Dalmatin, ki izhaja iz Krškega, se je najprej šolal pri pomembnem slovenskem jezikoslovcu *Adamu Bohoriču* (okrog 1520–1598), potem pa študiral teologijo na univerzi v Tübingenu kot štipendist Tiffernovega sklada, ki ga je ustanovil vojvodov svetnik *Michael Tiffernus* (1488/89–1555). Po magistraturi leta 1569 je bil nemško-slovenski pridigar v Ljubljani. Prevedel in izdal je tudi posamezne biblijske spise (*Jezus Sirah*, *Peteroknjižje*, *Salomonovi pregovori*), a tudi knjižico molitev (*Betbüchlein Windisch*, Wittenberg 1584), ki jo je po tolerančnem patentu leta 1784 v Celovcu ponatisnil *Ignaz Kleinmayr* (1745–1802) in so jo uporabljali pri bogoslužju v Zagoričah.

Bogoslužje je imel v Zagoričah enkrat mesečno bleiberški pastor, ostale nedelje pa so se verniki evangeličanske občine k petju in molitvi zbirali sami; eden od starešin (prezbiterjev) je pri tem bral iz knjige pridig v njihovem slovenskem maternem jeziku, npr. iz *Postile Johanna Spangenberg* (1484–1550), ki je bila med najbolj priljubljenimi knjigami pridig reformacijskega časa in so jo imeli tudi v slovenskem prevo-

du. Rokopisni prepis tiskane slovenske izdaje/prevoda te postile [1578] so verniki pri liturgiji uporabljali še v 19. stoletju.

V Zagoričah se je – skrito od sveta – lahko obdržal *kriptoprotestantizem* (»skriti/prikriti protestantizem«) s koreninami v 16. stoletju. Slovenska knjižna kultura reformacijske dobe, ki je bila v vojvodini Kranjski konec 16. stoletja v protireformaciji uničena, je v samoti Zagorič preživela, skupaj s slovensko identiteto, ki pa se je po letu 1781 z asimilacijo počasi izgubila. K temu je prispevala pastoralna oskrba skupnosti s strani bleiberških pridigarjev (ki so prihajali iz nemških pokrajin Württemberg in Franken), odločilno pa zaprtje evangeličanske šole v Zagoričah (1868) in vključitev otrok v šolo v [»nemškem«] Arnoldsteinu. Konec tega procesa označuje dokončna odprava slovenskega bogoslužja. Pri cerkveni vizitaciji je superintendent leta 1937 sicer postavil vprašanje o slovenski božji službi, a je bila ta enoglasno zanikana in odklonjena. Kurator občine je, nasprotno, superintendentu postavil vprašanje, če smejo prodati (slovenski) rokopisni molitvenik, ker da ima visoko vrednost. Superintendentu gre zahvala, da je svetoval zadržanost in premišljenost. Knjiga je tako ostala shranjena v evangeličanskem župnišču v Bleibergu [Plajberk pri Beljaku], dokler je ni Sakrausky prenesel v muzej v Fresachu. Z razmišljanji o prodaji se je evangeličanska skupnost kar se da jasno distancirala od svoje lastne zgodovine. Zavestno je pretrgala s kontinuiteto; ob vključitvi v nemško tradicijo evangeličanske cerkve v Avstriji se je nasproti podedovanemu slovenskemu poreklu zavarovala z razvitjem samopodobe »vindišarske« skupnosti, »odprte« za asimilacijo.

Slovenska tradicija skupnosti je preživela muzeološko, v muzeju v Fresachu, z modro odločitvijo Sakrauskega leta 1960; njeni dragoceni dokumenti so tu na razpolago za nadaljnje raziskovanje.

Pomembnosti muzeja v Fresachu pa ne smemo omejevati na dokumente reformacijske zgodovine Slovencev. Muzej je tudi pomemben ključ za srečanje koroških evangeličanov in koroških Slovencev. Intenzivno ukvarjanje s slovensko zgodovino reformacije je prostor sodelovanja med etnično in konfesionalno manjšino. Solidarnost med obema manjšinama se je pokazala npr. v času rušenja dvojezičnih krajevnih tabel [»Ortstafelsturm«] leta 1972 s pastirskim pismom evangeličanskega

superintendenta *Paula Pellarja* (1919–1988). V tem smislu se je z ustanovitvijo in delovanjem muzeja v Fresachu pisala tudi »cerkvena zgodovina«: s spominom in premislekom skupne notranjeavstrijske reformacijske zgodovine je bila tu premagana nemškonalna impregniranost koroškega protestantizma.

## LITERATURA

- Hanisch-Wolfram, Alexander. 2010. *Auf den Spuren der Protestanten in Kärnten*. Zbirka Kulturwanderungen. Celovec: Verlag Johannes Heyn.
- . 2010. *Protestanten und Slowenen in Kärnten: Wege und Kreuzwege zweier Minderheiten 1780–1945*. Celovec: Evangelische Akademie Kärnten. [Glej tudi: Isti. 2012. »Protestanti in Slovenci na Koroškem: postaje odnosa med manjšinama 1780–1945.« *Stati inu obstati* 8 (15-16): 52–71.]
- Leeb, Rudolf. 2003. »Der Streit um den wahren Glaube: Reformation und Gegenreformation in Österreich.« V *Geschichte des Christentums in Österreich: Von der Spätantike bis zur Gegenwart*, ur. Herwig Wolfram, 145–280. Dunaj: Carl Ueberreuter Verlag.
- Sakrausky, Oskar. (1960) 1978. *Agoritschach: Geschichte einer protestantischen Gemeinde im gemischtsprachigen Südkärnten*. Celovec: Verlag des Geschichtsvereins für Kärnten. [Glej tudi: Schwarz, Karl W. 2010. »Zagoriče/Agoritschah – evangeličanska fara na dvojezičnem Koroškem.« *Stati inu obstati* 6 (11-12): 137–160.]
- , ur. 2013. *Primus Truber und die Reformation in Slowenien = Fresacher Gespräche 2012*. Separat iz *Carinthia I: Zeitschrift für geschichtliche Landeskunde von Kärnten* 203. Breze: Museumsverein Fresach.
- Schwarz, Karl. W. 2020. »Ein Reformator aus Innerösterreich: Primus Truber und der südslawische Buchdruck in der Uracher Bibelanstalt.« V *Reformation und Bücher. Zentren der Ideen – Zentren der Buchproduktion*, ur. Andrea Seidler in István Monok, 63–83. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag. [Glej tudi: Isti. 2018. »Reformator iz Notranje Avstrije: Primož Trubar in južnoslovanski tisk Biblijskega zavoda v Uraču.« *Stati inu obstati* 14 (28): 61–82.]
- Wadl, Wilhelm ur. 2011. *Glaubwürdig bleiben: 500 Jahre protestantischer Abenteuer*. Wissenschaftlicher Begleitband zur Kärntner Landesausstellung in Fresach. Celovec: Verlag des Geschichtsvereins für Kärnten.

*Iz nemščine prevedel Marko Kerševan*

## SVOJE-GLAVI ČLOVEK

IGOR GRDINA

*Govor ob Dnevu reformacije in 500-letnici zaslišanja Martina Luthra  
v Wormsu v evangeličanski cerkvi Primoža Trubarja v Ljubljani,  
28. oktobra 2021*

Ameriški pesnik Wendell Berry je pred desetletji zapisal, da se bodo ljudje v prihodnosti čedalje bolj razlikovali po tem, ali bodo živeli kot bitja – z vso nepredvidljivostjo, ki sleherno, tudi najskrbneje načrtovano in k ultimativnemu ravnanju vabečo podobo prihodnosti odriva od nujnosti ter jo potiska v območje možnosti – ali pa bodo delovali kot stroji. Kar so bile nekoč zarje, ki še niso zasijale, je dandanes v dobršnem delu sveta že vsakdanjost. Drugod bo kmalu.

Ena od posledic ločevanja strojni logiki podložnih akterjev od bitij je, da ima čedalje več ljudi vse razen časa. V procesu, ki je vodil k take-mu stanju – brez dovoljšnjega premisleka je bil čaščen kot napredek –, se je zdelo najpotrebneje zategniti temporalne pasove mišljenja. Že pred več kot pol stoletja so izumili tehnike hitrega branja, ki so posamezniku omogočile nagel sprejem komaj predstavljive količine informacij. A njihov kritični pretres je bil dan v oklepaj. Ob uveljavitvi kibernetike, v okviru katere sleherna odločitev izbrisuje ne le k njej vodečo, temveč vsakršno zgodovino, je to povzročilo daljnosežne premike. Vse resda ni postalo resnično, pomembno in posledice ustvarjajoče pa. Vsebinski kriterij za bistveno je bil izgubljen; uveljavil se je procesualni. Odločevalski.

In le korak dalje je naša sodobnost. S časom varčujemo, pa naj stane, kolikor hoče. Marsikdo si filme na računalnikih ogleduje na polpodvojeni hitrosti. In že se tuhta, kako bi se jih vzelo na znanje – dejansko:

sprocesiralo na način strojev – s še večjo naglico. Redukcija sentimenta je instrument za presekanje temporalnega gordijskega vozla. In še naprej: telefoni, ki jim pravimo pametni, najmočnejšim in najvplivnejšim po bujenju napovedo, kaj jih čaka v naslednjih urah. Celo tako dobrotni so, da jim predvidijo odmore. Tedaj se je treba spočiti – ne glede na to, ali je človek utrujen ali ni. Nekaj minut ima celo za to, da se začasno – v polnem pomenu besede: dopustno – prelevi v bitje. In da kot tak nemara za hip zaživi s polnimi pljuči. A to je vedno smrtno nevarno. Algoritemska predvidljivost, v katero se potem odločevalci vrnejo iz cone skrajnega tveganja, sicer nikomur ne namenja varnosti, a gotovost, ki jo podarja, je razbremenjujoča. Dandanes je že sprejemana kot najširši procesno-sistemske nadomestek za zavzetost in skrb. Za epoho, ki je svoje prebivalce navadila na soočanje z neizvirniki – najprej s kopijami, nato z multiplikacijami in nazadnje še z množico variacijskih približkov, med katerimi je mogoče izbirati –, je zamenjava negotovosti prostosti s ponudbo mogočih paralelizmov in simultanosti tipična.

Na neki način se je vse to napovedovalo. Že davno. Če si v spomin prikličemo maksimo *Qui habet tempus habet vitam*, ki je zrasla iz *Biblije* – gre v bistvu za metonimizirajočo oznako človeškosti Boga Sina, do katere lahko pride le v času (1 Jn 5,12) –, je jasno, da je bila misljiva tudi nasprotna možnost. Vsaj po načelu popolnega kontrasta izrečenemu. Ne imeti časa v človeškem svetu pomeni neživeti.

Po drugi strani je seveda tudi precej takih, ki imajo čas za vse in nič drugega. A ni jih toliko, da bi bila bistvena značilnost sedanjosti nasprotje med enimi in drugimi uresničevalci usode minevajočega trajanja. Vrh vsega se spremembe, ki najprej zaznamujejo gornjih deset tisoč, praviloma širijo. Tudi pismenost je najprej zajela odločevalce ter potem vse in vsakogar. Kar je dandanes zgoraj – med organizatorji in usklajevalci sedanjosti, ki odločajo, zaradi skrajne ekonomizacije časa pa se k rešenim zadevam nikoli ne vračajo –, bo jutri nižje. Celo čisto spodaj.

Zato pa je veliko bližje stvarnosti Berryjeva napoved velike delitve. Vendar tudi v njej ni docela točnega opisa ljudi sedanje epohe, ki se je zaradi udobnosti gotovosti v razmerjih odpovedala nepredvidljivostim odnosov klasične človeškosti. Začetek atomske dobe je po vsej širini



odprl vprašanje nepovratnosti sprememb, saj je ob sleherni predrugačtvi mogoče tudi uničenje vseh – tako inovatorjev kot konservatorjev. Dosežena stanja so zato od srede 20. stoletja vsa življenja zaznamujoča postavka. Poprej so bili takšni le posamezni demonski gospodarji nad življenjem in smrtjo slehernika pod njimi. Odtlej pa je moč, ki se ji ne da izogniti, temveč jo lahko človek le sprejme ali se ji upre, vzpostavljen na situacija. Ta je nasledek dejanj vseh – tudi posamično najšibkejših. Celo tistih, ki se zato, ker si ne drznejo čutiti ne sebe ne svojega stanja, vedno zlijejo v večino. (P)ostati posamičnik pač pomeni biti zmerom v absolutni manjšini. Rezultat vsega tega je paradoksalno stanje: ni več gospodarja, je pa gospodstvo. In sleherni človek je v situaciji, ki je ne (so) oblikuje z lastno voljo, lahko le del. Ne more biti niti stroj, temveč zgolj njegov element. Bolj ali manj zamenljiv.

Za ljudi, ki so se odločili za usodo bitja, takšen položaj ni sklepna postaja. Kolikor koli so že od zunaj potiskani v parcialnost, imajo v sebi še vedno potencial celote. V možnostih niso zoženi, kakor so tisti, ki so sprejeli usodo dela stroja in se vedejo v skladu z njegovimi nastavitvami. Skrb in zavzetost, ki sta skrajni legi neravnodušnega človeškega bitja, jih še vedno lahko povedeta k osebnim odločitvam. Ne gre spregledovati, da v medsebojno večslojno pre(za)mreženem okolju nikogaršnja dejanja ne morejo imeti samo posamičniških posledic. Prav to pa je ahilova peta pandeterminizirajočega sveta, kakršen se napoveduje. Nič, kar počnemo osebne, ni širše nepomembno. Usoda delnosti, v katero smo potiskani od zunaj, je nespremenljiva šele ob notranjih prilagoditvah obrazcem in tetovažam epohe. Torej ob nezvestobi svoji edinstveni osebnostni celoti.

Čisto gotovo je položaj danes zapletenejši, kakor je bil tedaj, ko so se rodile Berryjeve predstave o človeških bitjih in strojih prihodnosti, saj digitalni oblaki prinašajo komaj predstavljivo popolne simulacije izvirnikov in je težje kakor prej prepoznati multiplicitaranost ali uprizorjenost. Labirint skratka ni samo analogen – oprijemljiv –, temveč tudi podaljšan v čisto informacijske (meta)dimenzije. Kljub temu pa je še mogoče nevirtualno odločati. Ne le izbirati. In vsak sklep o sebi ima lahko v medsebojno vse čvrsteje pre(za)mreženem svetu nesluteno daljnosežne posledice. Tako oprijemljive kakor docela informacijske.

Don Kihot, ki je – tako kot prebivalci Shakespearove dramske galaksije ter bistveni reformski in ohranjevalni graditelji civilizacije renesanse – postal emblem novoveškega človeka in njegove epohe, je bil na začetku, ko se je odločil podati *med siromašni svet delit dobrote kruh*, sam. V očeh drugih je bil enako ekscentričen, kakor je dandanes posameznik, ki stoji na svojih nogah in nima privzetega prevladujočega mnenja o vsaki stvari, temveč le lastno stališče o premišljenem. A potem je don Kihot utrl mnoga – na neki način celo vsa – v literaturi popisana pota, da bi izkoreninil nizkotnost. In to ne sam, temveč v družbi človeka, ki je bil njegovo popolno značajsko nasprotje. Sancho Pansa je imel povsem drugačne razloge za vnaprej nedoločljivo utiranje poti kakor znameniti vitez. Fjodor Mihajlovič Dostojevski je menil, da lahko ljudje ob koncu sveta molče, a brez strahu obsodbe pokažejo knjigo o don Kihotu kot odgovor na vprašanje o smislu življenja na zemlji. Ni povedal, zakaj, a brez dvoma tudi zato, ker edinstveni junak ni ostal sam. Ne v prostoru in ne v času. In čisto mogoče je, da je don Kihot svojemu spremljevalcu Sanchu dejal, kar mu je v svoji viziji položil v usta pesnik Marko Pavček: »Pohiti, kajti dolga pot / naju čaka. Človeška srca so / daleč in težko bova obrisala / prah z njih!«

Čeprav se je naša doba v mnogočem že odlepila od sfer in obzorij humanistične, je s to še vedno povezana. Nismo obsojeni zgolj na njeno zanikovanje; še smo lahko tudi dediči vsega človeškega, če se tako odločimo. Vsak zase. Čeprav ne le funkcionalistični imperativi sodobnosti, temveč tudi volja do udobnosti priporočajo – ali celo terjajo – vključevanje v že pripravljene okvire z mnogimi predvidenimi izbirami. Še je mogoča prostost, ki se zmerom ustvarja sproti, v situaciji – z njenim spreminjanjem. Umeščanje v vnaprej definirani prostor je vedno redukcionalistično: je stvar političnosti. V dobi delnosti takšno ravnanje dejansko pomeni odstop od bistvenega oblikovanja česar koli, kar nas obdaja.

Predpolitični, tj. svoje-glavi človek, ki ni tak zaradi trme, temveč zaradi svoje misli in razumevanja ter stoji na lastnih nogah tako čvrsto, da se niti virtualno ne more znajti drugje, pa ne pristaja na zoževanje. In če

ni nova pota utirajoči don Kihot, je razlog za to le njegova samotnost. A kdo vendarle lahko tudi pride. Prej ali slej. Za hip ali za vedno. In kar enkrat je, je za zmerom. Kljub potiskanju v mreže determinizma ni nič človeškega določenega vnaprej. Nam še ne. Je pa odvisno od nas, ali bo tudi prihodnje rojenim tako. Odločitve vsakogar so bistvene za vse.

## **GOVOR MINISTRA DR. VASKA SIMONITIJA OB DNEVU REFORMACIJE 2021**

Spoštovani predsednik države gospod Borut Pahor,  
spoštovani predsednik vlade gospod Janez Janša,  
spoštovani predsednik državnega sveta gospod Alojz Kovšca,  
spoštovani gostje, gospe in gospodje.

Ko se je srednji vek začel prelamljati v novoveško obdobje, je nastopila doba, v kateri se je evropska kultura odpravila proti modernosti, proti današnjemu stanju. Države so začele dobivati novo obliko in vsebino, vojske in vojne so dobile nove poudarke in vse večje razsežnosti, odpirala so se nova geografska in miselna obzorja. Človeku je bilo enostavno pretežko vzdržati lastni položaj v svetu brez pogleda k nečemu presežnemu, ki mu je zbujalo upanje v smisel lastne eksistence. Toda tudi Cerkev, sama doktrinarno razklana in moralno razpuščena, mu ni ponujala prepričljive gotovosti. Ko naj bi Martin Luther 31. oktobra 1517 pribil na vrata wittenberške cerkve svojih petindevetdeset tez, je izbruhnil konfesionalni spor, ki je razklal zahodno krščanstvo. Temeljno načelo Luthrovega nauka »sola scriptura, sola fide, sola gratia«, ki je odklanjalo tudi versko tradicijo in vse zunanje oblike pobožnosti, se je hitro širilo; nenazadnje tudi zaradi uveljavitve novega medija – tiska. A hkrati je razkol povzročil vojne, ki so bile tako številne, nekatere tudi zelo obsežne in dolgotrajne, da jih nekateri poimenujejo tristoletna vojna s premori. Konfesionalni spor je pomenil osrednji tok obdobja, kjer je teološka debata prešla v polje politike, in tako je s poistovetenjem verske-

ga in političnega stališča postalo vprašanje veroizpovedi domena predvsem necerkvenih elit.

V burnem političnem, vojaškem, gospodarskem in kulturnem vrenju je bilo slovenskemu prostoru prizaneseno z velikimi vojnami, a doživljal je vse tiste posebnosti, ki jih je prinesla nova doba. Reformacija je odprla duhovno pot uveljavitvi slovenščine ter s tem tudi uveljavljanju, krepitvi in utrditvi kulturne, narodne in nacionalne samobitnosti. Na začetku te poti stoji Luthrov mlajši sodobnik Primož Trubar, ki je v stoletju velikih sprememb in silovite družbene dinamike živel oseminsedemdeset let. Trubar kot Raščičan, kot Kranjec, kot razgledan in ustvarjalen Slovenec, kot samozavesten Evropejec, ki je obvladal tuje jezike, je storil vse, kar je bilo v njegovi moči, za uveljavljanje slovenščine. Preživel je vso tisto torturo, ki jo je moral prestati marsikateri pisec velike slave: delati, pisati v skrajno težavnih, včasih celo smrtno nevarnih razmerah; prihranjeno mu je bilo le to, da ni doživel uničujočega vala protireformacije in s tem uničenja številnih protestantskih knjig. Pri vsem tem pa je zagrizeno in nepopustljivo že za živa napredoval k svojemu velikemu cilju in ta cilj dosegel. Kot nepopustljiv in neprilagodljiv človek, kot verski reformator in pisec kar šestindvajsetih knjig, ki so izšle v različnih nemških mestih, je avtor podviga, v katerem so inicialne zadeve za naš obstoj: v knjižni obliki je prvi posredoval naš jezik. S Katekizmom in Abecednikom je ustvaril knjižni jezik, ki je bil vsem razumljiv in dostopen, s tem pa je kot protestantski duhovnik približal vernikom božjo besedo. V polni meri se je zavedal, da ima natis prve slovenske knjige epohalen pomen, saj je njeno izdajo opisal z besedami: »Od kar svet stoji, se to nikdar ni zgodilo.« Slovenščina je torej z reformacijo dobila možnost, da se razvije kot knjižni jezik, in to nalogo so naši protestantski pisci več kot odlično opravili.

Smo v Krškem in prav tu je kot vodja lastne šole sredi 16. stoletja deloval Adam Bohorič, prvi slovenski protestantski šolnik in prvi slovnica slovenskega jezika. Iz njegovega dela pri reviziji Biblije je nastala prva slovnica slovenskega jezika *Arcticae horulae*, s katero je dal Bohorič slovenskemu knjižnemu jeziku trdno ogrodje in prvo teoretično potrditev njegovega obstoja. In v Krškem se je pri Bohoriču šolal Jurij Dalmatin,

ki je dokončal celoten prevod Biblije, ki je izšla v Wittenbergu z letnico 1584 in bila potem prinesena v domovino. Prevod Biblije pomeni vrh slovenske protestantske književnosti in edinstveno delo na vsej kulturnozgodovinski razvojni poti slovenstva. V naslednjih stoletjih se je slovenščina funkcionalno, jezikoslovno in umetniško razvijala, gotovo pa je največjo potrditev doživela s Francetom Prešernom, ki jo je v njeni izrazni moči postavil ob bok vsem najbolj razvitim knjižnim jezikom tedanje Evrope. V 19. stoletju je slovenščina dobila svojo strukturno umešitev v jezikoslovno znanost, velika imena literatov pa so širila njena izrazna in miselna obzorja. Bil je čas upanja in dobrih obetov. V letu 1848 je bila rojena ideja o zedinjeni Sloveniji, ki je dobila množično podporo v znamenitih peticijah. In če so sprva čitalnice predstavljale prostore narodne prebuje, pa je bilo v naslednjih desetletjih taborsko gibanje izraz kulturnopolitičnega hotenja po uvedbi slovenskega jezika v šole in urade, kar je izhajalo prav iz ideje o zedinjeni Sloveniji. Prav na taborih so množično sodelovali kmetje, ki so predstavljali veliko večino Slovencev in so pomenili glavno oporo narodnemu gibanju. Z razprtjem političnega prostora je dobil jezik konstitutivni pomen v narodnem in nacionalnem smislu. Jezik je postal in je še vedno tista povezovalna sila in tisti temelj naroda, ki vzpostavlja skupnost ljudi kot politično, družbeno, kulturno in ekonomsko bit. V 20. stoletju in vse do danes se v slovenščini zrcali razmah prostosti misli in duha, razvila se je v uradni jezik samostojne države in postala tudi eden temeljev slovenske državnosti.

Na uveljavljanje narodnih jezikov so v zgodnjem novem veku vplivali verski vzgibi, ki so povzročili velike vojne. Zato je v tedanjem času prihajalo v ospredje vprašanje strpnosti, tolerance do drugače mislečih in drugače verujočih. To se je dogajalo v celotnem obdobju zgodnjega novega veka, ki je bil v svoji silovitosti tudi neprizanesljiv, surov in neusmiljen – podoben 20. stoletju. Vprašanja o tem, ali toleranco uveljaviti ali ne, v kakšni obliki in kako jo, če se jo načeloma sprejme, dejavno živeti, so dobila v zgodnjem novem veku prepoznaven kontroverzen poudarek v delu prava in politike, trdnější poudarek v obliki njene uveljavitve pa med nekaterimi humanisti. Omenimo samo Erazma Rotterdamskega, ki danes velja za »Voltaireja 16. stoletja«. Menil je, da se morajo versko-

-politična vprašanja reševati strpno in z dobro voljo, saj je, kot pravi, »uporaba nasilja, s katerim se druge ljudi prisili, da verujejo v to, v kar oni ne verujejo, da ljubijo to, kar oni ne ljubijo, da mislijo to, kar oni ne mislijo, znak pojemajoče moči vere in pomanjkanja poznavanja svete-ga pisma«. Humanisti so vnesli v prostor, v katerem sicer niso imeli veliko vpliva, duh strpnosti. Ideje o verski toleranci in enakosti ljudi so le počasi pronicale v praktično ravnanje politične oblasti, in še to bolj kot izraz praktične razumnosti kot pa resnično spoznanje o teh vrli-nah kot samoumevnih vrednotah. Nenazadnje je šele v 20. stoletju, po drugi svetovni vojni, v zahodni krščanski Evropi prevladalo spoznanje, da je od vseh družbenih utopij moč živeti zgolj v humanistični utopiji (Julian Nida-Rümelin), ki nosi v sebi stoletja dolgo hrepenenjsko izro-čilo. Ta humanistična utopija se je uresničila, hkrati pa zahteva neneh-no aktivno uresničevanje svojih postulatov: spoštovanja in nedotakljivi-vosti človekovega dostojanstva, človekovih pravic, svobode govora. To je svet, ki je formalno in dejansko najbolj urejen, najbolj ustvarjalen in zagotavlja največjo blaginjo za vse.

In če se vrnem k reformaciji in slovenskemu knjižnemu jeziku, lahko rečem, da se je naš knjižni jezik rodil v turbulentnem času iz duhovnih globin Primoža Trubarja. Ta jezik je danes živ, odprt do novosti, razvi-ja se v duhu ustvarjalnosti, to je jezik, ki se kaže kot neizčrpen vir ču-stvene, duhovne in miselne kondicije njegovih govorcev. Prav to izra-ža tudi obeležje, ki smo ga postavili kot samostojna država v Bruslju, ko smo pred trinajstimi leti predsedovali Svetu Evropske unije, tako kot mu predsedujemo danes. Na obeležju je izpisan Prešernov verz »žive naj vsi narodi« v vseh uradnih jezikih držav Evropske unije. Tako je v temelj demokratičnega sožitja evropskih narodov položen jezik. Jezik torej, ki je osnova delovanja in osmiselitve vsakega posameznika in vsakega na-roda. In v tem je tudi bistvo počastitve dneva reformacije.

UDC 165.74:316.74:2

Gorazd Andrejč

**Religiozni moralni jeziki, sekularnost in hermenevtična nepravilnost**

»Zmerni pragmatizem« Jeffreyja Stouta kot filozofski pristop k javnemu moralnemu diskurzu v versko pluralni družbi je naletel na mešane odzive z nasprotnih si strani razprave o sekularizmu. Po eni strani so vplivni teologi in komunitaristi (npr. Stanley Hauerwas) trdili, da Stout preveč popušča sekularistom. Po drugi strani so sekularisti (npr. Richard Rorty) menili, da je njegov vključujoči pristop do verskih utemeljitev v javnem diskurzu preveč teološki.

Pričujoči esej temelji na prepričanju, da si Stoutov poskus posredovanja med politično teologijo krščanskih komunitaristov in liberalnimi vizijami javnega diskurza – npr. različicami Rortyja, Habermasa in Rawlsa – zasluži vnovično obravnavo in nadaljnjo analizo v luči novejših prispevkov na področju epistemologije demokracije ter pragmatistične filozofije jezika. V okviru te vnovične preučitve prezentiram nekaj, kar po Stoutu imenujem »zmernopragmatistična« vizija javnega moralnega diskurza, pri čemer se ukvarjam s Stoutovim opisom delovanja takšnega diskurza v zahodnih družbah, predvsem pa se v normativnem smislu zgledujem po osrednjih značilnostih Stoutovega pristopa. Trdim, da je takšna vizija prepričljiva le, če nekatera načela, ki jih Stout bodisi potrjuje bodisi predpostavlja – močno načelo verske svobode, demokratično načelo vključevanja in načelo reševanja sporov diskurzivno in ne nasilno –, postavimo v njeno središče in jih razvijemo nekoliko bolj, kot jih je v svojih delih razvil Stout sam. V ta namen sem apliciral noveše teoretične prispevke na področju epistemologije demokracije, zlasti tiste, ki sta jih opravila Elisabeth Anderson in José Medina, v kombinaciji z wittgensteinovsko-pragmatistično filozofijo verskega jezika.

Pri tem pa so v pričujočem eseju zgoraj omenjene teorije politične filozofije – zlasti Medinova teorija hermenevtične (ne)pravilnosti – aplicirane na vprašanje, ki ga neposredno ne obravnavajo ali mu ne namenjajo veliko pozornosti, namreč: kako je mogoče in treba vključiti različne verske jezike v javno moralno razpravo? Rezultat je – tako trdim – nova in močnejša različica zmerne pragmatistične vizije javnega moralnega diskurza ter obnovljen argument za sekularnost takega diskurza: javni moralni diskurz mora biti običajno (kvalificirano) sekularen tudi v družbah, kjer je večina državljanov kristjanov, saj je takšna sekularnost najbolj demokratičen način ravnanja in omogoča najpravičnejše spoštovanje verske svobode. Vendar sekularnost tu ne pomeni »zmanjšanja vere« med člani družbe niti ne nujno upada obiskov verskih objektov in drugih verskih praks, temveč »dejstvo, da udeleženci neke dane diskurzivne prakse niso v polo-

žaju, da bi lahko privzeli kot samoumevno, da imajo njihovi sogovorniki iste religiozne predpostavke kot oni« (Stout 2004, 97).

*Ključne besede:* pragmatizem, religija, sekularizem, verska svoboda, etika

### **Religious Moral Languages, Secularity, and Hermeneutical Injustice**

Jeffrey Stout's "modest pragmatism", as a philosophical approach to public moral discourse in a religiously plural society, has received a mixed response from the opposite sides of the secularism debate. On the one hand, influential theologians and communitarian thinkers (e.g. Stanley Hauerwas) have claimed that Stout concedes too much to the secularists. On the other hand, secularists (e.g. Richard Rorty) have found Stout's inclusive approach towards religious reasonings in public discourse all too theological.

This essay is based on the conviction that Stout's attempt at mediating between the political theology of Christian communitarians and the liberal visions of public discourse – say, versions by Rorty, Habermas and Rawls, respectively – deserves a re-examination and further analysis in the light of recent work in epistemology of democracy and pragmatist philosophy of language. By way of offering such re-examination, it presents what, following Stout, the author calls a "modest pragmatist" vision of public moral discourse, engaging with Stout's descriptive account of how such discourse has functioned in Western societies, but more importantly, taking inspiration from the central features of Stout's approach in a normative sense. In this essay, it is argued that such a vision is persuasive only if certain principles which Stout either affirms or presupposes – a strong principle of religious freedom, a democratic principle of inclusion and a principle to settle disputes discursively and non-violently – are placed in its centre and developed somewhat further than they have been in Stout's own work. This is done by using recent theoretical works in the epistemology of democracy, especially those by Elisabeth Anderson and José Medina, in combination with Wittgensteinian-pragmatist philosophy of religious language.

In this essay, however, the above-mentioned theories of political philosophy – Medina's theory of hermeneutical (in)justice in particular – are applied to the question which they do not address directly nor pay much attention to: how can and should different religious languages be included in public moral deliberation? The result is, as the author argues, a new and stronger variant of the modest pragmatist vision of public moral discourse and a renewed argument for the secularity of such discourse: public moral discourse should normally be (qualifiedly) secular even in societies in which the majority of citizens are Christian, because such secularity is the most democratic way to proceed and enables the fairest kind of respect for religious freedom. But secularity here does not mean a "decrease in faith" among the members of society, nor necessarily a falling attendance at the houses of worship and other religious practices, but rather "the fact that participants in a given discursive practice are not in a position to take



for granted that their interlocutors are making the same religious assumptions they are” (Stout 2004, 97).

*Keywords:* pragmatism, religion, secularism, religious freedom, ethics

### **Religiöse Moralsprachen, Säkularität und hermeneutische Ungerechtigkeit**

Jeffrey Stouts „moderater Pragmatismus“ als philosophischer Ansatz für den öffentlichen moralischen Diskurs in einer religiös pluralen Gesellschaft hat von den entgegengesetzten Seiten der Säkularismuskussion eine gemischte Resonanz erfahren. Einerseits argumentierten einflussreiche Theologen und Kommunitaristen (z. B. Stanley Hauerwas), dass Stout gegenüber Säkularisten viel zu nachsichtig sei. Auf der anderen Seite hielten Säkularisten (z. B. Richard Rorty) seinen inklusiven Ansatz gegenüber religiösen Begründungen im öffentlichen Diskurs für zu theologisch.

Der vorliegende Aufsatz beruht auf der Überzeugung, dass Stouts Vermittlungsversuch zwischen der politischen Theologie christlicher Kommunitaristen und den liberalen Visionen des öffentlichen Diskurses – z. B. verschiedene Varianten von Rorty, Habermas und Rawls – im Hinblick auf neueste Arbeiten zur Epistemologie der Demokratie und zur pragmatischen Sprachphilosophie eine erneute Auseinandersetzung und eine weitere Analyse verdient. Im Rahmen dieser neuerlichen Untersuchung wird erforscht, was der Autor nach Stout eine „moderat pragmatische“ Vision des öffentlichen moralischen Diskurses nennt. Die Untersuchung geht dabei der Frage nach, wie Stout die Wirkung eines solchen Diskurses in westlichen Gesellschaften beschreibt, vor allem aber nimmt sich der Autor im normativen Sinne die zentralen Merkmale von Stouts Ansatz zum Vorbild. Es wird die These aufgestellt, dass eine solche Vision nur dann überzeugend ist, wenn bestimmte Prinzipien, die Stout entweder anerkennt oder voraussetzt – das starke Prinzip der Religionsfreiheit, das demokratische Prinzip der Inklusion und das Prinzip der diskursiven statt gewaltsamen Konfliktlösung – in den Mittelpunkt gestellt und weiterentwickelt werden. Zu diesem Zweck wurden neuere theoretische Arbeiten aus dem Gebiet der Epistemologie der Demokratie, insbesondere Beiträge von Elisabeth Anderson und José Medina, in Kombination mit der Wittgensteinischen pragmatischen Philosophie der religiösen Sprache herangezogen.

Im vorliegenden Aufsatz werden die oben genannten Theorien der politischen Philosophie – insbesondere Medinas Theorie der hermeneutischen (Un)gerechtigkeit – auf die Frage appliziert, die nicht direkt angesprochen bzw. der nicht viel Aufmerksamkeit geschenkt wird, und zwar: Wie können und sollen unterschiedliche religiöse Sprachen in die öffentliche Moraldiskussion einbezogen werden? Daraus ergibt sich, so die Argumentation, eine neue und stärkere Variante der moderaten pragmatistischen Vision des öffentlichen moralischen Diskurses und ein erneutes Argument für die Säkularität eines solchen Diskurses: Der öffentliche moralische Diskurs sollte normalerweise (qualifiziert) säkular sein, selbst in Gesellschaften, in denen sich die Mehrheit der Bürger zum Christentum bekennt, denn eine solche Säkularität ist die demokratischste Handlungs-

weise und ermöglicht die gerechteste Achtung der Religionsfreiheit. Allerdings bedeutet Säkularität in diesem Kontext weder eine „Reduktion des Glaubens“ bei den Mitgliedern der Gesellschaft noch einen Rückgang der Besuche religiöser Stätten und anderer religiöser Praktiken, sondern es handelt sich um die „Tatsache, dass Teilnehmer einer bestimmten diskursiven Praxis nicht als selbstverständlich hinnehmen, dass ihre Gesprächspartner die gleichen religiösen Voraussetzungen haben wie sie selbst“ (Stout 2004, 97).

*Schlüsselwörter:* Pragmatismus, Religion, Säkularismus, Religionsfreiheit, Ethik

UDC 37.014.511.3-055.25:274

*Žiga Oman*

**Medkonfesionalno sobivanje v zgodnjenovoveškem Podravju:  
primer protestantske dekliške šole Ane Totting v času protireformacije**

Članek na podlagi najnovejših raziskav medkonfesionalnega sobivanja v zgodnjenovoveški Evropi zagovarja tezo, da so družinski, sosedski, stanovski in gospodarski odnosi omogočali tudi mirno sobivanje med katoličani in protestanti v spodnještajerskem Podravju v 16. in 17. stoletju. Prispevek je osredotočen na deželnoknežji mesti Ptuj in Maribor in pokaže, da so meščani obeh s svojimi »heretičnimi sosedi« globoko v prvo polovico 17. stoletja praviloma vzdrževali mirne odnose, kljub konfesionalnemu razdoru in državnemu preganjanju. Kaže, da je bila mariborska župnijska cerkev večji del druge polovice 16. stoletja, ko je bila tamkajšnja meščanska elita prevladujoče protestantska, »simultana«. Na sosednjem Ptujju so bili meščani enakomerneje ločeni po obeh veroizpovedih, kar se je, kot kaže, odražalo tudi v mestnem svetu, z razdelitvijo svétniških mest med katoličane in protestante po »pariteti«. Proti koncu 16. stoletja je medkonfesionalno sobivanje v obeh mestih ogrozila deželnoknežja protireformacija, vendar so se lokalne oblasti v pregon in spreobračanje svojih protestantskih sosedov vključile šele po najmočnejšem pritisku državnih konfesionalizacijskih prizadevanj. Vendar, ker je bil deželni knez zaposlen zlasti s politično podreditvijo notranjeavstrijske protestantske opozicije, je njegova rekatolizacijska politika kmalu izgubila zalet, zlasti na lokalni ravni. V prizadevanjih za ohranitev svoje avtonomije in avtoritete, ki ju je ogrožala deželnoknežja politika, so mestne oblasti skušale »prikriti« obstoj svojih »sektaških« sosedov, da bi preprečile nadaljnje vmešavanje. Ta politika je v obeh mestih koreninila v strpnosti ali vsaj ravnodušnosti večine katoličanov do njihovih protestantskih sosedov, ki je bila utemeljena na različnih družbenih odnosih, ki so premoščali konfesionalne razlike med meščani, zlasti meščansko elito. To je oviralo uspeh protireformacijskih odlokov do zgodnjih tridesetih let 17. stoletja, na dolgi rok pa ni moglo uspeti. Pomemben primer te kljub vsemu dolgožive »praktične strpnosti« je bila protestantska šola za dekleta Ane Totting na Ptujju v zgodnjem 17. stoletju. Šoli je kljub pritiskom deželnoknežje

reformacije skoraj eno desetletje preživetje omogočala Anina čezkonfesionalna družinska in medsosedska solidarnost.

*Ključne besede:* medkonfesionalno sobivanje, reformacija, protireformacija, Ana Totting, Podravje

**Confessional Coexistence in Early Modern Podravje:  
The Case of Anna Totting's Protestant School for Girls  
during the Counter-Reformation**

Based on recent research on confessional coexistence in early modern Europe, this paper argues that familial, neighbourly, class, and economic relations also enabled peaceful coexistence between Catholics and Protestants during the sixteenth and seventeenth century in the Lower Styrian Podravje region. The article focuses on the princely towns of Ptuj and Maribor, demonstrating that despite the confessional rift and state persecution, the burghers in both towns generally maintained peaceful relations with their "heretic" neighbours well into the first half of the seventeenth century. It seems that the Maribor parish church was a simultaneum during much of the second half of the sixteenth century, when the town's elite was predominantly Protestant. In neighbouring Ptuj, burghers were more equally divided between the confessions, which seems to have been reflected in the city council as well, with the division of seats between Catholics and Protestants according to "parity". By the end of the sixteenth century, confessional coexistence in both towns was threatened by the Princely Counter-Reformation, although it was only under the greatest pressure of the state's confessionalization efforts that the local authorities joined in the persecution and proselytization of their Protestant neighbours. However, as the land sovereign was primarily engaged in the political subordination of the Inner-Austrian Protestant opposition, his recatholization policies soon lost momentum, especially at the local level. Struggling to maintain their autonomy and authority, which were jeopardized by princely policies, magistrates tried to keep their "sectarian" neighbours "secret" to prevent further interventions. The policy in both towns also stemmed from tolerance, or at least indifference, of most Catholics towards their Protestant neighbours, which was rooted in various social relations bridging the confessional gap among the burghers, especially their elite. This impeded the fruition of counter-reformatory ordinances until the early 1630s, but it could not succeed in the long run. A prominent example of this nonetheless long-lived "practical tolerance" was Anna Totting's Protestant school for girls in the early seventeenth-century Ptuj. Despite the pressure of the Princely Counter-Reformation, Anna's interconfessional familial and neighbourly solidarity enabled the school's survival for almost a decade.

*Keywords:* confessional coexistence, Reformation, Counter-Reformation, Anna Totting, Podravje

### **Interkonnektionelle Koexistenz in der Region Podravje in der Frühen Neuzeit: Der Fall der protestantischen Mädchenschule von Anna Totting in der Gegenreformation**

Im Beitrag wird auf der Grundlage der neuesten Forschungen zum interkonnektionellen Zusammenleben im Europa der Frühen Neuzeit die These aufgestellt, dass familiäre, nachbarschaftliche, ständische und wirtschaftliche Beziehungen in der untersteirischen Region Podravje im 16. und 17. Jahrhundert auch ein friedliches Zusammenleben zwischen Katholiken und Protestanten ermöglichten. Der Beitrag konzentriert sich auf die landesfürstlichen Städte Ptuj (Pettau) und Maribor (Marburg an der Drau) und zeigt, dass die Bürger beider Städte mit ihren „häretischen Nachbarn“ bis tief in die erste Hälfte des 17. Jahrhunderts trotz konfessioneller Spaltung und staatlicher Verfolgung in der Regel friedliche Beziehungen pflegten. Es scheint, dass die Pfarrkirche in Maribor während der meisten Zeit in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts, als die bürgerliche Elite überwiegend protestantisch war, „simultan“ war. Im benachbarten Ptuj war das Bürgertum gleichmäßiger unter den Konfessionen aufgeteilt, eine Tatsache, die sich anscheinend auch im Stadtrat widerspiegelte, in dem Sitze nach der „Parität“ zwischen Katholiken und Protestanten verteilt wurden. Gegen Ende des 16. Jahrhunderts wurde das interkonnektionelle Zusammenleben in beiden Städten durch die landesfürstliche Gegenreformation gefährdet, doch schlossen sich die lokalen Machthaber der Verfolgung und Bekehrung ihrer protestantischen Nachbarn erst unter größtem Druck der staatlichen Konfessionalisierungsbemühungen an. Da aber der Landesfürst vor allem mit der politischen Unterordnung der innerösterreichischen protestantischen Opposition beschäftigt war, verlor seine Rekatholisierungspolitik vor allem auf lokaler Ebene schnell an Kraft. Um ihre von der landesfürstlichen Politik bedrohte Autonomie und Autorität zu wahren, versuchten die Stadtbehörden, die Existenz ihrer „sektiererischen“ Nachbarn zu „verbergen“, um weitere Eingriffe zu verhindern. Eine solche Politik in beiden Städten wurzelte in der Toleranz oder zumindest Gleichgültigkeit der meisten Katholiken gegenüber ihren protestantischen Nachbarn, die auf unterschiedlichen sozialen Beziehungen begründet war, welche die konfessionellen Unterschiede beim Bürgertum, insbesondere der bürgerlichen Elite, überbrückten. Dies verhinderte bis Anfang der 1630er-Jahre den Erfolg gegenreformatorischer Verordnungen, konnte aber auf Dauer nicht erfolgreich sein. Ein prominentes Beispiel für die lange Jahre vorhandene „praktische Toleranz“ war die protestantische Mädchenschule von Anna Totting im frühen 17. Jahrhundert in Ptuj. Obwohl die landesfürstliche Gegenreformation Druck ausübte, ermöglichte die interkonnektionelle familiäre und nachbarschaftliche Solidarität, dass die Schule fast ein Jahrzehnt lang ihrer Tätigkeit nachgehen konnte.

*Schlüsselwörter:* interkonnektionelles Zusammenleben, Reformation, Gegenreformation, Anna Totting, Podravje-Region

UDC 725.945(497.4)

*Marjana Dolšina Delač***Javni spomeniki na Velikolaškem: Ob sedemdeseti obletnici postavitve spomenika Primožu Trubarju na Rašici**

Primož Trubar je kljub nesporni vlogi pri razvoju slovenskega knjižnega jezika in tvornemu prispevku k formiranju slovenskega naroda zaradi nesprijemljivega verskega ozadja svojega javnega delovanja in pisanja stoletja dolgo ostajal v senci prepoznavnejših naslednikov. Prvi javni spomenik mu je prineslo šele dleto Franca Bernekerja, ki je leta 1910 z impozantno figuro Trubarja za govorniškimi pulptom ob vhodu v ljubljanski park Tivoli (in danes pred stavbo Moderne galerije) v slovenskem kiparstvu široko odprl vrata formirajočemu se modernizmu. Na rodni Rašici, ki je bila v tem času kot večina slovenskega podeželja še obarvana z gorečim katolištvom, so morali na spomenik počakati vse do druge polovice 20. stoletja. Takrat so ob štiristoletnici izida prve slovenske knjige leta 1951 postavili in leta 1952 slavnostno odkrili spomenik Primožu Trubarju. Arhitektonsko celoto z obeliskom arhitekta Vinka Glanza dopolnjuje Trubarjeva bronasta reliefna podoba, ki je nastala v ateljeju medaljerja Vladimirja Štovička. V letu 2021 mineva sedemdeset let od ureditve tega obeležja, ki je bilo v povojnem času, torej času množičnega postavljanja spomenikov narodnoosvobodilnemu boju, izjemoma posvečeno protestantskemu pridigarju in piscu verskih besedil. Obletnica ponuja priložnost za izpostavljanje vprašanja statusa in funkcije javnih spomenikov na širšem območju Velikih Lašč, ki je poleg Primoža Trubarja v svet poslalo še druga pomembna imena, danes ustoličena predvsem na področjih jezikoslovja, književnosti in likovne kritike: Franca Levstika, Jožeta Javorška in Josipa Stritarja. Pregledni oris javnih spomenikov, ki so na Velikolaškem nastali ob pomembnih obletnicah teh velikih mož, skuša posredovati podobo kolektivnega spomina lokalne skupnosti, ki skozi manifestira svoj odnos do preteklosti in vrednoti njihovo zapuščino kot neprecenljivo kulturno dediščino.

*Ključne besede:* Primož Trubar, Fran Levstik, Josip Stritar, Jože Javoršek, javni spomeniki

**Public monuments in Velike Lašče and its surroundings:  
On the occasion of the seventieth anniversary of the monument  
to Primož Trubar in Rašica**

Primož Trubar played an indisputable role in the consolidation of the Slovene formal language and contributed significantly to the formation of the Slovene nation. Nevertheless, due to unacceptable religious background of his public activities and writing, he was overshadowed by his prominent successors for centuries. His first public statue was erected only in 1910, when Franc Berneker sculpted an imposing figure of Trubar behind a pulpit at the entrance of the Tivoli Park (today, the statue stands opposite of

the Modern Gallery building) in Ljubljana and thus paved the way for emerging modernism in Slovene sculpture. In Trubar's native village Rašica, where ardently Catholic ideas were still prevalent at that time, the monument was set up as late as the second half of the twentieth century. On the occasion of the four-hundredth anniversary of the first book published in the Slovene language, a memorial to Primož Trubar was erected in 1951 and ceremoniously unveiled in 1952. A stone architectural structure with an obelisk, designed by architect Vinko Glanz, is complemented by Trubar's bronze relief portrait made in the studio of the medallist Vladimir Štoviček. In 2021, seventy years have passed since it was built in the post-war era, when new monuments in Slovenia were mostly dedicated to the national liberation struggle, which makes a memorial to a Protestant preacher and writer of religious texts truly exceptional. The anniversary offers an opportunity to expose the question of the status and the role of public sculptures in Velike Lašče and its surroundings, which in addition to Primož Trubar contributed some other great names, related to the fields of linguistics, literature and art criticism: Fran Levstik, Jože Javoršek and Josip Stritar. The overview of the public monuments in this area that were erected to commemorate important anniversaries of the four great men seeks to illustrate the collective memory of the members of local community, whose relationship to the past and appreciation of the mentioned figures' legacy as invaluable cultural heritage manifest itself in these monuments.

*Keywords:* Primož Trubar, Fran Levstik, Josip Stritar, Jože Javoršek, public monuments

**Öffentliche Denkmäler in Velike Lašče und seiner Umgebung:  
Ein Beitrag anlässlich des 70. Jahrestages der Errichtung des Trubar-Denkmal  
in Rašica**

Primož Trubar (Primus Truber) spielte eine unbestreitbare Rolle bei der Entwicklung der slowenischen Schriftsprache und trug maßgeblich zur Bildung der slowenischen Nation bei. Dennoch blieb er aufgrund des inakzeptablen religiösen Hintergrunds seiner öffentlichen Tätigkeit und seines Schreibens jahrhundertlang im Schatten seiner prominenteren Nachfolger. Sein erstes öffentliches Denkmal verdiente sich Trubar erst 1910, als Franc Berneker eine imposante Trubar-Figur hinter einem Rednerpult am Eingang des Tivoli-Parks (heute vor dem Gebäude der slowenischen Modernen Galerie) in Ljubljana schuf, womit die Tür für die aufkommende Moderne in der slowenischen Bildhauerkunst geöffnet wurde. In seinem damals noch stark katholisch geprägten Geburtsdorf Rašica wurde sein Denkmal erst in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts errichtet. Anlässlich des 400. Jahrestages der Veröffentlichung des ersten Buches in slowenischer Sprache wurde 1951 ein Primož-Trubar-Denkmal errichtet und 1952 feierlich enthüllt. Eine steinerne Architekturstruktur mit einem Obelisken, entworfen von dem Architekten Vinko Glanz, ergänzt Trubars Bronzerelief, das im Atelier des Medailleurs Vladimir Štoviček entstanden ist. Im Jahr 2021 sind siebenzig Jahre vergangen

seitdem in der Nachkriegszeit das Trubar-Denkmal errichtet wurde, also in einer Zeit, als neue Denkmäler in Slowenien hauptsächlich dem nationalen Befreiungskampf gewidmet waren. In diesem Kontext war das einem protestantischen Prediger und Verfasser religiöser Texte gewidmete Denkmal in Rašica wirklich außergewöhnlich. Bezüglich des Jubiläums ergibt sich die Gelegenheit, die Frage nach dem Status und der Rolle der öffentlichen Denkmäler in der weiteren Umgebung von Velike Lašče zu beleuchten, von wo aus neben Primož Trubar auch einige andere große Namen aus den Bereichen Linguistik, Literatur und Kunstkritik in die Welt gingen: Fran Levstik, Jože Javoršek und Josip Stritar. Mit der vorliegenden Übersicht über die öffentlichen Denkmäler in diesem Gebiet, die anlässlich wichtiger Jahrestage aller vier großen Männer errichtet wurden, wird der Versuch unternommen, das Bild des kollektiven Gedächtnisses der lokalen Gemeinschaft zu vermitteln, die dadurch ihren Bezug zur Vergangenheit manifestiert und das Erbe der bedeutenden Landsmänner als unschätzbbares kulturelles Erbe würdigt.

*Schlüsselwörter:* Primus Truber, Fran Levstik, Josip Stritar, Jože Javoršek, öffentliche Denkmäler

UDC 274(497.4)

*Vincenc Rajšp*

### **Protestantizem na Slovenskem v prvih šestih desetletjih 19. stoletja**

Razprava predstavi prikazovanja in pojmovanja reformacije in protestantizma od konca 18. do začetka šestdesetih let 19. stoletja. Protestantizem je v Habsburški monarhiji doživel nov razvoj predvsem po tolerančnem patentu cesarja Jožefa II. leta 1781, ko so ponovno oživele slovenske protestantske fars v Prekmurju in edina slovenska kriptoprotestantska skupnost v Zagoričah na Koroškem. Novo prelomnico je prineslo leto 1848, ko je v Avstrijskem cesarstvu pojem enakopravnosti zajel jezike in tudi veroizpovedi.

Za slovenski prostor je za ta čas značilen strpen odnos med katoličani in protestanti na kulturnem in nacionalnem področju. Slomškovo gledanje na kulturni pomen slovenskih protestantov, pa tudi še trajajoča nemška jezikovna tolerantnost sta omogočali strpno sožitje.

Podrobneje je predstavljena knjiga o Primožu Trubarju avtorja Wilhelma Sillem, ki je izšla leta 1861 in doslej v zgodovinospisju in biografijah Primoža Trubarja (z izjemo Jožeta Rajhmana) ni bila zapažena in upoštevana. Delo je pomembno, saj daje odlično sliko prelomnice takratnega razvoja gledanja na reformacijo. Sillem poudarja pomen Primoža Trubarja in drugih slovenskih protestantov za slovenski kulturni in izobraževalni razvoj. Delo posebej ne napada papeža. Svojo ost proti rimskokatoliški cerkvi uperi v nedejavnost oglejskega patriarhata, ki na svojem področju ne dohaja razvoja tiska glagolskih in cirilskih knjig za slovansko bogoslužje na južnoslovanskem prostoru, tako v pravoslavni kot katoliški Cerkvi.

Velik pomen daje Sillem kulturi in izobraževanju, vendar s poudarkom na nemški kulturi in izobraževanju (geografsko, ne le jezikovno), ki bi ga bili deležni, če bi bila reformacija na Kranjskem uspešna, tudi ostali južni Slovani. To bi naj dvignilo kulturno raven nad tisto, ki so je bila ta slovanska ljudstva deležna pod italijanskim vplivom.

*Ključne besede:* reformacija, protestantizem, medkonfesionalno sobivanje, Primož Trubar, 19. stoletje

### **Protestantism in the Slovene Lands in the First Six Decades of the 19<sup>th</sup> Century**

The paper presents the representations and conceptions of Reformation and Protestantism from the late 18th century to the early 1860s. Protestantism in the Habsburg Monarchy underwent a new development mainly after the Patent of Toleration by emperor Joseph II in 1781, when the Slovene Protestant parishes in Prekmurje and the only Slovene Crypto-Protestant community in Zagorice in Carinthia reappeared. A new turning point came in 1848, when the concept of equality in the Austrian Empire encompassed languages as well as religions.

The Slovene area at that time was characterized by a tolerant relationship between Catholics and Protestants in the cultural and national spheres. Slomšek's view on the cultural significance of Slovene Protestants, as well as at the time still present German linguistic tolerance, enabled peaceful coexistence.

The paper introduces in more detail the book about Primož Trubar by Wilhelm Sillem, which was published in 1861 and has heretofore not been noticed and considered in the historiography and biographies of Primož Trubar (with the exception of Jože Rajhman). The work is important as an excellent illustration of the changed perception of the Reformation at that moment in the development of its representations. Sillem emphasizes the importance of Primož Trubar and other Slovene Protestants for Slovene cultural and educational development. In the book, he does not specifically attack the Pope. Rather, his opposition to the Roman Catholic Church is aimed at the inactivity of the Patriarchate of Aquileia, which did not keep up with the development of the printing of Glagolitic and Cyrillic books for Slavic worship in the 16th-century South Slavic area, neither in the Orthodox nor in the Catholic Church.

Sillem places great importance on culture and education, but with an emphasis on German culture and education (geographically, not only linguistically), which would have benefited other southern Slavs, if the Reformation in Carniola had been successful. In his opinion, this would have raised the cultural level above the one which these Slavic nations had under Italian influence.

*Keywords:* Reformation, Protestantism, confessional coexistence, Primož Trubar, 19th century



## **Protestantismus in den slowenischen Gebieten in den ersten sechs Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts**

In der Abhandlung werden Darstellung und Erfassung der Reformation und des Protestantismus vom Ende des 18. bis zum Anfang der 60er-Jahre des 19. Jahrhunderts besprochen. Besonders nach dem Toleranzpatent Kaiser Josephs II. im Jahr 1781 erfuhr der Protestantismus in der Habsburgermonarchie eine neue Entwicklung. Damals kam es zu einem erneuten Aufleben der slowenischen protestantischen Kirchengemeinden im Raum Prekmurje (Übermurgebiet) und der einzigen slowenischen kryptoprotestantischen Gemeinde in Zagoričë (Agoritschah) in Kärnten. Einen weiteren Wendepunkt stellt das Jahr 1848 dar, als sich der Gleichberechtigungsgedanke im Kaisertum Österreich auch auf Sprachen und Konfessionen ausweitete.

Zu dieser Zeit war der slowenische Raum von einem toleranten Verhältnis zwischen Katholiken und Protestanten im kulturellen und nationalen Bereich geprägt. Die Auffassung von Bischof Slomšek von der kulturellen Bedeutung der slowenischen Protestanten sowie die noch anhaltende deutsche Sprachtoleranz ermöglichten ein friedliches Miteinander.

Im Beitrag wird ausführlich das 1861 erschienene Buch über Primož Trubar (Primus Truber) von Wilhelm Sillem behandelt, das bisher sowohl in der Geschichtsschreibung als auch in den Trubar-Biographien, ausgenommen der Biographie von Jože Rajhman, wenig Beachtung erfahren hat. Es handelt sich um ein wichtiges Werk, da es einen ausgezeichneten Einblick in die Veränderungen bietet, zu denen es in der damaligen Zeit angesichts des Reformationsverständnisses gekommen war. Sillem betont die Bedeutung von Trubar und anderen slowenischen Protestanten für die slowenische Kultur- und Bildungsentwicklung. Ferner wird der Papst im behandelten Werk nicht ausdrücklich angegriffen; die Kritik gegen die römisch-katholische Kirche richtet sich eher auf die Untätigkeit des Patriarchats von Aquileia, das beim Druck glagolitischer und kyrillischer Bücher für den slawischen Gottesdienst sowohl in der orthodoxen als auch in der katholischen Kirche im südslawischen Raum offensichtlich zurückblieb.

Sillem legt großen Wert auf Kultur und Bildung, wobei er jedoch besondere Betonung auf deutsche Kultur und Bildung (geografisch, nicht nur sprachlich) legt, wovon auch die restlichen Südslawen hätten profitieren können, wenn die Reformation in Krain erfolgreich gewesen wäre. Dadurch hätte man die Kultur der slawischen Völker auf ein höheres Niveau heben können, als dies unter dem italienischen Einfluss der Fall gewesen ist.

*Schlüsselwörter:* Reformation, Protestantismus, interkonfessionelles Zusammenleben, Primus Truber, 19. Jahrhundert

*Prevod povzetkov v angleščino: Višnja Jerman*

*Prevod povzetkov v nemščino: Tanja Žigon*

*Bibliografska obdelava: Mojca Novak*



## AVTORJI TE ŠTEVILKE

- dr. Gorazd Andrejč**, profesor filozofije religije na Fakulteti za teologijo in religiologijo Univerze v Groningenu (Nizozemska) in znanstveni sodelavec Inštituta za filozofske študije Znanstveno-raziskovalnega središča v Kopru
- dr. Milena Mileva Blažič**, redna profesorica za slovensko književnost in didaktiko slovenščine na Pedagoški fakulteti Univerze v Ljubljani
- asist. dr. Marjana Dolšina Delač**, asistentka za didaktiko umetnostne zgodovine na Oddelku za umetnostno zgodovino Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani
- ddr. Igor Grdina**, redni profesor za kulturno zgodovino in slovensko literaturo na Fakulteti za humanistiko Univerze v Novi Gorici, znanstveni svetnik na Inštitutu za kulturno zgodovino ZRC SAZU
- Peter Kovačič Peršin**, raziskovalec kulture in verstva, dolgoletni glavni urednik *Revije 2000*
- dr. Fanika Krajnc-Vrečko**, vodja Teološke knjižnice mariborske enote Teološke fakultete Univerze v Ljubljani, v pokoju
- dr. Žiga Oman**, znanstveni sodelavec Inštituta IRRIS za raziskave, razvoj in strategije družbe kulture in okolja, Čentur
- 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



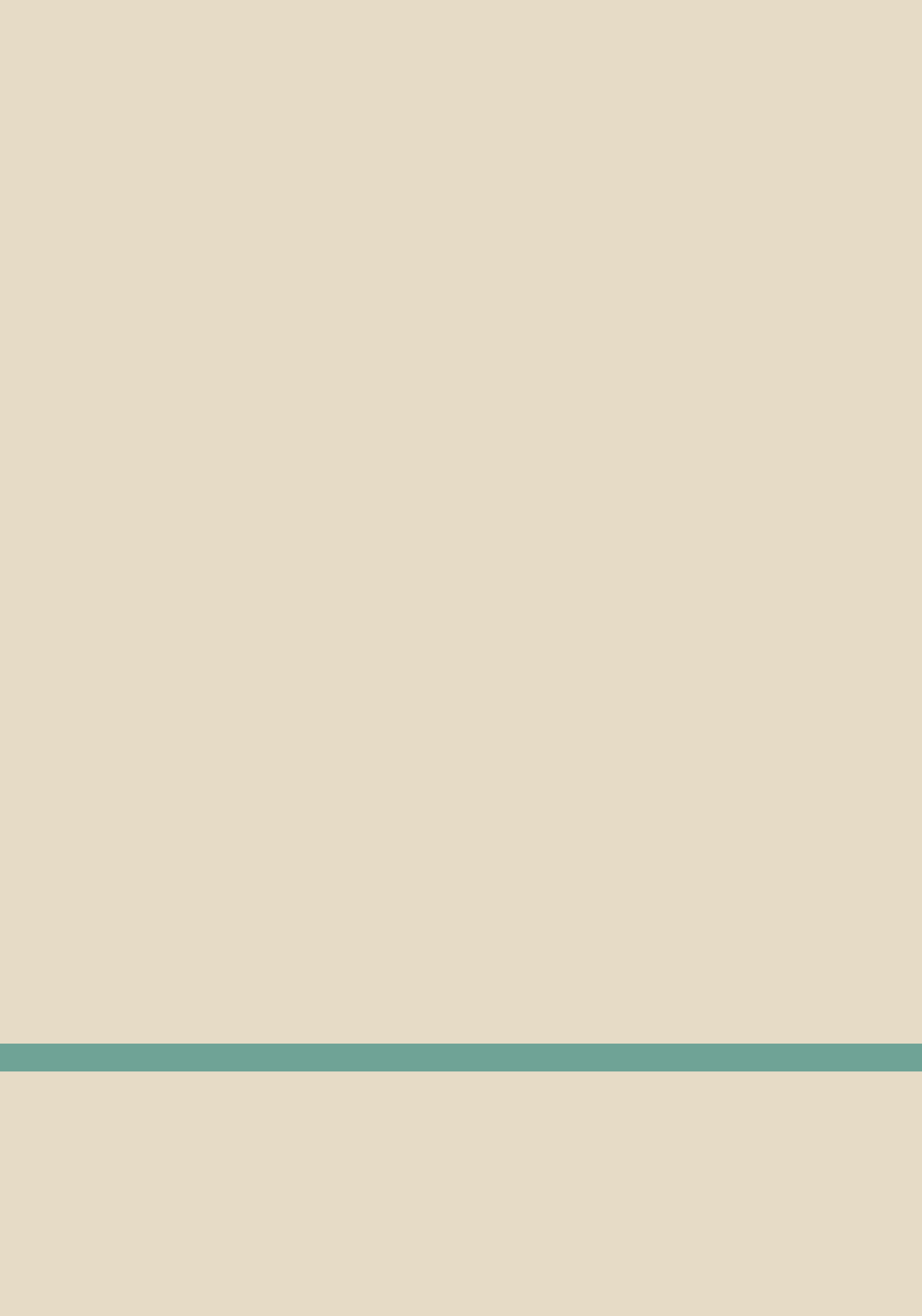


E N E R G I J A

**PETROL**

**Energija za življenje**





# STATI INU OBSTATI

*Muzej v Fresachu [Brezah] ponuja ključ za srečanje koroških evangeličanov in koroških Slovencev. Intenzivno ukvarjanje s slovensko zgodovino reformacije je oblikovalo prostor za sodelovanje med etnično in konfesionalno manjšino [...] Z ustanovitvijo in delovanjem muzeja, [...] s spominom in premislekom skupne notranjeavstrijske reformacijske zgodovine, je bila tu premagana nemškonalna impregniranost koroškega protestantizma.*

*Karl W. Schwarz*

REVĪJA ZA VPRAŠANJA PROTESTANTIZMA

ELEKTRONSKA IZDAJA

ISSN 2590-9754



9 772590 975006