

Hans Peter Großhans

VLAČIĆ IN BOŽJA BESEDA

SPOR S KASPARJEM SCHWENCKFELDOM*

Matija Vlačić se je lotil hermenevtske problematike že pred svojim delom *Clavis Scripturae Sacrae*¹ (1567), ki je dobilo zelo pomembno mesto v zgodovini hermenevtike. Preden je napisal svoj *Clavis/Ključ*, je v letih 1551–1559 vodil teološko-hermenevtsko polemiko s Kasparjem Schwenckfeldom: prvi tekst v tej polemiki je Vlačić objavil leta 1553.

V svojem prispevku bom najprej prikazal, za kaj je šlo v tem sporu in kakšna stališča so bila v njem zastopana. Nato bom obe poziciji povezal z novejšimi jezikovno-filozofskimi teorijami, da bi razločneje osvetlil njune hermenevtske značilnosti.

I

Kaspar von Schwenckfeld (1489–1561), šlezjski plemič, se je že zgodaj pridružil Luthrovi novi teologiji in jo poizkušal razširiti v svoji šlezjski domovini. Videti je, da so ga posebej spodbudili mistični momenti v teologiji mladega Luthra. Zato je že zgodaj kritiziral nezadostno uresničevanje reformacije v življenju ljudi, pri katerih ni

* Hans Peter Großhans: Flacius und das Wort Gottes. Auseinandersetzung mit Kaspar Schwenckfeld. V: Marina Miladinov in Luka Ilić (ur.): *Matija Vlačić Ilirik (III). Zbornik radova s Trećeg međunarodnog znanstvenog skupa Labin 22.–24. travnja 2010.* Labin: Grad Labin 2012. Str. 90–105.

1 O njegovem pomenu npr. Hans Georg Gadamer: Einleitung. V: *Seminar: Philosophische Hermeneutik*; izd. H. G. Gadamer in G. Boehm (Frankfurt 1976), 7–41. Nedavno spet: J. Zovko: Die Bibelinterpretation bei Flacius (1520–1575) und ihre Bedeutung. *TbLZ* 132(2007), 1169–1180.

opazil nobenega notranjega učinkovanja evangelija. Zaradi tega se je posebej osredotočil na vprašanje učinkovanja evangelija na »notranjega človeka«, ne le kognitivno dojetega. Njegova teologija je bila potem tudi klasificirana kot »spiritualistična«. Razlikovanje med »notraj« in »zunaj«, med »notranjim« in »zunanjim« je dalo pečat njegovemu mišljenju. Nanašalo se je na zunanji obstoj *Svetega pisma* in notranje delujočo Božjo besedo; na zunanjo, povnanjeno realno navzočnost evharistije v Luthrovem pojmovanju in na – ponotranjeno – duhovno navzočnost v zvinglijanskih pojmovanjih; nazadnje celo na kreaturnost/telesnost Jezusa Kristusa v času njegovega življenja, ki jo je v poznih letih začel zanikati, potem ko je prej podvomil le v Kristusovo kreaturnost/telesnost po vstajenju.

Po letu 1551 je Schwenckfeld objavil več spisov o pomenu *Svetega pisma* in evangelija, na katere je Vlačič reagiral po letu 1553.² Naslov enega od Schwenckfeldovih spisov iz leta 1551 že nakazuje smer: *O Svetem pismu. Njegovi vsebini, veljavnosti, pravi koristi, uporabi in zlorabi. Pri tem o razlikovanju med služabnikom in pridigarjem Svetega pisma in Božje besede*.³ Naslov se nanaša na Schwenckfeldovo striktno razlikovanje med *Svetim pismom* in Božjo besedo. Na vprašanje: kaj je pravzaprav Božja beseda, je Schwenckfeld odgovarjal: Kristus je Božja beseda – lahko bi še dodali: »samo Kristus je Božja beseda«.⁴

Mogoča je asociacija na znano formulacijo prve teze *Barmenske teološke deklaracije* iz leta 1934: »Jezus Kristus, kot nam je izpričan v *Svetem pismu*, je ena in edina Božja beseda, ki jo moramo poslušati, ji v življenju in smrti zaupati in ji biti poslušni.«

Razlikovanje med *Svetim pismom* in Božjo besedo je Schwenckfeld obravnaval in upošteval tudi v drugih spisih iz tega časa, npr. v besedilu z naslovom: *O razlikovanju Božje besede in Svetega pisma*.⁵ Schwenckfeld je sicer vseskozi trdno vztrajal pri reformatorskem načelu *sola scriptura*. Brez pričevanja *Svetega pisma* ni mogoče v krščanski veri nič-

2 Relevantni spisi so dostopni v *Corpus Schwenckfeldianorum*, posebej zv. XII-XV.

3 *Corpus Schwenckfeldianorum*, XII, 419–541.

4 Glej K. Schwenckfeld: Vom worte Gottes. Das kein ander Wort Gottes sei aigentlich zureden denn Sun Gottes Jesus Christus Werbung (1554). V: *Corpus Schwenckfeldianorum*, XIII, 736–899, 808.

5 Vom underschayde des worts Gottes unnd der hayligen Schrifft. V: *Corpus Schwenckfeldianorum*, XIII, 902–922.

sar spoznati in trditi. Razodetja in spoznanja mimo pričevanja *Svete- ga pisma* so zanj izključena. Trdno vztraja tudi pri nezmotljivosti *Svetega pisma*.

Poseben profil dobi Schwenckfeldovo pojmovanje šele z njegovo trditvijo, da potrebujemo za branje *Svetega pisma* spreobrnjeno in ve- rujoče srce in da lahko *Sveto pismo* v veri prav razume in razlaga le ponovno rojeni človek. V 20. stoletju je bilo to stališče ponovno za- stopano v programu eksplicitnega duhovnega razlaganja *Biblije*.⁶

Schwenckfeld je menil, da ostane *Sveto pismo* v svoji pisni podobi, pa tudi v oblik pridige, za človeka vedno le nekaj zunanjega in ne zmore doseči človekovega srca. V antropologiji tistega časa je bilo »srce« človekovo središče, v katerem se odloča o človekovem življenju; človeka vodi njegovo »srce«. Ker vera v krščanskem smislu zajema celega človeka, je bilo in ostaja ključno vprašanje, kako pride človek do vere v svojem srcu, kako vero sprejema in razvija v njem. Seveda je tudi Schwenckfeld poznal in poudarjal stavek iz Rim 10,17: »Tako pride vera iz poslušanja, poslušanje pa je po Kristusovi besedi« (ali: »Iz oznanjevanja, to pa je po Kristusovi besedi«). Toda očitno je Schwenckfeld poznal skepto, kakršno je kasneje artikularil Goethe v svojem *Faustu*: »Besede pač slišim, toda manjka mi vera.«⁷ Gre za iz- kušnjo, da človek sicer bere biblijski tekst ali posluša pridigo, v kate- ri se razlaga biblijsko besedilo – tako da besede preko čutov prodrejo v človekov duh – pa vendar ne zaupa temu, kar je prebral ali slišal. Zato po Schwenckfeldovem pojmovanju vera ne more biti povzročena ali ohranjena po *Svetem pismu*, ne v njegovi pisni, ne v pridigani obli- ki. Na delu mora biti nekaj drugega kot le vizualno ali akustično sprejemano besedilo, namreč duh sam in posebej Sveti Duh, ki edini lahko doseže človekovo srce – in to tako, da se srce samo spremeni – medtem ko mu vse drugo (pa naj bodo besede, znaki, simboli, soljud- je) ostaja zunanje.

Schwenckfeld je to izkušnjo in uvid hermenevtično izrazil s strik- tnim razlikovanjem *Svetega pisma* in Božje besede. Po njegovem poj- movanju je vera priklicana po Božji Besedi, ki pa ni posredovana/

6 O tem npr. Romano Guardini: *Geistliche Schriftauslegung*. Mit einem Nachwort von Heinrich Kahlefeld. (Mainz, 1980).

7 J. W. Goethe: *Faust I. Urfaust*. Ur. Erich Trunz. (München 1972), 31.

sporočena po pridigarjih, saj imajo ti opraviti vedno le s *Svetim pismom*. Božja Beseda, ki doseže človekovo srce, je Jezus Kristus sam, ko se razodene človeku v njegovi notranjosti po Svetem Duhu. Samo Jezus Kristus zmore tako komunicirati s človekom, da doseže njegovo srce. Ta Božja Beseda deluje v verujočem srcu brez vsakega zunanjega sredstva, orodja ali medija.

Če je temu tako, potem iz tega načelnega teoretskega uvida izhaja novo hermenevitično razmerje med *Pismom* in vero. Prava vera se ne ravna po *Svetem pismu*, ampak obratno, *Pismo* mora slediti veri. *Sveto pismo* je potemtakem prav razumljeno le, ko človek veruje in ima na osnovi tega zaupanja v srcu pravi odnos do *Svetega pisma*. V svoji publikaciji *O Svetem pismu* je Schwenckfeld pisal: »Pravi živi evangelij (...) ni zgodba (historia) o Kristusu, glas, zvok, črke. Po svojem temeljnem bistvu tudi ni zunanja beseda, kot tudi ustni evangelij ni Božja moč ali Bog, temveč je to notranja beseda vere, živa Božja beseda, beseda resnice.«⁸

Kako je Matija Vlačić ugovarjal Schwenckfeldu? ⁹ Z njim se je kritično spopadal od leta 1553, začenši s spisom *O Svetem pismu in njegovem učinkovanju proti Kasparju Schwenckfeldu*.¹⁰ Razvila se je živahna pisna debata.

Matija Vlačić je nasproti Schwenckfeldu poudarjal, da sta spoznanje Boga in človekova blaženost vedno *medialno* posredovana.¹¹ Za Flacija je priznavanje sredstev, s katerimi Bog človeku nekaj sporoča, posledica tega, da se je Bog sam odločil za ta sredstva. Proti vsakršnim samovoljnim pretolmačenjem in preinterpretacijam Božje besede, ki

- 8 Poudarjanje zunanjega besedja *Svetega pisma* je za Schwenckfelda pomenilo ukinitje delovanje Svetega Duha. Črka bi bila tako povzdignjena v mojstrico v Božjih zadevah.
- 9 Žal ni nobene novejšje izdaje del Matije Vlačića. Za moje študije mi je bila v veliko pomoč obsežna zbirka publikacij Matije Vlačića iz 16. stoletja v tübingenski univerzitetni knjižnici. Najtemeljitejše raziskave polemike najdemo v: R. Keller: *Der Schlüssel der Schrift. Die Lehre vom Wort Gottes bei Matthias Flacius Illyricus*. (Hannover 1984).
- 10 Glej M. Flacius Illyricus: *Von der heiligen Schrift und ihrer wirckung, widder Caspar Schwenckfeldt auseinandergesetzt durch Matthias Flacium Illyricum. Mit einer vermanung Nicolai Galli das ampt Gottlichs worts in ehren zu haben* (Magdeburg, 1553). Prav tako: *Verlegung der kurtzen Antwort des Schwenckfeldts*. Magdeburg (1554); *Antwort Matthias Flacii auff Schwenckfeldtsche Büchlein Iudicum...genannt* (Nürnberg, 1554).
- 11 Tako na primer v kratkem spisu: *Vom fürnemlichen stücke, punkt oder artickel der Schwenckfeldtschen schwermerey* iz leta 1553.

je postala (človeški) jezik (in meso), v katerem ljudje na svoj način ustvarjalno razvijajo Božjo besedo, Vlačić vztraja: »Bog noče z nami ljudmi delovati drugače kakor s svojo zunanjo besedo in zakramentom. Vse kar pa duh natovori na take besede in zakrament, je od hudiča«. ¹² Ta sicer po metodi diagnostična in deskriptivna navezava Boga na medialno posredovanje pa izzove pri Vlačiću temeljno teološko vprašanje : Kaj lahko o Bogu spoznamo iz tega, da svojih ciljev (odrešiti svet, ga narediti blaženega) ne uresničuje neposredno, temveč z zunanjimi, zemeljsko vidnimi in opredeljivimi sredstvi?

Za Vlačića je pri tem v središču kot sredstvo pridiga. Za Luthrom je prevedel Rim 10,17: »Tako pride vera iz pridige, pridiganje pa je po Kristusovi besedi«. Toda tudi oba zakramenta, krst in obhajilo sta bila za Vlačića enakovredni Božji sredstvi. Ta sredstva so vključena v cikel različnih dejanj, ki vodijo človeka k večnemu blaženstvu. »Sveti Pavel je postavil takšno zaporedje, verigo vzrokov in učinkov, namreč: Božje oznanilo, pridigarji, ki pridigajo, poslušanje tega, verovanje, klicanje Boga, blaženost.« ¹³ Bolj podrobno je to verigo vzrokov in učinkov predstavil tako: »Bog je vzrok, da imamo prave pridigarje. Pridigarji so vzrok, da se prav pridiga; pridiganje povzroči telesno poslušanje; telesno poslušanje je vzrok pravemu verovanju; pravo verovanje povzroči klicanje Boga. Klicanje je vzrok večne blaženosti.« ¹⁴

Vsa sklenjena veriga vzrokov in učinkov se vrne k Bogu. Od Boga je tako urejena in usmerjena, da doseže svoj cilj večne blaženosti ljudi. Iz tega po Vlačiću sledi: »Pridigar in njegova pridiga so nekaj telesno zunanjega. Tudi poslušanje mora zato biti telesno in zunanje.« ¹⁵ In prav za to je Vlačiću šlo: hotel je pokazati, da pride »vera iz zunanjega poslušanja pridigane besede« in ne »iz notranjega razodetja«. Prav slednje je po njegovem Schwenckfeldova zmota, namreč da »Bog brez vsakršnih sredstev (posredovanja *Svetega pisma*) z notranjim duhovnim razodetjem privede človeka do prave in resnične vere in blaženosti«. Po Vlačiću zagovarja Schwenckfeld pojmovanje »notranjega

12 M. Flacius Illyricus: *Aus den Schmalkaldischen heubt artickeln wider den Schwenckfeld, in welchen die gelertesten Prediger aufs ganz Deutschlandt sich haben unterschriben* (Magdeburg, 1553),3.

13 M. Flacius Illyricus: *Vom fürnemlichen Stücke*, 5.

14 Prav tam.

15 Prav tam.

razodetja« z neposrednim »navdihom Svetega Duha«. Po Schwenckfeldu naj bi se »notranje slisanje zgodilo brez pridige in brez sredstev; Bog sploh ne potrebuje in ne uporablja za to prav nobenih sredstev«. ¹⁶

Schwenckfeld je Vlačiču ugovarjal, da bi potemtakem »vsakdo, ki je poslušal (pridigano) Božjo besedo, lahko veroval« – kar pa dejansko ni tako (ni res). Toda Vlačić je imel tak sklep za nekonsekventen. Kajti *causa instrumentalis non est totalis* – instrumentalni vzrok ni celoten vzrok. Kot iz najdene veje v gozdu še ne sledi, da se tam sekajo drevesa, tako je tudi s pridigo in poslušanjem: da postane pridiga in poslušanje učinkovito, je potreben še Božji blagoslov. Tudi za Vlačiča je na delu Sveti Duh, če ljudje verujejo v Boga in so pravi kristjani. Seveda je – po Gal 4,6 – Sveti Duh tisti, ki jih pusti v srcu klicati »Abba Pater, ljubi Oče« ¹⁷ in Sveti Duh jih v srcih prepriča, da so Božji otroci. ¹⁸

Središčno vprašanje spora je bilo, kako dá Bog človeku svojega duha: naravnost v srce ali s pomočjo nekega sredstva? Za Vlačiča je jasno (kot je pisal v malem spisu z naslovom *Iz Šmalkaldskih členov proti Schwenckfeldu*: »Iz teh členov, ki zadevajo ustne, zunanje besede, izhaja, kako je treba trdno vztrajati, da Bog nikomur ne da svojega duha ali milosti drugače kot po zunanji besedi ali z njo.« ¹⁹

Nasproti temu so se Schwenckfeld in njegovi privrženci hvalili, da »imajo duha brez besede in pred njo«, kar ima za posledico, »da sodbijo, tolmačijo in raztezajo *Sveto pismo* ali ustno besedo kot jim uga-ja«. ²⁰ Lahko kritično pripomnimo, da postane Božja beseda tako žoga človeških tolmačenj in razlag. Če naredi Bog človeka verujočega brez posredovanja pisne ali ustne besede in če vera ne pride iz pridiganja *Svetega pisma* ali Kristusovega nauka, potem krščanskega verovanja ne le ni mogoče verificirati, ampak tudi ne identificirati. V tem primeru bi morali sprejeti – tako Vlačić – da se lahko zveličajo in se tudi bodo enako kot kristjani zveličali prav tako ljudje v poganskih in drugače religioznih deželah, ki o pridigi Božje besede in zakramentih nič ne

16 Prav tam, 3-6.

17 Prav tam, 7.

18 Iz načina življenja, ki izhaja iz take religiozne gotovosti, lahko potem tudi vidimo, da Sveti Duh biva v srcu takega človeka. Sveti Duh ne ostaja namreč le znotraj v človeku, temveč se pri človeku, v katerem je, povnanji v obliki duhovno polnega življenja.

19 M. Flacius Illyricus: *Aus den Schmalkaldischen heubtartikeln wider den Schwenckfelt*, 1.

20 Prav tam.

vedo. S tem pa je *Sveto pismo* in vsaka pridiga odveč, nekaj nepotrebne-
nega in nekoristnega. To je konsekvenc, če je notranji človek, se
pravi človekovo srce, pripravljen(o) za spoznanje Boga in lastne bla-
ženosti le z notranjim razodetjem, če mu je tako rekoč celotno *Sveto*
pismo neposredno zapisano v srce in je tudi Božja postava notranje
izpolnjena. Če sprejmemo – načelno – da je Sveti Duh v človeku pred
Božjo besedo, ima to po Vlačiču za posledico, da krščanske vere ni več
mogoče *identificirati*.

Potem lahko imamo za blažene in zveličane tudi ljudi, ki do sedaj
še niso slišali za Jezusa Kristusa, torej povsem neodvisno od dejanskega
krščanskega življenja in verovanja.

Seveda je bila v ozadju spora med Vlačičem in Schwenckfeldom
tudi razlika med črko in duhom, znana že od starozaveznih prerokov
dalje (2 Kor 3,6: »Črka ubija, duh pa oživlja.«); prav tako govor o no-
vem srcu in duhu (Ez 11,19: »Dal vam bom novo srce in novega
duha.«). Za Schwenckfelda so ta mesta pomenila, da niti *Sveto pismo*
niti zakramenti niti karkoli ustvarjenega ne seže do človekovega srca.
Vse to se dotika le človeških čutov in do srca ne prodre. V tem smislu
je celo *Sveto pismo* treba razumeti kot mrtvo črko, ki prej ubija, kot da
bi zmoglo kogarkoli narediti blaženega. *Sveto pismo* v svoji pridigar-
ski obliki – tako Schwenckfeld – človekovemu srcu ne more dati gotovo-
sti, ne more ga pomiriti; samo je izpostavljeno človeškemu tolmačenju
in mišljenju s spori med razlagami in kot tako nekaj negotovega.

Vere potemtakem ni mogoče *utemeljiti* s *Svetim pismom*, prej velja
nasprotno: »*Pismo* se mora (...) ravnati in usmerjati po veri.« In to vero
v človeku neposredno povzroči Bog. »Bog brez vsakega posredovanja
zakramenta in branja ali pridiganja *Svetege pisma* sam notranje tako
popolnoma pripravi, spreobrne in spremeni grešnikovo srce, tako
vpiše vanj *Sveto pismo*, da ne le zmore izpolnjevati postavo, ampak mu
je to tudi zelo lahko.«²¹

Vlačič v odgovoru osredotoči svoje dokazovanje predvsem na to,
da pokaže, kako Schwenckfeld ne spoštuje *Svetege pisma*. V 16. stoletju
je bilo to zadosti za Schwenckfeldovo diskreditacijo. Da bi pokazal
na Schwenckfeldovo nespoštovanje *Svetege pisma*, je uporabil načelno-

21 M. Flacius Illyricus: *Vom fürnemlichen Stücke*, 10.

-teoretsko analizo. S svojo brezkompromisno doslednostjo mišljenja je pokazal na posledice Schwenckfeldove predelave načel krščanskega življenja in dela. Vodile naj bi k razpustitvi krščanske Cerkve, ki jo je mogoče identificirati, prav tako pa tudi k razvodenitvi krščanskega življenja, saj ne bi bilo več nobenega kriterija in norme, po katerih bi lahko merili in razlikovali krščansko Cerkev in krščanstvo sploh od nekrščanskega sveta. Schwenckfeldova pozicija naj bi po Vlačiću zato sprevrгла Cerkev v »pogansko, turško in tatarsko barbarstvo«. ²²

Temu, kar je Vlačić takrat kritiziral, so danes mnogi naklonjeni. Načelna prednost verovanja pred zapisano in pridigano podobo *Svetega pisma* namreč dejansko omogoča večjo odprtost krščanske vere do drugih religij, saj lahko intuitivno in neposredno samogotovost srca tudi pri pripadnikih drugih religij pojmuje kot rezultat Božjega delovanja.

Tudi pri razlagi *Svetega pisma* lahko danes opažamo nespoštovanje njegove konkretne materialnosti. Namesto *eksegeze* imamo pogosto *eisegezo*. Kontekstualne in kulturološke interpretacije podrejajo biblijske tekste različnim sodobnim okvirnim pogojem in uvidom iz različnih sodobnih življenjskih položajev. Različna ideološka prepričanja, toda tudi dogmatične teorije, uporabljajo biblijske tekste za opravičevanje samega sebe ter uporabljajo *Sveto pismo* kot kafeterije: iz njega si jemljejo sestavine, ki se jim ravno zdijo primerne. Tudi pri tem je vera pred *Svetim pismom*. Samorazvidna ali pridobljena življenjska prepričanja uporabljajo *Sveto pismo* za lastno potrjevanje. Kar temu ne ustreza, ignorirajo ali celo zanikajo.

Vlačić je videl Schwenckfeldovo pozicijo na isti liniji z rimskokatoliškim pojmovanjem svojega časa, po katerem so »vse pravice (...) v skrinji papeževega srca«; »duh in resnica naj bo vse, kar s svojo Cerkvijo počne in uči, pa čeprav je nad *Pismom* in ustno besedo in proti njima«. V tem smislu sta za Vlačića tako Schwenckfeld kakor papež »entuziasta« (zanesenjak). ²³

22 M. Flacius Illyricus: *Vom fürnemlichen Stücke*, 12.

23 Vlačić polemično pokaže na protislovje, da *entuziasti*, kakršna sta po njegovem papež in Schwenckfeld, poudarjajo neposredno spoznanje v človekovem srcu, hkrati pa veliko pišejo in poučujejo soljudi, čeprav po njihovi lastni teoriji to sploh ne more doseči človekovega srca. (Prav tam).

II

Ali lahko razliko med Vlačičem in Schwenckfeldom rekonstruiramo in opišemo tudi mimo njunih specifičnih teoloških pozicij? Ali vprašano drugače: ali lahko ob njunih kontroverzah pokažemo in naredimo razvidne splošne hermenevtske uvide?

Na prvi pogled oba avtorja sploh nista daleč vsaksebi. Obema gre v njunem sporu za pravo ravnanje s *Svetim pismom*, ki je za oba v središču krščanske Cerkve in krščanskega življenja. Toda znotraj te bližine, ki je dana z njunim skupnim izvorom v reformatorski teologiji, se pokažejo markantne razlike.

Za Schwenckfelda so bile besede – ustne in pisne – zgolj zunanji znaki, ki človeka ne morejo nagovoriti in spremeniti v njegovem jedru (njegovem nekognitivnem središču, »srcu«). Vztrajanje reformatorjev, posebej Luthra in Melanchthona, na filološki in zgodovinski analizi biblijskih tekstov, je bilo za Schwenckfelda zato zgrešena pot. Vendar pa ni bil postmoderni konstruktivist, za katerega bi bili biblijski teksti zgolj priložnost za lastne domislice in konstrukcije.²⁴ Lahko bi rekli, da je zastopal specifično hermenevtsko in jezikovno-filozofsko teorijo, kakršno lahko srečamo pri metafizičnih realistikah zadnjih desetletij, npr. v obliki kavzalne teorije reference²⁵: biblijski teksti le napotujejo (proizvajajo referenco) na svoj pravi predmet, za katerega na različne načine »pričajo«, namreč na Jezusa Kristusa. Funkcija tekstov je predvsem, da bralca ali poslušalca postavijo v odnos do nekega referenta. Prav to je bila za Schwenckfelda vloga *Svetega pisma*: napotiti na Jezusa Kristusa, vzpostaviti odnos z njim, ki pa se potem človeku (verniku) razodeva sam mimo samih tekstov. Bog »govori« človeku, če/ko ima ta odnos do Jezusa Kristusa, ko je napoten nanj. Ker pa je treba jasno razločevati med referentom biblijskih tekstov

24 Tako bi bil Schwenckfeld napačno razumljen. Nikakor si namreč ne predstavlja spoznavanja, ki bi bilo docela neodvisno od biblijskih tekstov in kjer bi Sveti Duh zajel duha ljudi in jim dal neka nova razodetja in domisleke. Tako razodevanje Schwenckfeld izrecno zavrača.

25 Glej H. P. Großhans: *Theologischer Realismus. Ein sprachphilosophischer Beitrag zu einer theologischen Sprachlehre* (Tübingen, 1996), 20 ff. V nadaljevanju: Großhans: *Theologischer Realismus*.

(Jezusom Kristusom oz. troedinim Bogom) in samimi teksti, ni mogoče nadzorovati, če ima človek res odnos do Jezusa Kristusa in troedinega Boga. Zato je potreben navdihnjen razlagalec, ki bralca in poslušalca prek in mimo same razlage teksta postavi v odnos do stvarnosti, o kateri teksti pričajo.

Vlačić je temu nasprotno prej interni realista ali tudi pragmatist, ni torej antirealist. Jure Zovko je v enem svojih sestavkov²⁶ pokazal, da ima Vlačičev *Clavis* nekaj skupnega z novejšimi koherentističnimi konceptijami, npr. s konceptijo Nicholasa Rescherja.²⁷ Tudi za Rescherja je pomembna realistična dimenzija tekstov oziroma jezika sploh. V tem smislu lahko Vlačića upravičeno označimo za realista, a vsekakor posebne vrste, namreč internega realizma, kot ga je predstavil Hilary Putnam konec 70 let 20. stoletja.²⁸

Vlačić izhaja – do neke mere antiempiristično, torej zavračajoč tretjo dogmo empirizma²⁹ – iz jezikovne enotnosti oblike in vsebine. Meni, da biblijski teksti – kot tudi vsi drugi – nosijo s seboj svoj lasten duh in stvarnost, o kateri govorijo. Zato so vsi momenti duhovnega razlaganja teksta (»po duhu«) drugorazredni, nižjega ranga, nasproti interpretacijam njihovega literalnega/dobesednega smisla (»po črki«). Z dobesednim smislom biblijskih tekstov se ne vzpostavlja le zunanja jasnost, temveč tudi notranja, o kateri govori Luther v polemiki z Erazmom (*De servo arbitrio*).³⁰ *Claritas interna*, notranja jasnost, tudi v religioznih zadevah ni dosegljiva drugače kakor po dobesednem smislu ustreznih tekstov.

Tudi Martin Luther razlikuje med *Biblijo* oz. *Svetim pismom* in Bogom z njegovim razodetjem. *Duae res sunt Deus et Scriptura Dei, non*

26 Jure Zovko: Aktualnost Vlačičeve teorije interpretacije. V: *Matija Vlačić Ilirik (III). Zbornik radova s Trećeg međunarodnog znanstvenog skupa Labin, 22.-24. travnja 2010*. Labin: Grad Labin 2012, 48-56.

27 N. Rescher: *The Coherence Theory of Truth*. (Oxford 1973).

28 Großhans: *Theologischer Realismus*, 104 ff.

29 O tem D. Davidson: On the very Idea of a Conceptual Scheme, v: *Inquiries into Truth and Interpretation* (Oxford, 1984), 183-198. Davidson imenuje razlikovanje med pojmom in vsebino, med urejajočim sistemom in gradivom, »tretja dogma empirizma«, navezujoč na dve dogmi, ki jih je empirizmu pripisal W. V. O. Quine v razpravi *Two Dogmas of Empiricism* v: *From a Logical Point of View* (Cambridge 1953/1980), 20-46.

30 M. Luther: *De servo arbitrio*. WA 18, 551-787.

minus quam duae sunt Creator et creatura Dei (Bog in Božje Pismo sta dve stvari; nič manj kot sta dve stvari Stvarnik in Božje stvarjenje).³¹ Ta Luthrov stavek pa je napačno razumljen, če *Biblijo* v nasprotju s samim nedoumljivim Božjim razodetjem razumemo kot izraz človeških izkustev in spoznanja Boga ter ji pripisujemo pomanjkljivosti in kontingence, ki so lastne vsakemu človeškemu spoznanju. V tem primeru je razmerje med *Deus* in *Scriptura Dei* razumljeno v smislu razlikovanja med stvarjo (Ding) in pojavom/pojavljanjem. Tako interpretacija zahteva kavzalna teorija reference. Da/ker Luther razmerje med *Deus* in *Scriptura Dei* postavi v razmerje z razlikovanjem med *Creator* in *creatura Dei*, nasprotno nakazuje, da *Biblije* noče razumeti z izhajanjem predvsem iz omejenih človekovih spoznavnih zmožnosti, temveč kot Božje stvarjenje, to je kot jezikovni izraz Boga – ki ga zato moremo in moramo analizirati in razumeti kot vsak drug jezikovni izraz. Tudi po Vlačičevem mnenju sicer ni nobene poti do dejanskega spoznanja Boga in blaženosti človeka kakor tudi do nobenega razumevanja sploh.

Iz nemščine prevedel Marko Kerševan

31 Prav tam. WA 18, 606, 611.

retrospectively, this hymnal can probably be considered an intermediate stage, a bridge to the hymnal of 1584, which represents the peak of Dalmatin's endeavours in editing, content and design within the development of Slovene Protestant hymnals. The 1584 hymnal was also the best designed of its period, illustrated and embellished with 15 woodcuts. Thus Dalmatin continued the work begun by Primož Trubar in this field. Dalmatin's endeavours for the contents, especially in the number of hymns and of authors represented, were complemented by Felicijan Trubar with his hymnal, published in 1595. With the extent of its texts and number of pages this was the most comprehensive Slovene Protestant hymnal. The tradition can be traced in the extant Prekmurje hymnal, the so-called *Martjanska pesmarica*, in which Dalmatin's hymns are also preserved.

UDC 929Vlačič M.
239:284.1 "15"

Hans Peter Großhans

Flacius (Vlačič) and God's Word: the conflict with Kaspar Schwenckfeld

With his *Clavis Scripturae sacrae (Key to the Holy Scriptures)* Matija Vlačič the Illyrian (Matthias Flacius Illyricus) made an important contribution to the development of hermeneutics in theology, philosophy and the humanities in general, as is mostly recognized. Vlačič had tackled hermeneutic problems earlier than in his *Clavis* (1567), for example, in his polemics with Kaspar Schwenckfeld in the years 1551 – 1559, where he showed his understanding of God's Word and a suitable interpretation of the Bible. The specific nature of Vlačič's interpretation of the Bible can be seen here. The controversy with Schwenckfeld centred on the relation between the Word and the Spirit with reference to the Christian faith, its origin and definition just as to the interpretation of the Bible itself. Vlačič's characteristic concept is that God does not give his Spirit without a medium, referring to Romans 10:17: "Faith through the proclamation, and the proclamation through the word of Christ". Vlačič considers God's being bound to these media as His free choice and not a human construction. From the standpoint of incarnational theology we can view Vlačič as a predecessor of the hermeneutical thesis in 20th-century Lutheran theology, according to which God in coming into the world at the same time *came to the word*. In Vlačič's view it was also important to reject strongly the difference between the literal and spiritual sense of the Bible. Precisely such a differentiation, he thought, veils the clarity of biblical messages and prevents the certainty which it could offer. Just as later in his *Clavis*, Vlačič did not view his hermeneutics as a special theological doctrine, although he developed it alongside the Bible; it should hold for the understand-

ing of other texts as well. Just like any other book, the Bible is also clear and understandable – it is by no means a book with seven seals. This is the condition that the knowledge of God – like any other knowledge – can penetrate to the human heart via the senses. Vlačić's fundamental conviction about the theology of creation – entirely Lutheran – is that God in his relationship with people does not circumvent created human nature, but communicates with them in harmony with it.

UDC 141.32:929Kierkegaard S.

Cvetka Hedžet Tóth

Subjectivity beyond (beneath) the subject

The article, written on the occasion of the 200th anniversary of Søren Kierkegaard's birth, addresses one of the most prominent topics of Kierkegaard's thought, that there is a subjectivity which is the inner place of truth. Subjectivity is thus a means for self-appropriation and at the same time self-preservation. The choice and decision-making are exclusively a matter of freedom, and the passion of freedom is like an absolute choice, with the emphasis on absolute choices, absolute deeds rather than choices in the name of the absolute! Such a decision comes from within, it is the acting principle of subjectivity, and cannot come about without freedom. One's own self is freedom, and it is here that Kierkegaard convincingly urges us with his passion of freedom, which is and remains a matter of choice, emphasizing that "I do not create myself, I choose myself. Therefore, while nature is created out of nothing, while I myself as an immediate personality am created out of nothing, as a free spirit I am born of the principle of contradiction, or born by the fact that I choose myself." The article lays particular emphasis on the fact that, according to Kierkegaard, evil is also the human being's choice, since "the good is for the fact that I will it, and apart from my willing it, it has no existence. This is the expression for freedom. It is so also with evil, it is only when I will it." It is as if, through our freedom, we stepped into history, temporality, which is foremost human. Is this history, according to Kierkegaard, gazing more into the future or into eternity – we do not get any final answer here, because Kierkegaard's basic attention was not devoted to this issue. Kierkegaard warns us that where we expect something absolute and divine to vouch for our decisions, we first and foremost and always stumble upon freedom; even when the masses storm the sky in the name of justice and equality. The individual, one of the most fundamental concepts of Kierkegaard, fights for freedom, and thereby fights "for the future, for either-or".