

Marko Kerševan

REFORMACIJSKA TEOLOGIJA IN LA CONDITION HUMAINE V 21. STOLETJU

»Božja pravičnost se daje po veri v Jezusa Kristusa, in sicer vsem, ki verujejo. Ni namreč nobene razlike: saj so vsi grešili in so brez Božje slave, opravičeni pa so zastonj po njegovi milosti, prek odkupitve v Kristusu Jezusu. [...] S tem je [Bog] hotel [...] pokazati svojo pravičnost v sedanjem času, da je namreč sam pravičen in da opravičuje tistega, ki veruje v Jezusa.« (Rim 3,22–26.)

Preden se lotimo vprašanja o prihodnosti protestantskega krščanstva – natančneje: vprašanja protestantske teologije v 21. stoletju – je prav, da se še enkrat spomnimo na značilnost, ki ga razlikuje od katolištva in pravoslavlja, pa tudi od večine drugih religij.

Protestantizem/protestantsko krščanstvo ni totalitarna, vseobsegajoča religija, ki bi s celovitostjo svojega nauka, obredja, posebnih norm delovanja in simbolike skušala zajeti celega in vsakega človeka, ga vključiti v svojo organizacijo, cerkev, izhajajoč iz prepričanja, da »zunaj (take) cerkve ni zveličanja«.

Iz protestantskega »odkritja notranjosti« kot ključnega mesta religioznosti in s tem povezane religiozne afirmacije posameznika ter iz religiozno motivirane sekularizacije sveta izhaja »svoboda krščanskega človeka« (Luther) tudi nasproti cerkveni instituciji.¹

1 Po Troeltschu se posameznik zdaj lahko opre le na vero, »na čudež, ki se zgodi v njegovi duši, v središču njegove osebe in ki je kot tak razviden njegovi misli, [...] vsa religija se je tako premestila iz stvarno-zakramentalnega pridobivanja milosti in duhovniške cerkvene avtoritete v psihološko razvidno sfero pritrditve misli o Bogu in Božji milosti« (Troeltsch, 1911/1997, 141). O Luthru in njegovem pojmovanju »kristjanove svobode« glej izvrsten prevod in komentar Nenada Vitorovića (Luther, 2001, 165–193).

Protestantizem priznava in vključuje »krščanstvo zunaj cerkve«, različne oblike »zasebnega« in »distanciranega« krščanstva na »neostrih robovih institucije« (Graf, 2007, 88). Ima ga za legitimen, čeprav ne optimalen ali posebej želen način obstoja. Takšno necerkveno krščanstvo, necerkveni protestantizem, se pogosto zreducira zgolj na posebno »protestantsko držo«, ki je vsaj na prvi pogled brez posebne krščanske religiozne vsebine: kaže se zgolj v stopnjevani osebni odgovornosti za ravnanje in delovanje v sekulariziranem svetu, »svetu brez Boga« na eni strani, ki jo na drugi strani spremlja neko temeljno zadnje (za)upanje v Boga, pa čeprav pogosto spremljano vsaj z dvomi. Toda, kakor je zapisal Tillich: »tudi dvom v obstoj Boga nas ne ločuje od Boga« (seveda zaradi božje milosti, ne zaradi našega početja in dvomov).² Še več: ta drža vere kot (za)upanja, »poguma za biti« (Mut zum sein), ki se zoperstavlja obupu in shaja tudi brez Božjega imena, je po Tillichu »absolutna vera« onkraj vsakega teizma.³

Netotalitarna usmerjenost protestantskega krščanstva lahko na ravni posameznika vodi do minimuma krščanske religioznosti ali celo njene odsotnosti; na svoj način jo je poskušalo domisliti in ovrednotiti pojmovanje »nereligioznega krščanstva«, »nereligioznega krščanskega verovanja« in »ateistične teologije« po drugi svetovi vojni, opirajoč se na Dietricha Bonhoefferja.⁴

Na drugi ravni – skupnosti, cerkve – to netotalitarno usmerjenost protestantskega krščanstva, ki izhaja iz njegove samoomejitve (štirih »samo«) in ki jo izraža/izreka že samo poimenovanje *protestantizem*, dobro pokažeta dva avtorja.

Najprej *Tillich*, ko govori o »katoliški substanci in protestantskem načelu«. Protestantizem po njegovem ne more obstajati sam, brez

2 Seveda pa nas »naše pričakovanje, naše intelektualno, moralno ali religiozno delo tudi ne more združiti z Bogom, [...] v človekovem odnosu do Boga deluje samo Bog« (Tillich, *Gesammelte Werke* 7, 14 in Graf, 2007, 89).

3 Tako Zahrnt, 1966, 447–448.

4 Dietrich Bonhoeffer v zapisih *Widerstand und Ergebung* (1944); glej tudi D. Bonhoeffer, *Odgovornost in svoboda*, Celje 2005. Značilen je naslov dela teologinje Dorothee Sölle *Atheistisch an Gott Glauben* (Ateistično verovati v Boga), Frankfurt 1969. O Bonhoefferjevi evangelijski duhovnosti glej Zimmerling, *Evangelische Spiritualität*, 109–124.

katoliške substance, na katero usmerja svoj protest, ugovor: ugovor, ki je ključen za krščansko verovanje, a ne more biti samozadosten (kot se katoliška substanca brez upoštevanja protestantskega ugovora neizogibno spridi in sprevrže). Ta ugovor je navsezadnje protestantsko načelo »samo Bog«: »V človekovem odnosu do Boga deluje samo Bog. Nobena človekova zahteva ali pričakovanje, še posebej ne religiozna zahteva, pa tudi nobeno intelektualno, moralno ali religiozno 'delo' nas ne more znova združiti z njim.« (A tudi ne dokončno odvrniti Boga od nas; glej Graf, 2007, 89.) Samo Bog je resnica, ne pa naši cerkveni ali necerkveni nauki; samo Božje je »kraljestvo, moč in slava vekomaj« (takšne so sklepne besede *Očenaša*, kakor se moli v protestantskih cerkvah), ne pa naša prizadevanja in dosežki ...⁵

Z drugačnimi besedami je spoznanje o netotalitarnosti protestantskega krščanstva nekoč izrekel francoski sociolog religije *Jean Bauberot*: v velikem in glasnem (pogosto tudi razglašenem) orkestru krščanskih cerkva si protestantska cerkev vztrajno prizadeva igrati na violino opravičenja samo po veri. Ne prizadeva si, da bi sama igrala na vse inštrumente, ali da bi vsi v orkestru igrali samo ta, njen inštrument, še manj, da bi dirigirala orkester vseh cerkva. Takšno

- 5 Včasih se zdi, da Tillich zavzema nekakšno srednjo pozicijo med protestantizmom in katolištvom, še več, da z govorom o (katoliški) »substanci« daje slednjemu prednost. Zato je treba poudariti njegovo protestantsko opredeljenost. Protestantizem je po njegovem ponovno odkril in uveljavil krščansko oznanilo o koncu religije, ki je kot oznanilo sicer tudi samo del religije: ponovno je odkril ambivalentni značaj religije in oznanil njen konec. Pri tem je protestantizem v nevarnosti, da povsem zanika lastni religiozni značaj, zato mora vztrajati, da je krščansko oznanilo izraz Božjega. Katolicizem pa je po Tillichu tista oblika krščanstva, »ki potlači dialektično naravo religije sploh in krščanstva še posebej«. Kajti: »Pretenzija katoliške Cerkve po absolutnosti zanika dvojnost religije, ki jo vsebuje krščansko oznanilo in ki temelji v brezpogojnosti in univerzalnosti Božjega. V katolištvu je oznanilo o koncu religije onemelo.« Protestantizem po Tillichu nasproti temu kot svoje prvo načelo »povzdiguje absolutno vzvišenost Boga in protestira proti vsaki človeški – cerkveni in posvetni – pretenziji na absolutno resnico in avtoriteto«. Po njegovem protestantizmu: »Potrjuje Božjo suverenost tudi nasproti cerkvenim institucijam in dogmam ter protestira proti vsem poizkusom, da bi krščansko oznanilo vezali na življenjske oblike in ureditve katerekoli zgodovinske cerkve.« (Tillich 1962, 133–137)

ambicijo imajo drugi, druge cerkve. Toda vztrajati mora pri »samo po veri« kot neizogibni sestavini krščanske skladbe in orkestra. Lahko bi dodali, da pa si mora pri tem prizadevati, da bi bila prva violina orkestra ...

Tak »ekleziološki minimalizem« (Graf) naj bil vsebovan že v *Augsburški veroizpovedi*, njenem členu o cerkvi: »Za pravo enotnost krščanskih cerkva zadošča, da se prav pridiga evangelij in delijo zakramenti v skladu z Božjo besedo. Za cerkveno enotnost ni potrebno, da bi se povsod držali istih, od ljudi uvedenih ceremonij.« Campi poudarja, da lahko enako usmerjenost in enake opredelitve v tej zvezi srečamo tudi pri Zwingliju in Calvinu (Campi, 2010, 7).

Ko govorimo o krizi identitete in perspektivah protestantskega krščanstva v 21. stoletju, moramo upoštevati legitimno možnost takega minimalizma na ravni osebnega verovanja in pojmovanja cerkve v protestantizmu. Protestantizem se usmerja, celo omejuje, na temeljno in bistveno, zato lahko prenese izgube in krize pri nebistvenem, zmožen je živeti s pluralizmom in ambivalentnostmi v svetu in v cerkvi. Hkrati pa je zato bolj občutljiv in ranljiv pri tem bistvenem. Ne more se izogniti vprašanju o »stati inu obstati«, saj gre za bistveno, brez katerega je vse drugo nebistveno, le mašilo, izgovor, varanje samega sebe in/ali drugih (vsa druga verovanja, dejavnosti, institucije, politike). Ko gre za zaupanje v Boga in opravičenje, ni več »manevrskega prostora«. Brez tega ne le ni več prostora za protestantsko krščanstvo, ampak tudi za krščansko vero samo ne. Ključno vprašanje raziskave (in protestantske teologije) je zato stanje in perspektiva »zaupanja v Boga« in zmožnosti sprejemanja evangeljskega sporočila o človekovem opravičenju/odrešenju (po Kristusu, po milosti, po veri). Neizogibno se pri tem izostri in zaostri vprašanje o razmerju med vero/zaupanjem v Boga in vero v evangelij opravičenja samo po veri. Ni naključje, da se s tem vprašanjem spoprijema tudi Ulrich Körtner v najnovejšem delu *Reformacijska teologija v 21. stoletju*, ki mu bomo (zato) sledili pri našem poskusu, odgovoriti na to dvojno in navsezadnje eno samo vprašanje. Vprašnji zaupanja v Boga in opravičenja po Božji milosti se prelijeta/zlijeta v vprašanje (zaupanja v) »milostnega Boga« (Luther), Boga, ki je Emanuel, »Bog, ki je z nami« (Izaija).

Seveda ostaja za boga in religije še dovolj prostora tudi zunaj tega odnosa, zunaj zaupanja v milostnega Boga. Toda zunaj te relacije – ali sploh brez nje – bog (p)ostaja neka brezosebna sila sveta ali sila onkraj sveta, tisto Zadnje ali Prvo tega sveta (kozmosa in/ali kaosa), neka Energija, Sila ali Bitje, na katere človek poskuša vplivati, si jih pridobiti ali jih celo uporabljati, kakor je od nekdanj počela magija, ali Nekaj, kar je metafizika izražala z opredelitvami panteizem, deizem, kozmoteizem. Toda deizem (in panteizem) je krščanski veri skoraj ravno tako tuj kakor ateizem, je v svojem času pronicljivo zapisal Pascal v svojih *Misljih* (VII, 9). Krščansko verovanje stoji in pade z verovanjem v milostnega Boga in njegovo sprejemanje/opravičenje človeka. Brez tega in zunaj tega imamo opraviti z drugimi religijami, nazori, metafiziko. Protestantsko krščanstvo, ki je izostrilo svoje »samó«, nima več maneverskega prostora za izmikanje in premikanje k vsemu tistemu religiozno drugačnemu, ki Rimsko-katoliški cerkvi v njeni širokogrudnosti omogoča, da vključuje in adaptira religiozno tako rekoč vseh časov in okolij, da »religionizira« Kristusa (Barth) in »baalizira Jahveja« (Buber; Kerševan, 1992, 105).

Moltmann je reformatorsko vprašanje/svarilo takole izostril:

»Jasnost nauka o opravičenju je tista, ki odloča o tem, ali je cerkev v resnici cerkev Božjega evangelija ali le krščanska religiozna institucija. Ta nauk odloča o tem, ali dejanski človek veruje v resničnega Boga ali pa sledi svojim lastnim podobam Boga. [...] Samo Kristus, za nas križani Kristus, je temelj in kriterij resnične vere, resnične cerkve in resnične teologije. On sam je 'evangelij', po katerem imajo evangeličanske cerkve svoj naziv.« (Moltmann, 2001, 114.)

Ko se torej vprašujemo, kako je danes z zaupanjem v milostnega Boga in vero v opravičenje po veri, se hkrati vprašujemo, kako je z aktualnostjo in perspektivami temeljnega v krščanskem verovanju.

»Milostni Bog« in opravičenje človeka »samo po milosti«

Toda ali ni prav verovanje v *opravičenje samo po milosti* danes najbolj ranljivo? Ljudje se danes nimajo za grešne in brezbožne in že zato ne iščejo opravičenja (in milostnega Boga). Svojih različnih krivd in

krivic ne doživljajo kot krivd pred Bogom, kot greh in kot nasprotovanje Bogu, kot nespoštovanje Božjih zapovedi in grehov. Ne počutijo se krive, hkrati pa se nimajo za brezbožne, saj bodisi verujejo v takega ali drugačnega boga bodisi svojega ateizma nimajo za nekaj »grešnega«. Ljudje naj bi se danes skratka večinoma ne šteli za brezbožne grešnike, krivce in dolžnike in že zato jim vera, ki razglaša opravičenje grešnikov in odrešenje od tega sveta grehov, nič ne pomeni. Na svoj način je o tem že dolgo tega pisal Paul Tillich. Po njegovem naj bi bilo v času zgodnjega krščanstva, v tedanjem judovskem in helenističnem okolju, osrednje vprašanje in izziv za krščanstvo vprašanje smrti in konca časov. Krščanstvo je na to odgovarjalo z oznanjevanjem večnega življenja in Božjega kraljestva. Ob koncu srednjega veka in začetkih novega naj bi bilo v ospredju vprašanje greha in krivde, človekove grešnosti; reformacijsko krščanstvo naj bi na to odgovarjalo z naukom o opravičenju. V sodobnosti naj bi bilo ključno vprašanje in izziv vprašanje smisla človekovega delovanja in življenja, vprašanje, ki naj bi izhajalo iz krize verovanja v milostnega Boga in/ali občutenja Božje odsotnosti sploh. (Zahrnt, 418–419.)

Skupščina Svetovne luteranske zveze je leta 1963 (leto II. Vatikanškega koncila Rimskokatoliške cerkve) to izrazila takole:

»Današnji človek se ne vprašuje več (z Luthrom): 'Kako dobim milostnega Boga?' Vprašuje se bolj radikalno in elementarno po Bogu sploh: 'Kje si?' Sodobnega človeka ne muči več Božja jeza, ampak občutenje Božje odsotnosti; ne muči ga več greh, temveč nesmiselnost bivanja, ne vprašuje več po milostnem Bogu, temveč ali Bog sploh obstaja. Od tod seveda vprašanje: Kako danes razglašati Evangelij, s predstavo opravičenja ali z drugimi pojmi?« (Po Körtner, 27.)

»Sodobnemu človeku, celo cerkvenim protestantom, je pojem opravičenja tuj, tako tuj, da skoraj ni poti, da bi ga naredili razumljivega [...] Tradicija je prekinjena in ne smemo domnevati, da je mogoče čez ta prelom enostavno spet navezati na reformacijo.« (Tillich, po Zahrnt, 440.)

Vprašanje pravičnosti in opravičenja se je v zadnjih dveh stoletjih (znova) obrnilo proti Bogu. Temeljno vprašanje ni več vprašanje človekove pravičnosti/opravičenja pred Bogom, ampak Božje pravič-

nosti in opravičenja Boga pred človekom in njegovo sodbo: Bog – če si – kako dopuščaš to (zlo)? Oživiljeno staro vprašanje teodiceje (Job!) je tokrat zraslo iz novoveške, razsvetljenske povzdignitve človeka kot subjekta in se posebej v 20. stoletju napajalo iz eskalacije katastrofičnega naravnega in še posebej družbenozgodovinskega dogajanja (svetovni vojni, holokavst in genocidi, revolucije in kontra-revolucije). Lahko bi seveda rekli: zlo, trpljenje, ki je zraslo iz hibrisa sodobnih ljudi – samozavestnih subjektov – v boju za pravice, družbeni red, vizijo zgodovine, tudi za vero, so ti ljudje obrnili proti Bogu, pa najsí so tega Boga vključevali v svoje boje ali ga nasprotno izključevali iz njih. Toda naslovitev vprašanja zla na Boga ni (bilo) neutemeljeno, kajti razsežnosti tega zla so bile preveč čezmerne, preveč presežne, da bi jih zmoglo povzeti opredeljevanje krivd in krivic udeleženih človeških subjektov, kot akterjev ali/in žrtev.

Naslovitev vprašanja zla, pravičnosti/milosti na Boga pa je postavilo pod vprašaj ne le usmiljenega Boga, temveč vsakršnega Boga kot osebe: Bog nima pravice do obstoja, »edino opravičilo za Boga je, da ga ni ...« (Seveda je pri tem mogoče in celo nujno precizirati in namesto »Bog« reči: »taka podoba Boga«. Le tako ostane vprašanje kot vprašanje odprto.)

Zgodovinska razlaga za spremenjeno sodobno doživljanje človekove pravičnosti/grešnosti naj bi upoštevala zaton pričakovanja »konca časov« (eshatologije). Veselo oznanilo o človekovem opravičenju/odrešenju (po Božji milosti) je bilo v začetku krščanstva povezano s pričakovanjem konca minljivega časa trpljenja, greha in smrti in nastopa Božjega kraljestva, Kristusovega drugega prihoda. »Konec je blizu,« je občutil in razglašal apostol Pavel, in tako sta občutila v svojem času tudi Luther in Trubar. »Iščite najprej Božjo pravičnost in vse drugo vam bo navrženo, vam bo lahko.« Toda že iz biblijskih spisov vemo, da so se ljudje že zgodaj začeli spraševati (2 Pt 3,4): »Kje je njegov obljubljeni prihod? Odkar so namreč očetje zaspali, je vse ostalo tako, kakor je bilo od začetka stvarjenja.«

Večstoletno odlaganja prihoda je naredilo svoje. V ospredje je tudi v krščanskem okolju spet prišlo: mislite najprej na človeško kraljestvo, na človeško pravičnost; Božja pravičnost, če sploh, pride kasneje ... V ospredje je prišla že zato etika medčloveških odnosov,

odnosov med ljudmi, odgovornost ljudi med seboj, do sebe in pred sabo, vprašanje medčloveške pravičnosti in opravičenosti, ne opravičenosti pred Bogom.

Podoba Boga kot da je ujeta v dilemo. Veliki, oddaljeni Bog je odgovoren za veliko dogajanje kozmičnega in zgodovinskega (ne)reda; individualne in skupinske male zadeve – krivde in krivice – so stvar ljudi in njihove individualne odgovornosti. Bog, ki je sogovornik, Ti vsakega človeka v njegovih (p)osebnih odločitvah, pa nima nič opraviti z velikimi gibanji ali stanji družbe, zgodovine in narave. Sodobni človek (samo sodobni?) kot da lahko sprejema le eno ali drugo podobo; lahko zaporedoma prehaja od ene k drugi in nazaj, ni pa zmožen verovati v (skrivnost) Enega Boga, ki je hkrati oboje, Gospodar svetov in Bog vsakega človeka, vsakemu človeku.

Zdi se, kot da se je krščansko oznanjevanje (in iskanje) usmiljenega Boga, pravičnega Boga, ki opravičuje človeka/grešnika, v sodobnosti diskreditiralo. Človek pri Bogu in z Bogom ne išče več svoje pravičnosti in opravičenja, pri bogu in z bogom išče kvečjemu kaj drugega, nekaj, kar mu nudijo druge religije, ne pa (protestantsko) krščanstvo, ki stoji in pade z naukom o opravičenju.

Vendar, če drugega ne, tako skicirano sklepanje kaže ne povezanost vprašanja »opravičenja Boga« (teodiceje) z vprašanjem (o)pravič(e)nega človeka. In prav v tej povezanosti je – na sledi, ki jo je utrl že Karl Barth – mogoče videti tudi aktualnost in perspektivo vprašanja »opravičenja samo po milosti«.

Kako in zakaj?

Novoveška, posebej razsvetljenska postavitev človeka kot subjekta, o kateri govorijo filozofi; izpostavitve človeka kot abstraktnega posameznika v moderni kapitalistični družbi, o kateri govorijo sociologi in zato od Marxa in Durkheima do Becka ugotavljajo, da ima tak posameznik v njej status zadnjega svetega in religioznega; z enim in drugim povezano reformacijsko pojmovanje notranjega človeka, njegove svobode in odgovornosti – vse to, zlito v humanistično ideologijo sodobnega človeka, ima očitno protislovne učinke.

Pred tribunalom takega človeka in njegove pravičnosti je bil Bog obsojen, zavržen in zato odstranjen, »umorjen« (Nietzsche, *Vesela znanost*, II, 125). Ljudje ostajajo sami med seboj, svobodni, s svojimi

odločitvami, dejanji in odgovornostjo zanje. Njihove napake in krive odločitve – njihove krivde – niso več doživljane kot greh, kot odgovornost in krivda pred takim Bogom. Ne potrebujejo več opravičenja pred njim in nasproti njemu.

Toda: potreba po opravičenju se ni zmanjšala, nasprotno, razširila in univerzalizirala se je. Empirično-sociološko gledano: čedalje več ljudi mora izbirati in odločati v čedalje številnejših situacijah vedno bolj kompleksnega sveta. S širitvijo »svobodnega odločanja« se širi tudi možnost in dejanskost napačnih odločitev. Vsaka še tako dobra odločitev in izbira je v čem tudi napačna. Vsako odločitev z odgovornostjo zanjo spremlja tudi vsaj moment krivde zanjo. S širjenjem območja odgovornosti/krivde pa se širi tudi potreba po opravičevanju.

In dejansko – kakor ugotavljajo različni avtorji in lahko opazujemo sami – imamo opraviti z ekspanzijo ne le samoopravičevanja, ampak tudi opravičevanja za storjena ali opuščena dejanja drugih. Prav tako opravičevanje in prošnje za odpuščanje kažejo na zadrege in stiske: kdo, komu, za kaj vse naj se opravičuje? Nekatere situacije so jasne, druge manj, nekatere zelo težko razvidne, a nobena ni brez nekega preostanka. Ljudje so (bili) v odločitvah vedno svobodni in odgovorni vsaj v tem smislu, da bi se navsezadnje vedno lahko odločili tudi drugače. Toda odločajo se v situacijah, ki jih niso sami izbrali, z dilemami, ki so bile postavljene prednje, na položajih, na katerih so se znašli, s posledicami odločitev, ki niso mogle biti v celoti razvidne in predvidljive in ki se sploh pokažejo šele pozneje, na primer šele kasnejšim generacijam, ali pa so vidne le z drugih položajev. (Zato se opravičujejo – iščejo opravičenje – šele naslednje generacije, ki nekih dejanj sploh niso storile, medtem ko so storilci živeli in umrli s svojim prav, na primer: ravnanje z Indijanci v Ameriki, različni genocidi, zločini v meddržavnih in državljskih vojnah.)

Pri tem vznikajo vprašanja: kako lahko dokončno sodi o odgovornosti in krivdi drugega nekdo, ki sam ni bil v taki situaciji; kako se lahko nekdo opravičuje in prosi za odpuščanje v imenu drugih, brez njihovega pooblastila; kako lahko nekdo odpušča v imenu žrtev; kako se izogniti temu, da bi navsezadnje triumfirali storilci nad

žrtvami. In seveda: kdo so (bili) zadnji – ali prvi – krivci in/ali žrtve verigi, v kateri je (bil) *vsak* člen pravilom izvajan in/ali doživljan kot poravnava (ali maščevanje) krivic? Kako lahko opredelimo neko zlo delo, zločin kot Zločin z veliko začetnico, absolutno krivdo, če/ker smo ga *mi* izvzeli iz verige krivih dejanj in krivcev. Kdo in kdaj se lahko postavi v položaj takega, absolutnega razsodnika? (»Ne sodite, da ne boste sojeni.« »Kdo si ti, ki sodiš svojega brata?« Tako svarilno odmeva iz biblijskih spisov.)

In končno, Hannah Arendt opozarja, da so neka zlo-dela, neki zločini takih razsežnosti, da jih ni mogoče ne kaznovati ne odpustiti, saj zanje preprosto ni mogoče odmeriti krivde in kaznovanja, pa tudi ne poprave ali maščevanja – gre za že po Kantu poimenovano »radikalno zlo«. ⁶

Če skušamo zares domisliti človekovo situacijo, tudi in zlasti situacijo sodobnega »avtonomnega človeka«, se ob njegovi svobodi in odgovornosti ne moremo izogniti tudi njegovi nesvobodi in neodgovornosti gleda časa, kraja, položaja, dilem, posledic odločanja. Vedno obstaja dilema/alternativa odločanja med »odporom in predajanjem«, kakor zapiše Bonhoeffer v svojih zapiskih iz nacistične ječe, toda alternative so v konkretnosti vedno enkratne in za človeka nikoli do kraja razpoložljive. Svoboda in odgovornost sta vedno obremenjeni, oteženi: »ni svobode brez nemoči« (Jaspers; Körtner, 33).

Kakor da bi imeli krog: človek, ki se odloča, zaradi meja (moči) svoje svobode išče v teh omejitvah opravičenje, opravičilo za svoje odločitve, toda nikdar se ne more do kraja opravičiti z njimi. Če bi to storil, bi svoje odločitve prikazal kot nujne, torej nesvobodne, ali bi mu jih kot take pripisali drugi. Kot povsem opravičen se lahko pokaže/prikaže le kot nesvoboden in torej neodgovoren.

Človek, ki je v imenu svoje svobode in odgovornosti spoznal Boga kot (ne)odgovornega in neopravičljivega, ga zato odstranil, »ubil«, ga je v primežu lastne (ne)svobode in (ne)odgovornosti zopet prikllical. Bog, ki ga je človek kot nepravičnega in neopravičljivega zavrgel, je zaradi človekovega opravičenja spet tu. Ne ker bi ga človek zdaj

6 H. Arendt v *Vita activa*, 255; Körtner, 44-45.

lahko opravičil, ampak ker se človek sam v svoji svobodi ne zmore opravičiti, ne da bi se zanikal kot svobodni in odgovoren.

Barth je že izrekel odrešujočo formulo/formulacijo: Bog je (o)pravičen, ko/ker opravičuje človeka/grešnika. Božje opravičenje, sprejemanje človeka, je Božje samoopravičenje. Samo Bog se lahko samoopraviči, ko opravičuje človeka, ki se sam ne more opravičiti. Bog sam, po svoji milosti sprejema človeka, ker človek sam ne zmore do Boga.

Ta misel je v osnovi že Luthrova (Moltmann, 114), Barth jo le priostri: »Opravičujoč grešnega človeka, Bog opraviči najprej in v prvi vrsti samega sebe.« (KD IV/1, 631.). Skratka: »Samoopravičenje Boga je opravičenje človeka po Bogu. To je odločilni odgovor na vprašanje teodiceje.« (Ebeling, po Körtner, 39). Barth zato nasproti citiranemu pogledu Luteranske svetovne zveze iz leta 1963 še naprej vztraja pri vprašanju milostnega Boga:

»Med najbolj površnimi frazami novega časa je trditev: človek 16. stoletja je vpraševal po milostnem Bogu, sodobni človek radikalno vprašuje po Bogu sploh. Kakor da bi obstajal Bog nasploh in kot tak, kakor da ima vprašanje po Bogu kot takem sploh kak smisel, kakor da je milost neka Božja lastnost, ki jo lahko damo tudi v oklepaj, da bi lahko spraševali po Bogu nasploh?« (KD IV/1, 591.)

Zadrega in smer izhoda iz njih bi lahko prikazali tudi takole:

Po eni strani je poudarjanje človekove avtonomije privedlo do izjemnega povečanja pomena etike, zaradi česar je postajal pomen pavlovsko-reformacijskega nauka o opravičenju še bolj vprašljiv. Po drugi strani pa so aporije sodobnega razumevanja avtonomije vodile nazaj k vprašanju o opravičenju človeka le po milosti in po veri v Boga, ki opravičuje sebe in človeka. Vprašanje etike je tako specifičen način aktualnosti vprašanja o opravičenju, oziroma vodi k njemu. Človekovo spoznanje/priznanje lastne nemoči v svobodnem odločanju (»nemoči v svobodi«) utira pot tudi novi teodiceji, novemu vprašanju/razumevanju Božje (ne)moči in Božje svobode. Nemočni, »trpeči Bog« je cena za Božjo in človekovo svobodo. Bog »prizna«, da zaradi njega – njegovega stvarstva, vključno z od njega dano človekovo svobodo – človek ne more, da ne bi grešil, da se ne bi odvrnil od njega in da zato tudi sam ne more biti suvereno svobodni

in milostni Bog, če ni »Bog s človekom« tudi v tej človekovi grešnosti in brezbožnosti. Bog kakor da se opravičuje za svoje stvarstvo, ko opraviči, naredi pravičnega človeka. Pri tem pa ne gre pozabiti: Božje samoopravičenje z opravičenjem človeka predpostavlja človekovo potrebo po opravičenju, spoznanje in priznanje, da se človek prav zaradi svoje svobode in odgovornosti ne more do kraja opravičiti sam.

Pri tem pa je milost lahko le Božja milost: milost opravičenja se nanaša le na krivdo, ki je človek ne more odpustiti. »Milost prihaja k človeku od onstran in mora tam tudi ostati, da bi ostala (Božja) milost.« (W. Mostert, po Körtner, 39). Božja milost opravičenja je milost »poslednje sodbe«, ki ne odpravlja človeških etičnih sodb in obsodb, kazni in/ali odpuščanja, ampak (p)ostaja njihova opora ali celo temelj, prav zato, ker je njihova (neprehodna, neprestopljiva) meja. Biblijska misel o poslednji sodbi je implikacija krščanske gotovosti, da pri Bogu tudi glede odpuščanja ni nič nemogoče. Misel o Bogu, ki je milosten, je nerazdružna od misli o Bogu, ki sodi.

Po H. Arendt je le zmožnost odpuščanja zdravilno sredstvo proti nepreklicnosti tega, kar se je zgodilo, in le zmožnost obljube/zaveze je sredstvo proti nepredvidljivosti tega, kar se bo zgodilo (Arendt, 1996, 250). In prav to dvojje je združeno v evangeliju, je tako rekoč njegova vsebina.

Vse kaže, da v sodobnosti ni več v ospredju podoba o Jezusovem odkupu človeških grehov z lastnim življenjem in krvjo, torej poudarek, da je Jezus s svojo žrtvijo za vse ljudi spet pridobil Božjo naklonjenost, spravo. Bližji je poudarek, da je Bog z učlovečenjem v človeku Jezusu dokončno izpričal/udejanjil od vsega začetka dano obljubo človeku, zavezo, da je/bo Emanuel, Bog z nami; v Jezusu, križanem in vstalem, je udejanjil, da je z vsakim človekom v vsaki še tako skrajni situaciji, kakršna je sramotna smrt obsojenca na križu.

Lahko bi nadaljevali omenjeni Tillichov prikaz različnih aktualizacij evangeljskega oznanila odrešenja oziroma različnosti vprašanj, na katera (naj) evangelij odgovarja. Po Baumanu naj bi bilo za (post)moderne človeka tako vprašanje strah/stiska izključenosti. Izolirani posameznik, ki ga postmoderna družba iztrga iz dotodanjih skupnostnih vezi in trd(n)ih identitet, mora svojo identiteto

stalno oblikovati, jo braniti ali spreminjati – ob stalni nevarnosti, da pri tem ne uspe, da z njo ostane izključen, nesprejet in nepotrjen od drugih. Luhmann in na svoj način pred njim že Luckmann, pa Giddens in Beck⁷ iz tega izvajajo naraščajočo potrebo in pomen intimnih odnosov v moderni družbi: iskanje sprejetja in potrditve posameznika po drugem posamezniku prav v tistem, po čemer je posameznik (lahko) več kot zajemajo njegove vsakokratne in spremenljive družbene identitete (povezane z njegovimi vlogami, porekli, skupinami, izbranimi identifikacijami). Ranljivost in tveganost takega iskanja/potrjevanja, nujna prekarnost takih identitet, takih sprejetosti kličejo po (do)končni sprejetosti in potrditvi. Opravičenje človeka (grešnega, brezbožnega, dvomečega) po Božji milosti vsebuje prav tako potrditev, tak Da človeku; pomeni ponudbo/doživetje: »sprejmi, da si sprejet«, da si potrjen – od Nekoga, ki je večji od tebe (Tillich, po Zahrnt, 441).

Teološko gledano tak poudarek na Božji zvestobi človeku (kljub človekovi nezvestobi) ne odpravlja razlage, »da smo bili odkupljeni in osvobojeni za visoko ceno Božje krvi«, za ceno Božjega trpljenja z učlovečenjem Sina in trpljenjem Očeta, ki mora od lastnega Sina – (iz)danega v trpljenje in smrt – slišati (Mr 15,34): »Moj Bog, moj Bog, zakaj si me zapustil?«

Opravičenje po veri

Da je opravičenje samo po milosti v jedru skupno krščansko, je bolj ali manj sprejeto in potrjeno tudi z skupno *Izjavo o opravičenju* Rimskokatoliške cerkve in Svetovne luteranske zveze iz leta 1999, vendar pa je bilo, kakor je bilo povedano že spredaj, pri tem izpuščeno »le po veri« (Jüngel, 2001, 159). Kakor da še vedno veljata ugovor in obsodba, sprejeta na tridentinskem koncilu zoper pro-

7 Primerjaj Luckmannovo delo *Nevidna religija*, (Ljubljana 1997), posebej 6. in 7. poglavje, Giddensovo *Preobrazbo intimnosti* (Ljubljana 2000), posebej 1., 6. in 8. poglavje, in Beckovo delo *Lastni Bog* (Ljubljana 2008). Luhmannova razprava *Ljubezen kot strast: h kodificiranju intimnosti*, je prevedena v *Časopisu za kritiko znanosti* 140-141, (1991).

testantski nauk o »opravičujoči veri« (*fides justificans*): »Tisti, ki trdi, da je človek svojih grehov osvobojen in opravičen s tem, da gotovo veruje v svojo osvoboditev in opravičenje, ali da ni nihče resnično opravičen, če ne veruje, da je opravičen, in da le po tej veri popolnoma nastaneta osvoboditev in opravičenje, ta naj bo izključen.« (*Dekret o opravičenju*, 13, Denzinger, 1563).

Kdo ne bi danes pritrnil tej tridentinski sodbi? Govoriti o opravičujoči veri, videti v »gotovosti vere« v opravičenje pogoj za to opravičenje ali celo njegov vzrok – je danes še bolj nesprejemljivo kakor v 16. stoletju. Namreč v času, ki je po eni strani čas vsesplošne negotovosti, skepse, dvomov, nezaupanja, po drugi strani pa čas prave inflacije verovanja in verjetja v vse mogoče, v vsa mogoča ponujana odrešilna/osvobodilna spoznanja in delovanja. Kako z vero v času, ko se nič ne veruje/verjame ali pa se verjame vse, nasploh in posebej na področju »duhovnosti«? Kako z vero v sodobnem času nevere in/ali lahko-vernosti? (Peter Berger je svojemu delu *A Far Glory* dal podnaslov: *Quest for Faith in An Age of Credulity*; Berger, 1992.)

Jüngel pri tem – in proti temu – vztraja: »Le vera pusti Bogu biti Bog. Izključujoče besede *samo po veri* so torej bistvo člena o opravičenju.« (Vsebovala naj bi jih tudi *Augsburška veroizpoved*, ne sicer v običajno navajanem IV. členu o opravičenju, ampak v VI. in XX. členu.)

Tako Jüngel kot Körtner seveda ponovno opozarjata na nujnost natančnega branja in razumevanja svetopisemskih besedil (kakor stori že Trubar v svojem komentarju k prevodu *Pisma Rimljanom*). Formulacija *samo po veri* je očitno zares težavna, ne le v sodobnosti, a prav gotovo tudi v njej.

Poudarek *samo po veri* je imel in ohranil v reformacijski teologiji dve osti. Skupaj s »samo milost, samo Kristus« je nasprotoval pojmovanju o zaslužnosti človeških del in prizadevanj, torej pojmovanju, da je človekovo opravičenje/odrešenje odvisno od človekovih dejanj. Posebej pa je v tej zvezi nasprotoval pojmovanju, da je človek deležen Božje milosti (opravičenja in odrešenja) le po posredovanju, po poti zunanjih cerkvenih dejanj, od zakramentalnih dejanj v rokah duhovnikov do skrajnega primera, do prodajanja odpustkov.

Protestantski teologi poudarjajo in precizirajo: ne gre za opravičenje *zaradi* vere, ampak *po veri* (*per fides*). Človek je opravičen zaradi Jezusa Kristusa, zaradi božje milosti; Bog, njegova milost in odločitev za človeka, sta »ustvarjalčki« odrešitve, njena »vzroka« (če uporabimo ti kategoriji). Opravičenje je Božje dejanje, Bog je njegov akter. Človekova osebna, notranja vera (v evangelij) je zgolj človeška *pot* do odrešenja, po njej človek postane deležen odrešenja, ki je in ostaja izključno dejanje Boga, Božje milosti. V človekovi notranji veri ni mogoče videti nekakšnega končno spoznanega edino zaslužnega in opravičujočega človekovega dejanja, potem ko je bilo spoznano, da se človek ne more opravičiti z drugimi, zunanji dejaji. Vera ni dejanje, s katerim človek (sinergično) so-deluje z Bogom, da bi iz tega kot nekakšna rezultanta izšla človekova odrešitev. Po reformacijski teologiji Bog je in ostaja edini akter dejanja.

Toda po drugi strani – muke z razumevanjem »dejanja vere« so očitne! – se opravičenje ne dogaja brez človekove osebne notranje udeležnosti. Že Melanchthon v *Apologiji* poudarja, kako ni mogoče sprejeti takratnega katoliškega pojmovanja o zakramentih, ki da delujejo odrešujoče avtomatično, *ex opera operato*, tudi brez notranje udeležnosti sprejemalca, to je brez vere (Melanchthon, 257). »S srcem namreč verujemo, in tako smo deležni pravičnosti [...]« (Rim 10,10.) Verovanje tudi ne more biti od zunaj naložena ali notranja prisila. (»V veri ni prisile«, bi lahko dodali celo iz *Korana*, 2, 256.) Verovanje, krščansko verovanje evangeliju, je stvar svobode. Protestantizem je religija svobode, ponavlja za Heglom že Moltmann v naslovu svojega predavanja (Moltmann, 2001, 107). Luther govori o »svobodi krščanskega človeka«, pri čemer krščanskega človeka konstituira njegovo verovanje evangeliju.

Težava – paradoks in navsezadnje skrivnost – vere (protestantskokrščanskega pojmovanja vere) se poglobi, če se ob tem zavedamo Luthrovega in Calvinovega trdnega prepričanja (ki ga Erazem Roterdamski nikakor ni omajal, nasprotno), da je človekova volja nesvobodna. Po Luthru in Calvinu je človekova volja seveda svobodna pri odločanju o posvetnih in zunanjih zadevah, ne pa pri odločanju o samem sebi, to je pri odločanju o zadevah (ne)verovanja evangeliju. Vera sama je Božji dar. Človekova svobodna pritrditvev/poslušnost

evangeliju, ponujenemu opravičenju in odrešenju, je sestavina osvobajajočega dejanja Božje milosti, osvoboditve človeka od ujetosti po hudem, grehu, smrti; je sestavina Božje izvolitve človeka, Božjega sprejemanja človeka. Vera je po Jünglu spoznanje/priznanje tega Božjega sprejemanja. V tem smislu je in ni človekovo dejanje: kot dejanje je sprejemanje, je osvobajajoče spoznanje in priznanje sprejetosti po Bogu. Po Luthru se verujoči zaveda, da je v svoji svobodi determiniran, ne po naravi in postavi, ampak po Bogu (Körtner, 59).

Osvobajajoča/opravičujoča vera ni – kakor predpostavlja navedena tridentinska obsodba – človekovo subjektivno samoprepičanje ali samovoljno sklepanje o gotovosti odrešenja na temelju iskanih in najdenih zunanjih znakov. Vera je človekova gotovost, ki/ker je odmev Božje izvolitve. Kdor veruje evangeliju, je lahko prepričan o svojem odrešenju (Calvin).⁸

Lahko bi že tu sklenili in se vrnili k izhodišču, da se vsi štirje *samo* stekajo v *samo Bog* in izhajajo iz njega. Pa vendar je prav, da še enkrat poudarimo: pri veri gre za človeško stran odnosa med Bogom in človekom. »Samo po veri« je po Barthu »šibki, toda nujni odmev« (ker je na človekovi strani) temeljnega in odločilnega »samo po Kristusu« (na Božji strani; KD IV/1, 771). Odmev/odsev je lahko šibak in zamegljen, vera/zaupanje se lahko utaplja v megli dvomov, se tako rekoč ne pokaže iz njih. Toda njena gotovost navsezadnje izide iz premoči Božje zvestobe in zaveze (Kerševan, 1992, 96).

»Vera je človekov *Da*, in sicer njegov od srca prihajajoči *Da* definitivni pritrditvi po Bogu, ki se mu zgodi v dogodku njegovega opravičenja. Verujoči človek reče *Da* Božji besedi, Božji sodbi [...] obsodilni in oprostilni sodbi, že izvršeni na osebi Jezusa Kristusa, in sicer tako, da je grešnikova smrt za nami, pravičnikovo življenje pa pred nami, zdajšnje [...]. Kot ta od srca prihajajoči *Da* Jezusu Kristusu je vera opravičujoča vera.« In: »Vera opravičuje ravno zato, ker sama pritrjuje Božji sodbi o opravičenju.« (Jüngel, 2001, 160, 163.)

8 O Luthrovem pojmovanju (ne) svobodne volje glej v slovenščini prevedeno poglavje spisa O usuznjeni volji v *Izbranih spisih* (Luther, 2001, 373-452, prevod iz latinščine Nada Grošelj). Calvinovo razlago lahko preberemo v prevedenih poglavjih njegove *Institutio religionis christianae v Stati inu obstatu*, št.9-10 (2009), str. 347-375).

Toda spet: Verujoči lahko svojo vero razume le kot od Boga podarjeno svobodno dejanje; šele Božja milost ustvarja pravo človekovo svobodo, ki ni svoboda od zunanjih pogojev in zakonov, ampak od nas samih. Človeka osvobaja (za vero) prav odvisnost od Božje milosti. (Bultmann, po Jüngel, 2001, 162.)

Če smo krog tako sklenili, hkrati vemo, da po krogu (pt) vedno lahko nadaljujemo, celo moramo, da se ga kot sklenjenega zavemo, da ga uvidimo ...

Toda: kako lahko človek uvidi razliko med osvobajajočo vero (gotovostjo te vere) in človeško samoprepričanostjo o lastni veri, (grešno) »vero v moč (lastne) vere«, ko pa je človeško, prečloveško, da človek laže in vara ne samo druge, ampak tudi samega sebe? Še posebej v razmerah in zadevah, ko lahko človek vidi pri drugih in pri sebi, da smo pripravljeni verjeti in se predajati vsemu mogočemu – ali pa da, nasprotno, ne verujemo/zaupamo in se ne predaja nikomur in ničemur več.

Ali ne ostane tudi tu – pri »samo Bog« – ob vsem našem prizadevanju za (samo)spoznanje, za zaupanje, za verovanje, navsezadnje le zaupanje in predanost Božji *sodbi*, da ona milostno razloči in presodi med našo vero in nevero? Verovati več, pomeni verovati manj. In pozabiti ne gre tudi Bultmannovega opozorila: »Če Bog je, je vse naše govorjenje o njem – tudi tu navzoče – greh; če ga ni, je nesmisel. Ali je smiselno in ali je opravičeno, pa ne odločamo mi sami [steht nicht bei uns].« (Po Körtner, 48.)

Samo Pismo (sola scriptura)

Samó Pismo je od vseh štirih *samó* tisto, ki najbolj vidno, »materialistično« in oprijemljivo razlikuje protestantsko krščanstvo od drugih, posebej rimskokatoliškega. Jasno je seveda, da tudi ta *samó* – in ta še posebej – ne sme biti izvzet iz povezave z ostalimi: vsi štirje drug drugega opredeljujejo/omejujejo in pojasnjujejo. Brez katerikoli od njih krščansko verovanje ne bi bilo krščansko verovanje; še manj je seveda katerikoli od njih sam zase zadosten za njegovo opredelitev. Lahko pa jih predstavljamo in povezujemo v različnih zaporedjih in na različne načine.

Körtner jih predstavi in poveže takole: »Samo ker in kolikor *Pismo* priča za evangelij, je po klasičnem reformacijskem nauku vir in merilo krščanskega verovanja, nauka in življenja. [...] *Pismo* je vir in merilo verovanja, ker in kolikor priča o Kristusu, ki je edini vir odrešenja, namreč evangelija, ki oznanja opravičenje grešnikov. Opravičenje grešnikov se udejanja zaradi Kristusa, samo iz milosti – in sicer samo po veri v evangelij, kakor je izpričan po *Pismu*.« (Körtner, 61.)

Lahko bi zgostili in povezali tudi tako: samo po *Pismu* vemo za Kristusa in njegov evangelij Božje milosti, ki smo je deležni samo po veri. Ali: sprejeti/odrešeni smo samo po Božji milosti, ki se je udejanjila v Kristusu, kakor vemo samo iz *Pisma*, če ga sprejemamo v veri.

Gotovo so opazne razlike v poudarkih, ki so odvisni od *samó*, s katerim začenjamo, in zaporedjem navezav na druge tri. Če začnemo z opravičenjem po veri, ker smo, sledeč Körtnerju, o njej posebej govorili v prejšnjem poglavju, se zastavi vprašanje: na čem temelji opravičujoča moč vere, njena gotovost?

Körtner nadaljuje: »Vera se opira in zanaša na Božjo besedo, natančneje rečeno, na evangelij. Temeljna podoba Božje besede evangelija je pridiga, po kateri pride evangelij do besede. Kot evangelij ima tudi pridiga strukturo performativnega govora, ki to, kar izreka, s tem tudi udejanja. Evangelij po formi ni le Božji nagovor, ampak je tudi in predvsem Božja obljuba, zagotovilo odpuščanja grehov. Čeprav je evangelij ustni govor, pa nujno potrebuje pisno pričevanje (o Jezusu in/kot Božji besedi).«

Z različnimi vstopi, zaporedji in iz njih sledečimi različnimi poudarki so reformatorji od vsega začetka nasprotovali različnim deformiranim in zgrešenim pojmovanjem, po njihovem prepričanju, seveda. V zgornjem primeru očitno proti pojmovanju »notranje vere« kot zgolj notranjega Božjega glasu, ne glede na evangelij ali celo proti njemu. Odgovor/ugovor je opredeljeval notranjo vero kot notranji pristanek, kot zaupanje v evangelij Jezusa Kristusa, ki/kot je izpričan in posredovan v *Svetem pismu*. Usmerjen je bil proti takratni in poznejši »spiritualistični« usmeritvi v krščanstvu: šele »samo *Pismo*« opredeljuje in razmejuje krščansko verovanje. Notranja vera je poslušnost zunanji besedi evangelija in *Svetega pisma*, čeprav te notranje

vere/poslušnosti ni brez notranjega delovanja Svetega Duha. Calvin govori o »notranjem pričevanju Svetega Duha«, ki pa se nanaša na zunanjo besedo *Svetega pisma*. Sama človekova notranjost, človeški duh sam, je brez tega, po Calvinu, »kovačnica malikov« (*idolorum fabrica*).⁹

Druga ost in protest, ki ju izraža *sola scriptura*, sta usmerjena proti samooklicani avtoriteti Cerkve pri določanju in odločanju, kaj je treba verovati. Ne cerkvena ustanova, ne njene avtoritete – *Sveto pismo* je vir in merilo krščanskega verovanja. Kar so apostoli (in preroki) zapustili v nasledstvo, v dediščino, je njihovo pričevanje o Jezusu Kristusu, o razodeti Božji besedi evangelija. Ko je bilo to pričevanje zapisano, ko je kot dediščina ostalo *Sveto pismo*, so nasledniki apostolov vsi tisti in le tisti, ki sprejemajo to njihovo evangeljsko nasledstvo. To pa je »vsa cerkev«, saj je cerkev in pripadnost cerkvi opredeljena prav po sprejemanju Božje besede evangelija. Cerkev je cerkev Božje besede, kakor smo srečali že pri Trubarju in kakor je razvito kasneje pri Barthu. Cerkev je *creatura verbi*: nastala je, ohranja se in obnavlja skozi Božjo besedo, katere služabnik je. Luther sam neposredno uporablja sicer le izraz *creatura evangelii*, toda dovolj razločno večkrat piše tudi tako, da je upravičena formulacija o cerkvi kot *creaturi verbi* (na primer, da je cerkev *nata ex verbo*, rojena iz besede; WA 42, 334, 12; Körtner, 78).

Jasen je tudi Zwingli: »Sveta krščanska cerkev, katere glava je Kristus, je rojena iz Božje besede.«

»Božja beseda naredi cerkev, ne more cerkev narediti Božje besede.« »Katera je njegova cerkev? Tista, ki sliši njegovo besedo.« (Po Campi, 2010, 7.)

Cerkev tako in zato ni »nad *Pismom*«, ampak »pod njim«. Barth poudari: dokler evangelij ni bil zapisan, dokler je bil le ustno izročilo, je bila cerkev v razgovoru sama s seboj; ko je bil zapisan, postane *Sveto pismo* neukinljiva avtoriteta nasproti cerkvi; šele kot zapisano ima svojo samozadostnost, neodvisnost in svojo živost nasledstva (Barth, KD I/1, 107).

9 Calvin, *Institutio religionis christianae* (1559), I, 11,8. O tem za Barthom Kerševan, 1992, 67–68.

V sodobnosti je tudi »načelo *Pisma*« – *sola scriptura* – in s tem seveda prepričanje reformatorjev v krizi. Kritika in kriza naj bi prihajala z dveh strani. Na eni strani naj bi bila posledica večstoletnega zgodovinskega, jezikoslovnega, literarnega, primerjalno religioškega raziskovanja biblijskih besedil, posameznih besedil in *Biblije* v celoti, njene sestave in členitve. Znotraj tega je bilo posebej na udaru, kar je bilo zapisanega o Jezusovem življenju in njemu pripisanih besedah. Od svetopisemske »zgodbe o Jezusu« kakor da ni ostal kamen na kamnu. Analogno velja tudi za posamezne druge biblijske tekste. Raziskovanje in analiza Jezusovega življenja, kakor ga prikazujejo evangeliji, naj bi pokazala, da ne obstaja tako rekoč noben zanesljiv podatek o njegovem življenju in tako rekoč nobena zanesljivo njegova beseda. Po skrajnjem mnenju nekaterih naj bi bilo vse, kar naj bi Jezus po novozavezni pripovedi izrekel ali storil, bodisi citati iz *Stare zaveze* bodisi misli in predstave, ki so bile tudi nasploh žive v okolju in obdobju nastajanja novozaveznih besedil. Novo odkriti (izgubljeni) spisi iz teh časov in okolja (*Kumranski rokopisi*, gnostični in drugi apokrifni spisi) naj bi dokazovali, kako gre pri *Bibliji*, tudi in zlasti pri novozaveznem kanonu, le za izbor, ki se je uveljavil v medsebojnem spopadanju, tekmovanju in prepletanju različnih struj judovsko-helenističnega sveta tistih časov in okolij: izbor in kompilacija, ki je hkrati izražala in omogočala kompromise različnih usmeritev. Na nov način se tako reafirmira (katoliško) načelo o primatu cerkve in njene tradicije nad *Pismom*, ki/ker ga je ona ustvarila, in ne nasprotno, kakor naj bi izhajalo iz načela *sola scriptura*.

Na drugem koncu so sodobne »fundamentalistične« reakcije in reafirmacije *Biblije* kot Božje besede. *Biblija* je Božja beseda, kot taka resnična v celoti in v posameznostih: v skrajni konsekvenci so Božje besede tako rekoč vse besede *Svetega pisma*. Nevzdržnost fundamentalističnega branja in sprejemanja *Biblije* je v našem okolju – upajmo, da še vedno – dovolj razvidno: o razmerju med »Božjo besedo« in Božjo naravo/izvorom besed biblijskih besedil bi bilo smiselno razpravljati kvečjemu ob *Koranu*, kjer so kot Božje besede uporabljene besede enega samega jezika ...

Luther je pri tem jasno izpostavil še eno načelo, ki ga je mogoče

uporabiti kot ugovor proti sodobnemu fundamentalizmu na eni strani in zgodovinskemu relativizmu na drugi. *Biblijo* je treba jemati kot celoto in jo razumeti kot takšno celoto iz njenega središčnega sporočila: to sporočilo/oznanilo Jezusa Kristusa je po njegovem zgoščeno izraženo v pismu Rimljanom, torej v Pavlovem nauku o opravičenju grešnika/brezbožnega. Konsekvenca tega Luthrovega načela je programsko izražena v stališču članic Arnoldshainske konference Evangeličanske cerkve v Nemčiji (EKD):

»Reformatorji so opredelili, kaj razumejo kot *articulus stantis et cadentis ecclesiae*, kot člen verovanja, s katerim cerkev stoji in pade: namreč nauk o opravičenju v Jezusu Kristusu po veri. To je po evangeljskem uvidu središče *Pisma* in kot tako smernica in cilj njegove razlage (eksegeze). Nove programe razlaganja *Biblije* je vedno treba skrbno preverjati, da ne zatamnijo tega uvida in da ne popustijo nebiblijski podobi človeka in njegovega odnosa do Boga ali da ne vodijo proč od pravega središča *Svetega Pisma*.« (Oeming, 143, op.7.)

Mislim, da se je mogoče pridružiti tistim, ki kot Jünger in Körtner sodijo, da sta načelo *sola scriptura* in Luthrovo pojmovanje biblijskega sporočila izhodišče za uspešno soočenje z zgodovinsko-literarnimi kritičnimi analizami biblijskih besedil in z njimi povezano reafirmacijo načela/vloge cerkve. Po Körtnerju bi bilo smiselno razlikovati med *Biblijo* in *Svetim pismom*. *Biblija* je skupinsko ime za zbirko spisov, ki jih je judovska in kasneje krščanska tradicija zbrala, opredelila in ohranila kot »kanon«. V tem smislu je lahko predmet literarnih, zgodovinskih primerjalnoreligioloških raziskovanj, katerih rezultate je mogoče in nujno sprejemati tako, kakor sprejemamo vsakokratne rezultate znanstvenega raziskovanja. *Sveto pismo* pa je oziroma naj bi bil dogmatsko-normativni pojem. *Biblija* je/postane *Sveto pismo* šele v svoji cerkveni funkciji in uporabi, v cerkvenem branju, oznanjanju in razumevanju. Toda ta cerkev, ki oznanja in razlaga, ne stoji zunaj *Biblije* in nad njo, cerkve ni brez uporabe in razlage *Biblije* kot *Svetega pisma* in *Svetega pisma* ni brez/zunaj cerkve, ki ga razumevajoče razlaga kot Božjo besedo evangelija. (Körtner, 67–74.)

Seveda imamo tu opravka s hermenevtičnim krogom, ki smo ga že srečali pri Barthu. Da bi *Biblijo* sprejeli in razumeli kot Božjo besedo (in *Sveto pismo*), jo moramo brati kot Božjo besedo, kot veselo

oznanilo ljudem: »Bog je z nami.«¹⁰ Za to in zato je bila dana ljudem. Bil je dan, darovan Jezus Kristus, bilo je dano v dediščino pričevanje o njem, bile so dane napovedi o njem (starozaveznih prerokov). Kot takšno pa morajo *Sveto pismo* ljudje – in to vedno znova vsakokratni konkretni ljudje – s svojimi ušesi in očesi slišati in videti v svojem branju, poslušanju, oznanjevanju. Do njega ne morejo drugače kot skozi *Biblijo*, v človeškem jeziku zapisano napovedovanje in pričevanje; le skozi njo pridejo do Božje besede in *Svetega pisma*, ki/ker govori o evangeliju odrešenja, o Božji besedi, ki se je učlovečila.

Božja beseda se sliši le skozi človeške besede, se »prevaja« – se mora prevajati – v človeški jezik, da bi bila slišana in brana od človeških ušes in oči. Če ne bi bila zapisana in brana v različnih ljudskih jezikih, ne bi mogla biti dojeta kot Božja beseda, ne bi mogla biti Božja beseda in *Sveto pismo* za ljudi. Cerkev so ljudje, ki/ko/ker »prevajajo« *Biblijo* v *Sveto pismo*, cerkev je skupnost ljudi, ki so »nasledniki apostolov«, ker sprejemajo njihovo zapisano pričevanje, skupnost vseh, ki temu pričevanju pritrjujejo in ga ohranjajo, ko pričevanje obnavljajo. Ko ljudje prevajajo *Biblijo* v *Sveto pismo*, so skupnost že zaradi narave (človeškega, ljudskega) jezika kot nečesa nujno skupnega, skupinskega.¹¹ Cerkev je skupnost (vidna in nevidna) vernikov, to je tistih, ki skozi *Biblijo* slišijo Evangelij opravičenja in odrešenja ter so mu poslušni.

Načelo *sola scriptura* ne pomeni, da namesto papeža (cerkvene avtoritete) postavimo »papirnatega papeža«, nezmotljivo *Pismo*. Kajti *Sveto pismo* (*Biblija*) je *Pismo* za posameznika le po njegovi veri, ki/ko ga bere in sliši kot Božjo besedo. Takega slišanja in branja ni brez vere, (ki je) ni brez Svetega Duha, brez »in-spiracije«. Nauk o inspiraciji, s katerim so v preteklosti poskušali versko razložiti nastanek biblijskih tekstov (prek navdihnenih avtorjev), je po Körtnerjevem prepričanju treba prenesti na bralca (poslušalca): »impli-

10 O tem v knjigi *Vstop v krščanstvo drugače*, poglavje *Razodetje, Sveto pismo in cerkev* (Kerševan, 1992, 52–55). Glej tudi članek *Dogma in krščanska vera* v isti knjigi.

11 »Jezik sam je prav tako proizvod neke skupnosti, kot je z drugega vidika sam bivanje skupnosti, njeno samogovoreče tu-bivanje.« (Karl Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*. Frankfurt am Main: Europäische Verlagsanstalt, str. 390.)

citni bralec« (tekstov biblijskega avtorja) je »inspirirani bralec«; inspiriran, ko ob branju/poslušanju *Biblije* pride do novega razumevanja samega sebe kot nekoga, ki se v prizadevanju razumeti/razložiti biblijski tekst doživi kot pojasnjen/razjasnjen od teksta samega (Körtner, 78).

*

Naj bo dovolj, čeprav hkrati čutimo, da je to premalo – in preveč. Občutek, ki nas vedno spremlja, ko se lotimo jedra evangelija po reformacijski teologiji, *opravičenja brezbožnih samo po Božji milosti, samo po Kristusu, samo po veri, samo po Pismu*, saj vodi v skrivnost *samo Bog*, izhaja iz nje in se vrača vanjo ...

LITERATURA

- Arendt, Hannah, 1996: *Vita activa*. Ljubljana: Krtina.
- Barth, Karl, 1986: *Die Kirchliche Dogmatik I/ 1, IV/ 1*, (Studienausgabe). Zürich: Theologischer Verlag. (KD.)
- Berger, Peter, 1992: *A Far Glory. The Quest for Faith in an Age of Credulity*. New York: The Free Press.
- Calvin, Jean, 1559/2009: Institutio Religionis christianae. Temelji krščanske vere. Izbrana poglavja 3. knjige. *Stati inu obstati: revija za vprašanja protestantizma* 9-10 (2009), 353–375.
- Campi, Emidio, 2010: *Ecclesia semper reformanda. Metamorphosen einer altherwürdigen Formel. Zwingliana* (Zürich), 37.
- Denzinger, Heinrich, 1991: *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*. Freiburg: Herder.
- Graf, Friedrich Wilhelm, 2006: *Der Protestantismus*. München: C. H. Beck.
- Graf, Friedrich Wilhelm, 2007: *Der Protestantismus. V: Hans Joas, Klaus Wiegandt, Säkularisierung und die Weltreligionen*. Frankfurt am Main: Fischer.
- Jüngel, Eberhard, 1999: *Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Jüngel, Eberhard, 2001: *Le po veri (sola fide). Poligrafî*, letnik 6, štev. 21/22.
- Kerševan, Marko, 1992: *Vstop v krščanstvo drugače. Protestantska teologija (Karla Bartha) v našem času in prostoru*. Ljubljana: Cankarjeva založba.

ŠTUDIJSKI VEČERI

- Kerševan, Marko, 2001: Protestantizem in protestantsko načelo. *Poligrafi*, letnik 6, štev.21/22.
- Körtner, H. J. Ulrich, 2010: *Reformatorsche Theologie im 21. Jahrhundert*. Zürich: TVZ.
- Luther, Martin, 2001: *Izbrani spisi*. Ljubljana: Nova revija (Hieron).
- Melanchthon, Philipp, 1531/2010: Apologija Augsburgske veroizpovedi (4., 13. člen, izbrani odlomki). *Stati inu obstati: revija za vprašanja protestantizma*, 11-12 (2010), 244–258.
- Moltmann, Jürgen, 2001. Protestantizem kot »religija svobode«. *Poligrafi*, letnik 6, štev. 21/22.
- Oeming, Manfred, 1998: *Biblische Hermeneutik*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Tillich, Paul, 1962: *Das Protestantismus als Kritik und Gestaltung*. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk.
- Troeltsch, Ernst, 1911/1997: *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt*. Schutterwald: Wissenschaftlicher Verlag.
- Unser Glaube. Die bekennnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. VELKD 1991*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn.
- Zahrnt, Heinz, 1966: *Die Sache mit Gott. Die protestantische Theologie in 20. Jahrhundert*. München: R. Piper Verlag.
- Zimmerling, Peter 2003: *Evangelische Spiritualität*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

UDC 27-72:27-4" 20"

*Marko Kerševan***Reformation theology and *la condition humaine* in the 21st century**

The clarity of the doctrine of justification is decisive regarding the question whether a church is truly a church of the gospel of God, or rather only a Christian religious institution. It is up to this doctrine whether an actual person believes in the true God, or rather follows his own images of God. (Moltmann)

When we ask about the current state of trust in a merciful God and belief in justification by faith, at the same time we are asking about the relevance and perspectives of what is fundamental in the Christian faith.

The Christian message about (and search for) a merciful God, a righteous God, who justifies a human being/sinner, seems to have been discredited in the contemporary period. Man no longer seeks from and with God his own righteousness and justification, but from and with a god seeks at most something else, something offered him by other religions, but not (Protestant) Christianity, which stands or falls with the doctrine of justification.

But in the connection of the question of "the justification of God" (theodicy) with the question of a justified/righteous man – on the trail blazed by Karl Barth – it is possible to see the relevance and perspective of the question of "justification only by grace".

Man, who in the name of his autonomy, freedom and responsibility perceived God as (ir)responsible and unjustifiable, therefore removed him, "killed" him, recalled him in the predicament of his own (non)freedom and (ir)responsibility.

The aporias in the contemporary understanding of human autonomy direct us back to the question of man's justification only by grace and by faith in God, who justifies himself and man. Man's recognition/acknowledgement of his own powerlessness in free decision-making ("powerlessness in freedom") also paves the way to a new theodicy, to a new question/understanding of God's power(lessness) and God's freedom.

The discussion is based on Körtner's book *Reformatorsche Theologie im 21. Jahrhundert*. Zürich: TVZ 2010.