

STATI INU OBSTATI

REVIJA ZA VPRAŠANJA PROTESTANTIZMA



IZ VSEBINE

Zdravko Kobe

Pietizem in Kantova moralna filozofija

Božidar Debenjak

Luther in reformacija v očeh Marxa in Engelsa

Matjaž Črnivec

Reformacija in mistika Božje besede

Rowan Williams

Dediščina reformacije

Peter Opitz

Prispevek švicarske reformacije

Ulrich Körtner

Štirikratni »samo« reformatorske teologije

ISSN 1408-8363

DECEMBER 2017

26/17

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
predstavnik: dr. Dragan Marušič

Glavni urednik

dr. Marko Kerševan

Uredniški odbor

dr. Mihael Glavan

ddr. Igor Grdina

dr. Peter Kovačič Peršin

mag. Violeta Vladimira Mesarič

dr. Vincenc Rajšp

dr. Ciril Sorč

dr. Cvetka Hedžet Tóth

Dušan Voglar

Odgovorni urednik

dr. Jonatan Vinkler

Namestnik odgovornega urednika

dr. Nenad H. Vitorović

26/2017

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

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

Oblikovalec
Kazimir Rapoša

Tehnična ureditev in jezikovni pregled
Davorin Dukič

Prelom knjižne notranjosti
Jonatan Vinkler

Tisk: Grafika 3000, d.o.o., Dob
december 2017, naklada 250 izvodov

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

[https://doi.org/10.26493/2590-9754.13\(26\)](https://doi.org/10.26493/2590-9754.13(26))

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.



13. LETNIK

VSEBINA

	237	Beseda urednika, <i>Marko Kerševan</i>
RAZPRAVE, ŠTUDIJE	243	<i>Zdravko Kobe</i> : Moralnost ponovnega rojstva: pietistični motivi v Kantovi moralni filozofiji
	271	<i>Božidar Debenjak</i> : Luther in reformacija v očeh Karla Marxa in Friedricha Engelsa
	301	<i>Cvetka Hedžet Tóth</i> : Paul Tillich – sodobni protestantizem
	333	<i>Matjaž Črnivec</i> : Reformacija in mistika Božje besede
	363	<i>Aleksander Erniša</i> : Trubar in zakrament v evangeličanski cerkvi
VPOGLED V EVROPSKE RAZPRAVE OB 500-LETNICI	391	<i>Rowan Williams</i> : Dediščina reformacije
	405	<i>Peter Opitz</i> : Specifični prispevek švicarske reformacije k reformatorskemu gibanju
	417	<i>Ulrich H. J. Körtner</i> : Ekskluzivna vera – štirikratni »samo« reformatorske teologije
RAZGLEDI, VPOGLEDI	437	<i>Žiga Oman</i> : Refo500 – poročilo s konference »Več kot Luther: vzpon pluralizma v Evropi in reformacija«
	443	<i>Žiga Oman</i> : O ženskah reformacije
	449	<i>Franc Kuzmič</i> : Protestantizem na Gradiščanskem
KRONIKA	453	<i>Milan Brglez</i> : Ob 500-letnici začetka reformacijskega gibanja. – Govor na proslavi dneva reformacije v Ljubljani, 30. oktober 2017
POVZETKI	461	Synopses, Zusammenfassungen
AVTORJI	464	Avtorji te številke

BESEDA UREDNIKA

Izid 26. številke revije sovпада z iztekom (druge polovice) jubilejnega leta reformacije. Tudi druga polovica leta je bila obeležena z vrsto prireditev in dogodkov, ki so se zgostili okrog praznika dneva reformacije. V Ljubljani je bila osrednja državna proslava v Cankarjevem domu, Evangeličanska cerkev AV je skupaj s Slovenskim protestantskim društvom Primož Trubar počastila obletnico s posebno proslavo v Murski Soboti in s svečanim bogoslužjem v cerkvi Primoža Trubarja v Ljubljani; skrbno pripravljene proslave so bile v Krškem, domačem kraju Jurija Dalmatina in Adama Bohoriča, na Trubarjevi Rašici, v Kopru že 4. oktobra, v spomin na dan smrti koprskega rojaka Petra Pavla Vergerija ml., pa v Mariboru, Gornji Radgoni in drugod. V Škofji Loki je filatelistično društvo pripravilo tematsko razstavo znamk, v prekmurskem pokrajinskem muzeju so se z razstavo spomnili žensk v reformaciji. Združenje Trubarjev forum je ob jubileju izdalo posodobljeno besedilo Novega testameta Dalmatinove *Biblije* 1584.

Tudi na tem mestu velja zabeležiti, da so obletnici reformacije in samemu dnevu reformacije prvič pri nas posvetili primerno spoštljivo pozornost tudi v Rimskokatoliški cerkvi z udeležbo cerkvenih predstavnikov na svečanih bogoslužjih in proslavah, z obeleženjem praznika v katoliškem časopisu *Družina* in nenazadnje s knjižno izdajo/prevodom izvrstnega izbora Luthrovih misli (*Luther za katoličane*) – vse v duhu II. vatikanskega koncila, skupnega dokumenta Katoliške cerkve in Sve-

tovne luteranske zveze *Od konflikta do skupnosti* (o katerem smo pisali v številki 25) ter prizadevanj papeža Frančiška.

Vse to dogajanje je ponovno pokazalo, da je dan reformacije v Sloveniji res praznik vernikov Evangeličanske cerkve AV in vseh drugih reformatorskih cerkva, da pa ima hkrati naravo in pomen javnega praznika, ki/ker obnavlja in ohranja spomin na reformacijske začetke temeljne sestavine slovenske identitete, slovenskega knjižnega jezika. Vsebina proslav je znova pokazala, da je na Slovenskem – v sozvočju s poimenovanjima – duh reformacije in protestantizma navzoč tudi kot spodbuda in opora za protest proti vsakršnemu kulturnemu in idejnemu monopolu, privilegijem, zaprtosti, negibnosti in okostenelosti.

V Republiki Sloveniji imamo tako več vrst praznikov. Imamo za vse države običajne »državno državne« praznike, ki slavijo za državo neposredno konstitutivne dogodke (razglasitev neodvisnosti, ustanovitev republike ali kraljevske dinastije, odločilne bitke, zmage in včasih poraze, ozemeljske pridobitve ipd.); imamo praznike, ki jih delimo z ljudmi evropskih in drugih narodov in ki izražajo/ohranjajo skupne verske ali druge tradicije in pridobitve (božič, novo leto, velika noč, prvi maj, prvi november ...); imamo kot drugod različne posebne – ne skupne – verske, poklicno-stanovske, regionalne praznike. Imamo pa tudi dva posebna skupna praznika, kakršnih drugod praviloma ne poznajo, ki/ker izražata in negujeta zavest o specifični poti oblikovanja slovenskega naroda in njegove (samo)zavesti, njegovega »rojstva iz besede« in njegovega ohranjanja skozi slovensko besedo in kulturo: kulturni praznik oziroma Prešernov dan in dan reformacije in/kot Trubarjev dan. Lahko bi rekli poseben vseslovenski umetnostno-kulturni in versko-kulturni dan ...

Pričujoča številka ni standardno urejena. Oblikovno in vsebinsko je obeležena s poudarkom na 500-letnici reformacije, čeprav ne v celoti in ne izčrпно: jubilejno leto naj bi dalo pečat tudi še naslednji številki. (Prvotno smo načrtovali le eno, in to v celoti posebno, jubilejno številko.) Poleg običajnih rubrik *Razprave*, *študije*, *Razgledi*, *vpogledi*, *Kronika* imamo namesto drugih stalnih rubrik tokrat rubriko *Vpogled v evropske razprave ob 500-letnici*. V njej s soglasjem avtorjev objavljamo

prevode treh razprav z velikega mednarodnega kongresa *500-let reformacije: pomen in izzivi*, ki sta ga v Zürichu skupaj pripravili dve začetni »deželi reformacije«, natančneje dve dedinji prvih »cerkva reformacije«, Evangeličanska Cerkev v Nemčiji (EKD) in Švicarska evangelijska/evangeličanska zveza Cerkva (SEK). Za prevod in objavo smo izbrali tri temeljne teološke razprave, ki o jih prispevali reprezentativni avtorji iz treh neluteranskih protestantskih okolij: iz Anglije, Švice in Dunaja. Z njimi nadaljujemo in dopolnjujemo teološko refleksijo reformacije, ki smo jo začeli v prejšnji številki ob prikazu omenjenega skupnega luteransko-katoliškega dokumenta. Lord Rowan Williams, profesor v Cambridgu in nekdanji nadškof Canterburyja, Peter Opitz, profesor za cerkveno zgodovino in vodja Inštituta za zgodovino švicarske reformacije na univerzi v Zürichu, ter Ulrich Körtner, profesor za sistematsko teologijo na Evangeličanski teološki fakulteti dunajske univerze, so gotovo prominentni glasovi sodobne teološke refleksije dosežkov, poti in stranpoti ter perspektiv reformacijskega gibanja v Evropi.

V rubriki **Razprave, študije** so tri razprave posvečene razmerju med (protestantsko) teologijo in (moralno, socialno, politično) filozofijo: ne splošno pregledno ali primerjalno, ampak z analitičnim vpogledom v dela treh oziroma štirih avtorjev, ki/ko so tako ali drugače obeležena z odnosom do reformacije in reformacijske teologije – Kanta, Marxa (in Engelsa) ter sodobnega teologa in filozofa Paula Tillich. Zdravko Kobe, najboljši poznavalec Kantove filozofije na Slovenskem, pronicljivo analizira vprašanje razmerja med nemškim luteranskim pietizmom in Kantovo moralno filozofijo; posebej se zaustavi pri Kantovem obravnavanju zla. Immanuel Kant, filozof, ki je vseskozi živel in delal v luteranskem okolju pruskega Königsberga, je, kot je znano, jasno in ostro razlikoval med filozofijo in teologijo, toda hkrati svoje (razsvetljske) filozofije ni razumel kot sovražnika vere in teologije (in cerkve) kot francoski razsvetljenci v svojem katoliškem okolju. Božidar Debenjak obsežno dokumentira in analizira poglede Karla Marxa in Friedricha Engelsa na Luthra in reformacijo ter jih umešča v širši kontekst njihovih pogledov na družbeno vlogo religij(e) sploh. Cvetka Hedžet Toth osvetli podobo protestantskega teologa in filozofa Paula Tillich (1886–

1965), med misleci 20. stoletja verjetno najizrazitejšega in najprodornejšega »luterana na meji« med teologijo in filozofijo; Tillich je zapustil nacistično Nemčijo in deloval v ZDA.

Matjaž Črnivec se loteva vprašanja protestantske mistike kot prvenstveno »mistike Božje besede«. Ker je protestantsko krščanstvo v primerjavi s katoliškim in pravoslavnim mistiki najmanj naklonjeno ali ji celo nasprotuje, sta njegovi tema in teza izzivalni, toda zlasti z ozirom na Luthra je tema neizogibna in teza dovolj utemeljena. Aleksander Erniša ob raziskovanju ključnih Trubarjevih teoloških opredelitev natančneje predstavi Luthrovo in luteransko razumevanje zakramenta.

Tokratno središčno rubriko **Vpogled v evropske razprave ob 500-letnici** začenjamo s prispevkom Rowana Williamsa o dediščini reformacije, o nesporno pozitivnih in vsaj dvoreznih, vprašljivih posledicah (sprejemanja in interpretiranja) reformatorskih stališč, njihovih medsebojnih razmerjih in perspektivah. Peter Opitz posebej izpostavi specifični prispevek švicarske (»mestne«) reformacije. Vidi ga v njenem poudarjanju Duha, skupnosti (vernikov), poudarku na spravi med Bogom in ljudmi (ne le na individualnem opravičenju in odrešenju) ter v družbeni etični zavzetosti, ki (naj) izhaja iz tega tudi danes. Ker se je Trubar pri svoji opredelitvi za reformacijo zlasti v začetku navdihoval tudi pri švicarskih reformatorjih, je poznavanje njihovega duha za nas še posebej pomembno. Ulrich Körtner natančno in kritično raziskuje in potrjuje aktualnost štirih reformatorskih »samo« (*sola gratia, solus Christus, sola fide, sola scriptura*): če jih razumemo in interpretiramo v njihovi medsebojni povezanosti (in medsebojnem omejevanju). Posebej kritično je njegovo raziskovanje načela »samo Pismo« (ki smo ga srečali že ob prikazu njegovega spisa »Reformatorska teologija v 21. stoletju« v *Stati inu obstatu* 13–14/2011).

Razgledi, vpogledi ponudijo vpogled v mednarodno znanstveno konferenco ob 500-letnici reformacije v Luthrovem Wittenbergu, v različnost, a tudi konvergentnost tem, poudarkov, udeležencev, stališč, ki jih je priklicala naslovna tema konference o reformaciji in vzponu pluralizma v Evropi. Vpogled je omogočil Žiga Oman, ki se je sam ude-

ležil konference v organizaciji Refo500RC, mednarodnega združenja univerz in inštitutov pri preučevanju reformacije. Oman je tudi avtor prikaza knjige Sonje Domröse o ženskah v reformaciji, o spodbudah, ki so jih dobile z reformacijo, in spodbudah, ki so jih vnašale v reformacijsko gibanje in cerkve (vse do danes), a tudi o ovirah in nasprotovanjih, ki so jih bile pri tem deležne. Franc Kuzmič omogoča vpogled v protestantizem na Gradiščanskem, avstrijski zvezni deželi, katere večji del je tako kot naše Prekmurje pripadal ogrski kroni in bil zato deležen večje (izbojevane) svobode za luterance in kalvince kot habsburške dedne dežele (današnje Avstrije in Slovenije).

V **Kroniki** objavljamo govor dr. Milana Brgleza, predsednika Državnega zbora, ki je bil slavnostni govornik na letošnji državni proslavi dneva reformacije in 500-letnice reformacijskega gibanja v ljubljanskem Cankarjevem domu 30. oktobra 2017.

Marko Kerševan

[https://doi.org/10.26493/2590-9754.13\(26\)237-241](https://doi.org/10.26493/2590-9754.13(26)237-241)

Zdravko Kobe

MORALNOST PONOVNEGA ROJSTVA Pietistični motivi v Kantovi moralni filozofiji

Vprašanje o vplivu pietizma na Kantov kriticism, še zlasti na njegovo moralno filozofijo, še vedno vzbuja nelagodje.¹ Vsi, biografi in interpreti, uvodoma sicer poudarjajo, kako zelo je velikega filozofa zaznamovala njegova mati Anna Regina, pobožna pietistka, na katero je vseskozi ohranil najtoplejše spomine.² Pogosto se tudi navaja, da je bil Königsberg v tridesetih letih 18. stoletja, torej v času Kantovega otroštva, ena najmočnejših utrdb pietizma; da je bil Franz Albert Schultz, vodilna oseba könisberškega pietizma, reden gost v hiši Kantovih staršev in se je osebno zavzel za njegovo šolanje; ter nazadnje, da je Kant obiskoval Collegium Fridericianum, ki je bil organiziran podobno kot Franckjevi zavodi v Halleju, kjer je celotno poučevanje potekalo v iz-

- 1 Kantova dela so zaradi širše dostopnosti praviloma navedena po t. i. *Werkausgabe* v 12 zvezkih, ki jo je uredil Wilhelm Weischedel (Kant 1974), sicer pa po t. i. *Akademie-Ausgabe* Kantovih zbranih del, za katero je uveljavljena oznaka AA. *Kritika čistega uma* je citirana kot *KrV* po paginaciji druge (B) in prve (A) izdaje. Pri vseh Kantovih delih je poleg originalne izdaje v oglatih oklepajih navedena še referenca slovenskega prevoda, če je na voljo. – Avtor bi se rad zahvalil urednikom revije *Stati inu obstatu* za pripombe in komentarje k prvemu osnutku besedila.
- 2 Domnevno je prav zaradi nje Kant izražal globoko spoštovanje do moralne države pietistov. Po poročanju Rinka je v tej zvezi dejal (Rink 1805, 13–14): »Čeprav so bile religiozne predstave tistega časa [...] in pojmi o tem, čemur so rekli krepost in pobožnost, vse prej kot različni in ustrezni, pa so dejansko zadeli stvar samo. Naj se proti pietizmu govori, kar se hoče: Dovolj! Ljudje, ki so ga vzeli zares, so se odlikovali na častivreden način. Imeli so največ, kar lahko človek ima, tisti mir, tisto vedrino, tisto notranjo spokojnost, ki je ni mogla vznemiriti nobena strast. Nobena sila, nobeno preganjanje jih ni spravilo v zlovoljnost, noben spor jih ni mogel pahnuti v jezo ali sovražnost. Z eno besedo, tudi golega opazovalca je nehoti prevzelo spoštovanje.«

recnem znamenju pietistične misli.³ Skratka, ker je bil Kant v mladosti tako rekoč potopljen v pietistično okolje, se v splošnem priznava, da je moral pietizem v njegovem načinu mišljenja pustiti pomembne sledi, vključno z njegovo filozofijo, še zlasti na področju moralnosti.

Toda ko se nato preide k poskusu konkretizacije te v osnovi tавтоloške ugotovitve, se hitro pojavijo divergence in predvsem pozivi k zadržanosti. Če je Paulsen, avtor knjige *Kant filozof protestantizma*, nekoč zatrjeval, da Kantova »moralna ni nič drugega kot prevedba tistega krščanstva«, ki ga je poznal kot otrok, »iz religiozne govorice v govoričo misli« (Paulsen 1898, 335), je Kühn, pisec zadnje velike Kantove biografije, menil, da je tu »absurdno« govoriti o kakem pozitivnem vplivu pietizma. Njegova ocena je bila naravnost nasprotna:

Če je pietizem sploh imel kak vpliv na Kanta, potem je bil ta negativen. Morda je prav dejstvo, da je sam pietizem poznal, privedlo do tega, da je v celoti zavrgel vsako vlogo občutja v nravnosti. Kantovi moralni in religiozni nazori povsod kažejo izrazito anti pietistično ost. (Kühn 2004, 72)⁴

Tudi dve nedavni monografski študiji, posvečeni problemu pietističnega vpliva na misleca, *Kant in pietizem* (Yamashita 2000) ter *Prerojena svoboda* (Szyrwińska 2017), nista privedli do določnejšega rezultata. Vprašanje Kantove recepcije pietizma tako slej ko prej »velja za odprto« (Szyrwińska 2017, 2).

K takšnemu stanju je botrovalo več okoliščin. Najprej je treba upoštevati, da je bil sam pietizem izjemno raznoliko gibanje, ki je spletlo kompleksno mrežo zavezništev in nasprotovanj v tedanjem nemškem prostoru in tudi onstran njegovih meja. Vsaka splošna opredelitev pie-

3 Za podrobnejšo predstavitev zavoda in Kantovega šolanja na njem gl. Klemme 1994. Geslo kolegija je bilo: *Pietas fundamentum omnium virtutum*.

4 Tudi za takšno oceno se je mogoče opreti neposredno na Kanta, npr. na sodbo v *Sporu fakultet* (Kant [1974, 8:326] 2006, 184): »Toda zaničevanje pobožnosti ni tisto, kar je besedo pietisti naredilo za oznako sekte (s katero je vedno povezan določen prezir), temveč fantastična in, pri vsej navidezni ponižnosti, ponosna prevzetnost, s katero se imajo za nadnaravno-favorizirane otroke nebes, čeprav njihovo življenje, kolikor lahko vidimo, v moralnosti ne kaže niti najmanjše prednosti pred življenjem otrok sveta, kot jim pravijo.«

tizma se zato hitro izkaže za zavajajočo.⁵ Morda ga še najlaže razumemo kot ponovitev Luthrove geste sredi samega protestantizma, ko so verniki prenovljene evangeličanske cerkve, razočarani nad okostenelostjo in hinavščino znotraj novih institucij, poudarjali pomen osebne izkušnje, pristnega prepričanja in dejavnega izražanja vere v vsakdanjem življenju. Ker pa je nastal kot protestno gibanje in ni imel enotnega doktrinalnega jedra, se je potem lahko zgodilo, da je v različnih okoliščinah privzel zelo različne, včasih prav nasprotnne podobe.

Že če primerjamo halleško in moravsko različico, ki sta si bili prostorsko in časovno vendarle zelo blizu, bomo hitro opazili ogromna neskladja tako v osnovni naravnosti kakor v organizaciji vsakdanjega življenja. Podobno velja, da sta bila razsvetljenstvo in pietizem nasprotni gibanji, ki sta si prihajali v navzkrižje ne samo glede religioznih zadev, temveč tudi na teoretski ravni, še zlasti ob vprašanju svobodne volje – vprašanju, ki je doseglo svoj medijski vrh v polemiki med Wolfom in Langejem.⁶ Toda obenem moramo ugotoviti, da je na številnih področjih prihajalo do prelivanja med pietističnimi in wolfovskimi nauki. To še posebej velja ravno za königsberški pietizem, npr. za že omenjenega Schultzza⁷ in pa Martina Knutzna, Kantovega učitelja na Albertini, ki sta si dejansko prizadevala za nekakšno sintezo obeh miselnih šol. Zaradi vsega tega je zelo težko povedati, kaj vse naj bi bilo značilno za pietizem in kdaj moramo prisotnost neke teze obravnavati kot znamenje njegovega vpliva.

Nadalje je treba upoštevati, da tudi Kantova filozofija še zdaleč ni ne homogena ne stabilna tvorba. S tem ne mislimo toliko na dejstvo, da je moral pred oblikovanjem kritičnega sistema Kant prehoditi dolgo pot, na kateri je seveda zagovarjal teze, ki danes delujejo povsem nekantovsko. Pomembneje je, da se je ta razvoj pri njem nadaljeval tudi po iz-

5 Za pregledno predstavitev glavnih potez in predstavnikov pietizma prim. Schmidt 1972.

6 Za podrobnejšo analizo spora prim. »Libertà e fatalismo. Sulla polemica tra Joachim Lange e Christian Wolf« (Bianco 1992, 31–84). Eden od rezultatov spora je bil, da je moral Wolf leta 1723 pod grožnjo smrtne kazni v 48 urah zapustiti pruske posesti.

7 Sam Wolf naj bi dejal: »Če me je kdaj kdo razumel, potem je to *Schultz* v Königsbergu.« (Prim. Erdmann 1876, 26)

idu *Kritike čistega uma*, pravzaprav vse do smrti, tako da je pri Kantu težko govoriti o enoviti doktrini, in to ne samo glede odnosa med posameznimi področji kritične filozofije, temveč tudi znotraj istega področja samega.

Položaj ni nič drugačen v njegovi moralni filozofiji, nasprotno. Pokazati se da, da je Kant še ob izidu *Kritike čistega uma* leta 1781 in celo nekaj let pozneje zagovarjal precej dodelano teorijo moralnosti, ki je brezpogojno zavezujočnost izvajala iz nujnih pogojev enotnosti smotrno delujočega subjekta in je gonilo moralnega delovanja jemala iz prizadevanja po srečnosti, ki da je neizogibna zahteva vsakega končnega umnega bitja. Do korenitega preloma, katerega razlogi še vedno niso povsem pojasnjeni, sploh ker je po svoji temeljni usmeritvi pravzaprav antikritičen, je nato prišlo nekje okoli leta 1784: tedaj je Kant poleg avtonomije vpeljal tudi pojem čiste volje in je začel moralni subjekt nasploh obravnavati kot posebno umno bitje, ločeno od vsega čutnega.⁸ Notranja dinamika pa se tu še ni zaustavila. Medtem ko je npr. še v *Kritiki praktičnega uma* leta 1788 v osnovi skušal utemeljiti možnost moralnega dejanja, je v *Religiji v mejah golega uma* leta 1792 postavil v središče problem zla, na način, ki ga, strogo vzeto, ni mogoče misliti z orodji dotedanje kritične filozofije. Ta notranji razvoj ima za posledico, da ni najjasnejše, o čem govorimo, ko govorimo o Kantovem pojmovanju moralnosti, saj si je mogoče s selektivnim upoštevanjem njegovih izjav izdelati zelo različne verzije njegove moralne filozofije.

Nazadnje pa moramo upoštevati, da se vprašanje možnega vpliva pietizma na Kanta sooča z metodološko težavo, kolikor ni jasno, na katerem področju in na kakšen način naj bi se takšen vpliv sploh izrazil. Dokler pietizem obravnavamo predvsem kot religiozno gibanje, je videti interakcija že vnaprej izključena: kot filozof je Kant pač vseskozi poudarjal avtonomijo uma in je transcendenci odrekal vsako utemeljivno vlogo. Vendar se vpliv pietizma ni omejil samo na področje vere. Znano je na primer, da je pietizem s poudarjanjem potrebe po skrbnem samoopazovanju in z iskanjem silovitih čustvenih stanj močno zazna-

8 Za podrobnejši prikaz Kantove teorije moralnosti v času okoli prve izdaje *Kritike čistega uma* ter za pretres možnih razlogov, ki se privedli do obrata, prim. Kobe 2016.

moval nemško besedišče za izražanje duševnih pojavov. Predvsem pa ne smemo pozabiti, da se je v pietističnem okolju udomačila vrsta miselnih obratov, nekakšne navade mišljenja, ki so bile vraščene v vsakdanje življenje in so lahko izgubile očitno teološko navezavo.⁹ Ta vidik je še toliko pomembnejši v primeru Kanta, ker je bil tudi zanj, takšno je vsaj naše mnenje, značilen modularni slog mišljenja. Pogosto lahko pri njem opazimo, da neki miselni sklop ni določen s svojo neposredno vsebino, temveč se lahko osamosvoji od okolja, znotraj katerega je bil izvorno formuliran, in se nato v drugačnem kontekstu uporabi v drugačne namene. Kot primer lahko navedemo paralogizem: po tem motivu neizogibne napake v sklepanju, ki se razkrije šele ob upoštevanju zelo posebne perspektive, je namreč Kant posegel že v svoji prvi objavljeni razpravi in ga je nato v različnih obdobjih svojega razvoja uporabil za različne potrebe, dokler ni nazadnje »odkril«, da opisuje tipično napako racionalne psihologije.

No, naša splošna teza se glasi, da je treba morebitni vpliv pietizma na Kanta iskati na tej modularni ravni in da se tu vsekakor da pokazati, da pietizem je pustil sledi v njegovi moralni filozofiji. V ta namen bomo najprej nakazali, v čem sami – vsaj za naše trenutne potrebe – vidimo tipične poteze pietističnega miselnega sveta. V nadaljevanju bomo nato najprej skušali potrditi prisotnost pietističnih motivov v Kantovi filozofiji religije in potem še znotraj moralne filozofije. Pri tem si seveda ne domišljamo, da bomo lahko sestavili izčrpen seznam. Po drugi strani pa se bomo skušali zavarovati pred očitkom samovolje, ki že površno sorodnost jemlje za dokaz o dejanskosti vpliva. Omejili se bomo zgolj na tiste motive, pri katerih se zdi bližina nevprašljiva, hkrati pa je zanje mogoče reči, da tvorijo kamen spotike znotraj Kantove okvirne teorije same. Šele če bomo ugotovili, da neki miselni motiv nima svojega pravega mesta znotraj Kantovega sistema, obenem pa ga ima znotraj pietističnega miselnega sveta, si bomo torej dovolili zatrditi, da je v tej točki dejansko mogoče govoriti o vplivu pietizma.

9 Na to je opozoril zlasti Bianco v izjemni študiji *Pietistični motivi v misli Goethejeve dobe* (Bianco 1976). Drugi del, posvečen Zinzendorfu, žal nikoli ni izšel.

I

Pietizem je, kot rečeno, zelo raznolika tvorba, ki jo je težko spraviti na skupni imenovalec. Kljub temu se je mogoče strinjati z Biancom, ki vsaj na teološki ravni za »osrednjo temo« postavlja

[...] »ponovno rojstvo« (*Wiedergeburt*) človeka, opravičenega po veri, ki s sadovi svojih del izpričuje udeležnost na božjem življenju po »opravičenju« (*Rechfertigung*) (Bianco 1976, 18).

Tema ponovnega rojstva oziroma prerodenja se je razvila kot radikalizacija pavlinskega motiva, iz katerega je že Luther naredil temeljni kamen svojega nauka o opravičenju. Če poenostavimo, se v okviru katoliške dogmatike človek opraviči s pomočjo svojih del. S sprejetjem krsta je odrešen smrtnega greha, tako da lahko zdaj začne neobremenjen in je zveličanje vsaj načeloma v njegovih rokah. Seveda se izkaže, da je naloga za to krhko bitje preprosto prezahtevna, da bi jo zares mogel izpeljati z lastnimi močmi, in zato je še vedno potrebna podpora od zgoraj, še zlasti v obliki zakramenta odpuščanja grehov. Kljub temu pa med obema svetovoma še zmeraj vlada neka kontinuiteta: večji ko je v končnem seštevku presežek dobrih del nad slabimi, večja je tudi verjetnost, da bo nekdo deležen večnega življenja. Kakor si si postlal na tem svetu, tako boš spal na onem, bi lahko rekli.

Za Luthra je bilo takšno pojmovanje nesprejemljivo. Po njegovem je greh ontološko stanje človeka, odpadlega od Boga, tako da je odpuščanje grehov nujno jalovo: to je tako, kot če bi skušali ozdraviti človeka s tem, da bi brisali vidna znamenja njegove bolezni. Človek je globoko grešno bitje, ki bi bil, če bi gledali le na njegova dela, zagotovo pah-njen v večno pogubo. Odrešitev je zato vedno nezaslužena. Nasploh je že sama ideja, da bi Božje delovanje skušali podvreči omejitvam našega mišljenja, znamenje brezbožne prevzetnosti. Na podlagi tovrstnih pomislekov je Luther obudil razlikovanje med postavo in vero ter skupaj s Pavlom zatrdil, da nas lahko opraviči samo vera: »Menimo namreč, da človek doseže opravičenje po veri, brez del postave.« (Rim 4,28) Dela so

sama po sebi nepomembna, njihova prava vrednost v ekonomiji odrešitve se določi šele na podlagi njihovega odnosa do vere: če so bila storjena iz vere, so tudi sama dejanja dobra, ne glede na svoje posledice, in obratno, če so bila storjena brez vere, potem ni v njih nobene zasluge za odrešitev, četudi so lahko v človeških očeh še tako dobra. Kar šteje, je *sola fides*. Vera pa je naprej Božji dar in je prav tako ni mogoče pridobiti z lastnimi močmi: je dokaz pričujočnosti Boga, pravzaprav čudež, ki se brez pravega razloga, strogo vzeto brez vsakega razloga, kot vdor nekega povsem tujega reda, preprosto zgodi v nas. Edino, kar lahko človek naredi, je, da ta milostni dar sprejme in mu ostane zvest.

Ker je grešnost ontološko stanje duha, je sprejetje vere samodejno pomenilo sprevrnitev njegove notranje ekonomije. Že Pavel je za ta dogodek posegal po metafori smrti starega človeka in vstajenjem novega (prim. Rim 6,6). Od tod se je nato v pietizmu razvila figura ponovnega rojstva, ki ga je Spener, neformalni ustanovitelj gibanja, v pridigi *O nujnosti ponovnega rojstva* postavil za osrednjo temo nove pobožnosti:

Če je kaka materija našega krščanstva potrebna, potem je to gotovo tista o ponovnem rojstvu, v katerem sovpadajo spreobrnitev, opravičenje in začetek našega zveličanja in je tudi temelj vsega ostalega zveličanja ali vodnjak, iz katerega mora izvirati vse, kar je ali se nam zgodi dobrega v našem celem življenju. Kdor ga zato pravilno razume, zagotovo pravilno razume tudi celotno krščanstvo. (Jannasch in Schmidt 1965, 44–45)

Pri Spenerju je bilo ponovno rojstvo razumljeno kot realen dogodek, ki ga spremljajo vsa znamenja fizičnega rojstva: rojstvo »prihaja od zgoraj«, človek v njem »ne dela ničesar«; sam dogodek je silovit in boleč; v njem »nastane nekaj, česar prej ni bilo«; kakor smo bili prej otroci svojih staršev, smo zdaj »postali božji otroci«. S ponovnim rojstvom torej postanemo ne samo drugačni, temveč drugi ljudje, in čeprav je človekova zunanost videti enaka, »so notranjost, smisel in naravnost povsem spremenjeni«. Ker med notranjo naravnostjo in zunanjo pojavnostjo ni neposredne povezave, bi morda pričakovali, da samo dejstvo ponovnega rojstva ne bo imelo vpliva na zunanji ustroj človekovih del.

Vendar se je Spenerju – kakor pred njim Luthru – zdelo nekako naravno, da se bo notranja naravnost na neki način izrazila tudi navzven. Od tod predstava, da bo prerojeni potrdil dejstvo svojega zveličanja z vedno večjo moralno popolnostjo svojega življenja, ki bo tudi navzven vedno bolj v skladu z Božjo postavo. Iz dejavnih vzrokov zveličanja so dobra dela tako postala njegova zunanja manifestacija.

Za Spenerja je bila pomembna predvsem struktura prerojenja in se ni spuščal v njegovo notranjo dinamiko. Zato pa je njegov učenec August Hermann Francke ponovno rojstvo razumel kot hipen dogodek, ki mu je mogoče določiti natančen prostor in čas. Francke mu je tudi – verjetno na podlagi osebne izkušnje, ki je imela pri pietistih vedno pomembno vlogo – predpisal standardno koreografijo, ki je bila sestavljena iz štirih korakov (prim. Bianco 1976, 21). Najprej je nastopila globoka osebna kriza, v kateri se je grešnik, praviloma na podlagi kakšne misli iz *Biblije*, zavedel vse svoje pokvarjenosti in obupal nad samim seboj. Po *spokorniškem boju* (*Busskampf*), ki je lahko trajal različno dolgo, je sledila *čvrsta odločitev* (*Entschluss*), da bo opustil staro življenje greha in se v celoti podredil Bogu. Šele tedaj, potem ko je človek naredil, kar je bilo v njegovi moči, je v skesanega grešnika prodrla Božja milost, ki ga je navdala z mirom in neomajno gotovostjo Božje prisotnosti. Ta *vdor milosti* (*Durchbruch der Gnade*) ustreza trenutku ponovnega rojstva. V zaključnem, četrtem koraku nato sledi novo življenje prerojenega, ki pa ne poteka v mirnem uživanju gotovosti zveličanja, temveč na način *samopreizpraševanja* (*Selbstprüfung*), v katerem človek nenehno pretresa svoje misli in nagnjenja in si z moralnim izpopolnjevanjem potrjuje gotovost o Božji naklonjenosti.

Dejstvo, da je bil Francke tudi izjemno uspešen pedagog in ustanovitelj vzgojnih zavodov, ki jih je organiziral v skladu s svojimi teološkimi prepričanji, je pripomoglo, da se je njegov model ponovnega rojstva razširil po pruskem prostoru. Tudi Kant je obiskoval zavod, ki je bil zasnovan po Franckevih načelih. Na Collegium Fridericianum sicer ni ohranil lepih spominov. Gotovo pa se je že na ravni vsakdanjih miselnih navad dodobra seznanil s štiriktaktnim zaporedjem Franckevega

modela, ki bi ga lahko povzeli kot: ponižanje – odločitev – prerojenje – moralna rast. Kot bomo videli, je ta model, skupaj z nasprotjem med notranjim in zunanjim človekom, ki se je dovolj tesno skladal s Kantovim dualizmom inteligibilnega in empiričnega, pustil opazne sledi v njegovi filozofiji.

II

Kant je aprila 1792 v *Berlinskem mesečniku* objavil prispevek »O radikalnem zlu v človeški naravi«, ki je bil nato kot prvo poglavje vključen v razpravo *Religija v mejah golega uma*. V tem prispevku Kant postavi v izhodišče razmisleke o moralnih vprašanjih, tako da se zdi, da je zanj religija zgolj nekakšen podaljšek moralnosti. Toda kot je pripomnil Bruch, je prej res obratno, da Kant »strukturira svoje temeljne moralne pojme na podlagi krščanskih pojmov in shem« (Bruch 1968, 80).

V *Kritiki praktičnega uma* je Kant pojmu dobrega odrekel nosilno vlogo, češ da je sam po sebi prazen, in je namesto tega moralnost utemeljeval s pomočjo obstoja brezpogojne zavezujočnosti. Dobro in zlo sta se tam vzpostavila šele kot stranski proizvod delovanja v okviru reda moralnosti: pravo dejanje, storjeno na pravi način, je dobro, v nasprotnem je dejanje v najboljšem primeru moralno nevtralnno, če že ne naravnost zlo. V okviru *Kritike praktičnega uma* je zlo tako preprosto neuspeh v izpolnjevanju zahtev uma, ki mu človek kot končno umno bitje tako ali tako ne more v celoti ubežati.¹⁰ V neposrednem nasprotju s tem dispozitivom – zato pa v skladu s splošnim luteranskim prepričanjem – Kant nato v *Religiji* zatrdi, da dobro in zlo v vsakem primeru predpostavljata ustrezno maksimo v subjektu, ki je sama spet lahko le dejanje svobode: »Svoboda samovolje je prav posebna po tem, da jo

10 Za prikaz Kantove moralne filozofije v *Kritiki praktičnega uma* nasploh in še posebej glede možnosti zla, se pravi svobodnih dejanj, ki so v nasprotju s temeljnim moralnim zakonom, glej Kobe 2008, zlasti str. 93ff.

lahko gonilo določi za dejanje le toliko, *kolikor ga človek vzame v svojo maksimo*« (Kant 1974, 8:670). Da bi mogel biti zel, mora torej človek sedaj na neki način sam izbrati zlo.¹¹

Kako je takšna izbira sploh možna? Da bi odgovoril na to vprašanje, je Kant najprej opozoril, da je človek kot končno umno bitje podvržen dvema načeloma hkrati, in sicer načelu moralnosti in načelu srečnosti (ali tudi: ljubezni in samoljubja), tako da se neizbežno zastavi vprašanje razmerja med njima. Predvsem pa se je zatekel k pojmu »inteligibilnega dejanja« (Kant 1974, 8:679), s katerim naj bi subjekt še pred začetkom časa svobodno določil svoj inteligibilni karakter. Ker je Kant menil, da je zlo ne samo realno, temveč tvori prav naravno stanje človeka, je sedaj zatrdil, da smo v tej transcendentalni preteklosti očitno morali dati prednost načelu srečnosti pred načelom moralnosti. Kant je tako prišel do paradoksnega stališča, da smo tisto odločilno izbiro, ko smo zares imeli vso svobodo, saj je šlo za izvorno določitev našega inteligibilnega karakterja samega, tako rekoč nevede zavozili; in obratno, da smo zdaj, ko imamo jasno zavest in bi morda lahko kaj naredili, preprosto brez moči, saj je odslej vsako naše dejanje z moralnega vidika zgolj posledica tiste temeljne izbire.

Seveda je takšno pojmovanje izvora zla za Kanta zelo nenavadno in ga je zelo težko, strogo vzeto nemogoče, umestiti v njegov siceršnji sistem. Kant je tudi sam priznaval, da je pravi razlog – po predpostavki gre namreč za umno dejanje – za takšno izbiro »za nas nedoumljiv« (Kant 1974, 8:693). Vendar se tu ne bomo zadrževali pri vprašanju izvora zla. Nazadnje ga lahko obravnavamo kot ceno, ki jo je Kant moral plačati, da se je sploh lahko podal na področje religije. Zanimiveje je, da teoretskih presenečenj s tem še zdaleč ni konec. Kant namreč v nadaljevanju dopusti »možnost«, da je to samozakrivljeno nagnjenje k zlu vendarle možno odpraviti, kajti če um od nas terja, da »moramo postati boljši ljudje«, tj. da moramo izpolnjevati moralni zakon, »potem moramo to tudi moči« (Kant 1974, 8:695). Kako?

11 Prim. Kant 1974, 8:680: »Stavek: Človek je zel, na podlagi zgoraj povedanega ne pomeni nič drugega kot: Človek se zaveda moralnega zakona, in je vendar vzel v svojo maksimo odmik od njega.«

To se ne more zgoditi s postopno *reformo*, vse dokler podlaga maksim ostane nečista, temveč se mora doseči z *revolucijo* naravnosti v človeku (s prehodom k maksimi njene svetosti); in človek lahko postane nov človek le z neke vrste ponovnim rojstvom, podobnim novemu stvarjenju (Jn 3,5; prim. z 1Mz 1,2), in s spremembo srca. (Kant 1974, 8:698)

V nadaljevanju Kant še pripominja:

Ko človek najvišji temelj svojih maksim, na podlagi katerega je bil zel človek, preobrne z eno samo nespremenljivo odločitvijo (in tako postane nov človek), je toliko, glede na princip svojega načina mišljenja, za dobro dovezeten subjekt; toda le v kontinuiranem učinkovanju in postajanju je dober človek, tj. le upa lahko, da se bo ob takšni čistosti principa, ki si ga je vzel za najvišjo maksimo svoje samovolje, in ob njeni čvrstosti znašel na dobri (četudi ozki) poti stalnega napredovanja od slabega k boljšemu. (Kant 1974, 8:698–99)

V tem primeru gotovo ni treba posebej dokazovati, da gre pri motivu čvrste odločitve, ki ji sledi postopno moralno izboljševanje, za izrazit odmev pietističnega miselnega modela. Zaradi izrecne omembe »ponovnega rojstva« je to pač očitno. Pomenljivo pa je, da je ta motiv tokrat v neposrednem protislovju s Kantovo ontologijo, kakor jo je razvil v okviru reševanja tretjega antinomičnega spora v *Kritiki čistega uma*. Ker je namreč inteligibilni karakter zunaj časa, ob vseh premenah empiričnega karakterja vseskozi »isti« (*KrV*, B 584/A 556), je preprosto *protislovno* trditi, da bi se inteligibilni karakter mogel spremeniti. Kakor vse noumenalno, inteligibilni karakter zgolj je, kakršen pač je. In če bi *per impossibilem* privzeli, da bi se vendarle predrugačil, potem bi to lahko razumeli zgolj kot zamenjavo enega inteligibilnega subjekta z drugim in ne s spremembo istega. Med njima ne bi bilo moglo biti niti najmanjše kontinuitete.

V vsakem primeru moramo ugotoviti, da je bil na tem mestu Kant pripravljen vzeti v zakup ne samo neskladje s svojo moralno teorijo, temveč tudi protislovje s svojo kritično ontologijo – da bi lahko vklju-

čil motiv ponovnega rojstva.¹² Težko si je zamišljati boljši dokaz o moči pietističnega vpliva na njegovo misel.

Da vdor motiva ponovnega rojstva v *Religiji* ne predstavlja le bežnega prebliska, nam potrjuje Kantovo izvajanje v *Sporu fakultet*. V okviru obravnave spora med filozofsko in teološko fakulteto se namreč v splošni opombi vpraša, »kako naj se krščanstvo dejansko znajde v srcih ljudi« (Kant [1974, 11:321] 2006, 180); preko tega pa nato pride do vprašanja, »kako je možno ponovno rojstvo (kot posledica spreobrnjenja, s katerim nekdo postane drugačen, nov človek)« (Kant [1974, 11:232] 2006, 181). Če upoštevamo, da imajo ljudje nadčutno takoj za nadnaravno in da se razlika tu lahko nanaša zgolj na sredstva, potem si je, trdi Kant, mogoče zamisliti le dve različni rešitvi te naloge »vrlega pastora Spenerja«.

Trdim, da je mogoče [...] a priori napovedati neko neizogibno razliko med sektami, [...] še več, da je ta razkol tudi edini, ki daje pravico do poimenovanja dveh različnih religiozних sekt. (Kant [1974, 11:232] 2006, 181)

Po eni hipotezi je človek po naravi v grehah mrtev in se ne more spreobrniti sam od sebe. Za to je potrebna »nadnaravna operacija, skrušenost in zdrobitev srca v *pokori*, [...] ki je že skoraj na meji obupa« in se lahko zgodi le »na podlagi kakšnega nebeškega duha«. Ko enkrat nastopi »preboj«, pa »regulus *prerojenega človeka* zasije sredi brozge, ki ga sicer obdaja, vendar ga ne omadežuje«, tako da lahko odslej sam živi Bogu všečno življenje. No, po drugi hipotezi pa se v grešnem človeku ta »prvi korak« k izboljšanju »zgodí povsem naravno, skozi *um*, ki mu z moralnim zakonom nastavi zrcalo, v katerem uzre svojo zavrženost, in tako izkoristi moralno zasnovo za dobro, da ga pripravi do odločitve, da moralni zakon odslej naredi za svojo maksimo«. Če je tu torej spreobrnitev dejanje uma samega, pa je po tej hipotezi »izvedba te name-

12 Do podobne ocene je prišel tudi Bruch, prim. Bruch 1968, 84: »Tu se najprej zastavlja vprašanje možnosti spreobrnitve, ki jo je mogoče spodbijati tako z moralnega (Ali ima padli človek moč, da se pobere?) kot z metafizičnega vidika (Ali ni sama struktura spreobrnitve v protislovju z načeli Kantovega sistema?).«

re čudež«, saj človek »po naravni poti ni zmožen« vztrajati pri odločitvi in vedno bolj napredovati v dobrem: v ta namen je potrebno »občutje nadnaravne skupnosti in celo zavest nenehnega občevanja z nekim nebeškim duhom«.

Skratka, po Kantu sta možna le dva poteka ponovnega rojstva. Bodisi je človek tako globoko grešen, da se lahko prerodi samo na podlagi posega nebeške milosti, vendar pa nato lahko vztraja v dobrem z lastnimi močmi; bodisi se človek lahko prerodi povsem sam, s pomočjo sile lastnega uma, vendar pa potrebuje nebeško podporo, da bi vztrajal na tej poti. Če se prva možnost začne s čudežem in nadaljuje kot narava, se druga sproži kot naravni dogodek in se izteče v čudež.

To razliko glede nauka o spreobrnitvi je, trdi Kant, mogoče izpeljati povsem »a priori«, neodvisno od zgodovinskih preudarkov. Vsekakor pa je pomenljivo, da se ta apriorni razloček natanko ujema s »Spener-Franckejovo in Moravsko-Zinzendorfovo razliko med sektami« (Kant [1974, 11:323] 2006, 182), ki sta v tistem času tvorili dve najodmevnejši različici pietističnega gibanja.¹³ Tudi če tega srečnega ujemanja ne obravnavamo kot dokaz o vplivu pietizma, nam vseeno priča, kako tesna je bila v Kantovih bližina med zahtevami čistega uma in empirično realnostjo pietizma. Kot bomo videli, se ta bližina ni zaustavila pri filozofiji religije.

III

Odnos Kantove moralnosti do pietizma je ambivalenten.

Če sodimo samo po principu, bi težko našli sistem, ki bi bil bolj v nasprotju z religiozno, torej tudi pietistično etiko, kot je to Kantova moralnost čistega uma. Kant je v izhodišču privzel izključno dejstvo uma

13 Kant sicer obe sekti poimenuje tudi kot »pietizem in moravianizem«. Vendar Zinzendorfova ločina danes velja za del pietističnega gibanja, v splošnem pa so jo tako obravnavali tudi v Kantovem času. Zinzendorf se je izšolal pri Franckeu, od njega se je odmaknil predvsem v tem, da je zavrnil potrebo po spokorniškem boju. Kot je rad pripominjal, rast zob pri otroku sicer spremlja bolečina, vendar zato otroku ne bomo prizadejali bolečine, da bi mu zrasli zobje.

in je zgolj od tod, brez vseh zunanjih preudarkov, ki bi se navezovali na človeško naravo ali npr. na utečene predstave o dobrem in spodobnem, skušal dokazati obstoj brezpogojnih dolžnosti, ki zavezujejo vsa umna bitja kot taka.¹⁴ Odločilni moment v njegovi izpeljavi je tvorila avtonomija uma, tj. teza, da je um po svojem pojmu suveren in priznava samo tiste zakone, ki si jih postavi sam. S tem je bila že v načelu zaprta pot, da bi veljavo moralnih predpisov izvajali iz popolnega bitja in jih razumeli kot Božje zakone, kot je npr. storil pietist Crusius.¹⁵ Moralnost za svojo veljavo ne potrebuje Boga. Še več, kot je mogoče razbrati iz *Kritike praktičnega uma*, je predstava Boga prej ovira za njeno udejanjenje, kajti če nekaj sicer moralno zapovedanega storimo iz napačnih razlogov, npr. iz strahu pred kaznijo v onstranstvu, se dejanje samodejno sprevrže v izraz heteronomije in izgubi vso moralno zaslugo. S tega stališča Kantov moralni subjekt prej zavrača pozitivno religijo.

Če gledamo formalne značilnosti Kantove moralnosti, se po drugi strani ne bomo mogli ubraniti vtisa o nenavadni bližini s pietizmom. Kant sicer zares postavlja v temelj zakon uma, ki je obči in anonimen. Toda obenem ta zakon zapoveduje s tako brezobzirno neizprosnostjo, da v odnosu do partikularnega subjekta deluje kot izraz neke tuje instance, ki ga zatira od zunaj. Schiller je npr. Kantovi moralnosti očital natanko meniško nastojenost, ki zatira človekova naravna nagnjenja in prežene vso milino.¹⁶ Povedano drugače, očital mu je natanko tisto, v čemer je sam Kant videl slabost Franckejevega pietizma.

Strukturna sorodnost pa gre še dlje. Po Kantovem prepričanju o moralni vrednosti nekega dejanja ne odloča njegova vnanja podoba, npr. učinki, ki jih proizvede v svetu, temveč je v tem oziru ključna subjektivna naravnost,¹⁷ nazadnje to, kaj je nastopalo kot določitevni

14 Za podrobnejši prikaz Kantove moralne filozofije, kakor jo je zagovarjal v času *Kritike praktičnega uma*, prim. Kobe 2008.

15 Prim. npr. Crusius 1744, 30 (§ 26): »Moralno dobro pa je, kar se ujema z moralnimi nameni Boga, [...] ali, kar je isto, z njegovimi zakoni.«

16 Prim. Schiller 2005, 34.

17 Paradigmatsko formulacijo je najti v *Utemeljitvi metafizike nravi*, prim. Kant [1974, 7:19] 2005, 10: »Dobra volja ni dobra zavoljo tega, kar povzroči ali kar naredi, [...] temveč je dobra edino zaradi svojega hotenja, tj. na sebi. [...] Tudi če bi ta volja zaradi posebne nenaklonjenosti uso-

razlog volje. Če je dejanje storjeno iz spoštovanja do moralnega zakona, če je bilo njegovo gonilo moralno občutje, potem je to dejanje moralno dobro, drugače je kvečjemu moralno nevtralnno. Ta okoliščina potem seveda zaplete presojo moralne vrednosti dejanja. Ker lahko drugi vidijo zgolj učinke, ki so v ta namen nepomembni, ne vidijo pa maksime, ki je vodila dejanje, ne morejo nikoli vedeti, da je bilo neko dejanje moralno dobro. Še več, tega nazadnje ne more vedeti niti delujoči subjekt sam, saj bi v ta namen moral pozitivno spoznati, da patološko nagnjenje pri njem ni imelo kavzalno določujoče vloge. Tako je Kant razvil sistem moralnosti, v katerem resnična moralnost dejanja ni dovzetna za empirično verifikacijo in kjer tudi moralni subjekt nima vpogleda v lastno moralnost.

Za sistem, ki se sklicuje na um, je to nedvomno nenavadno. Toda ko spoštovanje zamenjamo z vero in moralnost z opravičenjem, bomo hitro ugotovili, da se Kantovo pojmovanje resnične moralnosti tako rekoč brezšivno prekriva s problematiko opravičenja po veri, ki je bila značilna za protestante nasploh in pietiste še posebej.¹⁸ Kakor pri njih dela sama ne štejejo, če ne izhajajo iz vere, tako je pri Kantu odločilno vprašanje, kaj je bil določitveni razlog dejanja; in kakor pri njih subjekt pravzaprav nikoli ne more biti popolnoma gotov o lastnem zveličanju, tako tudi pri Kantu ni jasno, ali je v vsej zgodovini obstajalo eno samo moralno dobro dejanje.¹⁹ Kdor zase trdi, da je moralen, zatrjuje nekaj,

de ali pa zaradi skope oprave, ki jo je priskrbela mačehovska narava, ne razpolagala z nobeno zmožnostjo, da uveljavi svojo namero [...], bi se vendarle kot dragulj bleščala sama v sebi, kot nekaj, kar ima svojo vrednost v samem sebi. Koristnost ali neplodnost tej vrednosti ne moreta ničesar ne dodati ne odvzeti.«

18 Tovrstno povezavo med moralnostjo in opravičenjem je še v predkritičnih predavanjih o moralni filozofiji izrecno potegnil Kant sam, prim. Kant 2004, 54–55: »Etika zapoveduje, da je dejanja treba narediti iz dobre naravnosti. [...] Bog pa noče dejanja, temveč srce; srce je princip moralne naravnosti.«

19 Prim. npr. Kant [1974, 34] 2005, 23: »Dejansko je absolutno nemogoče, da bi na podlagi izkustva s popolno gotovostjo izsledili en sam primer, v katerem je maksima dejanja, ki je sicer v skladu z dolžnostjo, slonela zgolj na moralnih razlogih in na predstavi dolžnosti.« – Enako tudi Kant [1974, 11:138] 2006, 58: »Morda ni bilo nikoli človeka, ki b povsem nesebično izvršil svojo spoznano in tudi pripoznano dolžnost; morda to kljub največjemu prizadevanju nikoli ne bo uspelo nikomur.«

česar ni mogoče vedeti.²⁰ Toliko je mogoče razumeti interprete, ki Kantovo moralnost berejo kot prevedbo protestantske religioznosti v jezik mišljenja, kjer mesto Božjega zakona zasede enako neizprosni in neprosjeni zakon čistega uma.

Toda kot smo že opozorili, tovrstno prekrivanje nima teže dokaza in nas ne privede doli dlje kot do ugotovitve, da oba, protestantizem in kritična filozofija, črpata iz istega vira in da oba poudarjata subjektivni moment. V nasprotju s tem pa nas – takšna je vsaj naša teza – dva specifična sklopa, in sicer geneza moralnega občutja ter postulat nesmrtnosti duše, zavezuje k trditvi, da je Kant nekatere elemente svoje moralne filozofije dejansko prevzel iz miselnega sveta pietizma. Drugače si preprosto ni mogoče razložiti prisotnosti teh motivov. Poglejmo podrobneje.

Kar zadeva moralno občutje, je v različnih obdobjih zasedalo različno strukturno mesto v Kantovem sistemu. Pod vplivom angleških zagovornikov teorije moralnega čuta mu je Kant sprva pripisoval vlogo razlikovanja med dobrim in zlim. Nekako od začetka sedemdesetih, potem ko je brezpogojna zavezujočnost dokončno dobila svoj zadnji temelj v umu, pa je moralno občutje delovalo predvsem kot most med inteligibilnim in senzibilnim, ki naj načelom čistega uma zagotovi vzvod za udejanjenje sredi empiričnega sveta. Postalo je *principium executionis* moralnega dejanja. Kant se je dobro zavedal paradoksnosti tega vmesnega bitja – z eno nogo v nasebnem in z drugo v pojavnem svetu – in se je zadovoljil z ugotovitvijo, da tako pač je. V *Refleksiji* 6860, napisani verjetno v drugi polovici sedemdesetih, pravi:

Ne moremo si narediti nobenega pojma o tem, kako more gola forma dejanj imeti moč gonila. Vendar to vseeno mora biti, če naj se vzpostavi moralnost, in izkustvo to potrjuje. (Kant 1934, 183)²¹

20 Prim. npr. Kant [1974, 11:138] 2006, 57: »Rade volje priznam, da se ne more nihče z vso gotovostjo zavedati, da je izpolnil svojo dolžnost povsem nesebično.«

21 Tj.: AA 19:183.

V predavanjih iz istega obdobja je problem geneze moralnega občutja podobno označil za »kamen modrosti«, se pravi za nalogo, ki je nerešljiva, nekako tako kot pretvorba svinca v zlato.²² To oceno je ohranil tudi po prelomu, ki ga je po izidu *Kritike čistega uma* predstavljala opustitev teorije moralnosti kot vrednosti biti srečen. Še v *Utemeljivi metafizike nravi* Kant navaja, da je »popolnoma nemogoče uvideti, [...] kako lahko gola misel, ki ne vsebuje nič čutnega, proizvede občutek ugodja ali neugodja« (Kant [1974, 7:98] 2005, 74), ter podobno, da »noben človeški um ne more razložiti« tega, »kako je lahko čisti um [...] sam zase praktičen«, to je, »kako je lahko golo načelo občeveljavnosti [...] samo zase gonilo« (Kant [1974, 7:99] 2005, 75–76).

V *Kritiki praktičnega uma* ta omejitev nato pade. Nepojmljivo je med tem očitno postalo pojmljivo, saj skuša Kant zdaj »pokazati«, da je »čisti um sam zase zadosten za določitev volje«, in tudi določiti, »na kakšen način moralni zakon postane gonilo« (Kant 1974, 7:192] 1993, 72). Geneza moralnega občutja naj bi se, tako sedaj Kant, odvijala po dvo-stopenjski shemi, določljivi a priori. V izhodišču moralni zakon na subjekt naslavlja brezpogojno zahtevo, ki se ne ozira na njegova partikularna nagnjenja, in s tem »prelomi z njegovim samoljubljem«. V prvem koraku torej moralni zakon subjekt nujno poniža, prizadene njegovo prevzetnost, v kateri sebe jemlje za središče svojega sveta, mu povzroči »bolečino«. V drugem koraku pa se to negativno občutje samodejno sprevrže v pozitivno občutje, v občutje spoštovanja, ki lahko sedaj kot tako nastopa kot gonilo za izvedbo moralnega dejanja sredi pojavnega sveta.

Kako pride do preobrata? Da bi ga pojasnil, Kant poseže po argumentu, po katerem je v končnem seštevku vseeno, ali neposredno okre-pimo gonilo za moralno delovanje ali pa odstranimo tiste ovire, ki delujejo v nasprotju s tem gonilom. »Kajti vsako zmanjševanje ovir neke dejavnosti je pospeševanje te dejavnosti same.« (Kant 1974, 7:200 [1993,

22 Prim. Kant 2004, 68–69: »Moralno občutje je sposobnost biti aficiran od moralne sodbe. [...] Nihče ne more razumeti in ne bo uvidel, da ima razum poleg sojenja gibalno moč. Razum vse-kakor lahko sodi, toda dati tej razumski sodbi moč in da bi postala gonilo, ki giblje voljo, da izvrši dejanje, to je kamen modrosti.«

79]) Ker ponižanje zmanjša jakost že danih čutnih nagnjenj, ki jih mora moralno občutje premagati, da bi moglo proizvesti ustrezno dejanje, je to mogoče obravnavati tudi kot okrepitev moralnega občutja. V tem smislu je bolečina ponižanja neposredno ekvivalentna pozitivnemu občutju.

Tako vsaj Kant. Vendar ni težko videti, da je ta v osnovi hidravlični argument neuspešen, saj je po svoji zgradbi kvantitativni in ne kvalitativni. Pojasni nam, kako se poveča stopnja nečesa že pred tem obstoječega, ne more pa razložiti, kako nastane nekaj, česar pred tem ni bilo. Povedano drugače, če bi predpostavili, da je človek po naravi obdaren z nekim nagnjenjem k dobremu, potem bi s tem argumentom lahko razložili, kako se jakost tega gonila poveča, morda vse do stopnje, da pretehta nad vsemi patološkimi nagnjenji. Nikakor pa ni mogoče na ta način utemeljiti, da se v človeku, ki po predpostavki neodvisno od uma ravno še nima in ne more imeti nagnjenja k dobremu, izvorno vzpostavi nekaj takega, kot je moralno občutje. In vendar je cilj Kantovega izvajanja natanko v tem. Ta argument je torej očitno neveljaven.²³

Kaj je Kanta privedlo do tega, da je vendarle posegel po njem, ostaja uganka. Poudariti pa je treba, da celotna izpeljava moralnega občutja v obeh korakih kaže nenavadno tesno sorodnost s pietističnim pojmovanjem ponovnega rojstva, za katerega je prav tako značilno zaporedje začetnega obupa, zdvomljenja nad seboj, ki se nato sprevrže v svoje nasprotje. Poglejmo si še enkrat Kantov opis geneze moralnega občutja.

Moralni zakon torej neizogibno ponižuje vsakega človeka, kadar le-ta primerja z njim čutno težnjo svoje narave. To, česar predstava nas kot *določitveni razlog naše volje* ponižuje v našem samozavedanju, zbuja, kolikor je pozitivno in določitveni razlog, samo za sebe *spoštovanje*. Torej je moralni zakon tudi subjektivno razlog za spoštovanje. (Kant 1974, 7:194–95 [1993, 74])

23 Dodajmo, da je Kant to pravzaprav vedel. V predkritičnem spisu o uvedbi negativnih velikosti v filozofijo je navedel natančne pogoje, pod katerimi je mogoče uporabiti ta argument; in ti tu niso bili izpolnjeni. Prim. Kant 1974, 2:788 [2010, 235].

Ponižanje se vzpostavi na podlagi primerjave med vzvišenostjo moralnega zakona na eni strani in »čutno težnjo človekove narave« na drugi – torej v situaciji, ki strukturno povsem ustreza položaju pietista, v katerem se ob Božjemu nagovoru sproži spokorniški boj. Kant pri tem uporabi izraz *Demütigung*, ki dobesedno pomeni upad poguma, izgubo samozaupanja, in s tem prav tako označuje stanje zdvomljenja nad seboj, ki je značilno za pietista v pričakovanju prerojenja. Nasploh celoten prizor tako po vsebini kakor po besednjaku deluje, kot da bi bil vzet iz pietističnih priročnikov. Kant npr. navaja, da praktični um »povsem *potolče* prevzetnost« (Kant 1974, 7:193 [1993, 73]), podobno kot pri pietistih govori o »skrušenosti in zagrenjenosti srca« (Kant 1974, 11:323 [2006, 182]); da so »vsi razlogi za ponašanje s seboj, ki so neodvisni od ujemanja z nravnim zakonom, nični in brez podlage«, podobno kot se zagrenjeni pietist v svoji pokori, ki meji na obup, zaveda, da je sam brez vsake vrednosti.²⁴

Temu stanju občutka popolne zavrženosti nato pri pietistih sledi preobrat, obup se sprevrže v čvrsto odločitev, da bo človek odslej vztrajal v dobrem. Kot smo videli, je Kant glede poteka tega preobrata izpeljal apriorni razložek med dvema sektama, ki se a posteriori imenujeta Spener-Franckejev in moravski pietizem. Pri prvem se odločitev dovrši šele s posegom Božje milosti, medtem kot pri drugem zadošča že naravna moč uma:

Um človeku z moralnim zakonom nastavi zrcalo, v katerem uzre svojo zavrženost, in tako izkoristi moralno zasnovo za dobro, da ga pripravi do

24 Morda pa niti ni treba iti k pietistom in bi zadoščala že primerjava z Luthrom. V pridigi *O svobodi človeka kristjana* namreč Luther opisuje podobno situacijo, ki je toliko zanimivejša, ker *ponižanje* tu izhaja iz sicer Božjega, a vendar *zakona* samega; prim. npr. Luther 2002, 72: »Zapovedi nas uče in nam predpisujejo marsikatero dobro delo, a s tem se ni zgodilo še nič. Napotujejo pač, pomagajo pa ne, uče, kaj naj storiš, ne dajejo pa za to nobene moči. Zato so določene le za to, da bi človek v njih videl svojo nesposobnost za dobro in se naučil zdvoimiti nad samim seboj. [...] Če se je tedaj človek iz zapovedi naučil svoje nesposobnosti in začutil, da ga zdaj postaja strah, kako bo zadostil zapovedi [...], je prav ponižan [*gedemüthigt*] in v svojih očeh postal nič.« – Pripomniti je treba, da je pri raziskovanju morebitnih vplivov na Kanta izjemno težko razlikovati, kaj izhaja iz splošno protestantskega in kaj iz specifično pietističnega miselnega okvira. To vprašanje smo zato morali pustiti ob strani.

odločitve, da moralni zakon odslej naredi za svojo maksimo. (Kant 1974, 11:324 [2006, 184])

Kar je Francke pripisal učinku božjega nagovora na grešnika, ob katerem se ta z grozo ove svoje nizkotnosti, to naj bi po Zinzendorfu dosegla zapoved moralnega zakona samega, ki subjekt opozori na vso njegovo nezadostnost. Verjetno ni treba posebej poudarjati, da tudi ponižanje, o katerem govori Kant v genezi moralnega občutja, opisuje natančno enako situacijo. Pravzaprav je pri zgornjem opisu težko povedati, ali se nanaša na vzpostavitev pogojev za izvedbo moralnega dejanja ali na ponovno rojstvo, tako zelo se temeljni koreografiji v obeh primerih prekrivata. Zato lahko mirno zatrdimo, da Kantova teorija geneze moralnega občutja dejansko povzema pietistični motiv pokore in odločitve – še zlasti, ker pri Kantu izpeljava ni veljavna.

Dodajmo pa, da se v okviru obravnave pietizma Kant zelo dobro zaveda, da je ob odsotnosti Božjega posega spreobrnitev možna zgolj ob predpostavki, da se je kljub radikalnemu zlu v nas ohranila neka izvor-na zasnova za dobro.

Seveda je pri tem treba predpostaviti, da se je ohranila neka kal dobrega v vsej svoji čistosti, da ni mogla biti izbrisana ali pokvarjena. (Kant 1974, 8:695)

Pri pietistih je Kant skratka vedel, da poziv moralnega zakona »samo naredi prostor« za obrat k dobremu, »saj se ta duh z izvorno moralno zasnovo že nahaja v nas« (Kant 1974, 11:328 [2006, 186]). Ta okoliščina sicer potrjuje pravilnost našega branja, po katerem Kantov argument ni sposoben utemeljiti izvornega vznika moralnega občutja. Seveda pa nas zato spravlja v toliko večjo zadrego ob vprašanju, kaj potem sploh počne na tem mestu.

Poglejmo si še postulat nesmrtnosti duše. Kant ga vpelje v dialektiki *Kritike praktičnega uma* skupaj s postulatoma svobode in obstoja Boga, in sicer kot poskus rešitve antinomije, ki nazadnje izhaja od tod, da smo domnevno brezpogojno zavezani udejanjati najvišje dobro v svetu, to

pa je samo sestavljeno iz dveh neodvisnih momentov, namreč moralnosti in srečnosti. Na podlagi iste ideje najvišjega dobrega naj bi bili enako zavezani tudi k »*popolni skladnosti* naravnosti z moralnim zakonom«, kar bi ustrezalo »*svetosti* volje« (Kant 1974, 7:252 [1993, 118]). Ker takšna svetost volje za končno umno bitje ni možna, a je hkrati brezpogojno zapovedana, jo je, sklepa Kant, moč »doseči le v *progresu*, ki gre v *neskončno*«. In ker je naprej ta neskončni progres »možen le ob predpostavki nenehne *eksistence* in osebnosti istega umnega bitja«, je, kot pogoj udejanjanja najvišjega dobrega v svetu in s tem kot postulat čistega praktičnega uma, nazadnje treba privzeti, da je duša nesmrtna.

Vendar Kantu niti ne gre toliko za nesmrtnost duše. Verjetno je pomembneje, da celoten razmislek vključuje moralni perfekcionizem, se pravi tezo, da za končno umno bitje moralnost ne označuje nekakšnega stanja na koncu poti, temveč obstaja le v samopremagovanju, ki se kaže kot nenehno napredovanje v dobrem.

Za umno, vendar končno bitje je možen le progres v neskončno, od nižjih k višjim stopnjam moralne popolnosti. (Kant 1974, 7:253 [1993, 119])

Seveda v tem ni težko videti strukturne sorodnosti s pietističnim motivom postopnega moralnega izboljševanja, s katerim se navzven manifestira dejstvo ponovnega rojstva. Tudi Francke je npr. v pridigi *O krščanski popolnosti* podobno zatrdil, da tudi »če v tej rasti človek pride še tako daleč, vendarle nikoli ne bo povsem popoln, temveč lahko raste in napreduje v dobrem, dokler živi« (Jannasch in Schmidt 1965, 91). Spet pa temu ni mogoče pripisati teže dokaza. Povsem možno je, da bi naloga, kako misliti skupaj revolucijo in reformacijo ali kako naj se nekaj neskončnega izrazi v mediju končnega, v vsakem primeru privedla do ideje neskončnega približevanja.

Pomenljiveje je, da Kantova izpeljava v okviru transcendentalnega idealizma ne dopušča sklepanja o nesmrtnosti duše, temveč veliko prej navaja k neumrljivosti telesa. Kot smo videli, je namreč sklep o nesmrtnosti pogojen z zahtevo po nenehnem izboljševanju, spreminjanju v smeri dobrega. Sprememba je možna zgolj v času. Ta pa v okviru

transcendentalnega idealizma ni nekaj nasebnega, temveč je forma čutnosti, natančneje forma notranjega čuta. Res je sicer, da pri Kantu ni najti dosti izvajanj o razmerju med zunanjim in notranjim čutom, še posebej ne glede tega, kaj se zgodi ob smrti, ob t. i. ločitvi duše od telesa. Toda vsaj na predavanjih iz metafizike, ki jih je imel samo nekaj let pred izidom *Kritike čistega uma*, je Kant podal dovolj podrobno teorijo, po kateri je čutnost in s tem časovnost notranjega zora posledica navzočnosti zunanjega čuta, ki je spet koekstenziven z vezanostjo duše na telo.

Če pa se duša loči od telesa, ne bo imela istega čutnega zora tega sveta; sveta ne bo zrla, kakor se pojavlja, temveč kakor je. Potemtakem je ločitev duše od telesa v *spremembi čutnega zora v duhovni zor*; in to je *drugi svet*. Drugi svet potemtakem ni neko drugo mesto, temveč le neki drugi zor. (Kant 1968, 297–98)²⁵

To pojmovanje ima nekaj zanimivih implikacij. Iz njega npr. izhaja, da krepostni ne pride v nebesa šele po smrti, temveč se že zdaj nahaja v njih, samo da tega še ne more vedeti. »Ker imam v tem svetu še neki čutni zor; *ne morem imeti hkrati tudi duhovnega zora*.« (Kant 1968, 300)²⁶ No, za nas je pomembno, da se po tej interpretaciji telesne smrti v okviru transcendentalnega idealizma – in to je pravzaprav edina interpretacija, ki jo po naši vednosti lahko najdemo pri Kantu – čutni zor sprevrže v duhovni zor samega sebe, v katerem zato ni več nobene pojavnosti in tudi ne časovnosti. Z ločitvijo duše od telesa se odpravi tudi čas!

Nesmrtnost duše je za možnost neskončnega progressa k moralni popolnosti brezpredmetna. Ko se enkrat loči od telesa, duša preprosto nima več možnosti za napredovanje. Kakor vse inteligibilno duša tedaj preprosto je, kakršna je, in je, kjer pač je – v nebesih, v duhovni skupnosti s krepostnimi, če je sama dobra, in v peklju, če je zla. In obratno, če bi bili res primorani dopustiti idejo neskončnega napredovanja, potem bi ob danih ontoloških predpostavkah v ta namen potrebovali ne-

25 Tj.: AA 28:297–98.

26 Tj.: AA 28:300.

ločljivost duše od telesa. Kantova argumentacija po svoji strukturi navaja k postulatu nesmrtnosti telesa.

Da strukturna prisotnost telesa ni naključna, nam pokaže primerjava s Franckejem. Kot smo videli, je tudi pri njem dejstvo ponovnega rojstva povezano z nenehnim približevanjem k moralni popolnosti. Toda če je zdaj postal povsem drug, nov človek, zakaj ni potem takoj dober tudi v svojih delih? Poglejmo, kaj v tej zvezi pravi Francke:

Če pa je človek sedaj opravičen, je lahko povsem gotov svoje blaženosti; vendar kmalu spozna šibkost mesa in prirojeno grešno izkrivljenost. Iz dna svojega srca ne želi ničesar drugega kot Boga in večno življenje, in vse, kar je na svetu, radosti očesa, radosti mesa in udobno življenje, ima v primeri s tem za drek in škodo: vendar opazi, da se dedni greh zgane v njegovem mesu in mu zdaj zbuja dvom in zle misli, zdaj povzroči zle vzgibe volje, in tako tudi ugotovi, da se zaradi velike in dolge vajenosti greha še naprej v tem in onem navzven prehitijo v besedah in dejanjih. (Jannasch in Schmidt 1965, 90)

Problem je v tem, da je človek sicer prerojen, toda njegovo telo je ostalo nespremenjeno, in ker je dolgo živelo v grehu, je greh postal njegova navada. Telo je postalo sedež samostojne, avtomatske grešnosti, ki se je odcepila od duha. Zato se tudi prerojenemu človeku lahko zgodi, da tako rekoč proti svoji volji, iz gole navade zagreši kaj zlega. Takšni prestopki pa se »opravičenemu človeku ne prištevajo« – seveda, če se je ponovno rojstvo zares zgodilo in ne gre za utvaro njegove prevzetnosti. Da je res opravičen, si potrdi s tem, da se s pomočjo Jezusa Kristusa »z vso resnostjo upre zlu, ki se dvigne v njegovem mesu« in tako vse življenje vedno bolj raste v dobrem.

Kant je torej za vpeljavo postulata nesmrtnosti duše posegel po argumentu, ki se prekriva s pietističnim motivom neskončne moralne rasti. Pri tem pa je, paradokсно, spregledal, da tako po njegovi lastni ontologiji kakor tudi po pietističnem pojmovanju ta argument prej utemeljuje nesmrtnost telesa.

IV

Masivna prisotnost pietističnega motiva ponovnega rojstva v Kantovi filozofiji religije, predvsem pa očitna pietistična zaznamovanost načina, kako je Kant utemeljeval genezo moralnega občutja in postuliral nesmrtnosti duše, po našem mnenju nesporno dokazujeta vpliv pietizma na njegovo moralno filozofijo. Res je sicer, da se na neposredni ravni ta vpliv kaže predvsem kot zunanja motnja, kot razlog nekonstistentnosti Kantove moralnosti. Vendar je to neizogibna posledica naše metodološke odločitve, da se za dokaz dejanskosti vpliva ne bomo zadovoljili z detekcijo strukturnih podobnosti, temveč bomo iskali mesta, kjer Kantu spodsre po imanentnih kriterijih in ki zato sama kličejo po zunanjih vzrokih.

Dejstvo, da smo v skladu s temi strožjimi kriteriji zares lahko potrdili prisotnost pietističnega vpliva, pa nam omogoča, da lahko govorimo o dejanskem vplivu tudi ob golih analogijah. Tu imamo v mislih predvsem motiv vzvišenosti dolžnosti, neizprososti moralnega zakona, ki kaže suvereno brezbržnost do subjektivih nagnjenj in zahteva brezpogojno podreditev, na eni ter dejstvo, da je prava vrednost dejanja odvisna zgolj od namere, ki pa je tudi za delujoči subjekt sam nazadnje uganka, na drugi strani. V obeh motivih moramo, takšna je naša teza, videti prevedbo pietističnega oziroma širšega protestantskega pojmovanja opravičenja po veri na področje moralnega delovanja.²⁷

Če to drži, potem je mogoče izraziti pietistični vpliv historično umestiti v čas, ki paradokсно sovпада z oblikovanjem specifično Kantove moralnosti čistega uma. Omenili smo že, da je pred *Utemeljitevijo metafizike nravi* Kant zagovarjal moralnost kot vrednost biti srečen, v kateri je brezpogojno zavezujočnost izpeljeval iz nujnih pogojev enotnosti delujočega subjekta. To pojmovanje je Kanta nato samodejno privedlo do moralne teologije, npr. do privzetja Božjega obstoja, saj bi brez tega moralnost ostala brez učinka. Vendar je treba poudariti, da je bila splošna podoba te moralne teorije neprimerno bolj »posvetna«, tako rekoč

27 Dodati pa je treba, da je bila neprosojnost moralne motivacije obravnavana tudi pri angleških filozofih moralnega čuta.

vsakdanja: delujoči subjekt je bil potopljen v empirični svet, v moralnem delovanju se je opiral na prizadevanje po srečnosti in tudi vrednost dejanja očitno ni bila odvisna od prisotnosti posebnega čistega občutja. Vse to se spremeni v trenutku, ko Kant vpelje pojem avtonomije in skupaj z njim pojem čiste volje, ločene od empiričnih določil. Zdi se, kot da je poudarek na čistem subjektu in posledično okrepitev dualizma med inteligibilnim in empiričnim subjektom ponudila primerno podlago za uporabo pietističnih miselnih modelov. Vsekakor je odslej tudi Kant potegnil ostro ločnico med vnanjim in notranjim, tako da je npr. opredelitev dejanja postala notranja kategorija, neodvisno od učinkov, ki jih proizvede v svetu.

Tako je nastala moralna teorija, kakor je poznamo iz *Kritike praktičnega uma*. Toda kot smo videli, se razvoj s tem ni končal. V poznejših spisih je Kant namesto vprašanju brezpogojne zavezujočnosti vedno večjo težo pripisoval izvorni odločitvi med dobrim in zlim, ki jo je težko misliti v prejšnjem okviru, zato pa se dobro ujema z moralno teorijo pietizma. Na podlagi tega je mogoče domnevati, da se je po začetnem vdoru vpliv pietizma na Kantovo moralno teorijo pravzaprav vedno bolj krepil. Povsem možno je, da bi druga izdaja *Kritike praktičnega uma* kazala še več pietističnih potez.

Toda vrnimo se k našemu osnovnemu vprašanju. Dokler iščemo vpliv pietizma in širše protestantizma na ravni vsebine, denimo na ravni vloge, ki jo nek filozofski sistem pripisuje Bogu ali veri, bomo morali ugotoviti, da pri Kantu vsaj od *Utemeljitve metafizike nravi* naprej tega vpliva tako rekoč ni zaznati. Ravno nasprotno. Celo v pozni *Religiji v mejah golega uma*, kjer bi še najprej pričakovali tovrstno materialno prekrivanje, Kant decidirano zapiše:

Kolikor je utemeljena na pojmu človeka kot svobodnega bitja, ki pa ravno zato s svojim umom tudi samega sebe veže na brezpogojne zakone, morala ne potrebuje niti ideje nekega drugega bitja nad njim, da bi pripoznal svojo dolžnost, niti kakega drugega gonila, kot je zakon sam, da bi ga upošteval. (Kant 1974, 8:649)

Kot je pokazala naša študija, pa so pod to okvirno ateistično zastavitvijo pogosto na delu modeli mišljenja, ki izvirajo natanko iz verskega diskurza. Še več, vse kaže, da je Kant, paradokсно, ravno na podlagi uvedbe pojma avtonomije uma postal dovzeten za pietistične in širše protestantske miselne motive.

LITERATURA

- Bianco, Bruno. 1976. *Motivi pietistici nel pensiero dell'età di Goethe 1*. Trieste: Università degli studi di Trieste.
- . 1992. *Fede e Sapere. La parabola dell' »Aufklärung« tra pietismo e idealismo*. Napoli: Morano editore.
- Bruch, Jean-Louis. 1968. *La philosophie religieuse de Kant*. Paris: Aubier – Éditions Montaigne.
- Crusius, Christian August. 1744. *Anweisung venünftig zu leben*. Leipzig: Gleidtsch.
- Erdmann, Benno. 1876. *Martin Knutzen und seine Zeit: Ein Beitrag zur Geschichte der Wolfischen Schule und insbesondere zur Entwicklungsgeschichte Kants*. Leipzig: Verlag von Leopold Voss.
- Jannasch, Wilhelm, in Martin Schmidt, ur. 1965. *Das Zeitalter des Pietismus*. Bremen: Carl Schünemann Verlag.
- Kant, Immanuel. 1934. »Reflexionen zur Moralphilosophie.« V *Gesammelte Schriften*, 19. Izd. Preußische Akademie der Wissenschaften. Berlin in Leipzig: Walter de Gruyter, 1922–.
- . 1968. *Gesammelte Schriften 28 (IV/5): Vorlesungen über Metaphysik und Rationaltheologie*. Izd. Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlin: Walter de Gruyter, 1922–.
- . 1974. *Werkausgabe*. Ur. Wilhelm Weischedel. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- . 1993. *Kritika praktičnega uma*. Prev. Rado Riha. Ljubljana: Analecta.
- . 2004. *Vorlesung zur Moralphilosophie*. Ur. Werner Stark. Berlin: de Gruyter.
- . 2005. *Utemeljitev metafizike nravi*. Prev. Rado Riha. Ljubljana: Založba ZRC.
- . 2006. *Zgodovinsko-politični spisi*. Ur. Rado Riha, prev. Samo Tomšič, Rado Riha, Maila Golob in Mirko Hribar. Ljubljana: Založba ZRC.
- . 2010. *Predkritični spisi*. Ur. Zdravko Kobe in Rado Riha, prev. Samo Tomšič in Zdravko Kobe. Ljubljana: Založba ZRC.
- Klemme, Heiner F., ur. 1994. *Die Schule Immanuel Kants. Mit dem Text von Christian Schiffert über das Königsberger Collegium Fridericianum*. Hamburg: Felix Meiner.

- Klemme, Heiner F., Manfred Kühn in Dieter Schönecker, ur. 2006. *Moralische Motivation. Kant und die Alternativen*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Kobe, Zdravko. 2008. *Tri študije o Kantovi praktični filozofiji*. Ljubljana: Analecta.
- . 2016. »Apperceptio iucunda primitiva: K rekonstrukciji Kantove moralnosti.« *Problemi* 54 (3/4): 51–89.
- Kühn, Manfred. 2003. *Kant: Eine Biographie*. München: C. H. Beck.
- Luther, Martin. 2002. *Tukaj stojim: Teološko politični spisi*. Ur. in prev. Božidar Debenjak. Ljubljana: Krtina.
- Paulsen, Friedrich. 1898. *Immanuel Kant: Sein Leben und seine Lehre*. Stuttgart: Frommann.
- Rink, Friedrich Theodor. 1805. *Ansichten aus Kant's Leben*. Königsberg: Göbbels & Unger.
- Schiller, Friedrich. 2005. *Spisi o etiki in estetiki*. Prev. Jurij Simoniti. Ljubljana: Krtina.
- Schmidt, Martin. 1972. *Pietismus*. Stuttgart – Berlin – Köln – Mainz: W. Kohlhammer.
- Szyrwińska, Anna. 2017. *Wiedergeborene Freiheit. Der Einfluss des Pietismus auf die Ethik Immanuel Kants*. Wiesbaden: Springer VS.
- Yamashita, Kazuya. 2000. *Kant und der Pietismus: Ein Vergleich der Philosophie Kants mit der Theologie Speners*. Berlin: Verlag für Wissenschaft und Forschung.

[https://doi.org/10.26493/2590-9754.13\(26\)243-269](https://doi.org/10.26493/2590-9754.13(26)243-269)

Božidar Debenjak

LUTHER IN REFORMACIJA V OČEH KARLA MARXA IN FRIEDRICHA ENGELSA

Za vstop v to temo si moramo najprej razjasniti izhodiščne predpostavke. O tej temi govorimo po njunem času, praktično dvesto let po njunem rojstvu (1818 in 1820). Doba, v kateri živita, ima svojo dinamiko, v njej pa obenem poteka osebno formiranje vsakega od njiju. Njuno poreklo je različno, zato tudi izhodiščna verska situacija. Mnoga njuna stališča so izrečena oziroma napisana v polemiki, katere ton določa tudi druga stran. Kot ljudje 21. stoletja smo upravičeno skeptični do recepcij, ki so se zvrstile zlasti v 20. stoletju, in ta skepsa mora biti tihi predmet naše samorefleksije.

I

Izhodiščni družinski poziciji Karla Marxa in Friedricha Engelsa sta na moč različni. Skupna pa jima je ožja domovina, Renska pokrajina, ki je po napoleonskih vojnah pripadla Prusiji. Marxov rojstni kraj je pretežno katoliški Trier, Engelsov pa protestantski Barmen, danes del mesta Wuppertal.

Oče Karla Marxa je odvetnik judovskega rodu s prvotnim imenom Herschel Marx; ker kot pripadnik te religije nima poklicnih možnosti, se da krstiti v evangeličanski veroizpovedi in postane Heinrich Marx. Nekaj let kasneje da krstiti tudi ženo in otroke. V teh okoliščinah odnos do religije ne vsebuje niti sledov kakega fundamentalizma. Tik

pred smrtjo 1838 pa hoče Heinrich Marx v kölnskem cerkvenem sporu podpreti vladarjeve protikatoliške ukrepe (²MEGA IV,1:379). Karl Marx ima do tega diferencirano stališče, članek o tem, ki ga je napisal v začetku poletja 1842, pa cenzura zatre in imamo o njem samo poročilo v pismu Rugeju. V času, ko Karl Marx študira, pa se z religijo srečuje v kontekstu mladoheglovske filozofije. Družina Friedricha Engelsa ima verjetno hugenotske korenine. V njej vlada protestantska etika. Firma Ermen & Engels se ukvarja s tekstilom in ima filialo v Manchestru. Kot najstarejši sin je Friedrich predviden za naslednika in uživa tovrstno usposabljanje. Njegovi literarni in filozofski interesi pa vendarle prihajajo na dan v njegovi zgodnji publicistiki. V »Pismih iz Wuppertala« devetnajstletnik kritizira pridige pastorja Krummacherja in pobožnjakarstvo. Kmalu zatem ga navdušijo mladoheglovci.

II

Teoretska predpriprava terena za delovanje mladoheglovcev je seveda Heglova filozofija. Mladoheglovci hočejo nadaljevati raziskovanje z navezavo na Heglovo metodo, ne čutijo pa se zavezane Heglovemu sistemu. Kam v njihovem odnosu do učitelja uvrstiti številne Heglove stavke, v katerih se izreka za luterana, za Luthrov nauk v razmerju ne le do katolicizma, temveč tudi do Calvin¹, je težko odgovoriti. Vsekakor pa imajo afirmativen odnos do učiteljeve hvalnice Luthrovemu prevođu *Biblije*, včasih brez besed pa soglašajo z učiteljevim povezovanjem protestantizma s principom svobode in z mislijo, ki je pripravljala francosko revolucijo.

Argument, da vlada v religiji antropomorfizem, ki ga je kasneje povzel Ludwig Feuerbach, izvira že iz razsvetljenstva. V odgovor nanj je Hegel zapisal: »Predstava, ki jo ima človek o bogu, ustreza tisti, ki jo ima o sebi samem, o svoji svobodi.« Pomen tega stavka so mladoheglovci obrnili v kritiko religije. Če je Hegel v svojem sistemu vsa duhovna področja podvrigel filozofskemu tolmačenju in mu je filozofija religije tolmačila pravo naravo religije, so njegovi učenci nekaj let po učiteljevi smrti ra-

dikalno iskali »pravo naravo« religije; v bistvu je šlo za temeljito miselno sekularizacijo. V Nemčiji država namreč ni bila laična, temveč konfesionalna z delno religijsko toleranco. Država je prakticirala cenzuro. Feuerbachove besede »bald ist des Staats Polizei Basis der Theologie [malone je državna policija baza teologije]« označujejo čas, ki je nujno zahteval sekularizacijo. In zato se najprej David Friedrich Strauß in Bruno Bauer lotevata kritične analize evangelijev, prvi s stališča »substance«, z razlago, da gre za kolektivno zavest in etiko, okrog katerih se splete evangelijska zgodba, drugi z razlago, da gre za »samozavedanje«, za odločilni individuum, ki živi zoper svet. Leta 1851 je Friedrich Engels s pogledom nazaj razmere opisal takole: »Končno, nemška filozofija, ta najbolj komplicirani, a obenem najbolj zanesljivi termometer razvoja nemškega duha, se je izjasnila za meščanstvo, s tem ko je Hegel v svoji *Filozofiji pravice* razglasil ustavno monarhijo za končno in najpopolnejšo obliko vladavine. Z drugimi besedami, napovedal je, da se bliža prihod meščanstva njegove dežele na politično oblast. Heglovska šola se po njegovi smrti ni zaustavila pri tem. Vtem ko je naprednejša sekcija njegovih sledilcev na eni strani podvrgla vsako religiozno verovanje sodnemu stolu rigorozne kritike in so staro zgradbo krščanstva pretresli do temeljev, so istočasno razvili drznejša politična načela, kot pa so jih nemška ušesa dotlej sploh kdaj slišala in si prizadevali obnoviti slavljenje spomina na junake prve francoske revolucije. Če pa je zavozlani filozofski jezik, v katerega so bile oblečene te ideje, zamegljeval mišljenje tako piscev kot bralcev, je prav tako zaslepljeval oči cenzorja, in tako se je zgodilo, da so mladoheglovski pisci uživali svobodo tiska, ki je ni poznala nobena druga veja literature.« (Prevod po angleškem izvirniku, ²MEGA I,11:13s; nemški prevod, iz katerega so dosedanji slovenski prevodi, je nastal leta 1896 in je delo Karla Kautskega; gl. MEW 8:15–6)

Feuerbachova knjiga *Bistvo krščanstva* je obrat v materializem: vsebino krščanstva obravnava kot pozitivne lastnosti človeka, ki mu odtujene stojijo nasproti. Izhodišče mu je protestantska ideja, ki jo Trubar v *Katekizmu* iz leta 1550 izraža takole:

[...] ana taka reč, koker ye ta človik, kir ye hud, nečist, izpačen, krivičin, izkažen, zgul tema, lhaža, smert inu prekletyeinu zgul greh, ta ne more Bogu dopasti. Zakai Bug ye dober, pravičin, svet, luč, sama risnica, ta le-ben inu žegen. Obtu Bug inu človik sta si na vsemu cillu zubper... (*Zbrana dela Primoža Trubarja I*, 60.)

Feuerbach to formulira takole: »Bog in človek sta ekstrema; Bog je zapopadek vseh realitet, človek je zapopadek vseh ničnosti.« A če je bila Trubarjeva (in splošnoprotestantska) zahteva, naj se človek poboljša, zahteva Feuerbach, naj v nebo povzdignjene kvalitete potegne nazaj na zemljo; teologija mu je sprevrnjena antropologija, zamenjati jo mora prava antropologija.

III

S tem dogajanjem v ozadju poteka duhovno oblikovanje Karla Marxa in Friedricha Engelsa.

Marxov študij je usmerjen v filozofijo, zgrajen okoli mladoheglovske predpostavke, da za velikimi sistematskimi filozofi, kakršna sta bila Aristotel in Hegel, pride čas za filozofije samozavedanja. Marx zato intenzivno študira antično filozofijo in si za disertacijo izbere Epikura; Obeta se mu mesto na univerzi v Bonnu ob Brunu Bauerju. V njegovih spisih in izpiskih iz tega časa ni posebnih referenc na reformacijo, beseda je predvsem o religiji v raznih kontekstih in o krščanstvu nasploh. Toda z akademsko kariero ni nič, saj pruski dvor pomeče mladoheglovce z univerz in tako Bruno Bauer ni več profesor v Bonnu. Karl Marx postane žurnalist.

Friedrich Engels se že kot najstnik zanima za teološka vprašanja; v času, ko je v Berlinu, se vključuje v takratne mladoheglovske polemike; natančno študira Bauerjevo *Kritiko evangelijske zgodbe sinoptikov* in Lützelbergerjevo knjigo o Janezu, s citati v latinščini, grščini in hebrejščini; zapisuje si predavanja Ferdinanda Benaryja, katerega bo de-

setletja kasneje tudi omenjal. V ekscerptu navaja Benaryjev opis Luthrovega odnosa do Apokalipse. (²MEGA IV,1:417s)

Navdušenje nad Luthrom izražajo naslednje besede iz leta 1840:

Oni dan, na katerega je Luther potegnil naprej izvirnik Novega testamenta in s tem grškim ognjem v prah in pepel sežgal stoletja srednjega veka z njihovim veličastjem in njihovim hlapčevstvom, z njihovo poezijo in brezmiselnostjo. (²MEGA I,3:98)

Kot designirani dedič podjetja potem spoznava Anglijo, zlasti prek filiale v Manchestru.

IV

Začetek Marxovega žurnalističnega delovanja je vezan na *Rheinische Zeitung*. V njem gre dostikrat za vprašanja cenzure, zlasti ob verski tematiki, vse to pa se dogaja v hkratni polemiki med mediji. Začetek je polemika z novimi cenzurnimi navodili, napisanimi konec leta 1841 in objavljenimi v začetku naslednjega leta. Del polemike govori o krščanstvu in posebej o razmerju države do različnih krščanskih veroizpovedi. Marx kritizira »konfuzijo političnega in religijskega principa«, ki se izraža v ambiciji biti krščanska država. Država ima druge naloge, ne pa religijsko diskriminacijo. Posebej pa se ne more razglašati za krščansko državo, če diskriminira eno od krščanskih konfesij. Takrat je bil še v svežem spominu kölnski cerkveni spor: katoliški nadškof je dovolil poroko z nekatoličanom ali nekatoličanko le pod pogojem, da sta se bodoča zakonca zavezala, da bosta otroke vzgajala katoliško. To pa je bilo v nasprotju s pruskim zakonom, ki je odredil vzgojo otrok v veri očeta. Zato je Friedrich Wilhelm III. dal nadškofa zapreti. Posredoval je papež in leta 1842 je Prusija popustila. Če je, kot smo že omenili, Marxov oče pripravljaj članek v zagovor vladarjevemu ukrepu, pa se tu Marx zavzema za to, da država ne nastopa kot konfesionalna, ne tako, da bi predpisovala eno krščansko konfesijo, pa tudi ne tako, da bi predpiso-

vala sploh kakšno konfesijo (²MEGA I,1:105s; slovensko Kerševan 42s). V opisu debat v poreskem deželnem zboru eden od »zagovornikov« svobode tiska deli avtorje na »befugte« in »unbefugte«, približek slovenskega prevoda je »pooblašteni« in »nepooblašteni« (gre pa za razliko med »usposobljenimi« ali takimi z licenco in »amaterji«). Marx komentira:

Najpoprej, kdo naj dodeli *licenco* [Befugnis]? Kant bi Fichteju ne dodelil licence filozofa, Ptolemej ne Koperniku licence astronoma, Bernard iz Clairvauxa ne Luthru licence teologa. Vsak učenjak šteje svoje kritike med *nepooblašcene avtorje*. Ali naj neučenjaki odločajo, kdo je pooblaščen učenjak? Očitno bi morali presojo prepustiti nepooblaščenim avtorjem, zakaj pooblašteni ne morejo biti sodniki v lastni zadevi. Ali naj bo licenca vezana na neki *stan!* Šuštar Jakob Böhm je bil velik filozof. Mnogi sloveči filozofi so le veliki šuštarji. (²MEGA I,1:163)

Sklicevanje na Luthra razujem kot Marxov poklon njegovi teologiji. Levoliberalni *Rheinische Zeitung* se često sooča z drugimi listi. Znamenita je Marxova polemika z uvodnikom v katoliško nadahnjenem »zmernem« *Kölnische Zeitung*, v katerem avtor (Hermes) zahteva, naj oblast prepove prenos politične filozofije v časnike. Za naš kontekst je zanimivo, da Marx avtorju očita »nizek nazor o krščanstvu«, ki še malo ni na ravni korala »Eine feste Burg ist unser Gott« (²MEGA I,1:181; MEID I:43). V nadaljevanju Marx afirmira filozofsko obravnavanje religije, kot ga je razvilo mladoheglovstvo in potem Feuerbach; o državi pa zapiše, da je »krščanska« le teokratska država na čelu s papežem ali pa (protestantska) z vladarjem, ki je obenem poglavar Cerkve. (Bralec Krekovega *Socializma* se bo spomnil, da tudi Krek predlaga naddržavno oblast papeža.) Zanimivi so tudi Marxovi navedki iz zgodovine protestantizma. V istem letu v drugi publikaciji brani Bauerjevo interpretacijo mesta Mt 12:38-42, kjer Jezus zavrača čudeže, ki je drugačna od uveljavljene v tedanjem protestantizmu (²MEGA I,1:246s, delno Kerševan 58).

Na prelomu let 1842/43 se je ob zaostritvi pruske cenzure zaostrila tudi polemika med časniki; nekateri listi so si hoteli olajšati položaj z denunciranjem liberalne konkurence in v odgovoru na tak napad Marx citira:

V papeški encikliki *ex cathedra* s 15. avgustom 1832, ob Marijinem vnebovzetju, lahko preberemo: 'Norost (deliramentum) je trditi, da je vsakemu človeku treba priznati *svobodo vesti*; nikoli dovolj ne zaničujemo *svobode tiska*.' Ta sentenca nas ponese iz Kölna v Koblenz k 'zmernemu' listu, k *Rhein- und Moselzeitung*.

Temu listu se zdi prepoved *Leipziger Allgemeine Zeitung*, ki je kdaj polemiziral s katolicizmom, upravičena, obenem pa se jim zdi dopustna strankarska polemika münchenskih listov proti protestantizmu (²MEGA I,1:341s). V istem članku beremo še:

Na koncu naš prijatelj odvrže masko. '*Ulrich von Hutten* in njegovi tovariši', med katere, kot je znano, šteje tudi *Luther*, bodo *levji kuti* [avtorju s psevdonimom Löwe] [...] njeno nemočno jezo že oprostili. (prav tam, 346)

Na to odgovarja Marx z besedami:

[...] berimo le psihološko, opravljivsko-prostaško opisovanje *Luthra* v münchenskih političnih listih, berimo le, kaj *Rhein- und Moselzeitung* pravi o '*Hüttenu* in njegovih tovariših', da se bomo lahko odločili, ali 'zmer-ni' list zavzema stališče, s katerega bi lahko odločal, kaj je *religiozna* strankarska polemika in kaj ne. (prav tam, 348)

Za vse obdobje Marxovega delovanja v *Rheinische Zeitung* je torej jasno, da *Luthra* obravnava kot pozitivno osebnost in se zavzema za poglobljeno filozofsko diskusijo o religiji. Ko se *Rhein- und Moselzeitung* neustrezno sklicuje na pesnitev mladoheglovsko inspiriranega von Salleta, Marx poda kratko analizo, katere sklep je:

[...] ni ne teolog ne filozof. Kot *teologa* bi ga ne moglo vznemirjati protislovje s *človeškim* umom in nrvnostjo, zakaj teolog ne meri evangelija ob človeškem umu in nrvnosti, temveč obratno, človeški um in nrvnost meri ob evangeliju. Kor *filozof* bi nasprotno taka protislovja našel utemeljena v *naravi religijskega mišljenja*, protislovje bi zato zapopadel kot *nujen produkt* krščanskega zora in bi ga nikakor ne bil obsodil kot neki *ponaredek le-tega*. (prav tam, 342)

Engels je tudi eden od sodelavcev *Rheinische Zeitung*, a za našo temo je relevanten njegov takratni tekst »Friedrich Wilhelm IV., kralj Prusije« v zborniku *Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz*. Engels tu kritizira sistem, v katerem je vladar obenem poglavar Cerkve, in terja ločitev Cerkve in države (²MEGA I,3:428ss; slovensko Kerševan 59ss).

V

Potem ko je pritisk cenzure na *Rheinische Zeitung* premočan, se Marx umakne in se v Bad Kreuznach poglubi v branje in ekscerpiranje ekonomske in zgodovinske literature. Za našo naslovno temo sta zanimiva ekscerpta iz Rankejeve zgodovine reformacije o stališčih Müntzerja in Geismaira zastran lastnine (²MEGA IV,2:175) in iz Pfisterjeve Zgodovine Nemcev o reformaciji in kmečki vojni (²MEGA IV,2:253s). Na prvem ekscerptu sloni navedek iz Müntzerjeve polemike z Luthrom v »K židovskemu vprašanju« v zborniku *Deutsch-Französische Jahrbücher*:

V tem smislu razglša Thomas Müntzer za neznosno, 'da je bila vsaka kreature narejena za lastnino, ribe v vodi, ptiči v zraku, rastline na zemlji – tudi kreature mora biti svobodna.' (²MEGA I,2:167; MEID I:186)

Marx se zdaj poglobljeno vrne k teoretskim vprašanjem. Posveti se kritičnemu soočenju s Heglovo filozofijo prava (ali pravice), z mladoheglovsko filozofijo družbe in s Feuerbachovo filozofijo religije. Glavni-

na izide v zborniku Deutsch-Französische Jahrbücher, nedokončana kritika Heglovega orisa notranjega državnega prava pa ostane v rokopisu. Za našo temo sta pomembna dva teksta iz zbornika. Najprej »Zur Judenfrage«, v katerem je sicer samo že omenjeni neposredni citat o protestantizmu, a sicer je skozi kritično soočenje z Brunom Bauerjem podana filozofska transformacija razmerja med judovstvom in krščanstvom v razmerje med »židovstvom« družbe in »krščanstvom« države, kar bo kasneje Marx obravnaval z izrazoma »baza« in »pravno-politična nadzidava«. V tem smislu je država »krščanska« le tedaj in toliko, kolikor zagotavlja enakost pred zakonom, kolikor je torej do religij nevtralna.

Zapleteneje je z drugim znamenitim besedilom: »Kritika Heglove pravne filozofije«. Uvod. Na začetku se Marx opre na Feuerbachovo kritiko religije in pravi, da je »kritika religije za Nemčijo v bistvenem končana«. Opis, kaj je religija, je oprt na religijsko izkušnjo tistega časa, torej predmaarčne dobe. Tedanja religija nastopa v dvojni vlogi: po eni strani je varuhinja reda, po drugi strani pa tolažnica v stiski. Marx in tudi Engels imata ves čas pred očmi obdobja, ko je bila religija idejna sila upora »tlačene kreature« (Marxov izraz), zato jima je v reformaciji posebej simpatičen Thomas Müntzer. V religiji njunega časa pa poleg problematične razlage besed »moje kraljestvo ni od tega sveta«, s katerimi je Jezus zavračal pričakovanja zelotov med svojimi učenci, da je prišel obnovit kraljestvo Izrael, obstaja tudi še tista religijska empatija, s katero je »tlačena kreature« tolažena. Zaradi te dvojnosti vidi Marx v njej »cvetje na okovih« in »opij ljudstva«. Pri tem drugem seveda ne smemo pozabiti, da je bil tedaj mak splošno ljudsko pomirjevalo in so opij kot njegov farmacevtski izvleček predpisovali zdravniki. Opiate kot kodein ipd. so se še pred nekaj več kot pol stoletja predpisovali za umirjanje kašlja in bolečin v ušesih. Iz ruskega prevoda »opium dlja naroda« izvira napačno razumevanje tega citata. Izkušnje preteklega stoletja so bile tudi drugačne, pa naj govorimo o »ljudskih frontah«, o Camilu Torresu ali o teologijah »revolucije« in »osvoboditve«, in tudi naše stoletje ni enopomensko. Marx debato o religiji končuje s prenos-

om poudarka na kritiko razmer. V drugi polovici teksta se Marx ponovno naveže na religijo:

Kritika religije se konča z naukom, da je človek najvišje bitje za človeka, torej s kategoričnim imperativom zrušiti vsa razmerja, v katerih je človek ponižano, zaslužjeno, zapuščeno, zaničevanja vredno bitje [...].

Sledi navezava na reformacijo:

Revolucionarna preteklost Nemčije je namreč teoretska, to je *reformacija*. Kot je bil tedaj *menih*, tako je zdaj *filozof* tisti, v čigar glavi se začena revolucija.

Sledi kritična parafraza Luthrovega univerzalnega duhovništva, ki se potem prevesi v kritiko rezultatov te revolucije, namreč zmagov knezov in njihovo sekularizacijo cerkvene posesti, in pa tragičnega izida kmečke vojne:

Luther je kajpada premagal hlapčevstvo iz *devocije*, ker je na njegovo mesto postavil hlapčevstvo iz *prepričanja*. Zlomil je vero v avtoriteto, ker je restavriral avtoriteto vere. Farje je spremenil v laike, ker je laike spremenil v farje. Človeka je osvobodil vnanje religioznosti, ker je religioznost naredil za notrino človeka. Telo je emancipiral od verige, ker je srce okoval v verige.

A če protestantizem ni bil resnična rešitev, je pa bil resnična zastavitev naloge. Ni šlo več za boj laika s *farjem zunaj njega*, šlo je za boj s svojim lastnim *notranjim farjem*, svojo *farško naravo*. In če je protestantska preobrazba nemških laikov v farje emancipirala laične papeže, *kneze* skupaj z njihovim klerištvom, s privilegiranci in filistri, pa bo filozofska preobrazba farških Nemcev v ljudi emancipirala *ljudstvo*. Enako malo kot se bo ta emancipacija zaustavila pri knezih, enako malo se bo *sekularizacija* posesti zaustavila pri *cerkvenem ropu*, ki ga je izpeljala zlasti hinavska Prusija. Tedaj je kmečka vojna, to najradikalnejše dejstvo nemške zgodovine, spodletelo ob teologiji. Danes, ko je spodletela teologija sama, se bo najnesvobodnejše dejstvo nemške zgodovine, naš status quo, razbilo ob

filozofiji. Dan pred reformacijo je bila uradna Nemčija najbrezpogojnejši hlapec Rima. Dan pred svojo revolucijo je brezpogojen hlapec manjših od Rima, Prusije in Avstrije, kmetavzarskih junkerjev in filistrov. (²MEGA I,2:177s; MEID I:201s)

Pomembno vprašanje, ki ostaja odprto, je seveda, kaj Marx pravzaprav zavrača: zagotovo ne vprašanja vesti, te bistvene vsebine »notranjega farja«, torej neposredne odgovornosti pred Bogom; drugače pa je s konkretno časovno in socialno določenostjo vere ter na njej temelječe vesti, zlasti elementa pokornosti oblasti. K razmisleku o tem sili izkušnja nemških protestantov pod nacizmom, kjer se »izpovedujoča Cerkev« s svojo vestjo upre zahtevam vladajoče hierarhije.

VI

Zbornik *Deutsch-Französische Jahrbücher* prinaša tudi Engelsov spis, ki je bil bistven za poznejše sodelovanje obeh naslovnih avtorjev: »Očrti za kritiko nacionalne ekonomije«. Za našo temo je pomemben naslednji citat:

Merkantilni sistem je imel še neko prostodušno, katoliško direktnost in nenravnega bistva trgovine niti najmanj ni prikrival. [...] Ko pa je *ekonomski Luther*, Adam Smith, kritiziral dotedanjo ekonomijo, so se stvari zelo spremenile (²MEGA I,3:473s; MEID I:216s).

Če vemo, da je Smithovo izhodišče moralna teologija, je to Engelsovo primerjanje Smitha z Luthrom posebej pomenljivo.

Na to primerjavo se v *Pariških rokopisih* sklicuje tudi Marx:

Subjektivno bistvo privatne lastnine, privatna lastnina kot zasebstvujoča dejavnost, kot *subjekt*, kot *oseba*, je *delo*. Razume se torej, da je šele nacionalna ekonomija, ki je kot svoj princip spoznala *delo* – *Adam Smith* –, torej ni več vedela za privatno lastnino le še kot še eno *stanje* zunaj človeka,

– da je to nacionalno ekonomijo treba obravnavati tako kot produkt dejanske *energije* in *gibanja* privatne lastnine (ona je tisto v zavesti za-sebe-nastalo samostojno gibanje privatne lastnine, moderna industrija kot sebstvo), kot produkt moderne *industrije*, kot je po drugi strani ona pospešila energijo in razvoj te *industrije*, jo povečala, naredila za neko moč *zavesti*. Zato se tej razsvetljeni nacionalni ekonomiji, ki je – znotraj privatne lastnine – odkrila *subjektivno bistvo* bogastva, kot *fetišisti*, kot *katoliki* zdijo privrženci denarnega in merkantilnega sistema, ki poznajo privatno lastnino kot neko *le predmetno* bistvo za človeka. *Engels* je zato *Adama Smitha* po pravici imenoval *nacionalnoekonomski Luther*. Tako kot je *Luther* kot bistvo vnanjega *sveta religije* spoznal vero in zato nastopil proti katoliškemu poganstvu, tako kot je odpravil *vnanjo* religioznost, s tem da je naredil religioznost za *notranje* bistvo človeka, kot je negiral zunaj laika navzočega farja, ker je farja prestavil v laikovo srce, tako odpravijo bogastvo, ki se nahaja zunaj človeka in je od njega neodvisno – torej ohranljivo in obdržljivo le na neki zunanji način –, se pravi, odpravi se ta njegova *vnanja brezmiselna predmetnost*, s tem ko se privatna lastnina inkorporira v človeku samem in ga je človek sam spoznal za svoje bistvo – a zato je človek sam postavljen v kondicijo privatne lastnine kot pri *Luthru* v kondicijo religije. (²MEGA I,2:257s; MEID I:324s)

Kot vidimo, *Marx* tu v celoti prevzema *Engelsovo* primerjavo med merkantilizmom in katolicizmom in jo razvija naprej.

V tekstu za *New Moral World* o napredovanju socialne reforme na kontinentu *Engels* obravnava reformacijo in nemško kmečko vojno ter vloži *Müntzerja* in *Luthra* (²MEGA I,3:504s; Kerševan 93s). *Müntzer* je potegnil logične sklepe iz *Biblije* in tudi iz *Luthra*, toda »reformator ni bil pripravljen iti tako daleč kot ljudstvo;« –

the Reformer was not prepared to go as far as the people did; notwithstanding the courage he displayed against the spiritual authorities, he had not freed himself from the political and social prejudices of his age

– »naj je pokazal še tak pogum napram duhovnim avtoritetam, pa se ni osvobodil političnih in družbenih predsodkov svojega časa«. Ver-

jel je v upravičenost oblasti. Fanatičnost njegovega besa proti ljudstvu »bo za vedno madež na Luthrovi karakterni podobi«. Ta sodba o Luthrovem pamfletu zoper uporne kmete je sprejeta še danes in bi jo težko spodbijali. Tudi v letošnjem filmu o Luthrovi ženi je tako prikazano. Da pa bi Luthrovo morebitno molčanje ob puntu kmetov privedlo do konca reformacije, opominja usoda Wiclifovega nauka, ki so ga teologi oblasti zavrnilo, sklicujoč se na lolarde. Zato Engels dobro povezuje fanatični bes pamfleta z neko Luthrovo značajsko potezo.

Za našo temo je zanimiva še Engelsova omemba »Tomaža Münzerja, ... ki je bil resničen demokrat, kolikor je bilo to tisti čas mogoče« (MEID II:383). V Nemški ideologiji beremo o Luthrovem zavračanju Epikura (MEW 3:123), da Stirner Sokrata pretvarja v Luthra (MEW 3:130), sledi še obsežen citat iz Hegla o Luthrovem nauku (MEW 3:154); končno še korekcija Grünove trditve o odnosu Saint-Simona do Luthra (MEW 3:492).

V nadaljevanju do vključno let 1848/49 je sicer več referenc o krščanstvu, med njimi npr. o socialnih načelih krščanstva (MEW 4:200), ki dopolnjujejo sliko iz *Kritike Heglove pravne filozofije*. Uvoda, a specifičnih mest za naslovno temo ni, razen ironičnega prevzema citata iz Luthrovih Tischreden, kot ga navaja Kölnische Zeitung: »Človek je kot pijan kmet; če se z ene strani povzpne na konja, telebne na drugi strani spet z njega.« (MEW 6:29); ta citat ponovno srečamo v *Razkritjih o kölnskem procesu*: »Stieberjevim prisegam se godi tako kot Luthrovemu kmetu: če se mu z ene strani pomaga na konja, pade na drugi strani z njega.« (MEGA I,11:392). Pri Luthru se mesto glasi:

Die welt ist wie ein trunkener baur; hebt man in auff einer seyts in sattel, so felt er zu andern wieder herab. [Svet je kot pijan kmet; če se ga z ene strani dvigne na konja, pade na drugi spet dol.]

Na drugem mestu Marx torej citira točneje, ne v verziji *Kölnische Zeitung*.

Naša naslovna tema se bo ponovno aktualizirala po porazu revolucije.

VII

Ob naslonitvi na Zimmermanna napiše Engels poleti 1850 *Nemško kmečko vojno*. Velik del teksta se dotika vlog Thomasa Müntzerja in Martina Luthra. Najprej je na kratko orisana Müntzerjeva vloga (MEW 7:339; MEID III:212), njegove izposoje iz mistike (MEW 7:344; MEID III:217). Nato sledi opis treh taborov v sporu: konservativno-katoliškega, meščansko-zmernega luthrovskega in revolucionarnega müntzerjevskega (MEW 7:346; MEID III:222s). Pri opisu nas na prejšnje omenjanje Luthrovega značaja spomni stavek o njegovem nastopu v začetnem spopadu za reformo: »Luthrova krepka kmečka narava si je v tej prvi periodi nastopanja dala duška na najsilovitejši način.« (MEW 7:347; MEID III:223). Nato Engels opisuje nastanek Luthrovega odgovora na vzpon kmečke vojne, ves čas kot paralelo obnašanja zmerne stranke v revolucionarnem dogajanju 1848, s kulminacijo v protikmečkem pamfletu. Zatem opisuje formiranje in stališča Thomasa Müntzerja od zmerno teoloških do radikalizma in udeležbe v kmečki vojni. Stvarne podatke ves čas črpa iz Zimmermanna, daje pa jim svojo interpretacijo. Luther večkrat pozove Müntzerja na univerzitetno disputacijo, a Müntzer se ne odzove. Nato ga Luther naznani oblastem kot nevarnega. Müntzer se potem premika po Nemčiji, udeležen v kmečki vojni do trenutka, ko ga usmrtijo. Čeprav pa je Engelsova simpatija ves čas na Müntzerjevi strani, daje vse priznanje Luthru za dejanja, ki so sprožila reformacijo.

Engelsove članke za ameriški tisk o revoluciji in kontrarevoluciji v Nemčiji smo že omenili v kontekstu razprav o mladoheglovstvu. Za našo temo je spet relevantno mesto iz Marxovega 18. brumaira, ki postavlja Luthra kot vzorec, kako se novo legitimira s sklicevanjem na vrnitev k staremu pristnemu:

Ljudje delajo svojo lastno zgodovino, toda ne po mili volji v okoliščinah, ki bi si jih sami izbrali, temveč v tistih, ki so neposredno navzoče, dane in podedovane. Tradicija vseh mrtvih rodov leži kot mora na možganih živečih. In ko se ravno zdi, da so zaposleni s tem, da bodo preobrni-

li sebe in reči, ustvarili nekaj, česar še nikoli ni bilo, ravno v takih epohah revolucionarne krize boječe zaklinjajo duhove preteklosti, naj jim pomagajo, si od njih sposojajo imena, bojne parole, kostume, da bi v tej častitljivi preobleki in s tem sposojenim jezikom izvedli nov prizor svetovne zgodovine. Tako se je Luther maskiral kot apostol Pavel, revolucija iz let 1789–1814 se je izmenoma drapirala kot rimska republika in rimsko cesarstvo, in revolucija iz leta 1848 ni znala narediti nič boljšega, kot da tu parodira leto 1789, tam pa revolucionarno izročilo iz let 1793–95. Tako začetnik, ki se je naučil nekega novega jezika, tega prevaja nazaj v svoj materni jezik, ampak duha novega jezika si je usvojil in v njem zmore prosto producirati šele potem, ko se v njem giblje brez spominjanja nazaj in ko v njem pozabi na svoj izvorni jezik. (²MEGA I,11:96s; MEID III:452s)

Luther odpira novo poglavje v teologiji, pod vprašaj postavlja stanje krščanstva in Cerkve svojega časa, toda kot re-formacijo, kot povrnitev stanja pred deformacijo. In v tem načinu ni edini. Glede na predmet Marxove analize – vzpon Louisa Napoleona in nastanek Drugega cesarstva – so aspekti religije večkrat predmet obravnave, a med njimi ni reformacije.

Bežne omembe v pamfletu »Veliki možje eksila« za našo interpretacijo nimajo pomena. Publicistika petdesetih let pa se sploh posveča aktualnemu dogajanju.

VIII

Pač pa se Marx ponovno poglobi v študij in kritiko politične ekonomije. Nastane množica ekscerptov, o katerih kaj vemo na podlagi aparata v izšlih zvezkih ²MEGA; izdaja je s padcem berlinskega zidu ugagnila. Prvič se ekscerpt iz Luthra pojavi v londonskem ekscerptnem zvezku iz avgusta 1856 (podatek v ²MEGA II,3:3135). V *Grundrisse* še ni referenc za Luthra, stvar pa se spremeni že leta 1858 s prvotno verzijo *Zur Kritik der politischen Ökonomie*; v ohranjenem delu rokopisa Marx pravi: »der älteste deutsche Nationalökonom, Dr. Martin Luther

[najstarejši nemški nacionalni ekonom]« (²MEGA II,2:35) in na tej in naslednji strani nadaljuje z obsežnim citatom iz Luthrovega spisa »O kupčiji in dobičkarstvu«. V končni verziji je citat razdeljen na dva dela in se iz glavnega besedila nadaljuje pod črto (²MEGA II,2:193). Marx tu citira Luthra po Schloezerjevem zborniku iz leta 1780. Pred citatom je v knjigi uvodni stavek: »Tvorec zaklada je sicer, kolikor je njegov asketizem povezan z delavnostjo, po religiji bistveno protestant in še več, puritanec.« Sledi citat:

Tega pa ni mogoče zanikati, da je kupovanje in prodajanje nujna reč, ki je ni mogoče pogrešati in jo lahko dobro krščansko uporabimo, posebno v rečeh, ki rabijo dnevnim potrebam in počastitvam. Saj tako so tudi patriarhi prodajali in kupovali živino, volno, žito, maslo, mleko in druge dobrine. To so Božji darovi, ki jih On daje iz zemlje in deli med ljudmi. Ampak trgovanje s tujino, ki iz Kalikuta in Indije in podobnih dežel prinaša blago, recimo tako drago svilo in zlatnino in začimbe, ki rabi le razkošju in je brez prida, deželi in ljudem pa izsesava denar, ne bi smelo biti dopuščeno, ko bi imeli vlado in kneze. Vendar o tem ne bom zdaj pisal, saj menim, da se bo naposled, ko ne bomo imeli več denarja, nehala samo od sebe, kakor tudi nakit in požrtije. Pa saj sicer ne bo pomagalo nobeno pisanje ne poučevanje, dokler nas ne bo prisilila stiska in revščina.

Bog je nas Nemce vrgel v to, da moramo naše zlato in srebro pošiljati v tuje dežele, bogatiti ves svet, sami pa ostati berači. Anglija bi pač imela manj zlata, ko bi ji Nemčija pustila njeno tkanino, in tudi portugalski kralj bi ga manj imel, ko bi mu mi pustili njegove začimbe. Izračunaj, koliko denarja se med enim sejmom v Frankfurtu brez potrebe in vzroka izvozi iz nemške dežele, in čudil se boš, da je v nemških deželah sploh še kak belič. Frankfurt je luknja za zlato in srebro, skozi katero iz nemške dežele izteka vse, kar le vzbrsti in zraste, se poseka in nakuje pri nas. Ko bi bila ta luknja zamašena, bi zdaj ne bilo treba poslušati tožb, kako so vsepovsod sami dolgoviti in nobenega denarja, kako so vse dežele in mesta obremenjena z obrestmi in izmozgana. A pustimo to, tako bo pač šlo, mi Nemci moramo ostati Nemci, ne odnehamo, razen če moramo. (prevod: Tukaj stojim, 155)

V tekstu se še enkrat vrne k Luthru: v denarnih krizah je denar vse, uporabne vrednote pa veljajo za šaro, igračo, »ali, kot pravi naš doktor Martin Luther, za gol okras in žrtje«. (²MEGA II,2:208).

V londonskem zvezku VII iz let 1859–63 so izvlečki iz sermona (pridige) o bogatašu in ubogem Lazarju, z letnico izvirnika 1555, in pa iz velikega navodila duhovnikom, kako naj pridigajo zoper dobičkarstvo, z letnicama izvirnika 1540 in 1589 (podatki v ²MEGA II,3:3135). Izvlečke iz sermona Marx malo uporablja, izredno obsežne izvlečke iz navodila pa prenese v rokopisno *Kritiko politične ekonomije*, v razdelek »Teorije o dodani vrednosti (ali: o presežni vrednosti)«. Luthra si pribeleži tudi v registru zvezka XV (²MEGA II,3:1206), o »Luthrovi navadni polemiki zoper to vraščenost obresti v kapital« z opombo »takoj« (²MEGA II,3:1522) govori potem na strani 1526s:

Luther je *nad* Proudhonom. Razlika med *izposojanjem* in *kupovanjem* ni nekaj, kar ga zmede; v obeh enako spozna dobičkarstvo. Kar je drugače najbolj udarnega v njegovi polemiki, je, da *vraščenost obresti v kapital* on pojmuje kot glavno točko napada.

Sledijo navedki. Najprej iz »O kupčiji in dobičkarstvu« (po VI. zvezku Luthrovih del iz leta 1589) z opombo: »(To napisano v času ali na predvečer kmečke vojne.)« Sledi citat iz bolj sklepnih odstavkov omenjenega dela z Marxovim historičnim vstavkom:

In zdaj trgovci na veliko tožijo čez plemiče ali pa roparje [vidi se, zakaj so trgovci zoper kmete in viteze, za kneze], ko morajo trgovati z obilico blaga in pri tem padejo v ujetništvo, jih pobijejo, izsilijo odkupnino ter oropajo itn. A ko bi to trpeli zavoljo pravičnosti, bi bili trgovci seveda sveti ljudje. [...] Toda ker se tako velika nepravilnost in nekrščanska kraja ter ropanje po vsem svetu godi po trgovcih, tudi med njimi samimi: je mar čudo, če Bog stori, da je tako veliko imetje, nepravilno pridobljeno, potem zopet izgubljeno ali uropano, njih same pa mahnejo po glavi ali ujamejo? [...] In spodobi se, da bi knezi takšne nepravilne kupčije kaznovali z redno oblastjo ter skrbeli, da njihovih podložnikov ne bi trgovci tako sramotno

odirali. Ker tega ne delajo, pa potrebuje Bog viteze in roparje ter prek njih kaznuje na trgovcih njihovo nepravilnost, le-oni pa morajo biti njegovi hudiči: enako kot egiptovsko deželo in ves svet muči s hudiči ali uničuje s sovražniki; tako izbija hudobina z drugim hudobinom, ne da bi s tem dajal razumeti, da so vitezi manjši roparji od trgovcev: da namreč trgovci dnevno ropajo ves svet, ko pa en vitez v enem letu enkrat ali dvakrat oropa enega ali dva.

[...] Kralji in knezi naj bi pogledati semkaj noter in se temu po strogi pravici uprli. Slišim pa, da imajo svoj delež pri tem in gre po Izaijevem izreku (Iz 1:23): 'Tvoji knezi so postali pajdaši tatov.' Tačas dajo obešati tatove, ki so ukradli cekin ali pol cekina, in sklepajo posle s tistimi, ki ropajo ves svet in kradejo več kot vsi drugi, da bi le ostal resničen pregovor: Tatovi obešajo tatiče; in kakor je govoril rimski senator Katon: Mali tatovi tiče v ječi in v kladah, očitni tatovi pa hodijo v zlatu in svili. Kaj pa bo naposled na to rekel Bog? Naredil bo to, o čemer govori pri Ezekielu [Ezk 22:20], kneze in trgovce, enega tatu z drugim bo raztopil drugega v drugega, kot svinec in kositer, prav tako kot pogori kako mesto, tako da ne bo ne knezov ne trgovcev več, kot se tudi bojim, da je to že pred vrati. Pa saj se ne mislimo poboljšati, naj bosta greh in nepravilnost še tako velika. Pa tudi nepravilnosti ne more pustiti nekaznovane.« (Tukaj stojim, 170, dopolnjeno)

Pod naslovom »Dobičkarstvo. Obrestovani kapital« zdaj Marx brez navedbe vira uvršča citat iz navodila fararjem:

[...] bilo mi je povedano, da zdaj letno na slehernem leipziškem semnju jemljejo deset cekinov, to je trideset odstotkov. Nekateri temu dodajajo še neumberški semenj, da tam postane štirideset odstotkov; ali jih je več, tega ne vem. Bognasvaruj, kam za hudiča nas nazadnje to še pelje? To niso mesečne obresti ali *centesimae*, kar je letno dvanajst odstotkov, temveč *trecentesimae* in še več, to je na mesec tri cekine in tri groše. Temu se ne reče letne obresti, tudi ne mesečne obresti, temveč tedenske obresti, pravo judovsko dnevno oderuštvo. Kdor torej zdaj ima v Leipzigu sto florinov, ta jemlje letno štirideset, to se pravi, da kmeta ali meščana požre v enem letu. Če ima tisoč florinov, vzame letno štiristo florinov. To se pravi, v enem letu

je požrl viteza ali bogatega plemiča. Če ima desettisoč, vzame letno štiritisoč, to se pravi, da je v enem letu požrl bogatega grofa. Če jih ima stotisoč, kot to mora biti pri največjih trgovcih, vzame letno štiridesettisoč. To se pravi, da je v enem letu požrl velikega bogatega kneza. Če ima desetkrat stotisoč, vzame letno štiristotisoč. To se pravi, v enem letu je požrl velikega kralja, pri tem pa ne trpi nobene nevarnosti, ne za telo, ne za blago, ne dela nič, sedi za pečjo in peče jabolka. Tako bi mogel ropar stoličar sedeti doma in v desetih letih požreti ves svet. (Iz rokopisa prevoda, odstavek F41)

Sledi še citat iz sermona:

Bogataša ne smemo motriti po njegovem zunanjem obnašanju, saj ima ovčji kožuh in njegovo življenje ima lep lesk in sijaj, volka pa mojstrsko skriva. Kajti evangelij ga ne obtožuje, da je zagrešil zakonolom, umor, rop, zlodelo ali karkoli že, kar bi svet ali pamet mogla grajati. V svojem življenju je bil pač tako častivreden kot oni farizej, ki se je dvakrat na teden posil in ni bil tak kot drugi ljudje. (iz prevoda, odstavek L5)

Marx komentira:

Luther nam tu pove, prek česa nastane oderuški kapital: ruiniranje meščana (malomeščana in kmeta), viteza, plemstva, knezov. Na eni strani mu priteka presežno [surplus] delo in *zraven delovni pogoji* malih mestjanov [Pfahlbürger], kmetov, članov cehov, skratka malega blagovnega producenta, ki potrebuje denar, npr. da plača, preden pretvori svoje blago v denar, in da neke od svojih delovnih pogojev že sam kupi itn. Na drugi strani od posestnikov rente, katero si prisvoji; torej od zapravljive, uživaške *richesse*. (2MEGA II,3.4:1527s)

Marx potem to analizo razvija naprej. A že njen prvi stavek pove, da je Luther uvidel, kako finančni kapital ruinira; na začetku procesa je videl to, kar je še danes množična izkušnja. Po dveh straneh lastnih izvajanj se Marx vrne k navajanju iz navodila fararjem. Še enkrat pove, da se Luther ne pusti zavesti temu, kar je zavedlo Proudhona: oblikovni

razliki med nakupom oziroma prodajo in pa posojanjem. Začne kar z Luthrovim prvim odstavkom:

Pred petnajstimi leti sem pisal zoper dobičkarstvo, ker se je bilo že tako silovito razpaslo, da nisem mogel upati na nobeno poboljšanje. Odtlej se je tako povzpelo, da zdaj tudi več noče biti grdobija, greh ali sramota, temveč se da slaviti kot ena sama krepost in čast, kot da bi ljudem delalo veliko prijaznost in krščansko uslugo. Kaj bo zdaj pomagalo in svetovalo? Sramota je postala čast in grdobija je postala krepost. Seneka govori iz naravne pameti: 'Deest remedii locus, ubi, quae vitia fuerunt, mores fiunt.' Nemčija je bila to, kar bi morala postati. Žal sta jo lakomnost in dobičkarstvo do temelja pokvarila.

Preskoči odstavek in nadaljuje:

Prvič, o posojanju in izposojanju: Kadar se posoja denar in zanj zahteva ali jemlje več ali boljše, je to dobičkarstvo, prekleto po vsej pravici. Zato so oni, ki jemljejo od posojenega denarja pet, šest ali več odstotkov, tisti so dobičkarji ali oderuhi, po tem znajo ravnati in se jim reče malikovalski služabniki lakomnosti ali mamona. [...] Ravno tako je treba reči tudi za pšenico, ječmen in še drugo blago, da tam, kjer se za to zahteva več ali boljše, je to dobičkarstvo, ukraden in uropan imetek. Zakaj posoditi pomeni: če komu dam svoj denar, imetek ali orodja, da jih bo uporabljal tako dolgo, dokler jih on potrebuje ali pa jaz tako morem ali hočem, pa mi on le-to ob svojem času spet vrne tako dobro, kakor sem mu bil posodil.

To je šele začetek obsežnega citiranja Luthrove argumentacije; z njema strani 1532–37 s prekinitvijo na prelomu strani 1533/34; tam je naslednji komentar:

(Iz gornjega razvidimo, da je dobičkarstvo v Luthrovem času zelo naraslo, hkrati apologizirano kot 'usluga' (Say-Bastiat). Že pojmovanje konkurence ali pojmovanje harmonije – 'vsakdo dela uslugo drugemu'.

Nato Marx poda kratek historiat:

V *antičnem svetu*, v boljšem času dobičkarstvo prepovedano, tj. obresti niso dovoljene. Pozneje zakonsko. Zelo prevladuje. Teoretsko vedno – kot pri *Aristotelu* – naziranje, da je na sebi in za sebe slabo.

V *krščanskem srednjem veku* 'greh' in 'kanonično' prepovedano.

Novi vek. Luther. Še katoliško pogansko pojmovanje. Zelo se širi – deloma zaradi vladne potrebe po denarju, razvoja trgovine in manufakture, nujnosti udenarjenja produkta. A že zatrjujejo njegovo meščansko upravičenost.

Holandija. Prva apologija dobičkarstva. Tam je tudi najprej modernizirano, podvrženo produktivnemu ali komercialnemu kapitalu.

Anglija. 17. stol. Polemika ne več proti dobičkarstvu na sebi, temveč proti velikosti obresti, njihovo dominirajoče razmerje do kredita. Nuja ustvariti formo kredita. Nasilne določbe.

18. stol. Bentham. Svobodno dobičkarstvo pripoznano za element kapitalistične produkcije.

Sledi drugi del citatov pod naslovom »Obresti kot nadomestilo škode«, ki se zaključí s komentarjem:

Formulirano nadvse slikovito in hkrati tako, da zadene po eni strani značaj staromodnega dobičkarstva, po drugi strani pa kapitala sploh, z 'interesse phantasticum', 'odškodovanju, ki po naravi priraste' denarju in blagu, frazi splošne koristnosti, 'pobožnemu izgledu dobičkarja, ki ni 'kakor drugi ljudje', videzu, da se daje, medtem ko se jemlje, in spušča ven, medtem ko se pobira noter. (²MEGA II,3.:1537, ²MEGA II,3.:1527 [Tukaj stojim, 170])

V rokopisnem razdelku »Presežna vrednost in profit« ponovno omenja Luthrove prirasle obresti. (²MEGA II,3.:1602)

Visoka ocena Luthrove ekonomske analize se nadaljuje tudi v *Kapitalu*. V prvi nemški izdaji ga navaja kar na petih mestih, najprej ob preobrazbi denarja v plačilno sredstvo (²MEGA II,5:92), potem ob domnevni »uslugah« (²MEGA II,5:142), nato »die Gesellschaft Monopolia« (družbo monopolija, ²MEGA II,5:247 in ponovno ²MEGA II,5:603). Sledi obsežen citat iz navodila Fararjem ... (²MEGA II,5:477s). Glavna

mesta vsebuje tudi francoski prevod, vsa pa so prevzeta v drugo in tretjo nemško izdajo.

Ko je izdaja ²MEGA ugasnila, je ostal okrnjen en zvezek pripravljalnih del za projekt *Kapital*; zvezku ²MEGA II.4.1 bi moralo slediti še kaj. Posmrtno edicije so različne: ker se je z drugim delom *Kapitala* mudilo, ga je Engels reduciral na najnujnejše, tako da v njem ni Marxovih običajnih obstranskih ilustracij. Pri tretjem delu je ohranil več tega Marxovega dodatnega bogastva iz rokopisov. Zato je tudi to kar precej referenc na Luthra: MEW 25:343s že navedeni citat iz »O kupčiji in dobičkarstvu«, MEW 25:359 o tem, da je posojanje dobičkarstvo, MEW 25:407, MEW 25:613 o naravnem priraščanju obresti, MEW 25:624s iz navodila Fararjem ..., MEW 25:911 pa v Engelsovem dodatku »družbe monopola, nad katerimi se tako srdi Luther«. Še drugače je z edicijo *Teorij o presežni vrednosti*, ki jo je pripravil Karl Kautsky 1905–10 in so jo bistveno predrugčili za MEW 26.1-3. Tu v zvezku MEW 26.3 prav tako naletimo na mesta, ki jih že poznamo iz rokopisov ²MEGA II,2 in ²MEGA II,3. Na straneh MEW 26.3:516ss prepoznamo redakcijsko delavo besedila iz ²MEGA II,3:1526f, 1532-6.

IX

Veliko zarezo v opusu predstavlja čas 1871–73, ki ga zaznamujejo tako pariška komuna kot konflikti z anarhisti. Zatem pa se Engels najprej loti priprav na analizo nemške zgodovine. Rokopisni osnutek »Uvoda« 1500–1789 se dotakne tudi reformacije:

'Kulturni boj' med cesarjem in papežem v srednjem veku je raztreščil [zersplitterte] Nemčijo in Italijo (kjer je papež ovira nacionalne enotnosti in hkrati često navidezno njen zastopnik, pa vendar tako, da, npr., je Dante videl v tujem cesarju rešitelja Italije) in 1500 se je papež kot središčni knez že vlegel poprek čez Italijo in zedinjenje materialno onemogočil.

2. Vendarle bi se bila Nemčija zrasla skupaj prek naravnega razvoja trgovine ter prek germanizacije Slovanov in prek izgube francoskih provinc ter Italije, ker je šla pot svetovne trgovine čez Nemčijo, ko bi zdaj ne nastopila dva odločilna dogodka.

1) Nemško meščanstvo je naredilo svojo revolucijo – ki se je času primerno pojavila v religijski obliki – reformacijo. Ampak kako bedno! Brez vitezov cesarstva in kmetov neizvedljiva, a [od] vseh treh stanov preprečevana zaradi protislovnih interesov: vitezi često roparji mest (gl. Mangold von Eberstein) in zatiralci kmetov, in mesta ravno tako odiralci kmetov (Ulmski svet in kmetje!); vitezi cesarstva se prvi dvignejo, meščani jih pustijo na cedilu, propadejo; kmetje se uprejo, meščani se proti njim *direktno borijo*. Istočasno [je] meščansko religijska revolucija tako kastrirana, da lahko ustreza *knezom* in ti dobijo vodstvo v roke. ad 2.1. Specifično teološko-teoretski značaj nemške revolucije 16. stoletja. Prevladujoč interes za reči, ki niso od tega sveta, abstrakcija od mizerable dejanskosti – baza kasnejše teoretske nadmoči Nemcev od Leibniza do Hegla. (MEGA I,24:341)

In v drugem fragmentu:

Med *hugenotskimi vojnami* [je bil] respekt pred kraljestvom, ki je zastopalo nacijo, že tako velik, da so bile le kralju pravno in po javnem mnenju dovoljene tuje alianse in pomožne čete. Drugi vedno uporniki in izdajalci. To nikoli očitnejše kot ob smrti Henrika III. – ko je Henrik IV. bil edino s težo kraljevskega imena usposobljen, da doseže končno zmago. Končno zatrtje protesta v Franciji ni nikaka smola za Francijo – priča so Bayle, Voltaire in Diderot. Istotako bi ta zadušitev ne bila nesreča za Nemčijo, pač pa *za ves svet*. Nemčiji bi vsilila katoliško razvojno obliko romanskih dežel in ker je bila angleška razvojna oblika tudi napol katoliška in srednjeveška (univerze itn., kolidži, public schools, vse sami protestantski samostani), bi odpadla vsa nemška protestantska oblika prosvete [Bildungsform] (vzgoja na domu ali v zasebnih hišah, prosto stanujoči in [kolegij] izbirajoči študenti) in bi evropski duhovni razvoj postal neskončno enoličen. Francija in Anglija sta razstrelili predsodke v *stvari*, Nemčija tiste v *obliki, šabloni*. Odtod tudi deloma brezobličnost vsega nemškega, do

sedaj še zvezana z velikimi težavami, denimo z malimi državami, a za razvojno sposobnost nacije izjemen dobiček, in bo šele v prihodnosti donášal vse sadove, če bo premagan ta sam enostranski stadij.«

Zlasti pa je zanimivo neposredno nadaljevanje, ki kaže, da je Engels zaznal tudi protestantsko teologijo svojega časa:

Potem: *nemški protestantizem je edina moderna oblika krščanstva, ki je vredna kritike*. Katolicizem že v 18. stoletju *pod kritiko*, predmet *polemike* (kakšni osli so torej starokatoliki!). Angleški je razpadel na x sekt, brez teološkega razvoja, ali tak, katerega vsaka stopnja se je fiksirala kot sekta. Edino nemški ima neko teologijo in s tem neki predmet kritike – historične, filološke in filozofske. *To je dala Nemčija*, brez nemškega protestantizma nemogoča, pa vendar absolutno nujna. Neke religije, kot je krščanstvo, se ne uniči *zgolj* z zasmehom in invektivno, biti hoče tudi *znanstveno presežena*, se pravi, *zgodovinsko pojasnjena*, in tega tudi naravoslovje ne spravi skupaj. (²MEGA I,24:347-8)

Zavzemanje za »kritiko religije« pa se povezuje s hkratnim odločnim obsojanjem zahtev po »prepovedi religije«, ki jih znova in znova postavljajo politični emigranti po porazu komune, zlasti blanquisti.

Ampak to našim blanquistom ne more ugajati. Da bi dokazali, da so najradikalnejši, odpravljajo Boga, kot 1793, z dekretom: 'Komuna naj za večno osvobodi človeštvo te pošasti pretekle bede (Boga), tega vzroka' (neobstoječi Bog je vzrok!) 'njihove zdajšnje bede. – V komunih ni prostora za farje; vsaka religijska manifestacija, vsaka religijska organizacija mora biti prepovedana.' In to zahtevo spremeniti ljudi v ateiste par ordre du mufti podpisujeta dva člana komune, ki sta pač resnično imela dovolj priložnosti izkusiti, da prvič lahko na papirju neznansko mnogo ukažeš, ne da bi bilo zato to moralo biti izvršeno, in drugič, da so preganjanja najboljše sredstvo, da podpreš nezaželena prepričanja! Tole je gotovo: edina usluga, ki jo dandanes še lahko narediš Bogu, je to, da ateizem razglasiš za prisilni člen vere in Bismarckove zakone cerkvenega kulturnega boja presežeš s prepovedjo religije sploh. (²MEGA I,24:375)

Enako stališče do »prepovedi religije« Engels zastopa tudi v polemiki z Dühringom. Seveda pa tako v *Anti-Dühringu* kot v rokopisni *Dialektiki narave* zavrača religijsko motivirano vtikanje v naravoslovje, ki je bilo še v splošni navadi do srede 20. stoletja, danes pa ga zastopajo samo še zagovorniki fundamentalističnih denominacij.

Zanimiva je njegova intervencija ob Renanovi knjigi: to je že pred leti bolje razrešil Benary, čigar predavanja sem poslušal v Berlinu (²MEGA I,24:312). To je most k spisom poznega Engelsa o prakrščanstvu.

Ko v nemškem parlamentu razpravljajo o zakonu proti socialistom, si Marx izpisuje potek debate in pripravlja članek (do katerega ni prišlo); za našo temo je zanimiv tale odlomek:

'in', nadaljuje [Eulenburg], 'in izkustvo v takih gibanjih, ki sloni na zakonu teže' (gibanje lahko temelji na zakonu teže, denimo gibanje pada, a izkustvo sloni prima facie le na fenomenu pada), 'da ekstremnejše smeri' (npr. v krščanstvu – samomutilacija [Selbstverstümmelung]) 'postopoma prevladajo in se zmernejši nasproti njim ne morejo obdržati.' Prvič je to *napačen locus communis*, da v historičnih gibanjih t. i. ekstremne smeri prevladajo: Luther contra Thomas Münzer, puritanci contra levellers, jakobinci contra hebertisti. Zgodovina dokazuje ravno nasprotno.

Engels si je več let delal zapiske za delo, v katerem bi filozofsko interpretiral veliko naravoslovno revolucijo; v njej je videl vzporednico s kopernikansko revolucijo in torej spremljevalko velikega socialnega preobrata, napovedovalko socialne revolucije. Takole pravi v treh odlomkih:

Moderno naravoslovje [...] se začinja z ono silno epoho, ki je z meščanstvom zlomila fevdalizem [...], ustvarila v Evropi velike monarhije, zlomila duhovno diktaturo papeštva, spet priklcala na svet grško antiko in z njo najvišji razvoj umetnosti nove dobe, prebila meje starega orbisa in pravzaprav šele odkrila zemljo. To je bila največja revolucija, ki jo je zemlja do tedaj doživela. [...] Značilno je, da so protestanti in katoličani tekmovali v preganjanju (naravoslovja) – eni so sežgali Serveta, drugi Giordana Bruna. Tudi naravoslovje je imelo tedaj svojo deklaracijo neodvisnosti, ki seveda

ni prišla takoj ob začetku, prav tako malo kot je bil Luther prvi protestant. Kar je bil na religijskem področju Luthrov sežig bule, je bilo na naravoslovnem Kopernikovo delo [...]. (²MEGA I,26:32s)

[...] moderno naravoslovje datira, tako kot vsa novejša zgodovina, od one silne epohe, ki ji, po nacionalni nesreči, ki se nam je takrat primerila, mi, Nemci, pravimo reformacija, Francozi renesansa, Italijani cinquecento.« (²MEGA I,26:67)

Luther ni le očistil [fegte] Avgijevega hleva Cerkve, temveč tudi hlev nemškega jezika, ustvaril je moderno nemško prozo in spesnil tekst in melodijo onega zmagoslavnega korala, ki je postal marseljeza 16. stoletja. [...] je naravoslovje dajalo svoje mučenike na grmado in v ječe inkvizicije. In značilno je, da so protestanti prehiteli katoličane v preganjanju svobodnega raziskovanja narave. Calvin je sežgal Serveta, ko je bil ta tik pred tem, da bi odkril potek cirkulacije krvi; in sicer ga je dal dve uri živega peči; inkvizicija se je vsaj zadovoljila s tem, da je Giordana Bruna preprosto sežgala. Revolucionarni akt, s katerim je raziskovanje narave razglasilo svojo neodvisnost in takorekoč ponovilo Luthrov sežig bule, je bila izdaja nesmrtnega dela, s katerim je Kopernik [...] vrgel rokavico cerkveni avtoriteti v naravnih rečeh. (²MEGA I,26:71s)

Z omembo »nesreče« je mišljen rezultat: razkosanje Nemčije. »Marseljeza 16. stoletja« je prevzeta iz Heineja. Tu se prvič omenja Calvin, in sicer v negativnem smislu; njegov surovi obračun s Servetom temelji na teološkem razhajanju. Omenjen je še enkrat (skupaj z Avgustinom) z naukom o predestinaciji v obravnavi naključja in nujnosti. Zgodovinsko mesto mu bo leta 1892 odmeril v angleškem predgovoru k *Razvoju socializma*.

V prispevkih za polemiko z Dühringom si Marx zabeleži Humeovo napadanje katolištva (²MEGA I,27:143s), ki ga kasneje ni uporabil. V Engelsovih pripravah je relevanten stavek, da je bil izumljen »tisk s črkami, tako da so grška literatura, pomorska odkritja in meščanska religijska revolucija zdaj lahko čisto drugače učinkovale«. (²MEGA I,27:42) V osnutku in v samem tekstu se večkrat omenja Müntzer, najbolj razdelano takole:

[...] so tako vendarle nastopili [brachen hervor] pri vsakem velikem meščanskem gibanju samostojni vzgibi onega razreda, ki je bil bolj ali manj razvit predhodnik modernega proletariata. Tako v nemški dobi reformacije in kmečke vojne smer Tomaža Müntzerja, v veliki angleški revoluciji levellers, v veliki francoski revoluciji Babeuf. (²MEGA I,27:229)

Splošno obravnavanje religije pa presega okvirje naše teme.

Posebno obravnavo bi zahteval citat iz Hegla na začetku *Razvoja socializma*, ki se konča s sintagmo »kot da je do sprave božanskega s svetom šele zdaj prišlo«. Ta Heglov »kot da šele zdaj« namreč pomeni, da se je to že prej zgodilo. V Heglovi interpretaciji je reformacija opravila velik del tiste zgodovinske naloge, ki jo je imela tudi francoska revolucija. Vprašanje je, koliko je Engels upošteval tudi ta kontekst.

Pomembno srečanje Engelsa s protestantizmom kot takim najdemo leta 1886 v njegovem *Ludwigu Feuerbachu* (znotraj obsežnih pasaž o religiji). Po navajanju disidentskih gibanj srednjega veka prehaja na reformacijo v Nemčiji in njen politični izkupiček. Nato prehaja na Calvina: »S pristno francosko ostrino je postavil v ospredje meščanski značaj reformacije, republikaniziral in reformiral je Cerkev.« Nadaljuje s historiatom v Ženevi, na Holandskem, na Škotskem, v Angiji, z zatrtjem hugenotov v Franciji. (MEID V:483s).

Predgovor k angleški izdaji *Razvoja socializma* (1892) bistveno razširja tematiko. Po orisu nemške reformacije in kmečke vojne ter rezultata tega Engels nadaljuje:

Toda tam, kjer je Luthru spodletelo, je zmagal Calvin. Njegova dogma je ustrezala najpomembnejšim izmed takratnih meščanov. Njegov nauk o predestinaciji je bil religijski izraz dejstva, da v kupčijem svetu, kjer odloča konkurenca, uspeh ali bankrot ni odvisen od delovanja ali spretnosti posameznika, temveč od okoliščin, ki so od njega neodvisne. 'Ne odloča hotenje nekoga ali njegovo dejanje, temveč usmiljenje' višjih, toda neznanih ekonomskih sil. [...] Poleg tega je bila Calvinova cerkvena ustava vse-skozi demokratična in republikanska; če pa je bilo republikanizirano celo božje kraljestvo, ali so države tega sveta še mogle ostati podložne kraljem, škofom in fevdalni gospodi? Ko je nemško luteranstvo postalo voljno

orodje v rokah malih nemških knezov, je kalvinizem ustanovil republiko na Holandskem in močne republikanske stranke na Angleškem in zlasti na Škotskem. (MEID IV:270)

V nadaljevanju govori še o zgodovini kalvinizma v Angliji, o Cromwellu idr. Navedeno mesto pa priča, da je že Engels razmišljal o temi, ki je kasneje dobila ime »protestantska etika«.

X

Omeniti velja, da Engels ves čas ohranja zanimanje za zgodovino krščanstva, kar se vidi tako iz članka ob smrti Bruna Bauerja (»Bruno Bauer in praktično krščanstvo«) kot iz posegov v diskusije o socializmu in krščanstvu, kjer je njegova teza, da je bilo krščanstvo tisti socializem, ki je bil v antiki mogoč. To tezo ponavlja večkrat, med drugim tudi v odgovoru Antonu Mengerju. Tudi za današnji čas, ko se je religija bistveno spremenila, ostaja pomembno, da sta oba, tako Marx kot Engels, zavestno ostajala dediča socialne empatije krščanstva, tudi ko sta ga kot religijo kritizirala. Ni nepomembno, da je Marx ob haaškem kongresu I. internacionale zapisal, da bo delavec moral nekega dne prevzeti politično oblast, da bi zgradil novo organizacijo dela, če noče, tako kot stari kristjani, ki so to podcenjevali in zaničevali, priti ob nebeško kraljestvo na zemlji. To tiho enačenje cilja z nebeškim kraljestvom na zemlji je dovolj pomenljivo.

VIRI

Tukaj stojim = Luther, Martin. 2002. *Tukaj stojim. Teološko-politični spisi*. Ljubljana: Krtina.

MEW = Marx, Karl, in Friedrich Engels. 1956–1990. *Werke*. Berlin: Dietz Verlag.

²MEGA = Marx, Karl, in Friedrich Engels. 1975. *Gesamtausgabe*. Berlin: Dietz Verlag.

MEID = Marx, Karl, in Friedrich Engels. 1979 *Izbrana dela*. Ljubljana: Cankarjeva založba.

Kerševan = Marx, Karl, Friedrich Engels in Vladimir Ilič Lenin. 1980. *O religiji in cerkvi (izbor besedil)*. Ur. Marko Kerševan. Ljubljana: Komunist.

[https://doi.org/10.26493/2590-9754.13\(26\)271-299](https://doi.org/10.26493/2590-9754.13(26)271-299)

Cvetka Hedžet Tóth

PAUL TILlich – SODOBNI PROTESTANTIZEM

Malokatero Tillichove poteze bi lahko tako zelo vodile v središče tega resnično zelo nenavadnega človeka, kakor njegova skoraj brezmejna impresivna sposobnost, njegova kontemplativna zmožnost, da tudi drugi ljudje lahko dopustijo, da se nanje vpliva. Bil je kakor utelešen sistem anten. Kar pa je zdaj pri tem nenavadnega, je – to moramo dodati, če ne želimo biti povsem napačno razumljeni –, da v prej omenjeni vedenjski obliki ni bilo čisto nič moluskoidnega, temveč mnogo bolj ustreza Heglovemu pojmu povnanjenja ali teološkemu idealu samozavračanja »vrzi stran, da pridobiš«, kar pač pomeni Paulus. Ime »Paulus« mi ni prišlo na misel kar tako, brez razloga. Kajti tako smo vendarle klicali Tillicha. Mnogo bolj je postal on sam skozi povnanjanje, s samozavračanjem. Lahko bi rekli – upam, da se to ne bo dojelo s kritičnim podtonom –, da je imel neko ponižnost, brez najmanjšega priokusa licemerstva ali svetohlinstva. Brez izjeme je dobesedno vsakega človeka, s katerim je prišel v stik, jemal absolutno resno, kakor je potem pozneje pojem tistega, kar se nekoga absolutno tiče, odigral odločilno vlogo v njegovi teologiji. Pri njem si imel občutek, da se ga absolutno tiče dejansko vsak človek, ki mu je prišel naproti. V takem vedanju, ki ni reflektirano, temveč je bilo povsem spontano – tak je pač »Paulus« bil –, je nekaj takega kot ključ k njegovemu mišljenju.

Theodor W. Adorno, 1967

Mišljenje na meji

Paul Tillich (1886–1965), protestantski teolog in filozof, je ime, na katero postanemo še posebej pozorni v kontekstu frankfurtske šole.

Tako Max Horkheimer (1895–1973) kot Theodor W. Adorno (1903–1969) Tillichu dolgujeta marsikaj, kar pogosto priznavata tudi sama. Kot sodelavci na univerzi v Frankfurtu v tridesetih letih 20. stoletja so vsi trije doživljali apokaliptični vzpon politike, tako v podobi stalinizma kot nacizma, in po letu 1933 vsi bili izpostavljeni pregonu. Izgubi mesta na univerzi sledi obdobje emigracije v Ameriko, kamor se zatečejo, da sploh preživijo. Po vojni se Tillich ni vrnil v Nemčijo, predaval je po različnih ameriških univerzah in oktobra 1966 v Chicagu umrl zaradi srčne kapi. Vendar je do konca ostal predvsem nemški filozof in teolog, ki je sčasoma prejel mednarodno odzivnost, ki učinkuje vse do danes.

Tillich je o svoji življenjski poti, nagnjenjih in povsem konkretnih izkušnjah rekel, da so vsa potekala *na meji*, zato je tudi poudarjal, da je meja edino pravo in plodno mesto spoznanja. Ko je skušal podati razvojno črto svoje misli na podlagi življenja, kakor ga je tudi živel v najkonkretnejših zgodovinskih razmerah, kot so še posebej čas med prvo svetovno vojno in po njej, soočenje z revolucijo, vzpon fašizma in nacizma, emigracija, spet vojna, nato hladna vojna itd., je zapisal, da *pojem meje* dejansko pomeni simbol za njegov celotni osebni in duhovni razvoj.

Ta biti, živeti in delovati na meji zajema dokaj široko področje, po njegovem med stvarnostjo in domišljijo, teorijo in prakso, heteronomijo in avtonomijo, teologijo in filozofijo, cerkvijo in družbo, religijo in kulturo, lutrovstvom in socializmom, idealizmom in materializmom, domovino in tujino, celo teizmom in ateizmom.

Že zelo zgodaj se je navdušil za Schellingovo filozofijo in z njo končal svoj študij filozofije leta 1910 in leto pozneje tudi študij teologije. Naslov filozofske disertacije se glasi »Die religionsgeschichtliche Konstruktion in Schellings positiver Philosophie, ihre Voraussetzungen und Prinzipien« (»Religioznogodovinska konstrukcija v Schellingovi pozitivni filozofiji, njene predpostavke in načela«), teološka disertacija pa »Mystik und Schuldbewußtsein in Schellings philosophischer Entwicklung« (»Mistika in zavest o krivdi v Schellingovem filozofskem razvoju«).

Iz filozofije in teologije se je tudi habilitiral, najprej iz teologije (1916) na univerzi Halleju, in bil med drugim privatni docent (1919–1924) za teologijo na univerzi v Berlinu, izredni profesor (1924–1925) za sistematsko teologijo na univerzi v Marburgu, redni profesor za znanost religije (1925–1929) na višji tehniški šoli v Dresdnu in hkrati redni honorarni profesor (1927–1929) za filozofijo religije ter filozofijo kulture na teološki fakulteti v Dresdnu, po smrti Maxa Schelerja (1928) pa redni profesor (1929–1933) za filozofijo in sociologijo na univerzi v Frankfurtu na Majni. Na tej univerzi sta njegova predavanja poslušala tudi Theodor W. Adorno in Max Horkheimer, ki sta kot marksista, in sicer svetovnonazorsko deklarirana ateista, pod Tillichovim očitnim vplivom skušala ohranjati vsebino teološkega mišljenja celo do te mere, da njuna misel v zelo mnogih vidikih danes velja za nekakšno *negativno teologijo*.

Kot Tillich sam opozarja, je na njegovo pojmovanje odnosa med teologijo in filozofijo zelo vplival najprej Schelling s svojimi poznimi deli, z mistično-logičnim razumevanjem krščanstva. V tem smislu Tillich razume, da je Schelling podal krščansko eksistencialno filozofijo, prav tako je glede odrešenjske interpretacije zgodovine pri njem vidna povezava med teologijo in filozofijo. Noben drug idealist po Tillichu ni tako zelo *teonomen filozof* kakor Schelling, čeprav tudi on ni povsem dosegel enotnosti med teologijo in filozofijo. Ta enotnost pa je bila Tillichov problem, ki ga je že zelo zgodaj začutil celo kot svojo življenjsko nalogo, ki da jo mora razrešiti, enotnost, ki je hkrati pomenila še izgradnjo povsem svojega mesta v zgodovini novejšje filozofije, ki skuša na novo razumevati odnos med religijo in filozofijo religije.

Njegova *filozofija religije* je zato povsem na meji med teologijo in filozofijo, predvsem v smislu njune produktivne sinteze. V teoretsko oporo mu ni samo idealizem, ampak mnogo trajnejši spomin na trpljenje in strahote prve vojne ter njenega izkustva, brezna naše eksistence. V soočenju s temi dejstvi mu ni zadoščala estetizacija sveta, kamor se je zatekal precejšnji del filozofije življenja, ki je sicer nanj zelo vplivala. Osebnostno je čutil, da se mora odzvati bistveno drugače kot njegovi kolegi, ki so se izogibali neposrednemu soočenju s povsem konkretnimi druž-

benozgodovinskimi problemi. Razviti je bilo treba novo, konkretno govorico, ki kot sinteza filozofske in teološke refleksije povzema trpljenje zemlje, njen obup, strah, grozo, toda tudi upanje kot nekaj povsem človeškega, glede na celotno stvarnost in danost presežnega. Vendar presežnega v pomenu, ko to stvarnosti človeku ne odtuja, nasprotno: gre za takšno pojmovanje presežnega, ki pomeni prisvajanje stvarnosti v pristnem in neodtujenem smislu.

Hkrati s tem se Tillich sprašuje, kakšno mesto ima pojem *svetega* v povsem profanih razmerah, in opozarja, da je problematiko svetega treba ponovno tematizirati, tudi kot osrednjo kategorijo filozofije kulture. Iz njegovih obširnih razglabljanj izhaja, da je sveto temelj za religijo, vendar se glasno sprašuje, kje v tem svetu je sploh mesto za *sveto* in *božje* in od kod naj človek jemlje *pogum* za bivanje v soočenju s strahom in grozo, ki ga vsepovsod obkrožata. V svojih razmišljanjih o absolutnem malo pred smrtjo leta 1965 je izrazil:

V svojem srečanju s stvarnostjo se človek srečuje tudi s svetim. Toda po svojem bistvu to ni neko srečanje, ki bi bilo *poleg* drugih, temveč srečanje *v* drugih. Je izkušnja absolutnega-samega. Šele ko nam ta točka postane jasna, lahko govorimo o posebnem srečanju s svetim, namreč z religijo v tradicionalnem smislu besede. (Tillich 1969, 113)

Po njegovem je sodoben človek izgubil odgovor na vprašanje, od kod prihaja, kam gre, kaj počne in kaj naj naredi sam seboj v svojem življenju. Obuditi je treba globino vseh teh vprašanj in glede sredstev skuša Tillich posredovati svoje samostojne odgovore. Tu mu je razen Schellinga v znatno teoretsko oporo še Kierkegaard, ki je Schellingove nastavke eksistencialistično zastavljenega mišljenja poglobil in radikaliziral s svojim pojmovanjem strahu ter obupa. Šele zdaj je po Tillichovi presoji razbit zaprt sistem idealistične filozofije bivanja in utemeljeno stvarno eksistencialno razmišljanje. Eksistencialno srečanje s stvarnostjo pomeni predvsem to, da človek najprej biva v povsem dejanskih razmerah, tukaj na zemlji, ne na nebu, v pogojih, ki so vedno posredovani tako socialno kot zgodovinsko. Schelling je zelo dobro uvidel,

da človekovo bivanje ne poteka najprej v soglasju s kakim idealnim bistvom, ampak celo v nasprotju z njim.

Ravno Marx je pripeljal Tillicha do uvida, da so nasprotja in protislovja, v katerih človek živi, povsem zemeljske, konkretne in ne nadzemeljske, onstranske narave; vsebina človekovega eksistencialnega strahu, groze, obupa to povsem potrjuje. S takim razumevanjem se zdaj Tillich znajde še v bližini marksizma in socializma; to soočenje je vplivalo na sooblikovanje njegovih znanih nazorov o utopiji. Tu je izpostavil predvsem antropološko plat utopije, ki jo je povezoval z osrednjim problemom religiozno pojmovanega socializma.

Duh utopije (izraz Ernsta Blocha) je moč, ki spreminja stvarnost. Je gibalno vseh velikih zgodovinskih gibanj; je napetost, ki ljudi požene čez vsakršno pomirjenost in varnost v novo negotovost in nemir. Utopija je moč novega.

V tem vidi Tillich izhodišče za presojo utopičnih gibanj v zgodovini, kajti utopija pomeni preseganje vsega danega, prostorsko-časovne stvarnosti, »pričakovanje kraljestva, ki bo drugačno, pa četudi ne v smislu religioznega pričakovanja, povsem drugačno bo«.

Toda oba elementa sodita skupaj in ni ju mogoče iztrgati enega iz drugega. Utopije ne moremo prenesti kar v onstranstvo, ne da se je kar oblikovati v nekaj čudovitega in odtrgati od svetne oblike. (Tillich [1972] 1959–75, 13:173)

Ko je med prvo svetovno vojno (1914–1918) kot vojaški duhovnik prostovoljno odšel na zahodno fronto, je po vihri, ki jo je doživel pri Verdunu, prišel do spoznanja, da je bil to konec in zlom idealizma, predvsem njegove zagledanosti v nekakšno zunajsvetno in nadčasovno bistvo. Na njegovo mesto stopajo v tem stoletju predvsem in najprej vprašanje obstoja ter z njim povezani problemi strahu in obupa, namesto zavesti in prepričanja v nenehni napredek pa občutek stalne krize. In kot ponovno poudarja v svojem predavanju iz leta 1954 ob 100.

obletnici Schellingove smrti z naslovom *Schelling in začetki eksistencialističnega protesta*, je že Schelling proti koncu svojega življenja predvidel problem našega časa, namreč »problem človeške *eksistence* v svetu, v katerem je *človeška* eksistenca skrajno ogrožena«. Toda iz Schellingove pesimistične ugotovitve skuša Tillich posredovati kaj optimističnega, presežnostnega, saj iz te ozaveščene ogroženosti izhaja tudi »pogum, ki pravi biti, ja« (Tillich [1961] 1959–75, 4:144).

Domala na prav vsakem področju mu je usoda namenila, da je stal med dvema bivanjskima možnostma, ne da bi kadar koli povsem sprejel samo eno ali drugo in tudi ne da bi se odločil dokončno samo za eno. Kakor je bilo to dobro za mišljenje, pa nikakor ni pomenilo lahkotnega in ugodnega življenja. Živeti in biti na meji je zanj pomenilo določen izziv, s katerim se je soočal z ogromno mero odgovornosti, ki se je kazala tudi v tem, da je razvil nekakšno samosvojo paradigmo posredovanja med sicer navidezno povsem izključujočimi se stališči, še posebej, ko je šlo za tradicionalno nasprotje in celo znano medsebojno izključevanje religije ter filozofije.

Kljub temu je njegova odločitev povsem konkretna in docela načelne narave takrat, ko gre za najneposrednejša soočenja z zgodovinsko realnostjo. Tillich, poznan tudi kot *luteran na meji*, ni delal kompromisov; njegova biografija to z vsem potrjuje.

Njegovo načelno naravnost v marsičem pomeni zavestna odločitev za resnico in človeka. Kakor ga po eni strani usmerja *eros*, ljubezen do resnice, ga po drugi še *agape*, ljubezen do človeka, v mnogo širšem pomenu kot samo v krščanskem. Že od vsega začetka ni bilo niti malo dvoma, da je njegova dejavnost namenjena teoriji in to tako na filozofskem kot na religioznem področju. Kljub temu je zelo zgodaj uvidel, da resnica na religioznem področju pomeni nekaj drugega kot na filozofskem. Kajti v »religiozni resnici gre neposredno za lastno bit in nebit«. »Religiozna resnica je eksistencialna resnica, in kolikor je to, ne more biti ločena od prakse. Religiozno resnico se *dela* – kakor Janezov evangelij.« (Tillich [1962a] 1959–75, 12:23)

Dogodki, povezani z dogajanjem prve svetovne vojne in po njej nastale revolucije, pa so izzvali težek konflikt med teorijo in prakso, pred-

vsem v tem smislu, ker se Tillich od zdaj naprej ni mogel izogniti politizaciji, ki ga je angažirala in še posebej pritegnila v smislu utemeljevanja njegovega pojmovanja socializma kot izrazito religioznega socializma. Miselni svet religioznega socializma je vključeval njegove nazore o odnosu med religijo in kulturo, svetim in profanim, heteronomijo in avtonomijo celo do te mere, ko je povedal, da je to »kristalizacijska točka mojega celotnega mišljenja« (Tillich [1962a] 1959–75, 12:48), ki je hkrati tudi nova oblika *teonomije*.

Za izhod iz krize, v kateri se je znašel predvsem zahodni svet, je bilo po njegovem tradicionalni odnos med teorijo in prakso nujno razumeti drugače kot v preteklosti, saj ne posega samo na področje politike, ampak v vse pore družbenega življenja, tudi na področje izobraževanja. Po nemški in ruski revoluciji se je s svojo teologijo kulture že leta 1919 najprej glasno spraševal o odnosu cerkve do socializma in pri tem vedno bolj poglobljal svojo nagnjenost do socialistične ideje. Pozneje je njegova praktična angažiranost odmevala celo znotraj univerzitetnega študija. Vedno bolj je namreč prihajal do izraza razcep med idealom in stvarnostjo, ki mu nemški univerzitetni izobraževalni sistem po prvi svetovni vojni ni bil kos. Kljub temu, da so humanistične fakultete izhajale iz filozofije, ki je s sredstvi *logosa* skušala odgovarjati na vprašanja človekovega bivanja, omenjeni filozofski pristop po njegovi ugotovitvi ni več mogel biti dovolj ustvarjalen, ker je preveč zaobšel dejanske probleme in dejstva sveta ter družbenih razmer v njem. V tem smislu je Tillich filozofiji 19. stoletja moral očitati, da je neustvarjalna, ko gre za najbolj temeljna vprašanja novejši dobe. Vendar je zelo odklanjal vse tiste pristope, ki so s političnimi sredstvi in v imenu politizacije sveta odstranjevali ali celo žrtvovali teorijo praksi. Tako za teorijo kot za prakso samo je bilo to zelo slabo. V tej zvezi je Tillich zapisal tole skrajše preroško izjavo: »Meja med teorijo in prakso je postala borišče, na katerem se bo odločala usoda prihodnje univerze in s tem humanistične izobrazbe kulturnih dežel.« (Tillich [1962a] 1959–75, 12:25)

Najbolj sta na Tillichovo držo vplivali filozofija in teologija, dobesedno jo je opisal kot *na meji med teologijo in filozofijo*. To je obenem tista njegova temeljna življenjska dejavnost, ki omogoča vpogled v njegovo

življenje, razumevanje njegovih zelo usodnih odločitev, tudi takrat, ko se je navdušil za socializem in se je zato moral pred nacizmom leta 1934 celo umakniti v Ameriko, da je sploh preživel.

Leta 1932 je namreč dokončal knjigo z naslovom *Die sozialistische Entscheidung (Socialistična odločitev)*, vendar so nacisti njeno izdajo preprečili. Tillich se ni bal ostro nastopiti proti vsem tistim, ki so rasno teorijo povezovali s svetopisemskim naukom o stvarjenju. Zato je protestantizem svaril:

Odkrita ali skrivna povezava protestantske cerkve z nacionalsocialistično stranko, da bi zatrla socializem in premagali katolicizem, mora spričo današnjega porasta cerkvene moči voditi k bodočemu razkroju nemškega protestantizma. (Tillich [1972] 1959–75, 13:178–79)

Kajti: »Protestantizem, ki je odprt do nacionalsocializma in ki zavže socializem, je na tem, da ponovno izda svojo nalogo v svetu.« (Tillich [1972] 1959–75, 13:177) Zato odločno zahteva:

Protestantizem mora potrditi svoj preroško-krščanski značaj tako, da poganstvu kljukastega križa zoperstavi krščanstvo križa. Izpričati mora, da so v kljukastem križu narod, rasa, kri, oblast v svoji svetosti poteptani in postavljeni pred sodbo. (Tillich [1972] 1959–75, 13:178)

Bil je prvi nejudovski univerzitetni profesor, ki so ga odstavili z univerze, saj se je zelo očitno zavzemal za pravice študentov judovskega porekla in pri tem ostro ter javno nasprotoval izgreedom nacistično usmerjenih študentov. Od svoje emigracije naprej, za katero se je odločil tudi po nasvetu Maxa Horkheimerja, ki je že predvidel vse nevarnosti in posledice vedno bolj bližajočega se nacizma, je deloval po različnih ameriških univerzah. Po vojni je prihajal občasno predavat v Nemčijo, kamor se s svojo družino za stalno ni več vrnil.

Ko skušamo razumeti njegovo držo, takoj vidimo, kako očiten je vpliv teologije na njegovo dožemanje sveta. Tillich še posebej opozarja na svojo nagnjenost k *Svetemu pismu*, najprej k Stari zavezi, namreč

k duhu preroške kritike in z njo povezanim pričakovanjem. Vse to je usodno vplivalo na njegovo življenje in ga bistveno zaznamovalo, ko je celo sam protestantizem razumel kot preroško sodbo in zapisal:

Kajti protestantizem je nekaj več kot zgolj oslABLJENA oblika katolicizma le tedaj, kadar v sebi ohrani živost protesta proti vsaki svoji uresničitvi. Ta protest ni racionalna kritika, temveč preroška sodba. Ni avtonomen, temveč teonomen, tudi tedaj, kot je to pogosto v preroškem boju, kadar se pojavlja v zelo racionalnih in zelo humanističnih oblikah. S teonomno, preroško besedo presežemo nasprotje med avtonomijo in heteronomijo. Toda če protest in preroška kritika v vsakem trenutku živita v protestantizmu, se postavi vprašanje: kako se lahko protestantizem sploh udejanji? Njegovo udejanjenje v bogočastju, pridigi in poučevanju predpostavlja takšne oblike, ki jih je mogoče izraziti. Cerkevna delujočnost osebnega, religioznega življenja, da, prav sama preroška beseda predpostavljata zakramentalno osnovo, polnost, ki ji daje življenje. In to ne more bivati le na svoji lastni meji, temveč tudi v svoji sredini, v svoji polnosti. Kritično načelo, protestantski protest je nujno korektiven, toda ne konstitutiven [...] Protestantizem mora biti nenehno vpet med zakramentalnim ter preroškim, konstitutivnim in korektivnim elementom. Če se vez med temi elementi poruši, se njen prvi del spremeni v heteronomnega in demonskega, njen drugi del pa v praznega in dvomljivega. Njihovo enotnost kot simbol in realnost vidim v novozavezni podobi Jezusa na križu vse dotlej, dokler je v tem človekova najvišja religiozna možnost tako postavljena kot tudi presežena. (Tillich [1962a] 1959–75, 12:28–29)

Glede Nove zaveze o njem mnogo pove misel, ki jo je podal leta 1911, namreč »kako naj bi razumeli krščanski nauk, če bi bilo zgodovinsko verjetno, da Jezus kot zgodovinska oseba ni obstajal«.

Nasproti kompromisom, s katerimi sem se že tedaj soočal in ki jih sedaj Emil Brunner ponovno spravlja v skušnjava, še danes vztrajam pri radikalizmu tega vprašanja. Osnova krščanske vere ni zgodovinski Jezus, temveč svetopisemska podoba Jezusa. Ne iz dneva v dan spreminjajoči se umetnostni produkt zgodovinske tehnike, temveč prav iz realnega člove-

kovega izkustva izvirajoča realna podoba cerkvenega verovanja je kriterij človekovega mišljenja in delovanja. (Tillich [1962a] 1959–75, 12:33)

Vedno pa je želel biti filozof in predvsem ostati filozof tudi znotraj teologije, skratka, kot teolog razmišljati filozofsko, kar tudi z vsem dokazuje njegova mišljenjska struktura. Zato je vsekakor zanimiv vpogled v to njegovo držo *na meji med teologijo in filozofijo*, ki je določala nastanek njegove v mnogih detajlih zelo natančno izdelane *filozofije religije* in kar pomeni poskus v filozofiji ohranяти teologijo, toda hkrati biti tudi filozof, ki razmišlja teološko.

Zaveda se, da filozofije religije ne določa samo religiozna stvarnost, ampak filozofski pojmi sami. Te ob precejšnjem vplivu novokantovstva, filozofije življenja in fenomenologije sooči še s stvarnostjo samo, namreč z doživetjem ne samo ruske, ampak še mnogo bolj nemške revolucije leta 1918. Zdaj sledi »obrat k sociološko utemeljeni in politično naravnani filozofiji zgodovine« (Tillich [1962a] 1959–75, 12:35). Tako je podal filozofijo zgodovine, ki je stopila v novejšo filozofsko tradicijo kot *zgodovina filozofije religioznega socializma*. Pri tem si je zelo prizadeval dati ustrezno in legitimno mesto teologiji glede na celoto našega spoznavanja, predvsem pa dati priznanje »teonomnemu značaju spoznanja samega«, kar po njegovem pomeni priznati »zakoreninjenost mišljenja v brezpogojnem kot temelju in breznu smisla«.

Teologija izrecno naredi za svoj predmet tisto, kar je neizrekljiv predpogoj vsega spoznanja. Tako se medsebojno objamejo teologija in filozofija, religija in spoznanje, in ravno to, se mi zdi, gledano z meje, je njun resnični odnos. (Tillich [1962a] 1959–75, 12:36)

Odnos med filozofijo in teologijo je hkrati odnos med filozofijo, religijo in teologijo; v tem zapovrstju si tudi velja najprej ogledati njegovo pojmovanje odnosa med filozofijo in religijo ter šele nato odnos med filozofijo in teologijo.

Kakor se da razbrati iz njegove življenjske poti, je v tem stoletju opazoval odisejado iskanja nečesa absolutnega, ki ga ljudje po njego-

vem tako zelo potrebujemo. Iz njegovih sklepnih razmišljanj o svetem beremo:

V prvi polovici našega stoletja je bilo hrepenenje po absolutnem med evropsko mladino tako močno, da so sledili vsakomur, ki jim je obljubljal neko absolutno, pa četudi je bilo demonsko. Toda ko se zgodi, da človek ne more živeti brez nečesa, kar lahko jemlje brezpogojno resno, kakor koli naj ga že imenuje, tedaj bi si morali v naši liberalno-humanistični kulturi prizadevati za takim absolutnim, seveda brez fanatizma in obupa, ki sta podžigala dejanja tedanje mladine v Evropi in končno privedla do grozovitega razdejanja celotnega kontinenta. To bi morali storiti, dokler še ni prepozno, in pri tem bi morali teoretično razumevanje povezati s praktičnim delovanjem. Zavedati bi se morali, da v našem lastnem življenju potrebujemo neki smisel, mnogo bolj in drugačnega, kakršnega imamo danes. (Tillich 1969, 128)

Zato je čutil potrebo spregovoriti in podrobneje raziskati teonomno naravo našega dojemanja in spoznavanja.

Vse to je povezoval z globino iskanja tega, kar človek je in kar ljudje smo, iskanja, ki ga je utemeljeval tudi z bitjo samo, najprej z vprašanjem po biti sami. To po njegovem vključuje kaj presežnostnega metafizičnega, pomeni iskanje svetega, absolutnega in tragični dogodki tega stoletja so mu pritrjevali že v tem smislu, da ljudje brez nečesa metafizičnega pač ne moremo živeti. Takšno presežnostno naravnost mišljenja je imenoval teonomno in z vsem dokazoval njeno stvarno bivanjsko razsežnost, prizemljeno, tostransko.

S temi svojimi razmišljanji še danes učinkuje prepričljivo, saj človek brez svetega ne more živeti. Zgodba o svetem in absolutnem – ne glede na to, kako jo ljudje materializiramo oziroma s čim jo istovetimo – pa je najprej samo zgodba o nas samih in o ničemer zunajsvetnem, onstranskem. Kot izrecno trdi:

Ne svetost sama po sebi, temveč prav tisto, kar reprezentativno kaže na sveto, brezpogojno, ki je in obenem ni v vseh stvareh, je smisel bogo-

častnega delovanja, pa tudi smisel zakramentov. (Tillich [1962a] 1959–75, 12:44)

Zato svetost ne dopušča malikovanja in z vsem velja tukaj najprej upoštevati starozavezno svarilo *Ne delaj si rezane podobe* (2 Mz 20,4). Tillichova teonomno naravnana misel odkriva svetost te že zdavnaj izrečene modrosti.

Filozofski pristop isto kot *logos o biti* in bit znotraj teologije prejme le specifičnejšo oznako, namreč da je to, kar je in ostaja *brezpogojno*. Tillich natančno opiše:

Pojem »brezpogojen« oziroma »brezpogojno« je abstrakcija tistega, kar je izraženo v mnogih svetopisemskih besedah ali v véliki religiozni literaturi. Brezpogojno je kvaliteta, nikakršno bitje. Označuje to, kar se nas tiče nazadnje in zato brezpogojno, pa naj to poimenujemo »Bog« ali »bit po sebi« ali »resnica po sebi« ali kakršno koli že ime mu damo. Popolnoma zmotno bi bilo, če bi brezpogojno razumeli kot bitje, o čigar eksistenci bi se lahko prerekali. Kdor govori o eksistenci brezpogojnega, je popolnoma napačno razumel smisel pojma. Brezpogojno je kvaliteta, ki jo izkusimo v srečanju s stvarnostjo, na primer značaj brezpogojnosti glasu vesti, tako logične kot tudi npravne. (Tillich [1963] 1959–75, 6:9)

Tako Tillichova filozofska teologija kot filozofija religije sprašujeta (Tillich [1978] 1959–75, 5:133) o brezpogojnem v smislu kvalitete in ne bitja.

Sama filozofija religije vključuje dvojno vprašanje, in sicer vprašanje po *bistvu* in *resnici* religije; pristop k prvemu vprašanju je bolj empirične narave, k drugemu spekulativne. Tillich ostaja ves čas dosleden, ko gre za razumevanje bistva religije, ki je po njegovem »*usmerjenost k brezpogojnemu*« (Tillich [1959] 1959–75, 1:320) oziroma »*usmerjenost duha k brezpogojnemu smislu*« (Tillich [1959] 1959–75, 1:329). Takšno pojmovanje religije, ki ga je podal že leta 1925 v članku z naslovom *Filozofija religije*, se pojavlja v poznejših, še tako različnih kontekstih. Celo trideset let pozneje v *Sistematski teologiji* poudarja, da je bila krščanska

misel v vseh časih naravnana na to, kar se nas brezpogojno tiče. Sámo vprašanje o resnici religije je že vključeno v odgovor na vprašanje po bistvu religije, zato »vprašanje po bistvu in vprašanje po resnici religije sovpadata« (Tillich [1959] 1959–75, 1:328). Zdaj je dobil Tillich še podlago za razumevanje vere, ki je po njegovem »v vseh funkcijah duha delujoči obrat k brezpogojnemu« (Tillich [1959] 1959–75, 1:331).

Vendar to, kar je brezpogojno, ne more nikdar biti »predmet, temveč le *simbol*, v katerem vidimo in hočemo imeti brezpogojno«. »Vera je usmerjenost k brezpogojnemu s pomočjo simbolov, ki izhajajo iz pogojnega. Torej ima vsako dejanje vere dvojen pomen: usmerjen je neposredno na objekt svetega. Vendar s tem ne misli objekta, temveč brezpogojno, ki je simbolno izraženo v objektu. Vera presega neposrednost vsake stvari in je usmerjenost k temelju in breztemelnosti, na kateri vsaka stvar sloni.« (Tillich [1959] 1959–75, 1:332) Vera torej vedno gradi na simbolnem dojetanju, v katerem sploh ne gre več za to, kaj je in kar ni resnično kot objekt, ampak, in zdaj Tillich izrecno svari, samo »za obrat k brezpogojnemu« (Tillich [1959] 1959–75, 1:331).

Ontologija in antropologija politike

Tillichove nazore je nujno predstaviti tudi v kontekstu njegove politične filozofije oziroma antropologije politike, ki je kar najbolj vpeto v celoto njegove misli, še posebej na ravni ontologija – antropologija – etika. Naj tu poudarim, da so meje med etizacijo in politizacijo sveta pri njem zelo krhke, kot deklarirani mislec *na meji* je to tudi zavestno do kraja počel.

Kaj pomeni politika za nekoga, ki je sicer teoretik, vendar na vsakem koraku soočen z demoničnim vplivom politizacije, ki je grozljivo zaznamovala 20. stoletje? To stoletje je bilo zasvojeno s politiko in še dolgo bomo razpravljali o tem, če je nujni konec obdobja, ki se imenuje *moderna*, politizacija, utemeljena s konceptom uma, ki se izteče v nekaj ne-umnega in proti-umnega. Obdobje pač, ki je mislilo napredek bolj s politiko kot ta naš zdajšnji trenutek, ki v nekaterih zelo pomemb-

nih vidikih napredka bolj izpostavlja kulturo in etiko. Odkar je na svetu politika, vemo, da je pač taka, da se na njenem področju nikdar nič ne nadgrajuje, ampak sesuva, kulturi in etiki seveda pripada nekaj večnostnega in trajnega. In očitno se nam je tega zahotelo na začetku novega tisočletja.

Tillich v svoji že omenjeni avtobiografiji z naslovom *Na meji*, ki je izšla v nemščini leta 1962 in kjer svoje bivanje opisuje kot vedno in z vsem *na meji*, tudi med teorijo in prakso, pojasnjuje, da so ga šele dogodki proti koncu prve svetovne vojne, ko je prišlo do revolucije, resno soočili s politiko. Tako kot večina nemških intelektualcev je bil Tillich pred vojno povsem ravnodušen do politike, tudi sicer navzoč občutek socialne krivde se pri njem ni razvil oziroma »konkretiziral v politični volji« (Tillich [1962a] 1959–75, 12:23). Soočenje z grozotami vojne in zmagovito revolucijo je zelo načelo odnos med teorijo in prakso, kar po njegovem ni moglo ostati brez posledic za ustroj in delovanje univerze, zato je svaril:

Meja med teorijo in prakso je postala prizorišče boja, kjer se bo odločala usoda prihodnjih univerz in s tem humanistična omika kulturnih dežel. (Tillich [1962a] 1959–75, 12:25)

Vsekakor ne bo dobrodošla preveč spolitizirana univerza, kajti kot opozarja Tillich, iz tega dejstva izhaja, da je potem teorija podrejena politiki, celo žrtvovana. Vemo, da je še nedavno deklarirano načelo enotnosti med teorijo in prakso teorijo povsem odrinilo, celo do te mere, da je prešla v taktiko, in to je konec teorije.

Tillich se zaveda, da so posledice konkretnih zgodovinskih dejstev daljnosežne in za njegovo osebno teoretsko delo usodne. Oba prispevka, tako *Na meji* kot *Avtobiografska premišljevanja*, opozarjata, da je politično dogajanje takratne dobe povsem zaznamovalo njegovo bivanje in da so vprašanja, povezana s politiko, pomenila biti ali ne biti, življenje ali smrt. To dejstvo je zelo pomembno, kajti če je vodilni motiv glede politične misli preživetje oziroma sploh možnost izogniti se nasilni smrti, potem od generacije ljudi, ki so to morali izkusiti v svojem

življenju, vsekakor ne moremo pričakovati, da bodo s kakšno filozofijo lepe duše in klasicističnimi ideali skušali ostajati samó na ravni etike. Ne nazadnje gre tudi pri etiki za resnico, ki prehaja v delovanje, kajti »visoko vprašanje« vse etike, ta znani *kaj storiti*, opozarja, da etična resnica ni samo teoretična, ampak v marsičem mnogo bolj praktična.

Toda Tillichovo odločno sporočilo je: etika ni nikdar eno s politično filozofijo. Vendar pa hkrati po Tillichu ni jasne in prepoznavne meje med etizacijo in politizacijo in je tudi ne more biti. Zelo privlači njegov čut za teorijo, ki je navdušil mnoge njegove slušatelje in najbližje sodelavce, čut, ki se je izoblikoval in potrjeval v soočenju s konkretnostjo in ki trajno pušča opozorilo, da je treba znati – tudi – politično misliti, toliko bolj če nisi poklicni politik, kajti nujno je prepoznati zlo, nesvobodo, krivico, pokazati nanje in jih obsoditi. Njegova politična filozofija – če je ta izraz vsaj posredno dopusten – ni neposreden kažipot za politično delovanje, zelo daleč od tega. V bistvu imamo pred seboj filozofijo zgodovine kot ontologijo in antropologijo politike, ki je nastajala kot teoretski odziv na najbolj neposredno zgodovinsko dogajanje; Tillich ni imel te sreče, da bi bil zraven kakšnega ministra kot njegov dobro plačani svetovalc, ki seveda vidi politiko drugače kot ta, ki ga kaj političnega lahko vsak trenutek zakolje.

Mnogi marksistični filozofi so nekoč imeli to izjemno prednost, da so o politiki razpravljali s pozicije močnejšega, tj. dežurne oblasti, in korakali z močnejšimi bataljoni – tajna policija in vojska –, bili so posredno sami del oblasti, ki je po letu 1989 doživela, kar je doživela, in marsikdo od teh danes noče več biti marksist. Marksizem je samo še neprijetno breme, kajti Marx za mnoge že dolgo ni več protiutež kakeму Nietzscheju. Tillich je kot religiozni socialist v Marxu še videl alternativo, celo nekaj mesijanskega, in vez med luteranstvom in socializmom je dojemal predvsem kot *problem utopije*. Več kot pol stoletja po njegovi smrti je od tega ostala domala samo mora preteklosti, ki se je niti ne spominjamo radi. V nečem so Tillichova razmišljanja še danes zgovorna in aktualna – vendar ne v novinarskem smislu, za vselejšnjost gre –, namreč, kako je z obratom nazaj, k nečemu preteklemu. Če smo po letu 1989 priče oživljanja nečesa tradicionalnega, potem nam Tillich

s svojimi nazori o politični romantiki še vedno lahko nekaj pove, boljše svari, namreč da je takšna pravičnost – obešena na nekaj preteklega – zelo vprašljiva.

Kaj je politika? Kakor izhaja iz zelo obsežnega Tillichovega življenjskega prispevka, raziskuje najprej povsem človeške temelje oziroma razloge za politiko oziroma politično delovanje, kajti kot sam poudarja, »problem religioznega socializma je: nauk o človeku«, zato »politik, ki ne ve, 'kaj je v človeku', ne more biti uspešen« (Tillich [1962a] 1959–75, 12:47).

Eden od takšnih tekstov, ki razmišlja v tej smeri, čeprav seveda nikakor ne edini, je drugi zvezek njegovih zbranih del z naslovom *Krščanstvo in socialno oblikovanje*, kjer so zbrani teksti na temo odnosa med krščanstvom in socializmom oziroma o religioznem socializmu od leta 1919 vse tja do leta 1933. Iz pojasnila v predgovoru iz leta 1961 po Tillichu izhaja, da je nadgradnja teh nazorov v spisih o etiki, ki so bili objavljeni že po Tillichovi smrti v tretjem zvezku zbranih del v času po njegovi prisilni emigraciji, se pravi v Ameriki. Vendar Tillich zelo odločno in načelno oporeka kakšni radikalni spremembi ali celo opustitvi nazorov pred letom 1933 pozneje, v *Obljubljeni deželi*. Po njegovi kritični samopresoji gre za identična »filozofska in teološka načela«, ki so odločilna za njegovo »socialno-etično in filozofsko-zgodovinsko mišljenje«, načela, ki so tudi vplivala na njegove »konkretno-politične odločitve«. (Tillich [1962b] 1959–75, 2:11) Vsekakor zelo pomembno pojasnilo, iz katerega izhaja, kako je tudi pri njegovi politični odločitvi šlo za povsem načelne razloge, ki so trajne narave.

Še enkrat: v čem korenini politika in kaj so temelji političnega mišljenja po Tillichu? Kaj je sploh to– misliti politično? Tega vprašanja se Tillich loteva z analizo »človekove biti in politične zavesti« (Tillich [1962b] 1959–75, 2:224). Zato odločna trditev: »Korenine političnega mišljenja je treba poiskati v sami človekovi biti.« (Tillich [1962b] 1959–75, 2:225) Skratka, nič na političnem področju ni in ne more biti razumljivo brez dojetja človeka, kajti ravno od te antropološke dimenzije je odvisno ozadje političnega delovanja. Kot da bi bila pred nami antropologija in ontologija politike hkrati in njeno politična fi-

lozofija je ves čas na meji prehajanja od ontologije do filozofije zgodovine ter obratno. Ta pristop skuša širše zastaviti pojav politizacije kot v njegovi mladosti dva zelo popularna koncepta, marksistični ekonomizem in razne psihoanalitične teorije. Kot da bi pri tem Tillich skušal ubrati nekakšno tretjo pot, dobesedno antropologijo politike.

Človek je po svojem ustroju bitje narave in duha, nikakor ni eno z naravo; tej stoji nasproti kot bitje z zavestjo, ki vse naravno reflektira in lahko transcendirata, zato je »človek bit, ki je v sebi podvojen do ozaveščene biti«. »Naravi takšna dvojnost manjka. Človek torej ni – kar leži v teh mislih – bitje, ki bi bilo sestavljeno iz dveh samostojnih delov, namreč iz narave in duha, ali iz telesa in duše, temveč je *ena* sama bit; toda v sebi, v svoji enotnosti podvojena.« (Tillich [1962b] 1959–75, 2:226) Iz te ontologije človeka izhajajo po Tillichu zelo pomembni vidiki za preučevanje političnega mišljenja, kajti preprečujejo, da bi politično mišljenje izvajali neposredno in najprej iz religioznazorskih temeljev.

Politično mišljenje po Tillichu korenini »hkrati v biti in zavesti, natančneje v neločljivi enotnosti obeh«.

Zato je nemogoče razumeti sistem političnega mišljenja, ne da bi raziskali človeško-družbeno bit, v kateri korenini, skratka v prepletanju potreb in interesov, med pritiski in interesi, ki tvorijo človeško družbo. (Tillich [1962b] 1959–75, 2:226)

Pri tem Tillich kar najstrožje medsebojno posreduje pojma bit in zavest, kajti po njegovem zavest ni nekakšen stranski produkt ob biti, dodatek, zavest je v najdobesednejšem pomenu ozaveščena bit. Nasploh po njegovem velja, da sta družbena in človekova bit v vsakem svojem delu, vse tja do najbolj prvobitnih nagonских reakcij, oblikovana z zavestjo. Tillich tukaj spregovori celo o pojmu »pravilne« in »napačne« zavesti, ni enega brez drugega, in:

Pravilna zavest izhaja iz biti in je hkrati bit določujoča zavest. Enega brez drugega ni. Človek je enotnost v podvojenosti in iz te enotnosti ra-

sejo korenine obojega, tega iz česar izhaja vse politično mišljenje. (Tillich [1962b] 1959–75, 2:227)

Po tej plati vidimo, da gre Tillichovi politični filozofiji za konkretno filozofijo, ki sicer prehaja v delovanje, vendar z etičnimi sredstvi.

Naredite mi to deželo spet ...

Človek se že ob rojstvu znajde v razmerah, ki si jih ne izbere sam, postavljen je vanje in zaradi tega sledi povsem človeško vprašanje, od kod, in ravno ta »od kod« kot vprašanje izvora je podlaga za vsak mit. »Tako v vsem mitu odzvanja zakon krožnega toka rojstva in smrti. Ves mit je mit o izvoru, je odgovor na vprašanje od kod in izraz tičanja v izvoru in v vezanosti na njegovo moč. – *Izvirno mitska zavest je temelj vsega konservativnega in romantičnega mišljenja v politiki.*« (Tillich [1962b] 1959–75, 2:227) Zato Tillich sam opozarja, da k razumevanju politike spada še del, kjer razmišlja »o politični romantiki« (Tillich [1962b] 1959–75, 2:224), in po njegovem tudi velja začeti s tem poglavjem, naslovljenim kot *Protestantizem in politična romantika*.

Sama politična romantika »je več kot zgodovinsko pogojena politična teorija«.

Politična romantika je temeljna politična drža, človeška možnost na sploh. Razlikujemo lahko med dvema temeljnima držama človeka, prva je utemeljena v njegovi danosti, druga v njegovi človečnosti. Prva je usmerjena na 'odkod', druga usmeritev na 'čemu'. (Tillich [1962b] 1959–75, 2:209)¹

Pri tem Tillich opozarja, da je samo »vprašanje 'čemu' vprašanje po zastavljenem cilju« (Tillich [1962b] 1959–75, 2:229). Svetost izvora in svetost zadanega cilja sta tesno prepleteni. Res je, da se svojemu izvoru ne moremo odtegniti, vračamo se k njemu, vendar se z močjo svoje

1 V kurziv postavil Tillich sam.

človeškosti hkrati od njega želimo odtrgati, oddaljiti in prekiniti z njegovo močjo.

Človeška zavest je seveda dovzetna za mit o izvoru, vprašanje *od kod* od *vekomaj* zelo določa življenjski stil ljudi. »Značilne za mit o izvoru so oblike družbe, v katerih prevladuje vezanost na *prostor*.« (Tillich [1962b] 1959–75, 2:210) Tillich našteje kar nekaj takih družbenih oblik, od najelementarnejše vezanosti na naravo, zemljo, na zaprt socialni prostor teh vladajočih do vezanosti na ekskluzivno socialno zaprto skupino, plemstvo, vojsko, celo na te, ki se zapirajo v svoj nacionalni prostor. Znotraj takih skupin celotno življenje poteka kot krožni tok, ki se vedno vrača nazaj k samemu sebi.

Politična romantika je poskus vrnitve k mitu o izvoru na njegovih lastnih ruševinah. To je poskus, da se s pozicije avtonomije ponovno pridobijo svete vezi, da se hkrati s 'sinom' spet pojavita oče in mati. Nosilne sile politične romantike so tiste družbene skupine, ki so bolj ali manj obtičale v mitu o izvoru ali se želijo (po delni vključitvi v racionalni sistem) vanj vrniti, torej kmetstvo in z njim povezano obrtništvo, plemstvo in vojaščina, določene skupine uradništva in duhovščine. Te sile niso odstranjene s tem, da so se v svoji neposredno nosilni sili zlomile. So tukaj, vendar jim je bila odvzeta moč, ki so jo nekdam preko mita o izvoru imele. To moč želijo ponovno vzpostaviti. Ne želijo ustvariti ničesar novega, temveč vrniti staremu, ki v njih biva, moč in svetost, ki ga je nekoč imelo: to je *konservativna oblika* politične romantike. (Tillich [1962b] 1959–75, 2:210–11)

S čim in kako prekiniti s tako cikličnostjo? Neprebojnost in zaprtost mita o izvoru je po Tillichu možno preseči, dobesedno transcendirati po dveh poteh, namreč po »*preroški* in po *humanistični*« (Tillich [1962b] 1959–75, 2:210). To, kar je preroško, zaustavlja danost biti. Ta večni »od kod« je možno prekiniti z močjo etike, kajti prerok vedno vsako danost preverja glede na etične razsežnosti. Moč izvorne biti je zaustavljena s svetostjo poskusa pravičnega oblikovanja bivajočega. Tillich opozarja:

Transcendenca ostaja, toda to je transcendenca tega *kam* in ne onega *od kod*. Mit ostaja, vendar je prelomljen z etosom. Šele v humanizmu, na tleh *avtonomije*, je mitično premagano. Človek se opira na samega sebe. (Tillich [1962b] 1959–75, 2:210)

Mnogo bolj kot da bi resnici sledil, zdaj človek resnico dela, na mesto gotovosti in trdnosti »materinstva« in »očetovstva« stopa stvarnost, ki jo je človek izoblikoval in ustvaril s svojimi institucijami. Je za kaj takega potrebna določena politična romantika, recimo progresivna romantika, določen *logos*, ki bi nas usmerjal takrat, ko gre za politično delovanje, po Tillichu k novemu? Nova bit pomeni usmerjenost k temu, kar poseblja kvaliteto in je zavestno izbrano. Tukaj pri Tillichu nastopa izraz *kairos* kot utelešenje nečesa pozitivnega v primerjavi z demonskim. Odločitev za politiko je po Tillichu, vsaj na podlagi njegove antropologije politike, zavestna odločitev in izbira za *kairos*.

Če se sprašujemo, kaj je duhovnika in filozofa pripeljalo do tega, da se je povsem zavestno odločil za religiozni socializem, potem iz že sklenjene biografije vidimo, da se je zaradi njegove mesijanske moči. Šlo mu je namreč za preroški smisel mesijanstva v podobi krščanstva in prenova tega na začetku 20. stoletja je po Tillichovem razumevanju pomenila odločen boj proti nihilizmu – od tod tudi poudarek na utopiji. Tillichov zavestni napor je usmerjenost v bivanje, ki ga prežema pozitivno upanje, ki naj premaguje odtujitvene procese, zato je ena izmed stalnic Tillichove misli *pogum za bivanje*.

Kairos

V letih po prvi svetovni vojni, ki je Tillicha trajno zaznamovala, saj je bil vojaški duhovnik in naravnost gledal trpljenje ter nesmiselno umiranje po bojiščih, je eden izmed izstopajočih, celo nosilnih pojmov njegove misli *kairos*, in sicer vse do njegove prisilne emigracije leta 1933. Njegova etizacija sveta, ki sta ji podrejeni tako politika kot v določenih kontekstih tudi religija sama, je zaznamovana s teologijo in fi-

lozofijo kairosa in to vsekakor ni samo dojemanje časa v tem najdobesednejšem pomenu besede *kairos*. Že v svojem prvem prispevku iz leta 1922 z naslovom *Kairos I* pove, da mu gre za

poziv k zgodovinsko ozaveščenemu mišljenju, k zgodovinski zavesti, katere korenine pronicajo v globino brezpogojnega, katerih pojme ustvarja praodnos človekovega duha in katerih etos je brezpogojna odgovornost za pričujoči časovni trenutek (Tillich [1963] 1959–75, 6:9).

Zato *kairos* pomeni zgodovinski, izbrani čas, prežet s smislom. Gre za človekovo odgovornost pred zgodovino. Tako je odgovornost razumljena kot izbira in odločanje že čisto v kierkegaardovskem smislu in hkrati pomeni tudi načelnost. Sama načelnost oziroma načelo je po Tillichu »kot moč zgodovinske biti, ki je pojmovno dojeta« (Tillich [1962b] 1959–75, 2:234).

Glede razumevanja pojma odločitve je Tillich skušal predvsem kot teoretik razglablјati o vprašanju, kakšne praktično dejavne naloge mora teorija razreševati, da bi skušala obvladovati nakopičeno zgodovinsko zlo oziroma demonsko, toda teorija ni razumljena kot kak mehanski kažipot. Tragični dogodki v času prve svetovne vojne in po njej so človeštvo pripeljali do krize, v kateri bivanje ni bilo več prežeto s smislom – od tod tudi izhaja vprašanje, kako sploh ohranjati optimizem, upanje, pogum za bivanje, ki je prežeto s strahom in tesnobo. Filozofija in teologija *kairosa* sta izpostavljeni dialektični presoji zgodovine, saj je šlo za upanje, prežeto z izjemno kvaliteto, ki je bila Tillichu takrat prepoznavna in transparentna. Za Tillicha, ki je z vsem ostal zavezan optimizmu in z njim povezanim pojmom – zelo določene – napredka v dvajsetem stoletju, *kairos* pomeni izrazito kvalitativno dojemanje časa v primerjavi s samo kvantitativno dojetim ali astronomskim časom. Ker je *kairos* povezan z odločitvijo in odgovornostjo, gre tukaj za odločanje ob pravem času, in v tem smislu Tillich tudi razume starogrški pomen besede *en kairo*.

Odločanje kot zgodovinsko odločanje, tj. kot odločitev za boljše in kvalitetnejše v primerjavi s starim in obstoječim, je seveda vpeto v do-

ločen univerzalizem, ki po Tillichovi presoji povleče za seboj še razumevanje absolutnega oziroma brezpogojno resničnega in kar sploh omogoča bit in smisel tega, kar imenuje *sveto*. Sklenjena eksplikacija pojma *kairos* se glasi:

Kairos pomeni »izpolnjeni čas«, konkreten zgodovinski trenutek in v preroškem smislu »časovno polnost«, ko tisto, kar je večno, prodre v čas. Kairos torej ni kakor koli izpolnjen trenutek, spremenljivi del časovnega poteka, temveč je čas, kolikor se v njem izpolni naravnost celota pomena, kolikor je usoda. Gledati na čas kot kairos pomeni obravnavati ga v smislu neizbežne odločitve, neizogibne odgovornosti, to je obravnavati ga v duhu preroštva. (Tillich [1962b] 1959–75, 2:33)

Posredno *kairos* vključuje zgodbo o času, ko linearnost kljubuje cikličnosti; večno vračanje enakega, ki ga pooseblja *kronos*, je soočeno z zgodovino, kjer pojem napredka, svobode in pravičnosti prevprašujeta kvaliteto bivajočega v njegovi tudi najsurevnejši naravni in zgodovinski danosti. Ne nazadnje gre za poskus ohranjanja večnosti in biti same pred grozo niča.

Ravno zaradi tega je zelo pogosta tema Tillichovih razmišljanj *po-gum za bivanje*, na katerega je zelo odločno apeliral, ko je zavračal vedno očitnejši pesimizem in celo nihilizem. V ozadju vseh teh, sicer povsem konkretnih vprašanj gre za pomembna filozofskozgodovinska vprašanja, namreč za *mesijanstvo*, ki ga po Tillichu omogoča monoteizem in šele z njim pride do pojava svetovne zgodovine ter do ideje univerzalne človečnosti. Tillich tudi natančno razloži, zakaj in kako.

Mesijanstvo – filozofija zgodovine –, čas in preroštvo

Pred nami je svojstvena zgodba o času in prostoru. Njun medsebojno protislovni odnos je po Tillichu izhodišče za razumevanje filozofije zgodovine. Izhodišče že zaradi tega, ker iz soočenja med prostorom in časom sploh prihaja do pojava filozofije zgodovine.

Tu gre namreč za čas, ki je izpolnjen s preroškim poslanstvom, ki ga je mogoče strniti v tri najbolj izstopajoče vidike. Prvič je »bog časa bog zgodovine«, drugič je »zgodovina v preroštvu univerzalna zgodovina« in tretjič – »preroški monoteizem je monoteizem pravičnosti in miru« (Tillich [1963] 1959–75, 6:145–46). Ker je politeizem religija prostora, »je nujno nepravičen«.

Neomejeno prizadevanje vsakega boga prostora izniči univerzalizem, ki je vsebovan v ideji pravičnosti. V tem in zgolj v tem je pomen preroškega monoteizma. (Tillich [1963] 1959–75, 6:146)

Pravičnost je namreč ena sama in zato Tillichova etika in njegova antropologija politike posredno dajeta podporo vsem tistim mislim, ki v sodobnem svetu globalizacije vztrajajo pri možnosti svetovne, tj. univerzalne etike, tako kot Hans Küng. (Küng 2002, 13)

Kaj so Tillichovi ugovori in zadržki proti politeizmu, ne toliko in izključno v religioznem, ampak bolj v občekulturnem smislu? Takrat, ko človekovo eksistenco obvladuje prostor, je to tragično bivanje in po Tillichu je tak svet olimpskih bogov, ki med seboj bijejo boj za prostor.

Ker pa je vsak prostor omejen, mora priti do navzkrižja med omejenim časom neke človeške skupnosti, celo človeštva kot celote, in neomejeno težnjo, ki nastane iz pobožanstvenja tega omejenega prostora. Bog ene dežele se bojuje z bogom druge dežele, saj je po svojem božjem značaju vsak bog imperialističen. Zaradi tega je medsebojno uničenje neizogibna usoda vseh moči prostora. (Tillich [1963] 1959–75, 6:142)

Tako umetnost in filozofija Grkov iščeta neko večno bit, onkraj vse tragike, ki se dogaja znotraj usodne krožne poti med nastajanjem in minevanjem. Zato je najvišji simbol grške filozofije za nespremenljivo bit kroglja, ki prikazuje prostor v njegovem najpopolnejšem vidiku. V novejši zgodovini je Tillich prepoznavał poveličevanje prostora v nacionalizmu; ta po svoji logiki poveličuje poganstvo in politeizem, ki seveda ne premore univerzalizma, vse ostaja vpeto v prepoveličan nominali-

zem, ki prehaja celo v kultno čaščenje. Povezovanje v skupnost na podlagi krvi in rase je povezovanje na podlagi izrazito prostorsko usmerjene pojmovnosti.

Razmerje časa in prostora skuša Tillich razložiti še z vidika ontologije, ki ji je bil kot filozof bil zelo naklonjen. Zato spregovori o *biti* in *dogajanju*. Če dojemamo bivajoče samo kot naravo, potem je pred nami, simbolno izraženo, krožno gibanje kot *večno vračanje enakega* in »v tem mišljenju ohranja prostor čas vpleten v sebi«.

Čas je seveda v njem in prostorskemu odvzema značaj simultane okamnelosti. Toda prostor ne dopušča, da bi bil čas izven njega. (Tillich [1963] 1959–75, 6:84)

Slednje seveda omogoča zgodovina:

V domeni zgodovinskega naziranja biti je krožna sklenjenost pretrgana. Čas iztrga bivajoče iz njegove prostorske vezanosti in mu da smer, ki se ne vrača k sami sebi, temveč je povečevanje biti. (Tillich [1963] 1959–75, 6:84)

Toda logos oziroma izjava o bivajočem ni podana samo glede na dejansko, aktualno (*enérgeia*), ampak tudi na potencialno (*dýnamis*), kar vključuje možnost nastajanja novega, tega, česar še ni.

To novo določa Tillich s temle:

Dogajanje, kolikor je določeno s časom, je k nečemu usmerjeno; ima smer, v kateri naj bi se udejanjilo nekaj, kar ne bi nastopalo kot nekaj vračajočega, ampak kot nekaj novega v območju bivajočega. Napetost, ki pripada že naravi, postane napetost bivajočega, da gre preko sebe, postane trgajoča se napetost. Nemira, ki je dan s tako napetostjo, ne more uravnotežiti noben presegajoči mir. Gledati dejanskost zgodovinsko pomeni, da jo po njenem bistvu gledamo kot neuravnoteženo. (Tillich [1963] 1959–75, 6:84–85)

Kot izrecno poudarja, je »z enoznačno (v smislu ekskluzivnosti odločitve) usmerjenostjo časa podana njegova smiselnost«, kar pomeni, da se »v enoznačni usmerjenosti, v enkratnosti in neponovljivosti čas odtrga od prostora, zgodovina od narave«. »V takšni odcepitvi pa se izpolni bistvo časa.« (Tillich [1963] 1959–75, 6:85) Zdaj nastopa v vsej svoji veljavi zgodovina, toda kot zgodovina, ki jo prežemata *smisel* in *cilj*. Tako je *nova bit* tista, ki nastaja na podlagi zavestne odločitve za kvaliteto, za nov smisel zgodovine, ta, ki ga še ni, ker ni dan, ampak ga je treba ustvariti, se pravi, da je zadan.

Sam pojem odločitve je povezan s »konkretnim, smisel dajajočim načelom« in odločitve za zgodovino kot *to zadano* je odločitev za nekaj odrešenjskega, zato:

Vprašanje o zgodovini ali o enoznačno usmerjenem in s smislom izpolnjenem času torej sovпада z vprašanjem o konkretni stvarnosti, v kateri se nesmiselno šteje za preseženo, in možnost poslednje nesmiselnosti je odpravljena. (Tillich [1963] 1959–75, 6:87)

Ta izpolnjenost s smislom pomeni nekaj izrazito etičnega, izpolnjenost, ki je dobesedno odrešenjska zaradi tega, ker vztraja pri prevladi dobrega v svetu – čisto nič drugega ne pomeni mesijanstvo. Meje in prehodi med religijo in etiko so zelo krhki in vsaj s Tillichom dobimo podrobnejši uvid v to, zakaj in po kakšni logiki monoteizem, ne glede na svojo prvotno religiozno razsežnost in izrazito odrešenjsko – mesijansko – sporočilo, svojo religioznost presega s tem, da prehaja v etiko, skratka, učinkuje tudi kot etika oziroma *etizacija sveta*.

Monoteizem omogoča univerzalno veljavnost etike, univerzalizem, ki ga politeizem ne premore, kljub temu da pozna pojem dobrega, da ima etiko, v marsičem celo občudovanja vredno. Tillichova zelo določna trditev je, da politeizem ni zmož obvladati prostora v tem smislu, da bi ga presegel.

Tragičnost in nepravičnost označujejo bogovi prostora; zgodovinska izpolnjenost in pravičnost označujeta v času in skozi čas delujočega boga,

ki vse, kar je v prostoru ločeno, združi v en univerzum. (Tillich [1963] 1959–75, 6:146–47)

Premagovanje vladavine in premoči prostora je po Tillichu poskus obvladovati končnost. V tem pa je nemajhen problem, kajti človek je vendar končno, umrljivo bitje, toda kljub temu svojo dejavnost lahko usmerja čez meje svoje smrti. Zgodovinski trenutek, ki to še posebej omogoča, Tillich opisuje s tole daljšo mislijo:

Preroško sporočilo je v svetovni zgodovini obrat, ki je v nasprotju s prostorom in časom. Rojstvu človeka iz narave in hkrati proti naravi ustreza rojstvo preroštva iz poganstva in proti poganstvu. To se v zgodovini simbolično izraža s poklicanostjo Abrahama. Z ukazom, naj zapusti očetovo deželo in očetovo hišo, je mišljen ukaz odpovedati se bogovom krvi, zemlje, družine, plemena, ljudstva, ali z drugimi besedami: bogovom prostora, poganstva, politeizma, ki so bili prisotni in v medsebojnem navzkrižju tudi takrat, ko je eden izmed njih postal gospodar nad drugimi. Pravega boga, ki je nagovoril Abrahama, ne moremo istovetiti z bogom nekega plemena ali bogom nekega prostora. (Tillich [1963] 1959–75, 6:144)

Prerok je tisti, ki to sporoča in hkrati svari pred nevarnostjo odpada od tega sporočila; najradikalneje ga je izrekel prerok Amos, ki zato pomeni »obrat v zgodovini religije« (Tillich [1963] 1959–75, 6:145). Branje in analiza Amosovih misli seveda presenečata, kajti v njih je en sam klic po pravičnosti, ki je razumljena kot ponotrano načelo in v svoji izraziti univerzalni razsežnosti ne dovoljuje, celo izrecno prepoveduje »teptati siromaka«, ga odrivati. »Pravica naj teče kakor voda in pravičnost kakor vedno tekoč potok«, so Amosove misli (5,24), ki nikakor ne zaznamujejo samo Tillichovega razumevanja smisla univerzalizma, ki vztraja pri monoteizmu, ampak tudi njegovo pojmovanje socialne pravičnosti kot organizirane človečnosti, ki je zahtevala celo njegov ekso-dus. Toda odločitev za religiozni socializem je bila odločna – preroška

– in načelna življenjska odločitev, predvsem odločitev za kvaliteto, za novo bit, ki naj se izpolnjuje v času.

Vedno znova Tillich poudarja, da je monoteistični bog bog časa, ne prostora:

Preroki, ki so uničili po vsej deželi raztresena mesta čaščenja, ki so odrezali korenine poganstva obnove bogočastja in so kult osredinili na Jeruzalem, so napovedali boj bogovom prostora. In po razdejanju Jeruzalema je vsemogočnemu bogu časa uspelo preživeti to katastrofo vseh katastrof in postati vsemogočni bog sveta, pred katerim so ljudstva kot pesek ob morju. To, v poganstvu nepredstavljivo zmago je imelo svoj izvor v načelu, ki je vsebovano v Abrahamovem pozivu. (Tillich [1963] 1959–75, 6:145)

Univerzalizem je zato nenehno v napredovanju in tako vidi Tillich smisel Nove zaveze, da se v njej »izpolni preroško sporočilo v oznanjenju, da boga ne bi smeli častiti ne v templju ne na gori, temveč samo v duhu in v resnici«. (Tillich [1963] 1959–75, 6:145) Uničenje in padec Jeruzalema je le do kraja radikalizirano sporočilo te prepovedi, še posebej poudarjeno v *Izaijevi knjigi*, imenovani sicer *Devtero-Izaija*.

Tudi zgodovina krščanstva pozna svoje stranpote in zapadanja kulta prostora, proti kateremu se je upravičeno dvignil protestantizem »in obnovil preroški boj proti bogovom prostora« (Tillich [1963] 1959–75, 6:145). Zato je toliko bolj nastopil proti povezovanju protestantizma z nacizmom in mu zaradi tega napovedoval celo razkroj. Po njegovem mora protestantizem »potrditi svoj preroško-krščanski značaj«, odločno pove v času vzpona nacizma, in protestantizem je dolžan povedati, »da so v kljukastem križu narod, rasa, kri, oblast poteptani v svoji svetosti« (Tillich [1972] 1959–75, 13:178–79). Trideseta leta 20. stoletja je Tillich doživljal kot eno najbolj tragičnih obdobij soočanja z izgubo preroškega smisla in duha, zato v njegovih besedilih, pisanih v tem obdobju, dobimo poskuse teoretskega prevladovanja tega, kar je po njegovem človeštvu prineslo tragedijo svetovnih razsežnosti. Zdaj gre zelo

očitno za obvladovanje časa, pri čemer Tillich posreduje zelo jasne nazore, s čim in kako.

Preroško tolmačenje časa

V desetletju po vojni se Tillich sprašuje o *duhovnem položaju sedanosti*, ki ga je po njegovem treba obravnavati skrajno odgovorno. Ne gre samo za opazovanje, ampak za iskanje nečesa kvalitetno novega, kar je povezano celo s »preroškim duhom«, kajti tako

imenujemo vulkanske sile duha – preroški duh ustvarja tisto, kar je v času novo, ker njegovo tolmačenje časa pretrese in obrne čas od večnosti sem (Tillich [1963] 1959–75, 6:31).

Ostaja vprašanje, kaj je ta duh, in tukaj se Tillich zelo odgovorno loti poskusa podati odgovor, kajti zaveda se, da tak duh nima dokončne predmetene oblike. Nikomur tudi ne more že kar *a priori* pripadati takšna vloga:

Jasno je, da to ni kakor koli določljiv duh. Preroškega tolmačenja časa se ni mogoče naučiti, niti od starih prerokov ne, niti iz Nove zaveze, niti od Luthra ali Nietzscheja. Če bi tu iskali mesto, katerega ne bi več mogli pretesti, potem bi storili ravno to, kar je najpogosteje v nasprotju z duhom preroštva: rezultate preteklih pretresov bi imeli za sam pretres. (Tillich [1963] 1959–75, 6:31)

Opozarja tudi, da »ne obstajajo kraji, na katere bi bil navezan duh preroškega tolmačenja časa, to nista niti cerkev niti pobožnost« (Tillich [1963] 1959–75, 6:31). Zato iz Tillichovih razmišljanj posredno razberemo, da se preroškega duha ne da določiti, ampak samo prepoznati. Po čem?

Morda je sodobnost nelagodna zaradi svoje težko prepoznavne identitete, vsaj po Tillichu pa je lahko v toliko, kolikor jo dojemamo

čim konkretnije in ne abstraktno. Tillichov klic k zgodovinsko ozaveščenemu času se glasi: nikakršno abstraktno zanikanje časa, samo in zgolj konkretna kritika časa. Najprej in kot prvo je treba prepoznati demonsko oziroma demonske sile našega časa, tako

kot so to za svoj čas videli stari preroki, praktičanstvo, Luter, Marx in Nietzsche. Kar ostaja v abstraktnem zanikanju, ne pozna konkretnega zanikanja. (Tillich [1963] 1959–75, 6:32)

Konkretno preroški boj potrebuje precej poguma za odločitev, da skušamo določiti identiteto naši, zdajšnji konkretnosti in ta je stvar temeljitega prepoznavanja problemov časa, demonskega »tu« in »zdaj«, nakopičenega zla, ker zlo, ki je med nami, zahteva, da nanj pokažemo in ga izgovorimo. Tako kot ameriški filozof Richard Rorty (1931–2007), ki je Tillicha zelo spoštoval in upošteval.

Iz Rortyjevega življenjepisa izvemo (Hedžet Tóth, 172), da je bil po materini strani njegov stari oče teolog Walter Rauschenbusch (1861–1918). Morda je v tem njegovem družinskem poreklu kanček nečesa eshatološkega, težnja v mišljenju in sploh dojemanju prepoznati nekaj odrešenjskega. V eseju *Spodletele prerokbe, veličastna upanja* (1998) poudarja, da še vedno beremo Novo zavezo in *Komunistični manifest*, po Rortyju zato, ker v obeh iščemo navdih (*inspiration*) in spodbude (*encouragement*): »Kajti oba dokumenta sta izraz istega upanja: da se bomo nekega dne pripravljene in sposobni soočiti s potrebami vseh ljudi s takim spoštovanjem in s tako obzirnostjo, kot jih čutimo do potreb tistih, ki so nam najbližje in ki jih imamo radi.« (Rorty 1999, 202–03) O tem, da bi omenjena dokumenta izgubljala aktualnost, po Rortyju ne more biti govora, nasprotno:

Obe besedili sta z leti pridobili moč navdiha. Kajti vsako od njiju je ustanovni dokument gibanja, ki je veliko naredilo za svobodo ljudi in za enakopravnost med njimi. (Rorty 1999, 203)

Toda to sta dokumenta, ki ju ne beremo kot prerokbe, ampak kot navdihujoče branje, kajti:

Kjer je marksistični nauk pomagal ostriti zavest delavcev – ko jim je pojasnjeval, kako jih goljufajo –, tam se kaže marksizem z najboljše plati. Kjer sta se oba nauka [krščanstvo in marksizem] povezala, recimo v gibanju *Socialni evangelij (Social Gospel)*, ki je nastalo proti koncu 19. stoletja v ZDA, v teologiji Paula Tillicha ali Walterja Rauschenbuscha, ki je spadal med utemeljitelje gibanja *Socialni evangelij*, ali v mnogih močno socialistično zaznamovanih papeških enciklikah, sta se boj za socialno pravičnost dvignila nad kontroverze med vernimi in nevernimi. Te kontroverze bi bilo dejansko treba preseči. Dojeti bi morali, kaj nam daje razumeti Nova zaveza: da je vprašanje, kako mi na zemlji ravnamo eden z drugim, veliko pomembnejše od izida vseh debat o obstoju in stanju sveta v onstranstvu. (Rorty 1999, 206)

Kot levičar in ateist Rorty vztraja, da Novo zavezo in *Komunistični manifest* beremo zato, da lahko vsak trenutek oporekamo kakemu »hinnavskemu moralnemu apostolu«, ko si drzne trditi, da ve, *kaj hoče Bog*, in tudi »egomanskemu gangsterju«, ki si domišlja, da ve, *kaj želi Zgodovina*. Do danes po Rortyju ne premoremo kakega tretjega besedila, ki bi se odpovedalo prerokbam »in bi vendarle izražalo enako hrepenenje po bratstvu kot Nova zaveza in bi bilo tako izpolnjeno z jasnimi spoznanji najnovejših oblik naše nečloveškosti, ko imamo opravka eden z drugim, kot je to *Komunistični manifest*«. »Do tedaj pa moramo biti hvaležni za dve besedili, ki sta nas naredili nekoliko boljše – ki sta nam do neke mere pomagali preseči našo surovo sebičnost in naš civilizirani sadizem.« (Rorty 1999, 209)

Vse to so stališča in pogledi, ki so zelo očitno usmerjali Rortyjeve antiesencialistično naravnani pragmatizem, zato tudi ostro in naravnost pove tole:

Moč navdiha Nove zaveze in *Komunističnega manifesta* ni zmanjšana s tem, da so milijone ljudi zaslužnjevali, mučili in v smrt zaradi lakote gnali pošteni, moralno trdni ljudje, ki so se za upravičevanje svojih dejanj sklicevali na razdelke iz katerega od teh dveh besedil. Spomin na temnice inkvizicije in na zasliševalne celice KGB-ja, na neznansko pogoltnost in aroganco krščanske duhovščine in komunistične nomenklature nas mora

brezpogojno odvracati od tega, da bi dali moč ljudem, ki trdijo, da vejo, kaj hoče »Bog« ali zgodovina. Vendar pa je razlika med védenjem in upanjem. Pogosto si upanje nadene obliko lažnih prerokb, in tako je tudi v teh dveh dokumentih. Pa vendar je upanje na socialno pravičnost edina osnova za človeka vredno življenje. Krščanstvo in marksizem sta še naprej sposobna povzročati nemajhno zlo, saj lahko tudi še danes hinavski moralni apostoli ali egomanski gangsterji zelo učinkovito navajajo tako Novo zavezo kot *Komunistični manifest*. (Rorty 1999, 204)

Eden najslavnejših Tillichovih učencev, nemški filozof Theodor W. Adorno, nas opozarja, da tega, kaj je *pravilno življenje*, kaj naj bi bilo *dobro*, kaj je *svoboda*, ne moremo več določiti pozitivno, v trenutku pa lahko prepoznamo, kaj je zlo, krivica, nesvoboda, tudi v zdajšnjem času globalizacije. Vsaj v usposobljenosti za to negativno izrekanje je naloga mišljenja, da ne popusti pred demonskim in, tako tillichovsko kot adornojsko rečeno, je sreča mišljenja v tem, da prepozna vsesplošno nesrečo in jo na glas izgovarja.

VIRI IN LITERATURA

- Adorno, Theodor W. 2007. *Minima moralia: Refleksije iz poškodovanega življenja*. Ljubljana: Založba/*cf.
- . 1970–86. »Negative Dialektik.« V *Gesammelte Schriften 1–20*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bloch, Ernst. 1977. »Geist der Utopie II.« V *Gesamtausgabe 1–16*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hedžet Tóth, Cvetka. 2015. *Dialektika refleksijskega zagona*. Ljubljana: Založba 2000.
- . 2008. *Hermenevtika metafizike*. Ljubljana: Založba 2000.
- . 2015. *Materialistično–idealistična zareza*. Ljubljana 2015: Znanstvena založba Filozofske fakultete.
- Küng, Hans. 2002. *Projekt Weltethos*. München: Piper.
- Rorty, Richard. 1999. *Philosophy and Social Hope*. London: Penguin Books.
- . 2002. *Izbrani spisi*. Ljubljana: Literarno-umetniško društvo Literatura.
- . 2011. *An Ethics for Today: Finding Common Ground between Philosophy and Religion*. New York: Columbia University Press.

- Tillich, Paul. (1959) 1959–75. »Frühe Hauptwerke.« V *Gesammelte Werke 1–14*. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk.
- . (1961) 1959–75. »Philosophie und Schicksal: Schriften zur Erkenntnislehre und Existenzphilosophie.« V *Gesammelte Werke 1–14*. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk.
- . (1962a) 1959–75. »Auf der Grenze.« V *Gesammelte Werke 1–14*. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk.
- . (1962b) 1959–75. »Christentum und soziale Gestaltung. Frühe Schriften zum Religiösem Sozialismus.« V *Gesammelte Werke 1–14*. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk.
- . (1963) 1959–75. »Der Widerstreit von Raum und Zeit. Schriften zur Geschichtsphilosophie.« V *Gesammelte Werke 1–14*. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk.
- . 1969. *Meine Suche nach dem Absoluten*. Wuppertal–Barmen: Hammer Verlag.
- . (1972) 1959–75. »Impressionen und Reflexionen: Ein Lebensbild in Aufsätzen, Reden und Stellungnahmen.« V *Gesammelte Werke 1–14*. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk.
- . (1978) 1959–75. »Die Frage nach dem Unbedingten. Schriften zur Religionsphilosophie.« V *Gesammelte Werke 1–14*. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk.

[https://doi.org/10.26493/2590-9754.13\(26\)301-332](https://doi.org/10.26493/2590-9754.13(26)301-332)

Matjaž Črnivec

REFORMACIJA IN MISTIKA BOŽJE BESEDE¹

ὁ δὲ κολλώμενος τῷ κυρίῳ ἐν πνεύμᾳ ἐστίν.

Kdor pa se druži z Gospodom, je z njim en duh. (1 Kor 6,17)

Uvodne opredelitve

O *reformaciji* želim govoriti v dveh smislih. Po eni strani gre za zgodovinsko obdobje, v katerem so ključno vlogo odigrali Martin Luther, Jean Calvin in Huldreich Zwingli, pri nas pa Primož Trubar. Po drugi strani pa reformacijo lahko razumemo tudi kot ahistorično gibanje, ki ga srečamo v različnih obdobjih cerkvene zgodovine. Za to gibanje je značilen klic h krščanskim koreninam, k *Svetemu pismu*, k preprosti osredotočenosti na Kristusa, k minimalističnemu krščanstvu, ki se zaradi zgodovinskih okoliščin usmerja samo na tisto najbistvenejše. Takšne poudarke lahko pravzaprav opazimo že pri nekaterih starozaveznih prerokih (prim. npr. Mih 6,8), ki so Božje ljudstvo klicali nazaj k zavezi in k Božjemu razodetju. V krščanski zgodovini te poudarke srečamo pri nekaterih cerkvenih očetih in srednjeveških piscih, sploh pa v gibanjih, kot so bili valdežani 12. stoletja, češka skupnost bratov 15. stoletja, ki so se ji pozneje pridružili tudi nekateri anabaptisti, ter v različnih protestantskih in neprotestantskih gibanjih vse do danes, ki hočejo vsako v svojem kontekstu udejanjiti osnovni reformacijski klic. Lahko bi rekli, da je reformacija nadzgodovinsko načelo, ki je v 16. stoletju dobilo svojo klasično obliko, nikakor pa ni omejeno na to obdobje.

1 Krajša verzija članka *Eno z Jezusom – Reformacija in mistika Božje besede*, ki je sočasno izšel v elektronski reviji *Logos*, <http://kud-logos.si/2017/eno-z-jezusom>.

je. Za reformacijo v tem drugem pomenu je torej značilen svojevrsten »preroški« klic k vrnitvi h Bogu in k njegovi besedi, ki je potreben vedno znova, vsakokrat na nekoliko drugačen način, ker so pasti in maliki vsake dobe različni. Tako razumljena reformacija je vedno nedokončano delo, ki se vselej sooča z novimi izzivi in ki v vsakem času nanje najde nove odgovore v okviru svojega temeljnega klica oziroma usmeritve.

Glede pojma *mistike* seveda obstaja več različnih mnenj, saj gre že po vsebini za koncept, ki se izmika eksaktnim opredelitvam. William Harmless v svojem delu o mistiki izhaja iz dveh definicij, ene srednjeveške in druge sodobne. Prva je izpod peresa pariškega teologa Jeana Gersona in se glasi: »Mistična teologija je izkustveno spoznanje Boga, ki se zgodi prek objema združujoče ljubezni« (v Harmless 2008, 5). Drugo pa prispeva ameriški psiholog in filozof z začetka 20. stoletja William James: »V mističnih stanjih postanemo eno z absolutnim in se hkrati zavedamo svoje enosti.« (v Harmless 2008, 14) James omenja tudi neizrekljivost in paradoksnost mističnih izkušenj. Harmless pozneje navede še formulacijo Evelyn Underhill, pomembne avtorice s tega področja, ki govori podobno: »Mistika v svoji čisti obliki je [...] znanost združitve z absolutnim« (v Harmless 2008, 252). Za naše namene lahko to strnemo v naslednjo splošno definicijo: gre za duhovne nauke in prakse, katerih cilj je »združitev duše z Bogom« oziroma »jaza« z »absolutnim«. ² Ti nauki oziroma prakse pogosto vsebujejo elemente, ki so nedoumljivi, neizrazljivi in zato (v skladu z izvornim pomenom besede) *skrivnostni*.

Pojma »mistika« v *Svetem pismu* ne zasledimo, najdemo pa več sorodnih besed. ³

2 Prim. tudi definicijo v SSKJ: mistika je »duhovno življenje, ki se izraža v globljem, neposrednejšem stiku z božanstvom« ter »nauk o tem«.

3 Med njimi najpomembnejša je *mystérion* ('skrivnost/misterij'), ki jo enaindvajsetkrat zasledimo že v Septuaginti, v Novi zavezi pa kar osemindvajsetkrat. »V novozavezni rabi tega izraza se prepletajo pomeni, ki izvirajo iz grških misterijskih verstev (neizrekljiva in nedoumljiva vsebina posebnega razodetja, ki jo lahko samo nadrazumsko doživimo in nam osmišlja življenje) in judovske apokaliptike (kjer skrivnosti kraljestva pomenijo Božje odrešenjsko delovanje v preteklosti, sedanjosti in zlasti njegove namere za konec časov)« (Sveto 1997, 1498).

Protestantska mistika?

Povezovati reformacijo z mistiko se lahko marsikomu zdi nenavadno ali celo v izhodišču zgrešeno. Uveljavljeno prepričanje je, da naj bi bila protestantska teologija mistiki povsem nenaklonjena in nasprotna. Znano je, da sta Calvin in Luther ostro napadala določene mistične pisce, še posebej (Psevdo) Dionizija Areopagita. Večina sodobnih protestantov zato odklanja kakršno koli mistiko v teoriji in praksi. Na primer: evangelijski spletni portal gotQuestions.org z značilno fundamentalistično odločnostjo krščansko mistiko odpiše kot »oksimoron«. »Mistika ni izkustvo kristjana.« Očita ji predvsem lastno naprežanje in oponašanje Kristusa, ki nikogar ne more privedi do podobnosti s Kristusom. Kristjan naj bi sicer po Svetem Duhu lahko neposredno doživel Boga, vendar se ta duhovna resnica razpoznava zgolj razumsko. (*What* 2017)

Vendar zadeva takoj pod površino ni več tako jasna in samoumevna. Malo manj je znano, da je Martin Luther ravno v usodnih letih 1516–18 intenzivno bral mistične avtorje (vključno z omenjenim Dionizijem) – se pravi ravno v času, ko je prišel do ključnega reformacijskega spoznanja o opravičenju samo po veri. V t. i. negativni teologiji lahko vidimo enega izmed ključev, ki so Luthru pomagali zasnovati zasuk proč od vseh človeških del in naporov, s katerimi bi si človek kakor koli lastil Boga ali dostopal do njega.⁴

Poleg tega je Luther še v poznejših spisih pozitivno ocenjeval nekatere zahodne mistične pisce, kot sta na primer Bernard iz Clairvauxa in Bonaventura, ker jim ni šlo zgolj za abstraktno spekulacijo, ampak so izhajali iz Kristusovega učlovečenja in križa. Dejstvo je tudi, da je Luther vse življenje visoko cenil nemškega mistika Janeza Taulerja, ki je bil učenec Mojstra Eckharta in je razširjal njegove ideje. Dejansko že pri Eckhartu zasledimo predstavo, da je človekovo opravičenje Božje delo »totaliter ab aliquo extra – povsem od nekod zunaj« (Haas 1986, 206), se pravi brez človeških zaslug. Ta pravičnost je pred dobrimi deli:

4 Glede povezave med Luthrom in mistiko prim. Haas 1986; Collins 2010, 145–48 in Kärkkäinen 1999. Več navedkov, ki sledijo, povzemam po Haasovem članku.

Če si sam pravičen, so pravična tudi tvoja dela [...] dela nas ne posvečujejo, temveč moramo mi posvečevati dela [...] kdor se Boga res trdno oklene, se ga prime vse, kar je Božjega. (Eckhart 1995, 55)

To so prepričanja, ki so pozneje postala značilna za Luthra.

Predvsem pa je pomenljivo, da je Luther v letih 1516 in 1518 dvakrat izdal nemški mistični spis, ki mu je sam dal naslov *Theologia Deutsch*.⁵ Gre za sploh prvo tiskano izdajo tega dela, ki je nastalo približno dvesto let prej v okviru gibanja t. i. Božjih prijateljev⁶ in ki se vsebinsko naslanja na Dionizija Areopagita ter na srednjeveške nemške mistike, Eckhartha in Taulerja. Luther je o tem delu zapisal:

Poleg Biblije in sv. Avgušтина ni nikdar prišla v moje roke knjiga, iz katere bi se naučil ali hotel naučiti več o tem, kaj so Bog, Kristus, človek in vse stvari (v Kocijančič 2017, 267).

Knjiga je samo za časa Luthrovega življenja doživela še petnajst izdaj oziroma natisov, do srede 19. stoletja pa vsaj šestdeset izdaj, kar pričča o tem, da je bila med nemškim protestantskim bralstvom izredno priljubljena (Winkworth 1860, xxi).⁷

Nemška teologija kot cilj Božjega odrešenjskega delovanja in s tem tudi krščanske duhovnosti predstavi »poboženje«, ⁸ ki je razumljeno kot

- 5 Delo je pravkar izšlo tudi v slovenščini (*Nemška* 2017). Prevedel ga je Gorazd Kocijančič, ki je napisal tudi spremno besedo (Kocijančič 2017). V slednji razvije prodorno tezo, da je ukoreninjenost protestantizma v srednjeveški nemški mistiki lahko pomemben duhovni gradnik za ekumensko odkrivanje edinosti med katoliškimi in protestantskimi kristjani. Do podobnega spoznanja je s povsem druge strani prišel tudi W. R. Ward, namreč da je prav mistična smer v protestantizmu tista, ki se lahko v največji meri izogne očitku, da protestantizma pred 16. stoletjem sploh ni bilo (Ward 2006, 14–15).
- 6 »Tako so se v navezavi na biblični izraz (prim. zlasti Jn 15,15) imenovali člani neformalnih skupnosti, ki so v poznem srednjem veku gojile intenzivno duhovno življenje z mističnimi podudarki. Dejavní so bili zlasti v Strasbourgu in ob Renu, od Švice od Nizozemske« (Kocijančič 2017, 244).
- 7 S pomočjo nizozemskega (1521), latinskega (1557), francoskega (1558) in drugih poznejših prevodov se je širila po vsej Evropi (Kocijančič 2017, 247) – predvsem med protestanti, kajti Katoliška cerkev jo je prepovedala že leta 1546, najverjetneje predvsem zato, ker jo je populariziral Luther (Kocijančič 2017, 278).
- 8 Grško *théosis*, temeljni pojem v pravoslavni mistiki; prim. Loski 2008. Toda Paul M. Collins prepričljivo dokazuje, da ta pojem ni izključno vezan na krščanski Vzhod, kakor se včasih do-

učlovečenje Boga v vsakem posamezniku, kot nekakšna ponovitev oziroma konkretizacija Kristusovega učlovečenja. Tega človek ne dosega s svojo močjo in dejavnostjo, ampak pasivno. Ključni pojem pri tem je »utrpevanje Boga«. Konec 3. poglavja na primer takole govori o popravitvi človekove padlosti v Adamu:

Pri tej povrnitvi v dobro stanje in popravitvi ne morem in tudi ne smem prav nič sodelovati, temveč je (to delovanje) golo, čisto utrpevanje, tako da Bog sam vse dela in udejanja, jaz pa utrpevam njega in njegova dela in njegovo voljo. (*Nemška* 2017, 31)

Podobnost s poznejšo Luthrovo mislijo – v skladu s katero moramo opravičenje iskati brez lastnih del, samo po veri, ki je sprejemanje Kristusovega daru – je očitna.

Ne samo Luthrovo poznavanje in vseživljenjsko odobravanje nekaterih mističnih spisov in piscev, temveč tudi vsebina njegovih lastnih del kaže, da je v osnovi nadaljeval z mistiko (v skladu z našo zgornjo definicijo), vendar na nov način, z novo osnovo: v Luthrovi mistiki dobi ključno vlogo vera, ki pride iz poslušanja Božje besede. Za Luthra je značilno, da je »sama vera postala sredstvo zedinjenja med človekom in Bogom. [...] Pri Luthru lahko z gotovostjo govorimo o mistiki vere oziroma mistiki opravičenja.« (Haas 1986, 204) Luther sam je v *Govorih o Pismu Galačanom* (1535) glede »prave vere« povedal naslednje:

Kristusa se oprime na tak način, da je Kristus predmet vere, ali raje ne predmet, temveč Tisti, ki je v sami veri prisoten. Zato vera opravičuje, ker se oprime in prejme v last ta zaklad, to je prisotnega Kristusa. (v Kärkkäinen 1999)

mneva, saj ga je mogoče zaslediti pri sholastikih, pri srednjeveških in novejših zahodnih mistikih ter tudi pri različnih protestantskih piscih in gibanjih (Collins 2010, 111–70). Veli-Matti Kärkkäinen v tem pojmu celo vidi potencial za ekumensko zблиževanje med protestantskimi in pravoslavnimi kristjani (Kärkkäinen 1999). Glede poboženja v *Nemški teologiji* prim. Kocijančič 2017, 262–63.

Po prepričanju sodobnih finskih raziskovalcev Luthra⁹ gre tu za »realno-ontično« prisotnost Kristusa, ne zgolj za subjektivno doživljanje posledic Božjega delovanja v verujočem (Kärkkäinen 1999).¹⁰

S pomočjo vere »zunanja Božja beseda« (se pravi takšna, na kakršno naletimo pri pridigi ali pri branju *Svetega pisma*) postane »notranji del« verujočega in ga vzpostavlja na novo, ga prerodi. Evangelij kot »verbum spirituale – duhovna Beseda« je posredovan prek »verbum externum – zunanje besede« (Haas 1986, 200). Za združitve duše z Bogom Luther uporablja tudi ustaljeno biblično metaforo združitve med nevesto in ženinom, ki je od Bernarda iz Clairvauxa naprej eden ključnih toposov srednjeveške mistike:

Ne samo da vera daje toliko, da duša postane enaka božji Besedi, polna vseh milosti, svobodna in odrešena, temveč združi tudi dušo s Kristusom kakor kako nevesto z ženinom. (Luther [1520] 2002, 74)

Sodobni finski raziskovalci Luthra so na podlagi statistične analize njegovih besedil celo ugotovili, da se beseda »deifikacija« (*deificatio*) ali »poboženje« (*Vergöttlichung*) pri Luthru pojavlja večkrat kakor fraza »teologija križa« (*theologia crucis*). »Luthrova lastna besedila o opravičenju po veri predpostavljajo udeležnost v Bogu, ki je vzporedna s pra-

9 Začetnik te šole je Tuomo Mannermaa, ki že od 80-ih let prejšnjega stoletja zastopa stališče, da je pojem poboženja v jedru Luthrove teologije (Collins 2010, 146).

10 Takšno naziranje se ujema z določenim pomenskim odtokom grškega besedila, na katerega naletimo na nekaterih ključnih mestih Pavlovih pisem (Rim 3,22; Gal 2,16.20; 3,22; Flp 3,9). Tu najdemo besedno zvezo *pístis Christoú*, ki se sicer večinoma prevaja kot »vera v Kristusa«, vendar dobesedno pomeni »zvestobo/vero Kristusa« oziroma »Kristusovo zvestobo/vero«. V skladu s tem lahko npr. Rim 3,22 razumemo takole: »Božja pravičnost (se daje) po Kristusovi zvestobi, in sicer vsem, ki verujejo vanj/so mu zvesti.« Podobno lahko razumemo tudi Pavlov programski stavek o »Božji pravičnosti iz vere v vero« (Rim 1,17), namreč da je tukaj najprej mišljena Kristusova zvestoba, ki prehaja v človeško vero (prim. Barth 2002, 38–39). Meja med tem, kaj je Kristusova zvestoba Bogu in kaj vernikova vera/zvestoba Kristusu, je torej v grškem izvirniku zabrisana; gre za sovpadanje Božje zvestobe in človeške vere, za srečanje dveh zvestob, za kateri bi lahko trdili, da sta v ontološkem smislu eno. Ta interpretativna odprtost je pomenljiva, saj se v Kristusovi zvestobi Bogu dejansko začenja in tudi že uresničuje človekova-Adamova vera/zvestoba. Tako Kristus prehaja v človeka in ga opravičuje, se pravi privede v pravi, spravljeni odnos in do združitve Bogom – kakor nam govori zgornji Luthrov navedek.

voslavnim naukom o poboženju.« (Collins 2010, 147) Sicer drži, da se je Luther v poznejših letih distanciral od oblik mistike, ki so se mu zdele preveč pod vplivom (novo)platonizma, vendar mistike kot take nikoli ni v celoti zavrgel (Kocijančič 2017, 271–73). Branje Luthra, ki popolnoma prezre ali zanika mistično razsežnost njegovih spisov, je torej odraz filtrirajoče razsvetljske, racionalistične in pozitivistične liberalno-protestantske recepcije in ne izhaja iz besedil samih.

In kar je za našo raziskavo še pomembnejše ter za mnoge morda presenetljivo: mistični elementi in tendence se z Luthrom nikakor ne končajo, temveč jim lahko sledimo skozi vso protestantsko zgodovino vse do današnjih dni. Morda bi celo lahko govorili o nekakšni *traditio mystica*, ki jo vsaj pogojno zasledimo že v prvih krščanskih stoletjih, nato pri nekaterih srednjeveških piscih, od *Nemške teologije* naprej pa tvori trdno sklenjeno verigo, ki prek Luthra, Arndta, Spenerja, Zinzendorfa, Wesleya in posvetitvenega gibanja 19. stoletja sega vse do binokostnega gibanja v 20. stoletju. Omenjene mistične elemente v protestantizmu, njihove navezave na zgodnejše tokove v krščanski mistiki in njihov razvoj do sedanjih dni obravnavajo z različnih vidikov in neizpodbitno potrjujejo številne sodobne raziskave (Bundy [1997] 2004; Kärkkäinen 1999; Ward 2006; Van Elferen 2009; Collins 2010; Macaskill 2013, 77–99; Kocijančič 2017, 273–77). Vsekakor velja naslednje: čeprav mistična smer v zgodovini protestantizma resda ne predstavlja njegove glavnine, to nikakor ni tok, ki bi bil zanemarljiv ali marginalen, temveč spada med temeljne vidike reformacijskega gibanja v vseh njegovih obdobjih.

Mistika Božje besede

V kakšnem smislu bi torej lahko govorili o protestantski mistiki oziroma o mistiki, ki jo zagovarja in prakticira reformacija kot nadčasovno gibanje?

Menim, da gre odgovor iskati na področju posebnega poudarka na Božji besedi, ki je značilen za reformacijo. Temeljni uvid reformaci-

je, njeno glavno gonilo, najpomembnejši vir, iz katerega se navdihuje, je namreč spoznanje, da obstaja nekaj takega, kot je »Božja beseda«. Obstaja živi govor živega Boga živemu človeku. In ker ta obstaja, je jasno, da mora biti prvo prizadevanje vsega, kar se imenuje krščansko, ravno prizadevanje za slišanje, sprejemanje, verovanje in upoštevanje te besede.

Kristjan je človek, ki se je znašel pod udarom, impaktom Božje besede. Če se temu naskoku podredi v »poslušnosti vere«, postane »ujetik Božje besede«, ki skupaj z Luthrom ve in pred vladarstvi tega sveta pričuje: »Ne morem drugače.«

Že sam pojem Božje besede združuje v sebi določeno dvojnost, dialektično napetost, ki je ključnega pomena za vse, o čemer bomo govorili. Kot »Božja beseda« pripada področju božanskega, nadspoznavnega, večnega, neizrekljivega. Kot »Božja beseda« pa pomeni komunikacijo s tem, kar ni Bog, se pravi gre v nekem smislu za Božje izstopanje iz samega sebe in sestopanje k človeku, v kontingentno, omejeno, začasno, propadljivo in vsekakor izrekljivo. Ta kreativna napetost, ki je inherentna že golemu pojmu Božje besede, je temelj vse mistike, ki je povezana z njo in ki iz nje izhaja.

Temeljni in pravzaprav edini človekov odziv na Božjo besedo je »poslušnost vere«. ¹¹ Tudi zanjo je že na pojmovni ravni značilna določena dvojnost. *Poslušnost* kaže na poslušanje ¹² Drugega, na odprtje jaza za Drugega. Ko jaz sprejme slišano, se zvesto nasloni na Drugega, na zvestobo Drugega ¹³ – in temu v bibličnem jeziku ustreza pojem *vere* (gr. *pístis*). Pri prvem (*poslušnost*) gre za gibanje od zunaj navznoter, jaz dopusti, da mu spregovori Drugi (in ta Drugi se imenuje »JAZ SEM, KI SEM«). Že s tem se jaz ontološko spremeni, ker gre za vdor oziroma

11 Ključni Pavlov izraz (*hypakoé pisteos*, Rim 1,5; 16,26), ki bi ga lahko prevedli tudi kot »poslušno zanašanje« ali »zvesto poslušanje«. Gre za »poslušanje«, ki po eni strani poraja vero in ki se po drugi strani krepi iz zaupanja v slišano.

12 Pri tem velja poudariti, da gre v primerjavi s srednjeveško mistiko za pomemben premik, ki ga je opazil že Luther: gre predvsem za mistiko »poslušanja« in ne »gledanja«, Bog ostaja neviden, ne pa neslišen (Haas 1986, 199). Kristjan si torej ne prizadeva za združitev z Bogom prek *videnja*, temveč prek *slišanja* njegove Besede.

13 Glej zgornjo opombo o »Kristusovi zvestobi/veri«. Že v samem aktu verovanja se dogaja združitev z realno prisotnim Kristusom.

vstop drugega Jaza. V drugem (*vera*) pa jaz v nekem smislu zanika sebe, izstopi iz sebe in se eksistencialno nasloni na nekaj oziroma Nekoga zunaj sebe kot na trdni, zvesti temelj svoje eksistence, sedanje in prihodnje. Prek vere/zvestobe jaz postane utemeljen zunaj sebe. Pri tem očitno ne gre zgolj za nekakšno razumsko spoznanje, ampak za popolno ontološko spremembo oziroma preobrazbo subjektivitete. In človekova drža je pri tem, paradokсно, »pasivno aktivna«. Ker gre za Božji nagovor, za Božjo pobudo »od zunaj«, gre v osnovi za suspenz samega sebe in za pasivno čakanje, sprejemanje, utrpevanje Boga. Vendar dejanje zveste naslonitve in ljubečega izročanja ni brez določene aktivne razsežnosti, ki nikakor ni v nasprotju s prej omenjeno pasivnostjo. To sovpadanje je nedoumljivo in skrivnostno.

Podobno kot pri Božji besedi gre torej tudi pri poslušnosti vere za gibanje izstopanja. S poslušnostjo vere človek izstopa iz samega sebe in se izteza k Drugemu, se mu izroča, se nanj naslanja, v njem počiva. To zanikanje samega sebe je prav tako ključno za vse, kar bomo še lahko povedali o mistiki Božje besede.

Končni cilj poslušnosti vere, ontološko stanje oziroma nova subjektiviteta, v katero vodi, je v bibličnem jeziku izražena takole: »ne živim več jaz, ampak Kristus živi v meni« (Gal 2,20); »umrli ste in vaše življenje je skrito s Kristusom v Bogu« (Kol 3,3); »vi v Meni in Jaz v vas« (Jn 14,20), »da bi bili popolnoma eno« (Jn 17,23). »Mar ne veste, da je vaše telo tempelj Svetega Duha, ki je v vas in ki ga imate od Boga? Ne pripadate sebi, saj ste bili odkupljeni za visoko ceno. Zato povečujate Boga v svojem telesu.« (1 Kor 6,19–20) »Slekli ste starega človeka z njegovimi deli vred in oblekli novega [...] Kjer je to, [...] je vse in v vseh Kristus« (Kol 3,9–11).

Ko se torej ti dve gibanji, ti dve izstopanji iz samega sebe srečata, se zgodi to, kar smemo in moramo označiti kot mistični dogodek združitve Boga in človeka.¹⁴ Mesto tega srečanja lahko natančno določimo: to se zgodi v *Kristusu* kot vnaprej pripravljeni bogočloveški stični točki oziroma *prek Kristusa* kot prvega zakramenta (glej spodaj).

14 »Poslušanje [Božje Besede] je torej eksistencialno dogajanje, v katerem subjekt in objekt, jaz in Božja Beseda postaneta eno.« (Haas 1986, 200)

Tu smemo še korak dlje. Dogodek, kjer se srečata dve izstopanji iz samega sebe, nas mora spomniti na temeljni uvid trinitarične teologije, namreč da je Sveta Trojica enost treh oseb, ki se združujejo ravno prek neprestanega izstopanja iz samih sebe in darovanja druge drugi. Tako je Bog sam v sebi čista ljubezen, podaritev, prežemanje, *perichóresis*. Dogodek, v katerem se Bog in človek srečata in prežemata po veri/zvestobi, je torej natančna slika tega, Božja ikona.¹⁵ Vera, razumljena kot izstopanje iz samega sebe in ontološka naslonitev na Drugega, je prednji obraz ljubezni, vrata v notranje življenje Boga samega in hkrati njegov odsev v svetu. Poleg tega, da govorimo o srečanju dveh zvestob, bi lahko nadalje govorili tudi o sovpadanju, srečanju in združitvi dveh ljubezni. Vera namreč »deluje po ljubezni« (Gal 5,6), kar pomeni, da poraja »združujočo ljubezen« do Kristusa. Če je Kristus res osebno prisoten v veri, kot smo videli zgoraj pri Luthru, drugače niti ne more biti, saj to pomeni, da vera že sama v sebi nosi Božjo naravo, ki je ljubezen (prim. 1 Jn 4,16). Oziroma povedano drugače: če je vera pogoj za mistično združitev, je ljubezen njen sad oziroma vsebina. Prava vera torej nujno vodi v mistiko.

Dogodek združitve Boga in človeka po veri je še na nek drug način zaznamovan z dialektično oziroma celo paradokсно dvojnostjo, ki je nedoumljiva in pravzaprav mistična. V tem dogodku namreč splošno Božje razodetje postaja posameznikova konkretna eksistencialna izkušnja; vendar s tem razodetje ne izgubi nič od svoje splošne veljave, izkušnja pa nič od svoje pristne personalne dimenzije, oboje se ohranja v dialektičnem razmerju, ki ga nikakor ne moremo in ne smemo razvezati v eno ali drugo smer. Lahko bi rekli, da je vera »eksistencialni kavelj« oziroma »roka«, ki iz splošnega razodetja napravi »moj« konkretni dogodek, vendar se kljub temu to ne izvrši samodejno, ampak nedoumljivo, ne kot človeški dosežek, ampak kot čisti Božji dar. Vera je zvesta naslonitev na Božjo zvestobo, ki na obeh straneh ohranja svobodo, tako da ima Božje razodetje, ki ga prejema verujoči, obvezno naravo čiste Božje svobode in suverenosti, ki paradokсно sovpada s svobodo človeka, kadar se ta v veri osebno izteza proti Bogu. Pri tovrstni mistični iz-

15 V bibličnem smislu, prim. 1 Mz 1,26.

kušnji – za razliko od katerih drugih – torej ne gre za določeno posebno ali zasebno razodetje, ki je namenjeno samo nekaterim, ampak gre ravno za splošno razodetje Boga vsem, ki pa že po svoji naravi vedno znova postaja to konkretno, osebno eksistencialno izkustvo. Gre za paradoksen, splošno-konkreten, javno-privaten dogodek.

Takšna je torej kratka splošna opredelitev mistike Božje besede, ki je značilna za reformacijo. Za njeno natančnejšo vsebinsko opredelitev jo lahko nadalje opazujemo z naslednjih štirih vidikov, ki so hkrati štiri pojavne oblike Božje besede.

I. Jezus

Nadaljnji ključni uvid reformacije je, da Božja beseda ni nekaj splošnega oziroma abstraktnega, ampak ima svoje žarišče, svoje opredmetenje, svojo odločilno konkretizacijo, dobessedno utelešenje v osebi Jezusa iz Nazareta. *Solus Christus!* Najprej in predvsem je Božja Beseda kar Jezus osebno. On je večni *Lógos*, Bog v svojem stvariteljskem izhajanju iz samega sebe, mogočna stvariteljska Beseda, Božja Modrost, ki vzpostavlja in ohranja ves svet (prim. Heb 1,2–3; Kol 1,17), od katere drhti, vibrira, diha vse vesolje. Toda »Božji Logos je postal človek, da bi človek lahko postal bog« (Atanazij, *O učlovečenju Besede* 54,3, v Loski 2008, 113).¹⁶ Po učlovečenju Logosa v Jezusu iz Nazareta je on živa in oživljajoča Beseda, ki jo Bog izgovarja vsemu človeštvu. »Jezus!« je Božje sporočilo in Božja zapoved za vse ljudi in zato tudi za vsakega posameznika. Z Jezusom Bog pravi vsakomur: »Njega poslušajte, njemu morate zaupati, takšni morate biti, tako morate misliti, hoteti, govoriti, tako morate živeti in tako morate umreti – kakor Jezus. In tako morate vstati od mrtvih!« To vse pa ne v lastni človeški moči, ampak ravno v moči stvariteljskega Božjega ukaza, ki je Jezus in ki ga Jezus izgovar-

16 Gre za izjavo, ki je postala nekakšen temeljni kamen vse krščanske mistike, še posebej na Vzhodu (glej zgornjo opombo o »poboženju«). Povzema jo tudi »Luthrova« *Nemška teologija*: »Zato je Bog vase privzel človeško naravo ali človeškost in se je počlovečil in človek je bil pobož(anstv)en.« (*Nemška* 2017, 29) Nanjo se Luther navezuje tudi še v poznejših spisih: »Kristusovo telesno rojstvo povsod pomeni njegovo duhovno rojstvo, kako je bil rojen on v nas in mi v njem« (Luther [1522] 1910, 619).

ja v verujočega. Ta živa Beseda je hkrati Božji Duh, ki ustvarja življenje. Jezus sam je rekel: »Besede, ki sem vam jih govoril, so Duh in življenje.« (Jn 6,63) Na človeški strani je potrebna zgolj poslušnost vere, ki je izenačena z ljubečim sprejemanjem Kristusa. S takšno vero Božja Beseda, Jezus, postane del človeka – njegov glavni, konstitutivni del, ki ga prerojeva in preobraža v podobo Božjega Sina. »Če me kdo ljubi, se bo držal moje besede in moj Oče ga bo ljubil. Prišla bova k njemu in prebivala pri njem.« (Jn 14,23)

Zato pri tem nikakor ne gre zgolj za zunanjo oziroma intelektualno poslušnost, ki bi se izražala predvsem v določenem razumevanju ali moralnem ravnanju, ampak gre za takšno vrsto poslušnosti, ki ontološko preobraža verujočega, saj ta beseda sama postane vir novega življenja, nove ontološke utemeljenosti njega samega.

Temeljna oblika mistike Božje Besede je torej srečanje in združitev človeka z Jezusom-kot-Božjo-Besedo. Tako je bogočlovek Jezus osnovni in v bistvu edini zakrament, »sveto sredstvo«, ki združuje Boga in človeka – ker sta tam Bog in človek že nepreklicno združena. Vse drugo, kar bi se še lahko imenovalo zakrament, je to le v pogojnem smislu, tako, da je na neki poseben način udeleženo v tem prvem zakramentu. To misel zasledimo pri Luthru,¹⁷ odseva pa tudi v poudarku mnogih reformatorjev različnih dob, ki kličejo k preprostem sledenju Jezusu, k neposrednemu stiku oziroma odnosu z njim, k čisti poslušnosti in ljubezenski predanosti njemu kot Ženinu. »Kot čisto devico sem vas zaročil z enim možem, Kristusom, da bi vas postavil predenj. Bojim pa se, da se ne bi vaše misli skazile in oddaljile od preprostosti, čistosti do Kristusa« (2 Kor 11,2–3). Metafora Ženina deluje zakramentalno, ker se Kristus prek nje razkriva kot novi cilj, h kateremu se obračajo človeške želje in afekti, se pravi gre za sredstvo milosti, ki v povsem praktičnem smislu posvečuje in pobožuje človeško osebo.

Na besedni ravni se ta osnovna oblika mistike navezuje na eno samo besedo, na ime »Jezus«. To ime Bog kliče človeku in to ime kliče človek v molitvi (prim. Rim 10,13). Verjetno ni naključje, da se nekate-

17 »V Luthrovih očeh Kristusovemu rojstvu ne pritiče samo eksemplarični, temveč dejansko tudi zakramentalni pomen« (Haas 1986, 200).

ri Luthrovi zgodnji spisi (npr. *O svobodi človeka kristjana* iz leta 1520) začnejo prav zgolj samo s to besedo. Temu bi torej lahko rekli »Jezusova mistika« oziroma »mistika Jezusove osebe«.

II. Evangelij

»Kristusova beseda« oziroma »beseda o Kristusu«¹⁸ pa ima v novozaveznih spisih konkretno obliko: gre za evangelij, dobro novico, ki je v osnovi preprost razglas, da je Mesija prišel, umrl *za nas* in vstal od mrtvih *za nas* (prim. 1 Kor 15,1–7, moj poudarek; prim. tudi Rim 4,25). To je »Božji evangelij«, se pravi Božja avtoritativna beseda vsem ljudem vseh časov in krajev. Vsi so poklicani k poslušnosti vere temu evangeliju, k lojalnosti temu Mesiju, ki je z vstajenjem od mrtvih postavljen za »Božjega Sina v moči«, se pravi za nepreklicnega vladarja (gr. *kýrios*) vsega (Rim 1,4). Ta razglas je »Božja moč v rešitev vsakomur, ki veruje« (Rim 1,16).

Ravno to moč je ob branju Pavlovih pisem izkusil mladi Luther. In prav to odkritje evangelija kot središča vsega Božjega delovanja v zgodovini in zato tudi v *Svetem pismu* je verjetno Luthrova največja zgodovinska zasluga. Njegovo ponovno odkritje evangelija kot tiste prve luči, ki razsvetljuje vse *Sveto pismo*, ostaja ključno za vso nadaljnjo krščansko misel. Nenazadnje se protestantske cerkve ravno zaradi tega odkritja imenujejo »evangeličanske« oziroma »evangeljske«.

Tako pri Luthru kot pri poznejših piscih, na primer Karlu Barthu, je evangelij tista temeljna Božja beseda, ki uresničuje človekovo opravičenje, spravo z Bogom in zato v pravem, ontološkem smislu dosega združitve človeka z Bogom. To naredi v dveh korakih, v skladu z dvema vidikoma tega razglasa: Mesijevo smrtjo in Mesijevim vstajanjem.

Prva beseda evangelija vsakemu človeku je ukaz: »Smrt!« Križani Kristus pomeni Božjo sodbo nad grehom; in če vidimo to sodbo uresničeno na brezgrešnem Kristusu, potem vemo, da vsekakor velja vsakomur od nas, saj »smo vsi grešili« (Rim 3,23). »Z evangelijem se začenja

18 V grščini gre za isto besedno zvezo, *ho lógos tou christou*, dobesedno »beseda Kristusa«, Kol 3,16; prim. tudi Rim 10,17, kjer gre za *rhêma christou*.

Božja sodba nad vsem svetom« (Barth 2002, 28). Prva beseda evangelija pravi vsakomur: tam, na tistem križu, bi moral trpeti in umreti ti. Evangelij je torej najprej silovit Božji »Ne!« – ostra, dokončna, vesoljna sodba nad vsem grehom in vsem »mesom«. Pred Bogom se samo od sebe ne more opravičiti »nobeno meso« (Rim 3,20). Prvi klic evangelija je torej ukaz usmrtitve, klic k smrti, vendar smrti skupaj z Jezusom, v priznavanju pravične Božje sodbe. Zato je Jezus svoj razglas evangelija začel z brezpogojnim klicem k spokorjenju (prim. Mr 1,15); podobno tudi pozneje Peter (prim. Apd 2,38). Prva beseda evangelija je torej Božji mogočni ukaz, ki umori, odstrani, uniči vse, kar je staro, grešno, uporno, sebično, samopravično.

Toda križ, paradokсно, ne razodeva samo Božje sodbe, temveč hkrati tudi Božjo ljubezen, Božji skrajni izstop iz samega sebe, vse do krika: »Eloí, Eloí, lemá sabahtáni?« (Mr 15,34), ki naznačuje nekamisljivo razpoko v Bogu samem – iz ljubezni do človeka. Že ta prva beseda evangelija ima torej kljub in ravno v svoji neizprosni ostrini naravo ljubezni, ki kliče k posnemanju, združitvi s Kristusom in ontološki spremembi bivanja: »Kristusova ljubezen nas stiska, saj smo presodili takole: eden je umrl za vse in zato so umrli vsi. Za vse pa je umrl zato, da tisti, ki živijo, ne bi živeli več zase, ampak za tistega, ki je zanje umrl in bil obujen.« (2 Kor 5,14–15)

Za vse, ki Božje delo usmrtitve na križu sprejmejo na sebi, to hkrati pomeni tudi že besedo opravičenja, osvoboditve, rešitve iz suženjstva in prehod v nov način bivanja. Druga beseda evangelija je namreč ukaz: »Živi!« Vstali Kristus pomeni nepreklicni začetek novega življenja, ki nima konca – pravega, opravičenega, dobrega življenja, ki ima Božjo naravo, ki je v ljubezni združeno z Bogom kot Očetom, ki z veseljem posluša in uresničuje vse, kar pravi Oče, ter se neprestano napaja iz Božjega preobilnega vrelca milosti. Tudi tukaj beseda evangelija pravi vsakomur: tako moraš vstati, vstajaš in si po veri že vstal tudi ti.

V človeku, ki veruje evangeliju, evangelij sam postane močna in delujoča Božja beseda, ki v njem dejansko vzpostavlja resničnost, o kateri govori. Po veri, zgolj po veri, brez vsakršnih človeških zaslug, kot utrpevanje Boga. Tak človek je zgolj v moči Božje besede s Kristusom eno, je v Kristusu in Kristus je v njem.

V tako razumljenem in apliciranem evangeliju gre torej za resnično združitev človeka z Bogom, torej za mistiko v pravem pomenu besede. Poleg tega se ta združitev dogaja na skrivnosten način, ker človeka v vsakem pogledu presega in je onkraj njegovega umevanja ali nadzora. Ključni človekov odziv – za razliko od mnogih drugih mistik – je zgolj poslušna vera, ki sprejema razodetje Kristusa in živi Božji besedi dopušča, da opravi svoje kirurško delo na jazu verujočega.

Pri evangeliju se še posebej jasno vidi dvojna, paradokсна, splošno-konkretna in javno-zasebna narava tega mističnega dogodka. S tem ko v konkretnem združenju z Jezusovo smrtjo na križu in z njegovim vstajenjem od mrtvih utrpevam Boga, ni to Božje razodetje v Jezusu nič manj splošno in moja eksistencialna izkušnja ni nič manj pristna in osebna. Na to je po svoje opozoril že Luther: ta dvojni Božji poziv velja vsem ljudem (evangelij je nujno *javni* razglas!), vendar prav zato velja tudi vsakemu posamezniku, ki ga mora osebno sprejeti in se nanj odzvati. Kristusovo delo *pro nobis* mora postati *pro me* (Haas 1986, 201).

Zvesto poslušanje in sprejemanje Božjega evangelija torej doseže, da se končno srečata Božja in človeška zvestoba. Adamov potomec se končno zaupno nasloni na svojega Stvarnika in Bog ima pred seboj končno novega Adama, ki z veseljem izpolnjuje njegovo voljo in s tem dosega namen stvarjenja. Tako je Božji cilj dosežen in tako je dosežen tudi cilj/smisel/namen človeka. Človek se vrne k Bogu in Bog se vrne k človeku – človek sam postane njegovo bivališče, sveti tempelj.

Tukaj moramo na kratko povzeti veliko svetopisemsko témo Božjega prebivanja med ljudmi, ki je eden izmed pomembnih vidikov mistike Božje besede. V raju Bog biva s človekom in govori z njim, vendar greh to skupnost uniči. Bog začne »obiskovati« svoje izvoljene očake in pri Mojzesu z zelo natančnimi navodili in z veliko prelivanja krvi(!) vzpostavi svojo trajno navzočnost med Izraelci v shodnem šotoru. Na vrhuncu Izraelove zgodbe, pod kraljem Salomonom, ta premični šotor zamenja trdno zgrajeni tempelj »na Sionu, ki si ga je Bog izvolil za svoje bivališče« (prim. Ps 132,13–14). Toda zgodba Božjega ljudstva se pod naslednjimi kralji obrne navzdol, dokler v času babilonskega izgnanstva, pred porušenjem templja, Božje veličastvo ne zapusti sve-

tišča in mesta (prim. Ezk 10; 11,22–23); ostane le še obljuba, da se bo veličastvo nekoč vrnilo (prim. Ezk 43,1–12). Potem pa to veličastvo nenadoma zasije z obraza Jezusa iz Nazareta (prim. Mt 17,1–8; 2 Kor 4,4.6; Jn 1,14).¹⁹ Božje veličastvo se je nepričakovano vrnilo – v nenavadnem novem templju, templju Jezusovega telesa (prim. Jn 2,19–21). To telo-svetišče po Jezusovem vstajenju postane skupnost njegovih učencev, Cerkev (prim. Mt 18,20; 1 Kor 3,16; 2 Kor 6,16; Ef 1,22–23), ter tudi telo vsakega od njih posamezno (prim. 1 Kor 6,19–20). V optiki Nove zaveze se ta vselitev Boga v človeka zgodi ravno s tem, ko človek v poslušnosti vere sprejme Božji evangelij – tako in samo tako Bog daje svojega Duha (prim. Gal 3,5; Ef 3,17).

Svetopisemska tema Božjega svetišča še nadalje potrjuje, da imamo opravka s pravo mistiko, saj gre tukaj čisto zares, v najstrožjem pomenu besede, za združitev Boga in človeka, saj predpostavlja bivanje Boga v človeku, tako da Bog in človek postajata »popolnoma eno« (Jn 17,23). Ta biblična »mistika novega templja« je torej eden od specifičnih vidikov mistike Božje besede.

III. Sveto pismo

V zvezi z mistiko, ki je značilna za reformacijo, lahko stopimo še korak naprej. Božja Beseda kot živi stvariteljski ukaz, se pravi sama po sebi, ni neposredno dostopna. Dostopna je posredno, prek zapisane Božje besede, *Svetega pisma*. Tam je temeljno, avtoritativno pričevanje o Jezusu in tudi temeljno, primarno pričevanje o evangeliju in njegovi moči. Tu je še en ključni uvid reformacije: *sola Scriptura!* Živi Bog nagonarja živega človeka predvsem in najprej takrat, ko slednji pristopi k *Svetemu pismu* in ga bere oziroma posluša s »poslušnostjo vere«. Vedno znova potrjeno izkustvo vseh reformatorjev, ne samo Luthra, je, da se ob takšnem branju redno, vendar ne samodejno in ne samoumevno, »dogaja Božja beseda«, ko splošno Božje razodetje v eksistencialnem dogodku postane konkretno razodetje temu človeku tukaj in zdaj (ved-

19 Po mojem prepričanju je to tudi najmočnejši novozavezni argument za visoko kristologijo, se pravi za nauk, da je Kristus »pravi Bog«.

no v nerazrešeni napetosti prej omenjene dialektike).²⁰ Tega eksistencialnega dogodka samega po sebi ni mogoče analizirati oziroma razložiti in je torej strogo vzeto skrivnosten. Prav mističen pa je z vidika, da v njem Božja beseda postane dejavna aktualnost v verujočem bralcu oziroma poslušalcu, ki vzpostavlja, obnavlja, utrjuje ali gradi njegovo novo naravo, ki jo je ustvarila stvariteljska dvorezna beseda evangelija. V tem izkustvu se Božja beseda dejansko kaže kot kruh, kot hrana v pravem pomenu besede, saj vzdržuje, krepi in izgrajuje »novega človeka« (Ef 4,24) oziroma »notranjega človeka« (2 Kor 4,16), kot ga tudi imenuje Pavel.

Tudi tukaj je pomembna vzporednica s témo Božjega svetišča: posebnost templja je bila, da je v najsvetejšem prostoru, med kerubi, bival Božji glas (prim. 4 Mz 7,89). Če je človek, ki ga je Božji evangelij na novo ustvaril, res pravo Božje svetišče, potem se mora tudi v njem čisto zares slišati Božji glas. Jezus je rekel: »Moje ovce poslušajo moj glas« (Jn 10,27). Ta živa Božja beseda poslušalca dela »božanskega« oziroma »poboženega« (prim. Jn 10,34–35), daje mu »božjo naravo« (prim. 2 Pt 1,3–4). Osnovna duhovna praksa in tudi izkušnja reformacijske mistike je, da se slišanje tega Glasu dogaja najprej in predvsem ob zvestem branju *Svetega pisma*.

Če upoštevamo duhovni ustroj mistike Božje besede, bi torej lahko rekli, da je v praktičnem smislu ključni protestantski zakrament *Sveto pismo*. To je konkretno, predmetno, otipljivo, navzven povsem človeško orodje milosti, po katerem se nam posreduje sam Bog in po katerem lahko človek pride v živi stik z njim.

IV. Pridiga

Toda reformatorji 16. stoletja *Svetega pisma* niso poimenovali »zakrament«, čeprav so mu z načelom *sola Scriptura* namenili vlogo najvišjega merila v razsojanju nauka. Razlog za to je bil morda, da je bilo celotno *Sveto pismo* v tistem času predrago, da bi si ga lahko kupil vsak

20 Dialektičnemu razmerju med svetopisemskim besedilom in osebnim Božjim razodetjem ustreza tudi prej omenjeno razlikovanje med »zunanjo« in »duhovno« Božjo besedo pri Luthru.

posameznik. Verjetneje pa je bil razlog drugje: reformatorji so se jasno zavedali, da poleg tega *predmetnega* sredstva Božje besede že od začetka krščanstva obstaja tudi *osebno* sredstvo Božje besede: to je oznanjevalec evangelija oziroma pridigar.

V skladu z doslej povedanim namreč lahko rečemo, da se tudi v krščanski pridigi dosledno nadaljuje mistika Božje besede. Preglejmo njen celoten tek še enkrat: Božje sestopanje v svet, k človeku, za človeka in v človeka, korenini v učlovečenju Božje Besede v Jezusu iz Nazareta ter v njegovi smrti na križu in vstajenju od mrtvih. Božji oživljajoči Duh, ki ga prejmejo učenci takoj zatem, jih usposablja, da so pooblaščenecne priče tega Božjega dejanja – priče »do skrajnih mej sveta« (Apd 1,8) in, lahko bi dodali, do konca časov. Hkrati ta isti Duh prve priče navdihne, kakor je že prej preroke, da to pričevanje tudi zapisujejo. Zapisano pričevanje že kmalu, v drugem delu drugega stoletja, postane merilo (*kánon*) cerkvenosti in cerkvenega oznanila. Poznejši oznanjevalci torej nastopajo kot zvesti posredovalci zapisane Božje besede, v vsej njeni raznolikosti in bogastvu, ki jo oznanjajo in navezujejo na različne človeške okoliščine ravno *v veri*, da v tem dogodku ne bodo spregovorili oni, temveč sam Bog, ki je besedo poslal. »Pridigati evangelij ni nič drugega, kakor da Kristus pride med nas oziroma privedi se h Kristusu.« (Luther [1522] 1910, 13–14) Pridiga naredi Kristusa prisotnega med svojimi in njegove privede k njemu. Pridiga torej omogoča srečanje človeka z Bogom.

Tudi tukaj ni ničesar samodejnega, ničesar samoumevnega. Nad zvestim oznanjevanjem Božje besede ostaja *obljuba*, da bo spregovoril Bog in tako prišel med svoje – obljuba, ki ni obveza in ki oznanjevalcu ne omogoča prav nikakršne prilastitve božjega. Nasprotno, od pridigarja se zahteva popolna poslušnost vere, zvestoba (*pístis*) in samoukinitve v Kristusovem križu, da Božji besedi ne bi postavljajl ovir.

Čeprav se sliši neverjetno, se po pričevanju Nove zaveze v zvesti krščanski pridigi resnično razodevata sam Bog in njegova moč (prim. 1 Kor 2,1–5). Od pridigarja se to izrecno pričakuje: »Če kdo govori, naj to stori kakor [da so to] Božje besede/izreki« (1 Pt 4,11). Enako pojmovanje potrjujejo tudi drugi zgodnjekrščanski spisi: »Kjer se [...] oznanja

Gospodstvo, tam je Gospod» (*Nauk dvanajsterih apostolov* 4,1). Podobna stališča pozneje srečamo tudi med protestanti, na primer Trubar v svojem slovesnem poslovilnem nagovoru vsem Slovincem zapiše takole: »Poslušajte in ubogajte svoje zveste pridigarje, ki jih imejte radi kot Božje sle« (Trubar [1582] 2014, 44).

Zato bi tudi za pridigo lahko rekli, da je svojevrsten »zakrament«, saj na konkreten način prinaša Boga v konkretno človeško situacijo. Sredstvo oziroma nosilec tako razumljenega zakramenta ni predmet (*Biblija*), ampak živa oseba pridigarja, kar pravzaprav bolje ustreza *osebni* naravi Božje komunikacije in samopriobčitve. Ker je človek grešno in zmotljivo bitje, je po eni strani tveganje večje, vendar ima oznanjena beseda evangelija sama v sebi moč, da s svojo usmrtilitveno silo dovolj nevtralizira pridigarja, da se v njegovem »umrljivem mesu lahko razodeva tudi Kristusovo življenje« (2 Kor 4,11). Pridigar mora torej sam najprej izpiti kelih, ki ga streže zbranemu občestvu. Kajti tako se v njem in v njih začne prav zares razodevati Kristusovo vstajenje – prihod Kristusa med njih, izkušnja Božje prisotnosti v Njegovem lastnem svetišču, ki si ga je pripravil sam s svojo močjo.

Zato ni naključje, da je središčni dogodek evangelijskega bogoslužja pridiga. Ne samovoljno, ne samoumevno: gre za zvestobo mistiki Božje besede. V pridigi Božja beseda, ki ontološko izvira iz nespoznatne globine Boga samega in ki je avtoritativno izpričana v svetopisemskih besedilih, doseže svojo ciljno obliko: v moči Svetega Duha postane konkreten, kontekstualiziran in inkulturiran poziv konkretnim ljudem v konkretni življenjski situaciji – poziv k Jezusu, k poslušnosti vere, ki po stvariteljski besedi evangelija omogoča eksistencialno srečanje človeka z Bogom-tukaj-in-zdaj. V tem srečanju Božje in človeške zvestobe, v tej pristni mistični združitvi, Božja beseda vse ustvarja na novo. To je končni cilj vsega Božjega razodetja in delovanja (prim. Raz 21,5).

Mistične prakse

Glede na to, da je vsako govorjenje o mistiki, ki prezre njene praktične in izkustvene vidike, nepopolno in nezvesto svojemu predmetu, je

prav, da zaključimo s kratkim pregledom konkretnih duhovnih praks, ki so ali ki bi lahko bile značilne za prakticiranje reformacijske mistike. Pri tem bomo sledili štirim pojavnim oblikam Božje besede, ki smo jih predstavili.

1. *Jezusova mistika* oziroma *mistika Jezusove osebe*. Kot smo nakazali zgoraj, se prva oblika mistike Božje besede najprej izraža v preprostem klicanju imena Jezus. Gre za enostavno izgovarjanje Jezusovega imena v molitvi ali v pesmi. To klicanje imena bi lahko nadalje povezali z novozaveznimi spodbudami k neprestani molitvi (prim. 1 Tes 5,17 in Ef 6,18 s Heb 13,15 in Ef 5,19), s čimer se znajdemo blizu t. i. Jezusovi molitvi, ki je glavna »tehnika« pravoslavne mistične prakse (prim. Ware 2011).

Nadalje smemo v Jezusovo mistiko šteti zavzemanje za preprost in neposreden osebni odnos z Jezusom, kot ga zasledimo pri pietistih in pri mnogih sodobnih evangelijskih kristjanih. Temu lahko dodamo popolno osebno izročitev Učitelju Jezusu, ki vključuje poslušanje njegovega glasu in prejemanje njegovega neposrednega vodstva, kakršno zasledimo že v Kempčanovi *Hoji za Kristusom*.

Sprejemanje Jezusa »v srce«, intimno odpiranje vrat Jezusu (prim. Raz 3,20), molitev, da se Jezus po veri naseli v srcu (prim. Ef 3,17), pravzaprav spadajo že v *mistiko novega templja*, kakor smo jo predstavili zgoraj, saj verujoči v tem srečevanju z Jezusom sam postaja kraj Božjega bivališča.

Posebna oblika intimnega odnosa z Jezusom je *svatbena mistika*, ki v odnosu z Jezusom vidi ljubezenski odnos neveste do ženina. Kot smo že videli, se takšno razumevanje naslanja na Visoko pesem in na več novozaveznih besedil (prim. tudi Črnivec 2011). Primere tega najdemo že pri Luthru, še bolj pa v baročni poeziji in glasbi.

V Jezusu se ljudje konkretno srečujemo z »Bogom-z-nami«, kot se glasi obljuba Božje navzočnosti na začetku Evangelija po Mateju (Mt 1,23).²¹

21 Kot bomo še videli, sta v njem še dve takšni obljubi, ena na sredi in ena na koncu evangelija. Bilingualisti ugotavljajo, da ta *inclusio* označuje temeljno sporočilo celotnega Evangelija po Mateju.

2. *Evangeljska mistika oziroma mistika evangeljskega sporočila.* V splošnem reformacijskem klicu h križanemu Kristusu, k priznavanju grehov in k spokorjenju lahko prepoznamo temeljno načelo protestantske duhovnosti, ki je v neprestanem vračanju k besedi evangelija. Osnovna dinamika evangeljske mistike je identificiranje z dvoreznim dogodkom Jezusove smrti in vstajenja oziroma eksistencialno vstopanje vanj po veri.

V krščanski praksi je to poistovetenje najprej povezano s krstom (prim. Rim 6,1–14), ki ni nič drugega kot vidna, nazorna, čutna in zato zakramentalna izpeljava dvojne identifikacije z besedo evangelija. Zato je zakrament krsta v resnici »vidna Božja beseda«, kot se je izrazil Trubar (Trubar [1550] 2011, 55). Krst je učinkovita aplikacija evangelija na krščenca – seveda strogo in izključno na osnovi njegove vere.

Pri krstu smo torej postavljeni na besedo evangelija in krščanska rast se nato dogaja ravno ob neprestanem, vsakodnevnem, molitvenem in premišljevalnem vračanju na to osnovo. Vsaka molitev, ki naj bi bila v skladu z mistiko Božje besede, mora vsebovati vstop, vpisovanje, vraščanje v to gibanje smrti in vstajenja. Zdi se, da je imel prav takšen »program krščanske duhovnosti« že apostol Pavel, ko je na pomembnem mestu, takoj zatem, ko je predstavil celoto evangelija, zapisal: »Ker je torej Bog tako usmiljen, vas rotim, bratje: darujte svoja telesa v živo, sveto in Bogu všečno žrtev; to je vaše smiselno bogoslužje. In nikar se ne prilagajajte temu svetu, ampak se tako preobražajte z obnovo svojega uma, da boste lahko razpoznavali, kaj hoče Bog, kaj je dobro, njemu všečno in popolno.« (Rim 12,1–2; prim. tudi 2 Kor 4,10; Kol 3,5 itn.). Kristjani na dar Kristusove žrtve hvaležno odgovarjajo s svojo lastno žrtvijo in se tako preobražajo v njegovo podobo. Kristus je postal žrtev za nas, da bi mi lahko postali všečna žrtev Bogu. Takšno držo naj bi Jezusovi učenci zavzeli vsak dan (prim. Lk 9,23; Mt 6,10b). Tako naj bi celotno krščansko življenje postajalo žrtvovanjsko bivanje, ki v trenutnem svetu odraža Jezusa in njegovo rešilno ljubezen.

Kakor veliki noči sledijo binkošti, v kontekst krstne identifikacije z Jezusovo smrtjo in vstajenjem spada tudi »krst v Svetem Duhu« (prim. Mt 3,11; Apd 1,5), torej molitev za prejem Svetega Duha oziroma za iz-

polnitev s Svetim Duhom, kakor jo danes srečamo predvsem v karizmatičnih sredinah, zgodovinsko pa jo lahko zasledimo v različnih mističnih smereh. Izpolnitev s Svetim Duhom je vzporednica bibličnim opisom prihoda oziroma vselitve Božjega veličastva v pripravljeno in posvečeno svetišče (prim. 2 Mz 40,34–35; 1 Kr 8,10–11; Ezk 43,2–5), zato se vpisuje v mistiko novega templja. Kristjanovo telo je »tempelj Svetega Duha« (1 Kor 6,19), prav tako tudi »telo« celotne krščanske skupnosti (prim. 1 Kor 3,16) – za vzpostavitev novega svetišča je očitno odgovorna tretja Božja oseba.

V zvezi z evangelijsko mistiko moramo nadalje omeniti tudi drugi zakrament, ki ga pozna reformacija: Gospodovo večerjo. Tudi v obhajanju te se namreč dogaja, da se udeleženec po veri izkustveno vpisuje oziroma vrašča v Kristusov dogodek (prim. 1 Kor 10,16–21; glede obeh zakramentov prim. Collins 2010, 182–88). Tudi če pustimo vprašanje narave Kristusove prisotnosti v zakramentih ob strani, moramo glede na biblično pričevanje potrditi najmanj to, da gre pri tem za združitev s Kristusom v dogodkovnem smislu (glede na celoto dogodka, kjer sta poleg fizičnih elementov zakramenta nujno prisotni tudi Božja beseda in skupnost verujočih kot Kristusovo telo), kjer se akt udeleženčeve vere združi oziroma sovpade z aktom Kristusove daritve. Prakticiranje tovrstne mistike je posebej značilno za luteranstvo,²² prisotno pa je tudi med anglikanci in v različnih wesleyjanskih ter reformiranih smereh.

Posebna oblika mistike, osredotočene na Jezusovo smrt, je nazadnje tudi pasijonska meditacija, ki je bila posebej priljubljena v baročnem obdobju (Van Elferen 2009, 92–108).

3. *Svetopisemska oziroma biblična mistika.* Eden temeljnih vidikov reformacijske duhovnosti je prisluškovanje Božjemu glasu ob branju *Svetega pisma*. To predpostavlja določen odnos do *Biblije*, ki ga lahko označimo z eno besedo: strahospoštljiv (prim. Iz 66,2). To pritiče nara-

22 V *Württembergškem cerkvenem redu* na primer najdemo zahvalo za to, da smo po svetem zakramentu prejeli »zedinjenje s Kristusom« (*vereinigung mit Christo*) (*Württembergische* 1559, 76a). To mesto je v *Cerkovni ordningi* Trubar prevedel kot »perdrushene Scriftufoim« (Trubar [1564] 2014, 330), čemur bi v sodobni slovenščini verjetno ustrezalo »združenje s Kristusom«. Glede obhajilne mistike v luteranski teologiji na prehodu iz 17. v 18. stoletje prim. Van Elferen 2009, 192–208.

vi *Svetega pisma* kot zakramenta, ki nam omogoča, da po Svetem Duhu dejansko zaslišimo živo Besedo živega Boga, ki nas ontološko spreminja in preobraža v Kristusovo podobo. To pomeni, da na *Sveto pismo* ne gledamo predvsem kot na besedilo, ki ga je treba analizirati in interpretirati (čeprav ima tudi to svoje mesto), ampak v njem najprej vidimo duhovni prostor, kjer se dogaja Gospodova beseda, ki nas ustvarja na novo. Sveta groza je primerna zato, ker nas to srečanje dejansko ogroža: »stari človek« (Ef 4,22) v njem doživlja udarce Božjega kladiva in uničujoči ogenj (prim. Jer 23,29), zato da se na njegovem mestu lahko rojeva novi. Takšen strahospoštljiv odnos do *Svetega pisma* srečamo pri vseh zgodnjih reformatorjih, medtem ko je treba priznati, da smo ga v sodobnih časih – bodisi zaradi skepse in cinizma liberalne biblične kritike bodisi zaradi naveličane udomačenosti, ki *Sveto pismo* vkleme v spone predvidljivih dogmatičnih ali svetovnonazorskih predstav – v veliki meri izgubili.

Omenili smo že, da slišanje Božjega glasu ustreza temi obnovljenega Božjega svetišča, zato tudi to predstavlja enega od vidikov mistike novega templja.

K mističnemu bližanju *Svetemu pismu* lahko nadalje štejemo tudi pristop, ki v branju vidi eksistencialno vstopanje v Božjo zgodbo oziroma dramo. Takšno vstopanje oziroma vraščanje v temelju preobraža bralčevo identiteto, zato ga lahko razumemo kot določeno obliko sveto-pisemske mistike (Črnivec 2015; prim. Spriggs in Simmonds 2016). Pomembno vlogo v tej mistiki igra molitveno branje oziroma petje psalmov, kajti v njem se najlažje in najhitreje zgodi izkustveni prestop v novo identiteto, identiteto Kristusa, »Davidovega sina«, kot pravega navdihovalca in molivca psalmov, oziroma v identiteto Kristusovega telesa, ki to molitveno prakso nadaljuje v občestvu. Poleg tega je petje psalmov izvorno povezano z jeruzalemskim templjem, kar tudi to prakso vpisuje v mistiko novega templja (Črnivec 2016).

4. *Oznanjevalna mistika* oziroma *mistika kerigme*. Kot smo zapisali zgoraj, mora oznanjevalec ob pripravi na pridigo umreti samemu sebi, da bi se lahko poistovetil z vstalim Kristusom, ki svojemu občestvu govori svojo besedo. Ta »evangeljska« zdužitev s Kristusom je tukaj pov-

sem funkcionalna: ne gre za pridigarja samega, ampak za to, da bo lahko bratom in sestram v resnici prinesel »Božjo besedo« (1 Pt 4,11), se pravi besedo, ki ni njegova. Lahko bi rekli, da gre tukaj že za združitve s Kristusom-v-misijonu. Temu lahko dodamo, da pravzaprav enako velja tudi za zbrano skupnost. Vsak poslušalec mora umreti samemu sebi, da bi v pridigi zares lahko razločil in zaslišal Jezusov glas. V nekem smislu mora umreti tudi pridigarju: uvideti mora, da so bodisi pridigarjeve omejitve, ki so moteče, bodisi njegove govorniške sposobnosti ali karizmatični nastop, ki pritegujejo pozornost na njega samega, že razpuščeni in ukinjeni v Jezusovem križu – zato da bi poslušalec v veri lahko prisluhnil besedi, ki mu jo govori sam Bog.

Vendar Božja beseda ne prihaja med Jezusove učence samo prek pooblaščenih oznanjevalcev v kontekstu formalnega bogoslužja. Pavlove spodbude jasno izražajo, da naj bi vsak kristjan služil drugemu z Božjo besedo (prim. Kol 3,16; Bonhoeffer 2016, 21, 53 in 94). To je mogoče zaradi druge obljube Kristusove prisotnosti, ki jo srečamo v Evangeliju po Mateju: »Kjer sta namreč dva ali so trije zbrani v mojem imenu, tam sem sredi med njimi.« (Mt 18,20) Ko kristjani soglasno molijo, pojejo hvalnice ali skupaj poslušajo Božjo besedo, v resnici postanejo Božje svetišče, polno veličastva (prim. 2 Krn 5,13–14); dejansko se srečajo in družijo s Kristusom, ki jih tudi usposablja, da z močjo njegovega Duha služijo drug drugemu. To duhovno dinamiko lahko brez zadržkov imenujemo *občestvena mistika*, saj se v njej združitve s Kristusom in Božje prebivanje v človeku ne dogaja individualno, ampak skupaj z ostalimi brati in sestrami. Ta občestveni vidik mistike je pomembno poudariti²³ iz treh razlogov: zaradi trdovratnega individualizma sodobne potrošniške družbe, zaradi obtožb, da je protestantska duhovnost k takšnemu individualizmu še posebej nagnjena, in tudi zato, ker lahko mistično prizadevanje za združitve z Bogom hitro postane projekt, ki posameznika oddalji in odtuji od drugih, namesto da bi ga z njimi tesneje povezal – in takšna mistika s Kristusom, voditeljem sprave in ustvarjalcem občestva, ne bi imela prav dosti skupnega.

23 Ni naključje, da tako Collins kakor Harmless svoji knjigi o mistiki zaključita s poglavjem o skupnosti oziroma občestvu (Harmless 2008, 225–69; Collins 2010, 171–94).

Razglas Božje besede oziroma evangelija pa seveda ni namenjen zgolj kristjanom, ampak vsemu svetu. Zato moramo nazadnje omeniti še *misijonsko mistiko*, ki smo jo nakazali že zgoraj. Ta se naslanja na tretjo, končno obljubo Kristusove prisotnosti pri Mateju: »Pojdite torej in naredite vse narode za moje učence [...] In glejte: jaz sem z vami vse dni do konca sveta.« (Mt 28,19–20; prim. tudi Mr 16,20). Kristus sebe ne obljublja občestvu, ki je statično in zaprto samo vase, temveč skupnosti, ki služi in se daje svetu. Najboljši zgled takšnega misijonarskega mistika je nedvomno apostol Pavel, kakor nam ga kažejo Apostolska dela in njegova pisma. Pavlova zedinjenost s Kristusom-v-misijonu gre celo tako daleč, da na nekem mestu svoje delo razume kot neposredno nadaljevanje Kristusovega trpljenja na križu (Kol 1,24; prim. 2 Kor 4,10–12). V novejši zgodovini mu lahko ob bok postavimo Johna Wesleyja, ki je svojo mistično izkušnjo krščanske popolnosti razumel kot nekaj, kar mora nujno posredovati drugim, zato je večino življenja preživel kot potujoči pridigar, ki je skupaj s somišljeniki zanetil veliko versko prebujenje v Veliki Britaniji in v Združenih državah.

Kakor smo videli, vse te prakse niso zgolj različne oblike protestantske pobožnosti, ampak dejansko omogočajo združitev posameznika ali še raje skupnosti s Kristusom, zato je povsem legitimno, da jih razumemo kot konkretne izraze reformacijske mistike.

Sklepni izzivi

Reformacijski klic k Božji besedi lahko upravičeno prepoznamo kot klic k posebni obliki krščanske mistike, osredotočene na Božjo besedo. Božja beseda je čudež in skrivnost, ki se zanesljivo in zavezno-zvesto dogaja v konkretnem svetu konkretnih ljudi.

Značilnost te mistike je, da na človeški strani pričakuje zgolj in samo »poslušnost vere«; zanjo je značilno poslušanje, ne gledanje. To »ne gledanje« hkrati ohranja mistika v popolni odvisnosti in ponižnosti pred Bogom, vsakršno prilaščanje božjega je a priori izključeno. Mistik v poslušnosti vere utrpeva Boga; s svojimi lastnimi močmi ne pri-

speva ničesar k eksistencialnemu izkustvu Božjega samorazodetja, to se zgodi kot konkretizacija splošnega Božjega razodetja, ki v dialektični napetosti ohranja pristnost osebnega dogodka in splošno avtoritativno veljavo Božjega razodetja. Že zgolj ta hkratnost je skrivnostna in nedoumljiva.

Pomembna razlika od drugih mističnih sistemov je, da tukaj ne gre za »dvig duše k Bogu«, se pravi za to, da bi se s pomočjo posebnih duhovnih praks ali tehnik duša očistila zla in nato dosegla Boga oziroma razsvetljenje, temveč je smer ravno nasprotna: gre za ljubeči spust, sestop Boga v dušo, ki si tega ne zasluži in ki sama po sebi ni sposobna doseči Boga. Duhovne prakse in discipline pri tem zgolj pomagajo duši, da se čimbolj odpre tej nezasluženi Božji milosti, ki je sama po sebi svobodna in nedosegljiva. Gre torej za čimbolj iskreno, ustrezno in celovito sprejemanje čistega Božjega daru.

Za to mistiko je torej značilna vizija sestopanja Boga-Logosa k človeku in v človeka, in sicer po naslednjih korakih: izhod Božje Besede iz Boga in njeno učlovečenje v Jezusu; Božje pošiljanje/izrekanje evangelija o križanem in vstalem Jezusu v obliki evangelijskega razglasa »vsemu stvarstvu« (Mr 16,15); zapis pričevanja o Jezusu v *Sveto pismo*; klic oznanjevalcem, da to eno Božjo besedo v vseh njenih oblikah zvesto razglašajo do skrajnih mej sveta in do konca časov.

V vseh teh oblikah ali fazah Božjega sestopanja v človeški svet smo opazili tudi njihovo zakramentalno naravo.²⁴ To bi lahko spodbudilo nov razmislek o evangelijski zakramentalni teologiji²⁵ ter njeni korelaciji s sveto skrivnostjo Božje besede, ki se očitno pojavlja in daje izkusiti v konkretnem človeškem prostoru.

Glede na vse, kar smo povedali, je bržkone prav, da bi v Cerkvah, ki izhajajo iz reformacijske dediščine, vsaj zdaj, po petsto letih, rehabilitirali pojem mistike, saj ga je očitno mogoče (ali celo nujno) razumeti tako, da je v globokem sozvočju s temeljnimi reformacijskimi uvidi.

24 Več mističnih besedil se končuje z razpravo o zakramentih, npr. Eckhartovi *Poučni govori* (Eckhart 1995, 78–82), Kempčanova *Hoja za Kristusom* (Kempčan 2011, 245–93), v sodobnem času pa Collinsova knjiga o poboženju (Collins 2010, 182–88).

25 Nekaj dobrih izhodišč za to je v Hunsingerjevem delu *Evharistija in ekumenizem* (Hunsinger 2008).

K temu bi nas pravzaprav moralo napotiti že dejstvo, da v *Svetem pismu* najdemo mnoge sorodne izraze. Zato so pred vsako skupnostjo, ki se ima za protestantsko oziroma evangelijsko in ki hoče biti verodostojen predstavnik reformacijskega gibanja v sedanjem času, naslednji trije izzivi:

1. *Notranji izziv sami skupnosti*, da zavestno goji mistiko Božje besede: da se je zaveda, jo raziskuje in jo pogloblja v vseh njenih vidikih ter da goji in spodbuja konkretne duhovne prakse, ki jo udejanjajo in razvijajo. To naj bi vplivalo na to, kako člani skupnosti molijo, kako sami ali v skupini berejo *Sveto pismo* in še posebej kako se pridiga Božja beseda ter kakšen odnos oziroma pristop imajo do pridige.

2. *Izziv širši krščanski skupnosti*. Če zgoraj navedeno drži, potem imajo vse »evangelijske« skupnosti določen Božji klic v odnosu do širšega Kristusovega telesa: vse ostale kristjane naj bi zvesto, ponižno in vztrajno klicale k Božji besedi in k Božjemu samorazodetju, ki se v njej dogaja. To ne pomeni, da so reformacijski kristjani kakor koli boljši od drugih – dosledno uporabljeno načelo *sola gratia* takšno mišljenje vsakakor preprečuje –, pomeni pa, da je njihov *raison d'être* v Kristusovem telesu kot celoti prav v tem, da se zvesto držijo Božje besede in da k njeni mistiki kličejo tudi ostale kristjane.

3. *Izziv za širšo družbo*. V sedanjem času raste povpraševanje po različnih mističnih izkustvih in ezoteričnih doživetjih.²⁶ Ali so reformacijski kristjani sposobni ljudem, ki so žejni »nečesa več«, ustrezno predstaviti pristno mistiko, ki človeka vodi v resnično duhovno izkustvo, v čisto, nepokvarjeno skupnost in združitev z živim Bogom?

VIRI IN LITERATURA

- Barth, Karl. 2002. *Kratka razlaga Pisma Rimljanom*. Prev. Marko Urbanija. Ljubljana: KUD Logos.
- Bonhoeffer, Dietrich. 2016. *Skupno življenje*. Prev. Franc Šeter. Ljubljana: Župnijski urad Dravlje.

26 Podobne izzive sodobnega časa v svojem zaključku navaja tudi Kärkkäinen 1999.

- Bundy, David. (1997) 2004. »Visions of Sanctification: Themes of Orthodoxy in the Methodist, Holiness, and Pentecostal Traditions.« *Wesleyan Theological Journal* 39 (1): 104–36.
- Collins, Paul M. 2010. *Partaking in Divine Nature: Deification and Communion*. London: T & T Clark.
- Črnivec, Matjaž. 2010. »Spolnost v redu stvarstva.« V *Spolnost – cerkvena zadrega?*, ur. Milan Knep, 32–57. Ljubljana: Družina.
- . 2015. »Svetopisemska molitev – vrata v dramo odrešenja.« V *Pred Božjim prestolom: Sto pesmi, hvalnic in molitev iz Svetega pisma*, ur. Matjaž Črnivec in Terry Troy Jackson. Ljubljana: Društvo Svetopisemska družba Slovenije.
- . 2016. *Izziv Psalmov*. Dostop 31. oktobra 2017. <https://matjazcrnivec.wordpress.com/2016/08/10/izziv-psalmov/>.
- Eckhart, Mojster. 1995. *Pridige in traktati*. Prev. Milica Kač, Gorazd Kocijančič, Vid Snoj, Jani Virk in Janez Zupet. Celje: Mohorjeva družba.
- Haas, Alois Maria. 1986. »Luther und die Mystik.« *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 60 (2): 177–207.
- Harmless, William. 2008. *Mystics*. Oxford: Oxford University Press.
- Hunsinger, George. 2008. *The Eucharist and Ecumenism: Let us Keep the Feast*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kärkkäinen, Veli-Matti. 1999. »The Ecumenical Potential of the Eastern Doctrine of Theosis: Emerging convergences in Lutheran and Free Church Soteriologies.«²⁷ Dostop 31. oktober 2017. <http://www.soundshoremmedia.com/the-ecumenical-potential-of-the-eastern-doctrine-of-theosis-emerging-convergences-in-lutheran-and-free-church-soteriologies-by-veli-matti-karkkainen-dr-theol-habil/>.
- Kempčan, Tomaž. 2011. *Hoja za Kristusom*. Prev. Janez Zupet. Celje: Celjska Mohorjeva družba.
- Kocijančič, Gorazd. 2017. »Pred razvodjem konfesij (o Nemški teologiji in njenih bralcih).« V *Nemška 2017*, 239–87.
- Loski, Vladimir. 2008. *Mistična teologija vzhodne Cerkve*. Ljubljana: KUD Logos.
- Luther, Martin. (1520) 2002. »O svobodi človeka kristjana.« V *Tukaj stojim: Teološko politični spisi*, ur. Božidar Debenjak, 69–87. Ljubljana: Krtina.
- . (1522) 1910 *Kirchenpostille*. WA 10, I/1.
- Macaskill, Grant. 2013. *Union with Christ in the New Testament*. Oxford: Oxford University Press.

27 Predavanje na 28th Annual Meeting of the Society for Pentecostal Studies, Springfield, Missouri, 11.–13. marca 1999, pod krovnim naslovom »Toward Healing Our Divisions. Reflecting on Pentecostal Diversity and Common Witness.«

- Nemška teologija*. 2017. Prev. Gorazd Kocijančič. Ljubljana: KUD Logos.
- Spriggs, David, in Mike Simmonds. 2016. *V drami odrešenja: Prevzemi svojo vlogo ob pogledu na celoto Svetega pisma*. Prev. Marijan Peklaj. Ljubljana: Društvo Svetopi-semska družba Slovenije.
- Sveto pismo stare in nove zaveze*. 1997. Slovenski standardni prevod. Ljubljana: Društvo Svetopisemska družba Slovenije.
- Trubar, Primož. (1550) 2011. *Katekizem – Abecednik (1550): v sodobni slovenščini*. Prev. Vinko Ošlak in Kozma Ahačič. Slovenj Gradec: Združenje Trubarjev forum.
- . (1564) 2014. *Cerkveni red (1564): Znanstvenokritična izdaja dela Cerkovna ordninga z znotrajjezikovnim prevodom v sodobni slovenski knjižni jezik*. Prev. Vinko Ošlak in Kozma Ahačič. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU.
- . (1582) 2014. »Ta celi Novi testament II 1582.« V *Zbrana dela Primoža Trubarja* 7, ur. Fanika Krajnc-Vrečko. Ljubljana: Pedagoški inštitut.
- Van Elferen, Isabella. 2009. *Mystical Love in the German Baroque: Theology, Poetry, Music*. Lanham: Scarecrow press.
- Ward, W. R. 2006. *Early Evangelicalism: A Global Intellectual History, 1670–1789*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ware, Kallistos. 2011. »Moč Imena.« Prev. Jasna Hrovat. KUD Logos. Dostop 31. oktobra 2017. <http://kud-logos.si/2011/moc-imena/>.
- »What is Christian Mysticism?« 2017. Got Questions Ministries. Dostop 31. oktobra 2017. <https://www.gotquestions.org/Christian-mysticism.html>.
- Winkworth, Susanna. 1860. »Historical Introduction.« V *Theologia Germanica*, ur. Franz Pfeiffer, prev. Susanna Winkworth, xvii–lii. Andover: W. F. Draper.
- Württembergische Große Kirchenordnung*. 1559. Tübingen.

[https://doi.org/10.26493/2590-9754.13\(26\)333-361](https://doi.org/10.26493/2590-9754.13(26)333-361)

Aleksander Erniša

TRUBAR IN ZAKRAMENT V EVANGELIČANSKI CERKVI

Zakrament

Termin zakrament (*sacramentum*) je latinskega izvora in je prevod grškega termina μυστήριον (*mysterion*).¹ V Novi zavezi se beseda *zakrament* ne uporablja, njeno prvo pojavitev najdemo šele v poapostolskem času. Vseeno pa pojem zakramenta ni brez svoje predzgodovine. Tako se različne študije naslanjajo na odlomke iz Stare zaveze (Dan 2,18ss. 27–30. 47) in devterokanoničnih knjig (Sir 27, 16 ss. 21; Tob 12, 7. 11; Mdr 2, 22; 2 Mkb 13, 21). Na teh mestih se pojavlja beseda *skrivnosti*, ki je dobesedni prevod besede *misterij*. To pa, kot bo videno kasneje, uporabljajo tudi reformatorji.

Termin *misterij* je torej vezan na termin *zakrament* in se v Novi zavezi nahaja samo v Markovem evangeliju (Mk 4,11) ter v pismih apostola Pavla (1 Kor 2, 7–10; Rim 16, 25 ss; Kol 1, 26 ss; 2, 2; Ef 1, 8–10; 3, 3–7. 8–12). Beseda *mysterion* (μυστήριον) se v Novi zavezi nanaša na Božji načrt odrešenja, ki se mu odvzame človekova zaslužnost, človek torej na odrešenje nima nobenega vpliva. Zato tudi tako močna in odločna naslonitev protestantov na *Sveto pismo*.

Roth opozarja, da se besedi *sacramentum* in μυστήριον ne prekri- vata v celoti. Kot navaja,² je osnovni etimon religiozna in posvetne-

1 *Evangelisches Kirchenlexikon* 1997–2004.

2 Prim. Roth 1952, 8.

ga pomena besede *μυστήριον* nekaj *zamolčanega*. V Novi zavezi je lahko beseda *μυστήριον* v povezavi s Kristusom obravnavana kot njegovo pravično dejanje, lahko pa se, kot izpostavlja Roth, s to besedo opisujejo tudi *protikrščanske moči*.

Na drugi strani Roth ugotavlja, da beseda *sacramentum*, ki se je prvotno uporabljala kot vojaška zaobljuba, ni pokrivala pomena besede *zamolčanega – mističnega*. Vendar je ravno na podlagi te zaobljube kasneje Tertulian izraz prestavil v religiozno govorico in pomen besede *sacramentum* prenesel na vernika, za katerega je to pomenilo, da se je dolžan držati *verskih pravil*.³

Zakrament in njegova pojavitev v reformaciji

Kako je z odnosom reformacije do termina *zakrament*? Reformacija si ni želela *nove* cerkve, ampak le obnovo *dosedanje*:

Tu je enu, de je nafh lubi GOSPVD Iesus ta Sacrament is ferza poftavil, k'ohranjenju te edinofti u'Veri, v'Vku inu v'Lebni (TPo 1595, I, 192).

Zgodilo pa se je ravno nasprotno. Kot bomo videli v nadaljevanju, so šli *vera, nauk in življenje* posameznih veroizpovedi pri tem vprašanju vsak svojo pot.

Tako oziroma ravno zaradi tega je vsebina tega termina s teološkega vidika zelo zanimiva, kajti pri njej gre za *najobčutljivejše teološke zadeve*,⁴ ki so ne samo razdelile katoliško in evangeličansko cerkev, temveč tudi evangeličansko in reformirano cerkev. Trubar uporablja besedo *sacrament* in jo prevaja s škriuna Suetyna. Tudi Luther in Kalvin uporabljata termin *Sacrament*.⁵ Čeprav je termin *zakrament* znan že pred Avguštinom (354–430), ga šele on teološko definira: *Accedat verbum*

3 Prav tam.

4 Kerševan 2012, 90.

5 Roth 1952, 8.

ad elementum et fit sacramentum,⁶ kar pomeni, da je zakrament *videče znamenje ne videče milosti* oziroma *da je milost podeljena v trenutku, ko je podeljeno znamenje*.⁷ Srednji vek je teologijo zakramenta bolj preciziral in zapisal, da so za zakrament potrebne tri stvari: 1. zunanja ali vidna znamenja, 2. postavitve po Kristusu/besede nastavitve/beseda obljube, 3. podarjena milost/vera. Reformacija je prevzela to definicijo in poudarila, da je postavitve po Kristusu najbistvenejše merilo pri določanju števila zakramentov.⁸ Reformacija je tudi poudarjala, da *mora biti pri prejetju zakramenta prisotna tudi vera*, ker so zakramenti znamenja *obljub*, ta pa so *nekoristna, če niso sprejeta v veri*. Kot pravi Trubar: *de take Boshie oblube inu gnade en vfaki fufeb, kir Suero te Sacramente iemle, ie dileshin* (TO 1564, 29a).

Če želimo spoznati Luthrov nauk o zakramentu, se moramo nasloniti na njegovo delo *De captivitate babylonica ecclesiae* iz leta 1520. Tu Luther navaja, kaj je potrebno za konstitucijo zakramenta. Kot prvo navede, da je za zakrament kot tak potrebna **obljuba**, ki so ji dodeljena (zunanja) znamenja *quae annexis signis promissa sunt*.⁹ Ali ta razlaga po Rajhmanu, ki pravi, da je za Luthra zakrament *zveza besede obljube z znamenjem, ki je tej obljudi dodano*.¹⁰

Luther se je s svojo teologijo o zakramentih na eni strani spopadel s takratno Rimskokatoliško cerkvijo, na drugi strani pa znotraj reformacijskega gibanja. Pri Luthrovem nauku moramo biti torej predvsem pozorni na njegov pogled na *besedo* in *zakrament*. Kot ugotavljajo mnogi raziskovalci, sta pri njem *zakrament* in *beseda* nerazdružljiva. Do tega dejstva lahko pridemo predvsem na podlagi Melanchthonove *Apologije augsburške veroizpovedi*, ki pravi, da sta beseda in obred zakramen-

6 Prim. Luthrov veliki katekizem 1529: *Accedat verbum ad elementum et fit sacramentum*, kar v prevodu pomeni: Ko se beseda pridruži elementu (voda, kruh, vino), postane zakrament, ali kot pravi Luther sam: *Wenn das Wort zum Element oder dem natürlichen Sein einer Sache tritt, dann wird ein Sakrament daraus*.

7 Rajhman 1977, 51.

8 Prim. EEK 2000, 575.

9 Prim. WA 6, 572, 10.

10 Rajhman 1977 51.

ta združena in kot oblika Božjega dejanja položena v ljudska srca, da se rodi vera. Lepo je to vidno iz naslednjih besed:

Wie aber das Wort in die Ohren geht, also ift das äußerliche Zeichen für die Augen gefelt, als inwending das Herz zu reizen und zu bewegen zum Glauben. Denn das Wort und äußerliche Zeichen wirken einerlei im Herz wie Auguftinus ein fien Wort geredt hat. »Das Sakrament«, fagt er, »ift ein fichtlich Wort.« Denn das äußerliche Zeichen ift wie ein Gemäl, dadurch daselbige bedeutet wird, das durchs Wort gepredigt wird; darum richtets beides einerlei aus.¹¹

Luther je v svojem glavnem delu o zakramentih *De captivitate babilonica ecclesiae* ostro nastopil proti takratnemu nauku. V tem delu si prizadeva, da zakramente osvobodi od deformacij, ki so nastale skozi tradicijo.¹² Kot omenja npr. Sabetta, se ta osvoboditev zgodi zaradi ponovnega prizadevanja za izpostavitev dejstva, da je pri zakramentih pomembno to, da se za posamezno dejanje zavzema Kristus. Kot drugo pa, da sta beseda (Wort) in vera (Glaube) medsebojno odvisni. Kot pravi Roth, je za Luthra termin *verbum* analogen terminu *Christus sacramentum*. Iz tega izhaja tudi Luthrova kristologija. Luther je leta 1522 v *Adventspostille* v pridigi zapisal, da je Kristus *gabe und pfand*,¹³ torej dar in jamstvo/zagotovilo.

Luther naprej razvija teologijo zakramenta in nadaljuje z besedami: *ad sacramenti enim constitutionem ante omnia requiri verbum divinae promissionis, quo fides exerceatur*.¹⁴ Za vzpostavitev zakramenta je torej pred vsemi drugimi stvarmi potrebna beseda **Božje obljube**, s katero se izvršuje in/ali izzove vera. Tudi *Apologija augsburške veroizpo-*

11 *Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirchen* 1998, 292. Melanchthon v obrambi augsburške veroizpovedi govori: tako kot gre beseda v uho, so zunanja znamenja za oči, da srce, ki je znotraj, vznemiri in pripelje k veri. Nadalje se omenjata ime *Avguštín* in termin *zakrament*.

12 Prim. Sabetta 2011, 52.

13 WA 10, I, 2, 15, 21.

14 WA 6, 550, 9–10.

vedi navaja, da so *sacramenta ... signa promissionum*.¹⁵ Torej kot pravi tudi Trubar:

Ty Sacramenti/.../ fo/.../ fnamine ane fueite rizhi/ Inu ye anu videzhe fnamine te neuidezhe mylhofti boshye/ Inu ye tudi ana videzha befeda boshya/.../ de per tih fnaminah imate vfelei fmifliti kai Bug gouori kai nam per tih da/ inu oblubi,¹⁶

ter dodaja, da morajo biti pri zakramentu vselej prisotni *Befeda tar obluba boshya/ inu nasha Vera*,¹⁷ kajti *tim befedom imamo terdnu veryeti inu poterdyti nasho slabo Vero vseh vнадлугаh inu iškushnauah*.¹⁸ Luther je v pismu Georgu Spalatinu¹⁹ 18. decembra 1519 zapisal, da brez izrecne Božje obljube zakrament ne more biti zakrament, torej:

Denn für mich ift kein Sacrament mehr übrig, weil kein Sacrament da fein kann, wenn nicht eine außdrückliche göttliche Verheißung gegeben wird, welche denn Glaube übe, da wir, ohne das Wort des Verheißenden und den Glauben des Annehmenden, mit Gott nichts zu schaffen haben können.²⁰

Še jasneje je to izraženo v originalnem Luthrovem pismu Spalatinu,²¹ napisanem v latinščini, kjer pravi, da noben zakrament ne more obstajati brez jasne in nedvoumne (*expressa*) Božje besede in da odnosa z Bogom brez besede obljube (*verbum promittentis*) in brez vere (*fides*)

15 Prim. BSLK 295, 20.

16 TC 1550, D 5d...

17 Prav tam.

18 TC 1550, F.

19 Georg Spalatin (*17. januar 1484 – †16. januar 1545) je bil humanist, teolog in reformator. Dopisoval si je z Luthrom in po nekaterih podatkih je ohranjenih 400 pisem, ki jih je Luther pisal Spalatinu, ni pa ohranjeno nobeno Spalatinovo pismo Luthru.

20 *Dr. Martin Luthers Sämmtliche Schriften*, 21, Briefe Teil 1, str. 146.

21 Prim. WABr 1, 594, 19–595,25: De allis sacramentis non est, quod tu vel ullus hominum ex me speret aut expectet ullum sermonem, donec docear, ex quo loco queam illa probare. Non enim ullum mihi reliquum set sacramentum, quod sacramentum sit, nisi ubi expressa detur promissio divina, quae fidem exerceat, cum sine verbo promittentis et fide suscipientis nihil possit nobis esse cum Deo negoti.

ne moremo ustvariti. Zakramenti so za Luthra tisti dejavniki, ki vero zdramijo (*quae fidem exercent*).

To je nekakšen odgovor reformacijske teologije srednjeveškim teologom, ki so učili, da je prejemnik zakramenta deležen milosti zaradi same *izvedbe* (*Vollzug*) zakramenta in če se dejanju ne zoperstavlja.²² V nasprotju z Luthrom Božja obljuba pri njih ne igra bistvene vloge.

Tretji konstitutivni element zakramenta je bila pri Luthru vera. Kot bomo videli kasneje, tudi Trubar zelo veliko govori o tem. Augsburška veroizpoved govori v trinajstem členu o rabi zakramenta:

Vom Brauch der Sakrament wird gelehrt, daß die Sakrament eingesetzt find nicht allein darum, daß sie Zeichen sein, dabei man äußerliche die Chriften kennen muge, sondern daß es Zeichen und Zeugnis sein gottlichen Willens gegen uns, unferen Glauben dadurch zu erwecken und zu stärcken, derhalben sie auch Glauben fordern und dann recht gebraucht, so man's im Glauben empfäht und den Glauben dadurch stärcket.²³

In slovenski prevod:

O pomenu zakramentov učimo, da ti niso nastavljeni samo kot znamenja, po katerih bi se kristjani prepoznali, temveč da so zakramenti znamenja in pričevanja nam veljavne božje volje. Po njih naj se budi in krepi naša vera. Zato zakramenti zahtevajo tudi vero in se le takrat pravilno rabijo, če se sprejmejo v veri in če se vera po njih krepi.²⁴

Čeprav je v tem členu mišljen predvsem zakrament Svetega krsta, je kljub temu potrebno izpostaviti pomembnost vere v zakramentih. Kot pravi preučevalec Luthrove teologije o zakramentih Sabetta, *vera ne zadeva toliko veljavnosti, ampak predvsem delovanje zakramenta*.²⁵

22 Prim. WA 6, 572, 10.

23 BSLK 1998, 68.

24 *Evangeličanski koledar*, 1980, 110.

25 Sabetta 2011, 57.

Pri tem se naslanja na *Apologijo augsburške veroizpovedi* in povzema trinajsti člen z naslednjimi besedami:

Die Verheißung ist faktisch unnütz, wenn sie nicht durch den persönlichen Glauben empfangen wird.²⁶

Torej je naša osebna vera pri učinku obljube tista, zaradi katere ima zakrament vpliv na naša življenja. Kot pravi *Apologija* na primeru obrezovanja:

Daß Abraham sei für Gott gerecht worden, nicht durch die Beschneidung, sonder die Beschneidung sei ein Zeichen gewesen, den Glauben zu üben und zu stärken. Darum sagen wir auch, daß zum rechten Brauch der Sakramenten der Glaube gehören.²⁷

Kot je razvidno iz besedil, je bila vera pomemben dejavnik oziroma eden od treh konstitutivnih elementov zakramentov. Kot zaključek pa je potrebno dodati še nekaj: naša vera ni tista, ki bi zakrament naredila. To potrjujejo besede iz *Formule Concordiae*:

Nun macht unser Glaub das Sakrament nicht, sonder allein unseres allmächtigen Gottes und Heilands Jesu Christi wahrhaftiges Wort und Einfetzung.²⁸

S temi besedami je poudarjeno dejstvo in bistvo zakramenta, da posameznikova vera ne naredi zakramenta, temveč *beseda in postavitev*. Luther nadaljuje in pravi:

Denn es steht nicht auff menschen Glauben odder unglauben, sonder auff Gottes wort und ordnung.²⁹

26 Prav tam.

27 BSLK 1998, 295.

28 BSLK 1998, 1002.

29 WA 26, 506, 24–25.

Torej je še enkrat poudarjeno, da je za zakrament pomembna Božja beseda in ureditev (*ordnung*).

Luther je torej poudarjal pomembnost *besede* pri zakramentu. Sabetta pri sklicevanju na Luthrovo pridigo k Novi zavezi³⁰ celo navaja:

Das Zeichen allein bringt kein Sakrament hervor, während allein das Wort das Zeichen in ein Sakrament verwandelt, und alle Sakramente finden ihren Sinn und Zweck im Glauben.³¹

Znamenja sama torej ne prinašajo nobenega zakramenta, temveč je *beseda* tista, ki spremeni znamenje v zakrament. Vsi zakramenti dobijo svoj *smisel in smoter v veri*.

Če smo prej omenjali tri Luthrove konstitutivne elemente zakramenta, lahko kot element, ki ga je Luther posebej poudarjal, izvzamemo prav *besedo*.

Beseda je bila posebej poudarjena tudi v t. i. in že prej omenjeni Avguštinovi definiciji *Accedat verbum ad elementum et fit sacramentum*:

Detrahe verbum, et quid est aqua nisi aqua?³²

Vidimo torej, da na primeru vode pri zakramentu krsta tudi Avguštin daje poudarek besedi, kajti če odvzamemo besedo, je voda samo voda. Torej je *beseda* tista, ki elementom daje njihov učinek. Avguštin zaključí z besedami: *vse to je narejeno z besedo*. Torej je povezava med elementom in vodo konstitutivna za zakrament, ali izraženo z Luthrovimi besedami v *Velikem katekizmu*: *krst ni nič drugega kot voda in Božja beseda skupaj*.

To definicijo prenese Luther tudi na zakrament Gospodove večerje:

Was ist nu das Sakrament des Altars? Antwort: Es ist der wahre Leib und Blut des HERRN Chriffti, in und unter dem Brot und Wein durch

30 Prim. WA 6, 375–78.

31 Sabetta 2011, 58.

32 »Odvzemi besedo, in kaj je voda, če ne samo voda?« (Avguštin v Sabetta 2011, 59)

Christus Wort uns Christen befohlen zu seffen und zu trinken. Und wie von der Taufe gefagt, daß nicht schlecht Waffer ist, so fagen wir hie auch, das Sakrament ist Brot und Wein, aber nicht schlecht Brot und Wein, fo man sonst zu Tisch trägt, fonder Brot und Wein, in Gottes Wort gefasset und daran gebunden. Das Wort (fage ich) ist das, das dies Sakrament machet und unterscheidet, daß es nicht lauter Brot und Wein, fonder Christus Leib und Blut ist und heißet.³³

Ko sprašuje, kaj je zakrament oltarja, navede poleg definicije (to je pravo telo in prava kri Kristusova), da pri elementih tega zakramenta tako kot pri zakramentu Svetega krsta ne gre zgolj za gola znamenja/elemente, ampak za elemente, s katerimi *se ukvarja Božja beseda in ki so v njej oziroma z njo združeni*. Luther kmalu za tem doda Avguštinovo definicijo o učinku besede na elemente in nadaljuje:

Das ist wohl wahr, wenn Du das Wort davon tueft oder ohn Wort anfieheft, so haft Du nichts denn lauter Brot und Wein, wenn sie aber dabei bleiben, wie sie follen und müffen, so ist's lauts derselbigen wahrhaftig Christus' Leib bund Blut. Denn wie Christus' Mund redet und spricht, also ist es, als der nicht liegen noch triegen kann.³⁴

Luther pravi, da sta brez *besede* kruh in vino zgolj dva navadna elementa, *gola znaka*.³⁵ Če pa besede ne odvezamemo in torej ostane, potem dobimo *resnično Kristusovo telo in kri*. Ta definicija je bila bliizu tudi Trubarju.

Na pomembnost Luthrovega pojmovanja besede opozarja tudi Sabetta, ko navaja še druga primerljiva besedila.³⁶ Tako je na primer Luther v spisu iz leta 1533 zapisal:

Und weil das Wort Gottes das groffest, nötigft und höheft stück ist inn der Christenheit (denn die Sacrament on das Wort nicht fein können, aber

33 BSLK 1998, 709.

34 BSLK 1998, 710.

35 Prim. Kerševan 2012, 82.

36 Prim. Sabetta 2011, 60.

wol das Wort on die Sacrament Und zur not einer on Sacrament, aber nicht on das Wort köndte felig werden, als die, so da sterben, ehe sie die begerte Tauffe erlangen), hat hierin Christus auch beste mehr und größer wunder gethan.³⁷

Luther tu poudarja, da je za krščanstvo *Božja beseda največji, najpomembnejši in najvišji del/element (Stück)*. In naprej pove, da zakrament brez besede ne more obstajati, beseda pa brez zakramenta lahko, in da zveličanja brez besede ne moremo doseči.

Da sta pri Božji obljudi pomembna dva vidika, je Luther pisal že v svoji pridigi iz leta 1520. Torej *beseda in znamenje*. Na primer, Sabetta navaja: *tako kot je zveza pomembnejša od zakramenta (zunanjih elementov), je tudi beseda pomembnejša od znamenj*.³⁸ Pri Luthru je *beseda* kot konstitutivni element zakramenta obravnavana od leta 1520 naprej, in to pri vprašanju zakramenta Gospodove večerje. Luther piše:

Nu als vil mehr ligt an dem testament den an dem sacrament, also ligt vil mehr an den worten den an den tzeychn, dan die tzeychen mügen wol nit an testament felig werden. [...] Also sehen wir, das das beste unnd größte stück aller sacrament und der meß fein die wort und gelubd gottis, on wilche die sacrament todt unnd nichts feyun, gleych wie ein leyp on feele, ein faß an weyn, eyn tafch an geltt, ein figur an erfüllung, ein buchstab on geyft, [...] und der gleychen, das war ist, wo wir die meß handeln, hören oder sehen on die wort odder testament, nur allein auff das sacrament und tzeychen warten, so wird die meß nymmer die helfft gehalten, dan sacrament on testament ist das Futter on das vleynod behalten, gar mit ungleychen helfft und teylung.³⁹

Prej, torej leta 1519, je Luther v svoji pridigi *Ein Sermon von dem hochwürdigen Sakrament des heiligen wahren Leichnams Christi und von den Bruderschaften* zapisal:

37 WA 38, 231.

38 Sabetta 2011, 60.

39 WA 2, 363.

Zum erften. Das heylige Sacrament des altars und des hyligen waren leychnams Christi hat auch drey dingk, die man wissen muß. Das erft ist das sacrament odder zeychen, Das ander die bedeutung des felben sacraments, Das dritte der glaub der felben beyden, wie dan yn eynem yglichen sacrament diße drey ftuck feyn mußen.⁴⁰

Kot je razvidno, besede kot konstitutivnega elementa ne omenja, ampak poudarja, da so sicer tri stvari, ki sestavljajo zakrament, in sicer najprej omenja znamenja, pri čemer misli na zunanja znamenja, kot so voda, vino in kruh. Nadaljuje z namenom zakramenta: kaj se pri zakramentu zgodi in čemu je namenjen. Kot zadnji, tretji element Luther navaja posameznikovo vero. Vera je v Luthrovi teologiji igrala pomembno vlogo na vseh ravneh, tako tudi pri vprašanju zakramenta. To nam potrjujejo besede:

Non sacramentum sed fides sacramenti iustificata.⁴¹

Sama udeležba in uživanje zakramentov sta torej brez vere nekoristna, ali kot pravi *Apologija: vera sodi k pravemu uživanju zakramenta*.⁴²

Leto kasneje pa začne Luther v svojih delih omenjati *besedo* (Wort), ki postane eden od ključnih elementov zakramentov.

Kot bo razvidno iz analize termina *Gospodova večerja*, je tudi Luther – tako kot Trubar – s svojo teologijo glede vprašanja zakramentov šel skozi določen razvoj in na podlagi različnih izkušenj ter prevodnih predlog razvijal to vprašanje.

Slovenski protestantski pisci in termin *zakrament*

Ko govorimo o zakramentih v protestantskem verskem okolju, sta to dva zakramenta. Slovenski protestantski pisci so se za takšen nauk o

40 WA 2, 742.

41 WA 6, s532.

42 BSLK 1998, 295.

zakramentih zavzemali od samega začetka svojega delovanja in pisanja ter se borili proti drugim naukom, ki so utemeljevali večje število zakramentov. Že na začetku svojega delovanja je Trubar zapisal po Luthru:

Obtu ty Sacramenti, kir ne fo od Iefufa poftauleni, ne fo Sacramenti, temuzh ene zhloueske poftaue, per katerih nei obene oblube, inu milofti Boshye (TC 1555, I 8b).

Protestanti so zakramente, ki svojega temelja nimajo v *Svetem pismu* oziroma ki jih ni ustanovil Kristus, dosledno zavračali.

Čeprav se v besedilih pojavlja predvsem množina, *sacramenti*, ne dvojina, *sacramenta*, je potrebno podariti, da pri slovenskih protestantih število zakramentov ni bilo nikoli pod vprašajem.

Raba termina *zakramenti* v množini, ne v dvojini, ima pri slovenskih protestantskih piscih tri dopolnjujoče se utemeljitve:

1. nemške predloge dvojine niso ločevale, saj je nemščina ne pozna;
2. v tedanji slovenščini se dvojina v nekaterih primerih ni rabila;⁴³
3. zakramenta vsebujeta tri elemente (zakrament krsta vsebuje vodo, zakrament Gospodove večerje pa kruh in vino), kar navaja k rabi množine.

Če pogledamo vsebino del slovenskih protestantskih piscev, izraza *zakrament* ne zasledimo pred nobenim drugim obredom, razen pred krstom in Gospodovo večerjo. Pri tem niso odstopali od nauka, ki ga opredeljuje tudi augsburška veroizpoved leta 1530.⁴⁴ Še več, Trubar to na več mestih tudi jasno zapiše, npr.:

Glih taku Iefus Chrifthus Syn boshy nafh Gofpud inu Ohranenik ye ... uefeli oblubi tiga fuetiga Euangelia/ nam hdobrumu poftauti/ ta dua Sacramenta/ ta fueti Kerft inu fuyo fueto Vezheryo (TC 1550, E 3a–3b).

43 Prim. Jelovšek 2016 (v tisku).

44 *Augsburška veroizpoved* (1530) je eden od glavnih veroizpovednih spisov reformacije. Člene je sestavil Filip Melancthon in jih dal v pregled Martinu Luthru. Glavni razlog za *augsburško veroizpoved*, ki ima 28 členov, je bil zagovor in predstavitev evangeličanske/luteranske vere pred cesarjem Karlom V., da »bi dokazali skladnost v osnovah vere ter potrebe reforme z ozirom na zlorabe v Cerkvi« (Jošar 1980).

TY Sacramenti, ta S. kerft inu ta S. Vezheria Criftufeua (TT 1557, t 4b).

Namen zakramentov

Preden bomo natančneje govorili o nauku zakramentov pri Trubarju, Dalmatinu in drugih, si pogledjmo, čemu so bili zakramenti namenjeni.

Obtu ta kerft, ie en Sacrament, oli ena Suetina, Inu enu fnamine Boshye, skaterim fe Ozha Bug fa uolo fuiga fynu Iefufa Criftufa fred fuetim Duhum daie nafnane, Inu oblubi timu kir fe pufti kerftiti, de hozhe biti nega miloftiui Bug, nemu odpuftiti vfe grehe, nega gori vfeti fa enu laftnu deete, inu fa eniga prauiga Erba vfiga blaga nebeskiga (TC 1555, A 5a).

In naprej nadaljuje:

Vkaterim Sacramentu, on rifnizhnu inu vpryzhno daie nom, fteim kruhom inu fteim Vinom fuie tellu ieifti inu fuio kry pyti. Inu nas fteim feguifsha, de nom fa volo nega teleffa, kateru ie on dal fa nasho volo vto fmert, Inu fa volo nega kry, katero ie on prelyl fa nasho volo na tim Cryshi, nom Vernim bodo vfi grehi odpuszheni, Inu de ta vezhni leben nom slishi (TC 1555, I 5b).

Protestanti, ki so učili, da *sacramenti, kir ne fo od Iefufa poftauleni, ne fo Sacramenti* (TC 1555, I 6b), so se za to zavzemali tudi s pomočjo pridig in naukov. Katoliških sedem zakramentov so protestanti dojemali kot *ene zhloueske poftaue*, saj ne vsebujejo *obene oblube, inu milofti Boshye*, ki pa sta za protestantski nauk za zakrament ključni.

Zakramenti nam služijo kot potrdilo:

fteimi Sacramenti faguishati, de fo nim vfi Grehi odpufzheni, inu de fo Erbizhi tiga vezhniga lebna (TR 1558, L 3a).

Z zakramenti nismo deležni samo Božje milosti, ampak tudi Božje pravice/pravičnosti:

Ta druga ie ta Boshya Prauiza, katero nekar mi, temuzh Bug skufi to beffedo Sacramente, Vero inu S. Duha vnas della inu opraula (TL 1561, 75a).

Protestantski nauk o zakramentih

Protestantski nauk o zakramentih obravnavajo vsi slovenski protestantski pisci 16. stoletja. Termin *zakrament* se tako pojavlja v 37 delih, med njimi tudi v vseh enajstih katekizmih v časovnem razponu od leta 1550 do 1595. Tako najdemo besedo *zakrament* v vseh Trubarjevih (TC 1550, TC 1555, TC 1567, TC 1574 in TC 1575) in Dalmatinovih (DC 1579, DC 1580, DC 1584 in DC 1585) katekizmih ter v katekizmu Felicijana Trubarja (TfC 1595) in Janža Znojilška (ZK 1595). Dalje pri vseh treh piscih Postil, torej Krelju (KPo 1567), Juričiču (JPo 1578) in Trubarju (TPo 1595) ter v ostalih Trubarjevih delih (TA 1550, TM 1555, TT 1557, TR 1558, TT 1560, TL 1561, TAr 1562, P 1563, TO 1564, TPs 1566, TA 1566, TL 1567, TPs 1567, TT 1577 in TT 1581–82). Termin *zakrament* najdemo še v ostalih Dalmatinovih delih ter pri Krelju, Troštu in Felicijanu Trubarju. Torej se ta termin pojavlja v večini del in z izjemo Bohoriča in Megiserja pri vseh slovenskih protestantskih piscih 16. stoletja. Termin *zakrament* se pojavlja v vseh delih skupaj 798-krat.

V katekizmih gre predvsem za odgovor na vprašanja, kot jih je zapisal že Trubar: *Kai sta ta dua Sacramenta (quid sunt sacramenta), kai nam nuzaiō (quis eorum effectus) inu pomenuyo (deque eorum significatione)* (TC 1550, D 5b).

V ostalih delih gre že bolj za podajanje in razlaganje nauka katoliškega nauka, ki je bil za protestante predvsem pri vprašanju Gospodove večerje nesprejemljiv.

O samem zakramentu je veliko zapisanega tudi v Trubarjevi *Hišni postili*.

Trubar in zakrament

Ker zakramenti pomenijo jedro in steber vidnega znamenja vsake veroizpovedi, so se tudi slovenski protestantski pisci tega lotili z veliko vnemo. Trubar je že v svoji prvi knjigi izčrpno popisal, kaj je zakrament in katera sta, čemu služita in kakšen je njun namen: *Kai fta ta dua Sacramenta (oli koker my moremo gouoriti) te fskriune Suetyne tiga Kerfta inu Vezherye Christufa/ kai nam te ifte nuzaiu inu pomenuyo* (TC 1550, 42 (29b)). Na vprašanje, kaj so zakramenti, Trubar odgovarja:

TY Sacramenti oli fskriune Suetyne/ fo ane vunane videzhe flufhbe inu Naretbe bofhye/ vtim Euangeliju poftaulene/ per katerih naretbah gofpud bug koker fanemi guifhnimi fnamini oblubi/ Gnadiu inu Mylhoftiu byti/ Sueti Auguftin prau/ Ta Sacrament/ ye anu fnamine ane fuete rizhi/ Inu ye anu videzhe fnamine te neuidezhe mylhofti bofhye/ Inu ye tudi ana videzha befeda bofhya⁴⁵ (TC 1550, 42 (29b)).

Prvi del Trubarjevega odgovora na vprašanje *Kai fta ta dua Sacramenta* je zelo zanimiv s perspektive Melanchthonove *Apologije Augsburgske veroizpovedi* v XIII. členu, ki pravi:

So wir Sakrament nennen die äußerliche Zeichen und Ceremonien, die da haben Gottes Befehl und haben ein angehefte göttliche Zufage der Gnade, fo kann man bald fchließen, was Sakrament fein.⁴⁶

Tudi *Apologija* poudarja, da je zakrament *zunanje znamenje*, za katero sta nujna *Božja zapoved* ter *obljube milosti*. Kot vidimo, je Trubar v TC 1550 razložil bistvo nauka o zakramentu na podlagi še danes uradnega veroizpovednega spisa Evangeličanske cerkve.

Tako kot Luther se tudi Trubar naslanja na Avguštinov nauk o zakramentu in še dopolni zgornjo razlago: *Ty Sacramenti inu te vunane*

45 TC 1550, 42 (29b).

46 BSLK 1998, 292.

*videzhe Boshye slushbe, fo le ene dekle inu eni slushabniki bili te Vere.*⁴⁷ Torej je spet vera tista, ki je bistvena v odnosu do zakramenta.

Zelo izčrpen je bil Trubar v *Eni dolgi predgovori*. Sam sicer pravi, da gre za **Eno kratko Islago** inu en troshtliu Nauuk od tiga S. Kerfta inu od te Vezherie tiga Gofpudi, Sakai fo ty Sacramenti poftauleni, Inu de ty ifti tudi pryzhuio de le skufi to Vero Vcristufa bomo Ifuelizhani (TT 1557, k 1b), a je to, kot vidimo iz spodnjega besedila, pretirano skromna izjava.

Adam, Abraam ty Iudi, fo imeili druge Sacramente inu Boshye slusbe, koker mi sdai imamo, Ampag druge Vere ne fo imeili. Mi sdai, potle kar ie Criftus prishal, imamo tudi druge Sacramente, vezh ne offruiemo shiuline, Sobote ne prasnuiemo. Ampag mi fatu druge Vere, koker fo oni imeili nemamo, Nih Vera inu ta nasha fo vfe Enu. Tulikain pag fmo fe fto Vero narafen lozhili, de oni fo verouali vtiga Criftufa, kir ie imel priti. Mi pag sdai Veruiemo vtiga Criftufa, kir ie vshe prifshal Gofpud Bug ie po tih zhafih inu po tih ludeh te Sacramente, te Ceremonie, te vunane Boshye slushbe preftaulel inu premenoual, Ampag te Vere on nei nigdar premenil. Ty Sacramenti inu te vunane videzhe Boshye slushbe, fo le ene dekle inu eni slushabniki bili te Vere. Ta Vera pag ie bila koker ena Kraliza inu Gofpa. Ty slushabniki inu dekle, fe premenuio inu preftauleio, Ampag ta Vera veden inu vfelei venim ftanu, veni oblasti inu veni vrednufti ftoy inu oftane do konza. Ty Sacramenti, fo le ene pripraue, ena possoda, en berzeug, de fteimi to Vero poterduiemo inu mozhno delamo (TT 1557, k 1b).

Najprej navaja in nato primerja zakramente, ki so jih poznali v Stari zavezi, in pokaže na njihov zgodovinski razvoj. Ta je pri vprašanju zakramentov zelo pomemben, kajti rimskokatoliški nauk o zakramentih se sklicuje tudi na Staro zavezo in na v njej ustanovljene obrede, ki so postali zakramenti. Trubar tako še posebej izpostavlja edina sedanja (novozavezna) zakramenta. Poudarja, da gre za eno samo teološko podlago, ki pa jo zaznamuje Kristusov prihod. Nadaljuje z natančnejšo razlago zakramenta, kjer je zakrament s slikovito primerjavo predstavljen kot služabnik vere. Celoten odstavek se torej vrti okrog vere, ki je

47 TT 1557, k.

za protestante tudi pri zakramentu bistvenega pomena. Iz Trubarjevega besedila je razvidno, da so mu teološki pojmi domači, da pa jih želi razložiti na čim enostavnejši in praktičnejši način.

Criftus Iefus Syn Boshy ie on tu vfe, le fam, fuio Martro, per Bugi fuim Ozhetu nom dobil inu faslushil, Inu mi fe taciga lefufeuga faslushena inu vfeh rizhi tar shtukou, kir slishio htimu Vezhnimu lebnu, le skufi to Vero famo inu iemlene tih S. Sacramentou fturimo dileshni, dobimo inu perprauimo na fe (TT 1557, s 1b).

TY Sacramenti, ta S. kerft inu ta S. Vezheria Criftufeua tudi ozhitu Pryzhuio, de ie Iefus Syn Boshy shnega Martro inu faslushenem, kateriga fe mi dileshni fturimo skufi to Vero inu Sacramente nas Isuelizha. Sakai ty Sacramenti, prauio vfi ty ftari inu noui praui Vuzheniki, fo ena vunana uidezha fueta Snamena, te neuidezhe dobre uole pruti nom, inu te Gnade inu milofti Boshye. Onu ie dobru reis, de ty Sacramenti, te skriuene Suetine Boshye, ne fo le fa ene fame, temuzh fa vezh rizhi od Buga inu nega Synu vti Cerqui gori poftauleni (TT 1557, t3c).

Na vprašanje, kaj sta zakramenta, lahko torej najjasneje odgovorimo s Trubarjem, ki pravi: *Obtu ty Sacramenti, fo pryzhe te Boshye oblube od te gnade, inu de fmo dileshni te Boshie oblube inu nom ponuiene inu naprei poftaulene gnade inu milofti* (To 1564, 29a). Božja obljuba ter *Gnada inu miloft* so za Trubarja v zakramentu torej zelo pomembne.

Sakai ty Sacramenti, prauio vfi ty ftari inu noui praui Vuzheniki, fo ena vunana uidezha fueta Snamena, te neuidezhe dobre uole pruti nom, inu te Gnade inu milofti Boshye. Onu ie dobru reis, de ty Sacramenti, te skriuene Suetine Boshye, ne fo le fa ene fame, temuzh fa vezh rizhi od Buga inu nega Synu vti Cerqui gori poftauleni. Gospud Bug hozhe rauen drufiga od te Cerque, od te fuie Verne Gmaine tudi letu imeiti, De pred vfe-mi ludi inu Sludy, to fuio Vero fpozna. De pridiguie glosnu od tiga prauiga Boga inu ta S. Euangelium, De vuzhi ozhitu pres vfiga ftraha vfe shlaht ludi, fakai ie Boshy Syn zhloulik postal, kai ie on fteim dobriga fturil tim ludem, koku inu skakouo Vero fe pride Vnebefa. De fe lozhio od tih Neuer-

nih inu ffourashnikou tiga Euangelia, shnih vunanimi Boshymi slushbami (TT 1557, t 4b).

V prvem stavku Trubar ponovno pove, da je kljub temu, da gre za *uidezha fueta Snamena*, bistvo zakramenta *neuidezhe dobre uole pruti nom, inu te Gnade inu milofti Boshye*. Postavljena niso samo za določene stvari, temveč so fa vezh rizhi od Buga inu nega Synu vti Cerqui gori poftaulene. Trubar v nadaljevanju konkretizira *vezh rizhi*. Zanj torej zakrament poleg potrditve vere pomeni tudi nauk o pravi krščanski veri in njenem namenu, da se torej *lozhio od tih Neuernih inu ffourashnikou tiga Euangelia, shnih vunanimi Boshymi slushbami*.

S. Sacramenti, ta S. Kerft, ta S. Vezheria (TO 1564, 1a);

Ta Kerft ie en Sacrament, tu ie, enu fuetu Boshye fnamine (TO 1564, 101a);

Ta Vezheria Criftufeua, ie en Sacrament, tu ie, enu Suetu Boshye Snamine (TO 1564, 104a).

Takšne ali podobne definicije se nahajajo v skoraj vseh Trubarjevih delih in lahko rečemo, da so si tudi Luther, Kalvin in Zwingli tukaj enotni. Čeprav lahko pri Luthru v začetku njegovega delovanja zasledimo, da se je poigral z mislijo o treh zakramentih, pa je kasneje to misel opustil, kar je predmet obravnave mnogih strokovnjakov.

Trubarjev odgovor na vprašanje *Sakai ye pag gofpud bug take Sacramente poftauill*

Interpretacija nekaterih temeljnih problemov krščanskega nauka se je z reformacijo spremenila. Tako se je spremenil tudi nauk o zakramentu. Če je reformacija poudarjala, da mora celoten krščanski nauk izhajati iz *Svetega pisma*, potem se je moralo spremeniti tudi vprašan-

je zakramenta. Ker tudi pri tem vprašanju niso odstopali od nauka *sola Scriptura*, je le-to postalo tudi temelj za določanje pomena in števila zakramentov nasploh. In če tako tezo razvijamo naprej, pridemo do zaključka, da se je moral spremeniti tudi temelj krščanske vere. V *Katekizmu* 1550 Trubar zakramentu namenja celotno poglavje. Ker je *novi* nauk o zakramentih zanetil velik spor, si je prizadeval in želel, da se vprašanje o zakramentih čim prej razloži v *pravi* luči. Trubar pri definiciji nauka o zakramentu izpostavlja tri ključne dejavnike, da so *TY Sacramenti oli skriune Suetyne/ fo ane vunane vitezhe* flufhbe inu Naretbe *boshye/ vtim Euangeliju poftaulene/ per katerih naretbah gofpud bug koker fanemi guifhnimi fnamini oblubi/ Gnadiu inu Mylhoftiu byti* (TC 1550, D v), in v naslednji vrstici doda že omenjeno Avguštinovo definicijo. Trubar Pri tej definiciji se je močno naslonil na luteranski nauk.

Če Luthrov nauk uči, da morata biti v zakramentu vidna znamenje in obljuba za odpuščanje grehov, mu pri tem sledi tudi Trubar. Ta podatek nam je pomemben zaradi nadaljnje raziskave vpliva Luthrove teologije *simul iustus et peccator* na Trubarja. Na podlagi podrobnejše analize Trubarjeve prve knjige ugotavlja v tej luči tudi Rajhman:

da sta za zakrament potrebni dve stvari: »beseda tar obluba božja« in »naša vera«, ki jo po smislu enači s »postavbo božjo« [...] da so brez teh dveh bistvenih stvari zakramenti le »an cuper«. ⁴⁸

Trubar teološki pomen *sacrament* razloži v TC 1550 (D 5a–F 1b), v treh odstavkih, in sicer poskuša odgovoriti na tri vprašanja:

1. Kai fta ta dua Sacramenta?
2. Sakai ye pag gofpud bug take Sacramente poftauill?
3. Kai nam pag ty Sacramenti pomenio?

48 Rajhman 1977, 53.

Na prvo vprašanje odgovori zelo kratko in jasno:

TY Sacramenti oli fkriune Suetyne/ fo ane vunane videzhe flufhbe inu Naretbe boshye/ vtim Euangeliu poftaulene/ per katerih naretbah gofpud bug koker fanemi guifhnimi fnamini oblubi/ Gnadiu inu Mylhoftiu byti.

Za nas je s teološkega stališča najzanimivejši drugi odstavek/odgovor na vprašanje *Sakai ye pag gofpud bug take Sacramente poftauill*. O tem je pisal že Rajhman⁴⁹ in pri Trubarju izpostavil velik poudarek na *vernih*:

Poudarek na »vernih« je tako očiten, da se zdi, da je po Trubarju vera nasploh potrebna za vreden prejem zakramenta.⁵⁰

Kot pravi Luther, je vera eden od treh konstitutivnih elementov zakramenta. Za Trubarja je tudi pri prejetju zakramenta pomembna vera. Brez vere, kot pravi Trubar v TC 1550 (D 6b), *ta Suetyna timu zhloueku kir ne ima praue Vere de ti boshy oblubi ne veriamе tudi nifhtar ne nuza/ temuzh vezh fhkodi*.

Trubar v TC 1575 jasno pove, da mora biti vera prisotna pri vseh stvareh:

Inu kar fe fturi pres te Vere, tu iftu ie Greh inu Bogu ne dopade prau S. Paul Ro. 14. Heb. 11. Sakai ta Vera fe ne lozhi od te beffede Boshye, Aku hozhe en zhlouik prou Verouati, de ie Bug nemu miloftiu, Inu de nega slushbe Bogu dopado, taku on more imeiti to Boshyo oblubo, de nemu hozhe biti miloftiu fa volo fuiga Synu, Inu de te nega slushbe Bogu dopado, mora imeiti to Boshyo fapuuid, de ie Bug nemu take slushbe fapouedal inu gori naslushil, Aku take beffede Boshye ne ima, taku nega vfe slushbe, bодite teshke inu lipe pred ludmi, ne fo pred Bugom nifhtar vredne inu nifhtar ne velaio (TC 1575, P 4a).

49 Jože Rajhman je v svoji knjigi *Prva slovenska knjiga v luči teoloških, literarno-zgodovinskih, jezikoslovnih in zgodovinskih raziskav* (1977) obširneje analiziral Trubarjev teološko izrazoslovje.

50 Rajhman 1977, 52.

Videča znamenja Trubar imenuje femleske rizhi, obljudo pa *neuidezhih/ femleske rizhi*.

Sakai an vřag Sacrament/ ye is *dueyu rizhi* poftaulen/ is *videzhiga fna-mina* inu is *neuidezhih rizhi* (TC 1550, D 5a).

In potem Trubar jasneje razloži, kaj so vidna in kaj nevidna znamenja:

tu ye/ is te femleske rizhi inu is te nebeske/ koker od tiga to pergliho imamo vtim kerftu/ ta videzha inu femleska rezh/ ye ta uoda/ ta neuedizha pag inu nebeska rezh/ ye ta gnada/ befeda/ inu obluba bořhya/ katera nas druguzh rody inu nam odpuřti te grehe/ de vtim kerftu bomo brumni řturieni pred bugom/ per tim kerftu řdai otroci bořhy ratamo inu bomo perlořzeni gnebeski druřhini/ Glih taku per tei Vezhery Chriřtufeui/ ta videzha inu femleska rezh ye ta kruh inu tu vinu/ ta neuidezha pag inu nebeska rezh/ ye tu tellu inu ta kry Iefufa Chriřtufa gořpudi nařhiga/ kateru tellu ye řa nas danu vto řmert/ inu ta kry kir ye prelyta řa nařhieh grehou uolo (TC 1550, D 5b).

Na osnovi analize Trubarjevih besed lahko rećemo, da je Trubar velikokrat poudaril, da *brez trdne vere ni mogoće prićakovati od Boga, da bo storil, kar je obljudil*. Za reformatorje je nasploh znaćilno, da so poudarjali, kako sta vera in beseda pomembni, in tudi Trubar je vernike na to v svojih delih velikokrat opozarjal.

Pri vprařanju *Sakai ye pag gořpud bug take Sacramente pořtauill* (TC 1550, D 3a) Trubar odgovarja:

de imamo prauo cillu inu terdno vero/ oli kadar nam pag Bug pořhle iřkufhnaue inu nadluge/ buřhtuu/ ueliko tar dolgo boleřan/ Iezho inu to řmert/ tedai pozhutimo/ de řmo řhibke tar mahine vere/ nam ře sdy/ vtacieh nadlugh (TC 1550, D 3b).

Zakramenti so torej služili ljudem kot tolažba, opogumljanje in podpora. Pomen zakramentov je za Trubarja naslednji:⁵¹

TY Sacramenti napoprei pomenuio to Gnado boſhſho/ katero ye Bug vtim Euangeliu fa uolo Iefufa oblubill inu ikafall vſem ludem (TC 1550, E 7b).

V nadaljevanju razloži, kaj pomeni vsak zakrament posebej. Torej:

Ta kerſt pomeni/ de nam fa uolo Iefufa ty grehi bodo odpuſhzheni/.../ de ta Bug/.../ nas guiſhnu vſame vſuyo gnado inu vbrambo/.../ Ta kerſt oli tu pogroſene tudi pomeni/ de ti kerſzheniki moraio na tim fueidtu doſti terpeti/.../ vſem Vernim/ Bug hozhe zhudnu pomagati (TC 1550, E 8a).

Trubar nadaljuje z Gospodovo večerjo:

Glih taku ta Vezherya Chriſtufeua pomeni/ de nas Gofpud fylnu lubi/.../ pomeni tudi/ de fe imamo my Verni vmei febo lubiti/ fakai le ty pryateli vkupe Ieido od ane ſpyſhe (TC 1550, E 8b).

In zaključni z opominom:

de per tih fnaminah imate vſelei fmilſiti kai Bug gouori kai nam per tih da/ inu oblubi/ tim befedom imamo terdnu veryeti inu poterdyti naſho fla-bo Vero vſeh vnađlguh inu ikuſhnauah (TC 1550, F 1b).

Omeniti je potrebno, da so protestanti pri zakramentih izpostavljali še dva vidika. Na eni strani je bila to pokora, kajti po Trubarju je pri zakramentih (predvsem pri zakramentu Gospodove večerje) pomembno, da se vernik spokori:

51 Prim. TC 1550, E 7b–F 1b.

Sakai en zhlouik, kir pokure ne dei, ta per tih Sacramentih, obeniga Troshtha ne prime, inu ne fastopi, fzhemu fo ty Sacramenti od Cristufa gori poftauleni (TO 1564, 29b).

Na drugi strani pa zakramenti poleg tolažbe pomenijo sredstvo za spoznanje in iskanje Boga:

Vti Beffedi inu Vfacramentih imamo Boga iskati (TPs 1566, 189a).

Če govorimo o tem, čemu so zakramenti namenjeni oziroma kakšen je njihov učinek, potem moramo odgovoriti na vprašanje, kaj nam ti zakramenti pomenijo. Trubar pri tem poudarja naslednje: čeprav je pri vsakem zakramentu poudarjen drug vidik, imata oba skupni imenovalec, in sicer *Božjo milost*.

Luthrov nauk *besede in zakramenta* s Trubarjevimi besedami

Srečali smo se z izzivom, pred katerim je bil Trubar ob prevajanju Luthrove *Hišne postile*, ko je bilo treba razmišljati slovensko in približati nauk slovenskemu bralcu. Poglejmo še nekaj primerov, kako je Trubar prevajal Luthrov nauk o zakramentu.

Omenili smo že Luthrov nauk o nerazdružljivosti *besede in zakramenta*. Kot je poudarjal, *die Sacrament on das Wort nicht sein können*.⁵² Torej je za zakrament odločujoča beseda, brez katere zakramenta ne bi bilo. Takšen nauk izhaja iz protestantskega nauka *sola Scriptura* in ker je *Scriptura* beseda, je vloga besede nepogrešljiv temelj. Trubar to zapiše takole:

Per tih Sacramentih fe nema Ie na te vunane rizhi/ *temuzh na te Boshye beffede* gledati inu fmisliti. Sakai fo ty Sacramenti poftauleni (TR 1558, C 1b).

52 WA 38, 231.

Tak nauk se je učil in vedno znova pojavljal tudi v pridigah. Luther je zapisal:

Alfo fol man *das wort und die Sacrament nit fcheyden*/ Denn Christus hat die Sacrament auch in das wort gefaffet/ Und wo es on das wort were/ köndte man sich der Sacrament nicht tröfsten/ Ja man köndte nit wiffen was die Sacrament weren (LHp 1566, XVIIIa).

In Trubar je prevedel:

Taku fe tedaj ta *befseda inu ty Sacramenti nejmajo resdiliti*. Sakaj Chrif-tus je te Sacramente tudi vte befsede sapopadel, Inu kadar bi Sacramen-ti pres te Befsede bili, taku bi fe my ne mogli tehiftih trofhtati, Ia my bi ne mogli vejčiti, kaj fo ty Sacramenti (TPo 1595, I, 28).

Beseda in zakrament torej sodita skupaj, ker je Kristus z besedami iz-razil zakramente, mi pa brez besede ne bi spoznali, kaj so ti zakramenti.

Zaključek

Pregled besedil nam je pokazal smernice Trubarjevega razmišljanja in njegove opredelitve pri najboljčutljivejših vprašanih protestantizma. Zakrament je namreč pomenil prelom v teologiji tako znotraj reformacije kakor tudi v odnosu Evangeličanske cerkve do katolištva. V poglavju so bili poudarjeni različni vidiki, ki so pripeljali do tega. V zaključku bi še izpostavili, da se je v začetku Trubar termin *zakrament* še trudil prevajati s *skriune Suetine Boshye*, kar pa je kasneje opustil. *Skriune Suetine* izražajo namreč bistveno globljo teološko vsebino, Trubar pa se je žal odločil za opustitev te besedne zveze. Z analizo termina *zakrament* smo poskušali odgovoriti na naslednja tri Trubarjeva vprašanja: *Kai sta ta dua Sacramenta? Sakai ye pag gofpud bug take Sacramente poftauill? Kai nam pag ty Sacramenti pomenio?* Pri tem pa je pomemben poudarek na tem, da je za zakrament bistvena Božja obljuba.

V samem zaključku pa je bil izpostavljen še en pomemben vidik protestantske teologije, ki ga poudarjajo glavni reformacijski spisi. Ta nauk namreč uči, da beseda in zakrament sodita skupaj in da med njima vlada simetrija, čeprav beseda lahko obstaja brez zakramenta, zakrament pa brez besede ne more. Beseda je namreč tista, ki se dotakne človekove notranjosti.

VIRI

DELA SLOVENSКИH PROTESTANTSКИH PISCEV⁵³

- TC 1550 = Trubar, Primož. 1550. *Catechismus*. Tübingen.
 TC 1555 = Trubar, Primož. 1555. *CATECHISMVS*. Tübingen.
 TT 1557 = Trubar, Primož. 1557. *TA PERVI DEIL TIGA NOVIGA TESTAMENTA*. Tübingen.
 TR 1558 = Trubar, Primož, 1558. *EN REGISHTER*. Tübingen.
 TT 1560 = Trubar, Primož, 1560. *TA DRVGI DEIL TIGA NOVIGA TESTAMENTA*. Tübingen.
 TL 1561 = Trubar, Primož, 1561. *SVETIGA PAVLA TA DVA LISTY*. Tübingen.
 TR 1561 = Trubar, Primož, 1561. *Regifter vnd summarischer Inhalt*. Tübingen.
 TO 1564 = Trubar, Primož, 1564. *CERKOVNA ORDNINGA*. Tübingen.
 TPs 1566 = Trubar, Primož, 1566. *Ta Celi Pfalter Daudidou*. Tübingen.
 TPo 1595 = Trubar, Primož, 1595. *HISHNA POSTILLA*. Tübingen.

DRUGI VIRI

- Ahačič, Kozma, ur. 2014. *Cerkveni red (1564). Znanstvenokritična izdaja dela Cerkovna ordninga z znotrajjezikovnim prevodom v sodobni slovenski knjižni jezik*. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU.
- Luther, Martin. 1566. *Haußpostill Doc. Martin Luthers/ Vber die Sontags/ vnd der fürnembsten Fest Euangela/ durch das gantze Jar*. Mit Fleyfz von newem corrigiert/ vnnd mit XIII. Predigen/ von der Passio/ oder Hiftori des Leydens Chriffti gemehret [v. Veit Dietrich]. Nürnberg: Gedruckt/.../ durch Vlrich Newber/ vnd Dietri-

53 Krajšave za dela slovenskih protestantskih piscev so povzete po Merše in Novak 2001. 34–35.

ch Gerlatz. <http://reader.digitale-sammlungen.de/resolve/display/bsb10144055.html>.

Listkovno gradivo za *Slovar jezika slovenskih protestantskih piscev 16. stoletja* v Sekciji za zgodovino slovenskega jezika na Inštitutu za slovenski jezik Frana Ramovša, ZRC SAZU.

Rajhman, Jože. 1986. *Pisma Primoža Trubarja*. Ljubljana: Slovenska akademija znanosti in umetnosti, Razred za filološke in literarne vede.

Rajhman, Jože. 1997. *Pisma slovenskih protestantov*. Ljubljana: Slovenska akademija znanosti in umetnosti, Razred za filološke in literarne vede.

WEIMARSKÉ KRITIČNE IZDAJE LUTHROVIH DEL

WA (2) – Luther, Martin. 1884. *Werke. Kritische Gesamtausgabe*. Weimar: Weimarer Ausgabe. <http://www.lutherdansk.dk/WA>.

WA (6) – Luther, Martin. 1888. *Werke. Kritische Gesamtausgabe*. Weimar: Weimarer Ausgabe. <http://www.lutherdansk.dk/WA>.

WA (10, II) – Luther, Martin. 1893. *Werke. Kritische Gesamtausgabe*. Weimar: Weimarer Ausgabe. <http://www.lutherdansk.dk/WA>.

WA (26) – Luther, Martin. 1909. *Werke. Kritische Gesamtausgabe*. Weimar: Weimarer Ausgabe.

WA (38) – Luther, Martin. 1912. *Werke. Kritische Gesamtausgabe*. Weimar: Weimarer Ausgabe.

SEKUNDARNA LITERATURA

Ahačič, Kozma. 2014. »Veliki slovenski cerkveni red.« V *Cerkveni red (1564). Znanstvenokritična izdaja dela Cerkovna ordninga z znotrajjezikovnim prevodom v sodobni slovenski knjižni jezik*, ur. Kozma Ahačič, 501–33. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU.

Ahačič, Kozma, Andreja Legan Ravnikar, Majda Merše, Jožica Narat in France Novak. 2012. *Besedje slovenskega knjižnega jezika 16. stoletja*. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU.

Augsburška veroizpoved 1530. (Confessio Augustana). 1980. *Evangeličanski koledar*. Prevedel Ludvik Jošar.

Avguštinova dela (354–430). <http://www.unifr.ch/bkv/kapitel1853-3.htm>.

BSLK – *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*. 1998. Göttingen: Vandernhoeck und Ruprecht.

- EVANGELISCHER ERWACHSENEN KATECHISMUS. 2010. suchen-glauben-leben, 8., neu bearbeitete und ergänzte Auflage. München: Gütersloher Verlagshaus.
- EVANGELISCHES KIRCHENLEXIKON. 1997–2004. Digitale bibliothek 98. Berlin: Vandenhoeck und Ruprecht.
- Jelovšek, Alenka. »'My fva téh Svetnikou otroci': Dvojina osebnih zaimkov v slovenskem knjižnem jeziku 16. stoletja.« *Slavistična revija* (v tisku).
- Kerševan, Marko. 2012. *Protestanti(sti)ka*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Rajhman, Jože. 1977. *Prva slovenska knjiga v luči teoloških, literarno-zgodovinskih, jezikovnih in zgodovinskih raziskav*. Ljubljana: Partizanska knjiga.
- Roth, Erich. 1952. *Sakrament nach Luther*. Berlin: Verlag Alfred Töpelmann.
- Sabeta, Antonio. 2011. »Wort und Sakrament bei Luther.« V *Sakrament und Wort im Grund und Gegenstand des Glaubens Theologische Studien zur römisch-katholischen und evangelischlutherischen Lehre*, 50–75. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Walch, Johann Georg, 1887. *Dr. Martin Luthers Sämtliche Schriften*. <http://www.babel.hathitrust.org>.

[https://doi.org/10.26493/2590-9754.13\(26\)363-389](https://doi.org/10.26493/2590-9754.13(26)363-389)

Rowan Williams

DEDIŠČINA REFORMACIJE

1. Kaj pomeni praznovati dediščino reformacije danes? V zadnjih desetletjih so mnogi komentatorji dokazovali, da nimamo več jasne predstave, kaj pomeni biti evropski protestant v »klasičnem« smislu. Po mnenju mnogih obstajajo v Veliki Britaniji ostanki ljudske vernosti le še v religiozni usmeritvi, ki jo običajno označujemo kot »katoliško«: v njenem središču so rituali, sveta mesta in numinozni značaj ljubljenskih umrlih (dramatičen primer je bila reakcija ob smrti princese Diane). Dokončno pa naj bi izginila nekdanja razširjena britanska krščanska samozavest, ki je temeljila na *Bibliji*, družinski molitvi in sovražnosti do papeža (a tudi na občutku, da je britanski naciji Previdnost dodelila posebno vlogo). Podoben je bil razvoj drugod po Evropi. Tudi razločen protestantski glas za socialno etiko ne najde odmeva v širšem kulturnem okolju, kljub mnogim in reprezentativnim prispevkom s strani cerkve in univerz; »katoliški družbeni nauk« pa se nasprotno tudi v sekularnem okolju šteje za koherenten in prepoznaven prispevek k splošni diskusiji o družbenem blagostanju in politični pravičnosti. Tako ne preseneča, da je samozavest protestantov, še posebej reformiranih, v Evropi in drugod na preizkušnji. »Protestantska« identiteta je pogosto vržena v isti lonec s tipično ameriškim dobesednim razlaganjem *Bible* in socialno konservativnostjo ter postavljena nasproti prav tako tipičnemu »liberalnemu protestantizmu«, ki se ne briga za dogme in se abstraktno zavzema za napredne ideje in dejanja. Od tod seveda ni mogoče razumeti dejanske reformacije, kaj šele pomena reformirane

teologije zadnjih sto let. Študenti so pogosto zmedeni pred vprašanjem, kam na teološki zemljevid naj bi uvrstili na primer Karla Bartha, ki ga opredeljujejo koordinate levo – desno, konservativno – liberalno ipd.

2. V svojem kratkem izvajanju bi rad na splošno raziskal in predstavil prispevek prepoznavno »protestantske« teologije krščanski kulturi in se dotaknil tako trajnih konstruktivnih elementov kot tudi dejavnikov z ambivalentnimi učinki. Pišem kot anglikanec, torej kot oseba, katere cerkvena identiteta je obeležena z zadržanostjo, da bi v razhajanju med protestanti in katoličani videli zgolj binarno nasprotje, in ki se zaveda ključne vloge reformirane teologije za samorazumevanje anglikanske cerkve. Duhovno sem se oblikoval v »katoliškem krilu« anglikanske družine, toda svoj pečat mi je dalo tudi preživeto otroštvo v prezbitერიјanski valižanski cerkvi ter navdušenje za različne tokove reformirane teologije, ki jih označujejo imena kot Richard Baxter, Thomas Torrance in seveda Karl Barth. S tem osebnim ozadjem bom tvegala poizkus obravnave treh tem reformatorske teologije in prakse, ki so po mojem središčnega in trajnega pomena za teološko zdravje krščanske skupnosti. Poleg tega se bom dotaknil še treh tem, ki so bile manj očitno plodne in ki so dejansko delno soodgovorne za sedanjo kulturno brezupnost in zmedo. Moj previden zaključek bi bil, da se lahko teh zadnjih treh tem lotimo le s teološko poglobljenim razumevanjem prvih treh; le tako lahko spoznamo pozitivno specifično in kreativno vlogo za dediščino reformacije.

3. Pri očitno pozitivnih temah gre za naslednje:

Prvič: reformacija je uveljavila absolutno razlikovanje med človeškim in božjim delovanjem, med delovanjem ustvarjenega in neskončnega bitja. S stalnim poudarjanjem Božje suverenosti je usmerila k spoznanju/resnici, da Božje in naše delovanje ne moreta drugo z drugimi niti tekrovati niti sodelovati, da Bog in njegovo delovanje ne moreta biti niti v odnosih konkurence niti sodelovanja s človeškim. Drugič: reformacija je utemeljila načelo, da *Sveto pismo* ni le vir pravega nauka in orodje za njegovo ponazarjanje, temveč da je kritična instanca v cerkvi; *Sveto pismo* se »vmešava«, »intervenira« v življenje cerkve in ni nikdar le njeno sredstvo. Tretjič: reformacija je temeljito podvomila,

da so lahko sredstva milosti »dozirano« posredovana, »predajana naprej«, po človeškem posredniku: uveljavila je pojmovanje, da cerkev ni združenje vladajočih in podložnih, temveč združenje ljudstva samega.

4. Ambivalentno dediščino reformacije pa bi lahko takole povzeli:

Prvič: poudarjanje suverene časti Božje besede se je povežalo z nastajajočim racionalizmom in tako začrtalo enodimenzionalno podobo človeškega spoznavanja, v katerem je neverbalno veljalo za manj vredno. Drugič: nezaupanje do hierarhije je usmerjalo k ozkosrčni teologiji cerkve; v središče sta prišli pobožnost posameznika ter skrb zanjo, na škodo razumevanja skupnosti v Kristusu in Duhu ter inteligentnega prisvajanja krščanske preteklosti. Tretjič: poudarjanje Božje suverenosti (tako rekoč v protislovju z dejanskim teološkim pomenom) je navajalo na nasprotje med človeškim in božjim, ki naj bi se razrešilo z enostransko podreditvijo ustvarjene (človeške) volje. Emancipacija človeka naj bi zato zahtevala odpoved teološkemu diskurzu.

5. K prvi od treh točk: predmet reformacijskega protesta proti popularni teologiji in praksi poznega srednjega veka je bil vzorec govorenja in ravnanja, ki naj bi izhajal iz prepričanja, da je mogoče spravo z Bogom in njegovo milost nekako »iztržiti«. Pobožnost je bila videti (ne vedno upravičeno) kot pot za ljudi, da bi s posebnimi sredstvi, ki jih je ponudil Bog, pridobili od Boga obljubljeni plačilo oziroma nagrado. Čeprav se je Bogu in njegovemu ravnanju v tem odnosu priznalo prioriteto, je nastajal vtis o »spiritualni tehnologiji«; z njeno pomočjo bi bil Bog primoran/obvezan držati se pogojev, ki jih je sam določil. Človek, ustvarjeni akter, je vedel, k čemu se je Bog zavezal, kaj je Božja »dolžnost«. Božje delovanje je postalo abstrakten okvir, v katerem je človek načrtoval svoje delovanje in tako poizkušal nadzorovati svojo usodo (nenazadnje s posebnimi načini nadzora, povezanimi s posvečeno cerkveno službo, ki je nadzorovala podeljevanje sredstev milosti). Rezultat sta bila ali samodopadljiva redukcija življenja vernikov na sledenje novemu Zakonu ali – kot je pokazal Luther – razdiralni obup v nemoči, da bi srečali Božjo milost kot neposredno življenjsko stvarnost. Očitna je bila distanca med tem, kar so cerkveni uradniki razlagali kot obvezujočo resnico in osebnim občutenjem krivde ter zapuščenosti.

6. Luther ponovno uveljavi Božjo suverenost, ko se obrača na Boga, ki je navzoč vedno v skritosti, Boga, s katerim se ni mogoče pogajati in katerega navzočnost vedno najdemo le v srcu njegove navidezne odsotnosti in ne tam, kjer bi lahko to navzočnost predvidevali po logiki sistematičnega pregleda njegovih dejavnosti. Teologija je smiselna le, če ponovno najde/upošteva tisto, kar je bilo vedno temeljno načelo katoliške teologije, toda v njej vedno znova zakrito: načelo, da Božje delovanje in končno (človeško) delovanje nista dva primera enega in istega; ne moreta tekmovati med seboj, kot da bi šlo za dogajanje na istem terenu. To načelo prežema teološki svet Tomaža Akvinskega (in je na zelo zanimiv način navzoče posebej v njegovi kristologiji). Reformacijski protest je meril na to, da ga je treba upoštevati na vseh ravneh teorije in prakse. Pravi teološki diskurz mora zavrniti in izključiti teološke idio-me ali molitvene navade, ki predpostavljajo, da Bog reagira na človeške spodbude; Božje delovanje ni na noben način pogojeno s človeškim delovanjem. V Calvinovi predestinacijski teologiji – ki je sporna, celo šokantna – gre v bistvenem za temeljno neprimerljivost ustvarjenega in neustvarjenega dejanja. Časovno zaporedje, logična konsekventnost, moralna primernost – vse to so usodno napačni okviri za obravnavanje odnosa Boga in njegovega stvarstva. Paradokсно to implicira – kalvinistični misli ne tako tuje, kot nekateri verjamejo –, da človeško dostojanstvo ne more biti ogroženo z Božjo vzvišenostjo, kot po drugi strani tudi Božja vzvišenost ni ogrožena z afirmacijo konkretnih človekovih pravic, saj končno in neskončno ne moreta konkurirati med seboj. Temeljni stavek reformacije o brezpogojni suverenosti Boga naj nas osvobodi strahu in jeze/zamere nasproti Bogu ter omogoči solidno teologijo o človeški poklicanosti in svobodi na družbenopolitičnem področju.

7. To je povezano z drugim pozitivnim argumentom. Če je *Pismo* »zapisana Božja beseda«, potem je nosilec istega brezpogojnega Božjega delovanja. *Pismo* torej ni od človeka odkrito sredstvo/orodje za izražanje resnic, ki se jih lahko poveže v urejeno konceptualno shemo (fundamentalizem je zato v bistvu antiteza pristni reformirani teologiji). *Sveto pismo* živi in deluje; je polje, polno spominov, pesmi in pregovorov, na katerem lahko človeški govor kadarkoli postane na oprijemljiv na-

čin nosilec zavezujoče komunikacije, ki vabi k sledenju. To pomeni, da je *Pismo* v cerkvi vedno navzoče kot odločujoče. Nekateri reformirani teologi to tolmačijo v smislu, da je *Pismo* ustava cerkve – kar ni v njem predpisano, je implicitno prepovedano (kot so bili prepričani nekateri angleški kalvinisti 16 in 17. stoletja); večina vodilnih reformiranih mislecev pa ta argument razume drugače. Načelo, da je vse v življenju cerkve treba presojati po tem, ali služi oznanjanju evangelija o Božji svobodni izvolitvi in milosti, ne pomeni, da je *Pismo* za cerkev vseobsegajoči zakonik. *Pisma* ne smemo imeti za orodje v službi cerkvenih namenov ali za vir dokumentov, s katerimi ponazarjamo cerkveni nauk. Treba ga je poslušati kot zunanjega kritičnega preizpraševalca cerkvenega življenja, čeprav je samo vpeto v življenje cerkve in ne obstaja v brezračnem prostoru. Je knjiga, ki jo bere cerkev; toda bere jo, da lahko sliši, česar sicer ne bi slišala.

8. V življenju cerkve in še posebej v cerkvenem bogoslužju smo postavljeni pod vprašaj; napoteni smo na pozorno molčanje, na hvalo in potrditev: branje in poslušanje *Pisma* je primarno utelešenje te dimenzije. Pri poslušanju ne dojemamo avtomatsko izražanja Božje volje; kot že rečeno, delovanja Božje moči nikakor ne moremo obravnavati kot nečesa, kar je avtomatsko predvidljivo. Poslušamo v pričakovanju, da bomo tako spremenjeni, da bomo bližje Kristusovemu načinu bivanja. Včasih se to zgodi na viden in razumljiv način, največkrat pa na način, ki ga ni mogoče takoj dojeti. Poslušanje v pričakovanju pomeni, da se moramo vedno vpraševati, kaj se moramo kot učenci naučiti novega. Pri tem ne gre za nove razlage poznanih besedil ali za izdelavo radikalno novih doktrin. Okvir za nauk in prakso je že tu, namreč skupna identiteta krščanskih cerkva v Kristusu; ta identiteta daje smisel vsem našim dejanjem in molitvi, brez nje bi bilo naše delovanje brez smisla. Toda znotraj tega okvira vedno stremimo k novemu poduku in poglobitvi pri učenju, služenju in pričevanju, povezanem z neminljivimi znaki hvaležnosti za to, kar smo slišali in kar nam je bilo darovano.

9. Pogosto napačno razumljeno reformatorsko načelo »odprte *Biblije*«, ki je dostopna vsem, je bilo v svojem času protest proti cerkvenim oblastem, ki se niso ozirale ne na družbo kot celoto ne na dejanskost

Božje komunikacije v *Pismu*. Načelo ni bilo mišljeno kot dovolilnica za poljubne individualne razlage, temveč naj bi odprlo cerkveno življenje za skupen proces branja in spoznavanja, v kateri bi lahko imeli besedo vsi krščeni. Kristusova milost ni bila predana vernikom po duhovniški kasti; duhovniško posvečenje naj bi pomenilo svečano, vseživljenjsko službo in zagotovilo njene kontinuitete, na pa iniciacijo v vladajočo elito. Na to je opozarjalo kalvinistično razlikovanje med vladajočimi in poučujočimi cerkvenimi očetmi, čeprav so poučujoči duhovniki kasneje pogosto poizkušali postati prav taka avtoriteta kot sistem oblasti. Ideal »dialoškega« procesa branja, pri katerem so odgovorni vsi, je vendarle pomenil teološko motiviran napor, da bi izrazili načelo dostojanstva vseh krščenih. »Odrpta« *Biblija* da cerkveni občini skupen jezik; vsi imajo pravico govoriti ta jezik in ni več dopustno komur koli zapirati dostop do tega skupnega sveta, da bi tako utrdili moč vladajočega razreda. V tem je solidno jedro klasičnega republikanstva (ironično je, da lahko tu spoznamo tudi nekatere politične misli Tomaža Akvinskega). Uspeh teh misli v zgodovini različnih nacij zato ne preseneča. Ne gre pa tega razumeti niti kot »anarhijo ljubezni« niti kot demokracijo v sodobnem pojmovanju. Vključuje namreč lahko tako prizadevanje za teokracijo kot ideale (morda sindikalističnega) soodločanja. Ključno je, da univerzalen dostop do skupnega merodajnega kulturnega vira v pisni obliki v bistvu utemeljuje teološki razgovor, v katerem so lahko vsi odgovorni in ki vnaprej ne izključuje vnaprej nobenega glasu. Izziv, ki ga reformacija ni vedno uspešno obvladovala, je bil, da se pri tem najde trajno in merodajno soglasje.

10. V smislu zgornjega izvajanja je pozitivna dediščina reformacije tesno povezana z idejo (posvetne in cerkvene) družbe, ki samo sebe kritično preizprašuje in hkrati zaupa v uveljavitev Božjega delovanja, tako da odpadeta in strah in konkurenca; družbe, ki je zedinjena v skupnem razgovoru o pripovedi *Pisma* in ki je prebujena ter dojemljiva za možnosti novih uvidov in izzivov v tej zvezi. To ni preprosto identično s t. i. »moderno« družbo, kaj šele z »razsvetljeno« družbo, čeprav brez tega slednje ne bi bilo. Glavna razlika je v tem, da moderna tako povzdiguje avtonomijo, da je Božja suverenost videti kot nekaj nevarnega za člo-

veško dostojanstvo (kljub pomembnim pojasnilom reformatorjev v tej zvezi); govor o človekovi odgovornosti se dojema kot ogrožanje individualne svobode. Reformatorska predstava o človeškem blagostanju/uspevanju vključuje poslušnost. Najgloblje svoboščine so povezane s pristankom na to, da se pustimo kritično izprašati s strani neke realnosti, neke resnice, ki je nad našimi individualnimi načrti.

11. Moderna je v luči zgoraj povedanega sistematično napačno razumevanje podobe reformacije. Kar smo označili kot dvorezno, ambivalentno dediščino reformacije, so v osnovi sprejrnjena temeljna načela reformacije 16 stoletja; te sprejrnitve ponovno uvedejo marsikaj, s čimer je reformacijsko gibanje hotelo pomesti. Določen model racionalnosti je veljal kot najpomembnejši in normativen; v tem naj bi se kazalo globoko zakoreninjeno nezaupanje do pretenzij vednosti, ki jih ni mogoče braniti z argumentacijo odraslega človeka. Misleci reformacije so nasproti mistifikacijam in manipulacijam vztrajali pri tem, da se Bog razodeva na način, ki je dostopen vsem. Če se uporabljajo simboli, služijo predvsem za ponazoritev stvari, ki bi jih sicer lahko jasneje predstavili na drug način (čeprav morda manj nazorno). Kljub domišljeni Luthrovi teologiji o dialektiki med skritim in razodetim v Božjem delovanju je protestantsko mišljenje čedalje bolj težilo k prepričanju, da je pravo vedenje stvar jasne besedne komunikacije. To je bilo težko uskladiti z razumevanjem »neubesedenega« spoznanja, kot ga poimenujejo misleci novejšega datuma (na primer sposobnost spoznati nek obraz, igrati instrument, jahati konja, predvideti vreme iz znamenj na nebu); še posebej pa seveda s kodi v gestah, znakih in vizualnih podobah, ki posredujejo nekaj, kar v jeziku ne more biti zadovoljivo ali učinkovito kodirano. Besede naj bi zadoščale za vse; reformacija je zato – kot ugotavlja Torrance – kot paradigmo spoznanja poudarila poslušanje in ne gledanje.

12. Prišlo je do polariziranja različnih opisov človeškega spoznavanja. Ali nekaj vemo, ker v *Pismu* beremo/slišimo jasne izjave Božje resnice, ali pa iz narave in okolja preberemo vse, kar moramo vedeti, in zavračamo pretenzije po vednosti vsemu, kar je v nasprotju z določenimi procesi pridobivanja znanja. Tako smo zašli v nesmiselno in neum-

no pat situacijo med znanostjo in religijo, ki še vedno obvladuje mnoge glave v naši kulturi. Da bi spet našli pot k celovitemu gledanju na spoznavanje, se moramo z najboljšimi spoznanji reformacije postaviti proti njenim lastnim iznakaženjem in sprevrženjem.

13. Luthrovo revolucionaliziranje teološkega mišljenja je impliciralo, da nobena posvetna stvar ali zadeva nima očitnega pomena, ki bi ga teološko lahko uporabili kot orodje človeške moči. Da bi razumeli Božjo navzočnost/skritost v križanem Kristusu, moramo obmolkniti nad breznom nesmiselnosti in postati majhni; šele tako postanemo svobodni za sprejetje Božjega daru in se nehamo opirati na lastne prevzetne pretenzije, potrebe in častihlepje. Sama jasnost besed ne odpravi nujnosti tega razlastninjenja. Kolikor bolj se odvrčamo od jezika, ki ima pretenzijo, da v celoti zajame svet in ga vpne v logičen interpretativni sistem, toliko bolj spoznamo, da je naše človeško učenje vezano na zmožnost, da zavestno ali nezavestno reagiramo na znake in signale. Naša argumentacija mora zato uporabljati metodo, ki ustreza temi; biti mora prežeta z njo in posredovati nekaj življenja te teme same. Ne da bi obujali srednjeveško obsedenost s simbolnim branjem teksta in sveta, se vendarle vračamo k senzibilnosti za komunikacijo, ki ni zgolj verbalna ali ki kot verbalna vključuje tudi ironijo in ovinke (kot na primer protestantska poetika Fulkeja Grewilla ali Georga Herberta v 16 in 17. stoletju).

14. Druga ambivalentna dediščina reformacije – šibkost njene misli o cerkvi – izhaja iz izkrivljenja pojma »nevidne cerkve«. Kar je bilo izvorno argument pri poudarjanju skritosti Božjega delovanja, Božje neomejene svobode in transcendence, se je v popularnem protestantizmu razvilo v togo skepso nasproti doktrinom, ki so v krščanski skupnosti videle nekaj nujnega za krščansko identiteto. Nejasnost meja cerkve (resnica, ki jo je izrekel mladi Calvin, ko je opazil »napol pokopane cerkve«), odpor proti temu, da bi institucionalna pripadnost tako rekoč avtomatsko zagotavljala milost – vse to je pri mnogih prebudilo nejasen občutek, da se krščansko samorazumevanje ne izkazuje nujno v vidni občestvenosti. Tudi tu nam temeljna načela reformacije sama pomagajo, da se izognemo takemu izkrivljanju, predvsem načelo odpr-

te *Biblije* kot prostora skupnega jezika. Posameznik, ki se zateka v zasebno pobožnost (na način, ki bi Calvina in Luthra šokiral), še ni dojel, da pomeni umik v notranji svet (brez skupno deljenega spoznavanja in preverjanja Božje volje) podleganje prav tistemu zanašanju človeškega duha na samega sebe, ki utrjuje vladavino greha. Poudarjanje, da je polnost milosti pri obhajilu odvisna od vere obhajanca, je razumljiva reakcija na mehanično pojmovanje Božje navzočnosti. Popularna (protestantska) pobožnost pa je to kmalu tolmačila tako, da je zunanjo obliko (obhajila) smatrala le kot pot za okrepitev duhovnega poduka in ne kot objektivno občestveno dejanje v smislu nujne prošnje Bogu, da po delovanju Duha ponudi pričevanje o sebi in svojih delih v Kristusu. Vera v nepogojenost milosti ne pomeni, da moramo milost na delu videti prej v našem zasebnem izkustvu posameznika kot pa kje drugod. Ravno nasprotno: vera relativizira tako zasebno izkustvo kot skupno izkustvo. Skupna molitev nas usmeri k trajni dejanskosti *Pisma* in zakramentov kot objektivnih prič Božjega delovanja, neodvisno od našega subjektivnega razpoloženja ali naših stremljenj.

15. Prav razumljena reformatorska teologija odpravi polarnost med občestvom in posameznikom s tem, da pokaže, da je Bog v svojem delovanju svoboden nasproti obema. Prav tako odpravi boleči in trdovratni občutek rivalstva med Bogom in stvarstvom, rivalstva, ki je mnoge navajalo k misli, da je treba Boga vreči s prestola, da bi bil človek lahko svoboden. Božja suverenost ni le nekakšna najvišja stopnja in oblika človeške moči. Če to razumemo, šele spoznamo radikalne implikacije stvarjenja človeka po Božji podobi in Božjega namena, da preko Jezusa človeku ponudi udeleženo pri Božjem življenju. Kot je Calvin pravilno spoznal, bi bil ta uvid za reformatorsko teologijo moteč le, če bi bila lahko človekovo dostojanstvo in uspešnost za Boga nekaj ogrožajočega, kar pa je že kot hipoteza nezamisljivo. Brezkompromisno poudarjanje absolutne različnosti Božje moči vodi k teološkemu uveljavljanju človeškega dostojanstva: nobena odkupnina, ki jo plača človeštvo, v ničemer ne zmanjša človeškega dolga do Boga. Malikovanje pomeni, da se nečemu ustvarjenemu pripisuje nekaj, kar pripada le Bogu. Pravi krščanski izziv je ljubiti in častiti človeštvo/človeško v tem,

kar je: umrljivo in ranljivo in vendar neizmerno polno slave, ker ga je Bog izbral kot kraj svojega razodetja in delovanja. Našo zmožnost radikalnega samoizpraševanja kot posameznikov in kot družbe omogoča temeljno prepričanje, da je Bog potrdil našo umrljivo in zmotljivo *conditio humana* v njeni ranljivosti: Bog je človeškost odrešil in preobrazil, ne pa odpravil. Z drugimi besedami: lahko postavimo pod vprašaj vse na naši človeškosti, lahko s pesimizmom govorimo o padli človeški naravi – ne moremo pa dvomiti o dostojanstvu, ki nam ga je Bog dal brez vsakih pogojev, Bog, ki ni ljubosumen na našo človeškost, saj se Božje življenje ne dogaja v istem prostoru kot naše.

16. Prav zmožnost, da formulira tako izjavo, daje reformatorski teologiji pomen tudi v današnjih kulturnih bojih. Oznanjati krščansko upanje ne pomeni optimističnega slikanja človeka, njegovih zmožnosti in značilnosti; teološka perspektiva nam dopušča, da se bojimo najhujšega (prav tako kot to dopušča način mišljenja Avgušтина in Calvina v popularni verziji), toda ne dovoli nam, da bi v naši človeškosti videli manj kot njen stvarnik. Ko nam ponudi jezik in svet *Pisma* kot hišo skupnega prebivanja, kot skupni dialekt, ki ga govorimo, nam sporoča, da lahko najdemo svojo pravo smer ali celo preobrazbo, če posvojimo zgodbo/zgodovino Božjega ravnanja z ljudstvom, s katerim je sklenil z(a)vezo. Kdor govori o krščanskem upanju, govori o Božji zvestobi: naša družbena vizija temelji na veri v Boga, ki brez predpogojev obljublja, da bo Bog tistih, ki njegove ljubezni niso niti zaslužili niti jo izsilili. Radikalna drugačnost Božje ljubezni in predanosti ter od tod skrivnostni domet Božje izvolitve vsebujejo sistematično počastitev ljudi, neodvisno od njihovega statusa, dosežkov ali etičnega ravnanja. Vsi ljudje potencialno pripadamo zgodbi/zgodovini nepredvidljive Božje zvestobe in zgodovini/zgodbi *Pisma*, ki nam le-to razkriva.

17. Ta dediščina izziva različne negativne sile. Poudarja namreč zrelost, ki se zmore soočiti s kritičnim samoizpraševanjem in tako postavi pod vprašaj medijsko kulturo, ki ji gre predvsem za manipuliranje osebnih podob. Zato je v osebnih in javnih soočanjih bistvena odprtost in poštenost. Biti moramo pripravljeni utišati sanje, da smo nedotakljivi v svojem prav. Namesto ohlapne duhovnosti, ki se hitro sprevrže v

sentimentalno »notranjost«, je nujna javna in osebna duhovna praksa, ki je pripravljena pozorno in natančno poslušati ter tako slišati tudi tisto, kar lenemu jazu ni prijetno – staromodno rečeno, prisluhniti »Božjemu glasu«. V nasprotju s splošnim razpoloženjem, ki ni pripravljeno misliti kaj večjega od lokalnih ali komunalnih zgodb, gre tu za univerzalno pripoved o Božji milosti in izvolitvi, ki je bila na edinstven način zapisana v *Pismu* in se osredotoča na dogodke, v katerih je bila s križanim in vstalim Kristusom znova vzpostavljena prava podoba človeškosti. Sam Calvin zavrača misel, da bi bilo naše odrešenje že v formalnem, zunanjem in mehničnem odnosu do Kristusa, ki nas je razglasil za opravičene, a ni v nas povzročil nobene prave preobrazbe: »Z nami deli svoje življenje in vse blagoslove, ki jih je prejel od Očeta«. (komentar k Jn 17, 21)

18. Reformatorska tradicija v nasprotju s prestrašeno fundamentalistično religijo govori o Bogu, ki ga niti ne moremo niti ne smemo prepričevati z našimi prizadevanji in uspehi. Jezik naše vere in še posebej naše molitve je določen s hvaležnostjo za nezaslužno ljubezen in odpuščanje: s hvaležnostjo Bogu, da je Bog. Nasproti upornemu ali razočaranemu ateizmu, nezaupljivemu do tuje in prisiljujoče moči, govori reformacija o Bogu, ki nima nikakršnega interesa, da bi poniževal svoje stvaritve in kateremu zaradi svoje neomejene suverenosti ter svobode teh ni treba šikanirati ali prisiljevati. Božja svobodna volja je volja odpuščanja, odrešenja in predajanja Božje ljubezni ter naklonjenosti stvarstvu.

19. Tu se očrtuje teologija, ki predpostavlja zahtevno duhovno disciplino, trezen in premišljen stil molitve, svobodo, da se brez panike kritično presoja lastno integriteto in integriteto skupnosti ter njenih ustanov, kristocentrično pojmovanje človeške zgodovine in radikalno politično vizijo, ki postavlja pod vprašaj vse vrste neenakosti in samovolje. Skratka: vodilne teme resnično reformatorske teologije ne obnavljajo le najradikalnejših idej in misli cerkvenih očetov. Nudijo tudi trdno in globoko segajočo pomoč za obvladovanje današnje družbene krize, prav tako kot tradicionalni katoliški socialni nauk – ne kot konkurenčno, ampak komplementarno pojmovanje, pri čemer je pri-

spevek reformatorske tradicije predvsem v poudarjanju neprimerljive Božje suverenosti, ki nas osvobaja moralnega presojanja zaslug in nas vabi, da v dejanjih in odnosih odražamo »brezdanjo« zvestobo obljubam Božje ljubezni.

20. Veliki teologi reformacije niso bili zeloti, ki bi hoteli odstraniti zgodbe in simbole iz krščanske zavesti, niso bili individualisti, ki bi bili zavezani avtonomiji svoje vesti, niti teokrati, ki bi hoteli vsej človeški družbi vsiliti eno samo nespremenjeno verzijo Mojzesove postave; niti racionalisti, ki bi bili obsedeni od besed, niti biblijski literalisti z mehaničnim modelom inspiracije. Gledano zgodovinsko, se je reformatorsko krščanstvo v različnih kontekstih povežalo tudi z vsemi temi krogi. Pri Luthru, Calvinu, Melanchthonu ali Zwingliju najdemo elemente, ki lahko podpirajo take usmeritve. Predstava o protestantizmu na Zahodu je še vedno polna takih klišejev. Toda da bi formulirali bistvene značilnosti in vrednote dediščine reformacije za sedanost, jih moramo izpeljati iz temeljnih spoznanj in vprašanj reformatorjev samih.

V svojem skromnem prispevku k temu sem poizkušal pokazati, kje naj bodo po mojem prava težišča naših prizadevanj. V pomoč in spodbudo mi je bil miselni tok v novejših delih o Calvinu, ki slednjega obravnavajo kot humanističnega učenjaka, ki poizkuša pridobiti nova spoznanja iz prvih stoletij krščanstva in ponuja novo žarišče pri pogledu na evharistično preobrazbo vernikov ter občestva. Calvin pri tem ni logik, ki bi hotel uveljaviti popolno Božjo svobodo na račun razuma in človeškega dostojanstva. V sebi nosi »tragičen« element, ki je opazen posebno v njegovem poudarjanju temeljne pokvarjenosti padlega človeka in iz tega sledeče poljubnosti predestinacije. Calvin in v veliki meri tudi kalvinistična tradicija sploh si s tem delata težave prav tako kot Avguštin. Vsekakor pa je to le stranski tok njegovega mišljenja, ki ga moramo zato relativizirati. Najpomembnejše je celovito raziskovanje vodilnih motivov obnovljene teologije, ki daje tako človeški zrelosti veliko – politično in psihološko – svobodo in hkrati ohranja človeške zmožnosti v neolepšanem realističnem okviru. Najpomembnejše prizadevanje reformacije 16. stoletja je krščansko verovanje, ki ne zahteva nobenega skrbništva nad verniki; če hočemo, da krščanska vera prepri-

ča, pridobiva in spreobrača, je tako prizadevanje danes potrebnejše kot kdaj koli prej.

Iz nemščine prevedel Marko Kerševan

VIR

Williams, Rowan. 2014. » Das Erbe der Reformation.« V *500 Jahre Reformation: Bedeutung und Herausforderungen; Internationaler Kongress der EKD und des SEK zum Reformationsjubiläum 2017*, ur. Petra Bosse-Huber, Serge Fornerod, Thies Gundlach in Gottfried Wilhelm Locher, 55–67. Zürich: TVZ; Leipzig: EVA.

[https://doi.org/10.26493/2590-9754.13\(26\)391-403](https://doi.org/10.26493/2590-9754.13(26)391-403)

Peter Opitz

SPECIFIČNI PRISPEVEK ŠVICARSKE REFORMACIJE K REFORMATORSKEMU GIBANJU

O zgodovinskem prispevku švicarske reformacije k reformacijskemu gibanju

*Švicarska reformacija kot zgodovinska korenina svetovnega
reformiranega protestantizma*

V začetku januarja 1523 sta züriški župan in mestni svet sklicala vse župnike, druge duhovnike in predikante züriškega področja v mestno hišo na »disputacijo«, ki naj bi se zgodila konec meseca. Poravnali naj bi spor med tistimi, ki so trdili, da »oznanjajo Božjo besedo preprostim ljudem« in se pri tem sklicujejo na »evangelij«, ter tistimi, ki so jih obtoževali, da so »napačni učitelji, zapeljevalci in heretiki«. Povabljen je bil tudi škof iz Konstance. Šele ko se ta ni odzval na zahtevo, naj v škofiji poskrbi za mir in red, so zadevo vzeli v svoje roke züriški svetniki sami. Obe strani v sporu naj dobita priložnost, da utemeljita svoje poglede z »resnično Božjo besedo v nemškem jeziku«. Ulrich Zwingli je svoj nauk ubesedil v 67 tezah, o katerih naj bi razpravljali.

Izhod disputacije je bil nedoumen in sklep mestih svetnikov se je glasil: ker Zwinglija na tej osnovi nihče ni uspel ovreči, naj še naprej pridiga, kot je dotlej. In ne le on: vsi župniki in duhovniki mesta in podeželja naj odslej pridigajo le to, kar lahko »dokažejo s svetim evangelijem in siceršnje pisano Božjo besedo«.

Še nekaj časa je trajalo, da se je reformacija v Zürichu dokončno uveljavila in utrdila, toda smernice so bile s tem jasno postavljene. Züriški mestni svet je v zadevah religije in cerkve vzel vajeti v svoje roke, postavil se je na stran spornega pridigarja Ulricha Zwinglija in priznal evangelij – tako, kot je podan v bibličnih spisih (*sola scriptura*) – za kriterij, s katerim naj se presoja tudi krščanskost rimske škofovske cerkve in njene dotedanje pretenzije na resnico ter duhovno oblast v krščanski Evropi.

Švicarke reformacije si ne moremo zamisliti brez Luthrovega nastopa in njegovega odmeva po vsem cesarstvu. Pa vendar je bila odločitev züriškega mestnega sveta iz januarja 1523 nekaj edinstvenega; utirala je novo pot celotnemu evropskemu reformacijskemu gibanju. Politična skupnost, ki je bila po takratnih merilih suverena, je odločila, da bo uvedla oznanjevanje evangelija v skladu z »Božjo besedo« kot edinim merilom. Konsekvenca tega sklepa je bilo »reformiranje« krščansko-politične skupnosti ne glede na religiozne tradicije in cesarsko-politične grožnje. Vodilni mislec tega dogajanja je bil Ulrich Zwingli s svojim samostojnim teološkim profilom; nanj so se lahko neposredno ali posredno oprli kasnejši »reformirani« teologi. To velja tudi za Jeana Calvina, pri katerem komajda najdemo kakšno teološko misel, ki ne bi bila v švicarski reformaciji že prej izrečena in diskutirana. Spodbude iz Züricha za oblikovanje »po Božjih besedah reformirane« cerkve so tudi sicer našle mesto v reformacijskem gibanju. Pomislimo na javne disputacije kot sredstvo za uvedbo reformacije, kar so posnemali povsod v cesarstvu. Čeprav je bilo to še daleč od modernega ideala skupnega svobodnega iskanja resnice, vendarle pomeni zavrnitev dotedanjega sistema papeških odločitev ali deželnih oblastnih dekretov v zadevi religije. Ne smemo pozabiti tudi teoloških »visokih šol« in akademij za izobraževanje duhovnikov pod vplivom humanistične biblične filologije, ali na uvedbo sinod in zborovanj duhovnikov kot cerkvenih vodstvenih organov nasproti modelu hierarhičnih škofovskih vodstvenih struktur.

Pomemben zgodovinski prispevek švicarske reformacije k reformacijskemu gibanju je v tem, da je kot korenina svetovnega reformiranega protestantizma nastala kot mestna reformacija ali kot reformacija skup-

nosti. Prispodoba korenine naj hkrati nakaže, da se je gibanje razvijalo in razširilo na mnoga evropska področja, se na različne načine zlilo s spodbudami in tradicijami wittenberške reformacije in dobilo različne cerkvene podobe ter teološke obarvanosti. Drugače kot luteranski protestantizem, ki vse do danes navezuje svojo identiteto na enega ustanovnega očeta (čeprav z zelo različnimi interpretacijami), spada k bistvu in samorazumevanju gibanja, ki izhaja iz te korenine, da se noče definirati z enim samim reformatorjem. Kasneje se je to sicer večkrat poizkušalo in tako za svoje samo poimenovanje prevzelo na primer oznako »kalvinizem«, čeprav je bila ta izvorno zbadljivka. To je seveda mogoče zgodovinsko razumeti, saj je kalvinizem v 17. stoletju tako dobil opredeljeno »konfesionalno« identiteto. Imelo pa je tudi problematične strani in posledice, saj je osiromašilo zgodovinsko bogastvo in teološke pretenzije gibanja, ki je izšlo iz švicarske reformacije.

Švicarska reformacija kot evropska reformacija

V 16. stoletju je reformirana »Švica« geografsko pomenila vplivno področje zwinglijanske reformacije, ki so jo predstavljala mesta Zürich, Schaffhausen, Basel in Bern. Če pa pobližje pogledamo tamkaj delujoče reformatorje, se hitro pokaže, da je bila švicarska reformacija evropska. Že sam Ulrich Zwingli ni bil pravi »zaprisežnik«; izhajal je iz Toggenburga, področja, ki se je sicer priključilo (švicarski) »zapriseženi zvezi« [*Eidgenossenschaft*], toda ne s polnimi političnimi pravicami. Zapisnikar druge züriške disputacije je bil kasnejši anabaptistični mučenec Balthasar Hubmaier iz Friedberga pri Augsburgu. Zwinglijev naslednik Heinrich Bullinger je tudi zrastel zunaj tega področja, v Aargau. Zwinglijev najožji sodelavec in soborec, župnik züriške cerkve Sv. Petra, je bil Leo Jud, ki je prišel iz Alzacije. Prav tako je bil od tam Wilhelm Reublin, prvi züriški župnik, ki se je javno poročil; Alzačan je bil tudi Konrad Pellikan, znameniti hebraist in profesor za Staro zavezo na züriški Visoki šoli. Njegov nič manj slavni kolega na visoki teološki šoli, Theodor Bibliander, je prišel iz avstrijskega Bishofzella. Znani in cenjeni učenjak Peter Martyr Vermigli je bil Italijan. Podobno je bilo s poreklom reformatorjev v Baslu, Bernu in Schaffhausnu in v še

večji meri je bilo tako v Lausanni, Neuchatelu in Ženevi, ki so jim skoraj v celoti dajali pečat francoski reformatorji. Eden od vzrokov za to je bila tesna prepletenost švicarske reformacije z mrežo evropskih humanistov. Ni slučajno, da je katoličan Erazem Rotterdamski za svoje prebivališče proti koncu življenja izbral protestantski Basel in da je imel zanj nagrobni govor reformator in zgodnji Zvinglijev sodelavec Oswald Myconius, ki je prihajal iz katoliškega Luzerna.

O teološkem prispevku švicarske reformacije

V čem pa je poseben teološki prispevek švicarske reformacije reformacijskemu gibanju, ki ni le stvar preteklosti, temveč morebiti tudi potencial za njegovo bodočnost? Ne sprašujemo historičnoteološko, temveč se poizkušamo navezati na omenjene značilnosti švicarske reformacije in jih narediti plodne za sedanje in bodoče reformacijsko gibanje. Pred tem pa moramo še nekaj stvari natančneje razčleniti.

Evangelij sprave

Vsebina evangelija, kot jo je opredelil Zvingli na prvi züriški disputaciji januarja 1523, ni drugega kot sam Kristus. V njem se je namreč razodela Božja volja in Božje spravno dejanje (za nas). »Summa evangelija je, da nam je naš gospod Jezus Kristus, resnični Božji sin, razodel voljo svojega nebeškega očeta in nas s svojo nedolžnostjo odrešil smrti in nas spravil z njim«.

Tu ni bil pridigan noben »nov nauk«. Gre navsezadnje zgolj za poziv poslušati samega Kristusa (*solus Christus*) in se mu zaupati/predati kot mestu sprave z Bogom. Označevanje reformatorjev z »novoverci« nasproti rimskokatoliškim »starovercem« je (bilo) izraz polemike ali nesporazuma. Švicarska reformacija ni hotela drugega kot povratek k premisleku neskajlenega izvora in osredotočenje na bistveno ter temeljno krščanskega verovanja. Švicarski reformatorji so se imeli za predstavnike »stare vere«, kot je posebej poudarjal Heinrich Bullinger. V tej

temeljni zadevi reformacije so se videli najgloblje povezani predvsem z wittenberškimi reformatorji. Če natančneje pogledamo, lahko pri tem vendarle vidimo poseben švicarski profil, ki pa po švicarskem prepričanju naj ne bi bil nikdar razlog za znotrajprotestantsko cerkveno cepitev – Luther je to žal videl drugače. Moja naloga je, da zato poizkusim ta profil nekoliko natančneje predstaviti.

Luthrova vernost in mišljenje sta bila večkrat globoko pod vplivom njegovega meniškega izkustva. Čeprav je njegovo reformatorsko odkritje povsem sesulo pozno srednjeveško spokorniško pobožnost, je gravitacijski center njegovega razumevanja evangelija vendarle ostalo vprašanje osebne pridobitve Božje milosti. To dokazuje njegovo ravnanje v sporu o obhajilu/evharistiji [*Abendmahl*], dokazujejo njegovi katekizmi in njegovi zelo zadržani poizkusi reform cerkvenega in bogoslužnega življenja. Ni slučajno, da Zwinglijev opis evangelija v središče ne postavlja pojma opravičenja, ampak govori o spravi in Božji volji, ki ju najdemo v Kristusu.

Sprava pa pomeni ponovno vzpostavitev skupnosti. Za Zwinglija je skupnost človeka z Bogom neločljivo povezana s »spravljeno« skupnostjo ljudi, ki jo je vzpostavila v Kristusu razodeta Božja volja – s krščanskim občestvom torej. Kot »ljudski duhovnik« je Zwinglija bolj kot osebna blaženost skrbela odrešenost oziroma Božja bližina njemu zaupanega občestva. Ni slučajno, da je dal na naslovnico izdaje svojih spisov natisniti: » Pridite k meni vsi, ki ste utrujeni in obteženi, in jaz vam bom dal počitek.« (Mt 11,28)

Pomembna teološka posledica tega je, da vodilna pojma švicarske reformacije nista postava/zakon in evangelij, ampak izvolitev in z(a)veza [*Bund*]. Pravniki Calvin se je, kot je znano, kasneje navezal na Zwinglijevega somišljenika Martina Bucerja in misel o »izvoljenosti« opredelil kot Božjo pravico na občestvo, ki ga časti. Heinrich Bullinger je bil nasprotno bolj zaskrbljen, da ne bi zatemnili Božje ljubezni kot temelja Božje volje po spravi in skupnosti. Za Bullingerja je bila misel, da hoče Bog rešiti vse ljudi (1 Tim 2,4), tako pomembna, da se je bil zaradi nje pripravljen odpovedati logičnim špekulacijam. V središče je postavil zvezo Boga z ljudmi in postal oče reformirane »teologije z(a)veze« [*Bundestheologie*].

Temu ustrezno lahko formuliramo: mesto Zwinglijevega poslanstva ni bila spovednica, ampak javno zborovanje. Evangelij je naravnian na skupnost in predvsem v skupnosti se ga izkusi. Evangelij nujno konstituira krščansko občestvo in mu da posebno, »evangeljsko« podobo. Pri tem naj opozorim na tri vidike.

Cerkev kot skupnost učenja

Poznana ustanova švicarske reformacije je bilo tako imenovano *Preročišče* [*Prophezei*]. Od leta 1525 je bilo na koru züriške katedrale vsak dan razen petka in nedelje razlagano eno od besedil iz Stare zaveze. Najprej so nastopili eksegeti in interpretirali besedilo na osnovi hebrejskega prabesedila in grških verzij *Septuaginte* [grškega prevoda hebrejske *Biblije*]. Nato so bili predstavljeni rezultati interpretacije v nemškem jeziku. Ustanova je imela simboličen pomen. Tam, kjer so prej zvenela peta biblijska besedila v latinščini, ki jih nihče ni razumel, je bila zdaj *Biblija* razlagana tako, da se je po eni strani hotelo kar se da približati njenemu izvornemu besedilu in na drugi strani vpraševalo po Božji besedi, kot/ki velja za sodobnost. Iz te ustanove je nastala züriška Visoka šola. Tu so torej delovali učenjaki, ki naj bi izobraževali teologe v biblijskih jezikih in interpretaciji *Biblije*. Toda ni šlo le za šolanje teologov, temveč za izobraževanje celotne cerkvene skupnosti v biblijski resnici. Vsi naj bi se naučili poznati in razumeti Božjo besedo.

Tudi züriški prevodi *Biblije* so izšli iz Preročišča. Celotna züriška *Biblija* v 6 zvezkih je bila natisnjena leta 1529, pet let pred dokončanjem Luthrove *Biblije*. V letu Zwinglijeve smrti, leta 1531, je izšla v enem zvezku kot »Froschauer Bibel«. V naslednjih letih so izšle številne izdaje biblijskih besedil in komentarjev tako za učenjake kot za ljudstvo. V središču švicarske in še posebej züriške reformacije niso bili veroizpovedni spisi, katekizmi in spisi reformatorjev, ampak sama *Biblija*.

V iskanju najboljših metod njenega razlaganja se je hvaležno oprlo na humanistično znanje in izobrazbo. Postal je samoumevno, da je potrebno upoštevati različne zvrsti bibličnih tekstov, njihove filološke in retorične značilnosti ter vključenost v vsakokratni kontekst dogajanja in pripovedi; prav tako so upoštevali aramejske biblijske parafraze in

eksegetsko literaturo iz talmudskega obdobja, iz časa cerkvenih očetov in srednjega veka. Heinrich Bullinger je v študijskem navodilu za študente teologije predpisal, da je izobraženost v literaturi klasične antike, poznavanje njenih filozofskih, zgodovinskih in poetičnih del, pogoj za razlaganje biblijskih tekstov.

Študij in razlaga *Biblije* sta bila pogosto skupinsko delo. Nimamo Zwinglijeve *Biblije*, ampak samo züriško. Za švicarske reformatorje in učenjake je bilo timsko delo nekaj samoumevnega. K njemu sta sodila diskusija o težkih biblijskih mestih in sprejemanje različnih interpretacij. Odločilna sta bila boljši argument z vidika filologije in upoštevanje konteksta; to je veljalo tudi za razumevanje biblijskih besed o Gospodovi večerji/obhajilu, ki naj bi jih interpretirali v kontekstu hebrejsko-biblijske tradicije in v povezanosti z drugimi Jezusovimi besedami. V Marburgu sta leta 1529 trčili dve različni kulturi branja in razlaganja besedila. Mnogi Zwinglijevi in Bullingerjevi spisi sklenejo s stavkom: S tem pozivam in izzivam vsakega, da me z *Biblijo* zavrne ali bolje pouči, če to zmore. Razlaganje *Biblije*, iskanje Božje besede za sedanjost, je bilo razumljeno in prakticirano kot skupen napor in prizadevanje. Vsi so (bili) potrebni učenja. Nihče nima resnice sam v posesti. K švicarskemu razumevanju reformatorskega pojma duhovništva vseh verujočih sodi, da v cerkvah švicarske reformacije ni škofov. Bullinger je rekel, da so nosilci cerkvenih položajev »*remigatores*«, veslači.

Cerkev kot skupnost sprave in pravičnosti

Zwinglijeva obhajilna liturgija je predvidevala, da se kruh predaja iz rok v roke, da vsak od njega odlomi košček. To je bila prava revolucija glede na tedanjo zakramentalno pobožnost, glede na ljudsko občutenje ter cerkveno liturgično življenje. Zwingli je takole utemeljil tak obred: če vsak poda kruh svojemu bližnjemu, se lahko zgodi, da pride do sprave med dvema sprtima sosedoma. S tem bi obhajilo kot spravi obred udejanjilo nekaj pomembnega. Podobno je argumentiral glede izključevanja od obhajila: obhajilo kot praznovanje sprave je lahko mesto in prilika, da se sicer nespokorjeni grešnik spreobrne in spokori, zato se ga ne sme izključevati. Cerkev kot prostor, v katerem se slavi

sprava z Bogom v Kristusu, je lahko tudi prostor za spravo med ljudmi. Tudi cerkvenim sodiščem za zakonce v Zürichu in Bernu ter konsistoriju v Ženevi ni šlo toliko za moralni nadzor in vzgojo kot za spravo med sprtimi ljudmi v Kristusovem občestvu.

Sprave pa ni, ne da bi krivico poimenovali s pravim imenom in vzpostavili pravico. Značilnost švicarske reformacije je bila, da je imel evangelij zanjo od vsega začetka mnogo opraviti s politiko, pravom in gospodarstvom. Reformacija je dala krščanskim oblastem mandat ne le na religioznem področju, temveč tudi za odpravljanje krivic, zaščite šibkih, preprečevanje oduševanja in neupravičenega bogatenja, za skrb, da nikomur ne bo treba prosjati in da bo dobil pomoč v bolezni. Že v svoji disputaciji leta 1523 je Zwingli iz ponovno odkritega evangelija izvedel zahtevo oblastem: »Zato naj bodo vaši zakoni v skladu z Božjo voljo tako, da bodo pravno zaščitili prizadete tudi, če ti ne bodo vložili tožbe« (teza 39). V svojem spisu *O božji in človeški pravičnosti* je Zwingli zelo jasno razlikoval med Božjim kraljestvom in realnim svetom. Religiozne utopije niso bile njegova stvar. Hkrati pa je menil, da mora biti krščanska skupnost udeležena pri urejanju in oblikovanju posvetnih razmer in se pri tem orientirati po Božji pravičnosti. Slednje je sicer mogoče le v odlomkih, necelovito in nepopolno, z novimi in novimi poizkusi, upoštevajoč realnost. Toda tako je treba.

V času Heinricha Bullingerja so v Zürichu uvedli tako imenovani »Fürtrag«. Župniki naj bi imeli pravico, da stopijo pred mestni svet in ga posvarijo, kot so to počeli preroki Stare zaveze nasproti kralju. Taka preroška služba je postala pomembna sestavina švicarske reformacije. Pri tem nikakor ni šlo le za religiozne zadeve. Bullinger je mestni svet opozarjal na Božjo pravičnost v takih dnevno-političnih vprašanjih, kot so bila: skrb za reveže kot naloga skupnosti, določanje obresti, ustanavljanje šol, politika glede plačancev in begunska politika, uporaba javnega denarja ...

Cerkev kot skupnost hvaležnega izpovedovanja vere

Zwingli je leta 1525 v spisu *Commentarius* opredelil obhajilo/večerjo [*Abendmahl*] predvsem kot »znak izpovedovanja vere« in kot »za-

hvalo«. Tako je namreč razumel biblijsko besedilo o Gospodovi večerji; menil je, da njegov pogled potrjen tako z izvornim pomenom latinske besede *sacramentum* (kot »Fahneneid« – svečane prisege na zastavo) kot s starim cerkvenim označevanjem večerje kot *evharistije*, kot zahvalne slovesnosti.

Kot je znano, so ga zaradi tega močno kritizirali. Kasneje je poskušal te kritike upoštevati. Vse do danes se besedila o obhajilu iz zadnjih dveh let njegovega življenja komajda jemlje v obzir. Toda švicarski reformatorji za njim so se oprli prav nanje in jih razvijali naprej. Izhajajoč iz Zwinglijeve pozne pozicije sta Bucer in Calvin poizkušala zgraditi most do Luthrove pozicije. Bullingerjev nauk o obhajilu/evharistiji ni hotel enostransko poudariti ene točke ali ene biblijske vrstice na račun drugih, temveč je skušal upoštevati vse v *Bibliji* omenjene vidike »Gospodove večerje«. Ta je bila tako razumljena kot slovesen obred, v katerem se simbolično zgosti vse življenje Cerkve. Je *evharistija*, praznični obred skupnosti, ki se hvaležno spominja Kristusovega pravega dejanja (»to delajte v moj spomin«, 1 Kor 11,24); kot skupno praznovanje je oblika oznanjevanja Kristusa in hkrati pogled na Kristusovo povišanje in ponovni prihod (»Vsakič ko jeste ta kruh in pijete ta kelih, oznanjate smrt Gospoda, dokler ne pride.« (1 Kor 11,26)). Je praznovanje navzočnosti Kristusa v občestvu, ki je zbrano ob njegovi mizi (Mt 18,20). Kot človeška skupnost ima hkrati tudi etično dimenzijo, kajti ni prave skupnosti brez medsebojne skrbi in obzira (1 Kor 1,17–34). Bullingerjev nauk o evharistiji je v veliki meri pozabljen – toda le kar zadeva ime njegovega avtorja. Kdor primerja nauk o evharistiji v sodobnem dokumentu iz Lime¹ in Bullingerjevega, bo našel mnoge vzporednice. In to ne slučajno. Vedno sta tu misel o evharistiji, zahvali in veroizpovedi, kajti javno izpovedovanje in zahvala sta bistvena elementa cerkvenega življenja. Še bolj žgoča je postala tema izpovedovanja vere v protestantskih cerkvah diaspore in v preganjanih cerkvah. V njih se je izoblikovala nova kultura izpovedovanja vere, h kateri je pomembno prispeval zlasti Calvin.

1 Dokument o »krstu, evharistiji in duhovniški službi«, ki so ga pripravili predstavniki Ekumenskega sveta Cerkev v Limi leta 1982. (Op. prev.)

Izpovedovanje vere pa se v tradiciji švicarske reformacije ne dogaja le nasproti ljudem, ampak najprej nasproti Kristusu, h kateremu se – v odgovornosti pred njim – prišteva. *Reformirani* v svoji veroizpovedi ne kažejo svoje lastne vere drugim ljudem, ampak predvsem in najprej kličejo Kristusa. To prepričanje sodi k temeljnim sestavinam švicarske reformacije: kristjan ne »poseduje« prave vere ali pravega spoznanja Boga in ga zato tudi ne more posredovati, »predajati« naprej drugim. Nobena cerkev se ne more imeti – in nima pravice, da bi se imela – za podaljšano roko Božje milosti; noben obred obhajila ni kar tako podeljevanje Kristusovega telesa. Vse cerkveno govorjenje in delovanje je najprej v odgovornosti pred Bogom in se lahko dogaja le kot prošnja/molitev za Duha. Krščanska cerkev ni drugega kot del sveta, toda je svet, ki moli in prosi: »*Veni creator spiritus*«. Je zahvaljujoči se in vedno znova vero izpovedujoči svet. To je kritični in hkrati blagodejni pomen poudarjanja božjega Duha v švicarski reformaciji. Kajti samo tako se krščanska cerkev ali skupnost ne bojuje zase, ampak za prihod Božjega kraljestva, in samo tako dela, kar ji je naloženo.

*V čem je poseben prispevek švicarske reformacije
k reformacijskemu gibanju danes?*

Marsikaj od tu omenjenega ni posebna dobrina zgolj švicarske reformacije. Rečeno je že bilo, da švicarski reformaciji nikakor ni šlo za ustanavljanje religiozne sekte. Pred sabo so imeli povsem preprosto in hkrati skrajno zahtevno nalogo: kako resno vzeti to, kar je temeljno krščanskega, to je Kristusa samega kot Božjo besedo in mesto Božje sprave z ljudmi. Duh švicarske reformacije je (bil) nasproten obnavljanju konfesionalizma ali čaščenja ustanovnih očetov. In vendar je vredno prisluhniti načinu, kako so formulirali svoja spoznanja in jih poizkušali uporabiti pri oblikovanju cerkve. Vsekakor nam pri tem hitro postane očitno, kako so bili tudi reformatorji otroci svojega časa in so z njim delili merila ter slepe pege. Pomislimo samo na surov in krščansko neopravičljiv kaznovalni sistem, pa na stanovsko družbo, ki je bila komajda deležna njihove kritike, na samoumevnost, s katero so biblijsko opravičevali nujnost enotne javne religije in tako nadaljevali z netoleranco, ki

je obstaja od antike dalje, ali jo celo stopnjevali. Ali ni jubilej tudi dobra priložnost in spodbuda, da se s spoštljivo, krščansko teološko argumentirano kritiko distanciramo od reformatorjev tam, kjer v svojem govorjenju in delovanju sami niso sledili nalogi, ki so si jo zadali? Prav Zwingli in Bullinger temu ne bi nasprotovala, bila bi celo hvaležna, saj sta sama izrecno pozivala svoje bralce, da ju kritizirajo in tudi popravijo, če pri tem izhajajo iz evangelija.

Morda bi lahko za konec takole uravnotežili poseben prispevek švicarske reformacije h globalnemu reformacijskemu gibanju danes in jutri: prispevek je predvsem v zastavljeni nalogi, da spominja in vztraja, da morajo vse cerkve, ki se sklicujejo na Kristusa, postati v vedno večji meri skupnosti učenja, sprave in pravice, k čemer sodi priznanje lastne krivde in neuspešnosti. Biti pa morajo tudi kraji/skupnosti hvaležnosti in izpovedovanja vere, ki to vidno izžarevajo tudi v družbo in politiko.

Iz nemščine prevedel Marko Kerševan

VIR

Opitz, Peter. 2014. »Der spezifische Beitrag der Schweizer Reformation zur reformatorischen Bewegung.« *V 500 Jahre Reformation: Bedeutung und Herausforderungen; Internationaler Kongress der EKD und des SEK zum Reformationsjubiläum 2017*, ur. Petra Bosse-Huber, Serge Fornerod, Thies Gundlach in Gottfried Wilhelm Locher, 88–98. Zürich: TVZ; Leipzig: EVA.

[https://doi.org/10.26493/2590-9754.13\(26\)405-415](https://doi.org/10.26493/2590-9754.13(26)405-415)

Ulrich H. J. Körtner

EKSKLUZIVNA VERA – ŠTIRIKRATNI »SAMO« REFORMATORSKE TEOLOGIJE

Reformatorska teologija

Če hočemo razmišljati, kaj danes pomeni biti evangelijski, moramo najprej razlikovati med »evangeličanski/evangelijski«¹ in »protestantski«. Reformacijski jubilej 2017 je spodbuda za premislek središčnega sporočila reformacije, ki je znova uveljavila »evangelijsko« v smislu skladnosti z evangelijem. Evangelij Jezusa Kristusa je kritično merilo oznanjevanja vseh cerkva in konfesij, kar je vsekakor v nasprotju z nekaterimi razvojnimi usmeritvami in tudi današnjimi tendencami v protestantizmu. Vprašanje, kaj je evangelijsko, je treba danes postaviti na ekumenski način in ne le kot izraz iskanja posebne konfesionalne identitete. Reformacijski jubilej razumem kot povabilo vsem cerkvam in konfesijam, da razmišljajo, koliko so reformacijski uvidi ekumensko veljavni, ko danes razmišljamo o evangelijski in skladnosti z evangelijem.

Sledeče izvajanje izhaja iz prepričanja, da nauk o brezpogojnem Božjem sprejetju in opravičenju brezbožnega ter iz tega izvedena kritika cerkve sicer niso edina vsebina reformatorske teologije, so pa nje-

1 Nemški izraz »evangelisch« v avtorjevem besedilu največkrat prevajam kot »evangelijski«; izraz/prevod »evangeličanski« se pri nas po tradiciji uporablja predvsem pri (samo)poimenovanju luteranskih cerkva (augšburške veroizpovedi) in izpeljankah iz nje (na primer »evangeličani« v smislu pripadnosti tem cerkvam). V smislu, v katerem se beseda »evangelijski« uporablja/prevaja v tem besedilu, so luteranske/evangeličanske cerkve prav tako evangelijske kot druge reformatorske cerkve oziroma cerkve, ki so izšle iz reformacije in njenega »povratka k evangelijski«. (Op. prev.)

no teološko jedro. Na njem temelji evangeljsko razumevanje krščanske svobode kot tudi evangeljsko razumevanje cerkve in misli o duhovništvu vseh verujočih v njegovem središču.

Po reformatorskem pojmovanju opravičenje temelji na brezpogojni vnaprejšnji podaritvi odrešenja in s tem na jasnem razlikovanju med sprejemajočim in dejavnim bistvom vere. To razlikovanje je izraženo s štirikratno izključnostjo, s štirimi *samo*. Pred Bogom je človek opravičen samo po veri (*sola fide*), in sicer po veri v Jezusa Kristusa (*solus Christus*), ki edini odreši grešnega človeka. To se zgodi le iz milosti (*sola gratia*) in je veljavno izpričano le v *Pismu* (*sola scriptura*) kot viru in kriteriju opravičujoče vere, življenja iz vere, vsega oznanjevanja in teologije. V čem je smisel tega četverčka danes?

Poanta reformatorskega sporočila se razkrije le, če upoštevamo in premislimo medsebojno interpretacijo omenjenih štirih ekskluzivnih *samo*. Nobenega od njih ne smemo vzeti in obravnavati izolirano od ostalih. Da je človekovo odrešenje odvisno samo od Božje milosti, bi lahko rekli tudi v Katoliški cerkvi poznega srednjega veka. Tudi tridentinski koncil je v svojem odloku o opravičenju lahko izpovedal opravičenje samo po delovanju Božje milosti – vendar tako, da to delovanje ni bilo izenačeno z izključnim delovanjem same vere. Kaj so reformatorji razumeli z vero, pa je zatemnjeno, če se jo razume kot splošno prazupanje, kot zavest o transcendenci ali brezpogojni odvisnosti, ki naj bi bili bolj ali manj lastni vsem ljudem. Vera v reformatorskem smislu je vera v Jezusa Kristusa kot edini temelj Božjega sprejemanja in odpuščanja. Kaj to pomeni, mora biti vsekakor – kot bomo videli – šele domišljeno s pomočjo trinitarne teologije. Opravičenje grešnika po Kristusu je trinitarno dogajanje. Toda od kod verniki vse to vedo? Na čem temelji njihovo zaupanje in gotovost? Reformacijska tradicija odgovarja, da to na zanesljiv način priča *Biblija* Stare in Nove zaveze, ker v njej slišimo samega Kristusa.

Opravičujoča vera je po reformatorskem razumevanju torej ekskluzivna vera – ekskluzivna v tem smislu, da samo ona udejanja odrešenje. Toda ta ekskluzivna vera se razkrije le s četverico medsebojno se interpretirajočih *samo*, pri čemer ima prvenstvo *solus Christus*, saj je vera v

reformatorskem smislu res človekovo dejanje, toda ni človeško delo/izdelek [*Werk*]. V veri je človek na poseben način pasiven, saj zmožnost vere ni neka človeška zmožnost in nekakšna naravna nadarjenost, temveč je in ostaja za človeka nerazpoložljiv dar. Dejanje vere je v tem, da se veruje Kristusovem oznanilu – evangeliju – in se mu zaupa v življenju in smrti.

Tako izključujoče, kristološko zaostreno, razumevanje vere ni bilo izzivalno le v preteklosti, ampak je tudi v sedanjosti. S *sola gratia* samo po sebi se je morda še mogoče nekako sprijazniti. Toda ali ne bi bilo treba ekskluzivne *samo* reformatorske teologije v pluralistični kulturi in v času dialoga med religijami vendarle ublažiti? Ali ni *solus Christus* izjemno netoleranten nasproti nekrščanskim religijam? Ali *sola fide* ne spodkopava vsake etike in vsakega zavzemanja za izboljšanje sveta? In ali lahko tako imenovano reformatorsko »načelo *Pisma*«, *sola scriptura*, sploh še upravičimo glede na vse ugotovitve zgodovinskokritičnega raziskovanja kanona?

Ko se poizkuša povezati omenjene štiri reformatorske *samo*, se včasih omenja še peti: *solo verbo*, »samo po besedi«. Gotovo je pravilno, da se vera v evangelijskem razumevanju veže na besedo, ki priča o obljubljeni Božji milosti in odpuščanju. *Beseda*, ki izzove in potrjuje vero, je razumljena kot Božja beseda v človeški besedi, ki priča o Njem, o Jezusu Kristusu, ki je dojet in verovan kot Božja oživljajoča in osvobajajoča Beseda. Formulacijo *solo verbo* sicer najdemo tu in tam pri Luthru, toda njegova pridružitve k štirim reformatorskimi *samo* je novejšega datuma; je učinek »teologije Božje besede« 20. stoletja. Glede na čas reformacije pomeni teologija Božje besede vendarle tudi vsebinske premike in nove poudarke. *Solo verbo* lahko – na primer pri Eberhardu Jünglu (1999, 169ff) – zavzame mesto, ki ga je imela *sola scriptura*, in se tako izkaže kot reakcija na diskusije o krizi reformatorskega »načela *Pisma*«. Sam bom ostal pri štirih klasičnih reformatorskih *samo* in poskušal izluščiti njihov hermenevtični potencial. *Solo verbo* ne bi rad postavil niti zraven niti na mesto načela *sola scriptura*; rad bi ga razumel kot *interpretament*, ki ga lahko uporabimo pri vseh štirih izključujočih členih, saj tematizira temeljno soodvisnost besede in vere. Pri tem

se je treba zavarovati pred nekaterimi zožitvami, ki so jih kritiki očitali teologiji Božje besede, ko so se pritoževali nad preobremenjenostjo z besedami in zanemarjanjem izkustva pri evangeličanskem bogoslužju (Kuhn 2002, 18–30). Prav tako naj bi *solo verbo* ne bil prehitro proglašen za razlikovalno značilnost med evangeličansko in katoliško tradicijo v duhu kontroverzne teologije; do tega je namreč občasno prihajalo ob polemikah o *Skupni izjavi o nauku o opravičenju*.²

Vsekakor ostaja odprto vprašanje, ali se je v *Skupni izjavi* zadosti upoštevalo poanto reformatorskega nauka o opravičenju – ne glede na vse razumevanje do prizadevanja doseči ekumensko soglasje. Vendar se ne bomo ukvarjali v prvi vrsti s stanjem in z rezultati ekumenskega razgovora o nauku o opravičenju, ampak predvsem z vprašanjem, koliko lahko štirje reformatorski ekskluzivni člani pomagajo, da bi nauk o opravičenju naredili aktualnega in razumljivega v sedanjosti.

Opravičenje danes

Pri površnem opazovanju se zdi, da je reformatorski nauk o opravičenju v modernem času zastarel in neuporaben, saj so predstave o poslednji sodbi, iskanje milostnega boga in strah pred kaznimi za grehe zbledeli in je postal vprašljiv sam obstoj boga.³

Moderni dvom o nauku o opravičenju je tesno povezan s problemom teodiceje. Teodiceja je mutirala v antropologijo. Če boga ni, ostaja kot subjekt delovanja v svetu samo človek. Od njega sta odvisna blagostanje in odrešenje sveta. Ker manjka bog, je namesto opravičenja človeka stopila nekultura lastnega prav, kot piše pisatelj Martin Walser (2012). Domnevna odvečnost reformatorskega nauka o opravičenju je v svojevrstnem protislovju z danes povsod navzočim pritiskom k javnemu opravičevanju in »tribunaliziranju« modernega življenja (Marquard 1981, 39ff).

2 Stališče predsedstva arnoldshainerske konference o *Skupni izjavi v epd-Dokumentation* 49/97; kritično do njega Kuhn 2002, 20, op. 3.; Birmele 2003, 136.

3 Sledeči odstavki tega poglavja so prevzeti iz Körtner 2012b, 113–15.

Sporočilo o opravičenju je namenjeno ljudem, ki se – moderno rečeno – borijo za priznanje (Honneth 1992).⁴ Družbenih konfliktov ni mogoče zreducirati na ekonomske, saj so vedno tudi moralni in – kot spet vidimo v zadnjem času – tudi religiozni. V tem, tudi skozi množične medije pospeševanem boju za priznanje, cenjenost in pozornost ljudi preganja strah pred brezpomembnostjo.⁵

Tudi vprašanje krivde in z njim vprašnji odpuščanja in sprejetja niso zares izginili. Smisel oznanila o opravičenju se razkrije seveda le, če se ne govori le o različnih obrazih krivde, ampak tudi o grehu. Z grehom je mišljen zgrešen odnos do Boga, ki se manifestira v zgrešenem odnosu do sebe, do sočloveka in vsega stvarstva. Greh (zgrešen odnos) je globinska struktura boja za priznanje. Neprestan boj za priznanje je znan že iz biblijskih pripovedi. Greh in stremljenje po priznanju sodita skupaj že po starozaveznem pojmovanju. Pavel grešnega človeka opredeli kot Božjega sovražnika. Toda pavlinski nauk o opravičenju pove, da je Bog človekovo sovražnost premagal in ga zaradi Kristusa kljub grehom brezpogojno sprejel ter s tem priznal.

Opravičenje grešnika tudi pomeni, da se zdaj ta na nov način razume kot Božje stvarjenje. Cilj opravičenja je novo razumevanje človeške ustvarjenosti. Ko je ponovno vzpostavljen neskarjen odnos do Boga, človek vzpostavi tudi nov odnos do narave, tokrat kot Božjega stvarstva.

Samo Kristus

V novozaveznih *Apostolskih delih* se nahaja stavek, ki za današnja ušesa v času tolerance in pluralnosti, a tudi religiozne ravnodušnosti zveni skrajno izzivalno. Peter in Janez sta obtožena pred Velikim zbo-

4 Honneth se pri tem opira na Heglovo zgodnjo filozofijo.

5 Erich Fromm v strahu pred brezpomembnostjo, ki je bil zaznavan ob koncu srednjega veka, vidi pomemben nagib za reformatorsko oznanjevanje Luthra in Calvina; pri tem seveda zatrjuje, da vera pri Luthru te tesnobe mi zares premagala, temveč le kompenzirala. (Fromm [1941] 2000, 76 ff).

rom. V svojem zagovoru pravi Peter o Kristusu (Apd 4,12): »V nikomer drugem ni odrešenja; zakaj pod nebom ljudem ni dano nobeno drugo ime, po katerem naj bi se mi rešili.« Izjava zveni kot odmev na pisanje apostola Pavla v pismih Filipljanom (2,9–11) in Rimljanom (10,9).

Martin Luther in reformatorji so te izjave zgostili v formulo *solus Christus* – »samo Kristus«. Pri mladem Luthru ta formula še nima tistega cerkveno kritičnega pomena, ki ga je dobila po njegovem reformatorskem obratu (Lohse 1995, 67). Da je samo v Kristusu odrešenje, je – vzeto samo zase – prav tako tudi katoliška formula, kot je to *sola gratia* – »samo iz milosti«. Svojo reformatorsko priostritev in razmejitev nasproti poznosrednjeveškemu katoliškemu nauku o milosti dobi *solus Christus* šele po navezavi na *sola fide* – »samo po veri« – v povezanosti s *sola gratia* in *sola scriptura*.

Na nek način je četverec ekskluzivnih *samo* povezan s formulo »samo Bog« (Ebeling 1981, 296). Tako radikalen pogled na Jezusa Kristusa kot edinega odrešenika se zdi danes težko združljiv z zahtevo po toleranci, še posebej v medreligijskem dialogu. Ali je biblijska izjava danes še teološko veljavna? Ali jo je treba v okviru teologije religij omehčati? Treba je poudariti, da gre pri tem za ekumenski izziv in ne le za problem evangeličanske teologije religij. (Prim. Sattler in Leppin 2012)

Ob kritični razmejitvi nasproti tistim današnjim koncepcijam teologije religij, ki imajo religijo za svoj vodilni pojem in bi rade izhajale iz življenjske raznolikosti religij, bom tu zastopal tezo, da krščanski veri ne gre za religijo ali duhovnost, ampak za Boga. Evangelij ne obljublja »malih transcendenc«, ki jih lahko doživimo na dopustu ali na nogometnem stadionu, temveč odgovarja na vprašanje, kaj je moja »edina tolažba in upanje v življenju in smrti«, kot je to formuliral *Heidelberški katekizem* (1563). Žgoči problem cerkva ni pomanjkanje kakršne koli duhovnosti, temveč stiska jezika vere, ki se kaže v zastrašujočem banaliziranju krščanskih verskih vsebin in kar je upravičeno kritizirano kot samosekularizacija cerkve. Ponovno poduhovljenje, ki ga mnogi priporočajo kot odgovor na krizo cerkva, dejansko ni nikakršna alternativa, ampak le dodatni pospešek takemu samosekulariziranju (Huber 1998, 10).

Pojmu religije se teološko sicer ne moremo odpovedati, toda treba je razlikovati med religijo in vero v Boga. Prav tako je treba razlikovati vpraševanje po bogu in vpraševanje po smislu. Vsak, ki vprašuje po smislu življenja, s tem ne vprašuje že tudi po bogu. Kdor hoče danes govoriti o Bogu v biblijskem smislu, ne more izhajati iz tega, da se je po njem že vedno vpraševalo. Navezovanje na predhodna vpraševanja o bogu danes ni niti samoumevno niti neizogibno. Možnost govoriti o Bogu danes ni odvisno od vpraševanja po njem, ampak od sledi spomina biblijskega pričanja o Božjem razodetju.

Vprašanje o Bogu danes lahko postavimo le, ker so o Bogu govorili in o njegovih dejanjih pričali ljudje pred nami. Novozavezni teksti to store tako, da hkrati govorijo o Jezusu Kristusu. O Jezusu Kristusu pa spet lahko ustrezno govorimo le, če ob pogledu na njegovo osebo in delo hkrati govorimo o Bogu, tako, da se smisel njegovega življenja razodene v obzorju Boga; hkrati dobi beseda Bog svoj dokončni pomen šele v povezavi z Jezusom. Jezusova usoda/zgodba razkrije, da je bistvo Boga ljubezen (1 Jn 4,16). V čem pa je ta ljubezen, ki je Bog, lahko določimo le iz Jezusove življenjske poti. Beseda »bog« dobi svoj krščanski smisel, ko sta Bog in Jezus izgovarjana skupaj. O Bogu in Jezusu skupaj pa je mogoče govoriti le tako, da govorimo o starozaveznem Bogu Izraela kot o Očetu, o Jezusu kot o Sinu in o Svetem Duhu, z drugimi besedami tako, da o Bogu govorimo *trinitarično*. (Jüngel 2010; Körtner 1999, 47–62).

V tem smislu morajo po mojem mnenju cerkve izostriti svoj krščanski profil. Krščanska vera se razlikuje od vseh oblik religije po pripadnosti Jezusu Kristusu kot Odrešeniku. Prav zato se vsi vanj verujoči poimenujejo kot kristjani. Ta veroizpoved in pripadnost pa vključujeta vero v Boga, ki ga je oznanjal Jezus in ki je Bog Izraela. Torej: ne ohlapna odprtost do boga in bogov, temveč izpovedovanje Kristusa je odločilni »marker«, po katerem je krščanstvo prepoznano na trgu religioznih možnosti in nemožnosti. Identiteto vere in cerkve moramo opredeljevati tako, da izhajamo iz tega.

Samo iz milosti

Samo iz milosti – in sicer zaradi Kristusa – je grešni človek opravičen pred Bogom in od njega sprejet. Samo iz milosti – prav tako zaradi Kristusa – živi opravičeni grešnik kot prenovljeno Božje stvarjenje. »Če je torej kdo v Kristusu«, piše Pavel v 2 *Kor* 5,17, »je nova stvaritev«. Opravičenje ni naravnano le na odpuščanje grehov in spravo z Bogom, ampak tudi na prenovitev človeka. Zato sta nauk o opravičenju in *sola gratia* po evangeljskem razumevanju kriterij vsega cerkvenega oznanjevanja,⁶ kriterij za razumevanje evangelija o Jezusu Kristusu ter prav tako za razumevanje sveta kot stvarstva in človeka kot Božje stvaritve. To je lepo razvidno že iz Luthrove razlage prvega člana apostolske izpovedi. Kaj pomeni »verujem v Boga, Očeta vsemogočnega, stvarnika nebes in zemlje«? V *Malem katekizmu* Luther odgovarja:

Verujem, da me je Bog ustvaril in mi dal ter mi ohranja telo in dušo, oči, ušesa in vse ude, razum in vse čute; k temu mi je dal obleko in čevlje, hrano in pijačo, hišo in dvorišče, ženo in otroke, polja in živino in vse dobrine; bogato me vsak dan oskrbuje z vsem, kar je potrebno za telo in življenje, v vseh nevarnostih me varuje pred zlom, vse to le iz očetovske Božje dobrote in dobrosrčnosti, brez moje zasluge in vrednosti. Za vse to sem mu dolžan zahvalo, ga zato častiti, mu služiti in biti poslušen. To je gotovo res.

Verovanje v Božje stvarjenje ima po Luthru strukturo oznanila o opravičenju. *Sola gratia* teološko pomeni, da sprejemam življenje kot dar iz Božje roke – »iz same očetovske Božje dobrote, brez moje zasluge in vrednosti«. Z zaključnim stavkom («to je gotovo res») Luther podčrta, da je vera v njegovem smislu isto kot gotovost samo iz milosti pridobljenega odrešenja. *Sola gratia* je tudi kontrast z neusmiljenostjo

6 Glej tudi *Leuenerško soglasje* (1973), člen 12, po katerem je »izključno sredništvo Jezusa Kristusa pri odrešenju središče *Pisma* ter sporočilo o opravičenju kot sporočilo o Božji svobodni milosti merilo vsega cerkvenega oznanjevanja«. [Leuenerško soglasje v slovenskem prevodu najdemo v *Stati inu obstatu* 4–5 (2007), 40–50; besedilo je prevedel Nenad Vitorović.]

našega današnjega pretirano »tribunaliziranega« življenjskega sveta: postavlja namreč vprašanje kulture usmiljenja in odpuščanja. Po krščanskem pojmovanju ima taka kultura odpuščanja svoj izvor, vzgled in merilo v Jezusu Kristusu kot učlovečeni Božji besedi.

Evangelij je obljuba in zagotovilo brezpogojne ljubezni. Če si je že zemeljski Jezus vzel polnomočje, da v Božjem imenu odpušča grehe, ima Nova zaveza njegovo smrt in vstajenje za definitivno Božje dejanje odpuščanja. Po Pavlu je treba Jezusovo smrt razumeti kot povzetek in vrhunec Božje ljubezni do sovražnika (Rim 5,10); evangelijska zaostritev zapovedi o ljubezni do bližnjega v zapoved ljubiti sovražnika (Mt 5,38–48) dejansko temelji v Jezusovi smrti. Božje odpuščanje je naravnano na dokončno in univerzalno spravo.

Prav religiozna dimenzija naredi krščanstvo za merodajni vir kulture odpuščanja. Na to je spomnila že Hannah Arendt (2001, 304). Posebno pozornost zaslužijo njene misli o dejanjih, ki jih ljudje ne morejo oprostiti/odpustiti, ker jih z nobeno zemeljsko kaznijo ni mogoče poravnati. Ta misel pomaga, da bi na novo razumeli biblijski govor o poslednji sodbi. Misel o poslednji sodbi, prav razumljena, je implikacija krščanske gotovosti, da pri Bogu ni nič nemogoče, tudi ko gre za odpuščanje, saj je on Bog, ki sodi in zagotavlja pravičnost. Brez misli o Bogu, ki sodi, zgubi svoj smisel tudi misel o milostnem Bogu.

Misel o poslednji sodbi se v znamenju opravičenja in sprave iz simbola strahu spremeni v simbol upanja, kot pokaže že 52. vprašanje *Heidelberškega katekizma*.⁷ Biblijska misel o sodbi in nauk o opravičenju grešnika prinašata upanje ne le žrtvam zgodovine, ampak tudi njenim akterjem – seveda ne tako, da bi lahko morilci triumfirali nad svojimi žrtvami. (Horkheimer 1970, 62)

7 Vprašanje 52 se glasi: »Kako te tolaži Kristusov prihod, da bo sodil žive in mrtve?« Odgovor: »Da sem ob vseh stiskah in preganjanjih z vzdignjeno glavo pred sodnikom, ki se je pred tem postavil zame pred Božjo sodbo in prevzel vse moje prekletstvo, me pripravil za nebesa; pričakujem, da vrže vse svoje in moje sovražnike v večno prekletstvo, mene pa z vsemi izvoljenimi vzame k sebi v veselje in nebeško slavo«. Čeprav je treba v *Heidelberškem katekizmu* podčrtati v njem navzoči vidik upanja v misli o poslednji sodbi, je vendarle treba teološko revidirati njegovo prepričanje o dvojnem izidu sodbe in večnem zavrženju Božjih sovražnikov (»njegovih in mojih [!] sovražnikov«), podprto s citati iz *Biblije*. Vsekakor to prepričanje ne more biti izraženo tako apodiktično, kot stvar gotovosti vere, kot je to v tem katekizmu.

Krščanska vera izluči pojmovanje poslednje sodbe iz pomena Jezusove smrti za človekovo odrešenje. Tu je namreč razvidna povezava med *sola gratia* in *solus Christus*. Rečeno z besedami apostolske veroizpovedi, kristjani upajo na ponovni prihod Kristusa k poslednji sodbi. Da sodnik vseh ljudi ni nihče drug kot Jezus Kristus, nam pove, da hoče Bog v svetu uveljaviti pravičnost in ga odrešiti ter da je njegova pravičnost prežeta z ljubeznijo.

Cilj opravičenja je sprava. Zadnji temelj/vzrok vsega človeškega prizadevanja za spravo je od Boga samega uveljavljena sprava med Bogom in človekom v Kristusu. Življenje iz moči sprave je življenje v upanju na Božje kraljestvo. To upanje vključuje spomin na mrtve in na njihovo trpljenje ter pomeni nedosegljivo obzorje vsega prizadevanja za spravo v svetu.

Samo Pismo

Po klasičnem reformatorskem nauku je samo *Pismo* vir in merilo krščanskega verovanja, krščanskega nauka in življenja. Pri tem se sklicujejo na Luthrovo formulo *sola scriptura*, ki seveda ne stoji sama, ampak v četverki medsebojno pojasnjujočih se ekskluzivnih členkov: *sola scriptura* – *solus Christus* – *sola gratia* – *sola fide*. (Več Körtner 2009, 27–49). Samo *Pismo* je vir in merilo vere, ker in kolikor priča o Kristusu, ki je edini izvir odrešenja, namreč grešnika osvobajajočega evangelija. Opravičenje grešnika se zgodi samo iz milosti zaradi Kristusa – in sicer samo po veri v evangelij, kot je izpričan v *Pismu*.

Po luteranski *Formuli soglasja* iz leta 1577 »je in ostaja *Sveto Pismo* edini sodnik, pravilo in vodilo, po katerem morajo biti spoznani in presojeni vsi nauki kot dobri ali slabi, kot pravi ali nepravi« (BSLK 769, 22–27). Podobne formulacije imajo veroizpovedni spisi reformiranih. Tudi če odmislimo, da je *Formula soglasja* v primerjavi z Luthrom reformatorsko načelo *Pisma* reducirala na funkcijo kriterija, ima to načelo v luteranski in drugih reformacijskih cerkvah protikatoliško – ali bolje rečeno protirimsko – ost. Ne cerkvena tradicija in cerkveno učiteljstvo – samo *Pismo* je merodajna norma za teologijo in oznanjevanje!

Biblija, Pismo, na katerega meri reformatorska *sola scriptura*, je seveda kanon s protikatoliško ostjo. Z vidika zgodovine kanona ga lahko označimo kot hibrid. Reformatorji se v duhu humanistične parole *ad fontes* [k virom] sklicujejo na domnevni pratekst Stare in Nove zaveze; v tem smislu dajejo prednost hebrejski *Bibliji* pred grško *Septuaginto* [grškim prevodom hebrejske *Biblije*], na kateri temelji Stara zaveza latinske *Vulgate*. Poudarjajo danost, eksternost, nedotakljivost avtoritete Božje besede. V resnici niso uporabili nobenega že danega kanona, temveč so »ustvarili hibridni kanon, torej kanon, ki ga prej še nikoli ni bilo in ki od takrat obstaja le v prevodih v ljudske jezike« (Loader 2008, 247).

Pismo, na katerega se sklicujejo reformatorske cerkve, strogo vzeto ni izhodišče, ampak produkt reformacije: kanon s hebrejskim obsegom in z grško strukturo, vendar vedno ponujen v tretjem jeziku – nemškem,⁸ angleškem ali v katerem od drugih živih jezikov. Podobno kot v primeru *Septuaginte* ima tudi tu prevod status originala.

Opisano medsebojno razmerje med kanonom, prevodom in konfesionalno identiteto je treba z evangeličanske strani vzeti resno, kot kritično izpraševanje reformatorskega »načela *Pisma*«.⁹ Poleg tega, da hibridni protestantski kanon obstaja samo v prevodih, obstaja množica nemških, angleških in drugih prevodov, pri čemer je treba spet razlikovati med zasebnimi prevodi, izdajami za branje, znanstvenimi prevodi ter prevodi s cerkvenim dovoljenjem za bogoslužno uporabo. Pred samim dejanjem branja se zgodi izbor prevoda, v katerem se *Biblija* želi brati. V tem smislu velja, da v aktu recepcije ne nastaja na novo le smisel posameznega teksta, ampak tudi *Biblije* kot makro teksta.

Ali je s tem dokončno konec reformatorskega »načela *Pisma*«, katerega kriza je opazna vse od začetka historično kritične eksegeze biblijskih besedil? (Körtner 2001, 302 ff; Lauster 2004). Ali je dekonstrukcija dokončna (tako Avalos 2007, 37 ff) ? Ali pa je mogoča recepcijsko-estetska rekonstrukcija, ki bi bila prepričljiva ne le literar-

8 Prvi prevod celotne *Biblije* v nemščino v reformacijskem času ni bil Luthrov prevod, ampak Züriška *Biblija* (*Froschnauer Bibel*) iz leta 1531. Res pa je njen prevod Nove zaveze temeljil na Luthrovem prevodu; celotna Luthrova *Biblija* je prvič izšla leta 1534 (Beutel 1998, 1500).

9 Sledeči odstavki so prevzeti iz Körtner 2012a, 194–98.

nozgodovinsko, ampak tudi teološko? Ali je mogoče na novo izoblikovati nauk o inspiraciji *Svetega pisma* v reformatorskem pojmovanju, ne da bi podlegli staroprotestantski samoprevari?

Enotnosti *Svetega pisma* vsekakor ni mogoče opredeliti niti formalno v smislu kanonske zbirke besedil – vse do danes jih je več – niti z uradnim cerkvenim dogmatiziranjem nekega njenega smisla. Enotnost nastaja vedno znova z nadaljevanjem branja. Pri tem je treba razlikovati med zunanjo in notranjo enotnostjo kanona.

Reformatorska tradicija zatrjuje, da kanon ni proizvod cerkve, da cerkev ni subjekt oblikovanja kanona. Reformatorsko načelo *sola scriptura*, po katerem je *Pismo* edini izvor vere in je treba zavrniti vsak cerkveni privilegij pri njegovem razlaganju, je smiselno samo ob tej premisi. Toda ali je ta trditev še plavzibilna za moderno zgodovinsko zavest in historično-kritično raziskovanje?

Različne podobe judovske *Biblije* oziroma Stare zaveze kot tudi krščanske *Biblije* z njenim dvojnimi kanonom lahko razumemo v smislu modernega koncepta intertekstualnosti (Alkier in Hays 2010). Kot je pojasnil Gerhard Ebeling, biblijski kanon (enako kot reformatorsko načelo *Pisma*) »v bistvenem ni načelo omejevanja/opredeljevanja besedila, ampak hermenevtično načelo« (Ebeling [1979] 1982, 34). Če to misel vzamemo zares, izhaja iz nje »spoštovanje do medsebojnega omejevanja in dopolnjevanja, ki jih prinašajo različne verzije tekstov in njihove ureditve« (Loader 2008, 249), kar je pomembno za dialog med krščanstvom in judovstvom pa tudi med različnimi cerkvami. Če je vsak kanon razumljen kot delna realizacija ideje *Svetega pisma*, ki se mora zato soočati z drugimi, prav tako legitimnimi uresničevanji, je teološko legitimen tudi tak hibrid, kot je protestantski kanon.

Interpretacija *Pisma* ni le neizogibno pluralna, temveč nikdar tudi ni brez predpostavk, saj je njeno mesto v cerkvi oziroma v posameznih konfesijah kot »interpretacijskih skupnostih« (Fish 1980). V toliko je postulat »cerkvene hermenevtike« prepričljiv; danes se o njem razpravlja kot o »hermenevtiki doseganja soglasja« (Stuhlmacher 1979, 205 ff). Soglasje pa je seveda lahko šele rezultat procesa razumevanja, ne pa njegova premisa. Zato po evangeličanskem pojmovanju ne obstaja ozi-

roma ne more obstajati cerkveni ali uradni interpretacijski privilegij, ki naj bi usmerjal in domesticiral pluralnost načelno nikdar zaključenega procesa interpretacije.

Po reformatorski tradiciji cerkev – konkretno bogoslužno občestvo – ni subjekt, ampak objekt razlage. Cerkev je stvaritev besede, *creatura evangelii* (Luther [1519] 1848, 430),¹⁰ stvaritev evangelija oziroma Božje besede.¹¹ Kot pravi Luther, je *nata ex verbo* (Luther 1911, 334),¹² pri čemer pri rojevanju cerkve iz Božje besede ne gre za enkratno dogajanje v preteklosti, temveč za stalno dogajanje. Kot se po Luthru kristjan vsak dan ponovno rojeva iz krsta (*Mali katekizem*, BSLK, 516, 30–38), tako je tudi cerkev kot skupnost verujočih vedno znova rojevana iz besede. V tem smislu je *creatura verbi* in ne njen *creator*.

Samo po veri

Kaj pa je v smislu reformatorske tradicije razumeti z vero, po kateri da je človek edino le opravičen? Ebeling je Luthrovo razumevanje vere izrazil z jedrnato formulo: »Vera je dobra/mirna vest« (Ebeling 1981, 191). Mirna vest se ne opira na človekova lastna dela in dosežke, temveč samo na Božje delo (*Werk*) v Jezusu Kristusu. Je osvobodjena vest, saj temelji v izkustvu na novo pridobljene svobode od greha in osvoboditve za Boga in sočloveka.

Nauk o brezpogojnem sprejetju in opravičenju brezbožnega ni drugega kot nauk o svobodi. Po reformatorskem razumevanju sta dogajanje odrešenja in zgodovina odrešenja zgodovina svobode, natančneje, zgodovina osvoboditve. Vera je zavest na novo pridobljene svobode, za katero so po Kristusu osvobojeni verujoči. (prim. Gal 5,1).¹³

10 Tj.: WA 2, 430, 6–8

11 Izraza *creatura verbi* kot oznake za cerkev pri Luthru neposredno ne najdemo, pač pa citate, ki so temu zelo blizu kot WA 6, 560, 36–561, 1; WA BR 5, 591, 49–57. O tem Trowitzsch 1996, 4.

12 Tj.: WA 42, 334, 12

13 V spisu *O babilonskem suženjstvu cerkve* (1520) govori Luther o »scientia libertatis Christianae« (WA 6, 538, 30).

Za vero osvobojeni človek se lahko »Boga boji, ga ljubi in mu zaupa bolj kot vsem stvarim«, pravi Luther pri razlaganju prve zapovedi v *Malem katekizmu*. Ob veri se pokaže tudi bistvo greha. Greh je v bistvu nevera, to se pravi pomanjkanje strahu pred Bogom in ljubezni do Boga, odsotnost zaupanja Bogu (Rim 14,23).

Vera pa ni niti človekovo delo ali zmožnost niti krepost v smislu filozofskega nauka o krepostih, temveč Božje delo in dar, pa čeprav je res, da je človek kot subjekt udeležen v dejanju vere. Luther vero v *Malem katekizmu* opisuje v razlagi 3. člena apostolske veroizpovedi kot delo Svetega duha: »Verujem, da v Jezusa Kristusa ne morem verovati ali priti k njemu po lastnem razumu in moči, temveč da me je po evangeliju poklical Sveti duh, me razsvetlil s svojimi darovi, me posvetil in ohranil v pravi veri« (BSLK 511, 46). Vera moramo torej prav tako kot opravičenje pojmovati trinitarno: udejanjeno (v nas in za nas) po Očetu, Sinu in Svetem duhu. Tako pravi tudi *Heidelberški katekizem*, najpomembnejše veroizpovedno besedilo reformiranih cerkva, v odgovoru na vprašanje (št. 21), kaj je prava vera: »Vera ni le neko spoznanje, po katerem imamo za resnično vse, kar nam Bog s svojo besedo razodeva, temveč je zaupanje v srcu, zaupanje, ki ga po evangeliju v meni zbujata Sveti duh, da je Bog ne le drugim, ampak tudi meni podaril odpuščanje grehov, večno pravičnost in blaženost, in to iz same milosti, samo zaradi zasluge Jezusa Kristusa«.

Evangelij, o katerem govorita Luther in *Heidelberški katekizem*, je – rečeno s Pavlom – »*kerigma* [oznanjevanje] Jezusa Kristusa« (Rim 16,25). Ta formula hkrati vključuje genitiv objekta in genitiv subjekta. Pri *kerigmi Jezusa Kristusa* torej ne gre le za oznanjevanje, katerega vsebina (objekt) je Jezus Kristus, temveč tudi za oznanjevanje, katerega subjekt in avtor je Kristus. Prav zato po reformatorskem spoznanju beseda in vera spadata neposredno skupaj.

Kjer je oznanilo o Jezusu Kristusu sprejeto, deluje Kristus sam. Rečeno z Rudolfom Bultmannom, se je krščanstvo začelo s tem, da je oznanjevalec postal oznanjenec. S tem, da je oznanjan, Kristus govori tudi v sedanjost.

V Novi zavezi je Jezus iz Nazareta označen kot Božja beseda. Seveda ni več navzoč neposredno, temveč le po krščanskem oznanjevanju,

le v/po *kerigmi*, kot pravi Pavel. *Kerigma* je beseda vere, tudi tokrat v dvojnem pomenu roditelja: pričevanje vere v Jezusa Kristusa je hkrati medij, ki vero prikličje. V oznanilu (ne poročilu!) vere, v katerem je Jezus spoznan kot Božji Mesija, prihaja do besede Bog sam. Bog je tisti, ki s posredovanjem oznanila krščanske vere izzove vero. Tako se Bog za človeka pojavi kot temelj vere in s tem vse resničnosti.

Potrebno pa je še natančneje pojasniti, da je »beseda vere« po eni strani izpoved vere, po drugi strani pa provokacija vere. »Provokacija« pomeni dobesedno »pri-klicanje«, iz-zivanje. Kolikor je beseda vere način, v katerem nam postane dostopna Božja stvariteljska beseda, »provokacija« ne pomeni le »izzivanje«, kot besedo običajno prevajamo, ampak »priklicanje«. »Provokacije besede vere« pri tem ne gre razumeti le v smislu »pozivanja/klicanja k veri«. Beseda vere »govori o veri tako, da jo daje in ne le pospešuje ali zahteva« (Ebeling 1979, 251). Novozavezna vera je torej »integriirajoči del dogodka, o katerem priča« (Tillich 1977, 128).

Če je način, v katerem nas Božja beseda sreča v človeških besedah, prav in edino beseda vere, potem moramo vero samo interpretirati kot način razumevanja (kot nas pouči Bultmann). Vero kot svojevrsten način samorazumevanja pa je treba pojmovati »pasivistično«, v smislu biti spoznan in razumljen od Boga. Na razodetje/spoznanje o samem sebi je naravnano eshatološko upanje apostola Pavla (1 Kor 13,12): »Zdaj spoznavam deloma, potem pa bom spoznal, kako sem bil spoznan«. Vera torej ni način aktivnega samodoločanja, ampak pasivna določenost (Bultmann 1972, 36). Čeprav verujoči v svoji veri sam sebe na novo razume oziroma verujoči jaz sam sebe utemeljuje v Bogu, je vera vendarle nekaj, česar kljub vsej dejavnosti subjekta ni mogoče razumeti kot njegovo lastno dejanje, ampak le kot dar. O človekovi samoopredelitvi lahko z ozirom na vero vsekakor govorimo le v tem smislu, da človek v veri prizna predhodno določenost po Bogu in ji sledi.

Toda vera ne ostaja samozadostno pri sebi, temveč je spremljana z ljubeznijo do Boga in sočloveka ter z upanjem. V janezovskih spisih Nove zaveze je Božje bistvo opisano kot ljubezen in vera kot bivanje v

ljubezni. Vera in ljubezen sta po Luthru v medsebojnem razmerju kot oseba in delo (Luther [1525] 1927, 97),¹⁴ akter in dejanje (Luther [1525] 1927, 96).¹⁵ Vera se kaže v hvaležnosti,¹⁶ ki se udejanja v življenju, vendar je ni mogoče zreducirati le na motivacijo za delovanje.

Oznaniilo o opravičenju predpostavlja, da pojmovno razlikujemo med Božjim in človeškim delovanjem. Ko Luther o dejanjih ljubezni govori kot sadovih vere, človeško delovanje seveda ne stoji nepovezano poleg Božjega delovanja, temveč se nanaša prav na to, kar je zgolj Božje delo. Nauk o opravičenju govori izključno o Božjem milostnem delovanju nasproti človeku in svetu. Govor o Božjem opravičujočem delovanju na specifičen način opredeli teološko razumevanje svobode, ki je temeljni pogoj vsakega delovanja. Na ta način sta kritiki podvržena tako običajno pojmovanje delovanja kot splošno razumevanje etike. Teološko utemeljena etika – utemeljena v nauku o opravičenju – ni toliko etika dejanja kot etika (d)opuščanja [Lassens]. Njen moto je (z obrnjenim stavkom iz Jak 1,22): »Bodite poslušalci besede in ne samo akterji, ki sami sebe varajo«.

Poslušanje Božje besede usmerja v etiko dopuščanja, ki Bogu pusti, da je Bog, in sočloveku, da je on sam, namesto da bi hotela samovoljno razpolagati z njim in svetom.¹⁷ Nikakor ne gre za to, da bi – govoreč z Marxom – svet in soljudi spreminjali ali izboljševali po svojih zveličavnih predstavah, namesto da bi jih tega obvarovali. Pustiti druge in stvarnost, da so, kar so, seveda vključuje dejavno naklonjenost, ki pa je vedno izpostavljena nevarnosti, da si sočloveka paternalistično podrejamo. Etika, ki je utemeljena v opravičenju, je zato vedno tudi etika samoomejevanja delujočega subjekta.

Evangelij – veselo sporočilo o opravičenju brezbožnega samo po (njegovi) veri – moramo varovati pred tem, da bi ga zreducirali na neko moralo. Tudi zato ne smemo pozabiti štirikratnega *samo* reformatorske teologije. Sporočilo o opravičenju je seveda potrebno braniti pred (ne)

14 Tj.: WA 17/2, 97, 7–11.

15 Tj.: WA 17/2, 96, 25.

16 O veri in hvaležnosti govori III. del *Heidelberškega katekizma*.

17 Zaključna odstavka sta prevzeta iz: Körtner 2012b, 114.

razumevanjem, da človeško delovanje in opuščanje pri tem sploh ne šteje: vera opogumlja in usposablja prav za prevzemanje odgovornosti pred Bogom in ljudmi. Naloga evangeljske etike je, da razjasni notranjo zvezo med svobodo, ljubeznijo in odgovornostjo ter jo naredi plodno za sodobno delovanje v družbi in politiki.

Iz nemščine prevedel Marko Kerševan

LITERATURA

- Alkier, Stefan in Hays, Richard. 2010. *Kanon und Intertextualität*. Frankfurt am Main: Lembeck.
- Arendt, Hannah. 2001. *Vita activa oder Vom tätigen Leben*. München: Piper.
- Avalos, Hector. 2007. *The End of Biblical Studies*. Amherst, New York: Prometheus Books.
- Beutel, Albrecht. 1998. »Bibelübersetzungen II.1.« *V Religion in Geschichte und Gegenwart*, 4. Aufl., Bd. 1., 1498–1505. Tübingen: Mohr Siebeck.
- BSLK – *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*. (1580) 2010. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Birmelé, André. 2003. *Kirchengemeinschaft: Ökumenische Fortschritte und methodologische Konsequenzen*. Münster: LIT Verlag.
- Bultmann, Rudolf. 1972. *Glauben und Verstehen 1*. Tübingen: Mohr.
- Ebeling, Gerhard. 1981. *Luther. Einführung in sein Denken*. Tübingen: Mohr.
- . 1979. *Dogmatik des christlichen Glaubens 3*. Tübingen: Mohr.
- . (1979) 1982. *Dogmatik des christlichen Glaubens 1*. Tübingen: Mohr.
- Fish, Stanley. 1980. *Is There a Text in This Class?: The Authority of Interpretative Communities*. Cambridge: Harvard University Press.
- Fromm, Erich. (1941) 2000. *Die Furcht vor der Freiheit*. München: DTV.
- »Heidelberški katekizem (1563).« 2001. Prevedel Franc Kuzmič. *Poligrafi* 6 (21/22): 71–103.
- Honneth, Axel. 1992. *Kampf um Anerkennung: Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Horkheimer, Max. 1970. *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen*. Hamburg: Furche Verlag.
- Huber, Wolfgang. 1998. *Kirche in der Zeitenwende: Gesellschaftlicher Wandel und Erneuerung der Kirche*. Gütersloh: Verlag Bertelsmann Stiftung.

- Jünger, Eberhard. 1999. *Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- . 2010. *Gott als Geheimnis der Welt: Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Körtner, Ulrich H. J. 1999. *Die Gemeinschaft des Heiligen Geistes: Zur Lehre vom Heiligen Geist und der Kirche*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- . 2009. »Rezeption und Inspiration: Über die Schriftwerdung des Wortes und die Wortwerdung der Schrift im Akt des Lesens.« *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 51 (1): 27–49.
- . 2011. *Theologie des Wortes Gottes: Positionen-Probleme-Perspektiven*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- . 2012a. »Im Anfang war die Übersetzung: Kanon, Bibelübersetzungen und konfessionelle Identitäten im Christentum.« V *Religion übersetzen: Übersetzungen und Textrezeption als Transformationsphänomene von Religion*, ur. Marianne Grohmann in Ursula Ragacs, 179–201. Göttingen: V & R unipress.
- . 2012b. »Rechtfertigung – Botschaft für das 21. Jahrhundert: Eine Thesenreihe zum bevorstehenden Reformationsjubiläum 2017.« *Materialdienst (MdKI)* 63 (6): 113–15.
- Kühn, Ulrich. 2002. »Solo verbo? – Die sakramentale Bedeutung des christlichen Gottesdienstes.« *Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie* 41: 18–30.
- Lauster, Jörg. 2004. *Prinzip und Methode: Die Transformation des protestantischen Schriftprinzips durch die historische Kritik von Schleiermacher bis zur Gegenwart*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Loader, James A. 2008. »Die Problematik des Begriffes hebraica veritas.« *HTS Theologische Studies/Theological Studies* 64 (1): 227–51.
- Lohse, Bernhard. 1995. *Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang*. Göttingen.
- Luther, Martin. (1519) 1884. »Resolutiones Lutherianae super propositionibus suis Lipsiae habita.« V *D. Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe* 2. Weimar: Hermann Böhlau.
- Luther, Martin. 1911. »Genesisvorlesung (cap. 1–17).« V *D. Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe* 42. Weimar: Hermann Böhlau.
- Luther, Martin. (1525) 1927. »Luthers Fastenpostille.« V *D. Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe* 17/2. Weimar: Hermann Böhlau Nachfolger.
- Marquard, Odo. 1981. *Abschied vom Prinzipiellen: Philosophische Studien*. Stuttgart: Reclam.
- Sattler, Dorothea, in Leppin Volker, ur. 2012. *Heil für alle?: Ökumenische Reflexionen*. Freiburg, Göttingen: Verlag Herder.

- Stuhlmacher, Peter. 1979. *Vom Verstehen des Neuen Testaments: Eine Hermeneutik*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Tillich, Paul. 1977. *Systematische Theologie 2*. Stuttgart: Ev. Verlagswerk.
- Trowitsch, Michael. 1996. »Die nachkonstantinische Kirche, die Kirche der postmoderne – und Martin Luthers antizipierende Kritik.« *BThZ* 13 (1): 3–35.
- WA (Weimarer Ausgabe) – Luther, Martin. 1883–2009. *D. Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe*.
- Walser, Martin. 2012. *Über Rechtfertigung, eine Versuchung*. Reinbek: Rowohlt.

VIR

- Körtner, Ulrich J. H. 2014. »Exklusiver Glaube – Das vierfache ‚Allein‘ reformatorischer Theologie.« V *500 Jahre Reformation: Bedeutung und Herausforderungen; Internationaler Kongress der EKD und des SEK zum Reformationsjubiläum 2017*, ur. Petra Bosse-Huber, Serge Fornerod, Thies Gundlach in Gottfried Wilhelm Locher, 68–87. Zürich: TVZ; Leipzig: EVA.

[https://doi.org/10.26493/2590-9754.13\(26\)417-435](https://doi.org/10.26493/2590-9754.13(26)417-435)

Žiga Oman

REFO500 – POROČILO S KONFERENCE »Več kot Luther: vzpon pluralizma v Evropi in reformacija«

More than Luther: the Reformation and the Rise of Pluralism in Europe; Seventh Annual RefoRC Conference 2017 Wittenberg.

Konzorcij za raziskovanje reformacije (*Reformation Research Consortium*, RefoRC), akademski oddelek mednarodne platforme Refo500, je svojo sedmo letno konferenco med 10. in 12. majem 2017, obletnici primerno, organiziral v Wittenbergu. Konferenco je gostila Leuconea, ustanova in wittenberški sedež Univerze Martina Luthra Halle-Wittenberg. Tema konference ob 500. obletnici Luthrovih tez zoper prodajo odpustkov je bila posvečena ločnicam, katerih postopni nastanek so teze sprožile v zahodnem krščanstvu. Pri tem se ni posvetila le protestantski in katoliški reformaciji (obnovi), temveč pluralizmu znotraj vsake od njih, s temo *Več kot Luther: reformacija in vzpon pluralizma v Evropi*. Konferenca, katere delovna jezika sta bila angleški ter nemški, je obsegala šest enournih plenarnih predavanj ter predvidenih, a povsem slučajno simboličnih 95 četrturnih. Takšno obilje predavanj je udeleženci in udeleženci onemogočalo, da bi lahko v treh dneh, ko so se zvrstila, poslušal/a vsa, saj so krajša potekala v sočasnih sekcijah (*panels*).

S plenarnimi predavanji teh težav ni bilo. Uvodno je imel Wim François s Katoliške Univerze Leuven (Belgija), z naslovom *The Doctrine of Justification and the Rise of Pluralism in the Post-Tridentine Catholic Church* (Doktrina opravičevanja in vzpon pluralizma v posttriden-

tinski katoliški cerkvi). Podal je tezo, da tudi v kontekstu katoliške obnove morda velja govoriti o pluralizmu teologij (npr. janzenizem), ki je izšel iz različnih posttridentinskih interpretacij vprašanj o božji milosti, svobodni volji in predestinaciji, čeprav je reševanje teh vprašanj cerkev skušala pridržati papožu.

Napovedano predavanje Edit Szegedi iz Babeş-Bolyai Univerze v Cluju-Napoci (Romunija), z naslovom *Calvinism(s) in Early Modern East-Central Europe* (Kalvinizem oziroma kalvinizmi v zgodnjeno-veški vzhodni Srednji Evropi), je odpadlo.

Drugi dan konference so se zvrstila tri plenarna predavanja. Martin Rothkegel s Teološke visoke šole Elstal (Nemčija) je v predavanju *Many-Headed Hydra of the Anabaptists: Unruly Claims of Being Church in 16th Century Europe* (Večglava hidra prekrščevalcev: neposlušne trditve, da gre za cerkev, v Evropi 16. stoletja) opozoril, da so prekrščevalci v 16. stoletju postali tako hereziološka kot kazenskopravna kategorija, s katero se je označevalo zelo heterogene struje. Ker sta jim tako rimskokatoliška kot evangeličanske cerkve očitale neslogo in protislovnost, so bile označevane za hidro, Babilon ipd. Rothkegel je izpostavil, da so vse tri glavne struje po letu 1530 izšle iz južnonemških: austerliški bratje ali Tovariši Zaveze, hutteriti ali Božja cerkev na Moravskem in švicarski bratje kot najuspešnejša med njimi. Vse tri struje so trdile, da so cerkev, vendar ne toliko organizacijsko kot v smislu nasprotja »lažnim cerkvam« in »lažnim bratom«.

Naslednje predavanje je imel Heiner Lück z Univerze Martina Luthra Halle-Wittenberg (Nemčija), z naslovom *Pluralism of Legal Orders as a Consequence of Reformation?* (Pluralizem pravnih redov kot posledica reformacije?). Opozoril je, da na retorično vprašanje ni moč odgovoriti pritrdilno, saj je pravni pluralizem obstajal že v srednjem veku, in četudi je reformacija sovpadala z začetki procesa državne monopolizacije prava, jih je le v manjši meri usmerjala – v protestantskih deželah zlasti skozi cerkvene redove, državne pravne norme, ki so urejale cerkvene zadeve, posledično pa tudi družbene, kot so zakonska zveza, šolstvo in skrb za uboge. Hkrati je tridesetletni vojni sledila vzpostavitev modernega mednarodnega prava.

Popoldansko plenarno predavanje drugega dne, z naslovom *Reform of Marriage and the »Reformed Marriage«* (Reformacija zakonske zveze in »reformirana zakonska zveza«), je imela Sigrid Westphal z Univerze Ludvika-Maksimilijana v Münchnu (Nemčija). Izpostavila je, da se Calvin v teoloških delih vprašanj zakonske zveze ni dotikal, temveč se je, enako kot Luther, tozadevno naslanjal na sv. Avgušтина, tj. cerkveno tradicijo. Nasploh je bilo v razumevanju zakonske zveze med augsburško in reformirano veroizpovedjo le malo razlik. Westphal je kot eno večjih izpostavila izrazitejšo naslonitev kalvincev na Dekalog, kar se je odražalo v tolmačenju zakonske zveze kot vzdrževalke družbenega in moralnega reda.

Zadnje plenarno in hkrati sklepno predavanje konference, naslovljeno *The Catholic Luther: Historiography and Reformation Inside the Church of Rome* (Katoliški Luther: zgodovinoepisje in reformacija v rimski cerkvi), je imel Alberto Melloni z Univerze Modena-Reggio (Italija). Izpostavil je več pogledov na Luthra v italijanskem zgodovinopisju od poznega 19. stoletja naprej. Od takih, ki so Luthra pojmovali kot »slabelega Savonarola« (ker se ni »pustil sežgati«), ter očitkov, da je luteranska reformacija šla predaletč, do takih, da je bila konservativna, da je zavrnila »uporniško naravo reformacije« ter dejansko utrdila moč Rima in njegove »lažne reformacije« (tj. obnove), odvisno od svetovnega nazorra zgodovinarjev in zgodovinarok. Šele proti koncu 20. stoletja, z začetkom medkonfesionalnih konferenc, se je v italijanski historiografiji na Luthra začelo gledati kot na »dar vsem krščanskim cerkvam«.

Četrturna predavanja so potekala sočasno v petih terminih, razdeljenih na 31 sekcij s področij od teologije do literarnih ved in zgodovine. Avtorju poročila se je uspelo udeležiti desetih predavanj v okviru štirih terminov oziroma sekcij, enega pa je žrtvoval za ogled Wittenberga.

V sekciji *Pluralism and Authorities* (Pluralizem in oblasti) so prvi dan svoje prispevke predstavili Katrin Friske z Univerze Jena (Nemčija), Rasmus Skovgaard Jakobsen z Univerze Aarhus (Danska) in Márton Zászkaliczky z Inštituta za književne študije Madžarske akademije znanosti. Friske je v predavanju *Gehorsam gegen die Obrigkeit. Zur Wandlung des Gehorsambegriffs in der reformatorischen Obrig-*

keitslehre (Poslušnost oblastem: o spremembah pojma poslušnosti v reformacijskih naukih o oblasti) predstavila pregled odnosa evangeličanskih veroizpovedi oziroma Luthra, Zwinglija in Calvina do oblasti drugih veroizpovedi, tj. do poslušnosti »heretikom« in upravičenosti do odpora (*ius resistendi*) zoper konfesionalne pritiske. V predavanju *The Lutheran Hierarchy of Authority and the Danish Nobility: Late 16th Century Negotiation of Power in Denmark* (Luteranska oblastna hierarhija in dansko plemstvo: pogajanja o oblasti na Danskem v poznem 16. stoletju) je Jakobsen podal samolegitimacijo danskega plemstva kot naravnega nosilca božje oblasti in branilca vere, četudi je Luther oboje pripisal monarhom, ki pa so bili tudi na Danskem odvisni od plemstva. Zászkaliczky je svoje predavanje »Zwei Reiche« or »the Guardian of the Two Tables«? *Different Conceptions and Roles of the Worldly Magistrate in the 16th century Hungarian Protestantism* (»Dve kraljestvi« ali »varuh obeh plošč«? Različna pojmovanja in vloga posvetnih oblasti v madžarskem protestantizmu 16. stoletja) posvetil vprašanju odnosa madžarskih evangeličanov, zlasti reformirane ter augsburške veroizpovedi, do posvetnih oblasti katoliških Habsburžanov, muslimanskih Osmanov in večidel katoliških sedmograških knezov.

Drugi dan so potekali trije termini. V prvem sta v sekciji *Pluralism and Political Order* (Pluralizem in politični red) imela predavanja Dariusz Chemperek z Univerze Marie Curie v Lublinu (Poljska) in Micah J. Watson s Calvinove fakultete (ZDA), napovedano predavanje Jordana Ballorja z Inštituta Acton za študij religije in svobode (ZDA) pa je odpadlo. Chemperek je v predavanju *Pluralism and Multiconfessionalism in Action: Lublin. Disputation between Jesuits, Polish Brethren and the Reformed in 1592* (Pluralizem in multikonfesionalizem na delu – Lublin: disput med jezuiti, poljskimi brati in kalvinci leta 1592) izpostavil enega mnogih disputov v konfesionalno mešanem mestu, tudi kot študijo gest ter jezika, ki so jih strani uporabljale v disputu, tako za zmago v njem kot za pridobivanje družbene podpore. Watson je v predavanju *John Calvin, John Locke, and the Cambridge School* (Jean Calvin, John Locke in cambriška šola) na vprašanjih pokornosti oblasti, kot sta jih prispevala Calvin in John Locke, kritiki podvrgel pristop

Quentina Skinnerja in cambriške šole, ki da preprečuje razumevanje obeh učenjakov tako, kot sta razumela sebe.

V tretjem terminu drugega dne so v sekciji *The Radical Reformation* (Radikalna reformacija) imeli predavanji imeli Joshua Smith iz Univerze Baylor (ZDA), Maria Lucia Weigel z Evropske Melanctonove akademije v Brettnu (Nemčija) in Gorm Harste z Univerze Aarhus (Danska). Smith je v prispevku »*Devilische and Reprobate*« – *The Natural and the Supernatural in Sixteenth-Century English Accounts of the Kingdom of Münster* (»Zlodjevo in zavrženo« – naravno in nadnaravno v angleških poročilih o Münsterskem kraljestvu iz 16. stoletja) predstavil dojemanje prekrščevalskega kraljestva v le-temu sodobni Angliji, kjer so, podobno kot drugod, prevladovale tuzemske razlage vzrokov herezije, le redki pa so utopijo Jana van Leidna pripisovali delovanju hudiča (v cesarstvu npr. Urban Rhegius). V predavanju *Reformations – Plurality in Portrait?* (Reformacije – pluralnost v portretih?) je Weigel na primeru portretov treh t. i. radikalnih teologov (van Leiden, Thomas Müntzer, Andreas Bodenstein) predstavila primerjavo sporočilnosti le-teh s tisto portretov nosilcev augsburške in reformirane veroizpovedi, z opozorilom, da so vse tri izdelali njihovi nasprotniki. Harstejevo predavanje je bilo dodano prepozno, da bi njegov naslov našel pot v program, izostal je tudi v prezentaciji; v njej je predstavil poglede na organizacijo države v času reformacije, zlasti vprašanja glede centralizacije oziroma decentralizacije oblasti pri Jeanu Bodinu in kalvincih oziroma hugenotih.

V zaključnem terminu krajših predavanj so imeli zadnji dan konference na sekciji *Plurality in Preaching* predstavitve Tabita Landová s Karlove univerze v Pragi (Češka), Kees de Groot s Teološke univerze Apeldoorn (Nizozemska) in avtor poročila z Univerze Maribor. Landová je v predavanju *Preaching According to the Apostles' Creed. The Original Pericope Order and Postilla by Jan Augusta* (Pridiganje po apostolski veroizpovedi: izvirni vrstni red perikop in postila Jana Auguste) podala analizo izbora bibličnih lekcij ter pridig, kot si ga je zamislil utrakvistični škof, ki je bil v prijateljskih stikih z Luthrom, in analizo Augustove do leta 2012 izgubljene postile. Zelo podroben naslov de

Grootovega predavanja je za oris le-tega dovolj: *Preaching in the Public Domain. How Erasmus Sarcerius Appealed to the Authorities of its Responsibility for Church and Society (Diet Leipzig 1553). A Substantive and Homiletic Analysis* (Pridiganje v javni lasti: kako je Erazem Sarcerij opozoril oblasti na njihovo odgovornost do cerkve in družbe (deželni zbor v Leipzigu 1553): snovna in homiletična analiza). Avtor poročila pa je s predavanjem *The Lamb and the Lute: Predicants of a Lower Styrian District of the Augsburg Confession* (Jagnje in lutnja: predikanta spodnještajerskega okraja augsburške veroizpovedi) predstavil delovanje obeh predikantov evangeličanskega verskega središča na Betnavi, Sigmunda Lierzerja in Georga Lautenschlagerja.

Preostanek konferenčnega programa je moč najti na spletnem naslovu: <https://www.reforc.com/seventh-annual-reforc-conference-2017-wittenberg/#program>.

Konference RefoRC so zasnovane kot znanstvene ter v osnovi namenjene raziskovalkam in raziskovalcem reformacij(e), kar pa ne pomeni, da del predavanj ni dovolj poljuden tudi za tiste brez podrobnejšega poznavanja problematike. Vsem, ki jih reformacija zanima raziskovalno ali sicer, tako velja obisk konference ali udeležbo na njej toplo priporočiti. Naslednja konferenca bo potekala med 24. in 26. majem 2018 v Varšavi, plenarna predavanja pa bodo posvečena reformaciji in izobraževanju (*Reformation and Education*).

[https://doi.org/10.26493/2590-9754.13\(26\)437-442](https://doi.org/10.26493/2590-9754.13(26)437-442)

Žiga Oman

O ŽENSKAH REFORMACIJE

Sonja Domröse: *Frauen der Reformationszeit*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2014 (3. izdaja). 158 strani.

Ob petstoti obletnici Luthrovih tez zoper prodajo odpustkov, ki veljajo za sprožilca reformacij(e) v zahodnem krščanstvu, je oziroma bo največ besed namenjenih njenim (njihovim) najpomembnejšim akterjem, komaj kakšna pa akterkam. O ženskah v reformaciji se praviloma govori ter piše kot o ženah reformatorjev (npr. Katharina von Bora, Idelette de Buren, Barbara Sitar) in plemiških ter meščanskih pobudnikov reformacije. Vendar tudi pobudnic ni manjkalo. Naj s svojega, štajerskega konca omenim zgolj nižjo plemkinjo Ano Totting, ki je na Ptujju in v Majšperku še v drugo desetletje 17. stoletja financirala šolo, v kateri je »več deklet lutrovsko vzgajala«, ter Ptujčanko Magdaleno Schauer, ki je v istem času, kot kaže, delovala kot pridigarka tedaj že pretežno iz žensk sestavljene skupnosti augsburške veroizpovedi (A.V.) v mestu.¹ Akademsko izobraženih kolegic Luther, Zwingli, Melancthon in Calvin res niso imeli,² kar pa ne pomeni, da žensk, ki bi javno posegale v teološke debate, ni bilo. Res pa je bila še zelo dolga pot do enakopravnosti.

- 1 Oman, Žiga. 2014. »Reformacija na Dravskem polju: zgodnjenovoveške skupnosti augsburške veroizpovedi med Mariborom in Ptujem«. *Stati inu obstatu: revija za vprašanja protestantizma* 19–20 (10): 358 in 364.
- 2 Prim. Erniša, Geza. 2017. »Udarci kladiva iz Wittenberga«. V *Martin Luter*, ur. Volker Leppin, 7–11. Ljubljana: Cankarjeva založba. Str. 7.

nosti med spoloma v vodenju cerkve, kot jo danes poznajo vsaj večje evangeličanske veroizpovedi. A tudi danes je o reformatorkah komaj kaj slišati ali prebrati, izvzemši specializirano literaturo. Povprečna bralka in bralec bosta nemara mislila, da jih ni bilo in so se tudi evangeličanke strogo držale besed sv. Pavla, »naj žene tudi v vaših Cerkvah molčijo« (1 Kor 14,34). Sonja Domröse, duhovnica hannoverske deželne cerkve A.V. iz Nemčije, v delu *Frauen der Reformationszeit* (Ženske v času reformacije), ki je prvič izšlo leta 2010 pri uveljavljeni založbi Vandenhoeck & Ruprecht, tak pogled zavrne na podlagi osmih portretov soudeleženk reformacije. Knjigo odlikuje poljuden pristop do problematike, kar olajša njeno razumevanje ter lahko služi kot uvod tudi za znanstveno raziskovanje, četudi je izbor omejen le na pripadnice A.V. in večidel na nemške dežele Svetega rimskega cesarstva v prvi polovici in sredi 16. stoletja.

Po predgovoru in krajšem uvodu v čas reformacije do augsburškega verskega miru leta 1555 se Domröse posveti verjetno najbolj znani nemški reformatorki, Arguli von Grumbach (r. von Stauff, 1492–1554). Bavarsko-frankovska plemkinja, ki ji je teološko podkovanost priznaval tudi Luther, s katerim si je redno dopisovala, se je bila zaradi svojega spola prisiljena v teološke debate vključiti posredno. Čeprav je to storila enako umno in strastno kot slavni doktor, je v akademskih krogih, katerih odziva si je želela, ostala ignorirana. Ne pa tudi neznan. Vsaj v nemških deželah je postala razvpita, ko se je leta 1523 vključila v spor zaradi izгона nekega Melanchtonovega učenca z Univerze Ingolstadt, ki jo je vodil Johann Eck. Za svoje orodje je izbrala najmodernejše, kar ji je bilo na voljo: v letih 1523/24 je izdala osem letakov, ki so skupaj dosegli naklado 30.000 izvodov. V njih se je, teološko izvrstno podkovana, kot sploh prva ženska javno (z imenom in priimkom) zavzela za reformacijske ideje.

Na koliko drugih je s tem vplivala, je moč le ugibati, vsekakor pa na meščansko hči iz turingijskega Eisenberga, Ursulo Weyda (r. Zschöppelitz, ok. 1504–ok. 1570). Leta 1524 se je z letakom javno ostro odzvala na »bukvico«, ki jo je zoper Luthra natisnil nek saški opat. Enako kot Argula von Grumbach je Ursula s svojim teološkim znanjem lahko

ignorirala zgoraj navedene besede sv. Pavla. Za razliko od plemkinje je bila v lokalnem, reformaciji tudi politično naklonjenem, prostoru uspešnejša in je prejela celo tiskano podporo, četudi anonimno.

Najbližje reformacijskemu dogajanju so med ženskami res bile žene in druge sorodnice reformatorjev, a vanj niso nujno aktivno posegale. Velika izjema, znova le na lokalni ravni, je bila Katharina Zell (r. Schütz, ok. 1497–1562) iz svobodnega cesarskega mesta Strasbourg. Njena poroka s predikantom Matthäusom Zellom leta 1523 (poročil ju je Martin Bucer) je bila ena prvih reformatorskih duhovniških porok, Katharina pa ena prvih predikantskih žena. Pri tem možu ni vodila zgolj gospodinjstva, temveč mu je izdatno pomagala pri vodenju župnije, zlasti v skrbi za tisoče verskih beguncev, ki so v mestu iskali zatočišče. Z možem sta bila med strpnejšimi luterani in se javno zavzemala tudi za pripadnike preganjanih struj, s katerimi se nista strinjala, predvsem za prekrščevalce. Katharina se je vmešala tudi v spor okoli transsubstanciacije, ko je Luthru v osebnem pismu očitala, da so pogovori s Zwinglijem in Johannesom Oekolampadom (oba je gostila na njuni poti v Marburg leta 1529) propadli zaradi njegove trme. Izdala je skoraj ducat tiskov, med njimi pesmarico. Na pogrebu svojega moža je s pridigo nagovorila župnijo, ki pa tega ni najbolje sprejela. Ovdovela se je zavzemala za izboljšanje šolstva ter zdravstvene oskrbe v mestu in mestni svet pozivala k obzirnosti s prekrščevalci, ki prav tako »priznavajo Kristusa«, pa se jih preganja kot divjad. Njene odnose z mestnimi oblastmi in župnijo A.V. sta zaostriši še pridigi na pogrebu dveh župljank, a je še pred sankcijami tudi Katharina »usnula v Bogu«.

Pri nas bolj znana reformatorica je morda Elisabeth Cruciger (r. von Meseritz, ok. 1500–1535), prva pesnica reformacije in avtorica ene najstarejših evangeličanskih cerkvenih pesmi: *Gospod Kristus, edini božji sin*. Kot nekdanja premonstratenka je bila tudi ena prvih nun, ki se je poročila. Njeno poroko s Casparjem Crucigerjem je leta 1524 sklenil Luther, družini pa sta bili tudi sicer v prijateljskih odnosih.

Še ena izmed mnogih nun, ki so v prvih letih reformacije zapustile samostan, je bila vojvodinja Ursula von Münsterberg (ok. 1491/95–po 1534), vnukinja češkega kralja Jurija Podjebradskega. Leta 1528, ko je

pobegnila iz samostana magdalenk, je dejanje upravičila v 69 členih. V enem je zaobljubo samostanskemu življenju sledeč Luthru označila za človeško izmišljijo, hkrati pa jo povsem po svoje primerjala s »zakonomom«, češ da jo je za Kristusovo nevesto naredil že krst. Ursulini argumenti za izstop iz samostana so bili še istega leta natisnjeni, spremno besedo pa je spisal Martin Luther, ki jih je zelo cenil.

Ursuli sledi najmanj smiselna umestitev v knjigo, saj Wibrandis Rosenblatt (1504–1564) v njej nastopa bolj kot ne zgolj kot žena reformatorjev, predvsem Oekolampada, Wolfganga Capita in Bucerja. Po udarek poglavja je namreč primarno posvečen njenim možem in reformaciji v zgornjem Porenju, o Wibrandis pa je komaj kaj besede.

Drugače je z vojvodinjo in regentko ene od entitet razdeljene vojvodine Braunschweig-Lüneburg, Elisabeth von Calenburg-Göttingen (r. von Brandenburg, 1510–1558). Bila je ena prvih (1542) kneginj, ki so na svojem ozemlju samostojno vpeljale reformacijo. »Dojilja cerkve«, kot se je poimenovala, je reformacijo spodbujala tako z oblastne funkcije kot avtorica predgovora za deželni cerkveni red in s sodelovanjem na vizitacijah pa tudi sicer. Kot laična teologinja je izdala še vladarski priročnik za svojega sina, ki je sicer ostal brez haska, zakonski priročnik za svojo hči, tolažilno knjigo za vdove in več verskih pesmi.

Zadnja reformatorica v knjigi je znana humanistična izobrazenka Olimpia Fulvia Morata (1526–1555) iz Ferrare. Olimpia je na dvoru rodbine d'Este zaslovela kot čudežni otrok, predvsem zaradi svojega izjemnega znanja klasične latinščine in grščine. Njeno željo po znanju sta stik z reformacijskimi idejami in njihov sprejem ponesla v »študij« teologije. Ob začetku protireformacije v Ferrari je kot konfesionalna emigrantka odšla v nemške dežele cesarstva, kjer pa jo je kmalu zajel vrtnec verskih vojn. Zaradi obvladovanja klasičnih jezikov ji je bilo na univerzi v Heidelbergu leta 1555 ponujeno predavateljsko mesto za grški jezik, kar je bil za ženske v šestnajstem in več naslednjih stoletjih praktično le sen. Vendar službe, na smrt izčrpana zaradi mesecev bega pred vojnim nasiljem, ni več mogla nastopiti.

Omejitvam zaradi spola, s katerimi so se tudi evangeličanke v cerkvenem življenju soočale vse do 20. stoletja, se Domröse posveti v dveh

krajših sklepnih poglavjih. Podrobneje obdela predvsem kontradiktorne Luthrove poglede na ženske. Srednjeveškim teološkim in družbenim pogledom na žensko kot v svojem bistvu grešno je nasproti postavil žensko, kot prav tako božje bitje, kot je bil pojmovan moški, blaženosti celibata pa zoperstavil blaženost zakonske zveze. Temelj le-te je za reformatorje sicer ostala prokreacija, četudi ne več grešna, vendar so bile ženske še naprej zavezane k pokornosti možem, ki so ostali »enakopravnejša« božja bitja. Tako se tudi *sola scriptura* sledeči teološki zametki enakopravnosti vseh kristjanov v božji službi v praksi še več stoletij niso udejanjili v ženskih duhovnicah. Hkrati je reformacija z razpustitvijo samostanov ženskam v protestantskih deželah za več stoletij odvzela edino pravo možnost za avtonomno življenje, slavljenje zakonske zveze pa je narekovalo hitre vnovične poroke, s čimer so v istih deželah izginile tudi vdove, ki bi dlje časa ali do smrti samostojno vodile kakšno obrt. Tudi zasebno je Luther nihal med pojmovanjem žensk kot neprimernih za vodenje cerkve ali države ter spoštljivimi (dopisnimi) odnosi z Argulo von Grumbach, Katharino Zell in Elisabeth von Calenburg-Göttingen.

Četudi so pretresi zgodnjega 16. stoletja omogočili delovanje laičnih teologinj, kot so bile vse v delu obravnavane ženske z izjemo, kot kaže, Wibrandis Rosenblatt, so družbena pričakovanja kaj kmalu zatrla njihove težnje in teološke nastavke za enakopravnost med spoloma, vsaj v večjih evangeličanskih cerkvah. Enakopravno ali vsaj enakopravnejše delovanje v cerkvi je tudi v slednjih šele v 20. stoletju prineslo gibanje za pravice žensk, v katerem so tudi v okviru svojih cerkva sodelovale tudi evangeličanke.

[https://doi.org/10.26493/2590-9754.13\(26\)443-447](https://doi.org/10.26493/2590-9754.13(26)443-447)

Franc Kuzmič

PROTESTANTIZEM NA GRADIŠČANSKEM

Protestantizem je pot na Gradiščansko, ki je danes del republike Avstrije ob madžarski meji, našel že zelo zgodaj. Madžarski kralj Ludvik II. (1506–1526) je namreč že 24. 10. 1524 pozval mestni svet Šoprona¹, naj zažge vse luteranske tiske, ki bi jih našli v mestu. Zahtevala se je tudi preiskava proti nekemu menihu, ki je prav tako v Šopronu pridigal v Luthrovem smislu. Ohranjen je zapisnik, da je mestni svet uvedel obsežno preiskavo, a so se pojavile najrazličnejše težave, saj zadeve niso dobro poznali, zato je niso mogli ustrezno razrešiti. Vseeno pa je bilo mestnemu svetu naloženo, da mora skrbeti za »krščansko vero«.

Knjižnica frančiškanskega samostana v Güssingu, ki je bila ustanovljena leta 1641, ima celo vrsto luteranskih spisov, med njimi dela samega Luthra. Med spisi jih je precej že iz let 1520 in 1521. Domnevajo, da so jih tu shranili potem, ko so jih pobrali po okolici.

Leta 1541 je bila naslovljena peticija na kralja Ferdinanda, v kateri zahtevajo svobodno pridigo čistega evangelija, kakor je zapisano v augsburški veroizpovedi. Med podpisniki je tudi zemljiški gospod graščine Bernstein.

V letu 1551 so v župnijo Kleinhöflein in St. Georgen pri Eisenstadtu prišli prvi evangeličanski pridigarji.

Balthazar Batthyányi se je leta 1569 javno izrekel, da pripada reformacijskemu gibanju. Njegov brat Franc je bil že pristaš ženevske refor-

1 Sopron: Ödenburg (nem.), Scarbantia (lat.).

macije, na kar naj bi odločilno vplival v Güssingu delujoči pridigar Štefan Beyte. Tako naj bi bila do konverzije Adama Battthyányja leta 1630 v večini krajev v današnji južni Gradiščanski kalvinistična organizacija, čeprav se na podlagi osebne izpovedi pridigarjev kaže luteransko prepričanje. Pokazalo se je tudi, da so se bile skupine evangeličanov v posameznih krajih sposobne ohraniti kljub pomanjkanju krajevnega duhovnika in so bile sposobne vero posredovati potomcem. Pri tem jim je gotovo največ pomagala ustrežna literatura. Med ljudmi je namreč trdno živela Luthrova temeljna teološka misel, ki se je izkazala kot učinkovita, saj je ljudi motivirala v njihovem delovanju in odločanju.

Po tolerančnem patentu Jožefa II., ki ga je izdal 25. 10. 1781, so se začele tudi na današnjem Gradiščanskem znova organizirati cerkvene občine. V naslednjem desetletju (1782–1792) je bilo organiziranih 15 cerkvenih občin. S tem je bila na eni strani dokazana velika organizacijska sposobnost, na drugi pa notranji duhovni naboj, ki so ga protestanti ohranili kljub dolgi protireformaciji in zatiranju. Pri tem je pomembno še to, da je pretežni del duhovnikov v te nove cerkvene občine prišel z Madžarske (le en duhovnik je prišel pred letom 1800 iz Nemčije), kar je po svoje tudi razumljivo, saj je to področje takrat spadalo pod Madžarsko.

Z oblikovanjem cerkvenih občin se je začelo oblikovati protestantsko šolstvo, ki je bilo popolnoma izgrajeno šele v prvi polovici 19. stoletja. Toda že takoj na začetku je prineslo veliko sprememb, posebno na področju opismenjevanja, saj so bili že okrog leta 1800 v vseh cerkvenih občinah možje, večji pisanja. Po tem letu je deželo zajel močan val izobraževanja in kulture. Pomembno vlogo je imel Gottlieb August Wimmer (1791–1863), ki je bil rojen v Regensburgu, služboval pa je med drugim tudi trideset let (1818–1848) v Oberschütznu na Gradiščanskem. Leta 1845 je namreč tukaj odprl »Armenlehrerseminar«.

Zanimivo pri tem je še, da so se v 19. stoletju po evangeličanskih hišah pojavili Luthrovi in Melanchthonovi portreti pa tudi ure in slike, ki so zaigrale melodijo himne *Trden grad*.

Danes je Evangelische Superintendentur A. B. Burgenland² s sedežem od leta 1956 v Eisenstadtu diocesa Evangelische Kirche A. B. v Avstriji³ in obsega 3.961,80 km², ima 29 cerkva in 49 hčerinskih cerkva z okrog 35.000 člani.

Po prvi svetovni vojni, leta 1921, je po Trianonu Gradiščansko izpod Madžarske prišlo pod Avstrijo. Prvi superintendent je bil Theophil Beyer (1924–1940), nato so sledili: Gustav Albert Dörnhöfer (1940–1962), Hans Gamauf (1962–1975), Gustav Reingrabner (1975–1994), Getraud Knoll (1994–2002) in danes Manfred Koch (2003–).

Kratek pregled zgodovinskega razvoja sklenimo z mislimi in besedami Gustava Reingrabnerja:

Javna pozicija luteranstva se lahko smatra kot utrjena. Luteranstvo je faktor v zavesti dežele in njenih prebivalcev. Gotovo se to odraža včasih tudi negativno, na primer v razpravah o mešanih zakonih, v zasedbi različnih javnih služb, v celoti pa to lahko smatramo kot pozitiven izraz dejstva, da je dediščina reformacije povezanost s temeljnim obratom v zgodovini Cerkve, ki je lahko povezana z Martinom Luthrom, pa je vseeno še zgodovinska. Pri tem se močneje kot prej sprašuje po veri kot osebni predpostavki za takšno veljavnost. Tako se poskuša ohraniti pozitivne moči konfesionalnosti in jih posredovati pripadnikom evangeličanske cerkve, poleg tega pa dati prispevek k oblikovanju duhovne dežele in etičnega vedenja dežele. (Reingrabner v Kuzmič 1994, 83)

LITERATURA

Evangelisch im Burgenland: 200 Jahre Toleranzpatent; Katalog der Ausstellung in der Evangelischen Kirche zu Oberschützen vom 21. Mai bis 26. Oktober 1981. 1981. Eisenstadt: Evangelische Superintendentialgemeinde A. B. Burgenland.

Fiedler, Karl. 1959. *Pfarrer, Lehrer und Förderer der ev. Kirche A.u.H.B. im Burgenlande.* Eisenstadt: Evangelische Superintendentialgemeinde A. B. Burgenland.

2 Evangeličanska superintendentura augsburške veroizpovedi Gradiščanske.

3 Evangeličanska cerkev augsburške veroizpovedi v Avstriji.

- (K.)uzmič, (F.)ranc. 1994. »Protestantizem na Gradiščanskem.« *Evngeličanski kalendar* (42): 81–83.
- Reingrabner, Gustav. 1981. *Protestanten in Österreich. Geschichte und Dokumentation*. Wien u. a.: Böhlau.
- Sillem, Wilhelm. 1898. »Wimmer, Gottlieb August«. V *Allgemeine Deutsche Biographie* 43, 322–26. Leipzig: Duncker & Humblot.
- Sinowatz, Fred. 1953. »Protestantismus und katholische Gegenreformation in der Grafschaft Forchtenstein und Herrschaft Eisenstadt. Ein Beitrag zur burgenländischen Landes-, Orts- und Kirchengeschichte.« Doktorska disertacija, Universität Wien.
- von Wurzbach, Constantin. 1888. »Wimmer, Albrecht August Gottlieb Daniel«. V *Biographisches Lexikon des Kaiserthums Oesterreich* 56, 209–13. Wien: Kaiserlich-königliche Hof- und Staatsdruckerei. <http://www.literature.at/viewer.alo?objid=11715&page=1&viewmode=fullscreen>
- Voigt, Karl Heinz. »Wimmer, August Gottlieb«. V *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon* 13, 1349–55. Herzberg am Harz: Bautz.
- Zoványi, Jenő. 1977. »Beythe (Böjte) István«. V *Magyarországi protestáns egyháztörténeti lexikon*, 76–77. Budapest: Ladányi Sándor.

[https://doi.org/10.26493/2590-9754.13\(26\)449-452](https://doi.org/10.26493/2590-9754.13(26)449-452)

Milan Brglez

OB 500-LETNICI ZAČETKA REFORMACIJSKEGA GIBANJA

*Govor na proslavi dneva reformacije v Ljubljani,
30. oktober 2017*

Spoštovani gospod škof Geza Filo,
spoštovani duhovniki in duhovnice augsburške veroizpovedi
v Republiki Sloveniji,
spoštovani predsednik republike gospod Borut Pahor,
spoštovani predsednik vlade dr. Miro Cerar,
spoštovane državljanke in državljani
ter vsi, kot bi dejal Trubar, »moji lubi Slovenci«,

v čast mi je, da lahko danes, na predvečer dneva reformacije, spregovorim nekaj slavnostnih besed o njenem pomenu, o njenem neprecenljivem prispevku k nastanku in razvoju slovenskega naroda ter njenem vplivu na celotno evropsko in s tem zahodno civilizacijo. Prispevka reformacije namreč ne moremo meriti zgolj skozi razvoj slovenskega jezika, ampak tudi skozi z njeno usodo pogojeno in še ne dokončano kritično dediščino razsvetljenstva ter z razvojem temeljnih postulatov sodobne mednarodne skupnosti – od suverene enakosti držav do neodtujljivih in nedeljivih človekovih pravic ter temeljnih svoboščin.

Beseda *reformacija* izhaja iz besede *reforma*, ki jo Slovar slovenskega knjižnega jezika definira kot spremembo, spreminjanje sistema /.../ ali vsebine nečesa. Naši slovenisti bi pri tem le stežka bolje zadeli bistvo reformacijskega gibanja. Martin Luther leta 1517 s svojimi tezami, ki jih je nabil na vrata wittenberške cerkve, ni želel nič drugega, kot le spremembo v do tedaj uveljavljenem sistemu obnašanja določenih lju-

di in krogov v katoliški cerkvi. In pri tem ni bil prvi. Spomniti velja, da je skoraj 400 let pred Luthrom podobno zahteval že Francišek Asiški, a mu čas ni bil najbolj naklonjen. Toda leta 1517 so bile razmere drugačne. Bil je namreč čas razcveta humanizma in renesanse, počasnega presejanja fevdalnega sistema ter – kot je temu dejal moj profesor Vlado Benko – preboja kapitalističnega načina produkcije. Takšna družbena konstelacija in dinamika je vodila k preobratu v smeri od skupnosti k človeku in omogočila, da se je želja po spremembah, ki so jo poudarjali Luther in njegovi somišljeniki, razširila kot požar. Pilatov vzklik »Ecce homo!«, ki smo ga do danes preveč zrelativizirali, je postal v 16. stoletju osrednje gibalno razvoja. Od človeka, o človeku in za človeka. Ali tako imenovanih pet »sóli«, kot jih poznamo iz doktrine reformacije: *sóli Deo gloria, sólus Christus, sóla gratia, sóla fidei in sóla scriptura* – oziroma po slovensko: *samó Bogu čast, samó Kristus, samó po milosti, samó po veri in samó Sveto pismo*. Vseh teh pet temeljev reformacije ali – z besedo, ki je pri nas bolj uveljavljena – protestantizma ne bi moglo obstajati, če ne bi bil v središču tega gibanja človek – z vsemi svojimi prednostmi, slabostmi in napakami. In ta pomen človeka se je pokazal tudi v slovenskem protestantizmu.

Obstaja obče strinjanje, da so Primož Trubar, Jurij Dalmatin, Adam Bohorič ter Sebastijan Krelj očetje slovenskega jezika in snovalci zametkov slovenskega naroda. Primož Trubar je s svojimi deli postavil temeljne gradnike slovenskega jezika, ki ga z določenimi spremembami govorimo in pišemo še danes; Adam Bohorič je v svojih *Zimskih uricah*, četudi v latinskem jeziku, določil slovensko slovnico; Sebastijan Krelj je uvedel znake za sičnike in šumnike ter ločil črki »u« in »v«; Jurij Dalmatin pa je, s prevodom enega najzahtevnejših del svetovne književnosti, *Svetega pisma*, slovenski jezik preizkusil v praksi. Pri tem moramo vedeti, da je njegov prevod *Svetega pisma* v slovenščino ne samo jezikovno prekašal vse prevode v jezike z veliko daljšo zgodovinsko tradicijo, ampak je hkrati postal temelj bodočega književnega razvoja slovenskega naroda, saj so ga lahko po koncu protestantske dobe, protireformaciji navkljub, na Kranjskem uporabljali tudi katoliški duhovniki. To pa pomeni, da sta Dalmatinov prevod in njegov jezik temeljito zaznamo-

vala slovensko slovstvo, slovenski narod in slovensko državotvorje, kot smo ga začeli z Ilirskimi provincami, nadaljevali s pomladjo narodov 1848, prvo in drugo Jugoslavijo ter ga dosegli z razglasitvijo naše države junija 1991. Protestantски očetje so tako zaslužni, da smo mogli *stati inu obstat*i, da smo posledično danes samostojni, suvereni, članica Evropske unije ter da smemo in moramo sami odločati o tem, kako želimo živeti.

Seveda pa učinkov reformacije ne velja razumeti le skozi prizmo razvoja Slovenije, slovenstva in slovenskega jezika, ampak jih je treba gledati širše, v smislu razvoja racionalistične civilizacije, ki je vzniknila z renesanso in reformacijo, se razvila skozi razsvetljenstvo ter nedokončana vztraja še danes. Protestantizem je s svojimi *sóli* omogočil prelom med religijo in znanostjo ter pospešil razvoj filozofije in znanosti. Posledica tega je bil do takrat še nevideni in neobčuten razvoj v izobraževanju, znanosti, kulturi in – kot je v preteklosti dodal škof Geza Filo – tudi v ekonomiji, tehnologiji in estetiki. Samozavedanje, da lahko z reformami, tj. vsebinskimi spremembami v teh podsistemih, naredimo velike korake v smeri dobrobiti in boljših pogojev za slehernega posameznika, je omogočilo številne civilizacijske premike, med drugim prehod od individualnih koristi h koristim skupnosti, premik od sebičnosti k solidarnosti ter premik od kolektivnega pripadanja k individualni svobodi. Reformacija je s svojimi idejami tako omogočila, da je človek, kot nosilec civilizacije, postal za svoja dejanja in ravnanja tudi odgovoren. To pa je pomenilo, da je reformacija v izvrševanje politike vnesla tudi načelo samoomejevanja oblasti, kriterij, ki danes ne samo po svetu, ampak tudi na Slovenskem še vedno ni v celoti sprejet, še manj pa udejanjen. Znotraj reformacijske misli sicer velja, da je svoboda posameznika relativna, odgovornost za storjena dejanja pa absolutna. Posledično imamo od začetkov reformacije dalje posamezniki kot ljudje veliko več odgovornosti do družbe, kot smo jo imeli pred tem, ko smo se lahko »skrili« za družbeno formo.

Iz enakosti med ljudmi, ki jo je predpostavljalo reformacijsko gibanje, in dejstva, da smo lahko drug drugemu največje bogastvo, izhaja danes ključna zahteva – po solidarnosti. Ta imperativ izvira že iz

temeljnih postulatov desetih Božjih zapovedi, od tretje dalje, in hkrati iz celote evangelijskega oznanila. Ta imperativ je reformacija obnovila, povzdignila pa sta ga francoska revolucija in kipenje v 19. stoletju. Solidarnost namreč lahko nastane le v sistemu, kjer posameznik svoje vrednote, darove in talente daruje skupnosti. Solidarnost tako ni usmiljenje, prav tako solidarnost ni pokroviteljstvo. Je iskreno čustvo in nagnjenje, ki je lastno vsakemu človeku – že zato, ker je človek.

Kot del narave vemo, da druga živa bitja običajno niso solidarna, mi, ljudje, pa smo lahko. Naše breme v skupnosti bo lažje, če nam ga bo pomagal nositi še kdo drug. Na to v krščanski religioznosti kaže zgled Simona iz Cirene, ki pomaga Jezusu nositi križ na Oljsko goro. Na njegov zgled, na zgled solidarnosti, je leta 2011 opozoril tudi častni škof evangeličanske cerkve v Sloveniji gospod Geza Érníša, ko je dejal:

Vsak sam najbolj pozna svoje križe in težave in dejansko je to, da nosimo svoje križe in težave, gotovo v nekem smislu tudi izziv. Izziv je tudi, da pomagamo nositi križe in težave [...] drugim ljudem.

Sam zato križ vedno vidim v neki dvojnosti ali dialektiki, torej da mi moj križ pomaga nositi nekdo drug, jaz pa sem hkrati po *Bibliji* in svetopisemskem nauku poklican, da pomagam njegov križ nositi komu drugemu. In če je te solidarnosti v družbi dovolj, potem so lahko tudi za marsikoga križi manjši«.

Po mojem trdnem prepričanju ta nuja solidarnosti velja – ali bi vsaj morala veljati – tako v našem odnosu do bližnjega in drugačnega kot na ravni skupnosti, družbe in države, pa tudi na ravni povezav držav, utemeljenih na vladavini prava, kar naj bi Evropska unija bila, ter nenazadnje na ravni celotne mednarodne skupnosti, kjer solidarnost vse bolj postaja vprašanje njenega preživetja.

Rezultati reformacijskega gibanja se niso odrazili le v narodnoubuditeljstvu in v rasti pomena in razvoja družbenih podsistemov, ampak so pustili neizbrisne sledi tudi v sodobni mednarodni skupnosti. Zaradi instrumentalizacije vere v tridesetletni vojni smo iz leta 1648 in vestfalskega miru navajeni izpeljevati vzajemno priznanje suverene enako-

sti držav in njeno ozemeljsko ali teritorialno zasnovanost. Slednja je bila kot rezultat francoske revolucije zgolj pojmovno preoblikovana v suverenost in oblast ljudstva, obenem pa se je načelo ločitve cerkve od države pričelo postopoma pojmovati in izvajati neabsolutno in v pozitivnem duhu. Prav tako imajo tudi človekove pravice, ki so bile na ravni Organizacije združenih narodov prvič zapisane v Splošni deklaraciji človekovih pravic iz leta 1948, eno od izhodišč v augsburškem verskem miru iz leta 1555, ki je določil načelo *cuius regio, eius religio* oziroma čigar zemlja, tega vera. In če se je takrat pokroviteljsko govorilo o verski toleranci ali strpnosti in kasneje o strpnosti do vere, pa smo danes vsaj razumsko, če žal še ne tudi vedno in povsod dejansko, privrženi spoštovanju svobode vesti in veroizpovedi kot eni od temeljnih človekovih pravic, kar smo zapisali tudi v naši ustavi. Prvi odstavek 41. člena namreč določa, da je »[i]zpovedovanje vere in drugih opredelitev v zasebnem in javnem življenju svobodno«.

Zato lahko danes kot eno najoprijemljivejših dediščin reformacije ali protestantizma prepoznavamo tudi univerzalnost, nedeljivost in nedotujljivost človekovih pravic. A sam bi si obenem drznil reči, da so humanizem, renesansa, reformacija in razsvetljenstvo pravzaprav izoblikovali »človeka s hrbtenico«. Čeprav bi na podlagi izkušenj prejšnjega stoletja lahko menili, da je ta projekt nekje iztiril, verjamem, da vsi potenciali družbene in politične emancipacije in opolnomočenja, ki sta nam jih v zibelko civilizacije položila protestantizem in razsvetljenstvo, še danes niso popolnoma uresničeni. Če je temu tako, potem moramo te potenciale, ki so nam bili dani, obuditi, predvsem pa jih moramo znati in si jih drzniti uporabljati. Kot si moramo drzniti tudi kritično javno uporabljati svoj um. V nasprotnem primeru bo protestantski in razsvetljenski »projekt človek« ostal nedokončan, upognjen ali celo zlorabljen; namesto služenja človeku pa bomo vedé ali nevedé služili le mámonu ali pohlepu po dobičku.

Vsi mi, to je vsa Evropa in zlasti Evropska unija, danes potrebujemo nove »lutre«. Da nam bodo nastavili zrcalo in povedali, da naj se vrnemo k svojim koreninam, ki so v spoštovanju mednarodnega, evropskega in nacionalnega prava; v spoštovanju vseh človekovih pravic,

vključno s pravicami manjšin in samoodločbe ljudstev ali narodov; v spoštovanju dostojanstva vsakega posameznika in vsake posameznice – ne glede na to, kdo je, od kod prihaja, kaj počne ter ne glede na katero koli drugo osebno okoliščino. Da bomo dojeli, da legitimnost katere koli ravni posvetne oblasti izhaja iz spoštovanja ljudi, njena pooblastila pa so v službi teh ljudi. Vse te vrednote so tiste, ki bodo omogočile, da bomo tudi mi in naši sosedje bolj kot tisto, kar nas ločuje, iskali tisto, kar nas združuje.

A vse naštetu, spoštovane in spoštovani, vse se začne pri nas in naših bližnjih. Tako moramo ob dogodkih, ki nas prizadenejo, pomisliti ne le nase, ampak tudi na tiste, ki ne živijo tako, kot živimo mi, ter na vse tiste, ki iščejo pot v boljše življenje. Brez solidarnosti do bližnjega in brez odprtih rok ne bomo in ne moremo razviti skupnosti, ki bo solidarna do nas takrat, ko bomo mi tisti, ki se bomo znašli v težavah in potrebni pomoči. »*Na nas je torej*«, če mi dovolite parafrazirati zapis gospoda Geze Fila iz leta 2015, da v vsakem človeku vidimo brata in sestro, ki ga je treba sprejeti, spoštovati in ljubiti. To je tisto, kar nas uči reformacija, to je tisto, kar nas uči Primož Trubar, ki danes, v svetu begunstva in migracij, postaja vse pomembnejši tudi kot učitelj, ki je učil ne samo z besedami, ampak tudi z življenjem. Ne glede na to, da je bil sam begunec in migrant, da se je večkrat moral umakniti s slovenskega ozemlja, da bi ubežal usodi Petra Kupljenika, ter je moral pisati pod psevdonimi, je za nas, svoje »*lube Slovence*«, naredil ogromno.

Obeležitev 500-letnice začetka reformacije je priložnost za vnovičen premislek. Za premislek o tem, kaj želimo, kako bomo to dosegli, predvsem pa – kako bomo naša dejanja snovali na način, da bodo koristna ne samo nam, ampak vsem, s katerimi se v življenju srečujemo. Naj bo praznovanje dneva reformacije obenem tudi praznik združevanja. Tako je ob začetku leta reformacije, 31. oktobra lani, tudi papež Frančišek ob obisku reformacijskega središča v Lundu na Švedskem dejal:

Naj nam neprijetni dogodki ne vzamejo poguma, ampak naj nas raje medsebojno povežejo. Ko bomo spet doma, naredimo vsak dan nekaj za

mir in spravo, kajti le tako bomo priče krščanskega upanja. In kot vemo, upanje umre zadnje!

Tem besedam bi sam želel dodati le, da moramo prebivalke in prebivalci Slovenije ravnati prav v tem duhu medsebojnega spoštovanja, torej, da moramo – ne glede na svetovnonazorske razlike – sodelovati. V korist vseh nas, naše države, predvsem pa naših otrok in vnukov. Ne smemo se zbatii ovir, izzivov ali ostrih čeri, ki nas čakajo na naši skupni poti, ne glede na njihovo poimenovanje. Bodimo pogumni in upajmo si misliti ter delovati prek naših ustaljenih okvirov, kot je storil tudi stari osel, ki ga gotovo poznate iz zapisa evangeličanskega duhovnika Simona Severja iz Bodonec. Ta je namreč, ko mu je grozilo, da ga bodo, ker ga niso mogli rešiti, živega zasuli z zemljo v starem vodnjaku, nasuto zemljo vsakič znova stresel s sebe ter se prek nje – in na presenečenje vseh – vzpel iz vodnjaka in rešil iz prej brezizhodnega položaja.

Spoštovani gospod škof Filo,
duhovnice in duhovniki augsburške veroizpovedi v Sloveniji,
državljanke in državljani,
prebivalke in prebivalci,

življenje meče in bo metalo na vse nas različne vrste zemlje. Naj nas to ne potre ali prizadene. Stresimo jo s sebe in pogumno stopimo nanjo, da bomo lahko šli skupaj naprej.

Vsem vse najboljše ob dnevu reformacije.

[https://doi.org/10.26493/2590-9754.13\(26\)453-459](https://doi.org/10.26493/2590-9754.13(26)453-459)

UDC 17Kant I.:274.36

Zdravko Kobe

The Morality of Rebirth Pietistic Motifs in Kant's Moral Philosophy

The article purports to individuate the presence of Pietistic and broadly speaking Protestant motifs in Kant's moral philosophy, whereby the core matrix of Pietism is taken to lie in the rebirth theme as presented in Franke's succession Humiliation – Resolution – Conversion – Moral Perfecting. It is strongly suggested, first, that the conversion towards the good in Kant's philosophy of religion was developed under the direct influence of the rebirth theme, being as it is structurally identical to the latter and incompatible with Kant's critical ontology. The same applies to the genesis of moral feeling and the postulate of the immortality of the soul, which both lack a sufficient justification in Kant's moral philosophy, yet prove to match the Pietistic thought motifs. It is argued in conclusion that Kant's conception of a moral act, performed out of respect for the moral law, can be read as a secularized variety of the *sola fide* doctrine.

Keywords: Immanuel Kant, August Hermann Francke, Morality, Moral Feeling, Moral Law, Intelligible Character, Pietism, Rebirth, Justification

UDC 274:1Marx K.:1Engels F.

Božidar Debenjak

Luther und die Reformation in der Sicht von Marx und Engels

Die zwei Autoren befassen sich mit Luther bzw. Protestantismus in verschiedenen Phasen ihrer Formierung und in verschiedenen historischen Umständen: Zuerst im Kontext des Junghegeliums und unter Einfluss von Feuerbach. Dann folgt die politische Konfrontation: Marx fordert vom Staat den Laizismus, zugleich aber verteidigt Luthers Größe. In der späteren philosophischen Auseinandersetzung mit Luther sieht er im universellen Priestertum nur den ersten Schritt in der

nötigen Emanzipierung von der Religion. Von den Strömungen der Reformation stehen beide Autoren aufseiten Müntzers. Schon in dieser Phase vergleicht Engels Luther und Adam Smith, was Marx übernimmt. Zwölf Jahre später beginnt Marx mit der Exzerpierung Luthers und nennt ihn „der älteste deutsche Nationalökonom“. Der Großteil dieser Exzerpte wird dann im *Kapital* verwertet. Schon früher interpretiert er Luthers Anlehnung an den Apostel Paulus im Zusammenhang der Auftritte des historisch Neuen mit Berufung auf das glorreiche Alte. In den Siebzigern stellt Engels die Reformation in Deutschland in den historischen Zusammenhang, zugleich aber spricht von der Aktualität der protestantischen Theologie. Dann vergleicht er die naturwissenschaftliche und die religiöse Revolution der Neuzeit. Seine erste Erwähnung Calvins ist kritisch: die Verbrennung Servets. Erst 1886 und 1892 folgt eine positive Einschätzung Calvins. Die beiden Autoren sind, bei aller ihrer Kritik der Religion, unmissverständlich Erben der christlichen Empathie.

UDC 274:1Tillich P.

Cvetka Hedžet Tóth

Paul Tillich – Contemporary Protestantism

The article *Paul Tillich – Contemporary Protestantism* analyses the connection between Tillich's Protestantism and his philosophical theology. The relation between philosophy and theology is one of the central questions of Paul Tillich's philosophical theology, so-called because he sees his work as being "on the boundary line between philosophy and theology". His concept of theonomous metaphysics represents the point where philosophy and theology are in effect one and the same. Very early on in his work, Tillich replaced the concept of the Absolute with the concept of "the Unconditional". With the concept of "the Unconditional", God is not understood primarily in a theological but in a philosophical way: we are indeed faced with modern theology and in some contexts his theology seems not to be the voice of Theos but that of "the Unconditional".

His philosophical theology looks for connections between the finite social and historical world and the ultimate meaning of religion. Time is understood as *kairos*, the right, qualitative time in comparison with formal, quantitative time. For Tillich the meaning of history on the basis of the concept of *kairos* is an inescapable responsibility for history, responsibility rooted in the awareness of the *eternal*. For the philosophy of history *kairos* in its general and specific aspects is every turning-point in history in which the *eternal* judges and transforms the temporal.

Keywords: Protestantism, metaphysics, philosophical theology, philosophy of religion, *kairos*.

UDC 274:27-587

Matjaž Črnivec

Reformation and the Mysticism of the Word of God

According to a commonly held opinion, Protestantism is opposed to mysticism of any kind. However, it is now known that mystical texts and ideas played an essential role in the spiritual formation of Martin Luther, who kept developing a certain "mysticism of faith" all his life. Other research has shown that mystic spirituality has continued as a live, though usually marginal movement, in various branches of Protestantism until today.

The core of the article presents Reformation mysticism as the mysticism of the Word of God, wherein a true union between man and God occurs on the grounds of faith. This existential event is marked by paradox and ineffability, which characterizes it as mystical.

Four actual forms of this mystic spirituality are discerned: mysticism of the person of Jesus, mysticism of the Gospel, Bible mysticism and communal/missional mysticism. Concrete examples of mystic practices pertaining to each form are provided.

The article argues for the rehabilitation of the notion of mysticism within Protestantism and concludes with some concrete challenges for contemporary Protestant Churches.

Keywords: mysticism, Protestantism, Reformation, Word of God, Jesus, Gospel, Scripture, Martin Luther

UDC 274.5-55:929Trubar P.

Aleksander Erniša

Trubar and sacrament in the Lutheran Church

An examination of texts has shown the direction of Trubar's thought and where he stands concerning the most sensitive questions of Protestantism. Sacrament represented a break in theology both within the Reformation and in the relation of the Lutheran Church to Roman Catholicism. The differing aspects which led to this are emphasized in the article. And finally we would stress that at the beginning Trubar still endeavoured to translate the term *sacrament* as *skriune Suetine Boshye* ('God's secret holy things'), which he later dropped. The phrase *skriune Suetine* expresses the essentially deeper theological content, but unfortunately Trubar decided to omit it. In analyzing the term *sacrament* we have tried to answer the following three questions posed by Trubar: *Kai fta ta dua Sacramenta? Sakai ye pag gofpud bug take Sacramente poftauill? Kai nam pag ty Sacramenti pomenio?* ('What are these two Sacraments? Why did the Lord God establish such Sacraments? What do these Sacraments mean?') Here there is an important stress on the fact that God's promise is essential for the sacrament.

In the concluding section another important aspect of Protestant theology is made clear, which is emphasized by the main Reformation writings. This teaching declares that the word and the sacrament belong together, and there is a crucial symmetry between them, although the word can exist without the sacrament, but the sacrament cannot exist without the word. For the word is that which touches a person's inmost being.

*Prevod povzetkov v angleščino: Margaret Davis
Bibliografska obdelava: Helena Lemut*

Matjaž Črnic, generalni tajnik Svetopisemske družbe Slovenije

dr. Božidar Debenjak, profesor za socialno filozofijo na Filozofski fakulteti Univerze v Ljubljani, v pokoju

dr. Aleksander Erniša, duhovnik Evangeličanske cerkve, zaposlen v Slovenski vojski

dr. Cvetka Hedžet Tóth, profesorica za ontologijo in metafiziko na Filozofski fakulteti Univerze v Ljubljani

dr. Zdravko Kobe, profesor za nemško klasično filozofijo na Filozofski fakulteti Univerze v Ljubljani

mag. Franc Kuzmič, višji kustos v Pokrajinskem muzeju v Murski Soboti, v pokoju

mag. Žiga Oman, zgodovinar, asistent na Filozofski fakulteti Univerze v Mariboru, sodelavec Inštituta Nove revije, Ljubljana

dr. Peter Opitz, profesor za cerkveno zgodovino od reformacije do sodobnosti na Teološki fakulteti Univerze v Zürichu in vodja Inštituta za zgodovino švicarske reformacije

dr. Rowan Douglas Williams, rektor Magdalene College v Cambridgeu, nekdanji nadškof Canterburyja

dr. Ulrich H. J. Körtner, profesor za sistematično teologijo na Evangeličanski teološki fakulteti Univerze na Dunaju

NAŠI SPONZORJI



NAŠI SPONZORJI



E N E R G I J A

PETROL

Energija za življenje

Ko gre za najbolj neposredno soočenje z zgodovinsko realnostjo, Tillich, poznan tudi kot luteran na meji, ni delal kompromisov; njegova biografija to z vsem potrjuje. Njegovo načelno naravnost v marsičem pomeni zavestna odločitev za resnico in človeka. Kakor ga po eni strani usmerja eros, ljubezen do resnice, ga po drugi agape, ljubezen do človeka.

*Cvetka Hedžet Toth:
Paul Tillich –
sodobni protestantizem*

STATI INU OBSTATI

REVIJA ZA VPRAŠANJA PROTESTANTIZMA

CENA TE ŠTEVILKE 4 EUR

ISSN 1408-8363



9 771408 836003