

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 ljubljениh 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 *Biblije* 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 zanj, na škodo razumevanja skupnosti v Kristusu in Duhu ter inteligentnega privajanja 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 znački 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 mehaničnem 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 sedanjost, 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 opažen 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)