

Eberhard Jüngel

K SVOBODI KRŠČANSKEGA ČLOVEKA SPOMIN NA LUTHROV SPIS¹

Marko Kerševan

Uvodno pojasnilo: Luther in pasti »individualizacije religije«

1. Individualizem in moderna družba

Govor o zahodni, krščanski, moderni, sekularizirani civilizaciji in/ali družbi – ločeno ali povezano v sklop »moderna sekularizirana krščanska zahodna civilizacija« – je tako rekoč vedno spremljan z govorom o (v njej) izpostavljenem ali uveljavljenem človeku kot posamezniku/individuumu/osebi/subjektu – kot dejanskosti ali najvišji vrednoti/normi (na primer pri razglašanju »človekovih pravic«, » pravic človeka in državljana«). Raznolikost uporabljenih izrazov nakazuje različnost teoretskih pojmovanj in razlag o naravi in virih individualizma (in seveda njegovega razmerja do pojmovanja družbe). To, da lahko med navedenimi izrazi vendarle tvegamo izbiro ene nosilne besede (individuum/individualizem), na svoj način nakazuje možno konvergentnost ali vsaj medsebojno neizključljivost teh izrazov in koncepcij, ki stoje izza njih, kakor koli so večkrat predstavljeni kot konkurenčni (na primer s poudarjanjem odločilne vloge rimsko-krščanskega pojma osebe, ali filozofskega pojmovanja človeka kot subjekta, ali izpostavitve človeka kot posameznika po dejanski ali zaželeni razpustitvi različnih skupnosti in

¹ Eberhard Jüngel, *Zur Freiheit eines Christenmenschen: eine Erinnerung an Luthers Schrift* (München: Kaiser, [1978] 1991).

hierarhij ...). Praviloma je individualizem pojmovan kot opis stanja ali smeri razvoja; pri tem ga največkrat spremlja pozitivno vrednotenje ali celo povzdigovanje v še ne uresničen ideal (na primer z govorom o človekovih/posameznikovih pravicah, o humanizmu), lahko pa tudi kritična ali celo sovražna nota, izražena z različnimi prilastki kot »brezobzirni«, »egoistični«, »razpuščeni« ali s pritegnitvijo drugih izrazov, ki razkrinkavajo negativne plati ali smeri individualizacije (na primer individualizacija kot razosebljanje, atomizacija, govor o humanistični *ideologiji* ...). S takim ali drugačnim vrednotenjem, ali že samim poimenovanjem, je seveda povezano različno pojmovanje/vrednotenje sodobne moderne družbe (kot »kapitalistične«, »demokratske«, »humanistične«, »sekularne«, funkcionalno »izdiferencirane« ...).

Ilustrirajmo tako zvezo med pojmovanjem družbe in mestom/ovrednotenjem posameznika (ter izvorom sodobnega individualizma) s sociološkim klasikom, z Durkheimom:

Čim bolj postajajo družbe obsežne in »goste«, tem bolj kompleksne postajajo, delo se deli, množijo se individualne razlike in blizu je trenutek, ko ne bo nič več skupnega med člani take družbene skupine, razen tega, da so vsi ljudje. V takih okoliščinah je neizogibno, da kolektivna senzibilnost naveže vse svoje sile na tisti edini skupni predmet, ki ostane, in mu že s tem podeli neprimerljivo vrednost in [...] religiozno naravo. (Durkheim 1992, 46–49)

Durkheim v svojem delu o samomoru izrecno govori o »kultu človeka«, o »načinu transcendence, ki je v moderni družbi priznan človeški osebi«, ki je »zato nekaj religioznega« ali celo »sveto par excellence«: »človek je tako za sočloveka bog«.

Za Durkheima je izvor individualizma, izpostavitve, sakralizacije posameznika v delitvi dela, v desakralizaciji vseh ustanov družbe »organske solidarnosti«. Lahko bi rekli, da je (sakralizirani) posameznik za Durkheima ključna kolektivna/religiozna ideja modernih družb.

2. Protestantizem kot dejavnik in deležnik individualizacije

Kot rečeno, lahko pri različnih teoretikih in raziskovalcih sodobnih družb najdemo različne razlage o izvoru, vlogi in pomenu sodobnega individualizma; ne glede na njihovo konkurenčnost ali celo izključljivost pa lahko »eklektično«, »do nadaljnega« (raziskovanja), govorimo kar o *različnih virih in dejavnikih* individualizacije: izpostavljanje posameznika kot (enako)pravnega subjekta/lastnika (nenazadnje lastne delovne sile), ki ga zahteva univerzalno uveljavljanje tržne proizvodnje (o čemer govori in kar raziskuje Marx; prim. Kerševan 1980, 165–75, 196–99); konstitucija svobodnega in enakopravnega državljana v procesih dehierarhizacije in demokratizacije »politične družbe«; vpliv rimskega prava; krščansko pojmovanja človeka kot osebe; humanizem in subjektivizem v filozofiji od renesanse preko razsvetljenstva in naprej ... Že dolgo se kot tak vir ali dejavnik (torej vsaj kot eden od virov/dejavnikov) obravnava tudi protestantizem oziroma protestantsko krščanstvo (Kerševan 2019, 11–25). Pri glasnikih modernosti je zato deležen priznanja, pri kritikih modernosti – nenazadnje dolgo časa v Katoliški cerkvi – je zato obravnavan kot sokrivec. Če smo že omenjali Durkheima in Marxa, bi tu lahko pritegnili Maxa Webra in njegove analize individualistične in individualizirajoče »protestantske etike«, še posebej v njeni kalvinistični varianti (Weber 1988).

Med novejšimi odmevnimi sociološkimi deli je o tej vlogi protestantskega krščanstva pisal Ulrich Beck v knjigi *Lastni Bog*, kjer je posebej izpostavil protestantsko »individualizacijo religije« (oziroma individualizacijo vere nasproti institucionalizirani religiji): »iznajdba lastnega Boga je bržkone srčika Luthrove revolucije« (Beck 2009, 112, 132).

Pri tem opozori, da Luthrov lastni Bog ni lastni bog postmodernih posameznikov, kjer je lahko toliko bogov, kot je različnih posameznikov. Luthru je uspelo utemeljiti subjektivno svobodo verovanja proti institucionalizirani cerkvi/religiji z neposrednim odnosom med edinim Bogom in od njega po Božji besedi evangelija nagovorjenim posameznikom ter posameznikovo vero kot odgovorom na ta Božji nagovor. Luthrov Bog je biblijski edini Bog. Kasnejša »reformacija« novih religijskih gibanj 20. stoletja je Po Becku zapoznel odmev na protestant-

sko Luthrovo reformacijo, ki je omogočila sovpadanje lastnega in edinega Boga.

Beck, ki sam ni ne teolog ne sociolog religije, se posebej opre na delo *Hansa Georga Soeffnerja*, na njegovo študijo iz leta 1988 *Luther – pot od kolektivnosti vere k luteransko-protestantskemu tipu individualnosti* (Soeffner 1995, 20–75). (Mimogrede: Soeffner je bil neposredni naslednik Thomasa Luckmanna na katedri za sociologijo védenja in sociologijo religije na univerzi v Konstanzu). Soeffner (in za njim Beck) kot sociolog ob predstavitvi Luthrovega teološkega pojmovanja predvsem izpostavi njegove (možne in dejanske) družbene konsekvence. Navede vsaj tri.

Posameznik, ki je zaposlen s samim seboj in svojim bogom, je v nevarnosti, da izgubi svoj družbeni in politični horizont. Družbene in politične krize se spreminjajo v notranje krize in se pripisujejo motenemu odnosu posameznika do lastnega boga [...], ko ljudje izgubijo »mir v Bogu« in »poslušnost do Boga«. (Soeffner 1995, 56; Beck 2009, 138)

Na koncu so takemu posamezniku lastne osebne zgodbe, lastna mala ali velika doživetja »tako pomembni, da si ne predstavlja, da kdo drug zanje ne bi bil zainteresiran: vsak razgovor se tako spreminja v avtobiografski monolog« (Soeffner, 56).

Usmerjenost k sebi, k nenehnemu samoopazovanju in samoanaliziranju naj bi bila posledica Luthrovega pojmovanja milosti, ki da je je človek deležen le po (osebni) veri. Osebna vera (v opravičenje in odrešenje »samo po Kristusu«) vključuje namreč spoznanje in priznanje lastne grešnosti, lastne krivde (*Versagen*). Ta grešnost in krivda pa nista toliko v napačnih zunanjih (ne)delih, ki kršijo konkretne zapovedi in prepovedi postave – kot tudi opravičenje ni pridobljeno s kakršnimi koli dobrimi deli v skladu s postavo –, ampak predvsem v (z)greš(e)-nih notranjih nagibih za (ne)delovanje, o katerih človeku govori vest, če ji prisluhne (in skozi katero govori Bog posebej vsakemu posamezniku). Pogosto samoprepičanje o lastni pravičnosti in pobožnosti je neizogibno obeleženo/obteženo z grešnim samozaupanjem, navsezadnje z obrnjenostjo vase in odvrnjenostjo od Boga in njegove milosti; spoznanje/priznanje grešnosti je hkrati spoznanje, da v človeku deluje skri-

ti Bog (brez katerega človek tudi lastne grešnosti ne bi mogel spoznati/priznati). Posameznik je tako usmerjen k nenehnemu samoopazovanju in samorefleksiji.

To samoopazovanje in samorefleksija sta tako usmerjena predvsem navznoter, k notranjim nagibom in motivom, ne k zunanjemu delovanju. Vera in odrešenje sta stvar duše, notranjega človeka; vera vodi do notranje svobode ne glede na ohranjenost zunanjo sužnost/hlapčevstvo (*Knechtschaft*), tako nasproti družbeni zunanosti, odnosom v družbi, kot nasproti lastni telesnosti in »mesenosti«. Soeffner seveda ne prezre Luthrovega opominjanja, da

človek ne živi le v svojem telesu, ampak *tudi* med ljudmi na zemlji. Zato ne *more* brez del nasproti njim, zato *mora* vedno z njimi govoriti in delati, čeprav mu ta dela niso potrebna za pobožnost/pravičnost in odrešenje. (Luther; podčrtal Soeffner; prim. Soeffner 1995, 53)

Po Luthru naj bi iz vere/zaupanja v Božjo milost in odrešenje – po vzgledu Kristusovega služenja – izhajala človekova svobodna usmerjenost k nesebičnemu služenju bližnjemu.

Ko/ker vsakemu (verujočemu) njegova vera zadostuje, mu je vse drugo delo in življenje na razpolago [...] za služenje svojemu bližnjemu iz svobodne ljubezni.

Po Soeffnnerju (kot nakaže s svojimi podčrtavanji) to »po natančnejšem opazovanju« vendarle pomeni, da je posamezniku prva stvar njegova notranja vera in da je (zato) najprej »sam sebi (naj)bližnji«; ljubezen do drugih ljudi je abstraktno, posplošeno usmerjena k neopredeljenu, posplošenemu služenju vsakemu človeku, po nedosegljivem vzgledu (Jezusa Kristusa).

Kdor sledi Luthrovim tekstom *kot takim* in po njihovi abstraktnosti usmerja svoje življenje – kot je bilo pogosto v tako imenovanem »protestantskem načinu življenja« –, prispeva k *novi egocentričnosti* in strukturno k *asocialni držbi do soljudi* (Soffner 1995, 54).

Luthrov nauk in napotki za krščansko življenje naj bi v vsakdanu vodili v nov tip družbenosti, v skupnost kot *skupnost posameznikov/»posamičnikov«* [*Vereinzelung in der Gemeinschaft*] (str. 47).

Zaradi poudarka na notranjih nagibih in motivih (kot terenu za preverjanje zaresnosti vere) so zunanja dela/dejanja in produkti »razvrstnoteni in nevtralizirani« (str. 47). *Interes za praktično dejavnost se umakne interesu za »nepraktično spoznavanje«* (str. 74). (Soeffner v tej zvezi opozori na drugačno usmerjenost in učinke Calvinove/kalvinistične reformacijske struje, ki jo posebej analizira Max Weber in pri kateri naj bi se gotovost vere izražala in preverjala v racionalno organiziranem »zunanjem« poklicnem/posvetnem delu »v Božjo slavo« (Soffner 1995, 67; Weber 1988)).

Pri Luthru samem vera v biblijskega Boga ne le ni izhodišče, ampak je nasprotje *take* usmerjenosti k posamezniku, k »vase zakrivljenemu posamezniku«. Seveda le, dokler in kolikor je vera v biblijskega Boga živa. »Izguba Boga«, usihanje in zavračanje te vere v novoveškem razvoju k modernosti – k čemer naj bi prispevala tudi težavnost/zahtevnost pojmovanja vere v Luthrovem smislu –, moderno vzdušje, ki »nebo prepušča angelom in vrbcem« (Heine), pa privedejo do tega, da postane posameznikov mikrokozmos tako rekoč ključni, če že ne edini pomembni *universum* in on sam edini subjekt, ki (zavedno in nezavedno) prevzame vse lastnosti Boga kot še pri Luthru edinega subjekta: svobodo, avtonomijo, ustvarjalnost (»samoizpolnjevanje«, »avtentičnost«, »kreativnost«). Sodobna »luthrovska varianta tega tipa pa še posebej meri svoje osvobajanje, svojo emancipiranost, po doseženi stopnji 'notranje svobode'«. (Soffner 1995, 66) Novoveška »teorija človeka kot subjekta je prevzela strukturni model krščanskega boga in naredila iz posameznika egocentrični subjekt« (74).

Ob vsem poznavanju Luthrovih teoloških fines se Soeffner s takim prikazom in oceno posledic Luthrovega pojmovanja vere pridružuje starejšim kritikam (na katere se sicer ne sklicuje), na primer Herberta Marcuseja in Maxa Schelerja, kakor jih prikaže in zavrača Eberhard Jünger v delu, ki ga prikazujemo.

Marcuse ob siceršnjem priznanju, da se je v bistvu »šele z Luthrom začela svoboda duha«, hitro preide k uničujoči sodbi. »Absolutna notranjost osebe« sicer utemeljuje »transcendenco krščanske svobode nasproti vsaki posvetni avtoriteti«, toda »strašni Luthrov stavek«, da »svobodnega kristjana [...] ne more narediti nobena zunanja stvar [...] niti svobodnega niti pravičnega«, pomeni »vključiti dejansko [družbeno] nesvobodo v pojem svobode«, saj naj bi bila Luthrova svoboda notranjega človeka tako vedno že udejanjena (po Jüngel 1991, 60).

Pripisovanje svobode »notranji« sferi osebe, »notranjemu človeku«, ob sočasni podreditvi »zunanjega človeka« sistemu posvetnih oblasti; transcendiranje sistema zemeljskih avtoritet z avtonomijo zasebnosti in razuma; ločitev osebe in njenih del (osebe in službe) z »dvojno moralo«; opravičevanje dejanske nesvobode in neenakosti kot posledica »notranje« svobode in enakosti – vse to je ravno specifičnost meščanskega pojma svobode in ideološki temelj meščanskega konstituiranja avtoritete. (*Marcuse*, po Jüngel 1991, 60)

Max Scheler je leta 1919 svojo kritiko Luthra priostril kot kritiko »specifične nemške bolezni« povzdigovanja notranjosti, notranjega človeka. Ta je v največji veri utemeljena že pri samem Luthru z njegovo »religiozno delitvijo nemškega človeka na dušo, ki stoji s Kristusom na osončeni gori – zaščiteni že s samo vero in ne glede na svoja dela –, in meseno telo, ki se valja in vzdihuje v svinjaku zemeljskega (Luthrove besede)« (po Jüngel 1991, 65). Že v Luthrovi »osebi in delu« naj bi prišli do izraza »korelati«: na eni strani »mistična zavest milosti, stopnjevana občutljivost za greh«, na drugi strani »pasivnost v zadevah javne morale« in »machiavelistično obarvani predlogi v političnih zadevah«. Luthrovemu pojmovanju prosto lebdeče notranjosti Scheler pridruži – ob upoštevanju vseh razlik – tudi Kantov dualizem s svobodnim *homo noumenon* in docela determiniranim *homo phaenomenon* ter Schleiermacherjevo ločitev religije od morale. »Nemško meščanstvo skuša svojo politično pasivnost in nevarno hlapčevstvo vedno znova 'trancendentalno' opravičevati in povzdigovati kot krepost«, nenazadnje prav z Luthrovo »ločitvijo zunanjega in notranjega« (Scheler, po Jüngel 1991, 66–68).

3. Jünglova teološka analiza in kritika

Eberhard Jünger se Luthru postavi v bran z natančno teološko analizo njegovega spisa *O kristjanovi svobodi* (Luther 2001, 167–93).² V tem spisu naj bi Luther najprej in najrazločneje razlikoval med notranjim in zunanjim človekom in pri tem notranjemu človeku, človekovi duši in duhu pripisal od Boga dano svobodo, zunanjemu, telesnemu, materialnemu pa nesvobodo, suženjsko služenje zunanjim stvarjem. Tako naj bi bilo razumeti znamenito Luthrovo vzporednico:

*Kristjan je svoboden gospod nad vsemi stvarmi in ni nikomur podložen.
Kristjan je suženj in služabnik vseh stvari in je vsakomur podložen.*

Luther se po Jüngerju pri svojem govoru o *dveh ljudeh* – svobodnem in zaslužnjem – v *enem* res sklicuje na apostola Pavla in uporablja iz grške filozofije in krščanske tradicije poznano razlikovanje med dušo in telesom, duhom in mesom, notranjostjo in zunanjostjo ter pri tem stavi na dušo, duha, notranjost na račun drugega pola. S tem naj bi po očitkih kritikov prispeval k »degradaciji krščanstva v religijo pobožne notranjosti«.

Toda ob uporabi takega slovarja in z njim povezanega pojmovnega razlikovanja dveh narav, *spiritualis et corporalis*, naj bi Luther izvedel bistveno teološki premik, ki ga tako njegovi kritiki kot sledilci običajno prezrejo. *Najprej*: duša pri Luthru (in že prej pri apostolu Pavlu) ni prvenstveno nematerialni, duhovni, neumrljivi, dobri pol/par k materialnemu, minljivemu, zunanjemu, slabemu. Duša je celotno človekovo

2 Prvič je Luthrov spis *Von der Freiheit eines Christenmenschen* (1520) izšel v prevodu Valentina Kalana pod naslovom »O svobodi krščanskega človeka« (*Časopis za kritiko znanosti* 6, št. 29/30 (1978), 245–69). Urednik in prevajalec v slovenski izdaji Luthrovih *Izbranih spisov* (Ljubljana: Nova revija, 2001) Nenad Vitorovič se je odločil za prevod/naslov »O kristjanovi svobodi«, urednik in prevajalec izbora Martin Luther, *Tukaj stojim: teološko politični spisi* (Ljubljana: Krtina, 2002) Božidar Debenjak pa za naslov »O svobodi človeka kristjana«. Vsi trije prevodi/naslovi so smiselni in (naj) se še naprej uporabljajo: »kristjan« je pomensko ustrezen in jezikovno elegantnejši; za »krščanskega človeka« in »človeka kristjana« lahko govori posebej dejstvo, da Luther v latinski verziji spisa včasih piše kar o človeku, brez dodatka kristjan/krščanski.

življenje v razmerju do Boga; telo, meso, zunanost so človeško življenje, vključeno v zunanja posvetna razmerja in dogajanja. Duša je prostor svobode in sužnosti, greha in odrešenja, dobrega in slabega; notranost ni le prostor dobrega, večnega, odrešenja nasproti slabi, grešni, nesvobodni zunanosti. In *drugič*, bistveno, v tej duši se zgodita (ali ne zgodita) s strani Boga in po Bogu človekovo opravičenje in odrešenje, zaradi katerih je notranji človek svoboden nasproti zunanemu svetu. Duša ni svobodna nasproti zunanji stvarnosti zaradi svoje duhovne narave, temveč zaradi svobode, ki jo je človeku/duši pridobil in podaril Kristus. Ta dar sprejema duša po veri, ki/ko sprejema Božjo besedo evangelija in s tem Kristusa samega. In *tretjič*: sprejemanje Božje besede v dušo po veri pomeni, da se človek lahko odvrne od sveta in njegovih del (in svojih del v svetu) in obrne k sebi, navznoter. Toda obrnitev k sebi pomeni zdaj (torej v veri in po veri) obrniti se h Kristusu, k Božji besedi v meni, ki je prišla od zunaj in me zato usmerja navzven na način, kot je prišla k meni v dušo – na način svobodnega, zastonjskega služenja ne sebi, ampak drugim, bližnjim. »Kažipotni« sta dve podobi. Novozavezna: »Kar ste storili kateremu od mojih najmanjših bratov, ste meni storili« (Mt 25,40), in Avguštinova: »Bog mi je bližji, kot sem sam sebi« (*intimior intimis meis*). Služiti bližnjemu tako za verujočega človeka ni le poljuben dodatek, ki ga lahko tudi ne bi bilo, še manj je le tvegana/nezaželena pot iz samozadostne, čiste, varne notranjosti. Kristjan je svoboden in nikomur podrejen in hkrati – glede na to, kako je to svobodo dobil in kako v njem obstaja – služabnik vsem in svobodno vsem podrejen.

Svobodno pomeni brez prisile in brez računa. Seveda po Luthru zunanji človek v svetu vedno tudi računa, preračunava koristi, nevarnosti, svoje moči in moči drugih (materialne, socialne, psihične); kot bitje sveta ne more drugače. Toda obstoj in mera svobodnega, nesebičnega čustvovanja in delovanja, čiste empatije in ljubezni je znak, da je človek tudi že (čeprav še ne v celoti) *novi* človek (»notranji človek«), in znak, da nad *starim človekom*, starim Adamom, zmaguje novi Adam, *novi človek*. Ker pride do osvoboditve in usmeritve k nesebični ljubezni po veri, sta zmožnost in dejanskost take usmeritve, take svobodne ljubezni hkrati edini pravi dokaz zaresne vere, zaresnega sprejemanja Božje milosti ...

Luther sam govori (kot tudi apostol Pavel) v isti sapi o notranjem, duhovnem, novem človeku. Le zgoraj nakazano pozorno branje in interpretacija upoštevata *novost* Luthrovega razumevanja novega/notranjega človeka in neutemeljenost kritik, ki mu pripisujejo krivdo za »sprevrženje krščanstva« v egocentrično in pasivizirajočo »religijo pobožne notranjosti«.

Tako Jünger v našem povzetku. Več in natančneje v izbranih prevedenih odlomkih iz njegovega dela, ki sledijo temu uvodu.

4. Sociologija in teologija

Jünger analizira in razpravlja kot teolog. Nismo slučajno prikazali nekaterih kritik Luthra s strani sociologov, ne pa na primer drugih luteranskih, kalvinističnih ali katoliških teologov. Sociolog, ki/če dobro opravlja svoj posel, lahko ne glede na prepričljivost takih teoloških analiz vztraja pri svojih tezah/trditvah in kritikah, če lahko pokaže, kako so *ljudje, akterji in razlagalci*, razumeli in uporabljali versko-teološka pojmovanja in napotila (v našem primeru Luthrova). Kot je ob svojih analizah »protestantske etike«, pojmovanja predestinacije in poklica poudaril Max Weber, sociologija ne presoja pravilnosti teoloških pojmovanj in interpretacij ali njihove pomembnosti znotraj versko-teološkega sistema. Raziskuje, kako so jih akterji razumeli in uresničevali, katere so izbrali in sploh poznali. Pri tem se lahko opira na izrecne in zapisane vire ali si pomaga s konstrukcijo idealnih tipov (na primer »luteranskega vernika 18. stoletja v Nemčiji«). Toda ko je s strani teologov pokazana/dokazana možnost drugačnega teološkega razumevanja, sociologija ne sme več izrekati posplošenih (ob)sodb o vplivu na primer »protestantizma« ali »Luthrovega nauka« na ...; posebno pozornost mora posvetiti raziskovanju, zakaj so se v nekem obdobju in okolju pojavile in uveljavile prav določene interpretacije in selekcije, s katerimi drugimi idejami so bile v soglasju in konvergentne v učinkih, s katerimi so se spopadale, kdo so bili njihovi glasniki. Spet je prav Max Weber s svojimi hipotezami in analizami lahko za vzgled (Weber 2015). V našem primeru: kaj vse je dajalo vetra v jadra moderne individualizacije religije in še posebej njene privatizacije, vse do pravega malikovanja človekove »notranjosti«;

kaj vse deluje/učinkuje v zadnjih desetletjih v nasprotni smeri nove kolektivizacije in/ali politizacije, pozunanjenja religije. S katerimi ladjami je plula individualizacija religije v isti smeri, katere ladje plujejo danes v nasprotni smeri, kje in kako prihaja do trkov in blokad. Če na ta vprašanja iščejo odgovore predvsem sociologi, pa brez teologov in predstavnikov cerkva niso mogoči odgovori na vprašanja, ali je zato treba pluti previdno, zadržano ali, nasprotno, ostro in pospešeno, ali je morda treba iskati nove poti v isti smeri ali spremeniti smer. Sociologi večinsko presojujejo, da je protestantizem s svojo individualizacijo (religije) bil dejavnik in deležnik uveljavljanja individualizacije v kontekstu razvoja zahodnih družb (prim. Kerševan 2018). Ob sodobnem razmahu individualizma na eni strani in njegovi krizi in kritiki na drugi pa je »pravilno« razumljeni protestantski individualizem (kot ga prikazuje Jünger ob Luthrovem spisu) v sedanjem kontekstu lahko pomembna zavora absolutiziranemu, brezobzirnemu individualizmu, a tudi temu, da bi individuuma in individualizem (spet) žrtvovali novemu kolektivizmu, novim/starim kultom in bogovom različnih skupnosti (v njihovih neizogibnih medsebojnih spopadih). Kakšno dejansko težo/vpliv ima in bo imel v sedanjih in bodočih razmerjih sil in silnic, je stvar raziskovanja in presoje sociologov, toda odgovornost in naloga teologije ter teologov ostaja skrb za resnico in resničnost vere: spomin na Luthrov spis naj jih opomni na to (sklene svoj prikaz Eberhard Jünger).

LITERATURA

- Beck, Ulrich. (2008) 2009. *Lastni Bog*. Ljubljana: Claritas.
- Durkheim, Émile. (1897) 1992. *Samomor*. Ljubljana: Studia humanitatis.
- Flore, Sergej, in Marko Kerševan. 1996. *Religija in (sodobna) družba*. Ljubljana: ZPS.
- Jünger, Eberhard. 1991. *Zur Freiheit eines Christenmenschen: Eine Erinnerung an Luthers Schrift*. München: Kaiser.
- Kerševan, Marko. 1980. *Razredna analiza in marksistična družbena teorija*. Ljubljana: Delavska enotnost.
- . 2018. »Reformatorska teologija in moderni človek.« *Stati inu obstatu: revija za vprašanja protestantizma* 14 (28): 11–26.

- Luther, Martin. (1520) 2001. »O kristjanovi svobodi.«V *Izbrani spisi*, 167–93. Ljubljana: Nova revija.
- . (1520) 2002. »O svobodi človeka kristjana.« V *Tukaj stojim: teološko politični spisi*, ur. Božidar Debenjak, 69–87. Ljubljana: Krtina.
- Soeffner, Hans-Georg. 1995. »Luther – Der Weg von der Kollektivität des Glaubens zu einem lutherisch-protestantischen Individualitätstypus.« V *Die Ordnung der Rituale: Die Auslegung des Alltags 2.*, 7–25. Frankfurt na Majni: Suhrkamp.
- Weber, Max. (1905) 1988. *Protestantska etika in duh kapitalizma*. Ljubljana: Studia humanitatis.
- . 2015. *Izbrani spisi iz sociologije religije*. Ljubljana: Studia humanitatis.

Eberhard Jüngel **O svobodi krščanskega človeka³** **[izbrani odlomki]**

1. Kaj je »krščanski človek«? Luthrova teza

Luthrov traktat *De libertate christiana* naj bi bil po Luthru (kot piše v pismu papežu Leonu X.) »*summa krščanskega življenja*«. V prvem odstavku nemške verzije spisa je zato napovedano temeljito spoznanje o tem, »kaj je krščanski človek«. [...]

[55– 59] Temeljna teološka izjava se glasi:

Krščanski človek [kristjan] je svoboden gospod nad vsemi stvarmi in ni nikomur podložen.

- 3 Eberhard Jüngel, *Zur Freiheit eines Christenmenschen: Eine Erinnerung an Luthers Schrift* (München: Kaiser, 1991). Tretje poglavje (str. 54–115), iz katerega so prevedeni odlomki, nosi isti naslov kot sam Luthrov spis iz leta 1520, ki ga Jüngel v tem poglavju obravnava in citira. Luthrov spis je sicer izšel v nemški verziji (*Von der Freiheit eines Christenmenschen*), po kateri je tudi slovenski prevod iz leta 2001, in v latinski verziji z naslovom *De libertate christiana*. Jüngel uporablja tudi *latinsko verzijo* in v opombah navaja latinske citate iz Luthrovega spisa. Naš izbor/prevod odlomkov iz Jünglovega spisa je brez latinskih in sicer maloštevilnih drugih opomb. Besede in stavki med narekovaji so iz Luthrovega spisa. Podčrtavanja so avtorjeva. Vse opombe pod besedilom so uredniške/prevajalčeve, prav tako dopolnila/pojasnila v oglatih oklepajih [] v besedilu.

Krščanski človek je suženj in služabnik [služoč hlapec] vseh stvari in je vsakomur podložen.⁴ [...]

Takoj lahko opazimo, da je en in isti človek – in to prav krščanski človek, kristjan – tako gospod kot suženj/hlapec. Tako razumevanje svobodnega gospodarja radikalno spremeni razumevanje gospodstva. Povezava gospodovanja in sužnosti v istem subjektu zveni dialektično. [...] Da bi to dialektiko krščanskega bivanja prikazal kot neprotislovno, se Luther sklicuje na Pavlovo razlikovanje med *dvema* človekoma v *enem in istem* jazu in ga ubesedi tudi kot razlikovanje med dvema naravama v istem človeku, kot to poznamo iz kristološkega jezika v stari Cerkvi in kasnejši tradiciji: »vsak kristjan je dvojne narave«. Fundamentalno antropološko razlikovanje se izraža v različnih terminologijah, med katerimi se je najbolj uveljavilo razlikovanje med *notranjim* in *zunanjim* človekom [...]. Prav to razlikovanje pa nam je danes že skoraj povsem tuje. Živimo v svetu, kjer mora biti vse *zunanje*, tako da *notranjega* ne le več ni, ampak je »notranjost« postala beseda za označevanje neke fatalne dimenzije. [...] Zato ne čudi, da so Luthrovo pojmovanje svobode, njegov pojem vere in njegova teologija, sploh v novejšem času, postali sumljivi na povsem nov način prav zaradi njegovega temeljnega razlikovanja med notranjim in zunanjim človekom, ki naj bi utemeljevalo neprotislovno povezanost med svobodo in služenjem, med gospodovanjem in sužnostjo v kristjanovem življenju. Ko se danes polemizira proti »sprevrženju« krščanstva v »religijo pobožne notranjosti«, se dejansko misli nanj, čeprav se ga ne imenuje. In to kljub temu, da to, kar se zavrača kot »religija notranjosti«, nima tako rekoč nobene zveze z njegovim razlikovanjem notranjega in zunanjega človeka [...]. Traktat *O svobodi krščanskega človeka* je klasična demonstracija, v *kakšnem smislu* je po njegovem to razlikovanje mogoče in potrebno. S tem besedilom lahko na novo razumemo izvorno teološko misel o razlikovanju med »notranjim«

- 4 O dilemah pri prevajanju teh Luthrovih besed pretehtano piše v opombah prevajalec Luthrovega spisa v slovenščino v Luthrovih *Izbranih spisih* (2001) Nenad Vitorović, posebej o prevajanju »Christenmensch« – krščanski človek/kristjan, »dienstbarer Knecht« – služoč hlapec/suženj (Luther 2001, 167; glej opombo 2 in literaturo v Uvodnem pojasnilu).

in »zunanjim« človekom in odstranimo običajne nesporazume pri govoru o »notranjem človeku«. ⁵ [...]

3. Človek med Bogom in svetom

[69–73] Luther se pri razlikovanju med notranjim in zunanjim človekom opira na 2 *Kor* 4,16 in *Gal* 5,17: »čeprav naš zunanji človek razpada, se naš notranji iz dneva v dan obnavlja« in »kajti meso si želi, kar je zoper Duha, Duh pa, kar je zoper meso« [...]. Nasprotje med duhom in mesom, notranjim in zunanjim človekom, naj bi pomagalo razumeti in utemeljiti Luthrovo dialektiko, dva 'nasprotujoča si govora' o svobodi in sužnosti enega in istega (krščanskega) človeka. »Vsak krščanski človek je dvojne narave, duhovne in telesne«, ali v latinski verziji še splošneje: »*homo enim duplici constat natura, spirituali et corporali*«. Povezava z obema zgoraj citiranima Pavlovima stavkoma navaja na misel, da je človek po svoji duhovni naravi svoboden gospod nad stvarmi in nikomur podrejen, po svoji telesni naravi pa služoč hlapec vseh stvari in vsakomur podložen. Tako bi imeli opravka z varianto platonsko-avguštinske antropologije [...]. Vendar lahko v stvarni logiki in v jezikovnem kodiranju miselne poti traktata spoznamo poseben način (Luthrovega) teološkega govora o smislu uporabljenega razlikovanja med notranjim in zunanjim človekom (in notranjostjo in zunanjostjo sploh) [...].

Luther povsem v skladu s tradicijo umesti kristjanovo svobodo v »navznoter obrnjenega duhovnega človeka«. Toda notranjemu človeku ne pripiše le svobode (*libertas*), ampak tudi sužnost (*servitudo*), pri če-

- 5 V našem izboru odlomkov iz Jünglovega spisa sledimo osnovnemu toku njegove razlage Luthrovega razlikovanja in pojmovanja »notranjega« in »zunanjega človeka« v njegovem »zagovoru« Luthra pred obtožbami, da (s tem) odvrta človeka/vernika od zavzetosti za soljudi in delovanja v svetu (ki smo jih tudi po Jünglu povzeli v uvodnem pojasnilu). Nismo prikazali nekaterih (pod)tem, povezanih z vodilno in izbrano, čeprav so sicer pomembne za širše razumevanje. Mislim predvsem na samo *pojmovanje vere*, ko Jüngel nasprotuje, da bi znane in provokativne Luthrove formulacije o »veri, ki ustvarja bogove« (*fides creatrix divinitas*) ali »kakor veruješ, tako imaš boga« razumeli v duhu Ludwiga Feuerbacha in tradicije, ki seže nazaj do Ksenofona. O Jünglovem pojmovanju vere glej Eberhard Jüngel, »Le po veri (sola fide)«, *Poligrafi* 6, tematska št. 21/22 o protestantizmu (2001): 159–80.

mer svobodo obravnava kot vzporednico z *iustitia*/*Frömmigkeit* [pravičnost/pobožnost], sužnost pa z *iniustitia*/*Bosheit* [krivičnost/zlobnost]: »njegova pobožnost in svoboda, kot tudi njegova zlobnost in ujetost, nista niti telesna niti zunanja« [...]. Po Luthru zunanje stvari – kot imenuje vse (po)svetne pogoje in dogajanja človeškega bivanja – »ne sežejo do duše, je niti ne osvobajajo, niti vklepajo, niti jo naredijo pobožno ali zlobno«. Duša pa je človekovo življenje v odnosu do Boga, ki ga je treba razlikovati od življenjskega odnosa do vsega, kar ni Bog. *Zato* je »(krščanski) človek po duši imenovan duhovni, novi, notranji človek«, po »mesu in krvi«, po posvetnem življenju, pa »telesni, stari, zunanji človek« [...]. Notranji človek je antropološko mesto, kjer se odloča tako o človekovi svobodi kot o sužnosti [...]. Zato je toliko pomembnejše, da v miselnem toku [Luthrovega spisa], ki ga prežemajo odmevi avguštinizma, izluščimo nagib, ki daje Luthrovi uporabi razlikovanja med notranjim in zunanjim človekom specifično teološko poanto.

4. Človek med novim in starim

[...]

[73–76] Na očitek o slabih posledicah njegovega nauka o človekovi svobodi, češ da je dovolj biti dober in ničesar ne delati, Luther odgovarja: »Tako bi pač bilo, če bi bil ti zgolj notranji človek in postal povsem notranji in duhoven, a to se ne bo zgodilo do sodnega dne. Na zemlji je in bo zgolj začetek in naraščanje v tej smeri, ki bo dovršeno šele na onem svetu.« [...] Po Luthru zunanji človek – in ustvarjeni svet – ne premine toliko zaradi ontološke minljivosti vsega zunanjega, medtem ko naj bi notranji človek obstal zaradi ontološke udeležnosti na Božji večnosti. [...] Da bo zunanji človek obstajal do sodnega dne hkrati z notranjim, potem pa bo *prešel/preminul*, tako po Luthru pomeni, da lahko zunanje človeka imenujemo *stari človek*, medtem ko je notranji človek na *novo* nastali človek in zasluži, da ga imenujemo *novi človek*. [...] Razlikovanje med starim in novim človekom, ki ga Luther od vsega začetka uporablja vzporedno z razlikovanjem med notranjim in zunanjim, je predvsem *kristološko* pogojeno. [...]

Duša – to je notranji človek – je mesto odločanja o človekovi svobodi in nesvobodi, ker živi od tega, da »ima besedo«. Ne svojo lastno besedo, ampak *tuj*o, Božjo besedo, ki nagovarja človeka in prav *s tem* razlikuje/razločuje [*unterscheidet*] notranjega človeka od zunanjega, novega od starega. Od zunaj prihajajoča Božja beseda šele obrne človeka navznoter in ga s tem kot notranjega človeka razloči od njega samega kot zunanjega. S tem je tudi povedano, da je notranji človek konstituiran od zunaj. K sebi pride od zunaj. [...]

[80– 82] V nasprotju z vase, v svojo notranjost, zaprtim jazom, se notranji človek pusti *priklicati iz sebe* in *zmore iziti iz sebe* ter tako postati novi človek. Notranji človek lahko zapusti sebe, se lahko napoti proti drugim, se jim lahko posveti in se lahko zanese nanje. Ker mu evangelij nalaga, da se »preda Kristusu in mu zaupa«, mora notranji človek iziti iz sebe, da bi tako – pri nekom drugem! – postal novi človek. Notranji človek je po besedi, ki ga nagovarja, obrnjen navznoter in hkrati s tem odvrnjen od sebe. Navznoter obrnjeni človek obstaja v obratu od znotraj navzven. [...] Notranji človek je tako v nastajanju in v je v tem smislu novi človek; le ko ostaja pri sebi, je nujno stari človek. [...] Kot je rekel Luther v drugem kontekstu, bi bil tak nase fiksiran človek, *homo incurvatus in se*, vase zakrivljen človek, ki »išče v vsem le sebe in sebi prikroji ne le materialne, ampak tudi duhovne dobrine.« [...]

Glede na dejansko nesvobodo človeka je zatrjevanje, da notranji človek lahko gre iz sebe, le nekaj abstraktnega. Krščansko oznanilo je usmerjeno k temu, da bi to postalo konkretno, da bi se udejanjilo. [...] Božja beseda je namreč tista, ki notranjemu človeku dovoli, da gre iz sebe. Z dogoditvijo Božje besede postane stavek, da notranji človek – v nasprotju z zunanjim – lahko gre iz sebe, konkreten in splošno veljaven stavek. Notranji človek je človek, *ki je poklican*, da izide iz sebe; v konkretnosti je to vedno človek, ki je poklican iz svoje *izgubljenosti*. [...]

6. Vesela zamenjava: človek kot bitje obrata

[83–87] Nobene stvari ni ne na nebu in ne na zemlji, po kateri in v kateri bi bila duša živa in *svobodna*, razen Božje besede o Kristusu. [...] Luther poudarja, »da ni dovolj pridiga, ki predstavlja Kristusa in nje-

govo delo kot neko zgodovino in kroniko«. Ne zadošča tudi pridiga o Kristusovem trpljenju, ki vzbuja »sočutje«. Jezus Kristus mora biti s pridigo oznanjan tako, »da v tebi in meni iz tega zraste in se ohrani vera«. To pa se zgodi, če se pridiga, »da je Kristus zate in zame in da v nas deluje, kar je bilo o njem povedano in kakor je bil označen«. [...]

»Vesela menjava [*Wechsel*]«, ki se zgodi v Jezusu Kristusu, je dejansko dogodek (pre)obrata [*Wende*] od starega k novemu, dogodek, ki nesvobodnega človeka naredi svobodnega gospodarja vseh stvari, ki ni podrejen nikomur. [...]

7. Temelj menjave: Bog v osebi Jezusa Kristusa

[88–89] To »veselo (za)menjavo« sprejme in potrdi (ne konstituira!) *vera* [...].

Le zaradi osebne enotnosti človeka Jezusa z Bogom lahko o Jezusu Kristusu zatrjujemo, da je njegova pravičnost močnejša od vseh grehov vseh ljudi, njegovo življenje močnejše od vsake smrti, njegovo odrešenje nepremagljivo od vsakega pekla. Svoboda človeka, ki izhaja iz odrešujoče združitve Jezusa Kristusa z notranjim človekom, je utemeljena v kristološki enotnosti Boga in človeka. Le tako je razumljivo, da lahko ekskluzivni *Božji predikat svobode* zdaj pripišemo tudi krščanskemu človeku. Trditev o kristjanovi svobodi predpostavlja dejavno in trpno/trpečo [*leidende*] Božjo navzočnost v človekovem bivanju. [...] Združitev Boga s človeškostjo in odtod izhajajoča enotnost Jezusa Kristusa z grešnikom pa je zgolj in samo Božji dar. [...]

8. Izvršitev menjave: Jezus Kristus in njegove službe

[93–99] Poanta kraljevskega vladanja in duhovniške službe Jezusa Kristusa je po Luthru prav v ukinitvi [*Aufhebung*] razlikovanja med vladajočimi in vladanimi, med duhovniki in laiki. [...] Kot človek, ki je z *Bogom ena oseba*, je Jezus Kristus nasproti vsem ljudem *novi človek*. Kot prvorojenec Boga Očeta in Marije ni nasproti ljudem le poseben kraljevski človek in veliki duhovnik, temveč kralj in duhovnik, ki

spreminja bivanje vseh ljudi tako, da iz vladanih naredi vladajoče, iz laikov duhovnike [...].

In prav ta *preobrat* je tisti dogodek v svetu, ki zahteva razlikovanje med starim in novim, telesnim in duhovnim, zunanjim in notranjim. Enotnost Boga s človekom Jezusom pove, da je Bog prišel bliže človeškosti, kot pa ta zmore biti blizu sama sebi [...]. Kraljestvo in duhovništvo Jezusa Kristusa, ki naredi za kralja in duhovnika vsakega vernika, pove, da pride Bog s svojim evangelijem po človekovi veri vsakemu verujočemu človeku bližje, kot si zmore biti blizu človek sam. Ta *Božja bližina*, ta – z Avguštinom – *intimior intimis meis*, konstituira *teološko* razlikovanje med *zunaj* in *znotraj*. Če mi pride Bog v Jezusu Kristusu bližje, kot si zmorem biti blizu sam, potem *sem* »navznoter obrnjen človek«, ki lahko gre iz sebe (ker me on, ki deluje v meni, izvleče iz mene samega); prav v dejanju »izhoda iz sebe« pa sem svoboden gospodar vseh stvari in nikomur podrejen. To se zgodi v veri.

Ko je [po veri v Kristusa] Bog *v nas*, smo mi *zunaj sebe*: »Krščanski človek [...] ni v samem sebi, ampak v Kristusu. Z vero gre preko sebe k Bogu.« [...] »Kdor sprejme Božjo besedo z zaresno vero, tega duša se bo povsem združila z njo in vse kreposti besede bodo postale tudi njene«. Notranji človek je torej človek, ki eksistira v skupnosti z Bogom in ki dejansko izkusi to skupnost kot skupnost besede. [...] Kot od Božje besede neposredno nagovorjen je človek *bitje obrata*, določen za to, da v veri v Jezusa Kristusa postane tudi sam *novi* človek; le v *nasprotovanju* Božji besedi, ki ga neposredno brezpogojno nagovarja, lahko ostane *stari* človek. [...]

9. Smisel menjave: svoboda človeške osebe

[101–107] Verujoči človek iz hvaležnosti do Boga stori vse, da bi služil Bogu z »radostjo in veseljem«, »zastonj«, »v svobodni ljubezni«, toda »v svojem mesu naleti na voljo, ki temu nasprotuje, saj hoče služiti svetu in slediti temu, kar jo zamika«. [...] Zunanjega človeka je treba zato obvladovati, da stori, kar je zapovedano; notranji človek mora vladati zunanjemu in ga usmerjati k dejavnosti, ki je v skladu z vero notranjega človeka, tako, da postanejo dela zunanjega človeka dejanja ljubezni. [...]

Jezus Kristus je za vernika merodajen kot vzor: kot je Jezus svobodno postal suženj, »tako naj se tudi krščanski človek svobodno odloči, da bo služabnik in pomagal svojemu bližnjemu«. [...] Luthrovo razločevanje notranjega in zunanjega človeka v isti osebi torej gotovo nima za cilj, da bi teološko razvrednotilo kristjanov odnos do sveta na račun neke »čiste notranjosti«, ki bi kot svobodno lebdeča ostajala sama zase – »ideala, ki ne bi vključeval nobene vsebine, nobene pozitivne vrednosti [...]«, kot je polemiziral Scheler. Prav tako ni mogoče trditi, da se naš spis »izteče v opravičevanje dejanske nesvobode in neenakosti kot posledice notranje svobode in enakosti« (Marcuse).⁶ Prav nasprotno.

Da gre Luthru za nekaj nasprotnega od tistega, kar se mu pripisuje, pokažejo prav njegove vzporednice med usklajenostjo notranjega človeka z Bogom na eni strani in usklajenostjo zunanjega človeka z notranjim na drugi. Zunanji človek naj bo v takem odnosu do notranjega, kot je ta do Boga. [...] Luther sicer izrecno poudarja, da je usklajenost notranjega človeka z Bogom izključno Božje delo in da človek pri tem ni akter, temveč ga je treba videti zgolj kot poslušalca in verujočega. [...] Toda Jezus Kristus (ki nas je kot *sacramentum* osvobodil brez našega prispevka), hoče biti tudi vzgled (*exemplum*) in kliče osvobojenega človeka, da mu sledi. Zato mora zdaj ta postati dejaven, postati iz poslušalca besede njen akter, udejanjati svojo vero v ljubezni. [...] Jezus Kristus je dejavna in oblikujoča sila tudi kristjanovega posvetnega življenja. [...]

Luthrovega namena ne moremo bolj zgrešiti, kot če mu pripisujemo, da je njegovo razlikovanje med notranjim in zunanjim človekom (v njunem medsebojnem spopadu) *plaidoyer* za antropološki dualizem z »dvojno moralo«. [...] Če bi se odpovedali razlikovanju med notranjim in zunanjim človekom – v kakršni koli že terminologiji izraženem –, bi morali razumeti človeka zgolj kot delujočega, ki v svojem delovanju sam udejanja samega sebe. V tem primeru sem jaz svoje dejanje. [...] In v takem primeru je Bog (tako kot svet) obravnavan kot sredstvo človekovega samouresničevanja ali pa se ga povsem ignorira: kot alternativa se ponujata služenje malikom ali ateizem, praznoverje ali nevera. [...]

6 Marcusejeve in Schelerjeve kritike, ki jih navaja Jüngel, smo povzeli/nakazali v Uvodnem pojasnilu.

S teološko kategorijo notranjega človeka se ontološko vztraja, da človek ne naredi samega sebe za to, kar je, da se torej ne more sam pridobiti in posedovati. Cilj samouresničevanja/samoudejanjanja [*Selbstverwirklichung*] je samoposedovanje, neomejevano imetje [*Selbsthabe*] samega sebe. Temu cilju služi tudi filozofsko razlikovanje notranjega in zunanjega, ko se človeku, osvobojenem zunanjih vezi, obljublja, da ne bo nikogaršnja posest/lastnina in bo lahko posedoval sam sebe brez vsakih omejitev. Luthrov – od Pavla prejeti – govor o notranjem človeku pa ravno oporeka, da bi človek lahko posedoval, lahko imel samega sebe. Človek je odtegnjen samemu sebi, zato da je in da postaja. To zadošča. Tako je, če je človek to, kar postane po Božji milosti. Z našim delovanjem postanemo imetniki, ki hočejo nekaj imeti, da bi lahko imeli samega sebe. Z Božjo milostjo postanemo verujoči in ljubeči. V veri in ljubezni postanemo iz imetnikov zopet bivajoči (in kot taki v nastajanju), na katerih Bog gradi. Človek je odtegnjen samemu sebi v svoje lastno dobro in tako svoboden za soljudi in svoboden za služenje z deli.

10. Posledica menjave: služenje z deli

[107–114] [...] Luther: »Človek v svojem umrljivem telesu ne živi zase, temveč za vse ljudi na zemlji; da, živi samo zanje in ne zase. [...] To je resnično krščansko življenje, tu je vera, ki je dejavna preko ljubezni, ko gre človek z veseljem in ljubeznijo na delo v najsvobodnejšem suženjstvu, ko rad in prostovoljno služi drugemu.« Luther ne oznanja individualizma krščanskega življenja, temveč daje besedo njegovi družbeni strukturiranosti. *Vita christiana* naj bo oblikovana po Kristusovem vzgledu, tako da iz preobilja življenja notranjega človeka (ki mu ga dolgujemo) »svobodno, veselo in zastonj« delamo, kar je Bogu všeč. Tako postane eden drugemu Kristus. Tudi družbene in državljanske dolžnosti v smislu Rim 13 in Tit 3 kristjan izpolnjuje »iz ljubezni in svobode«.

V etičnem in socialnoetičnem pogledu Luther visoko vrednoti *enotnost* notranjega in zunanjega človeka. V tej dimenziji naj se dobljena svoboda vere tako rekoč izživi, iz-dela. Toda ta enotnost mora šele nastajati, in sicer tako, da pride do izraza plodnost predpostavljenega razlikovanja. To pa je v dveh primerih. [...]

Če je notranji [novi] človek po Božji milosti in veri usklajen z Bogom, se za to lahko zahvali le Bogu. Za to sam ni odgovoren. Je pa zato toliko odgovornejši Bogu za to, kar bo *kot tak* naredil iz sebe. [...] Brez tega temeljnega razlikovanja bagateliziramo notranje nasprotje v človeškem bivanju in njegovem svetu ter nasprotovanje Bogu, ki se v tem izraža. [...] Razlikovanje med zunanjim in notranjim človekom nas zavaruje pred naivnim pojmovanjem, da je mogoče Božje kraljestvo neposredno izenačevati z enim od kraljestev tega sveta. Hkrati pa s tem, ko postavlja notranjega človeka kot novega nasproti zunanjemu in staremu, zavaruje pred defetističnim pojmovanjem, da je kristjanu dovoljeno, da se ob pogledu na tek sveta prepusti religiozni spekulaciji. »Tu se ne sme biti nedejaven.«

V protislovnem posvetnem življenju je treba »z veseljem in radostjo« božjo službo razumno praznovati z dejavnostjo v dobro ljudi, opravljano iz »svobodne ljubezni«. Kjer take dejavnosti ni, tudi ni ljubezni in krščanske svobode, ampak monarhično vlada greh. [...] Razlikovanje med notranjim in zunanjim človekom ne govori za dualizem, a tudi ne za identiteto med tem in onim svetom, temveč omogoča, da vzamemo antropološko zares, da je že na zemlji »začetek in naraščanje«, pa čeprav res le začetek in naraščanje, novega, »ki bo uresničeno v onem svetu«. Z delovanjem ljudi to novo ne bo uresničeno, saj na zemlji ne more biti, toda to ravno sili k delovanju v tem starem svetu tako, da bo v njem nastal vsaj nastavek (pris)podobe kraljestva svobode. [...]

»Velja naj pravilo, da naj dobrine, ki jih imamo od Boga, tečejo od enega k drugemu in postanejo splošne.« Tako kot tečejo Božje dobrine od Jezusa k nam – potem, ko nas je vzel za svoje, kot bi bil nam enak –, tako naj od nas tečejo dobrine k tistim, ki jih potrebujejo.

Luther: »[...] celo tako, da bom za svojega bližnjega zastavil pred Boga tudi svojo vero in svojo pravičnost, da prekrijem njegove grehe, jih vzamem nase in ravnam kot bi bili moji – prav tako, kot je vsem nam storil Kristus. Glej, to je narava ljubezni, kjer je resnična/zaresna [*wahrhaftig*]. Resnična/zaresna pa je, kjer je resnična/zaresna vera.«

Odlomke izbral in iz nemščine prevedel Marko Kerševan